

# Person, *personne*, *persona* – anmärkningar om Heideggers kritik av begreppet ”person”

**Marcia Sá Cavalcante Schuback**

Person, *personne*, *persona*: när dessa tre besläktade ord uttalas tillsammans på tre skilda språk så kan de också sägas peka på några centrala punkter i Heideggers kritik av begreppet ”person”. Det latinska ordet *persona* betecknar masken som används inom teatern. Masken är det som blottar karaktären såsom karaktär. Den blottar karaktären som teatral händelse. Den visar själva visandet, och uppenbarar på så vis uppenbarandets sätt att vara. Även om etymologin som härleder ordets betydelse till verbet *personare*, att ”genljuda”, är omtvistad så skulle man kunna säga att i detta ord genljuder två motsatta begrepp, nämligen begreppet ”någon” och begreppet ”ingen”, som det uttrycks i den speciella negativa konstruktionen av det franska *personne*. I denna begreppsliga resonans, kan vi lyssna till innebörden av såväl det som är mest eget – personen – och det som är minst eget – ingen. Tonregistret hos ordet *persona* låter oss tänka på såväl det som är mest konstitutivt för självet och det som är minst konstitutivt för självet: det personliga och det opersonliga, det karaktäristiska och det okaraktäristiska, det anmärkningsvärda och det oanmärkningsvärda, det egna och det främmande, det egentliga och det oegentliga. Denna etymologiska motsatsställning kan semantiskt knytas till den tvetydighet som synliggörs av masken. Masken är ju vad som visar och döljer på samma gång; den visar att den döljer och döljer vad den visar.

Denna komplexa situation angående uppenbarandets och visandets paradoxer är helt central för att förstå Heideggers bild av den mänskliga existensen. Den utgör en erfarenhetshorisont utifrån vilken den mänskliga existensen inte längre kan greppas som ett ”själv” i mening- en av en substantialitet eller subjektivitet, inte heller som ”mänsklig” i

en gängse antropologisk, psykologisk, biologisk eller teologisk mening. Heideggers bild av det mänskliga ligger inte så långt ifrån Foucaults påstående att människans gestalt kan försvinna en dag "comme à la limite de la mer un visage de sable",<sup>1</sup> som ett ansikte av sand försvinner vid kanten av havet. Den mänskliga gestalten svarar inte nödvändigtvis mot den existentiella tilldragelse som frambringar dessa gestalter. Men den gestalt eller det ansikte av sand som kan försvinna utifrån Heideggers perspektiv är själva begreppet eller idén om ett "själv". Detta påstående kan tyckas konstigt med tanke på att en central idé i *Vara och tid* just sammanfattas i tanken att *Dasein* existerar som sig själv.<sup>2</sup> Den omfattande uppmärksamhet som ägnas frågan om tillvarons egentlighet, liksom dess samsvete (*Gewissen*) tycks också motsäga ett sådant påstående. Men för att förstå hur "tillvaron (*Dasein*) existerar som sig själv" så är det helt avgörande att diskutera vad detta "som sig själv" innebär. Detta "som", liksom det neutrala "sig" pekar nämligen på ett helt avgörande sätt mot den existentiella tilldragelse som i *Vara och tid* kallas "själv".<sup>3</sup> Vad som står på spel är nämligen inte ett själv som gradvis blir mer sig självt, utan frambrytandet av existensens själva skeende eller tilldragelse (*Ereignis*). Heidegger lade senare till en viktig marginalanteckning till detta stycke i *Vara och tid*, där han skriver om självet att det inte ska förstås som "subjekt och individ, eller som person".<sup>4</sup> Hans kritik av begreppet person kan därför hjälpa oss att förstå på vilket sätt hans bild av den mänskliga existensen som *Dasein* också blir en bild av den försvinnande sandfiguren vid kanten av varats hav. I det följande, kommer jag att diskutera några aspekter av Heideggers kritik mot begreppet person, genom att skissera hans uppfattning om det existentiella skeende som traditionellt benämns den "mänskliga varelsen", men, som med hans egna ord i en sen text, också kan ses som en "varats mask".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Galimard, 1995, s. 398.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (hädanefter SZ), Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, § 31, s. 146. *Varat och tiden*, svensk övers. Richard Matz, Göteborg: Daidalos, 1993, tysk paginering i marginalen.

<sup>3</sup> Daseins neutralitet är en viktig fråga som utvecklas vidare i Derridas berömda artikel "Geschlecht: sexual difference, ontological difference", i *Research in Phenomenology*, vol 13, s. 65-83, 1983.

<sup>4</sup> SZ, s. 443.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971, s. 28.

Redan i Heideggers tidigaste texter kan man hitta en uttaland kritik mot begreppen person och personlighet. I en entusiastisk uppsats om den danske symbolisten Johannes Jørgensen, framför allt hans *Lebenslüge och Lebenswahrheit* – som Heidegger för övrigt också kopplar till Selma Lagerlöf – kritiserar han den kult som uppstått kring författarpersonligheter, som ska ha ersatt ett läsande med hjärtats hand med en kult av falska gudar.<sup>6</sup> Själva kärnan i hans kritik hittar man emellertid framför allt i *Vara och tid* §10, som sedan upprepas i flera senare texter, bland annat i *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA20), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Brev om humanismen* (1946) och *Was heisst Denken?* (1952)<sup>7</sup>. Utgångspunkten är att den mänskliga existensen varken låter sig förstås från ett naturvetenskapligt eller från ett commonsense artat perspektiv. Inom dessa perspektiv förstås människan enligt rent biologiskt-fysiologiska modeller. Den antas då utgöra en fysisk-psykologisk sammansättning, såsom sammansättningen av kropp och själ. Som en sammansättning av kropp och själ uppfattas existensen som ett *något* som existerar, det vill säga som ett ting vid sidan av andra ting som existerar i världen (som kroppar), men som också existerar bortom världen (som själ). Denna bestämning återfinns på olika artikulationsnivåer av antropologiska redogörelser för människan som rationellt djur, och inom den teologiska bilden av människan som en guds avbild. Den grundläggande poängen i Heideggers diskussion är egentligen inte idén om ”människa”, utan istället om ”existens” i betydelsen av en förståelse av vad mänsklig existens och mänskligt vara innebär. Om vi ger upp den rent naturvetenskapliga blicken på den mänskliga existensen så inser vi också att den inte kan förstås som bara *Vorhandenheit*, som ting, *res*, eller quidditas, som något i sig själv slutet. Den naturvetenskapliga definitionen av livet som blott fysisk-kemisk process må vara allmänt erkänd, men dess begränsningar är likväl uppenbara. Men Heidegger ifrågasätter framför allt många alternativa filosofiska försök att övervinna dessa naturalistiska perspektiv på den mänskliga existensen.

---

<sup>6</sup> Se ”Per Mortem ad Vitam (Gedanken über Jørgensens ”Lebenslüge und Lebenswahrheit”)” i Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, GA 16, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000 s. 3 f.

<sup>7</sup> En viktig diskussion om Kants förståelse av person finns i Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, §13-14.

Såväl Diltheys livsfilosofi och hans försök att grunda en ”livsontologi” och en ”social-historisk psykologi”, som Bergsons vitalism och ”personalism”, liksom deras respektive försök att skapa en filosofisk antropologi, återspeglar enligt Heidegger den metafysiska föreställningen om existensen som *Vorhandenheit*, som ett i sig själv. Genom att hålla fast vid idén om existensen som ett i sig själv, så kvarstår dessa olika filosofiska antropologier under livsvetenskapens optik. Enligt Heidegger så lyckades inte ens fenomenologin, i Husserls och Schelers utformning att bryta med detta grundläggande ontologiska antagande vad gäller existens och vara. Detta blir tydligt, menar han, just i det fenomenologiska begreppet ”person”, som det utvecklas av dem båda. Utifrån sin läsning av den vid det laget ännu opublicerade *Ideen II*, beskriver Heidegger Husserls fenomenologiska kamp mot naturalismen som den tog sig uttryck i grundläggandet av en personalistisk psykologi.<sup>8</sup> Han tolkar till och med Husserls personalistiska psykologi som en utvidgning av Diltheys idéer om människan som person. Enligt Dilthey så är människan primärt en levande person som är inbegripen i historien. Heidegger ser idén om personen, uppfattad som en fullständig och handlande varelse, som den gemensamma och grundläggande utgångspunkten för såväl Husserls som Schelers personalistiska psykologier. Men Heidegger visar också hur Husserl uppfattar denna personalistiska attityd och erfarenhet på ett rationalistiskt sätt i så mån som han karaktäriserar den som ett *inspectio sui*, som en inre självbegrundan, som ett intentionalitetens ego, det vill säga som subjektet bakom *cogitationes*. För Heidegger leder därför ”själva den personalistiska attityden till att man avskärmar frågan om akternas liksom det intentionalas sätt att vara – vilket också gäller Diltheys position”.<sup>9</sup> Heideggers huvudsakliga kritik mot Husserls personbegrepp kan sammanfattas på följande sätt: a) Husserls reflektion över personens sätt att vara förblir i skuggan av frågan om konstitutionen av det verkliga och objektiva; b) sättet att få tillgång till personen är ingen annan än den redan definierade immanenta reflektionen (*inspectio sui*) över den levda erfarenheten; c) den fenomenologiska föreställningen om ett enhetligt erfarenhetssammanhang av ande och person förblir inramad av den traditionella definitionen av människan som *homo animal rationale*.<sup>10</sup> Dessa tre kritiska

---

<sup>8</sup> För denna läsning, se Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, § 13 ff.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 124.

<sup>10</sup> *Ibid.*, s. 124 f.

poänger bekräftar att för såväl Husserls som Schelers position så kvarstår subjektet i meningen av kunskapssubjektet som det viktigaste sammanhanget för att bestämma deras respektive personbegrepp. Den fråga som för Heidegger framstår som den mest angelägna, och mest förbisedda, är därför frågan om ”människans fullständiga konkreta vara”. Men för att närma sig denna fråga är det först nödvändigt att beskriva vad man kan mena med den fullständiga personen. Enligt Heidegger så löser inte Husserls personbegrepp detta problem på ett fenomenologiskt sätt, eftersom det redan implicit antar idén om sammanställning och produkt i sin definition av personens fullständiga enhet. I denna mening så har varken Husserl eller Scheler brutit med den naturliga inställningen till idén om existens, eftersom de i sin diskussion av existensen som person aldrig tematiserar själva innebörden av vad det är att *vara* en person. Detta blir enligt Heidegger särskilt tydligt hos Scheler, eftersom han uttryckligen diskuterar ”person-varat”, *Personsein*, utan att beskriva den fenomenologiska innebörden av detta varande. Även om Scheler kan tyckas avvika från Husserls rationalistiska uppfattning genom att insistera på personens vara som individuell person och inte som universell egoitet, så lämnar han likväl frågan orörd om akt-utövandets och akt-utövarens varamodus.<sup>11</sup> För Scheler, liksom för Husserl, så kräver personens enhet en väsentligen annorlunda konstitution än den som beskriver naturtingets enhet. Och även om Scheler insisterar på att ”personen aldrig kan tänkas som ting eller substans; utan att personen snarare är en upplevelsenhet, som omedelbart erfars i och genom våra erfarenheter – inte ett ting blott tänkt bakom och utanför det som omedelbart erfars”, att ”personen väsentligen existerar bara i utövandet av intentionala akter, och därför väsentligen inte som objekt”, att ”en person hursomhelst ges som utövaren av intentionala akter som binds samman av en meningsenhet”, att ”psykiskt vara inte har något att göra med person-vara”, ja trots alla dessa påpekanden så lyckas han inte fenomenologiskt grunda personens *enhet*.<sup>12</sup> Konstitutionen av denna enhet såsom enhet förblir fenomenologiskt fördold. Den fråga som står på spel, enligt Heidegger, är person-varat såsom vara, som enhet, som ett varats enhet. Hur ska denna enhet definieras?

Alltifrån Descartes och fram genom Kant och den tyska idealismen så genljuder frågan om personens väsen, såsom enhet av kropp, själ

---

<sup>11</sup> Ibid., s. 126 ff.

<sup>12</sup> Alla dessa passager från Scheler citeras av Heidegger i SZ § 10, s. 47 f.

och ande. Om att vara person innebär att vara på samma gång kropp, själ och ande, det vill säga som enhet, hur ska vi då förstå existensens enhet, existensens vara som en och densamma genom existensens förvandlingar? Denna vara-enhet kan inte förstås som en samling av olika delar. Genom Aristoteles så har idén om enhet utvecklats framför allt i betydelsen av kontinuitet, och kontinuitet vidare utifrån idén om tiden som *följd*. Aristoteles diskussion om enhet tillåter också enhet som en artikulation och integration av delar.<sup>13</sup> Idén om artikulation eller integration av delar, bitar eller medlemmar, leder också till det mer formella begreppet om enhet som summan av delar. Det formella begreppet enhet som summa når sin aporetiska gräns när det appliceras på den mänskliga existensen, då den inte kan redogöra för vilken av delarna som kan summera kropp och själ och ande. För Heidegger så kunde som sagt varken Husserls eller Schelers fenomenologiska beskrivningar göra reda för enheten hos det personliga varat, just på grund av att hela frågan om enhet från början behandlas alltför formellt i termer av *sammansättning*, och därmed i termer av det naturligt varande. Om Heidegger är kritisk mot Schelers, och därmed också mot Husserls redogörelse för konstitutionen av det personliga, så är det som en förlängning av Husserls diskussion av totalitet i *Logiska undersökningar* i avsnittet om helhet och del, där en viss lösning på detta problem hade presenterats.<sup>14</sup> Problemet med enheten hos den mänskliga existensen är i själva verket problemet med existensens totalitet. Enheten av kropp, själ och ande förutsätter idén om totalitet. Totaliteten av det personligas vara måste emellertid skiljas från idén om sammansättning, en idé som snarare svarar mot konstitutionen av ting i naturen, av det som är förhanden, som är i sig självt. Person-varats totalitet ska istället betraktas utifrån existensens totalitet, det vill säga från totalitet som helhet, som *Ganze*. Husserls undersökningar av läran om helhet och del (*Ganze und Teile*) spelar en viktig roll i Heideggers diskussion om totalitet, det vill säga om tillvarons helhet eller helvaro. I diskussionen kring den citerade passagen om hur tillvaron ”existerar i sig själv” och ”som sig själv”, så innebär detta just att den existerar på ett annorlunda sätt än det som kallas subjekt, individ och ”person”. Detta ”som” är helt avgörande eftersom det skiljer sig från ett ”i” sig självt. Tillvaron är varken ett själv eller ett ”i” sig självt. ”Tillvarons väsen ligger i dess

---

<sup>13</sup> Se Aristoteles, *Metafysiken*, bok Delta, 1015 b16-1017 a6.

<sup>14</sup> Se hela § 48 i SZ, särskilt fotnot 1, s. 244.

existens”, som det står i *Vara och tid*.<sup>15</sup> Existens innebär i denna mening något radikalt avvikande från ontologins historia och dess bestämning av existens som *Vorhandenheit*, det vill säga som det som är i sig självt. I ett brott med den traditionella ontologin inifrån, vilket är vad Heidegger eftersträvar med detta uttryck, så framträder tillvarons varastruktur som ett vara ”utom sig självt i och för sig självt”, som existens och som ek-statisk temporalitet.<sup>16</sup> Daseins ”väsen”, det vill säga dess sätt att vara, dess vara-modus, är ex-centricitet, ek-stas. Bara så som *Da-sein*, det vill säga som en där- eller tillvaro (fakticitet) som det infinita infinitivet av en att-varo eller möjlighet till möjligheten (existentialitet), bara i dess vara utanför den själv i och för sig själv, blir det möjligt att greppa existensens enhet i dess skeende, det vill säga i dess totalitet. Totalitet betyder därför enheten av existensen som skeende, i dess ekstatiska tidslighet och i dess ändlighet, kort sagt, i dess transcendens. Det är detta som Heidegger kallar omsorg, *Sorge*. Omsorg är namnet på tillvarons varastruktur, vilket är tidslighetens sätt att ske, och omvänt skeendets tidslighet, transcendens. Och som Heidegger själv ofta påpekar, är *Sorge* en fenomenologisk självutläggning av tillvaron, och inte en förvetenskaplig självuppfattning. Han skriver till och med:

Denna tolkning av tillvaron i riktning mot fenomenet omsorg har jag inte tänkt ut, inte heller har den vuxit ur någon specifik filosofisk ståndpunkt – jag har överhuvudtaget ingen filosofi -, utan den följer helt enkelt ur sakerna själva. Inget läses in i sakerna (i det här fallet *Dasein*), utan allting dras ur dem (det vill säga ur den); *Dasein* är själv ett självutläggande, sig-uttalande varande.<sup>17</sup>

Detta tillvarons själv-uttolkande och själv-uttryckande innebär inte att den först är inne i sig själv, och sedan kommer ut i världen eller till andra, och på så vis ”trycker ut” vad den har ”inom” sig. I sig själv är tillvaron alltid redan ute och bortom sig själv (transcendens), då den utgör vad vi kunde kalla en prepositionell struktur, snarare än en posi-

---

<sup>15</sup> Ibid., §9, s. 42.

<sup>16</sup> Ibid., §65, s. 329.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, s. 417: ”Auch diese Interpretation des Daseins auf das Phänomen der Sorge hin habe ich mir nicht ausgedacht, sie ist auch nicht aus einem bestimmten philosophische Standpunkt erwachsen – ich habe überhaupt keine Philosophie -, sondern sie legt sich aus der Analyse der Sachen einfach nahe. Nichts ist den Sachen, hier dem Dasein, aufgeredet, sondern aus ihnen (bzw. ihm) selbst ist alles geschöpft; das Dasein selbst ist sichauslegendes, sichaussprechendes Seiendes”.

tionell instans. ”I” sig själv är tillvaron omsorg, en ”redan-framför-sig-varo-i-en-värld”, som Heideggers egen definition lyder.<sup>18</sup> Genom att vara denna prepositionella struktur, det vill säga *Sorge*, är tillvaron alltid redan också sitt ännu-icke, sin icke-varo.

Ännu-icke är redan från början inbegripet i dess egen vara, och det ingalunda såsom någon godtycklig bestämning, utan såsom något konstitutivt för den. På motsvarande sätt *är* också varje tillvaro, så länge den är, *alltid redan sitt ännu-icke*.<sup>19</sup>

Som en projektiv och förutskickande tilldragelse, som en redan-framför-sig-varo, så är tillvaron i egenskap av *Sorge* i sitt väsen ”genomsyrad av intighet”.<sup>20</sup> Men då detta ännu-icke, denna intighet, redan är i modus av ett på-väg, så kan det inte förstås som en brist eller avsaknad, som privation i betydelsen av något som borde vara där (ett ideal). Den klassiska metafysiska vokabulären angående ändlighet och tillblivelse räcker inte till för att gripa tillvaron som omsorg, det vill säga i dess egen ändliga enhet. Begrepp såsom *Hang*, *Drang*, tendens, vilja, begär, tillblivelse, potentialitet förutsätter alla tillvaron som ett ”själv” som ännu inte är tillräckligt utvecklat, som kan realiseras i meningen av en komplettering eller av en intensifiering, av att bli komplett när till sist det saknade bitarna eller delarna läggs till den.<sup>21</sup> Frågan gäller hur detta något är givet, detta som redan i sig själv är sitt ännu icke, sin intighet. Detta givenhetsmodus är tillvarons sätt att vara som man-själv. För tillvaron är för det mesta just *inte* sig själv. Den är som om den vore sig själv, existerande ur sig själv i och för sig själv. Detta negativa givenhetsmodus är vad som bekräftar tillvaron som omsorg, det vill säga som i-världen-varo. Förfallande, *Verfallenheit*, är inte ett negativt moraliskt begrepp, som på något sätt syftar till att avslöja det illusoriska hos såväl den naiva som det filosofiska synen på existensen. Förfallandet är det sätt på vilket tillvarons ekstatiske temporalitet, varigenom den alltid redan är sitt ännu-icke, är given. Det är därför som tillvarons hela struktur inte bara utgörs av kopplingen mellan fakticitet och existentialitet, mellan *da* och *sein* eller mellan

---

<sup>18</sup> SZ, § 41, s. 192.

<sup>19</sup> Ibid., § 48, s. 244: ”Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen und das keineswegs als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum. Entsprechend ist auch das Dasein, solange es ist, je schon sein Noch-nicht”.

<sup>20</sup> Ibid., §58, s. 285.

<sup>21</sup> Se *ibid.*, §41, s. 195.



kastadhet och utkast (*Geworfenheit, Entwurf*). Hela strukturen utgörs av fakticitet, existentialitet och förfallande, eftersom det är förfallandet som binder samman fakticitet och existentialitet. Förfallandet, som uppträder som likgiltighet, tvetydighet eller medelmåttighet, är ett negativt givenhetsmodus som samtidigt håller samman fakticitet och existentialitet såsom i-världen-varo. Vi skulle kunna beskriva det som den formella indikationen av det bindestreck som håller samman *Dasein*. Det låter nämligen *Dasein* framträda som ett ”mellan”, som *das Zwischen*.<sup>22</sup> Det är, som jag nämnt ovan, ett negativt modus genom vilket tillvarons ändlighet framträder som tidslig totalitet och inte som det som saknas för att eventuellt bli helt någon gång i framtiden. Detta negativa modus är därför inte negativt. Heidegger insisterar rätt igenom hela *Vara och tid* att detta negativa modus är en positiv varakarakter som formellt indikeras av tillvaron.

Denna negativa karakter innebär alltså inte ofullständighet eller ofullbordadhet i betydelsen av att inte kunna fylla sin grund eller föra den till fullkomning. Den innebär tvärtom en ”grund-varo”, *Grundsein*, men i meningen av att *des eigensten Seins von Grund aus nie mächtig sein*, det vill säga att ”aldrig behärska det egna varat från grunden och uppåt”.<sup>23</sup> Heideggers helt avgörande utläggning av tillvarons grund-varo är i detta fall mycket belysande. Han skriver att ”genom att utgöra en grund så är tillvaron själv sin intighet”, *Grund-seiend ist es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst*.<sup>24</sup> Betydelsen av förfallandet är central för att förstå ändlighetens positiva negativitet, som längre fram i *Vara och tid* diskuteras i termer av vara-till-döden och i hans senare arbeten som ”de dödliga”. Dess betydelse ligger framför allt i att visa oklarheten i den ontologiska innebörden av intet och för att visa på det avgörande behovet av att utveckla en existentiell tolkning av negativitet för att därigenom existentiellt kunna förstå ändlighetens egen tidslighet. Ontologin förstår det negativa i såväl en negativ som i en positiv mening. I dess negativa mening, så innebär negativitet brist, själva icke-ägandets ”synd”. I sin positiva mening så betyder det negativa tvärtom förvandlingens och övergångens ”dygd” eller ”förmåga”. Vad Heidegger försöker visa i sin analys av samvete (*Gewissen*) och skuld (*Schuld*) och det återstående (*Ausstand*), är just det ofullständiga och

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, §72, s. 374.

<sup>23</sup> *Ibid.*, §58, s. 284.

<sup>24</sup> *Ibid.*

inadekvata i detta dialektiska sätt att närma sig negativiteteten, som försöker övervinna smärtan i skillnaden mellan icke-besittande och besittande, mellan frånvaro och närvaro, försvinnande och uppdykande, genom att bygga en syntes med hjälp av en tredje förenande entitet. Så länge det negativa förstås antingen negativt eller positivt från perspektivet av vad det är i sig självt, det vill säga av något förhandenvarande, så förblir det omöjligt att gripa tillvarons intighet som ekstasisk tidslighet eller omsorg. Tillvaron kan aldrig gå från ett tillstånd till ett annat, den kan aldrig gå från en position till en annan, eftersom tillvaron i sig själv är detta mellan, själva övergången, ”intets platsbyllare”, *Platzhalter des Nichts*. Dess icke-varo blir mest tydlig i dess förfallande, det vill säga i dess självförlust i mannen, då tillvaron framträder som en ingen, eller som man skulle säga på franska, som *personne*. Denna all dagliga indifferens och tvetydighet av att uppträda i sig själv utan att kunna vara i sig själv, en ingen som uppträder som alla och vem som helst, visar tillvarons vara-konstitution som sig själv. Detta innebär att tillvaron aldrig är här eller där, utan måste bryta fram inom existensen. Existens är just detta framflytande i existens av dess egen mening. I denna betydelse kan tillvaron bara uppträda som skeende då den drar sig undan som entitet. Att säga att tillvaron är låter lika konstigt som att säga att blixten är. Med andra ord, blixten är bara så länge den slår ner, på samma sätt som tillvaron bara är såsom varande, *daseiend*. Därför kan vi också säga att tillvaron döljer sig själv då den visar sig själv, då den själv utgör den tvetydiga tilldragelsens av en oförborgadhet, en sanning, och inte en tillblivelse av något den borde vara, en teleologi. Det är därför som det blir möjligt att inom förfallandets, själv-döljandets och självförlustens tvetydiga domän grunda en existentiell och icke-dialektisk förståelse av tillvarons intighet. Intigheten är inte vad som försvinner när den utfylls. Intighet är inte vad som uppträder när något går sönder eller försvinner. Totaliteten såsom tidslighetens skeende är det som bryter fram genom att intigheten bryter ner det bekanta hos tingen i världen och släpper substantialistiska föreställningar om saker och den mänskliga existensen. Intighet är således inte frånvaron av tingmässighet, utan snarare sammanbrottet av existensen förstådd såsom tingmässighet. Det är därför som intigheten inte är. Intet intigar. I intets intigande är det världen som totalitetens skeende som bryter fram.

Denna helt centrala punkt i Heideggers tänkande uttrycktes mycket tydligt i hans installationsföreläsning vid Universitetet i Freiburg 1929,

under titeln ”Vad är metafysik?”.<sup>25</sup> När vi läser denna föreläsning är det viktigt att understryka vad vi, i enlighet med flera av hans senare texter, kan tala om som intets ”tvetydighet”, *Zweideutigkeit*, genom vilken världen som totalitet framträder emedan världen som summa eller ansamling av föremål faller samman eller förintas. Den avgörande poängen ligger i detta ”emedan” eller ”medan”, (*während*) världens framträdande som totalitet i själva försvinnandet av världen som ett något. Totalitetens framträdande är därmed inte vad som följer på en period eller ögonblick av försvinnande. Framträdande är försvinnande: denna radikala paradox uttrycker framträdandet utifrån dess tilldragelse och tidslighet och inte utifrån vad som framträder eller försvinner. Totaliteten ger sig själv som totalitet utifrån den paradoxala strukturen av ett framträdande i försvinnande. Det är bara i och med sammanbrottet för idén om ett ”i” sig självt som totaliteten bryter fram som transcendens, som tidslighetens själva tilldragelse. Därför kan totaliteten inte heller fattas som något som ligger bortom det tingmässiga. I egenskap av tidslighetens egen tilldragelse, så kan totaliteten bara bryta fram då intigheten undergräver vissheten angående världens tingmässiga karaktär. Med andra ord: totaliteten eller tidslighetens tilldragelse, dess ändlighet, kan bara själv ges som erfarenhet. Den ges när den mänskliga existensen erfar sig själv som tillvaro, som ett varande utom sig själv i och för sig själv. Som Heidegger visar i ”Vad är metafysik?”: sammanbrottet för den naiva attityden, som ligger till grund för såväl den commonsense-artade som den vetenskapliga bilden av totaliteten som sammansättning av delar, som ett komplement till det som fattas, och som en intensifiering av det som redan finns, innebär inte bara en förvandling av en viss relation till världen och av en viss attityd. Om det förekommer någon förvandling så skall den förstås som en tilldragelse, som ett genombrott genom ett sammanbrott, ett framträdande i försvinnandet. Det är bekräftandet av ett *Einbruch*, ett inbrytande av den mänskliga existensens irruptiva vara-karaktär som först visar det mänskliga faktiska livet som tillvaro. Det är detta frambrytande genom nedbrytandet, själva tidsligheten hos ett ”genom”, som visar tillvaron som en öppenhetens tilldragelse och därför från en annan horisont än

---

<sup>25</sup> Martin Heidegger, ”Was ist Metaphysik?” i *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1978, i svensk översättning av K. Marc-Wogau, i *Filosofin genom tiderna*, band 5, Stockholm: Bonniers, 1981.

den som uppbär varje filosofisk antropologi, nämligen bilden av den mänskliga existensen som sammansättning av kropp, själ och ande.

Denna tidsliga tilldragelse-karaktär definierar tillvaron i termer av det som Heidegger kallar ”stämningar”, *Stimmungen*. Om dem skriver han bland annat att ”det skall om stämningarna sägas att det inte är en musik som åtföljer människans attityder, utan att de genomtränger dessa i grunden”.<sup>26</sup> Det är i själva verket just förståelsen av stämningarna som något som i grunden präglar och konstituerar människans attityder till världen, som skiljer Heideggers förståelse av det mänskliga faktiska livet som tillvaro från andra alternativa filosofiska antropologiska teorier om människan.<sup>27</sup> Stämningarna frilägger erfarenhetens grund som den paradoxala händelsen av ett frambrytande genom ett sammanbrott, som framträdande i försvinnande. De visar den mänskliga existensen som en tidslig öppenhets-struktur. Stämningar utgör en öppenhet för just den paradoxala strukturen av ett ”emedan”, det vill säga för varats karaktär av tilldragelse som ett framträdande i försvinnande. Det är bara när denna tidsliga struktur ger sig själv som sådan, när tillvaron, som Heidegger säger, bryter fram i existensen, eller avtäckes sig själv som sådan, som världen som totalitet och totalitet som icke-tingmässighet (som tidslighetens tilldragelse) kan ges som sådan.<sup>28</sup> Det finns, som Heidegger skriver, en väsentlig skillnad mellan uppfattandet av totaliteten av det varande och det varande mitt bland det varande i dess totalitet. Denna distinktion måste bryta igenom som erfarenhet för att kunna förstås. Heidegger har ingående beskrivit stämningarna ångest (*Angst*) och leda (*Langeweile*) i vilka vi står inför det samtida genombrottet av totaliteten och sammanbrottet för vår grundläggande visshet angående tingens tingmässighet i världen, och då existensens leda gör sig påmind som totalitetens tilldragelse, *Langeweile der Zeitlichkeit*. Men som Heidegger också har upprepat i olika arbeten, ångest och leda är inte de enda stämningar i vilka totaliteten bryter fram och sker. Ångesten är, som han skriver, en utpräglad upp-

---

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 29, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1991, s. 32: ”von den Stimmungen wird gesagt, dass sie nicht eine Begleitmusik zum sonstigen Verhalten des Menschen seien, sonder dieses von Grund aus durchherrschen”.

<sup>27</sup> För en diskussion om Heidegger och frågan om antropologin, jmf. Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Paris: Éditions Peeters, 2003. Jmf. även Heideggers fotnot i ”Vom Wesen des Grundes”, i *Wegmarken*, op. cit., s. 160, not 59.

<sup>28</sup> Se Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1992.

låtenhet av tillvaron, men inte den enda.<sup>29</sup> Som vi kan läsa i ”Vad är metafysik?” så är kan totaliteten också bryta fram, inte bara i ångest och leda, utan också i kärlekens glädje:

En annan möjlighet av en sådan uppenbarelse framträder i glädjen inför det faktiska framträdandet av en tillvaro – inte av den blotta personen – av en älskad mänsklig varelse.<sup>30</sup>

Heidegger nämner här den glädje som återfinns i närvaron av tillvaron – och inte bara av personen – en närvaro av en älskad mänsklig varelse. Men vad är glädje? Även om Heidegger aldrig på ett systematiskt sätt diskuterar glädjens stämning så kan vi hitta olika utspridda betydningar i olika arbeten. Den citerade passagen erbjuder en central utgångspunkt eftersom den uttryckligen kopplar samman glädje med den närvarande närvaron av en tillvaro, av en älskad tillvaro som särskiljs från närvaron av personen. Det är i relation till stämningen ”glädje” och mer specifikt kärlekens glädje som distinktionen kan göras mellan tillvaro och den ”blotta” personen, då intigheten bryter fram. Detta blir tydligare då vi påminns om att totalitet som tidslighetens tilldragelse utgör enheten i den mänskliga existensen och inte en abstrakt idé om en sammansättning av delar eller kompletterandet av felande delar och ytterligare om intensifieringen av det som redan finns. I glädjen visar sig totaliteten som helhet. Glädjen inför den närvarande närvaron av den älskades tillvaro avtäckar helhetens karaktär av tilldragelse såsom möjligheten av tillvarons helhet. I sitt skeende är totaliteten såsom helhet själva spelet av detta mellan eller emedan, där närhetens innersta avstånd och avståndets innersta närhet upplåts. Vad glädjen i den närvarande närvaron av den älskades tillvaro avtäckar är totaliteten av världen som spelet mellan närhet och distans. I hans *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* och i hans läsningar av Stefan George, finner vi några av Heideggers viktigaste tankar om glädjens väsen. Till frågan om vad glädje är, skriver Heidegger: ”Vad är glädje? Glädjens mest ursprungliga väsen är hemmavaranDET i när-

---

<sup>29</sup> SZ, § 40, s. 184.

<sup>30</sup> Martin Heidegger, ”Was ist Metaphysik?”, s. 110: ”Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen.”

heten till ursprunget.”<sup>31</sup> Den poetiska glädjen, eller diktarens glädje är glädjen i att grunda vad som består eller mer exakt att grunda själva uthärdandet (det mellanliggande) i avtäckandet av spelet mellan närhet och avstånd. Vad som blir synligt är att närmande också är fjärande, en dubbel rörelse som inte kan separeras trots deras åtskillnad. Vad glädjen avslöjar är den pulserande spänningen mellan närhetens avstånd och avståndets närhet. I denna pulserande spänning blir det tydligt hur tillvaron, just genom att alltid redan vara sitt ännu-icke, sitt icke-vara, själv är skeendet av världens totalitet. Glädjens modus uppenbarar den närvarande närvaron – och inte bara den blotta personen – av den älskade tillvaron. Det innebär att den uppenbarar tillvaron som världens själva händelse eller tilldragelse. Vad som blir synligt då är den mystiskt dubbla rörelse i vilken förverkligandet av totaliteten är att bli förverkligad av totaliteten. Att totaliteten blir verklig i oss är på samma gång vårt förverkligande av totaliteten. Vad som är egendomligt i denna samtidighet är dock att i förverkligandet av totaliteten så döljs inte bara förverkligandet av totaliteten i oss, utan det är först i detta döljande av totalitetens skeende i oss som det blir möjligt att förverkliga totaliteten. Att inse denna undanglidande karaktär hos totalitetens skeende såsom vägen till att förverkliga totaliteten är något som bara kan ske i en stämning, eftersom det kräver ett seende av det som bara kan framträda emedan det försvinner. Denna, som vi kunde kalla, glädjens gåva, ger oss vad som är mest angeläget att tänka.<sup>32</sup> Heideggers beskrivning av glädjens stämning samlar inte bara totalitetens givenhet och erfarenheten av tillvarons enhet, och därmed distinktionen mellan tillvaro och person, utan den knyter det också till älskandet, till en älskad. I en essä från 1988, med titeln ”La passion de la facticité”, diskuterar Giorgio Agamben begreppet kärlek hos Heidegger, och utvecklar flera intressanta synpunkter på detta tema.<sup>33</sup> Han definierar kärleken hos Heidegger som ”facticitetens passion” i vilken den mänskliga existensen uthärdar sin icke-tillhörighet och sin

---

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981, s. 25: ”Was ist Freude? Das ursprüngliche Wesen der Freude ist das Heimischwerden in der Nähe zum Ursprung”.

<sup>32</sup> Martin Heidegger, *Was heisst Denken?* ”Denn zu denken gibt uns auch das Erfreuliche, auch das Schöne, auch das geheimnisvolle, auch das Huldreiche. Vielleicht ist dies Genannte sogar bedenklicher denn alles Übrige, was wir sonst und meist recht unbedenklich ‚das bedenkliche‘ zu nennen pflegen”, s. 12.

<sup>33</sup> Giorgio Agamben. *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris: Éditions Payot et Rivage, 2003. Texten publicerades först i Cahiers du college international de Philosophie, no. 6, Paris, 1988.

ogenomskinlighet, och just på så vis införlivar dem.<sup>34</sup> Att tillägna sig eller appropriera något, skriver Agamben, innebär att bli egentligt oegentlig och att därmed överlämna sig till det otillägneliga. I denna mening, om vi fortsätter att tala med Agamben, så är kärleken uppvisandet av fakticiteten, det är tillägnelsen av ens eget vara såsom dess ännu-icke eller icke-varo. Agamben tolkar kärleken hos Heidegger i termer av att förmå oförmågan, som aktiv passivitet, som det maktlösas makt.

Utifrån denna ytterst kortfattade och inledande diskussion av glädjens stämning och dess avtäckande, är det möjligt att visa hur Heideggers distinktion mellan tillvaro och den blotta personen handlar om det sätt på vilket han förstår den mänskliga existensen som avtäckande (sannings-skeende). I egenskap av upplåtenhet är tillvaron inte något som blir ett själv genom att övervinna sitt förfallande, sin oegentlighet. Detta är i själva verket den huvudsakliga implikationen av det moderna person-begreppet, och mer specifikt hur vi återfinner det hos Kant. Tillvaron är ingen cantata till bristen och oegentlighet som något som aldrig kan övervinnas, eftersom dessa utgör oavvislig vittnesbörd om den mänskliga existensens fakticitet. Distinktionen mellan tillvaro och person har att göra med frambyttandet av det som aldrig kan tillägnas eller införlivas, nämligen varat. Det oinförlivbara – varat – är vad som slinter iväg i varje försök att införliva det, och som i själva verket bara kan gripas såsom omöjligt att införliva i själva försöket att införliva det. Tillvaron innebär därför att kasta sig in i denna extrema paradox av att uppnå genomskinlighet i förhållande till sig själv bara då den förlorar sig själv. Vad Heidegger kallar ”själv” i relation till tillvaron kan inte förstås om vi upprätthåller idén om en övergång från att inte vara sig själv till att bli sig själv. Tillvarons själv är varken ett framsteg eller en plötslig osjälviskhet. Det är snarare paradoxen av att bara upptäcka sig själv som icke-själv just då den eftersträvar att bli sig själv. I denna mening skulle vi kunna säga att snarare än passion eller insiktsfull medvetenhet om fakticitet som en icke-tillhörighet och ogenomskinlighet (Agamben), så är tillvaron den kusliga genomskinligheten av enheten av tillhörighet och icke-tillhörighet, av förmåga och oförmåga, av vara och icke-vara som en enhet av att bara fram-

---

<sup>34</sup> Ibid., ”L’amour est la passion de la facticité, dans laquelle l’homme supporte cette inappartenance et cette opacité et se les approprie (adsuefacit) en les gardent comme telles”, s. 51.

träda i försvinnande. Tillvaron är i denna betydelse inte en rörelse från avstånd till närhet, utan ett närmande till sitt eget avståndstagande. Som en sådan genomskinlighet kan tillvaron bara vara *som* sig själv, existerande utom och bortom sig själv i och för sig själv. På detta sätt visar varat sig självt – då det drar sig undan. Tillvaron kan därför också kallas varats mask, *die Maske des Seins*, då masken förstås som vad den är, ett visande och synliggörande av framträdandet i dess egen givenhet: som ger sig själv då den undandrar sig själv. Heideggers syn på den mänskliga tillvaron som något som måste tänkas som helt skilt från det moderna begreppet person följer ur en tragisk erfarenhet av existensen som kusliga i att vara en varats mask. När han läser ”Odet till människan” i Sofokles *Antigone* i *Einführung in die Metaphysik*, så säger Heidegger att för den grekiska tragiska förståelsen av existensen, kan den mänskliga varelsen aldrig ses som överhögheten hos en personlighet, eftersom grekerna inte kände till personligheten (och därför inte över-personligheten), eftersom den mänskliga varelsen är *to deino-ton*, den mest kusliga eller oerhörda.<sup>35</sup> Maskens kuslighet ligger i genomskinligheten av framträdandets tilldragelse, som ett framträdande genom försvinnande. Denna grundläggande tanke hos Heidegger finner en poetisk motsvarighet i framträdandets poetik hos Fernando Pessoa. I en av Pessoas 35 *English Poems*, ursprungligen skrivna på engelska, utsägs existensens mask på följande sätt:

How many masks wear we, and undermasks,  
Upon our countenance of soul, and when,  
If for self-sport the soul itself un.masks,  
Knows it the last mask off and the face plain?  
The true mask feels no inside to the mask  
But looks out of the mask by co-masked eyes.  
Whatever consciousness begins the task  
The task's accepted use to sleepness ties.  
Like a child frightened by its mirrored faces,  
Our souls, that children are, being thought-losing,  
Foist otherness upon their seen grimaces  
And get a whole world on their forgot(ten) causing;  
And, when a thought would unmask our soul's masking,  
Itself goes not unmasked to the unmasking<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1966, s. 114.

<sup>36</sup> Fernando Pessoa, *Obra Poética*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1983, Poem VIII, s. 519.



Om självet gestalt en dag ska suddas ut vid kanten av varats hav, så kanske det ska bli möjligt att erfara vår tillvaro, ”våra själar”, som barn. Själens barndom, tillvarons barndom – denna tanke är i en viss mening en av vår tids mest angelägna frågor, i en tid som upp bärs av totalitetens cybernetik, där allt utom helheten har en plats. För att fördjupa denna tanke så tycks det angeläget att tänka utifrån en erfarenhet av tillvarons helhet genom totalitetens skeende. För utmaningen ligger i att förverkliga totaliteten emedan totaliteten förverkligar sig själv i oss.