

# Smärtan.

## Om Heideggers tolkning av Trakl

CATHRIN NIELSEN

Det är säkert inte helt felaktigt att hävda att Heideggers tänkande, både före och efter den så kallade vändningen, i grunden oavlåtligt kretsar kring det han kallade det *ekstatiska*, eller det ekstatiska *rätt och slätt*. Enligt denna tanke är den mänskliga tillvaron inte bestämd av ett i sig självt inneslutet medvetande, utan av en ren intentionalitet, med andra ord av sin i-världen-varo, som i sig själv, alltså utan förmedling av ett från denna värld undandraget inre, alltid redan har "ljusnat". Denna förutgående ljusning omfattar också sinnlighetens och affektivitets fenomen, som bara i avledd bemärkelse påträffas som inneslutna i vår singulära existens. Och även kroppen *är* kropp bara utifrån sin ekstatiska mening – kastad tillbaka på sig själv förvandlas den, som Heidegger skriver, till "likets massa, som faller ut".<sup>143</sup> Världens ljusning och därmed tillvarons konstitutiva vändning utåt, ja dess offentlighet, har som bekant sin grund i tidsligheten, som i andra delen av *Varat och tiden* kallas det "ursprungliga 'utom-sig'" eller "*ekstatikón* rätt och slätt". Även världen, liksom vår egen författning i den, upplyses och artikuleras i ekstasernas utom-sig; den är, som Heidegger skriver, "där" i ekstasernas utom-sig".<sup>144</sup>

Omedelbart i anslutning till *Varat och tiden* insåg Heidegger som bekant det djupt problematiska i en sådan närvaro av världen genom

---

143. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1994), s. 293.

144. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe 2 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), s. 435, 483. [I noterna härnäst refererad till som SZ. Den svenska översättningen, liksom terminologin i övrigt, följer så långt möjligt Richard Matz översättning, Martin Heidegger, *Varat och tiden* (Lund: Doxa, 1981; senare Göteborg: Daidalos, 1993).]

en rent ekstatisk, över alla bestämmningar övergripande tidslighet. Hur kan ett *ekstatikón* rätt och slätt, eller en oändligt över sig själv övergripande transcendens, överhuvudtaget frambringa något sådant som en horisont, något omgränsande? Visar det horisontella inte trots allt på en *stasis* som föregår denna *ek-stasis*, ett *sig* som på ett dunkelt sätt föregår detta *utom-sig*, som den för ekstasen själv oupplysbara grunden, och som därmed är *där* redan *före* ekstasernas *utom-sig*? Men vad är detta för ett ”där”?

I det följande ska jag försöka utveckla denna problematik mot bakgrund av Heideggers betraktelser kring Georg Trakls diktning och dess ”ort”. Denna ort bestäms som ”avskildhet” och tänks i sitt innersta centrum som ”smärta”. Hur ska dessa båda bestämmningar förstås med avseende på tillvarons ekstatiska författning? Har vi här fortfarande att göra med en ”ort” vars grund är den ekstatiska tidsligheten? Eller kringgås inte snarare de till denna tidslighet tillordnade ekstaserna på ett sätt som kräver en kritisk revidering av det ekstatiska världsuppehållets grundgestalt? Kärntesen i mina reflektioner är att denna ”ort” måste förstås utifrån en tillvarons *subjektivitet*, som aldrig erfars starkare än i smärtan. Smärtan är, på ett för den förbehållet sätt, rätt och slätt ”där”. Dess närvaro tecknar *rörelsen i återgången* till det ekstatiska världsuppehållet, i vilken tillvaron finner sig i sitt yttersta förensligande. Mot detta svarar en världslig fakticitet, som likaså framträder som en liksom förstenad, relationslös totalitet. Denna rörelse av yttersta privation, som har sina förelöpare i Heideggers analyser av ångesten, ensamheten och tillvarons öppenhet för döden, men också i den därtill på ett dunkelt sätt knutna materialitetens och rumslighetens problematik, ska i det följande undersökas mot bakgrund av Heideggers betraktelser kring Trakls dikt.

## 1

Låt oss till att börja med att rekapitulera några steg. Växelspelet mellan ekstas och horisont dyker upp på nytt år 1953, under de från Trakls diktning lånade namnen *ande* och *själ*. Denna referens står i ett tydligt spänningsförhållande till Heideggers vanliga tillbakavisande av en sådan terminologi, med dess grund i bestämningen av människan som *animal rationale*. Skillnaden mellan tillvaron och det själsliga, det

senare fattbart framför allt genom den levande subjektivitetens kategori, etableras redan genom det på Aristoteles tillbakagående talet om *lumen naturale*,<sup>145</sup> enligt vilken själen inte utgör ett inre hos en mot det yttre riktad kropp, utan dess ljusning i allmänhet, som överstiger varje form av individuell fakticitet. Den mänskliga tillvaron begränsas inte av sin bundenhet till kroppen och jorden, utan är paradoxalt nog bara ”begränsad” genom sin historiska öppenhet för varat. Växelspelet mellan öppenhet och intentionalitet bildar överhuvudtaget först den grund utifrån vilken det själsliga, det kroppsliga och det andliga kan förstås. I viss mening är denna innersta öppenhet hos tillvaron redan föregripen i Hygienus fabel, som Heidegger citerar i *Varat och tiden*, enligt vilken det är omsorgen (*cura*) som formar människan av jord (*humus*) och ande (*spiritus*). Varken omsorgen eller de båda sistnämnda bestämmer emellertid denna gestalts ursprungliga vara. Avgörandet om detta ligger i stället hos Saturnus, det vill säga ”tiden”.<sup>146</sup>

Tiden är också det som de fyrtio år senare, i *Zollikoner Seminare*, återupptagna bestämningarna av tillvarons kroppslighet, affektivitet och rumslighet utmynnar i. Överlämnadheten åt den öppna tiden föregår varje form av faktisk eller ”materiell” bestämning. Allt som är, är detta inte utifrån och i en levande återgång till *sig*, utan som en modifikation av den ständigt till sin öppenhet återflyende tiden. Denna är såsom öppen samtidigt ”tydfull” (*deutsam*),<sup>147</sup> tid-för-något. Dess tydfullhet genomsyrar varje faktiskt, nuvarande, för sig (och inte för annat) varande vara, och utvecklar det i dess väsen. Och liksom tingens tillslutna för-sig-varo blir verklig först i deras ljusnade relationer, så kommer även tillvarons för-sig bara till synes i dess intentionalitet: ”Den *relation* till någon eller någon som jag vid ett givet tillfälle står i, är jag”.<sup>148</sup> Och redan i *Varat och tiden*: ”’Här’ i ett ’jag-här’ fattas alltid utifrån ett tillhandsvarande ’därborta’, i bemärkelsen av ett av-

145. Jfr SZ, s. 177; och jfr om detta V. Kalan, ”Seele (*psyche*) und Dasein. Phänomenologische und hermeneutische Betrachtungen zu einer geschichtlichen Unterscheidung in *Sein und Zeit*”, i D. Komel (red.), *Annäherungen. Zur hermeneutischen Phänomenologie von Sein und Zeit* (Ljubljana: Edition Phainomena, 1999), s. 97–118.

146. SZ, s. 262 ff.

147. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, s. 54.

148. *Ibid.*, s. 232.

fjärmande-inrättande-ombesörjande vara *till* detta. Tillvarons existentiella rumslighet, som på detta sätt bestämmer dess 'ort' för den, har själv sin grund i i-världen-varon. [...] Detta varande bär i sitt egna vara karaktären av icke-slutenhet. Uttrycket 'Da' (i *Dasein*) åsyftar denna väsenssliga upplåtenhet. Genom den är detta varande (tillvaron), tillsammans världens där-varo, 'där' för detta varande självt."<sup>149</sup> Det på ett eller annat sätt beskaffade inre ersätts därmed av det öppna, tydfulla, upplåtna varat som relaterad-varo. Varje form av ontisk fakticitet eller subjektivitet måste förstås som en redan förminskad öppenhet, en tillsluten bestämbarhet och därmed som ett privativt modus av denna o-ändligt öppna relaterad-varo.

Såväl tillvarons vara som tingens därtill oupplösligt knutna vara tänks alltså, ända in i sitt innersta liv, såsom uppfyllt av ljuset och den däri möjliggjorda relationaliteten. Heidegger har på flera ställen i sitt verk ställt det utom allt tvivel att till och med *livet* eller det levande är något som uppenbaras först utifrån den historiska upplåtenheten, såsom människans egentliga väsen. Så noterar han i *Varat och tiden* att livet visserligen är "en varaart för sig", men "väsenssligt tillgängligt endast i tillvaron".<sup>150</sup> Och helt analogt heter det på nytt 1937, i samband med hans diskussion av Nietzsche: "Erfarenheten av det levande är emellertid bara möjlig på *tillvarons* grund".<sup>151</sup> Livets uppenbarelskaraktär är alltså principiellt avhängig tillvarons ekstatiskt ljusnade världsuppehålle. Denna notis (som vårt "inre" genast häftigt motsäger) implicerar dessutom påståendet att varje ekstatiskt icke tillgängligt liv förfaller till en livlös kropp; så jämsställde ju Heidegger också handen, när den inte höjs för helt bestämda sysslor – att hälsa, styra, skära osv. –, och därmed även människans kroppslighet överhuvudtaget, med den rent materiella och sönderfallande varaarten hos ett "lik". Den problematiska närheten till ett för-föryttrat liv och en ren kroppslighet, undrandet de världsliga relationerna, kvarstår som en irriterande mitt genom hela Heideggers verk, utan att han gjort den till ett särskilt tematiskt föremål. Även inom forskningen tycks det väsentligen råda

---

149. SZ s. 176.

150. *Ibid.*, s. 67.

151. M. Heidegger, *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944*, Gesamtausgabe 87 (Frankfurt am Main: Klostermann, 2004), s. 104.

enighet om att det levande, i sin dunkla omedelbarhet, står närmare den blotta förhandenvaron än tillvaron, och detta eftersom den för utom-sig-varons ekstatiska rörelse förblir *oupplysbar, ofattbar* och därmed, i en central mening, *outsäglig*.<sup>152</sup> Icke-utsägligheten, det vill säga o-förytterligheten hos det omedelbara livet, med dess tillordnade moment av faktisk subjektivitet och affektivitet, vore alltså grunden för dess försjunkande till den blotta förhandenhetens kategori.

## 2

I uppsatsen om Trakl återkommer det ekstatiska i ordet ”ande” (*Geist*), som sägs gå tillbaka på den indogermanska formen *gheis*, vilket i sin tur betyder ungefär ”utom-sig-varo”.<sup>153</sup> Andens utom-sig-varo tänks samman med ljusandet och upplåtandet, det är det som tar fram det varande ur dess dunkla, i det blott förhandenvarande nuet tillslutna massivitet och för ut det i de historiska relationernas utsida. Heidegger talar med Trakl om den ”låga” som i sitt ljusa uppflammande griper allt som ligger dunkelt tillslutet i sig självt, ”jagar upp” och ”bringar det ur fattningen” (s. 56). Vi igenkänner här rörelsen hos det låta-framträda som manifesterar sig som intentionalitet: det som är visar sig *som* djur, *som* mark, *som* det ena eller andra något, i samma stund som det förytt-ras i de världsliga relationerna, vilkas struktur är den ekstatiska tidsligheten; först såsom insatta i ett sådant ”som” inträder de i den form av avstånd till sig själva som låter dem bli närvarande som ting *i denna värld*. I detta avseende har andens utjagande rörelse karaktären av ett synliggörande: den enleverar det varande ur dess tillslutna för-sig-varo och för in det i andens öppna värld, varigenom det blir tillgängligt.

På denna punkt sker emellertid en lika omärklig som betydelsefull vändning i Heideggers uppsats. I sin bestämning som ”låga” *livnärs*

152. Jfr D. Koch, ”Der Doppeldeutige Grundansatz von *Sein und Zeit* und das ’Dasein im Menschen’”, i D. Komel (red.), *Annäherungen*, s. 39–56, s. 53 not: ”Icke-öppenheten hyser kategoriala möjligheter, som liv och förhandenvaro”. Tillvaron i människan däremot betecknar ”varats språkligt fattade ljusning. ’Att stå i det öppna’ betyder att vara sägbart” (s. 52).

153. M. Heidegger, ”Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht”, i *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe 12 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1985), s. 56. Alla sidhänvisningar i brödtexen avser denna uppsats.

anden nämligen samtidigt genom förtärandet av det som framträder i dess ljus. Den livnär sig inte av sig själv, utan hålls liksom vid liv av ett dunkelt stoff som den själv inte förmår alstra. Därmed infinner sig på nytt frågan: hur kan anden (eller tidsligheten), som det lågande utom-sig rätt och slätt, överhuvudtaget bringa fram det varande i dess vara i ljuset, utan att därvid vara hänvisat till ett moment av vanmakt hos sig självt, nämligen denna dunkla givenhet av ett ”där” som den livnärs av? Och hur förhåller sig detta vanmäktiga moment till den opaka kärnan i det som erbjuder sig för andens förtäring? Denna vanmakt beaktas här såtillvida som den rena ekstasen uttryckligen tänks samman med möjligheten av det *förstörande*, alltså att det varande inte bara tas fram ur sin för-ljusnade tillslutenhet och ställs fram i ljuset, utan så till den grad förtärs i det ek-statiska att det faller samman i indifferensen, den förbrända materialiteten rätt och slätt. Andens ”låga” vore därmed inte bara det som låter det varande skina fram sitt vara, utan samtidigt något som kan ”förtära allt i askans vithet” (s. 56). Med möjligheten av i-ljus-ställandets omslag i den förintelse som en ren förtäring innebär, uppenbaras en cesur mellan det varandes ursprungliga tillslutenhet – även som tillvaro, som människa – och dess föryttrande. Här, i detta för-ljusnade tillstånd, hukar sig det varande liksom i sig självt, undandraget tillvarons världsliga relationer och upptaget av sig självt – Heidegger talar senare med Trakl om den ”egenartade ron” hos allt ”ofött” (s. 51), dess lugna ”lek” i sin ”kam-mare” (s. 49). Där, i sitt totala föryttrandes indifferens, är det helt enkelt överväldigat och utstött, nämligen ur det som här kallas det ”ensamma”, ”enda” och ”ena” (s. 57). Detta ”ena”, som enar, som alltså ursprungligt församlar det som ligger utspritt i dagens ljus, är uppenbarligen lika lite underkastat makten hos utom-sig-varons rörelse som den i sig tillslutna, ontiska massiviteten, vilken upplåtandet i enlighet med sin ekstatiska innebörd visserligen *frambringar i relationernas utsida*, det vill säga upp-låter, men *inte skapar*.

## 3

Det för- eller o-ljusnade varats tillslutenhet, dess dunkla materialitet som förbehåller sig sig själv, är alltså uppenbart skild från det som ”andens låga” kvarlämnar som död materia, som ”aska”. Även om de

båda, som rörelsens varifrån och varthän, på sina respektive sätt befinner sig utanför varats språkligt fattade ljusning, utgör de likväl inte bara likvärdiga kategoriala möjligheter för det. Tvärtom står det levande, som Heidegger i det följande klargör under termen ”själ”, i ett ursprungligt och *icke*-privativt sammanhang med andens ekstastiska rörelse, medan förhandenheten utgör just den yttersta formen för dess objektiverande makt, och därmed dess slut.

Låt oss till att börja med skissera denna sistnämnda form av förensligande, som gränsar till den blotta förhandenvaron, för att sedan närma oss frågan om orten för det hos Heidegger så egendomligt utsparade ”själsliga”, dess innerlighet och liv. Skillnaden klargör Heidegger, på ett vid första anblicken överraskande sätt, utifrån termen *Geschlecht* (”släkte”, ”kön”) (s. 45). Det som karaktäriserar andens blott ”vidarefrossande” utom-sig sägs vara det ”upp-rörda” eller ”förfallna släktet”, varvid ”släkte” ska betyda såväl ”könens dubbelhet” (*das Zwiefache der Geschlechter*) som ”människans historiska släkte” (s. 74). Ur vad har det historiska människosläktet släppts löst och vad betyder, mer precist, det förensligande som framträder i lössläppandet? Människans släkte sägs ha ”förts ut ur” (s. 46) sitt egentliga väsen när det betraktar sig enbart med avseende på sig självt som *en redan i ljuset framträdd art*. Släkte (*Geschlecht*), *genus*, art (*Gattung*) framträder här som något genom vilket den enskildes dunkla fakticitet tycks räddat in i en säker beständighet; genom sitt släkte förmår människan tänka sig möjligheten av en potentiellt ändlös självbevarelse, liksom det särskilda genom människans *genus* sammanfattas i något allmänt. Artens horisont sträcker sig till det för närvarande icke-närvarande, som därmed blir ett ännu-inte och inte-längre; dess närvaro föreskriver därmed för alla – för de ofödda, de nu levande likväl som de döda – måttet för deras inre överlämnadhet till denna fortskridande kedja, som drar fram över och bestämmer dem. Här finns varken någon verklig början eller något verkligt slut. ”Mannet dör aldrig, eftersom det inte *kan* dö, såtillvida som döden är var-min”,<sup>154</sup> som det heter på ett ställe i *Varat och tiden*.

Att enskildheten hos denna kvantitativt i det oändliga fortskridande generativitet inte framträder i sin konkreta existens, utan som en

---

154. SZ, s. 561.

storhet föryttrad i sitt möjliga infogande i kedjan, med andra ord: att det är ett artbegrepp som bestämmer den enskildes enskildhet (liksom det är bilden av linjen som förklarar punkten), framgår också av en term som Heidegger på ett annat ställe inför för att tydliggöra den ”metafysiska” subjektivitetens inre förpliktelse mot arten. Denna term lyder ”subjektitet”.<sup>155</sup> Vad den innebär är att det som traditionellt bestämmer subjektivitetens begrepp inte är det levande jaget eller självet, utan ett ”bärande” moment, en urbestämning genom generalisering, såsom förberett i grekiskans *hypokeimenon*, som ligger till grund för latinets *sub-iectum*. Subjektivitet är en form av subjektitet, såtillvida som man med avseende på all tillvaro griper tillbaka på denna första, subjektiva *ousia*, vare sig den framträder som idé, *genus*, självförvissning, vilja eller också som till exempel behov.

Men om attributen permanens och identitet i den här klargjorda bemärkelsen är det avgörande för subjektet, även såsom ett jag, så visar varje form av traditionellt förstådd subjektivitet därmed uttryckligen sin inre avhängighet av världens utsida. Just därför behandlade Heidegger i *Varat och tiden* tillvarons ”förfallande” till världen i samband med ett kritiskt avtäckande av den västerländska begreppslighetens fenomenella rötter, och förenade försöket att ge en positiv bestämning av subjektiviteten med dess radikala avsubstantialisering. Självet ontologiska ständighet ligger inte i dess substantiella beständighet, utan i dess vara som ”omsorg”, som ”ekstatisk tidslighet”.

Med avseende på frågan om förhållandet mellan sig och utom-sig, *stasis* och *ekstasis*, var Heideggers steg alltså till att börja med att låta

---

155. Jfr M. Heidegger, *Nietzsche*, band II, Gesamtausgabe 6:2 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1997), s. 410 ff.; jfr s. 411: ”Subjektitet innebär [...]: Det varande är subiectum i bemärkelsen av *hypokeimenon*, vilket såsom *prôte ousia* har företräde i det enskildas närvaro. Varat är i sin historia som metafysik genomgående subjektitet.” Det faktum att Heidegger själv inte genomgående håller fast vid denna differentiering, gör att de icke-substantiella konnotationer som detta begrepp också rymmer tenderar att försvinna hos honom. Därför kan till exempel Michel Henry, i sin radikala livsfenomenologi, hävda: ”Uteslutandet av begreppen ’subjektivitet’ och ’medvetande’ genom den [...] heideggerska [...] fenomenologin är just avvisandet av allt som inte låter sig reduceras till detta ursprungliga fram-brytande av ’utsidan’ i vilket *objektet* rätt och slätt uppehåller sig” (M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik* (Freiburg/München: Alber, 1994), s. 91.



utom-sig-varon förstådd som art, i grunden kännetecknad av en (i temporala termer) ensidigt *perfektiv* karaktär, ersättas av en utom-sig-varo förstådd som tidslighet, vilken i stället privilegierar den öppna *framtidens* ekstas. Metafysiskt överskuggar det perfektiva det futurala, såtillvida som artens vara, genom sin ontologiska övermakt, på förhand uppställer det som redan-alltid-varit mot det som är i vardande: idén som det egentliga varat, upphöjt över tillblivelsen, stakar för livets materia ut ett "väsen" som det måste hålla sig inom för att "vara". Men riskerar livet inte omvänt, i utstakandet av dess radikalt framtidsliga karaktär, att förlora varje form av perfektiv bundenhet, ända till den konkreta fakticiteten som ett "inre" sakförhållande?

## 4

Mot andens potentiellt förstörande utom-sig-varo, som i uppsatsen om Trakl framträder som det "upprörda" släkte som ständigt vidareför sig självt, så att säga äter sig in i tidens kvantitativa oändlighet, ställer Heidegger nu med Trakl en märklig "undergång" i "avskildheten" som en tid "av eget slag" (s. 52). Till denna tid av ett eget, det vill säga det ekstatiska förbehållet slag tänks allt det höra som Trakl kallar det nattliga, det stela, det ensamma, försigsjälvhållande, det sigförpuppande och döda, men också det ofödda och mjuka. Det är det som "undandrar sig" utom-sig-varon, som "dör bort" från den och "förloras", men inte som "aska", som den förbrända resten av ett totalt framträdande, utan som det som överhuvudtaget ännu inte "blivit bärande" (s. 51), och som därför har sin ort hitom och hinsides upphörandet i den ljusnande-förtärande tiden. Beteckningen för detta, som dör bort in i avskildheten, lyder "själ". Att dess "främmande", helt annorlunda sätt att vara "på väg" varken tilldrar sig i tidens blotta eftervertannat eller i form av ett utkast inom framtidens horisont, framgår till exempel av den paradoxala formeln om ett "bortdöende in i det tidiga" eller bilden av det "späda", i en ofullgången barndom höljda "liket" (s. 50), som Heidegger något senare formulerar i termer av en annan bestämning, närmare hans eget språk men för den skull inte mindre gåtfull, enligt vilken det "havande-varit" är "väsendets församlande", "som föregår varje ankomst". I samband med det själsliga – på ett annat ställe är det också tal om det "levande" (s. 58)

– hävdas alltså en tidslighet som undandrar sig andens ekstatiska relationer. Som alltid redan havande-varit ska den samtidigt vara det som ”föregår” ”varje ankomst” och även, om vi tänker ankomsten ihop med det ljusnande, varje synliggörande av något.

Mot den ekstatiska rörelsen, som tränger ut till utom-sig-varon och karakteriserar tillvarons tidslighet och den värld som framträder inom denna, ställs här en rörelse hos det alltid-redan-av-återgången-till-sig-upptagna. Föregångskaraktären i denna rörelse – att den inte återgår till ett avslutat förflutet, utan till en ”ofullgångenhet” – tyder på att denna återgång inte är något vi fullgör bara emellanåt, som ett sporadiskt avbrott i vår egentliga framtidslighet, utan väsentligen och ständigt. Som ”själ” eller ”levande” undandrar sig tillvaron, så länge den är till, utsidighetens rörelse och värjer sig på så sätt mot att förtäras av andens ”låga”.

Men hur är denna det levandes eller själens tid närmare beskaffad, när den går mot en avskild, ja ”ofödd”, alltså för-relationell och icke upplysbar ”varighet”? Har den inte, i denna återgång till sig själv, en egendomlig likhet med det som kallades ”likets massa”, som ”faller ut”? Och i själva verket är det här också tal om ett sådant ”utfallande”. Hos den till undergången kallade själen, som Heidegger säger i anslutning till Trakls ord, ”faller ansiktet [...] samman”. ”Ansiktet”, förstått som ”utseendet”, men också som seendets och det seddas församlade, som art, som horisont för det synliga, som vi i dagligdags utbreder oss i, förstenas och ”stelnar”. Djuret (*animal*) som berövats sitt ansikte förvandlas till en ansiktslös motblick, ett ”anlete”, nämligen anletet av ett ”kraftfullt tigande” (s. 41). ”Kraftfullt är tigandet i stenen”, heter det hos Trakl (*Gewaltig ist das Schweigen im Stein*). I Heideggers föreläsning ”Grundbegriffe” från 1929/30 framställdes stenen som inbegreppet av det som inte bara inte ”har” värld, utan som inte ens saknar värld, och alltså bara utgör den fysiska naturens stumma materialitet i dess absoluta tillslutenhet.<sup>156</sup> Stenen är bara förhanden. Den förekommer, utan att detta förekommande är tillgängligt för den själv. Dess här är inte ett ”här” i en levande relation till ett ”där”, dess rumslighet är inte en upplåten, orienterad och öppen rumslighet. Stenen är

---

156. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe 29/30 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1992), s. 291.

obrutet förhanden i sig själv, inte ens det levandes smärtsamma sårbarhet tillkommer den. Stenen faller därmed i en helt uppenbar mening ut ur världens ljusnade relationer. Men hur ska bilden av stenen, förestelningen och det tvära för-sig-självt-hållandet förstås i relation till allt själsligts eller levandes ständiga återgång?

## 5

Ett ”kraftfullt”, stenaktigt tigande, som i ett slag tillintetgör den i världen ekstatiskt utbredda tillvaron och i ett radikalt förensligande kastar den tillbaka på dess ”där”, har Heidegger som bekant också behandlat i ett annat sammanhang, nämligen i betraktandet av ledan och ångesten, fenomen omedelbart knutna till erfarenheten av *dödligheten*. I båda dessa tillstånd, av Heidegger betecknade som ”grundstämningar”, erfar tillvaron ett plötsligt främlingskap inför världen, som sammanfaller med ett lika plötsligt främlingskap inför sig själv, så som man framträder i sina vardagliga relationer. Den intentionala inbäddningen imploderar i indifferensens likgiltighet, tillvaron ”glider undan” i ett till sig själv överlämnat moment av ontisk totalitet. Mot detta svarar förlusten av språket som det som bevarar tillvaron för sådana avgrundsliga kategoriala möjligheter som det ”blotta” livet (som *animalitas*) och den tingsliga förhandenheten. ”Vi ’svävar’ i ångest. Tydligare: ångesten låter oss sväva, därför att den låter det varande som helhet glida undan. Däri ligger att vi själva – dessa varande människor – mitt i det varande också glider undan för oss själva. [...] Ångesten fråntar oss ordet. Eftersom det varande som helhet glider undan och på så sätt just Intet tränger sig på, tiger vid åsynen av det varje ’är’-utsaga. [...] Blott den rena till-varon finns ännu kvar i detta svävandes genomskakning, där den inte finner något att hålla sig till.”<sup>157</sup> Även ångesten låter plötsligt tillvaron ”glida undan” från de sammanhang av vilka den utgörs, och kastar den tillbaka till dess ”rena där”.

---

157. M. Heidegger, ”Was ist Metaphysik?”, i *Wegmarken*, Gesamtausgabe 9 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1996), s. 112. [Svensk översättning i *Filosofin genom tiderna. 1900-talet*, övers. Konrad Marc-Wogau (Stockholm: Thales, 1993), här lätt modifierad; för detta och de nedan följande citaten, se s. 373 ff.]

Det som tänks skilja ångestens erfarenhet från den blotta försteningen i den ontiska totalitetens likgiltighet är emellertid dess ”egenartade ro”;<sup>158</sup> den är inte ett stillastående, utan en ”genomskakning”. Dess specifika rörelsekaraktär binder visserligen, å ena sidan, tingen och oss själva till betydelselöshetens märkliga stelhet; å andra sidan låter den trots allt inte världen och alla ting bara ”försvinna”, utan ”i själva bortryckandet vänder de sig mot oss”. I denna ro, som på så sätt i sig är ”bunden”<sup>159</sup> i en växling fram och tillbaka mellan ”bortryckning” och ”vändning mot”, döljs ett slags epochal ambivalens, som möjliggör en uttrycklig ontologisk erfarenhet av det som utbreder sig inför oss som en skenbart blott ontisk totalitet, och det som i våra alldagligt levda relationer träder tillbaka *både* i denna tillslutenhet *och* i sin transcendentala potential. Denna ontologiska erfarenhet är erfarenheten av avgrunden eller intet. I ångestens ögonblick träder världens båda ”intiga” gränser, dess ontiska tillslutenhet och dess avgrundlika öppenhet, samman i sin innersta, darrande förvisadhet till varandra. Den ”avvisande förvisning” som ångesten strukturellt uppenbarar sig som, dess innersta vacklan mellan immanens och transcendens, tolkar Heidegger nu som det ekstatiska världsuppehållets blixtrikt uppöppnande (av)grund:<sup>160</sup> ”Skulle tillvaron i sitt väsens grund inte transcendera, eller som vi nu kan säga: skulle den inte på förhand hålla sig in i Intet, då skulle de aldrig kunna stå i ett förhållande till det varande, alltså inte heller till sig själv.”<sup>161</sup>

Medan stenens immanens sammanfaller med dess totala världslöshet, tänks alltså ångesterfarenheten ”falla ut” ur den ekstatiska intentionaliteten, såtillvida som den möjliggör erfarenheten av något som självt ligger till grund för det ekstatiska. Ångesterfarenheten förhåller sig därmed på samma sätt till bärgadheten i relationernas utsida, denna gåtfulla identitet mellan intentionalitet och tillvaro som grundbestämningen av tillvaron som i-världen-varo innefattade, som den egentliga ekstasen till det intentionala jagets oegentliga ekstatik;

---

158. *Ibid.*, s. 111.

159. *Ibid.*, s. 114.

160. Jfr också D. Barbaric, ”Ab-grund”, i O. Erdogan och D. Koch (red.), *Im Garten der Philosophie. Festschrift für H.-D. Bahr zum 65. Geburtstag* (München: Fink, 2005), s. 21-30.

161. M. Heidegger, Gesamtausgabe 9, s. 115.

denna erfarenhet är den epochala varabörjan inför vilken världens fakticitet liksom det faktiska självets faktiska ångest försvinner.

## 6

Varats för-världsliga, för-intentionala och för-subjektiva dimension, det "ekstatiska i ek-sistensen"<sup>162</sup> som bryter fram i erfarenheten av intet, uppvisar i sin tur en formell analogi med dödens fenomen. Med döden "slutar" tillvaron i sin världsliga, intentionala och konkreta presens. Detta slut omfattar sammanbrottet för allt vara som framträtt i ljuset, ända till "likets" massa som "faller ut" ur de levandes relationer, deras omsorg. Redan från början siktade Heidegger primärt på ett klarläggande av detta sluts formala (existentiala) dimension, alltså på att tolka det som inte bara ett upphörande, genom vilket ett förhandenvarande något bara övergår i icke-förhandenhet och sedan är borta. Existentialt innebär det med döden åsyftade slutet "inte någon tillvarons slutvaro, utan ett *vara till slutet* för detta varande",<sup>163</sup> med andra ord: döden betyder inte ett bortfall, utan ett *döende* som redan från början ledsagar livet.<sup>164</sup> Så förstådd är döden inget som ligger utanför livet; såsom ett döende griper den omedelbart in i livet, såtillvida som den låter dess vara utspela sig mot en bakgrund "som är samtidigt när- och frånvarande, behärskar livet och likväl, för att livet ska kunna vara, 'inte är'".<sup>165</sup> Döendets ekstatik transcenderar å ena sidan världsuppehållet, så till vida som den avser ett gränsfenomen som är rätt och slätt omöjligt att offentliggöra; å andra sidan avser den omedelbart tillvaron i livets mest intima immanens. I denna tvåfaldighet, som ett samtidigt livsimmanent och rätt och slätt transcendent fenomen, kännetecknas döden av en form av "obestämd omedelbarhet",<sup>166</sup> som låter sig fattas som utgångspunkt för en positiv beskrivning av subjektiviteten. Genom dödens instående i det uregnaste livet,

162. *Ibid.*, s. 332.

163. SZ, s. 326.

164. *Sterben* i sin tur är etymologiskt besläktat med *Erstarren*; jfr grekiskans *stérifos*, "stel".

165. R. Poci, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933* (Freiburg/München: Alber, 1996), s. 146.

166. *Ibid.*, s. 147.

en död som ångestfyllt ”darrar genom” tillvaron och leder till en gräns där världen, som Trakl skriver i ett berömt brev, ”bryter en itu”,<sup>167</sup> träffas jaget i sitt omedelbara här och nu, sin konkreta partikularitet och enskildhet.

Om Heideggers tillbakagripande på fenomen som ångest, död och även, som ska visas i det följande, *smärtan*, inte beror på deras privata utan deras ontologiska karaktär, så måste vi hålla fast vid denna omedelbarhet som den konkreta subjektiviteten. I motsats till den metafysiska traditionens subjekt, som utifrån det tingsliga förstår sig som ”subjektivet” och därmed håller sig fast i artens föryttrande, bestämmer sig den levande subjektiviteten inte i termer av något utanför sig själv, utan är som en sådan ”obestämd omedelbarhet” där för sig själv, samtidigt frånvarande och närvarande. Den egentliga transcenden- sen eller ekstatiken i detta Där ligger inte i dess mundana föryttrande, utan i intimiteten hos dess konfrontation med döden, som omvänt utgör dess specifika, oförytterliga liv. Alla dödliga måste, för att kunna bära den utsatthet som döden innebär, på något sätt förhålla sig ”mimetiskt” till detta faktum i sitt liv.<sup>168</sup> Den mest ursprungliga formen av mimesis är den som Heidegger redogör för under beteckningen tidslighetens timande (*Zeitigung der Zeitlichkeit*); tillvaroanalytiken utgår ju uttryckligen från ”den faktiskt kastade existensens ’konkretion’, för att avslöja tidsligheten som dess ursprungliga möjliggörande”.<sup>169</sup>

Den avgörande vändning som Heidegger genomför i Trakl-uppsatsen ligger nu i att han inte, som ännu i *Varat och tiden*, tolkar detta mimetisk-rytmiska timande som relaterat till tillvarons suveräna utkast, inför vilket såväl världens fakticitet som den faktiska dödsångesten hos ett faktiskt själv försvinner. I motsats till detta formella upphävande av döden till ett transcendentalt genomgångsmoment för livet, empatiskt förstått som *tillvaro*, förstås detta liv nu i stället självt i sin kastadhet eller – temporalt uttryckt – i sin inte främst framtids- ligen utan snarare återgående, havande-varit dimensionalitet.

167. Brev till Ludwig von Ficker i november 1912, i Georg Trakl, *Dichtungen und Briefe*, Band 1 (Salzburg: Müller, 1987), s. 530.

168. Jfr R. Poci, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit*, s. 149.

169. SZ, s. 574.

Vad beträffar kastadheten och den därmed sammanflätade tidsekstasen "varighet" måste man i detta sammanhang påminna om att Heidegger redan från början låtit denna det varandes för omvärlden dunkla, men för sig själv omedelbart upplysta överlämnadhet åt sin konkreta fakticitet, och därmed den antydda återgångsrörelsen som undandrar sig horisonten för tillvarons utkast, förbli i en viss tvetydighet. Å ena sidan ska den vara *lika-ursprunglig* i relation till det i framtiden grundande sig-utkastandet, alltså markera en viss gräns för öppenheten för utkast, som gör sig gällande däri att tillvaron inte själv förmår ge sig själv i sitt där (att den alltså i sin enskildhet erfar sig som potentiellt sårbart och utlämnat), och att den vidare erfar sig som i denna sårbarhet hänvisad till världen, som den inte heller *skapar* i dess ontiska fakticitet. Kastadhetens sakförhållande pekar alltså, på ett sätt som återstår att klargöra närmare, mot en med tillvarons rumslighet dunkelt sammanhängande patisk dimension, som samtidigt griper över i den mundana. Å andra sidan tänks den ekstatiske dimensionen, såväl i fundamentalontologin som i Heideggers senare filosofi (om än med andra förtecken), som *mer ursprunglig*, det vill säga som en dimension i vars ljus "därets" kastadhet visserligen framträder, men i vars ljus den också först *kan* framträda. Hur ska nu denna tvetydighet förstås mot bakgrund av uppsatsen om Trakl? Finns det något stöd för att Heidegger just här kringgår den tidsliga eller historiska ljusningens egendomliga dominans med hänvisning till en "tid av eget slag" som ligger dold i rörelsen hos det "själsliga" såsom "det levande"? Och om så är fallet – vilken roll spelar här *smärtan*, till sist? Därmed återvänder jag slutligen till uppsatsen om Trakl.

## 7

Bilden av förstelning och utfallande ur världens ljusnade relationer har alltså, vad gäller allt själsligts eller levandes "undanglidande" återgång, snarare att göra med den "egenartade ron" i den dödsångest som "dar- rar genom" allt levande, än med stenens ontiska stelhet. Själens avskildhet är "inte den hädangångnes [avlidenhet]" (s. 41), som hänvisar till det oåterkalleliga slutet som "aska", utan själen dör såsom levande bort "in i det tidiga" (s. 50). I ett slags invertering av tiden kallar Heidegger också detta tidiga den "tystare barndomen" (*stillere Kindheit*),

varvid detta ”tystare” syftar på en ”ofödd” barndom, inte utlevd, inte förtärd av de senare livsåldrarnas värld. ”Ofött vårdar sin egen ro” (s. 51), heter det i anslutning till en vers hos Trakl. I detta avseende framstår bilden av det steniga nu som något i vars oljusnade onticitet *något*, och närmare bestämt något ”jordaktigt”, som det heter, ”blickar mot” de dödliga, alltså dem som ”vet” om såväl döden som sin dunkla härkomst (s. 59). I stället för den tillslutna materialiteten, som dittills helt motståndslöst erbjöd sig att förtäras av andens ”låga”, är det nu alltså tal om ett ”anlete”, om det stenigas ”motblick”, som likt en ”sanningens spegel” (s. 41) låter i-världen-varons ljusning hejda sig och återkastar den i ett tigande ”åskådande”. *Detta återkastande sker som smärta*. Den själ som kallats in i avskildheten som sin dunkla, rätt och slätt oförytterliga ”ort”, skiljer sig genom smärtan från den blott ontiska förhandenheten hos en sten, hos askan eller liket. Smärtan är ”grunddraget” i allt besjälat och levande: ”Allt som lever är smärtsamt.” (s. 58)

I stället för förelöpanget till döden som den mänskliga tillvarons egentliga ”vartill”, hävdar Heidegger här alltså en smärtsam tillbakadragenhet hos allt levande till oföddhetens tystnad som dess oförytterliga början. Inte bara tillvaron, utan *allt* levande bär detta förbehåll inom sig, som ingen historisk värld slutgiltigt kan upplysa.<sup>170</sup> Med detta grunddrag hos det själsliga, i märklig beröring med skapelsens hårdhet, tycks Heidegger i anslutning till Trakl formulera ett preliminärt svar på den inledningsvis ställda frågan om det horisontala som bryter utom-sig-varon hos det ekstatiska. I en tät trångföring uppvisas nu nämligen själ och ande, kalladheten in i en föregående varighet och utjagandet i uppgången, som *an-blickande varandra i smärta*. Det inbördes an-blickandet har en transitiv innebörd: det ena blir blixtrikt upplyst först genom blicken från det andra. Därefter ”jagar” anden ut själen ur dess avskildhet, ut i det främmande, och kan därigenom låta den ses såsom inbegripen i sin egen återgång, i sin oändligt havandevärdhet. Anden blir därigenom ”besjälaren” (s. 56). Själens för

---

170. Vad gäller tingen, jfr till exempel M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche* (1944/45), Gesamtausgabe 77 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1995), s. 229: ”DEN ÄLDRE: Och vart hör tingen? DEN YNGRE: Till det i vilket de beror. DEN ÄLDRE: Och vari beror de? DEN YNGRE: I återgången till sig själva”.



sin del "livnär" och "vakar över" anden, som utan livets dunkla självförbehåll vore överlämnad åt eldens självfrossa. Därigenom blir själen den "levandegörande". Den självmanifesterande tidsligheten som ekstatikón rätt och slätt har alltså ersatts av det närvarandes ljusnandeförborgande sammanhang i *smärtan*: "i kraft av smärtans motvändighet kan det levande på förborgandets sätt upplåta, sanningsenligt låta sitt med-närvarande vara i sin särskilda art" (s. 58).

Likväl väcker denna trångföring många frågor. Vad betyder, mer precist, detta "i smärtan"? Vad betyder dess förborgande i den dunkla, ur världen utfallna förstening? I vilken mån är smärtan som sådan samtidigt "motvändig", och därigenom den ursprungliga kraften hos varandra-vara-låtandet? Och hur, mer precist, hänger smärtan som en sådan motvändig kraft samman med "avskildhetens" ort som en tid "av eget slag", som ändå samtidigt ska utgöra "tidens ursprungliga väsen" (s. 53)?

## 8

Smärtans tid framstår som en på något sätt *tidlös* tid, inte bara genom den ständigt återkommande bilden av stenen. En tid utan tid, det är den blotta förhandenvaron. Den liknar det "hukande i sig själv"<sup>171</sup> som markerar den oegentliga, icke "hänryckta" tidsligheten. Är smärtan inte därigenom präglad av precis samma totala kontingens som "här", "nu" och det enskilda? Den är inte den öppna tiden, utan tidens tillslutning i en orörlig punkt. Smärtan punktualiserar, såtillvida som den överlämnar den enskilde åt dennes oförytterliga singularitet. Vi rycks tillbaka in i det som vi helt enkelt inte förmår *skapa*, utan alltid redan är: en kropp på gränsen till liket, som "faller ut". Den som är gripen av smärtan är på ett rätt och slätt okommunicerbart sätt överlämnad åt sig själv, åt smärtans immanens. Tiden i sitt "hänryckta" växelspel mellan före och efter, men också mellan utkast och minne, framhårdar och förvandlas till ett enda, ofrånkomligt *nu*, som förintar varje före och efter. "Ett stenlikt mörker har brutit in",<sup>172</sup> skriver Trakl i ett be-

171. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, Gesamtausgabe 39 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1999), s. 109.

172. Trakl, *Dichtungen und Briefe*, s. 530.

römt brev. ”Vi faller ner i det ofattbara svarta”, ”ett fall” i vilket ”allt som kan föregå eller följa detta blir obetydligt. [. . .] Hur kunde döendet, evighetens sekund, vara kort?”<sup>173</sup>

Detta här-och-nu, som fördunklar och störtar ner allt och självt förstenas, och som i smärtan är närvarande på ett särskilt sätt, eller rättare sagt: som vilket smärtan sker, uppvisar Heidegger emellertid i det följande i den ”motvändighet” som ”egentligen” karaktäriserar smärtan. Denna motvändighet, som för det ”vanliga föreställningssättet” lätt ter sig, som Heidegger säger, ”paradoxal” (*widersinnig*, s. 60), tänks nämligen vara förborgad i smärtan *själv*, som visserligen förstenar detta här-och-nu, men förstenar det just *som smärta*. Smärtans *tid*, med dess kusliga närhet till kreaturets tillslutenhet, blir därmed *smärtans* tid. Smärtan är inte den fallna, förstenade tiden, utan den förstenade tiden ska förstås som *smärtans reva* (*Riß*). Utifrån denna omvändning eller tyngdpunktsförskjutning kan Heidegger skriva: ”Men vad är smärtan? Smärtan river. Den är revan. Men den river inte sönder i splitter som skingras. Smärtan river visserligen isär, den åtskiljer, men på ett sådant sätt att den samtidigt drar allting till sig, församlar det inom sig. Detta rivande, som det församlade åtskiljandet, är samtidigt det dragande som, likt ett företecknande och uppptecknande (*Vorriß und Aufriß*), fogar det i åtskildheten isärhållna”. Smärtans rivande, den ”reva” som den tillfogar den i sitt ekstatiska uppehålle utbredda tillvaron, spränger inte sönder detta uppehålle. Rivandet ska i stället vara ett rivande *in i sig*, och därigenom ett *församlande*. Församlandet församlar därvid inte genom ett summerande, i bemärkelsen av det blotta ansamlandet av det förhandenvarande, utan det drar och river till sig det som utgör den i de ljusnade sammanhangen förborgade *fogningen* hos det i ljuset utbredda. Denna fogning, som det uppriande grunddraget, ska i sin tur vara det som först binder i-världenvaron till dess sammanhang. I stället för fogning (*Fügung*) talar Heidegger också om ”revans fog” (*Fuge*). Men denna fog, som skiljer det ena från det andra och samtidigt fogar in det andra i det ena, finns inte före eller efter smärtan. Inte heller bara åtföljs den av smärta. Den är *som* fogning smärta, likaväl som smärtan *som* smärta är fogning. Det

---

173. Citerat efter Otto Basil, *Trakl. In Selbstzeugnissen und Dokumenten* (Reinbek bei Hamburg, 1965), s. 164.

finns inget som är åtskilt från smärtan, annat än *i smärtan*. Smärtan, enligt Heidegger, ”är åt-skillnaden själv”.<sup>174</sup>

Och likväl förblir smärtan å sin sida hänvisad till sin särskilda totalitet. Liksom det ekstatiska rätt och slätt bevarade denna dunkla punkt av vanmakt inom sig som något det förtär men inte är i stånd att *skapa*, så är smärtan på ett kanske än mer radikalt sätt något som helt enkelt inte förmår sätta sig själv. Dess furiösa församlade makt är samtidigt den mest avgrundslika passivitet. Därför är smärtan som ”fogning” väsentligen ”tillfogande” och som ”åtskillnad” väsentligen ”avskiljande” (s. 64), och detta i två olika avseenden. Den är ett avskiljande i utrivandet ur den ljusnade världen som, såvida vi inte bara faller ut ur den som en sten eller ”likets massa”, blir smärtsamt närvarande i sin bortsjunkande frånvaro. Samtidigt har smärtan som substansen hos andens låga, som kan avyttras ända till den förbrända materien, alltid redan avskilt sig från den för smärtan förbehållna självupptagenheten hos allt ”ofött”, som det levande såsom ”själ” ständigt är på väg tillbaka till. Följaktligen är smärtan, som river och sliter i oss, inte något som drabbar oss från intet, inget som kunde angå likaväl som inte angå oss, den är inget framtidigt eller förgånget, utan något som sträcker sig genom livet ända från födelseögonblicket fram till dess sönderfall i ”aska”, det dunkla ”liket”.

## 9

Men har vi därmed egentligen kommit närmare frågan om hur *smärtan*, mer precist, förhåller sig till avskildhetens ort, som i form av en tid ”av eget slag” samtidigt utgör ”tidens ursprungliga väsen” (s. 53) och som sådan ska församla världens ”där”? I vilken mån ska denna avskildhet tolkas som faktisk subjektivitet, inte i dess från substansen avledda, metafysiska gestalt, utan som ursprungligt liv? Vad gör detta liv till ”orten”, till den (etymologiskt förstådda) ”spjutspetsen”, i vilken ”allt sammanstrålar” (s. 33)? Låt oss här försöka ge en rekapitulation, och då med avseende på det som utgör det egentliga ärendet i uppsatsen om Trakl, nämligen frågan om ”orten” för Trakls dikt och språkets ort överhuvudtaget. I vilken mån har det diktande språkets

174. ”Die Sprache”, i M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, s. 27.

väsen sin grund i *smärtan*, förutsatt att smärtan utgör just detta rivande mellanrum mellan innanför och utanför, mellan en ”själ” kallad in i undergången och ”andens” lågande utom-sig, ett mellanrum som föregår och ligger till grund för världen av ljusnade relationer, som den själv likväl är undandragen?

I smärtan störtar tillvarons ekstatiska världsuppehålle samman i ett tigande dunkel. Inbegreppet av detta tigande var stenen som ett dunkelt i livet upptornande tecken för den döda materialiteten och världslösheten rätt och slätt. För dem som vet om döden, de dödliga, som Heidegger säger, visar sig denna förstening i smärtan likväl inte bara som ett frånfallet, utlocknat något. Om det skulle göra det, om allt som undandrar sig världens ljusnade relationer rätt och slätt och oåterkalleligt skulle ”falla ut”, så funnes det ingen smärta för oss. Den ”motvändighet” som Heidegger hävdar hos smärtan syftar just på att det som förstenaar, förstenaar i *smärtan*, och därigenom uppenbarar det levandes (eller just det dödligas) oerhörda utsatthet. Men varför eller i vilken mån ska nu språkets väsen ha sin rot i just detta? Är det språkliga inte uttryckligen en del av tillvarons ekstatiska uppehålle eller, som Heidegger också formulerar det i samband med ”vändningen”, till ”utstående i varats ljusning”? Han tröttnade trots allt aldrig på att hänvisa till betydelsen av § 44 i *Varat och tiden*, där *legein* bestäms som ett ”*aletheuein* såsom *apofainesthai*”, alltså som att låta det varande ses i sin oförborgadhet.<sup>175</sup> Men i vilken mån kan man säga att smärtan låter det varande ses i sin oförborgadhet? Handlar den ”åt-skillnad” som *smärtan* sägs vara överhuvudtaget om ”att fenomenen själva ger sig tillkänna”, detta som ”tänks ännu ursprungligare av Aristoteles och i hela det grekiska tänkandet och den grekiska tillvaron som *Alêtheia*, som det närvarandes oförborgadhet”?<sup>176</sup> Med andra ord: Blir inte smärtan, inom ramen för en ontologi – även såsom fenomenologi, och även som en differensens ontologi – återigen berövad sitt egna?

Smärtan tål ingen sanning utanför sig själv; *dess* yttrande, *dess* utom-sig, oftast som skrik, sällan som ”sång”, är *smärtans* skrik eller sång

175. SZ, s. 290.

176. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Niemeyer, 1988), s. 87. [Svensk översättning *Till tänkandets sak*, övers. Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein (Stockholm: Thales, 1998), s. 129.]

(subjektiv genitiv). Åtminstone i Trakl-uppsatsen, vars tema är det diktande talet som ett tal ur smärtans yttersta avskildhet, har den aristotelisk-grekiska sammanflätningen av *legein* och *fainesthai* blivit omöjlig. Smärtan är ingen förundran, inget *thaumazein*, och även om smärtan inom sig bär på åtskillnadens differens, så måste denna åtskillnad likväl fasthållas som *smärtans* åtskillnad. Den reva i den enskildes yttersta ensamhet som sker i smärtan, dess tröskelkaraktär i förhållande till tiden och ordets födelse, här radikalt okommunicerbar med avseende på fenomenens sig-visande, tar hänsyn till det förhållandet att språket som diktning, som "sång", är helt oberoende av det synligas framträdande, av den för andens öga förtrytrade världen. Det bärs upp av världens kraftfulla, a-kosmiska tigande, vilket i smärtan öppnar sig som inbegreppet av intentionalitetslöshet, oförytterlighet och icke-offentlighet, alltså det *privata* i ordets ursprungliga mening av "avskildhet". Inom ramen för det ekstatiske världsuppehållet har det diktande ordet helt enkelt ingen funktion, utan liknar i sin dunkla tillslutenhet, för att använda titeln på en av Trakls dikter, "en fången koltrasts sång".

## 10

Snarare än i det fenomenellas dimension, med dess ekstatiske relation till utsidan, och snarare än i hermeneutikens spelrum med dess avvärjande av all verklig diskontinuitet, tycks dikten för Heidegger ha sin ort i en subjektivitet som inte är bunden till vare sig en naturlig substans eller en värld av historisk intentionalitet och kommunicerbarhet. Såsom levande och faktisk är den visserligen *i* världen, men såsom överlämnad till sin födelse och sitt döende sträcker den sig samtidigt *bortom* denna värld. I den enskildes fakticitet, och bara här, ligger möjligheten till en erfarenhet av radikal diskontinuitet, eller rättare sagt: bara i det överkorsande av det ekstatiske världsuppehållet som utgörs av den smärtsamt till sig själv tillbakadragande fakticiteten, finns det en gräns för det ekstatiske, en *stasis*. I motsats till den förhandenvarande materialitetens döda statik är denna *stasis* emellertid ytterst levande. Heidegger karaktäriserar dess särskilda rörelse som "genomskakning", som en skälvning eller innersta darrning. I ett sista steg skulle jag nu vilja åtminstone antyda i vilken mån detta i sin

dunkla fakticitet inflätade liv, *för*-fenomenellt och *för*-hermeneutiskt, måste uppfattas som rytm. Heidegger själv pekar på detta när han skriver att diktens ort hyser ”det fördolda väsendet hos det som till att börja med, för den metafysisk-estetiska föreställningen, bara kan framträda som rytm” (s. 34). Även på andra ställen noterar Heidegger att rytm och melodi är diktningens ”ursprungligt och egentligt stämmande”.<sup>177</sup> Och: rytm innebär ”inte flöde och flyt, utan fogning”.<sup>178</sup> Diktens ”grundton” ska inom sig hysa den ”samklang” (s. 35) som ursprungligt församlar och binder den historiska världens utanförvartannat. Var återfinner vi denna tanke i uppsatsen om Trakl? I vilken mån låter sig den rytmiska fogningen tänkas ihop med den ”fog” som smärtan sägs vara, och som är omöjlig att återföra på något annat?

Låt oss till att börja med ta tiden som vår utgångspunkt. Tiden föreställs vanligen a-rytmiskt,<sup>179</sup> som ett irreversibelt rent förflytande, i vilket ett moment redan är försvunnet när nästa ankommer. Den framträder som en kontinuerlig följd av nu-moment, som rent kvantitativt sträcker sig vidare i det oändliga. Liksom även vad beträffar andens ”lågande” ekstatik, dess potentiellt oändliga ”vidarefrossande” och fortskridande, saknar detta tidens efter-vartannat ett moment av återgång, som tiden i sitt fortlöpande liksom kunde bryta sig mot och böjas tillbaka i ett dröjande. Den linje i vars bild den föryttrade tiden framträder tillåter inte någon sådan återgående rörelse, eftersom dess inre, punkten, alltid redan föreställs såsom avlösbar genom linjen. Det grekiska ordet *arithmos* syftar däremot på *distinktionens* moment, och implicerar därmed vad man kunde kalla den enformiga rörelsens avståndstagande från sig själv. I detta avståndstagande döljer sig, återigen till att börja med helt formellt, den motvändning som hejdar det rena strömmandet och låter det flyta tillbaka i sig självt. Men varifrån härrör detta ”mot” och ”tillbaka”, när strömmen själv inte ”är” något

177. M. Heidegger, ”Sprache und Heimat”, i *Denkerfahrungen* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1983), s. 91.

178. M. Heidegger, ”Das Wort”, i Gesamtausgabe 12, s. 221; jfr min uppsats ”Rhythmus. Zum Wesen der Sprache bei Heidegger”, i *Prolegomena. Journal of Philosophy* 2/1 (2003), s. 3–17.

179. Tidens karaktär av *arithmos* framträder på ett avgörande sätt i Aristoteles avhandling om tiden i *Fysikens* fjärde bok; jfr *Phys.* D 12, 220a; jfr på denna punkt SZ, § 81.

annat än en obruten rad nu-moment, som tänks fortsätta i det oändliga? Med andra ord: äger distinktionen rum som ett inbrott utifrån, eller ligger den förborgad som en möjlighet i linjens egen avgrundslika punktualitet? Om det senare gäller, vad "är" då var och en av dessa punkter? Är de verkligen uttömnda i den uppenbara förhållandenheten som de utifrån sett, utifrån linjen, visar fram?

Inom ramen för sin uppgörelse med den vulgära tidslighetens nu i *Varat och tiden* noterar Heidegger att det är "principiellt utsiktslöst" att utifrån detta nu försöka "klarlägga [...] *ögonblicket*, ett ekstatiskhorisontellt fenomen som hör till den egentliga tidsligheten".<sup>180</sup> Det vulgära nuet ses nämligen ontologiskt "inom horisonten för förhållandenhetens idé",<sup>181</sup> med andra ord: det är alltid redan rättfärdigt genom linjens förhållandenhet och därmed räddat från här-och-nuets avgrundslika diskontinuitet, in i den fortlöpande linjens rumsligt föreställda kontinuitet. Ursprunget till denna linje, eller ursprunget till den "på detta sätt uppenbara" eller "offentliggjorda tiden" förblir emellertid dunkelt. Men som jag försökt visa döljer sig i linjens skenbart kontinuerliga utsidighet samtidigt, inifrån sett, något *icke*-kvantitativt "punktuellt": det subjektiva livets smärtsamma diskontinuitet. Den namnlösa "orten" för detta "mot" ligger i den själsliga "avskildhet" som här uppvisades som livets dunkla förbehåll och som i sin tur är så märkligt förknippad med rummets fenomen. Den tillåter oss att *inifrån* uppfatta nuet som distinktion, som rytmisk brytning och därmed som *gräns* för den ekstatiskt, i det kvantitativt oändliga föryttrade tiden. Förvisso inte som ett tingsligt, blott förhandenvarande nu, utan som livets tvära sig-återhållande i smärtan, som den punkt eller närvaro *av smärta* som präglar allt levande. Den rumsliga närvaron som det förhandenvarandes likgiltiga utom-sig-varo skiljer sig från det levande såtillvida som dess dunkla fakticitet i sin överlämnadhet åt utsidan samtidigt i en oförytterlig mening förblir *för sig*, smärtsamt tillbakadraget till sig själv, något som Heidegger i anslutning till Trakl utforskar under termen "själ". I allt levande döljer sig, som dess innersta subjektivitet, skälvingen och darrningen hos den i sin materialitet föryttrade kroppen: "Allt som lever är smärtsamt" (s. 58). I

180. SZ, s. 563. (Orig. s. 427.)

181. *Ibid.*, s. 558. (Orig. s. 423.)

denna levande och smärtsamma, ”punktuella” självrelation visar sig det rumsligt materiella som tid<sup>182</sup> – men varken som en perfektivt förtingligad tid eller som framtidens rena ekstas, utan som härkomstens och framtidens sammanstötning i denna märkliga ”avskildhet”, en ”tid av eget slag” som Heidegger kallar en ”församling” som ”föregår all ankomst” (s. 53). Denna församling sker, som smärta, utan varje förebild. Ju mindre livets mimetiska förpliktelse mot sig själv tar hjälp av utsidan, den ”offentliggjorda” tiden, ju mer smärtsamt den i stället återvänder till sin egen oförytterliga början, desto mer närmar den sig diktningens ”ort”.

I kontrast till det halvgudomliga, som Heidegger i sin utläggning av Hölderlins hymn *Der Rhein* hänvisar till som diktningens innersta, ska Trakl vid flera tillfällen ha betecknat sig själv som ”blott till hälften född”.<sup>183</sup> Kanske var det detta särskilda ”mellanrum” i Trakls diktning som Karl Kraus anspelade på, i ett prosastycke överlämnat till Trakl 1912, när han skriver: ”Sjumånadersbarn är de enda som genom sin blick ställer föräldrarna till svars, så att dessa sitter där som ertappade tjuvar inför den bestulne. De har en blick som kräver tillbaka det som tagits ifrån dem, och när deras tänkande hejdar sig, så är det som om det sökte denna rest, och de stirrar tillbaka mot försummandet. Det finns andra som får en sådan blick i sitt tänkande, men en blick som till kaos tycks vilja återgälda det överflöd som kommit dem till del. Dessa är de fullkomnade, som blev färdiga när det var för sent. Med ett skammens skrik kom de till en värld som bara inger dem denna enda, första och sista känsla: Tillbaka in i din kropp, o Moder, där allt var bra!” Trakls svar till Kraus var ett telegram: ”Jag tackar er för ett ögonblick av ytterst smärtsam klarsyn.”<sup>184</sup>

Översättning av Jim Jakobsson.

---

182. En grundligare analys skulle här behöva gå in på Heideggers diskussion av Hegel, särskilt av dennes utläggningar om rummets och tidens punktualitet i andra delen av *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (§§ 245 ff.), något som emellertid inte är möjligt här.

183. Citerat efter O. Basil, *Trakl*, s. 113.

184. Citerat efter O. Basil, *Trakl*, s. 118 f.