

Södertörns högskola | Institutionen för kultur och kommunikation
Magisteruppsats 30 hp | Filosofi | Vårterminen 2014

Livets skillnader

– Heidegger, djuret och vetenskapen

Av: Tommy Andersson

Handledare: Marcia Sá Cavalcante Schuback

Abstract

This essay constitutes an attempt to expose, with reference to contemporary animal research, the limits of Martin Heidegger's concept of the being of animality in *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30) and to propose some possible ways to think, within the philosophical style of this particular work, the being of those animals that most distinctly transcends Heidegger's concept. The essay seeks to address the following question: Do the results of contemporary animal research expose ways of being within animality that withdrawal from Heidegger's concept of the being of animality *in general*, and if so, how should we think these new ways of animal being? The motivation to ask this question, I argue, are *immanent* to Heidegger's thinking in at least three ways: 1) Because of his standpoint that philosophy cannot, in any meaningful way, create an ontological concept of animality without an orientation towards the results of the positive sciences; 2) Because of the unfinished and tentative character of Heidegger's analysis, a character that is such that it should be seen, according to Heidegger himself, as an essential point of departure for further thinking; 3) Because of Heidegger's view that the being of the animal are such that it involves the withdrawal of this very being from any originary access, a withdrawal that necessitates an infinite return to the question concerning the being of the animal. The essay wants to be a continuation of lines that are present in Heidegger's open-ended thought on this theme rather than to be an external critique that approach the text, which is most often the case, as a closed point of view which we are forced to affirm or reject. Motivated by these immanent reasons, I attempt to set up a dialogue between Heidegger's way of thinking the animal and that scientific evidence that has become available since Heidegger wrote his text in the late 20s'. The paradigmatic change in the scientific view of animals that constitute this time period has philosophical consequences, I argue, and I attempt to flesh them out as follows: Contemporary animal research motivates the ontological conclusion that many species withdrawal from the meaning of Heidegger's concept of the animal *in general*, and thereby necessitates a philosophical response to this, namely to create – at least as a first step toward a full-blown philosophical and ontological recognition of the *differentiated animality of animals* – a new concept of the being of those particular animals who most clearly *show themselves*, both in the new scientific evidence and to our phenomenological experience, as being different to that Heidegger claim them to be. I suggest, with reference to Heidegger's thesis of the animal as "poor in world", that the being of these animals is better understood as *otherworldly worlds* within the world of human world forming. The being of these animals are to be seen as otherworldly worlds insofar they are what they seem to be, namely alien subject's that have some sort of access to being, an access that differs from the openness of human Dasein in some profound and ungraspable sense, but that nonetheless suggests itself in the results of contemporary research. In this way I seek to sketch out a thought that let the otherness of these animals shine forth in a radicalized manner from out of their very nearness to the human way of being. The ontological recognition of these beings, I can thus conclude, enrich our world with their wondrous presence while at the same time exposing, with novel acuteness, the finitude of this world. Uttermost, I propose in an forward-looking reflection, these animals turn us toward the discovery of that *world* that we *share with* them, here named as the *elemental world*, as an crucial question for philosophy today and as a theme for further research.

Key notions: Heidegger, animality, life, existence, science, Derrida, world, otherworldly worlds.

INNEHÅLL

INLEDNING	4
FORSKNINGSÖVERSIKT	6
I. FILOSOFI OCH VETENSKAP	9
FILOSOFINS BEROENDE AV VETENSKAPEN	11
VETENSKAPENS FILOSOFISKA VÄRDE	14
II. BEGREPPET OM DJURET	16
DJURETS VARA	17
DJURETS EXEMPEL	20
ANALYSENS OFULLSTÄNDIGHET	23
III. NY FORSKNING	30
TID	31
SJÄLV	38
SOM-STRUKTUREN	43
STÄMNINGAR	46
SPRÅK	50
DÖDEN	58
SLUTSATS	61
IV. LIVETS SKILLNADER	62
ANIMALITETENS DIFFERENTIERING	62
UTOMVÄRLDSLIGA VÄRLDAR	67
AVSLUTNING	82
BIBLIOGRAFI	83

Inledning

Jag ryser hela jag när jag kommer i fysisk kontakt med djur eller bara ser dem. Djur gör mig till en fantastisk varelse. De är tiden man inte mäter.¹

Föreliggande uppsats avser att utarbeta ett självständigt bidrag till det filosofiska tänkandet om animalitet i allmänhet och till receptionen av Heideggers analys av djurets vara i *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30) i synnerhet.² Detta ska ske genom ett försök att upprätta en konstruktiv dialog mellan Heideggers tänkande om djuret och den samtida forskningens resultat om några av de djurarter som i högst grad vittnar om sätt att vara inom animaliteten som undandrar sig Heideggers begrepp om *djuret i singular*. Uppsatsens syfte är tvådelat, dels syftar den till att visa, via en ontologisk tolkning av forskningens resultat, att varat hos vissa djur är irreducibelt till Heideggers begrepp, och dels till att inleda ett försök att tänka varat hos dessa djur på ett av Heidegger inspirerat sätt. Uppsatsen ska inte främst uppfattas som en kritik av Heidegger med hänvisning till vetenskapliga evidenser som han inte hade tillgång till utan snarare som en *vidareutveckling* av Heideggers tänkande, det vill säga ett försök att engagera dagens forskningsläge i en fundamental reflektion av det slag som Heidegger framhåller som formen för filosofins relation till positiva evidenser och sålunda uppta det fortsatta frågande som Heidegger var den förste att framhålla behovet av med anledning av den ofullständiga karaktär som betingar hans analys. Uppsatsen söker besvara följande fråga: Vittnar den samtida forskningen om sätt att vara bland djuren som är irreducibla till Heideggers begrepp om djurets vara, och i så fall, hur kan och bör dessa sätt att vara tänkas inom ramen för Heideggers sätt att tänka djuret i *Grundbegriffe*? Medan den första delen av frågan efterlyser ett förhållandevis entydigt svar är den senare delen desto mer öppen och kan inom ramen för denna uppsats bara besvaras på ett begynnande och utforskande sätt som inte utesluter mångfalden av andra tankemöjligheter. Uppsatsens ambition består inte endast av ett försök att utveckla ett svar på denna fråga utan också av ett försök att grunda uppsatsens företag som motiverat, för att inte säga uppmuntrat, av Heideggers eget tänkande i *Grundbegriffe*. Jag menar att detta är fallet i tre avseenden: 1) Heideggers begrepp om djuret gör sig *beroende* av forskningsläget såsom det var givet under de första decennierna av nittonhundratalet; 2) Heidegger betraktar sin analys av djuret som

¹ Clarice Lispector, *Levande vatten* (2007), s. 61.

² Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (1983). Förkortas *Grundbegriffe*. Sidhänvisningar gäller den engelska översättningen, *Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (1995). Förkortas FCM. Alla översättningar är mina egna utom citat från svenska utgåvor.

ofullständig, mer att förstå som en väsenmässig *utgångspunkt* för ett fortsatt frågande än som en avslutad ståndpunkt; 3) Heidegger menar att djurets vara involverar dess eget undandragande från varje originär tillgång och att det därför hänvisar oss till en oändlig återkomst till frågandet om karaktären hos detta vara. Ett grundande av det här slaget är viktigt för att åtskilja företaget från vad som annars skulle kunna uppfattas som en godtycklig gest snarare än den motiverade vidareutveckling – i kontrast till varje enkelt överskridande och kritiserande – av Heideggers tänkande som jag menar mig påbörja. Med anledning av frågans vidd och djup kan uppsatsen med fördel betraktas som ett förarbete, å ena sidan till uppgiften att på ett rigoröst sätt tänka varat hos de djur som Heidegger lämnat otänkt, och å andra sidan till de övergripande frågorna om animalitetens och livets ontologi och djupast sett naturens ontologi i så måtto att en sådan utgör den yttersta horisonten för dessa reflektioner.³

Uppsatsen består av fyra kapitel. Det första, *Filosofi och vetenskap*, klargör Heideggers ståndpunkt att det filosofiska tänkandet om djuret är beroende av en dialog med de vetenskaper som studerar dessa, samt frågan om vad det egentligen är hos dessa vetenskaper, det vill säga biologi och zoologi, som Heidegger ger ett filosofiskt värde.

Det andra kapitlet, *Begreppet om djuret*, redogör för grundbetydelsen hos Heideggers begrepp om djurets vara i termer av tagenhet (*Benommenheit*) – det vill säga den fundamentala strukturen för djurens sätt att vara och relatera till varanden. Tagenhetsbegreppet avser att gälla *alla* djur, men jag visar hur Heidegger utvinnet begreppets innebörd i relation till de ”lägre” djuren och därför riskerar att generalisera ett sätt att vara som inte nödvändigtvis är giltigt för de ”högre” djuren. Avslutningsvis fokuseras Heideggers tankar om analysens ofullständiga karaktär, samt frågan om vetenskapens historicitet, vilken jag tematiserar som en aspekt av analysens ofullständighet som Heidegger *borde ha* framhållit som sådan.

Det tredje kapitlet, *Ny forskning*, tematiserar ett brett urval av de evidenser som äger högst relevans för frågan huruvida samtidens forskningsresultat vittnar om sätt att vara bland djuren som överskrider Heideggers begrepp. Forskningsresultaten samlas under sex rubriker: 1) tid; 2) själv; 3) som-strukturen; 4) stämningar; 5) språk; 6) döden. Dessa rubriker ska inte uppfattas, vilket bör understrykas då det är det vanliga tolkningsschemat, som namn på mänskliga egenskaper som jag avser att påvisa hos djuren och således grunda ett argument för att skillnaden är kvantitativ snarare än kvalitativ. De ska snarare förstås som teman som

³ Jag kommer dock inte att tematisera frågan om hur Heideggers tänkande om djuret relaterar till hans tänkande om naturen som helhet, till exempel i termer av *fysis*, eller frågan om i vilken mån tänkandet om djuret innehåller en egen naturfilosofi som utgår från det levande. Se Lindberg, *Heidegger's animals* (2004) för en diskussion av dessa frågor.

äger generell giltighet som ontologiska perspektiv på levande varelser överhuvudtaget. Min entydiga avsikt är att exponera ett *tredje vara*, ett vara som konstituerar en *ontologisk annanhet* både i förhållande till djurets liv och människans existens såsom Heidegger bestämmer dessa varaarter. Istället för att ifrågasätta den väsenmässiga karaktären hos skillnaden mellan djur och människa syftar uppsatsen till att visa att det finns en väsenmässig skillnad – och möjligen väsenmässiga skillnader – inom animaliteten. Om detta är sant betyder det förvisso att skillnaden mellan djur och människa måste tänkas på nytt.

Det fjärde kapitlet, *Livets skillnader*, innehåller min filosofiska tolkning av de evidenser som diskuterats i det föregående kapitlet. Inledningsvis framhäver jag min relation till Derridas kritik av Heideggers begrepp om djuret. Därefter anknyter jag min tes om animalitetens ontologiska differentiering till det Heidegger framhåller som det positiva resultatet av analysen av djuret i förhållande till *Grundbegriffes* överordnade fråga, nämligen den om *världens* väsen, vilket sedan bildar utgångspunkten för mitt förslag att de djur som allra tydligast överskrider Heideggers begrepp om djuret är att förstå som utomvärldsliga, snarare än världsfattiga, världar. Kapitlet består huvudsakligen av försöket att klargöra begreppet utomvärldsliga världar och avslutas med en framåtblickande reflektion över teman för vidare forskning.

Forskningsöversikt

Die Grundbegriffe der Metaphysik, publicerad 1983 som volym 29/30 av Gesamtausgabe, är en av Heideggers mest ambitiösa föreläsningar, beskriven av honom själv som ett försök ”att åstadkomma en helt ny början”⁴ och av Eugen Fink, en av de många sedermera framstående kursdeltagarna, framhållen som den föreläsning som borde publiceras före alla andra. Föreläsningen hör också till de allra mest uppmärksammade, men inte så mycket med anledning av det den utger sig för att tematisera, det vill säga metafysikens grundbegrepp (värld, ändlighet, ensamhet), utan det är framförallt textens rigorösa och drygt hundra sidor långa analys av djurets vara som fångat uttolkarnas intresse.⁵ Det stora intresset för

⁴ Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger* (1994), s. 189.

⁵ Här följer ett urval av de läsningar som finns tillgängliga på engelska och som jag har tagit del av: Jacques Derrida: *Of Spirit* (1989), *The Animal That Therefore I Am* (2008), *The Beast and the Sovereign, Volume II* (2011); Giorgio Agamben: *The Open. Man and Animal* (2004); David Farrell Krell: *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy* (1992), *Derrida and Our Animal Others* (2013); Michel Haar: *The Song of the Earth* (1993); William McNeill: *Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-30, i Animal Others* (1999); Miguel de Beistegui: *Thinking with Heidegger* (2003); Leonard Lawlor: *This Is Not Sufficient. An Essay on Animality and Human Nature in Derrida* (2007); Brett Buchanan: *Onto-Ethologies. The*

Heideggers analys av djuret vittnar om två saker, dels att frågan om djuret har blivit en central fråga inom den kontinentala filosofin under de senaste decennierna och dels att *Grundbegriffe* utgör en av de allra viktigaste referenserna i den samtida diskussionen kring denna fråga.

Vad det gäller tolkningen av Heideggers tänkande om djuret kan man urskilja två huvudsakliga tendenser. Å ena sidan de som är kritiskt och inte sällan polemiskt inställda till Heideggers begrepp om djuret och hans avgrundsartade åtskillnad mellan djur och människa. Å andra sidan de vars grundinställning kan beskrivas som affirmativ och förstående, även om det nog inte finns någon uttolkare som håller med Heidegger på alla punkter. För att uttrycka det väldigt schematiskt kan man säga att den första gruppen i hög grad inspireras av Derridas tolkningar och kritiserar Heidegger för att tänka djuret i singular, för antropocentrism och metafysisk separationism.⁶ Den andra gruppen utmärks av ett värdesättande av Heideggers sätt att tänka djurets ontologiska annanhet i förhållande till människan och uppfattar hans position som en önskvärd motvikt till alla tendenser som gränsar mot antropomorfism.⁷ I det följande ska jag framhäva tre avseenden som utmärker uppsatsen mot bakgrund av kommentarslitteraturen.

1) Vad som i hög grad är gemensamt för alla tolkningar, positiva såväl som negativa, är att de betraktar Heideggers analys som en mer eller mindre slutgiltig ståndpunkt som ställer oss inför alternativet att affirmera eller avfärda. Min läsning undviker det alternativet genom att ta fasta på analysens ofullständiga karaktär och möjligheten att vidareutveckla den utläggning som Heidegger själv betraktade som en början.

2) Uppsatsen utmärker sig också genom att fokusera textens mer eller mindre unika synpunkter beträffande relationen mellan filosofi och vetenskap. Mig veterligen är det endast Miguel de Beistegui som har ägnat den frågan en längre utredning, närmare bestämt ett halvt kapitel i boken *Thinking with Heidegger*.⁸ Även om jag är inspirerad av Beisteguis kommentar är dess intresse ytterst sett ett annat än det som levandegör denna uppsats. Vad Beistegui vill uppmärksamma är att Heideggers tänkande om relationen mellan filosofi och vetenskap *inte begränsar sig* till den grundande funktion som filosofin får i *Sein und Zeit* (1927) och till uppgiften att tänka vetenskapens tekniska väsen som filosofin får efter

Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze (2008); Matthew Calarco: *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (2008); Kelly Oliver: *Animal Lessons. How they Teach Us to Be Human* (2009); Susanna Lindberg: *Heidegger's Animals* (2004); Marcia Sa Cavalcante Schuback: *Immensity and A-subjectivity* (2009); Didier Franck: *Being and the Living, i Who Comes After the Subject?* (1991); Juan Manuel Garrido: *On Time, Being, & Hunger: Challenging the Traditional Way of Thinking Life* (2012); Tracy Colony, *Before the abyss; Agamben on Heidegger and the living* (2007).

⁶ Derrida (1989, 2008, 2011), Farrell Krell (1992), de Beistegui (2003), Calarco (2008), Oliver (2009).

⁷ Garrido (2012), Lindberg (2004), McNiell (1999), Cavalcante Schuback (2009).

⁸ Miguel de Beistegui, *Thinking with Heidegger*, s. 101-118.

Heideggers så kallade vändning, utan att Heidegger i *Grundbegriffe* öppnar för ett ”ömsesidigt samarbete”⁹ mellan filosofi och vetenskap. Denna öppning är förutsättningen för min diskussion, men min primära frågeställning är vad det filosofiska begreppets *beroende* av vetenskapen har för konsekvenser med anledning av de paradigmatiska förändringar som vetenskapen har genomgått sedan Heidegger återopade dess resultat.

3) Detta berör det tredje och viktigaste avseendet i vilket uppsatsen intar en originell position. Mig veterligen har ingen försökt att på ett systematiskt sätt relatera Heideggers sätt att tänka djuret i *Grundbegriffe* till det samtida forskningsläget och med utgångspunkt i det *vidareutveckla* Heidegger tänkande. Ett sådant påstående är sant också för den kontinentala filosofin som helhet i så måtto den saknar ett tänkande om animalitetens ontologi som utvinns sig självt genom en initierad dialog med den samtida forskningens resultat. Här handlar det visserligen inte längre om en tolkning av Heideggers text i strikt mening, även om jag försöker grunda företaget i en specifik tolkning av texten, men likväl vill jag tro att en sådan gest inte utgör ett överskridande av Heideggers ståndpunkt utan följer snarare den djupaste tonen i hans reflektion om djuret.

Med tanke på tematikens karaktär kommer huvudtexten i hög grad att begränsas till *Grundbegriffe*, även om en rad andra texter av Heidegger kommer att återopas i kontextualiserande syften. Beträffande sekundärlitteratur vill jag framhålla tre av Derridas texter: *De l'esprit* (1987), *L'animal que donc je suis* (2006) och *La bête et le souverain, Volume II* (2010). När det gäller den vetenskapliga litteraturen kommer den huvudsakligen att bestå av böcker och vetenskapliga artiklar som publicerats under det senaste decenniet.

⁹ FCM, s. 190.

I. Filosofi och vetenskap

Relationen mellan metafysik och positiv forskning är inte en fråga om en organiserad operation eller föreskriven samordning. Det är snarare fråga om öde, och det betyder i sin tur att den alltid bestäms av en inre redohet för ömsesidigt samarbete. Jag berör detta eftersom den här frågan är avgörande för våra universitet idag. Det finns karaktäristiska tecken på att en sådan redohet saknas på båda sidor.¹⁰

Heideggers syn på relationen mellan filosofi och vetenskap domineras av två perspektiv. Å ena sidan det som utvecklas under 20-talet och där filosofin får uppgiften att grunda vetenskaperna inom ramen för en fundamentalontologi. Å andra sidan det som tar form under 30-talet och där filosofin får uppgiften att tänka det *tekniska väsen* som Heidegger menar att vetenskapen – men också metafysiken och den moderna teknologin – är ett varahistoriskt uttryck för. I egenskap av fundamentalontologi eller tänkande är filosofins relation till vetenskapen sådan att ett direkt intresse för den vetenskapliga kunskapen utesluts som en fruktbar möjlighet för det filosofiska tänkandets egen utveckling. Nya vetenskapliga upptäckter innebär följaktligen inte nya tankemöjligheter för filosofin, utan snarare är dessa, i synnerhet för filosofin i termer av tänkande, ännu ett uttryck för det varahistoriska väsen som det ankommer filosofin att tänka – det vill säga den *ställning* av varat som alltid redan bestämt formen för allt som vetenskapen kan upptäcka och uppfatta som ny kunskap. Snarare än att intressera sig för vetenskapens kunskaper som sådana konstituerar tänkandet en radikal annanhet i förhållande till formen för dessa kunskaper genom att vara sig själv i uppgiften att tänka det väsen som levandegör vetenskapens relation till varat och metoden för dess kunskapssökande praktik (forskning, matematiskt kalkylerande, objektiverande representation, etc.). Här ska jag inte inleda någon kritik av dessa perspektiv – även om det skulle vara möjligt och kanske också nödvändigt mot bakgrund av de transformationer som vetenskapen genomgått under det senaste seklet i allmänhet och de senaste decennierna i synnerhet – utan istället uppmärksamma den dialogiska relation mellan filosofi och vetenskap som Heidegger öppnar för i *Grundbegriffe*.¹¹

Min utgångspunkt är inte kritiskt inställd till Heideggers bestämning av filosofin som ett tänkande av vetenskapens väsen, utan tvärtom ser jag det som en avgörande tanke som bara blivit mer angelägen att tänka *på nytt* med anledning av de mångsidiga

¹⁰ FCM, s. 190.

¹¹ För kritiska perspektiv på Heideggers karaktärisering av vetenskapen, se Trish Glazebrook (ed.), *Heidegger on Science* (2012) och Miguel de Beistegui, *Thinking with Heidegger*, framförallt kap. 4.

förvandlingar som ägt rum under den tid som har gått sedan Heidegger formulerade den, men på samma gång tycks det mig som om Heideggers program, såsom det möter oss från 30-talet och framåt, i alltför hög grad begränsar både vetenskapen och filosofin med hänsyn till vad de är eller kan och bör vara. Vad jag ska undersöka i den här uppsatsen är således möjligheten av en konstruktiv dialog mellan filosofin och vetenskapen, en dialog vars vara eller icke-vara framstår som en avgörande fråga för den kontinentala filosofin idag, i synnerhet i frågor som rör det biologiska livet, animalitet och skillnaden mellan djur och människa.¹² Att Heidegger erbjuder utgångspunkten för en sådan undersökning kan synas överraskande, men det gör det också desto mer angeläget att belysa det faktum att han i *Grundbegriffe* – en föreläsning som härstammar från en obestämd period i hans tänkande där han redan lämnat det fundamentalontologiska projektet men ännu inte hittat in i det varahistoriska tänkandet – inte bara öppnar för ett ”ömsesidigt samarbete” mellan filosofi och vetenskap utan där han, åtminstone i frågan om djuret, betraktar det som en nödvändighet. Kapitlets syfte är framförallt att klargöra i vilken mån och mening Heidegger gör filosofin *beroende* av vetenskapen – det vill säga biologin och zoologin – när det kommer till frågan om djurets vara, men också att i korthet redogöra för vad det var hos dessa vetenskaper som tilldrog sig Heideggers intresse. Kapitlet avser därmed att *motivera* uppsatsens ambition att *vidareutveckla* Heideggers tänkande om djuret i dialog med det samtida forskningsläget.

¹² Även om den här dialogen i hög grad försumrats inom den kontinentala filosofin i frågan om djuren kan man notera att den har inletts i en rad andra frågor. Här man nämna utbytet mellan fenomenologin och kognitions- och neurovetenskapen, se till exempel Shaun Gallagher och Dan Zahavi: *The Phenomenological Mind, an introduction to philosophy of mind and cognitive science* (2008); Petitot, Varela, Pachoud & Roy (ed.): *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science* (1999). För ett exempel på en fruktbar dialog mellan kontinental filosofi och de biologiska vetenskaperna, se Juan Manuel Garridos bok, *On Time, Being, & Hunger: Challenging the Traditional Way of Thinking Life*. Här vill jag också lyfta fram Catherine Malabous senare böcker som intressanta exempel på ett kontinentalfilosofiskt tänkande som växer fram ur en initierad dialog – kritisk och bejakande på samma gång – med de biologiska vetenskaperna i allmänhet och neurobiologin i synnerhet, se *What Should We Do with Our Brains?* (2008); *The New Wounded, From Neurosis to Brain Damage* (2012); *Ontology of the Accident, An Essay on Destructive Plasticity* (2012); och den med Adrian Johnston samskrivna boken *Self and Emotional Life, Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience* (2013).

Filosofins beroende av vetenskapen

Heideggers analys av djurets vara ingår i vad han kallar en ”jämförande betraktelse” som ska förstås som en *metod* – i likhet med den ”förteoretiska” metoden från *Sein und Zeit* och den ”begreppshistoriska” metoden från *Der Satz vom Grund* (1929) – som syftar till att klargöra frågan om världens väsen. Betraktelsen struktureras som en undersökning av tre teser: ”Stenen är världslös”, ”Djuret är världsfattigt”, ”Människan är världsbildande”,¹³ och genom att analysera hur dessa tre varanden relaterar till världen ska världsfenomenet belysas.¹⁴ Heidegger inleder den jämförande betraktelsen med att analysera tesen om djuret och det första som möter oss är en diskussion som rör relationen mellan filosofi och vetenskap. Heidegger öppnar med frågan om hur den metafysiska tesen ”djuret är världsfattigt” förhåller sig till de propositioner om djuren som vi finner inom vetenskapen:

[V]i ser genast det faktum att vår tes inte endast säger oss någonting om insekter eller däggdjur eftersom den också omfattar, till exempel, icke-artikulerade djur, encelliga djur som amöban, infusionsdjur, sjöborrar och liknande – *alla* djur, *varje* djur. Uttryckt på ett oväsentligt sätt kan vi säga att vår tes är mer universell än dessa andra [zoologiska och biologiska] propositioner. Men varför är den mer universell och i vilket hänseende? Eftersom tesen är menad att säga någonting om animaliteten som sådan, någonting om djurets väsen: det är en *väsenutsaga*. Det är inte en väsenutsaga för att den är sann för alla djur och inte endast för några av dem. Det är snarare tvärtom: den är sann för alla djur eftersom det är en väsenutsaga.¹⁵

Detta innebär att tesen inte kan vara ett resultat av zoologisk forskning utan måste ses som en *förutsättning* för denna forskning, som en föregående bestämning av ”djurets väsen, det vill säga av det fält inom vilket varje positiv undersökning av djuren måste röra sig.”¹⁶ Man kan således notera att filosofins relation till den positiva forskningen sker på filosofins villkor och att vetenskapens resultat i någon mening redan från början misskänns kraften att störa

¹³ FCM, s. 177.

¹⁴ Teserna är i första hand att förstå som teser om världen och inte om stenen och djuret som sådana, det vill säga utanför den överordnade frågan om världen. Detta är dock inget avgörande problem för en läsning som fokuserar analysen av tesen om djuret på bekostnad av föreläsningens övergripande ambitioner. Detta eftersom Heidegger dels faktiskt avser att tänka djuret självt och dels för att en analys av djurets vara i vilket fall alltid involverar världen som den horisont där djuret först kan framträda och alltså är att förstå som ett irreducibelt moment i varje fråga om djuret. I det följande, åtminstone i de tre första kapitlen, kommer analysen av djuret att behandlas som en i hög grad fristående reflektion – med alla brister detta medför – och bara i den mån det är helt nödvändigt återge analysens plats i föreläsningens helhet. I korthet om det senare kan det sägas att föreläsningen består av en lång inledning där Heidegger presenterar sin förståelse av vad metafysik är för något och därutöver av två åtskilda delar där den första består av en lång analys av den djupa långtråkigheten som en fundamental stämning som ger oss tillträde till ett metafysiskt frågande om världen, medan den andra består av den jämförande betraktelsen som en metod för att närma sig ett klargörande av världen och de tillhörande begreppen ensamhet och ändlighet – som föreläsningens titel anger – även om de senare har en långt mer implicit roll i texten.

¹⁵ FCM, s. 186.

¹⁶ FCM, s. 186.

filosofins grundläggande antaganden, såsom att det faktiskt finns en väsenmässig skillnad mellan djur och människa överhuvudtaget eller att animaliteten kan fattas med en väsenutsaga som implicerar ett väsen som är gemensamt för hela djurriket. Heidegger säkrar därmed en väsensskillnad mellan filosofins ontologiska frågande och vetenskapens ontiska forskning, en skillnad som klart erinrar om filosofins grundande relation till vetenskapen i *Sein und Zeit*, men det är just när detta tycks vara fallet som Heidegger introducerar idén om ett nödvändigt cirklande mellan filosofin och vetenskapen, ett cirklande som gör filosofins väsenbegrepp beroende av ett slags grundande eller bekräftelse i vetenskapernas empiriska resultat om det inte ska förbli en ”rent autonom och fritt svävande metafysisk teori.”¹⁷ Detta beroende framstår allra tydligast i följande passage:

Om vår tes redan innehåller en förutsättning för all zoologi kan vi följaktligen inte förvänta oss att från början erhålla tesen från zoologin. Detta tycks innebära att vi i klargörandet av propositionen helt enkelt kommer att klara oss utan all den detaljerade mångfald av uppnådd kunskap på detta fält, en kunskap som inte längre kan behärskas ens av experterna. Så förefaller det. Men vilket möjligt sanningskriterium besitter vi då för vår tes? Varifrån hämtar vi vår tes från början? Är den godtycklig eller är det en hypotes vars sanning endast kan bekräftas genom en specialundersökning?

Varken det ena eller det andra är fallet. Propositionen [djuret är världsfattigt] härstammar inte från zoologin, *men den kan inte heller klargöras oberoende av zoologin. Den kräver en specifik orientering mot zoologin och biologin i allmänhet, och ändå är det inte genom dem som dess sanning kan bestämmas.*¹⁸

Heidegger gör således filosofin *beroende* av vetenskapen när det gäller *klargörandet* av tesen om djurets väsen, även om det ytterst sett inte är ett beroende som gör vetenskapen till tesens sanningskriterium. Det finns onekligen en tvetydighet här: vetenskapens kunskap är inte tesens sanningskriterium men tesens sanning kan inte heller klargöras eller rättfärdigas utan densamma. Den här tvetydigheten är dock inte att förstå som ett problem utan snarare att betrakta som en väsenmässig karaktär hos relationen mellan filosofi och vetenskap överhuvudtaget:

Vi kan se att relationen mellan metafysiken och de positiva vetenskaperna är och måste vara en tvetydig sådan om vår tes är *metafysisk* snarare än zoologisk. Vi måste vara beredda att påta oss bördan hos den här egendomliga tvetydigheten, den oroande cirkuläriteten hos vår tes, i ett försök att komma närma dess substantiella innehåll.¹⁹

¹⁷ FCM, s. 189.

¹⁸ FCM, s. 186f., min kurs.

¹⁹ FCM, s. 188.

Relationen måste vara tvetydig eftersom filosofin alltid engagerar sig i vetenskapens ontiska kunskap från ett ontologiskt perspektiv, i det här fallet med avsikten att utveckla ”en metafysisk tolkning av livet”²⁰ som innebär att det för filosofins del inte räcker med att ”blott rapportera om forskningens nuvarande tillstånd”,²¹ utan den måste införliva forskningens resultat i en *fundamental reflektion* vars sanning ytterst sett avgörs på en metafysisk nivå. Det är knappast förvånande att Heidegger framställer filosofins relation till vetenskapen som tvetydig med anledning av skillnaden mellan ontisk kunskap och ontologisk tänkande, men vad som är desto mer överraskande är att Heidegger inskräper att den metafysiska tolkningen av livet endast kan erhålla dess ”substantiella innehåll” genom en relation till den positiva forskningens resultat. Heidegger talar rentav om en *direkt illustrering* av den metafysiska tesen om djuret i dessa resultat:

[V]i måste erkänna att ny biologisk forskning, förutsatt att vi kan tolka den på ett filosofiskt sätt, ger starka skäl för möjligheten att *direkt illustrera* denna tes. På samma gång är tesen utformad på ett sådant sätt, likt varje metafysisk tes, att den kan locka den positiva forskningen till att engagera sig i en fundamental reflektion.²²

Heidegger är alltså angelägen om att utveckla sin metafysiska tolkning av djurets väsen i relation till vetenskapernas resultat, för att inte säga att han söker ”en empirisk *bekräftelse* på den väsenmässigt metafysiska tesen om djurets världsfattigdom.”²³ Detta implicerar, menar jag, att det metafysiska begreppets ontologiska sanning, trots att den ytterst sett inte bestäms med hänsyn till vetenskapens ontiska kunskap, inte heller kan skydda sin sanning från de kunskapsmässiga förvandlingar som man alltid kan förvänta sig från en levande vetenskap och som idag framstår som så djupgående att de medför ontologiska konsekvenser. Att relatera Heideggers tänkande om djuret till dagens forskningsläge kan således beskrivas som motiverat i den utsträckning som Heideggers begrepp om djurets väsen är grundat i empiriska forskningsresultat.

²⁰ FCM, s. 189.

²¹ FCM, s. 191.

²² FCM, s. 192, min kurs.

²³ Beistegui, *Thinking with Heidegger*, s. 112.

Vetenskapens filosofiska värde

Vad är det då hos biologin och zoologin som förtjänat Heideggers intresse? Till att börja med kan man konstatera att Heidegger menar att han befinner sig i en särskilt gynnsam historisk situation i detta avseende. ”Den är gynnsam,” förklarar Heidegger, ”inte bara med hänsyn till den stora mångfalden och vitaliteten inom forskningen, utan också med anledning av den fundamentala tendensen att återställa ’livets’ autonomi *som det specifika sätt att vara som hör till djur och växt*, och säkra denna autonomi för det.”²⁴ Den senare anledningen kan betraktas som det mest grundläggande svaret på den aktuella frågan eftersom tendensen att återställa livets autonomi underliggert forskning och de teorier som intresserar Heidegger. Vad Heidegger menar med detta är biologins strid för självständighet bland naturvetenskaperna, en strid som var högst aktuell under 20-talet och som bestod i att vissa tongivande biologer hävdade egenarten hos biologins studieobjekt gentemot fysiken och kemin, vilka sedan mitten av 1800-talet – parallellt med evolutionsteorins initiala historia – hade ett stort inflytande över förståelsen av det levande. Man menade att det levande avkräver oss ett helt annat perspektiv än det som utvecklats i relation till det icke-levande. Den kanske mest betydelsefulla biologen var Jacob von Uexküll, vars huvudverk, *Theoretische Biologie* (1920), kan läsas som ett massivt argument för biologins egenart i förhållande till fysiken och kemin, och det är inget annat verk än detta som utgör den mest frekventa referensen i *Grundbegriffe*.²⁵ Mot den rådande tendensen att förstå djuren som ”fysiokemiska maskiner,”²⁶ argumenterar Uexküll för nödvändigheten att studera djurens *Umwelt*, det vill säga den omgivning inom vilken djuren är vad de är. Det betyder visserligen inte, noterar Heidegger, att fysiken och kemin inte kan bidra till utforskningen av livet, men att livet *som sådant* inte kan gripas inom dessa discipliner, utan detta kan endast göras ”på basis av den fundamentala karaktären hos levande varelser själva som någonting som överhuvudtaget inte kan förklaras eller gripas i fysiokemiska termer.”²⁷ Vad som gör Heidegger så entusiastisk över biologin är alltså inget mindre än ”utvecklingen av ett helt nytt perspektiv på dess studieobjekt.”²⁸ Heidegger beskriver denna utveckling som en befrielse ”från det mekaniska begreppet om livet,”²⁹ men samtidigt som en befrielse från vitalismen i termer av ”ett perspektiv på livet som betingas av

²⁴ FCM, s. 188.

²⁵ Analysen av djuret i *Grundbegriffe* är överhuvudtaget att förstå som en *filosofisk-ontologisk* tolkning av Uexkülls begrepp om djurens *Umwelt*. Jag återkommer till detta.

²⁶ Jakob von Uexküll, *Theoretical Biology* (1926), s. xiii.

²⁷ FCM, s. 188.

²⁸ FCM, s. 188.

²⁹ FCM, s. 189.

lika stora missförstånd som de som omger det mekaniska begreppet om livet.”³⁰ Det är följaktligen lika missriktat att tolka djuren med begrepp som hämtats från den mänskliga existensen som att tolka dem med begrepp som hämtats från studiet av det inanimata. Vad som saknas hos dessa perspektiv, konstaterar Heidegger, är ”en insikt i den väsentliga uppgiften att framförallt säkra *livets väsenmässiga natur i och av det självt* och ett resolut försök att fullborda detta.”³¹ Det är ett sådant försök som Heidegger tar sig an i *Grundbegriffe* och det är lätt att förstå att han upplever en genuin möjlighet till samarbete med biologin i så måtto att den strider för ett perspektiv på livet som är utgångspunkten också för filosofin.

Utöver den här övergripande tendensen framhåller Heidegger två särskilt viktiga idéer inom biologin, å ena sidan Hans Driesch’ insisterande på organismens *helhetskaraktär*, i opposition till det fysiokemiska perspektivet som ser cellen som livets beståndsdel, och Jakob von Uexkülls insisterande på djurets *Umwelt* som zoologins främsta studieobjekt.³² Som jag ska visa i nästa kapitel refererar Heidegger dock endast till två empiriska resultat som stöd för sina påståenden, en enfald som jag avser att exponera som ett avgörande problem i Heideggers försök att klargöra och illustrera – det vill säga grunda och bekräfta – tesen om djuret i vetenskapens resultat.

³⁰ FCM, s. 189.

³¹ FCM, s. 192.

³² Heidegger ägnar §61b åt att framhålla Driesch och Uexkülls idéer under rubriken ”Två väsentliga steg inom biologin”.

II. Begreppet om djuret

Förmodligen är det levande väsendet svårast för oss att tänka av allt varande, eftersom det å ena sidan på ett visst sätt står oss närmast av allt, och å andra sidan är skilt av en avgrund från vårt ek-sistenta väsen.³³

I *Sein und Zeit* ger Heidegger endast en negativ definition av livets varaart: ”Liv är inte pur förhandenvaro, men inte heller tillvaro.”³⁴ Detta är utan tvivel en ohållbar position för en tänkare vars filosofi bygger på människans ontologiska särställning och med tanke på den uppenbara närhet som finns mellan människans och djurens sätt att vara. Problemet blir än mer pressande mot bakgrund av det faktum att Heidegger långt in på 20-talet talade om djurets vara i termer av Dasein och i-världen-vara.³⁵ Vad som händer under andra hälften av 20-talet är att Heidegger ger dessa begrepp en alltmer specifik och existential innebörd och att de inte längre kan användas för att tala om djurens vara. Att frågan om djurets vara inte blev föremål för grundlig analys i *Sein und Zeit* är förstaeligt av flera skäl, men det fanns knappast någon möjlighet att också i fortsättningen låta djuret vara obestämt. När Heidegger ett par år senare väljer att tematisera frågan om värld med en jämförande metod i *Grundbegriffe*, då är det sannolikt att behovet av att klargöra djurets vara – och därmed skillnaden mellan djur och människa – utgör en betydande motivation. Detta stöds av att analysen av djuret upptar mer än halva den jämförande betraktelsen – medan den världslösa stenen avklaras i några få passager – och att uppgiften antas med ett sådant rigoröst allvar.

I det följande ska tre teman avhandlas: 1) först ska jag redogöra för grundbetydelsen hos Heideggers begrepp om djurets vara i termer av *tagenhet*; 2) sedan visa att Heidegger grundar tagenhetsbegreppet i positiv forskning om de ”lägre” djuren, medan forskning om de ”högre” djuren på ett systematiskt sätt åsidosätts; 3) och slutligen diskutera tre avseenden som ger analysen sin ofullständiga karaktär, det vill säga dess karaktär som väsenmässig utgångspunkt för ett fortsatt frågande.

³³ Heidegger, *Brev om humanismen* (1996), s. 22.

³⁴ Heidegger, *Vara och tid* (1927/2013), s. 68.

³⁵ Se till exempel, *History of the Concept of Time* (1992), s. 160.

Djurets vara

Vad är djurets vara? Det vill säga på vilket sätt är djuret och hur relaterar det till andra varanden? Begreppet tagenhet (*Benommenheit*) motsvarar Heideggers mest fundamentala svar på den frågan och han gör bruk av en rad andra begrepp – beteende, avhämning, drift, instinkt, etc. – för att klargöra vad tagenheten innebär för sättet på vilket djuret är och relaterar till varanden.³⁶ Heideggers utläggning utgår i hög grad från det privata påståendet att djuret *inte* relaterar till varanden *som* varanden och framställer uppgiften att tänka djurets vara som ett försök att karaktärisera hur djuret relaterar till varanden *inom ramen* för detta undanhållande av varje relaterande till varanden som varanden; eller bättre, hur det här undanhållandet grundas på och är följden av djurets sätt att relatera till varanden. Medan Heidegger karaktäriserar människans sätt att relatera till varanden just som ett förhållande (*Verhalten*) till varanden *som* varanden, till någonting *som* någonting, karaktäriseras djurens sätt att relatera till varanden i termer av beteende (*Benennen*), det vill säga ett driftmässigt och instinktivt relaterande där varat hos varanden ”åsidosätts”, ett åsidosättande (*Beseitigen*) som gör det möjligt för varanden att istället fungera som avhämning (*enthemmen*) av djurets förmåga till beteenden.³⁷ Heidegger skriver:

Djurets tagenhet innebär därför i första hand ett väsenmässigt *undanhållande av varje uppfattande av någonting som någonting*. Och vidare: i undanhållandet från det är djuret precis taget av saker. Djurets tagenhet konstituerar således ett särskilt sätt att vara i vilket djuret relaterar sig själv till någonting annat även i undanhållandet av möjligheten [...] att förhålla sig och relatera till någonting annat *som* sådant och sådant överhuvudtaget, *som* någonting förhandenvarande, *som* ett vara. Och det är precis eftersom den här möjligheten [...] är undanhållen från djuret som det kan finna sig så ytterligt taget av någonting annat. Men denna tagenhet ska inte tolkas som en rigid fixering av djuret, som om det på något sätt vore trolldbundet. Denna tagenhet är snarare vad som möjliggör och föreskriver ett adekvat spelrum för dess beteende, det vill säga en rent instinktiv omriktning av djurets drivna aktivitet i enlighet med särskilda instinkter i varje fall.³⁸

Djuret är att förstå som en öppenhet som är öppen för allt som kan avhämna dess beteenden, allt som på något sätt affekterar djuret på ett sätt som är ”meningsfullt” för dess instinkter och drifter, allt som kan fungera som en avhämning av dess beteenden. Det följer från detta att varje öppenhet för varanden som varanden är ontologiskt oförenlig med djurets öppenhet. Heidegger tematiserar den här öppenheten som en avhämning (*Enthemmungsring*) som

³⁶ De engelska översättningarna har valt *captivation* och här kommer jag att använda svenskans *tagenhet* som översättning av *Benommenheit*, ett ord som har fördelen att det både väcker betydelsen av att vara fångad och det tyska ordets mer bokstavliga betydelsespektrum: omtöcknad, vimmelkantig, yrslig, etc.

³⁷ FCM, s. 250.

³⁸ FCM, s. 247f.

konstitueras av ett visst antal varanden och stimuli som är de enda som kan affektera djurets förmåga till beteenden, medan alla andra varanden och stimuli lämnar djuret responslöst. De ligger så att säga utanför den avhämningssring som konstituerar djurets omgivning och inom vilken djuret är desto mer känsligt för allt som anknyter till dess drifter. Heidegger skriver att djurets instinktiva beteenden finns i en slags spänning, i ett hämmat tillstånd, och närhelst något stimuli avhämmar ett beteende frigörs det tillsammans med driften som behövs för att utföra det. Ett enkelt djur som fästingen har en enkel avhämningssring, i princip begränsad till tre stimuli – ljus, däggdjursdoft, värme – medan komplexa djur har mer mångfacetterade och variabelrika avhämningssringar, men Heidegger gör ingen ontologisk skillnad mellan dessa, vilket Heidegger låter oss förstå genom att hävda att de enkla djuren bäst uppdragar den grundprincip som strukturerar allt beteende bland djuren.³⁹

Djuret befinner sig alltså ständigt i ett drifttillstånd, i en ring av instinktiv aktivitet som aldrig bryts. Det enda som sker är att den instinktiva aktiviteten omriktas, från jakt till flykt, från parningslek till bobyggande, från ätande till lystring, från sökande till vila, osv. Heidegger beskriver det som en smärtsam och lidelsefull kamp inom en ring som motsätter sig ”vidare expansion eller kontraktion”:⁴⁰

Avhämningssringen [...] är någonting som djuret omringar sig själv så länge det lever. Den gör det på så sätt att det kämpar med sin omringande ring och den absorberande instinktiva aktiviteten inom den. Mer precist: detta kämpande [*Ring*en] med den omringande ringen, vilken omfattar totaliteten av dess instinktiva aktivitet, är en väsenmässig karaktär hos livet självt. Det är inget annat än vad vi redan är bekanta med från vår alldagliga erfarenhet av levande varelser: självbevarande och bevarandet av arten, men nu fattad i dess strukturella hörande till tagenhetens väsen, till animaliteten som sådan.⁴¹

Vad djuret är taget av är ingenting annat än den drift som avhämmas i varje fall, en drift som djuret aldrig kan neka och det kan därför aldrig upprätta det utrymme som behövs för att relatera till varanden som någonting mer än beteendemässiga vektorer, men det är inte heller något annat än denna oavbrutna tagenhet som möjliggör djurets beteendemässiga sätt att vara som sådant. ”Tagenheten såsom vi karaktäriserat den är beteendets möjlighetsvillkor,”⁴² skriver Heidegger, och av det skälet kan människan *per definition* aldrig bete sig på djurets vis.⁴³ Heidegger kan således karaktärisera djurets beteende som en absorbering

³⁹ Jag återkommer till en detaljerad analys av detta i nästa avsnitt.

⁴⁰ FCM, s. 198.

⁴¹ FCM, s. 259.

⁴² FCM, s. 259.

⁴³ Vi kan därför inte vinna tillgång till djurens instinktiva sätt att vara via en analogi som utgår från psykologiska tillstånd hos oss själva som uppvisar en skenbar likhet med djurens instinktiva beteenden. Djurens sätt att vara är

(*eingenommen*) i den instinktiva aktiviteten och i denna grunda djurets självkaraktär. Djurets sätt att vara sig själv (*Sich-zu-eigen-sein*) är *identiskt* med dess absorbering av driften, med dess vara tagen av den instinktiva aktiviteten.⁴⁴ Därför har djurets beteende ingenting att göra med begrepp som härstammar från människans sätt att vara ett själv – subjekt, självmedvetande, person, reflektion, intentionalitet, etc. – även om det just är djurets självlikhet som möjliggör antropomorfa feltolkningar av djurens beteende med utgångspunkt i dessa begrepp. Djurets oförmåga att avbryta tagenheten i den instinktiva aktiviteten motsvarar följaktligen ett sätt att vara ett själv som inte är något annat eller mer än den instinktiva aktiviteten, en aktivitet vars avbrott just skulle kräva ett själv som är irreducibelt till denna aktivitet och alltså av en annan ontologisk ordning än det Heidegger kallar animalitet eller djurhet.

Heidegger har således bestämt djurets sätt att vara på ett sådant vis att dess relaterande till varanden förutsätter att varje relaterande till varanden *som* varanden är uteslutet. Heidegger kan därmed konstatera: ”Att säga att tagenheten är djurets väsen innebär: *Djuret som sådant står inte inom manifestheten av varanden. Varken dess så kallade omgivning eller djuret självt är manifesta som varanden.*”⁴⁵ ”Tagenheten är möjlighetsvillkoret för det faktum att djuret, i enlighet med sitt väsen, *beter sig inom en omgivning men aldrig inom en värld.*”⁴⁶ Det innebär att Heidegger kan grunda tesen om djuret som världsfattigt på tagenheten eller i alla fall konstatera att djuren saknar världen i den mening som *Grundbegriffe* syftar till att klarlägga.⁴⁷

lika otillgängligt för oss som vårt sätt att vara är för dem, även om djuren inte uppfattar otillgängligheten som sådan. Vad som brukar kallas djuriskt hos människan (okontrollerade känslor, aggressivitet, etc.) är redan något annat än vad som är djuriskt hos djuret med anledning av att det alltid redan ger sig till känna för människans förståelse. Det som är verkligt djuriskt hos människan, enligt den logik Heidegger förespråkar, är dömt till samma namnlöshet och otillgänglighet som är fallet hos det djuriska hos djuret. Man kan dock notera att Heidegger använder begreppet *benommen* i karaktäriseringen av människans uppslukadhet av tingen i *Sein und Zeit*: ”I-världen-varon är såsom ombesörjande *betagen* [benommen] av den ombesörjda världen” (*Vara och tid*, s. 80). Ett försök att klargöra en absolut skillnad mellan människans och djurets sätt att vara tagen, särskilt med tanke på vad vi vet om djuren idag, förefaller dock som en långt mer komplicerad fråga än vad Heidegger antar.

⁴⁴ FCM, s. 259.

⁴⁵ FCM, s. 248.

⁴⁶ FCM, s. 238f.

⁴⁷ Det ska sägas att Heidegger avslutar analysen av tesen om djuret med att konstatera att det måste förbli en öppen fråga om djuret är världsfattigt i en genuin mening, det vill säga om saknaden av världen kan grundas inom djurets egna gränser, något som skulle kräva att djuret vet någonting om den värld som det skulle sakna, eller om djuret endast är världsfattigt i en jämförande mening som involverar människan som den världshavande instans där djurets världssaknad – vilken alltså inte skulle höra till djurets eget väsen i strikt mening – är grundad. Att tesen måste förstås i en jämförande meningen förefaller mig vara det enda rimliga alternativet, åtminstone med tanke på att tesen omfattar alla djur, från bakterier till människoapor. Medan en verklig saknad av världen inte är otänkbar i det senare fallet blir det närmast absurt i relation till de enklaste djuren. Vad som ytterst sett är relevant med tesen är att den säger att djuren relaterar till varanden (vilket ju är sant också för de enklaste av djur) men inte till varanden som varanden, och i den mån det senare konstituerar havandet av

Djurets exempel

En tes om animaliteten som förutsätter – och jag tror att det här är tesens irreducibla och dogmatiska hypotes – att det finns en sak, en domän, en homogen entitetstyp som kallas animalitet i allmänhet, för vilken varje exempel skulle göra jobbet.⁴⁸

I vilken mån klargör och bekräftar Heidegger tagenhetsbegreppet i forskningens resultat? Bortsett från den teoretiska biologi som underliggjer Heideggers analys – och framförallt Jakob von Uexkülls teori om djurets *Umwelt* – kan man konstatera att han endast hänvisar till två empiriska resultat som stöd för sina slutsatser. Det handlar om två experiment på bin och är det närmaste vi kommer den *direkta illustration* av tesen om djuret som världsfattigt som Heidegger beskrev som möjlig. Även om Heidegger framhåller att varje djur är unikt konstituerat, och det är särskilt i samband med analysen av biet som konkret exempel som denna mångfald betonas, så står det likväl klart att detta igenkännande inte äger större ontologisk kraft än att Heidegger med hänvisning till dessa experiment på bin gör anspråk på att avtäcka den fundamentala karaktären hos djurets beteende överhuvudtaget. I det följande ska jag problematisera Heideggers gest och visa att den gör sig skyldig till ett misstag av samma slag som han anklagar mekanismen och vitalismen för att begå.

Det första experimentet undersöker vad som händer när ett bi ställs inför en alltför stor portion nektar samtidigt som magen avlägsnas under ätandets gång och det andra testar hypotesen att solen spelar en avgörande roll för biets orienteringsförmåga genom att fånga bin vid födoplatsen och hålla dem fångna tills solens lägesförändring är tillräcklig för att biets förväntade felkurs tillbaka mot kupan ska kunna mätas. I dessa experiment grundar Heidegger idén att djuren inte uppfattar varanden som närvarande som sådana, utan istället är tagna av driften. I det första fallet är biet taget av driften som födan avhämmar och noterar därför inte närvaron av för mycket nektar eller frånvaron av magen. Biet slutar helt enkelt inte att äta eftersom förnimmelsen av mättnad inte omriktar den instinktiva aktiviteten. I det andra fallet är biet taget av solens position, vilken vägleder biet tillbaka till kupan just eftersom biet inte behöver notera dess position och förhålla sig till den på ett kalkylerande sätt. Istället framkallar solens position automatiskt en riktning hos biets flygande som inte på något sätt struktureras i förhållande till kupan som målet för rörelsen.⁴⁹ Dessa slutsatser är säkert helt

världen kan man visst säga att djuren är världsfattiga, att de saknar den värld som de har, även om det blir en tes som är så pass urvattnad att den blir tämligen ointressant som filosofisk ståndpunkt.

⁴⁸ Derrida, *Of Spirit*, s. 57.

⁴⁹ FCM, s. 241-46.

korrekta i biets fall, men i vilken utsträckning vittnar *biets exempel* om beteendets allmängiltiga grundkaraktär och därmed om djurets väsen som sådant i singular?

I Heideggers skrifter omnämns ett stort antal olika djurarter, men med något undantag är det alltid fråga om arter som hör till de ”enklare” djuren, såsom insekter och reptiler. *Grundbegriffe* utgör inget undantag till den bilden, vilket dock är desto mer problematiskt med tanke på reflektionens omfattning och anspråk. I en avgörande formulering resonerar Heidegger på följande sätt beträffande valet av biet som konkret exempel för att avtäcka beteendets allmängiltiga grundkaraktär:

För att bringa beteendets egendomliga karaktär in i blickfältet måste vi ta vår metodologiska utgångspunkt i ett betänkande av de beteendeformer som är mer avlägsna med hänsyn till deras konsekventa och inneboende karaktär än de former av beteende som de högre djuren uppvisar och som tycks ligga så nära vårt eget förhållningssätt. Vi ska därför betänka binas beteende, och därtill med anledning av att insekter har en exemplarisk funktion inom biologins problematik.⁵⁰

Passagen är avgörande eftersom den inte bara gör de ”lägre” djuren och dess avlägsna beteendeformer till en metodologisk *utgångspunkt* för analysen, utan för att den i praktiken fungerar som en motivering av analysens *begränsning* till dessa. Vad innebär denna uteslutning av de ”högre” djuren och deras närhet – om än *skenbar* – till människans förhållningssätt? Uteslutningen innebär ett antagande som implicerar att de ”högre” djurens beteendeformer inte på något väsenmässigt sätt skiljer sig från de ”lägre” djurens beteendeformer, att de förra är att betrakta som *modifikation*er av de senare och inte mer olika till sin grundkaraktär än att de ”lägre” djuren kan användas för att avtäcka också de ”högre”. De ”högre” djurens exempel skulle endast göra det *svårare* att uppfatta den fundamentala karaktär som gäller för beteendet överhuvudtaget, dels med anledning av deras mindre inneboende och konsekventa karaktär och dels med anledning av deras *skenbart bedrägliga* likhet med människans sätt att förhålla sig, vilken skulle underblåsa risken för antropomorfa tolkningar. Även om man kan medge att Heideggers resonemang har en metodologisk poäng måste man konstatera att den i förlängningen innebär en metodologisk uteslutning av de ”högre” djuren, det vill säga av de arter som i högst grad hotar idén om en ontologisk kontinuitet bland djuren såväl som idén om en ontologisk diskontinuitet mellan djur och människa. Här tycks det mig nödvändigt att ställa frågan om de ”högre” djurens beteendeformer *inte bara* försvårar uppgiften att uppfatta beteendets grundkaraktär, utan om

⁵⁰ FCM, s. 240f.

svårigheten egentligen har sin grund i att de ”högre” djurens beteendeformer *inte delar* den karaktär som utmärker de ”lägre” djurens beteendeformer?

Om detta är fallet kan man säga att Heidegger begår ett misstag som liknar det som han anklagar mekanismen och vitalismen för att göra sig skyldiga till, nämligen att förklara livet utifrån *externa* principer, att förklara varat hos en sak med begrepp som härstammar från varat hos en annan sak. Heidegger håller sig visserligen inom ramen för animaliteten – och han skiljer den från växternas ontologi – men den väsentliga frågan är just om detta är tillräckligt när det gäller animalitetens ontologi. Heideggers ansats är viktig i så måtto att den leds av ambitionen att tänka saken själv med begrepp som erhållits från densamma, men vad är egentligen saken själv när det kommer till fenomen som liv och animalitet? Idag är det nödvändigt att ställa frågan om animalitetens väsen inte till den grad är ontologiskt differentierat att vi inte bara tvingas betrakta de ”lägre” djurens vara som *yttre* i förhållande till de ”högre” djurens vara, utan framförallt om animalitetens vara inte djupast sett är sådant att det endast står att finna i denna differentiering och det som ligger till grund för och genomdrivar den. Det betyder förslagsvis att animalitetens väsen, och ytterst sett livets väsen, inte kan karaktäriseras som *ett sätt att relatera till varanden*, utan istället som *ett relationellt vara*, som *relaterandet som sådant*, ett relaterande vars drift att relatera bildar grunden för livets väsenmässiga produktion av skillnader, en produktion som inte bara ger upphov till olika sätt att relatera – exempelvis i form av olika varseblivningsorgan – utan ytterst sett en produktion av *ontologiska skillnader*, det vill säga av olika sätt att *vara* levande, vilket nu skulle motsvara olika sätt att *vara* relaterande *på grundval* av att *vara* ett relationellt vara.⁵¹

Det är med andra ord min uppfattning att Heideggers begrepp om djurets väsen begår *samma* misstag som mekanismens och vitalismens företrädare genom att förklara de ”högre” djurens väsen med begrepp som hämtats från de ”lägre” djurens väsen, och vidare att

⁵¹ Inom den här tredelade definitionen av livets väsen (som ett relationellt vara, som produktionen av olika sätt att relatera och ytterst sett produktionen av fundamentalt olika sätt att *vara* relaterande/levande) kan människans existens inte förstås som något annat än livet, utan tvärtom måste existensen nu förstås *på grundval av livet*, men på ett helt annat sätt än vad som är fallet i den metafysiska förståelsen av människan som liv plus något annat (logos, ratio, medvetande, etc.) – ett sätt att tänka människan ontologiskt som Heidegger på goda grunder avvisar med hela sitt tänkande. Människan är inte liv plus något annat, utan ett *annat slags liv*, ett existerande liv som åtskiljer sig från andra livsformer på grundval av livets tendens att överskrida sig själv i termer av ett bestämt sätt att vara. Med människan är det ingenting annat än livet som börjar existera och existensen är ingenting annat än ett fundamentalt slags relaterande på grundval av livets relationalitet. Här blir det en fundamental fråga hur livets olika *arter* står i förhållande till det Heidegger kallar *varaarter*. Min tanke implicerar att varje ”livsart” *potentiellt sett* konstituerar en egen varaart, även om det är en potentialitet (det vill säga en radikalt icke-teleologisk form av potentialitet) som endast sällan aktualiserats som sådan. Den traditionella uppdelningen av livet som växt, djur och människa utgör tre sådana aktualiseringar, men avgörande frågan idag, och i denna uppsats, är alltså i vilken mån animaliteten i sig är ontologiskt differentierad.

Heideggers begrepp om djurets vara, i ljuset av den nya forskningen, måste begränsas till att gälla vissa djur – måhända de allra flesta – samtidigt som filosofin ställs inför uppgiften att tänka varat hos de djur som därmed framträder som *ontologiskt förbisedda* och *otänkta*. Innan jag övergår till diskussionen av samtidens forskning ska jag motivera mitt företag ytterligare genom att uppmärksamma tre avseenden som ger Heideggers analys av djuret dess ofullständiga karaktär; eller bättre, dess karaktär som utgångspunkt för ett vidare frågande och tänkande.

Analysens ofullständighet

Vi får inte för ett ögonblick överdriva betydelsen av den här erbjudna tolkningen av organismens väsen i termer av djurets tagenhet, framförallt eftersom den fortfarande är ofullständig.⁵²

Vi kan inte på något sätt hävda att vi erbjuder en fullständig och rigoröst utvecklad bestämning av animaliteten väsen.⁵³

Heideggers analys av djurets vara i *Grundbegriffe* är hans klart mest omfattande och systematiska, för att inte säga den enda som har en systematisk karaktär. Det är således förståeligt att just den här texten har fått en dominerande ställning i receptionen av Heideggers tänkande om djuret såväl som att analysens omfattning, rigorositet och systematik har präglat tolkningarna av den. Med det senare syftar jag på tendensen att i alltför hög utsträckning uppfatta analysen som en avslutad ståndpunkt, medan analysens ofullständiga karaktär i regel inte har någon konsekvens för tolkningen. I denna uppsats är analysens ofullständiga karaktär avgörande av två skäl, för det första eftersom den förvandlar vad som vanligen uppfattas som en fast uppfattning till en preliminär position i oavslutad och alltjämt öppen tankeprocess och för det andra eftersom den *motiverar* uppsatsens försök att *fortsätta* tänka inom den väsenmässiga sfär som Heidegger menar sig ha öppnat med sin analys. I det följande ska jag i belysa tre avseenden som bidrar till konstitutionen av analysens ofullständiga karaktär: 1) djurets vara; 2) djurets rörelse; 3) vetenskapens historicitet.

1) Det första avseendet handlar om begreppet om djurets vara i den mån det är ett begrepp som igenkänner att djurets vara involverar ett väsenmässigt undandragande av sig självt med anledning av att djuret i varje fall förvägrar oss originär tillgång till det skeende i vilket djurets vara döljer sitt vad och hur. ”Djuren”, som Heidegger uttrycker det, ”är *inte*

⁵² FCM, s. 265.

⁵³ FCM, s. 240.

*någoting som är förhandenvarande för oss i dess vara.*⁵⁴ Vad som är originärt tillgängligt för oss är istället djurets otillgänglighet, ett framträdande som framförallt kännetecknas av ett undandragande. Av den anledningen är djurets vara sådant att det på ett *oändligt* sätt tvingar filosofin att återvända till ett frågande om karaktären hos detta vara liksom att vända sig till forskningens resultat, men ytterst sett betyder det att djuret behåller sin hemlighet för oss.⁵⁵ I en sen kommentar till *Grundbegriffe* kan Heidegger således säga att ”gåtfullheten hos djurets framträdande väsen är förborgat i denna otillgänglighet.”⁵⁶ Den här aspekten av djurets vara är vid första anblicken svår att förena med Heideggers inte sällan otvetydiga påståenden om tagenhetens karaktär, och även om jag tror att man ska förstå detta som en motsägelsefull spänning i texten som aldrig blir utlöst så kan man konstatera att Heideggers tolkning av djuret tar formen av ett försök att fatta den här negativiteten i positiva termer, det vill säga ett försök att tolka otillgängligheten *i termer av tillgänglighet*. Heidegger argumenterar närmare bestämt för att otillgången till djurets väsen i själva verket härstammar från djuret själv, från dess egen otillgång till varat; eller, med andra ord, deras saknad av den värld som gör det möjligt för människor att få tillgång till varandras subjektiva perspektiv. Detta är omöjligt i förhållande till djuret, inte eftersom det är fråga om en annan art med andra varseblivningsorgan och kommunikationssystem, utan med anledning av att djuret saknar en ontologisk tillgång till varanden *som vi skulle kunna dela*. Djuren har inte det vi redan förutsätter när vi frågar hur djuren uppfattar världen, nämligen ett uppfattande av varanden överhuvudtaget. Heidegger kan därför skriva att djurets otillgänglighet i själva verket är grundat i djurets väsen och i en mening kan man säga att vi inte skulle kunna komma djurets vara närmare än när vi erfar dess radikala otillgänglighet.⁵⁷ Garrido klargör Heideggers tankegång:

Det finns inget sätt att få tillgång till djurens levande karaktär – eller till den levande karaktären hos oss själva – som levande varelser. Vi som människor, vilka också är djur, kan inte förstå animaliteten, inte ens vår egen animalitet, med anledning av det enkla skälet att animaliteten inte hör till den ordning som kan ”förstås” eller ”erfaras.” Endast *varat* kan förstås eller erfaras. [...] Eftersom det aldrig kommer att bli möjligt att öppna en tillgång till animaliteten (liv), syftar begreppet *fattigdom* till att göra det möjligt att tänka *själva otillgången* till animaliteten.⁵⁸

⁵⁴ FCM, s. 278.

⁵⁵ FCM, s. 198.

⁵⁶ Heidegger, *Zollikon Seminars* (2001), s. 244.

⁵⁷ FCM, s. 211.

⁵⁸ Juan Manuel Garrido, *On Time, Being, & Hunger*, s. 56, 58.

Här framträder förbindelsen till det Heidegger i *Sein und Zeit* kallar en ”privativ tolkning,” och det som han i *Grundbegriffe* namnger som en ”destruktiv betraktelse”, vilket i grunden handlar om samma sak, nämligen om ett igenkännande av djurens väsen som ett undandragande från varat, det vill säga från själva det medium i vilket varanden kan bli tillgängliga som sådana och inom vilket vi sträcker oss efter djuren i vårt försök att gripa dem.⁵⁹ Om livets väsen, som Heidegger uttrycker det, endast är tillgängligt genom en destruktiv betraktelse, då är det ytterst sett fråga om en destruktion av det språk som vi måste använda för att tillgängliggöra dem. Därför är djurets omgivning ett strukturellt mysterium som, med Susanna Lindbergs ord, ”är ’otänkbart’ i betydelsen bortom räckvidden hos ordens upplåtande karaktär.”⁶⁰ Om djurens väsen ligger i sättet på vilket de relaterar till varanden, då kan vi inte vinna tillgång till det om det är ett relaterande som inte är tillgängligt för sig självt, men om det verkligen är ett relaterande som inte är tillgängligt för sig självt, då kommer vi djurets väsen nära i erfarenheten och begreppet om djuren som otillgängliga.

Min uppfattning är att det finns skäl att betrakta den här tolkningen som förhastad; eller bättre, om vi definierar animalitet och liv på det här sättet, kort sagt som *varats annanhet*, då ger den nya forskningen oss anledning att begrunda frågan i vilken mån det bara är människan som transcenderar animaliteten och det blotta livet. Mycket tyder på att vi måste återvända till det *oändliga* frågandet om djurens väsen i termer av ett undandragande som är mer radikalt än det Heidegger igenkänner eftersom det också undandrar sig från det som Heidegger bestämmer som undandragandes grund. Min utgångspunkt är följaktligen inte att den nya forskningen äntligen lärt oss vad och hur djuren är, utan tvärtom att forskningens resultat fördjupar erfarenheten av djurens okändhet. Vi vet inte längre vad Heidegger trodde sig veta, nämligen vad djuren saknar.

2) Det andra avseendet består av den paragraf som Heidegger ägnar åt att framhålla några väsentliga aspekter av djurets vara som analysen helt enkelt försummat men som inte desto mindre skulle vara nödvändiga att klargöra för att begreppet om tagenheten skulle grundas som helhet.⁶¹ De aspekter som Heidegger nämner har alla att göra med djurets processuella och rörelsemässiga dimension, vilken framställs som tagenhetens andra moment. Denna ”rörelse bestämmer djurets vara som sådant,” skriver Heidegger, och ”all denna rörelse

⁵⁹ Se *Vara och tid*, s. 67, FCM, s. 255.

⁶⁰ Susanna Lindberg, *Heidegger's Animals*, s. 23.

⁶¹ FCM, s. 271. Denna ofullständighet är ett av skälen, enligt Heidegger, till varför tesen om djuret som världsfattigt varken kan bekräftas eller avfärdas. Heidegger talar här om tagenheten som två moment där endast det första har redogjorts för och där det andra skulle utgöras av allt som hör till djurets processualitet.

hör till tagenheten.”⁶² ”Tagenheten är på samma gång rörelse, och denna hör till organismens väsen.”⁶³ Heidegger använder begreppet rörelse i en väldigt vid mening här, vilket står klart när han under denna rubrik räknar upp fenomen som ”Födelse, mognande, åldrande och död,”⁶⁴ ”genetisk ärftlighet,”⁶⁵ samt problemet om djuren kan sägas vara ”historiska varanden.”⁶⁶ Heidegger påpekar att han medvetet undvikit dessa frågor:

I vår uppgift att bestämma organismens väsen har vi medvetet undvikit frågan om den rörelsemässiga karaktären hos levande varelser som sådana. Den frågan är inte godtycklig och kan omöjligen hanteras genom att i efterhand, så att säga, försöka införa den i analysen, ty den är intimt sammanbunden med frågan om livets väsen. Att så är fallet kan ses om man betänker något som hör till livets innersta väsen, nämligen vad vi kallar *död*.⁶⁷

Återstoden av den korta paragrafen om analysens ofullständighet ägnas åt frågan om döden. Heidegger skriver bland annat: ”Proberstenen för riktigheten och den ursprungliga karaktären för varje fråga rörande livets väsen ligger i huruvida den frågan på ett adekvat sätt gripit dödens problem och huruvida den förmår att uppta den i frågandet rörande livets väsen på ett riktigt sätt och vice versa.”⁶⁸ ”Detta må räcka,” avslutar Heidegger, ”för att påminna oss om den begränsade karaktären hos vår relation till frågan [om djurets väsen].”⁶⁹

Även om Heidegger skriver att analysen av dessa aspekter inte kan införas i efterhand utan måste integreras från början – och därför *potentiellt sätt* har väsenmässiga konsekvenser för bestämningen av djuret såsom den presenterats – kan man samtidigt notera att Heidegger mer eller mindre låter oss förstå att alla dessa fenomen bestäms av tagenheten såsom vi känner den. Apropå död och historicitet är Heidegger tämligen klar på den punkten:

Och precis som det förblir tveksamt huruvida vi kan tala om organismen som ett historiskt [...] väsen, är det tveksamt om död och död är samma sak i djurets och människans fall, även om vi kan identifiera en fysiokemisk motsvarighet mellan de två. Utifrån vad som redan sagts är det lätt att se att tagenheten, såsom livets fundamentala struktur, föreskriver vissa *helt bestämda möjligheter att dö, att närma sig döden*. Är djurets död ett *döende* eller ett sätt att *komma till slutet*? Eftersom döden hör till djurets väsen kan djuret inte dö i samma mening som döendet har för människan, utan kan blott komma till ett slut.⁷⁰

⁶² FCM, s. 265.

⁶³ FCM, s. 265.

⁶⁴ FCM, s. 265.

⁶⁵ FCM, s. 265.

⁶⁶ FCM, s. 265.

⁶⁷ FCM, s. 266.

⁶⁸ FCM, s. 266.

⁶⁹ FCM, s. 267.

⁷⁰ FCM, s. 267.

Djurets väsen i termer av tagenhet såsom vi känner den sätter med andra ord gränserna för det som skulle ha kraften att avkräva oss ett transformerat begrepp om djurets väsen. Avslutningsvis bör det noteras att *tiden*, det fenomen till vilket alla rörelsefenomen Heidegger nämner ytterst sett hänvisar, inte ens omtalas i paragrafen. Jag skulle därför vilja utpeka frånvaron av en analys av djurets tidsliga konstitution som den mest problematiska bristen i Heideggers utläggning med anledning av att vara den aspekt av djurets vara där ett motstånd mot tagenheten skulle ha sitt ursprung.⁷¹

3) Det tredje avseendet utgörs av vetenskapens historicitet. Heidegger framhåller inte detta som en aspekt av analysens ofullständighet, men jag menar att han *borde ha* gjort det. Att han inte gör det är rentav förvånande då han själv uppmärksammat vetenskapernas historiska karaktär på följande sätt:

Zoologi, liksom varje annan vetenskap, är historisk, inte bara med anledning av de framsteg som representeras av dess resultat [...utan också] med anledning av den fundamentala position som en vetenskap intar i relation till dess domän, liksom sättet på vilket uppfattningen av denna domän är föremål för förändring och transformation.⁷²

Det vore följaktligen på sin plats att karaktärisera analysens resultat som historiskt betingade och alltså som ofullständiga i den meningen att man med hänsyn till forskningens natur inte kan förvänta sig annat än att den förr eller senare ger upphov till epistemologiska brott som potentiellt sett kan tvinga filosofin till nya ontologiska tolkningar.⁷³ Det är signifikativt för den transformation som ägt rum sedan Heidegger skrev sin text att den specifika vetenskap som Heidegger talar om inte bara har förändrats utan helt enkelt upphört att existera som ett ämne.⁷⁴ Den vetenskap som Heidegger kände som zoologi (ett begrepp som visserligen

⁷¹ Enligt Heidegger är det som bekant, framförallt under det här skedet i hans tänkande, en särskild tidslighet som öppnar upp människans relation till varanden som sådana och således till världen. Låt mig citera en passage som klargör detta: "Temporaliteten möjliggör Daseins förhållande som ett förhållande till varanden [...] Eftersom enheten hos det horisontella schemata som hör till sin extatiska enhet, möjliggör temporaliteten förståelsen av varat, så att det enbart är i ljuset av den här förståelsen av varat som Dasein kan förhålla sig till sig själv, till andra som varelser, och till tingen som varanden." (Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology* (1982), s. 318). När det gäller djurets tidsliga konstitution är det ett problem som Heidegger förvisso igenkänner som sådant men som likväl lämnas obesvarad och oanalyserad. Inget talar emellertid för att Heidegger är öppen för möjligheten att djurets vara konstitueras av en tid som skulle öppna upp tagenheten. För en analys av denna fråga, se Brett Buchanan, "The time of the animal", *PhaenEx*, nr. 2 (2007): 61-80.

⁷² FCM, s. 188.

⁷³ Heidegger ser saken från ett motsatt perspektiv när han istället påpekar att vi inte kan "förvänta oss att biologin ska skjuta upp det positiva forskningsarbetet tills en tillfredställande metafysisk teori om livet blir tillgänglig." (FCM, s. 189) Detta är förvisso sant, men vad jag i denna uppsats vill uppmärksamma som än mer sant är att det positiva forskningsarbetet frambringt resultat som av allt att döma motiverar en ny metafysisk teori om livet.

⁷⁴ Stockholms Universitet har till exempel en institution, grundad 1880, som fortfarande heter den *Zoologiska institutionen*, men det var länge sedan den erbjöd några kurser eller examina i zoologi.

används mer eller mindre synonymt med biologi) har under andra hälften av nittonhundratalet upplöst i ett spektrum av discipliner som studerar djuren från olika perspektiv och som tillsammans bildar ett tvärvetenskapligt fält av det slag som alltmer utgör formen för den samtida vetenskapen överhuvudtaget. Vad som konstituerar den största skillnaden har dock att göra med det Heidegger nämner som en transformation av hur själva domänen uppfattas, det vill säga *förförståelsen* av vad det är för ett slags varanden som är föremål för forskning. En sådan förändring kallar vi paradigmatisering och karaktäriseras av att omkonstituera ramarna för vilka frågor som kan ställas och därmed vilken slags kunskap som kan produceras.

Här kan jag inte fördjupa mig i de paradigmatiseringar som föregått och möjliggjort sättet på vilket delar av den positiva forskningen uppfattar och utforskar sin domän idag, men innan jag övergår till en diskussion av forskningens resultat bör något sägas om denna historia i all korthet. De forskningsresultat som jag kommer att koncentrera mig på i nästa kapitel har huvudsakligen frambringats inom ramen för ett kognitivt paradigm – även om det inte kallas så i någon formell mening – vars begynnelse kan härledas till Donald Griffins banbrytande böcker från 70-talet. Detta paradigm kan i hög grad förstås som en utvidgning av den ”kognitiva revolution” som något decennium tidigare slog igenom inom psykologin och som sedermera gav upphov till kognitionsvetenskapen.⁷⁵ Det är svårt att tänka sig ett paradigmskifte av mer abrupt karaktär med hänsyn till den princip som dominerade studiet av djuren från början av 1900-talet och fram till Griffin och som på ett träffande sätt kan karaktäriseras som ett icke-kognitivt paradigm som likställde vetenskaplighet med studiet av de sidor av djurens beteende som var *direkt observerbara*. Den här principen följdes mest kompromisslöst av behavioristerna, vilka i praktiken sysslade med en kartläggning av relationer mellan stimuli-respons på möss i en kontrollerad laboratoriemiljö, men den var också stark, om än på ett annat sätt, inom etologin, vilken vid sidan av behaviorismen utgör den andra skolan som dominerade studiet av djurens beteende. Inom båda skolorna betraktades antaganden om inre processer som eventuellt konstituerar djurens beteende som obevisbara spekulationer som i varje fall ligger utanför vetenskapens domän.

Idag kan man säga att det kognitiva paradigmet inom djurforskningen inte bara innebär att man använder den positiva metodologin för att studera nya fenomen, utan att vetenskapen också förändras i mötet med de fenomen som tidigare betraktas som oåtkomliga för ett vetenskapligt studium värt namnet.⁷⁶ När det gäller den kognitiva forskningen om

⁷⁵ Sara J. Shettleworth, *The Fundamentals of Comparative Cognition* (2013), s. 4f.

⁷⁶ Man kan jämföra med hur fysiken förändrades när den upptäckte att den inte kunde studera kvantfysiska processer utan att samtidigt påverka dem, en insikt som bidrog till dekonstruktionen av vetenskapens

djuren betyder det att man kommit att uppfatta studieobjektet som inkompatibelt med varje idé om säker kunskap och är istället inställd på att även de starkaste evidenserna – åtminstone om saken gäller ”högre” former av kognition hos djur – kommer att ge upphov till motstridiga tolkningar. Vad som är än viktigare är dock att det inom detta fält har växt fram en medvetenhet om nödvändigheten att reflektera över det empiriska forskningsarbetet och hur utformningen av detta hänger ihop med de resultat som kommer produceras, det vill säga en medvetenhet om den filosofiska dimensionen som ett irreducibelt moment i det vetenskapliga arbetet och detta framförallt med anledning av den problematik som rör antropocentrism respektive antropomorfism – en problematik som forskarna inom det här fältet hela tiden konfronteras med.⁷⁷ När det gäller det ”ömsesidiga samarbetet” mellan filosofi och vetenskap menar jag att det kognitiva studiet av djurens beteenden konstituerar ett fält som hör till dem som i högst grad inbjuder till ett sådant, men framförallt är det dess faktiska resultat som kallar på ett filosofiskt engagemang av det slag som jag i det följande kapitlet ska försöka inleda.

objektivistiska självförståelse, med andra ord till ett nytt synliggörande av naturforskarens konstituerande position i förhållande till naturfenomenen.

⁷⁷ Här tror jag att det skulle vara möjligt att visa att dessa vetenskaper inte på något enkelt sätt fångas in av den bild av den moderna vetenskapen som Heidegger framställer och där matematiskt kalkylerande, exakthet, objektivitet och representation utgör väsentliga karaktäristika. En viktig aspekt av den här frågan är i vilken mån denna forskning låter sig förstås i termer av en representation av det redan närvarande. Detta är tveksamt eftersom objektet för forskningen – djurens kognitiva och subjektiva dimension – just är frånvarande för varje direkt observation. Istället för att representera det närvarande består forskningen i hög grad av ett försök att indirekt närvarogöra det som aldrig kan bli direkt närvarande. Det handlar överhuvudtaget mer om presentation än representation och om hur det som närvarogörs – till exempel i ett experiment – ska tolkas, både med hänsyn till experimentet som en produktion av närvaro som alltid riskerar att göra sig skyldig till antropocentriska utgångspunkter och till naturen hos de underliggande processer som konstituerar ett beteende. I kontrast till exempelvis behaviorismen, ett studium av djuren som tycks motsvara Heideggers karaktäristering av vetenskapen på värsta sätt, bedrivs en betydande del av forskningen idag i form av ett fältarbete som utmärks av en ambition att göra sig mottaglig för djurens annanhet och egenart. Det handlar om ett forskningsmässigt frågande, undersökande och tolkande som delvis undandrar sig Heidegger karaktärisering av vetenskapen och i någon mening närmar sig tänkandets lyssnande hållning. Om vetenskapen har genomgått, eller i alla fall inlett, en ontologisk förvandling i förhållande till dess moderna gestalt är viktig fråga som borde undersökas med Heidegger som utgångspunkt. Miguel de Beistegui argumenterar till exempel argumenterar för en ontologisk distinktion mellan den *moderna* vetenskapen – det vill säga den dominerande, objektiverande och totaliserande matematisering av naturen som Heidegger hade för ögonen – och en *samtida* vetenskap som snarast tar formen av en *dialog* mellan människa och natur som på många sätt övergivit sin moderna gestalt. Se *Thinking with Heidegger*, s. 102ff.

III. Ny forskning

Har vi redan [karakteriserat djurets väsen] eller ens försökt göra det i den föregående diskussionen? Uppenbarligen inte. Så mycket står klart från det faktum att vi ännu inte adresserat zoologins resultat, insikter eller begrepp. Även om vi inte kan gå in på specialistfrågor här, måste vi inte desto mindre söka assistans från zoologins fundamentala teser om animaliteten och livet i allmänhet.⁷⁸

Syftet med detta kapitel är att med hänvisning till forskningens nya resultat, insikter och begrepp underbygga tesen att det finns sätt att vara bland djuren som undandrar sig Heideggers begrepp om djurets vara. Därmed vill jag visa att det *återstår* för filosofin i allmänhet, och för en heideggeriansk ontologi i synnerhet, att tänka både varat hos dessa djur och animalitetens *differentierade vara* som sådant. Med anledning av den gigantiska litteratur som detta forskningsfält konstituerar måste jag göra avgränsningar. Här har jag valt att koncentrera mig på forskning om delfiner, människoapor och elefanter, dels för att de utgör några av de mest välstuderade arterna när det gäller frågor om avancerad kognition, dels för att de utgör några av de arter som ger starkast stöd för tesen att deras sätt att vara är väsenmässigt annorlunda än det vara som Heidegger tillskriver alla djur.⁷⁹ Frågor som rör den vidare giltigheten hos dessa exempel, om hur många ontologiska skillnader det finns inom animaliteten och var gränserna egentligen går, är frågor som har en sekundär status i förhållande till frågan om det *överhuvudtaget* finns djur vars vara konstituerar en ontologisk annanhet i relation till tagenhetsbegreppet. Forskningsresultaten tematiseras under sex rubriker: 1) tid; 2) själv; 3) som-strukturen; 4) stämningar; 5) språk; 6) döden. Dessa rubriker ska förstås som ontologiska perspektiv där varat hos dessa djur förhoppningsvis kan ge sig till känna *från sig självt* – även om det givetvis alltid är en framträdelse *för oss* med allt vad det innebär för vad som kan ge sig till känna. Därutöver är de motiverade av Heideggers tänkande, antingen genom att han själv framhåller dem som väsentliga för bestämningen av sättet på vilket djuren är, såsom tid och död, eller för att Heidegger bestämmer djurets vara på ett negativt sätt i förhållande till dem, vilket är fallet med begreppen själv, som-strukturen och språk. Det handlar emellertid aldrig om ett försök att visa att djuren har del i de begrepp som uttrycker människans vara, utan om ett försök att synliggöra ett vara som undandrar sig

⁷⁸ FCM, s. 212.

⁷⁹ När jag talar om delfinen handlar det om flasknosad delfin (*Tursiops truncatus*) och när jag talar elefanten åsyftas den afrikanska elefanten (*Loxodonta africana*).

Heideggers begrepp om människans existens i lika hög grad som hans begrepp om djurets liv.⁸⁰

Tid

Hur och om [...] djurens vara överhuvudtaget konstitueras genom någon slags 'tid,' förblir ett problem i sig.⁸¹

En av de mest inbitna idéerna om djuren är att de lever i nuet, att de är bundna "vid ögonblickets påle."⁸² Att döma av tagenhetsbegreppet är detta också Heideggers uppfattning i så måtto att djuret är taget av det aktuella drifttillståndet och därmed av nuet och det närvarande, även om detta samtidigt betyder att djuret inte kan ha någon tillgång till det närvarande som närvaro, något som åtminstone skulle kräva en relation till det frånvarande; med andra ord, till *intet* som villkoret för varats framträdelse. En sådan slutsats är säkert sann för merparten av alla djur, men under de senaste åren har det publicerats ett antal studier som visar att vissa djur transcenderar det närvarande i någon mening, att de på något sätt minns det som varit och förväntar sig vad som ska komma. I det följande ska jag ägna några av dessa studier särskild uppmärksamhet med anledning av tidens privilegierade betydelse i kritiken av tagenhetsbegreppet som giltigt i karaktäriseringen av *alla* djur.

Låt mig börja med frågan om djurens minne och sätt att relatera till det förflutna. Under de senaste åren har det gjorts ett antal studier som ger stöd för att vissa djur lever upp till det vedertagna måttet för episodiskt minne – ett minne som ska omfatta vad, var och när.⁸³ En av dessa studier testade i vilken mån schimpanser, orangutanger och bonobos

⁸⁰ I det följande kommer jag att använda begreppen resultat och evidens på ett synonymt sätt. Inom vetenskapen betyder evidens i regel bevis, det vill säga ett upprepbart resultat, till exempel utfallet av ett specifikt experiment, som bevisar riktigheten hos en hypotes. Denna förståelse av evidensbegreppet skiljer sig från fenomenologins begrepp om evidens som något som ges inom gränserna för ett originärt givenhetsmodus där saken på ett otvivelaktigt sätt visar sig självt i sin "påtagliga verklighet" (Husserl, *Idéer* (2004), s. 100). Det är två radikalt olika evidensbegrepp i den meningen att det ena tar betydelsen av *något som bevisar något annat* medan det andra tar betydelsen av *något som visar sig självt* och således gör varje bevis i vetenskaplig mening överflödigt. Saken blir dock mer komplicerad inom det specifika forskningsfält som jag kommer att återropa eftersom deras evidenser i regel är att förstå som *indikationer* snarare än som bevis. Inom detta fält kommer det därför an på att frambringa så *starka* och *entydiga* evidenser som möjligt – men punkten för absolut säkerhet undandrar sig tillsammans med naturen hos det varande som utforskas.

⁸¹ Heidegger, *Vara och tid*, s. 380.

⁸² Friedrich Nietzsche, *Om historiens nytta och skada för livet* (2005), s. 83.

⁸³ Endel Tulvings distinktion mellan semantiskt och episodiskt minne är viktig inom forskningen kring djurens minne och frågan om *hur* de relaterar till det förflutna. Att många djur har ett semantiskt minnessystem betraktas som ett faktum, men om vissa djur också har ett episodiskt minne är en tvistefråga som skiljer forskarna åt med anledning av evidensens mångtydighet och beroende på vilken tolkningsprincip som används. De som inte låter sig övertygas menar i regel att resultaten *kan* förklaras, och därför, enligt den så kallade Canon-principen, bör förklaras med hänvisning till ett semantiskt minnessystem, det vill säga i termer av vad djuren *vet* snarare än vad de *kommer ihåg*, medan andra menar att vi har alla skäl att anta närvaron, enligt en slags sannolikhetsprincip, av någon form av episodiskt minne hos vissa djur. (Corballis, "Language and Eposodic Sharing", s. 180, i *Animal*

kunde minnas var en viss typ av mat fanns och när den placerades där. Experimentet bestod av tre lådor i vilka man placerade två typer av mat – den mer omtyckta frysta juicen och den mindre omtyckta frukten. En låda lämnades tom och den frysta juicen smälte om det gått en längre tid mellan placeringen och valtillfället. Medan den tomma lådan sällan blev vald, valdes den frysta juicen i betydligt högre utsträckning när aporna fick möjlighet att välja efter fem minuter och frukten i betydligt högre uträkning när valet gjordes efter en timme. Forskarna drar följande slutsats:

Subjektens uppförande kan endast förklaras genom minnet av tre typer av information: vilken typ av mat (frusen juice eller grapefrukt) som var gömd, var den gömdes (i vilken låda) och när (5 minuter eller 1 h sedan) de gömdes. Med hänsyn till rent beteendemässiga kriterier innebär våra resultat evidens för episodliknande minne hos människoapor.⁸⁴

Det här resultatet ger visserligen inte ovedersäglig evidens för att subjekten faktiskt *kommer ihåg* den situation då en viss typ mat placerades i en viss låda, men man måste hålla med om att resultatet uppfyller de formella kraven för episodiskt minne och att det är högst *sannolikt* att de i någon mening också kommer ihåg den aktuella episoden.

Här följer ett mer konkret fall där episodiskt minne förefaller vara den mest sannolika förklaringen:

I en observationsstudie av skogslevande rehab-orangutanger observerades det hur en tre år gammal orangutang försökte avlägsna en liten sten som hade trängt in i hennes fot. En av forskningsassistenterna hjälpte till med att avlägsna stenen och tillfogade stjälsaft från ett fikonlöv för att underlätta sår läkningen. Åtta dagar senare kom orangutangen upp till assistenten, attraherade hennes uppmärksamhet, tycktes gestalta lövbehandlingen och visade att såret nu hade läkt. Assistenten tolkade detta som ett bevis för att orangutangen kom ihåg behandlingen, och även flera månader senare skulle djuret visa sin fot närhelst hon såg assistenten. Detta observerades också av en av författarna.⁸⁵

Även om det inte går att helt utesluta det semantiska minnet som en möjlig förklaring till det här beteendet så tycks det mig, särskilt mot bakgrund av andra evidenser som pekar i samma riktning, att ett antagande om episodliknande minne, måhända uppblandat med det semantiska, är den förklaring som ligger närmast till hands.

Jag övergår nu till evidenser som gäller människoapans relation till framtiden, men i den mån relaterandet till framtiden förutsätter en relation till det förflutna kommer det

Thinking, Contemporary Issues in Comparative Cognition (2011). Jag ligger närmare den senare principen än den förra med anledning av att Canon-principen, vars inflytande dock börjar förlora sin tidigare starka ställning, kräver evidenser av ett sådant slag som i många fall är främmande för vad som kan ges.

⁸⁴ Gema Martin-Ordas (*et al.*), "Keeping track of time: evidence for episodic-like memory in great apes", *Animal Cognition* (2010) 13:331-340.

⁸⁵ Corballis, *Language and Eposodic Sharing*, s. 180.

följande att ge ytterligare stöd också för det senare, och överhuvudtaget för ett så kallat *episodiskt system* som omfattar både det förflutna och framtiden. Jag ska redogöra för tre studier som letts av den Lundabaserade kognitiva etologen Mathias Osvath och vars sammantagna evidens för framtidsorienterad kognition hos schimpansen hör till det starkaste som hittills publicerats.

Den första studien publicerades 2008 och består av fyra experiment som utforskar förmågan till avancerad framtidskognition hos schimpanser och orangutanger på Furuviks Zoo. Det första är konstruerat på så sätt att subjekten ställs inför ett val mellan fyra olika redskap där ett av dem ger tillgång till en sluten låda med fruktsoppa. Efter valet tvingas subjekten vänta en dryg timme innan de släpps in i rummet med fruktsoppan, vilket alltså testar om subjekten på *grundval av framförhållning* kan hålla reda på redskapet under perioden mellan valet av redskap och tillgången till fruktsoppan. Sammanlagt lyckades deltagarna 36 gånger av 42 försök.⁸⁶ ”Experimentets resultat”, sammanfattar Osvath, ”antyder beteenden som grundas på avancerad framtidsorienterad kognition.”⁸⁷

Det andra experimentet undersöker deltagarnas framtidsorienterade kognition genom att pröva den i konflikt med en omedelbar belöning. Detta sker genom att subjekten ställs inför valet mellan en omedelbar belöning i form av en frukt och ett redskap som leder till en större belöning vid ett senare tillfälle (efter 70 minuter). Det förväntade utfallet hos en varelse som inte relaterar till framtiden är att frukten blir vald istället för redskapen i varje fall, men återigen talar resultaten för en avancerad framtidskognition hos djuren då redskapet blev valt *istället* för frukten 31 gånger av 42 möjliga. Detta motsvarar, framhåller författarna, det förväntade utfallet hos vuxna människor. Att deltagarna kan motstå den omedelbara belöningen på grundval av en framtidsorienterad kognition styrker evidensen för det senare, inte minst för att det vittnar om den *tillit* som djuren har till den. Måhända kan de föreställa sig den framtida fruktsoppan och på grundval av föreställningen motstå det som erbjuds här och nu, vilket de rimligen inte skulle vara förmögna till om de endast hade en *dunkel aning* om den framtida belöningen.⁸⁸

Det tredje experimentet avser att utesluta möjligheten att deltagarnas beteende sker under ledning av ett värdesättande av redskapet som något separat från dess framtida

⁸⁶ I de fall deltagarna misslyckades handlade det dock *inte* om bristande framförhållning, utan i fem fall hade deltagarnas ungar lekt med och haft bort verktyget, medan det i ett fall hade fallit utanför buren och i två fall hade deltagaren faktiskt med sig redskapet, men dess funktion hade förstörts efter att det burits i munnen.

⁸⁷ Mathias Osvath & Helena Osvath, ”Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought: self-control and pre-experience in the face of future tool use”, *Animal Cognition* (2008) 11:661-674, s. 667.

⁸⁸ Att schimpanserna uppvisar den här förmågan bildar en bra *illustration* av ett djur vars vara *inte* är taget av det omedelbara drifttillståndet utan som i kraft av framtidskognition tar del i en annan ontologisk ordning.

funktion, vilket skulle vara en möjlig tolkning av de föregående resultaten och som skulle undergräva evidensen för framtidsorienterad kognition. En sådan tolkning skulle hävda att redskapet gav upphov till samma omedelbara begär som frukten och ”väljas” på grundval av ett *omedelbart drifttillstånd* snarare än på grundval av ett begär efter något *föreställt* eller *förväntat*. Experimentet sammanför de två föregående och bildar alltså två val där det första gäller de fyra olika redskapen, medan det andra står mellan det funktionella redskapet och fruktbiten. Osvath förklarar:

Om subjekten blott tillskriver ett starkt positivt värde till redskapet som sådant, då skulle resultatet av det andra valet spegla utfallet i Experiment 2. Men om redskapet istället värdesattes som ett instrument för att uppstå den framtida belöningen skulle favoritfrukten vara det förväntade valet. Redskapet är medel för ett ändamål och den framtida belöningen blir inte större om fler redskap väljs. Genom att välja grapefrukten i den andra presentationen maximerar subjektet belöningen. Alla tre aporna valde frukten vid varje av de 14 försöken. [...] Detta utesluter associativ inlärning som en förklaring av resultaten från Experiment 1 och 2.⁸⁹

Det fjärde och sista experimentet adresserar frågan om aporna ”förupplever” deras framtida redskapsanvändning i kontrast till att blott *veta* att ”juicelådan” återkommer, men utan att föruppleva det som ett kommande scenario. För att undersöka saken introducerades aporna för nya redskap varje gång och vid varje tillfälle var det bara ett av redskapen som hade *rätt funktion* för att suga upp juicen ur lådan, men vars utseende skilde sig betydligt från det tidigare använda sugröret, vilket var mjukt, transparent och böjt. Tillsammans valde aporna det funktionella redskapet 30 gånger av 36 möjliga och använde det, utan att tveka, som ett sugrör, medan de icke-funktionella föremålen som valdes, sannolikt med anledning av utseendemässiga likheter med det transparenta sugröret, inte användes i ett försök att komma åt juicen. Osvath konkluderar:

Resultatet av detta experiment indikerar att de förupplever den framtida redskapsfunktionen och dess användning. Detta styrker sannolikheten att episodisk förväntning involveras i uppgiften att välja verktyg i denna studie. Generalisering av stimuli erbjuder inte en tillräcklig förklaring eftersom subjekten var känsliga för de funktionella aspekterna hos redskapen snarare än godtyckliga egenskaper. [...] En mer komplicerad fråga är om resultaten reflekterar ett semantiskt eller episodiskt förutseende. Det är möjligt att argumentera för att subjekten, även om de valde redskapet med hänsyn till funktion, följer en semantisk regel istället för att föruppleva belöningssituationen. [...] hur som helst, begreppet om semantisk förutseende förefaller allt för svagt för att erbjuda vägledning. Resultaten från detta experiment, enligt vår nuvarande förståelse, indikerar ett förupplevande av enskildheter hos en framtida situation.

Frånvaron av observerbara tveksamheter i redskapsanvändningen var slående och antyder en hög trohet i föreställningen om funktionen och de nödvändiga tilltagen.⁹⁰

⁸⁹ Ibid., s. 669.

⁹⁰ Ibid., s. 371.

Den här studien fick ett stort genomslag i forskarvärlden eftersom den på flera punkter, som Osvath uttrycker det, ”går bortom förefintlig kunskap om framtidsorienterad kognition hos människoapor.”⁹¹ Den visar att subjekten inte bara är förmögna att välja ett redskap som behövs i en framtida situation, utan också att de klarar det i strid med ett begär som omedelbart kan tillfredsställas såväl som att de kan *igenkänna* den rätta funktionen hos ett objekt utan hjälp av yttre egenskaper. Detta implicerar, avslutar Osvath, att människoaporna använder en kognition som beskrivs som självmedveten när den används av människor och hänvisar till ny neurologisk evidens för att ge ytterligare stöd för en sådan slutsats.⁹²

Mathias Osvath har i två senare studier, vilka utgår från observationer av ett spontant beteende hos en av schimpanserna på Furuviks Zoo, förstärkt evidensen för avancerad framtidskognition hos denna art. Studierna gäller i båda fallen den dominanta hanen Santino och ett uppseendeväckande beteende som han har ägnat sig åt och som består i att kasta sten på ”oskyldiga” zoobesökare.⁹³ Vad som är intressant ur en vetenskaplig och filosofisk synvinkel är att detta till en början impulsiva beteende efterhand antog en alltmer planerad och utstuderad form, av allt att döma för att uppnå avsikten att också träffa besökarna, vilket han i regel inte gjorde så länge attacken utfördes impulsivt och föregicks av en aggressiv uppvisning som fick publiken att ana oråd och dra sig undan. Den första studien återger de observationer som zoopersonal gjort under de år som Santino ägnat sig åt beteendet. Artikeln fokuserar att Santino planerade dessa stenattacker genom att i förväg samla ihop stenar och lägga dem i högar. När personalen vid ett tillfälle samlade ihop alla kastbara föremål hittades åtskilliga högar med stenar på strategiska ställen i förhållande till åskådarnas positioner runtom gården och efter städningen kunde personalen observera hur Santino samlade ihop stenar som han hittade i vattengraven och placerade dem i högar för att senare på dagen i samband med dominanta uppvisningar kasta dem mot besökarna. Med anledning av bristen på lösa stenar på gården började Santino att knacka loss bitar från betonggolvet vilka sedan utplacerades i högar. Detta beteende vittnar om avancerad

⁹¹ Ibid.

⁹² Jag återkommer till karaktären hos den neurologiska evidensen. Apropos frågan om självmedvetande vill jag påstå att ett slags medvetande om sig själv som ett i tiden varaktigt varande, om så bara den korta tid fram tills belöningen blir tillgänglig, utgör ett möjlighetsvillkor för beteenden av det här slaget.

⁹³ Här ska det noteras att forskarna har blivit alltmer medvetna om att en individ inte utan vidare kan göras till representant för hela arten, och det inte bara för att de individuella skillnaderna är betydande hos dessa arter utan också för att varje resultat är betingat av en oöverblickbar rad faktorer – såsom det aktuella humöret – som kan påverka utfallet men som inte har att göra med individens eller artens förmåga, etc.

framtidspanering, särskilt med tanke på att insamlandet av stenar sker i lugnt känslotillstånd *till skillnad* från den aggressiva affekt som präglar kastsituationen.⁹⁴

Denna rapport följs sedan upp av en mer systematisk studie som i detalj följer Santinos stenkastningsbeteende under säsongen och försäsongen 2010.⁹⁵ Redan den första gruppen på försäsongen blev utsatta, men eftersom attacken föregicks av en typisk dominansuppvisning hann den informerade guiden flytta gruppen ur Santinos kastradie, vilket fick Santino att hålla inne med kastet. Detta upprepades tre gånger i rad. När gruppen kom tillbaka efter några timmar kunde det observeras hur Santino gick långsamt från mitten av gården i riktning mot åskådarna med två stenar i sin slutna hand för att plötsligt, *utan något föregående dominansuppvisning*, kasta stenarna. Osvath tolkar den förändrade strategin som en indikation på att Santino *medvetet* avhållit sig från dominansuppvisningen för att "lura" åskådarna och således öka chansen att träffa.⁹⁶

Nästa dag upprepades det misslyckade scenariot två gånger med anledning av att kasten återigen föregicks av dominansuppvisningar, men under dagen kunde man observera hur Santino hämtade en bunt hö från sovutrymmet som placerades på en strategisk plats i förhållande till åskådarna och under vilken han gömde ett antal projektiler. När åskådarna kom tillbaka efter en timme satt Santino vid sidan av höhögen och utförde genast en oannonserad attack. Samma sak upprepades när gruppen återvände. Senare på kvällen observerades det hur Santino samlade ihop projektiler som sedan hittades på olika strategiska gömställen (bakom stockar, stora stenar och under höhögar) när området inventerades. Tidigare hade man aldrig observerat att Santino gömt projektilerna, ett beteende som indikerar att han har en uppfattning om att åskådarna *inte kan veta vad de inte kan se*. Utöver att underbygga tesen att schimpanser är kapabla till avancerad framtidskognition kan Osvath och Karvonen nu konstatera att schimpanser också är förmögna att i någon grad relatera till besökarnas beteende i en situation som inte är närvarande och agera med hänsyn till detta genom att dölja stenarna. Exakt vilka kognitiva processer som underliggör det här beteendet

⁹⁴ Osvath, "Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee", *Current Biology*, vol. 19 nr. 5, 2009.

⁹⁵ Osvath & Karvonen, "Spontaneous Innovation for Future Deception in a Male Chimpanzee", *PloS ONE*, May 2012, Vol. 7, Issue 5.

⁹⁶ Det finns relativt mycket evidens för vilseledande beteenden (*deceptive behavior*) av detta slag hos en mindre samling djurarter, ett beteende som reser svårbesvarade frågor om i vilken mån djuren är medvetna om andra individers beteende, intentioner, sinnestillstånd, etc. (*Theory of mind*), såväl som frågan om dessa djur, eller några av dem, har någon slags relation till skillnaden mellan sanning och falskhet. Dessa frågor är svåra eftersom det i vissa fall tycks tämligen klart att de vilseledande beteendena genereras av mekanismer som saknar en intention att vilseleda, utan som istället gör det eftersom det på ett eller annat sätt belönas. I vissa andra fall ges dock intrycket att det faktiskt finns en sådan intention och alltså en mer eller mindre medveten strategi som gör bruk av kognitiva resurser som bara finns hos ett mycket litet antal djurarter.

kan vi inte veta säkert, men en enskild evidens för en framtidsorienterad kognition blir knappast starkare.

Avslutningsvis ska jag hänvisa till en neurovetenskaplig studie som stödjer tesen att schimpanser har ett episodiskt system, det vill säga att de i någon mån kan föruppleva en möjlig framtid på grundval av en förmåga att återuppleva det förflutna. Studien består av en jämförelse mellan hjärnaktiviteten hos människor och schimpanser i vilotillstånd. Hos människan sker hjärnaktiviteten främst i områden som associeras med det episodiska systemet och som förutom självprojektion in i det förflutna och framtiden också tros vara förknippat med projektionen in i *andras* perspektiv (*theory of mind*). Forskarnas utgångspunkt är att en analys av schimpansens hjärnaktivitet i vilotillstånd kan bidra – på grundval av hjärnanatomisk likhet – med evidens till frågan om de har en ”inre värld” som är jämförbar med människans. Både stora likheter och stora skillnader kunde observeras. Skillnaderna gäller i första hand områden som är starkt knutna till språk och språkliga processer, medan likheterna gäller områden som är kopplade till det episodiska systemets självprojektion in i det förflutna, framtiden och *andras* perspektiv. Författarna kan således dra slutsatsen att ”Våra resultat reser möjligheten att schimpansernas vilotillstånd involverar emotionellt laddad återkomst av episodiska minnen och någon nivå av mental självprojektion, men i frånvaro av språkliga och begreppsliga processer.”⁹⁷

Det krävs utan tvekan mer forskning innan man kan dra några välgrundade slutsatser beträffande transcendensen hos olika djurarter och tidens roll för deras sätt att vara och relatera till varanden, men de evidenser som jag redogjort för torde dock vara tillräckliga som indikationer på att människoapans vara har en tidslig konstitution som är *extatisk* i så måtto att vissa beteenden möjliggörs av en öppenhet mot det som varit och det som ska komma. Detta skulle öppna, enligt Heideggers grundtanke att tiden utgör varaförståelsens horisont, för en möjlig varaförståelse hos djuren, eller i alla fall att en sådan möjlighet inte utan vidare kan uteslutas. Det betyder visserligen inte att människoapans tidsliga konstitution är jämförbar med människans eller att vi måste förstå skillnaden i kvantitativa termer, men det innebär utan tvekan att skillnaden mellan människoapans vara och människans vara måste tänkas på ett nytt sätt i samma mån som den temporala konstitutionen skiljer sig från den ”tidslöshet” som tagenheten implicerar genom att fånga djurets vara i det aktuella drifttillståndet. Min uppfattning är att dessa evidenser på egen hand visar att människoaporna – men samma sak

⁹⁷ Rilling J. K. (*et al.*), ”A comparison of resting-state brain activity in humans and chimpanzees”, PNAS, 2007, vol. 104, nr. 43.

kan av allt att döma sägas om de andra arterna som ska diskuteras i det följande – undandrar sig tagenheten som ett adekvat begrepp om deras vara. Den påvisade transcendensen eller extatiska temporaliteten öppnar upp ett vara av en helt ny art och de följande nedslagen är att förstå som belysningar av andra sidor, alla grundade i en tidslighet av detta slag, av denna varaart.

Själv

Som vi har sett menar Heidegger att djuren har en självlik karaktär, vilket i praktiken betyder att djurets ”själv” är identiskt med driften. Heidegger kan således hävda att djurets vara måste tänkas helt utan hänvisning till begrepp som själv, medvetande, subjektivitet, ego, reflektion, person, självmedvetande, etc.⁹⁸ Detta är särskilt viktigt, noterar Heidegger, eftersom självlikheten är just det som inbjuder till antropomorfa tolkningar av djurens beteenden i dessa termer. Djurens driftmässighet ger så att säga upphov till beteenden som *ser ut som* mänskliga förhållanden men som i själva verket saknar all den medvetenhet, intentionalitet och reflektion som grundar de senare. Ett sätt att klargöra skillnaden mellan djurens självlikhet och människans självhet är att människan är ett själv genom att vara skild från sig själv (kunna- och möjligvara), medan djuret är ett själv genom att vara absorberad i sig själv (förmögen- och driftvara). Idag finns det evidenser som tyder på att alla dessa begrepp – själv, medvetande, intentionalitet, etc. – inte utan vidare kan skiljas från varat hos *vissa* djurarter. I varje fall tycks det mig nödvändigt att bekänna, med anledning av denna evidens, en genuin osäkerhet inför ett avgörande i dessa frågor. Det betyder säkerligen inte att dessa djur har ett själv av mänskligt slag, men lika säkert är att de uppvisar en *självkaraktär* som inte kan reduceras till Heideggers självlikhet. I det följande ska jag diskutera fyra evidenser som vittnar om en självkaraktär som undandrar sig Heideggers begrepp och som ställer oss inför svårigheten, vilken jag här endast avser att exponera, att begreppsliiggöra *egenarten* hos denna självkaraktär. Evidensen tematiseras under följande rubriker: 1) kroppsmedvetande; 2) tidsmedvetande; 3) självmedvetande; 4) metakognition.

1) Evidens för kroppsmedvetenhet hos delfinen blev resultatet av en enkel studie som utförts av den ledande delfinforskaren Louis Herman. Studien avsåg att testa delfinens kroppskontroll genom att lära dem – vilket var möjligt då de redan är förtrogna med symboliska teckensystem – tecken för nio kroppsdelar och bad dem sedan att använda den nämnda kroppsdelens på ett av fyra olika sätt. Detta innebar många ovanliga kombinationer,

⁹⁸ FCM, s. 228, 233.

men ingen av dessa utgjorde några svårigheter för delfinerna vilka därmed visar att de har utmärkt kontroll över sina kroppsrörelser, något som inte bara tycks implicera ett kroppsmedvetande utan också ett kroppskontrollerande själv i så måtto att delfinerna måste översätta den symboliska meningen till den motsvarande kroppsrörelsen.⁹⁹

2) Tidsmedvetande av något grundläggande slag är säkert relativt vanligt bland djuren med tanke på den fundamentala funktion som ett sådant har för möjligheten att varsebli ett i tiden utsträckt skeende. Jag menar dock att evidensen från förra avsnittet vittnar om något mer, nämligen att vissa djur förnimmer *sig själva* som någonting varaktigt i tiden, om så bara de 70 minuter som aporna behövde vänta innan fick sin fruktsoppa eller de timmar som utgjorde horisonten för Santinos förberedelser. Det episodiska systemet tycks förutsätta en självförnimmelse – *någon* som minns och *någon* som förväntar sig. Ett djur som är taget av driften – och per definition utan varje form av själv – skulle varken välja ett redskap för framtida bruk framför något ätbart eller hålla reda på ett redskap som behövs vid ett senare tillfälle, medan ett djur som både väljer redskapet framför frukten och håller reda på det måste ha någon form av själv – ett *jag-vill-ha-fruktsoppa* som är *identiskt* över tid i så måtto att det är *samma själv* som väljer och mottar belöningen. *Jag* väljer nu – *jag* får sen: det tycks vara den kognitiva självstruktur som dessa studier synliggör, även om man naturligtvis måste stryka ut *ordet jag*.¹⁰⁰ En likartad evidens kommer från en studie av Louis Herman som undersökte frågan om delfinerna har ett självmedvetande av något slag genom att testa delfinernas kvardröjande medvetenhet om vad de nyss gjort. Studien innebar att delfinerna lärde sig symbolerna för fem olika konstnummer och att de, strax efter att ha utfört *ett* av dessa, ombads att ”upprepa” numret eller utföra ”vilket som” av de fyra andra. Delfinerna klarade testet utan bekymmer och visar därmed att de är ”retentionellt medvetna” om vad de nyligen gjort.¹⁰¹ Båda dessa evidenser ger starkt stöd för antagandet att de aktuella djurarterna på något sätt är medvetna om sig själva i en tidlig mening och i någon bemärkelse bör igenkännas som tidsligt konstituerade subjekt som vet vad de nyligen gjort och inte gjort.¹⁰²

⁹⁹ Herman, L. M. (et al.). ”The bottlenosed dolphin’s (*Tursiops truncatus*) understanding of gestures as symbolic representations of body parts”, *Animal Learning and Behavior*, 2001, 29 (3), 250-264.

¹⁰⁰ Att schimpansen inte har ordet jag betyder inte att de inte har ett jag som på ett meningsfullt kan läras sig att säga jag. Som vi ska se använder delfinen en signaturvissling som är personligt och som kanske till viss del motsvarar funktionen hos den personliga pronomen och/eller egennamnet.

¹⁰¹ Herman, L. M. (et al.), ”Memory for action events in the bottlenosed dolphin”, *Animal Cognition*, 2, 17-25, 1999; Herman, L. M. (et al.), ”Memory for recent actions in the bottlenosed dolphin (*Tursiops truncatus*), Repetition of arbitrary behaviors using an abstract rule”, *Animal Learning and Behavior* 26, 210-218, 1998.

¹⁰² Det här resonemanget inspireras av Husserls analys av tidsmedvetandet och det skulle onekligen vara intressant att utifrån Husserls texter om tidsmedvetandet – och andra relevanta analyser – göra en fenomenologisk tolkning av den sammanlagda evidensen som finns på detta område. Dessa evidenser kan också relateras till Heideggers beskrivning, med utgångspunkt i Kant, av tiden i termer av självaffektion: ”Som ren

3) Många forskare betraktar spegeltestet (*Mirror test*) som evidens för självmedvetande hos de djur som klarar det på ett tillräckligt entydigt sätt.¹⁰³ De djur som *inte* klarar testet beter sig som man kan förvänta sig utifrån Heideggers begrepp, ty antingen ignorerar de speglar helt och hållet eller så uppfattar de spegelbilden som ett annat djur, vilket de tydligt visar genom att uppvisa sociala beteenden i relation till ”spegeldjuret.”¹⁰⁴ Bland de djur som ”känner igen sig själva” och som saknar tidigare erfarenhet av speglar ser vi i regel ett likartat förlopp som består av tre distinkta faser: 1) först undersöker djuret spegeln, exempelvis genom att se efter vad som finns bakom den; 2) det undersökande beteendet övergår sedan i vad som på engelska kallas *contingency testing*, det vill säga att subjektet rör kroppen på ett ovanligt sätt för att således bekräfta att spegeln reflekterar *mina* rörelser; 3) slutligen övergår djuren till självriktade och självigenkännande beteenden där spegeln används som ett verktyg för att studera den egna kroppen, framförallt de delar som annars inte skulle vara möjliga att se, och olika beteenden och konster.¹⁰⁵ Det mänskliga barnet går igenom samma faser och antyder således att det finns en djup kontinuitet mellan de hjärnor – det är ju inte fråga om något annat här – som i någon fundamental mening förstår vad en spegel är för något.

Länge trodde man att det endast var människoapor som klarade spegeltestet, men i en viktig studie från 2001 kunde Diana Reiss och Lori Marino på ett övertygande sätt visa att också delfiner (*Tursiops truncatus*) klarade det.¹⁰⁶ Därefter har man testat många andra arter och bland dem som klarat det hör så olika arter som späckhuggare, elefant och

självaffectio är tiden inte en agerande affectio som träffar ett själv som redan är för handen. Istället, som ren bildar den väsendet hos något sådant som självaktivering. Men om det hör till det ändliga subjektets väsen att vara förmögen att aktiveras som ett själv, då bildar tiden som ren självaffectio subjektivitetens väsenmässiga struktur. [...] Som ren självaffectio bildar [tiden] på ett ursprungligt sätt den ändliga självheten, så att självet kan vara något sådant som självmedvetande.” (Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics* (1997), s. 132f.).

¹⁰³ Testet utvecklades på 70-talet av psykologen Gordon Gallup Jr. i syfte att vetenskapligt testa Darwins påstående, grundat på en observation av orangutangen Linda vid London Zoo, att människoaporna känner igen sig själva i spegeln. Testet består av att sätta ett märke på subjektet man vill testa – utan dess vetskap och på ett ställe där det endast kan ses i en spegel – och som anses klara det om det tydligt visar att de kopplar märket till deras egen kropp. Än så länge har endast ett tiotal arter – av dem man testat – klarat det på ett otvetydigt sätt. Noteras kan också att människobarn klarar det först i en ålder mellan 18-24 månader, en ålder då man samtidigt ser begynnelsen av en rad andra avancerade kognitioner, såsom introspektion och igenkännandet av psykologiska tillstånd hos andra. (Reiss & Marino, ”Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: A case of cognitive convergence”, PNAS, 2008, vol. 98, nr. 10).

¹⁰⁴ Bland de mindre aporna ser man ofta tvetydiga reaktioner som tydligt vittnar om förvirring inför den gestalt som varken uppfattas som ett annat djur eller som sin egen avbild.

¹⁰⁵ I vilken mån det förekommer mer ”allvarliga” dimensioner är givetvis omöjligt att veta, men det kan inte uteslutas, särskilt inte hos delfinen i egenskap av att vara den art som visar speglar störst intresse och förslagsvis de mest suggestiva beteendena i detta hänseende.

¹⁰⁶ Ibid.

skata.¹⁰⁷ Detta säger oss två saker, å ena sidan att den aktuella förmågan är extremt ovanlig med tanke på det totala antalet djurarter, och å andra sidan att det är en förmåga som evolutionen frambringat flera gånger.¹⁰⁸

Att spegeltestet är relevant för frågan om själv och självmedvetande är uppenbart, men hur ska man egentligen tolka dessa självriktade och självigenkännande beteenden? Min utgångspunkt är att ett minimalt självmedvetande måste ses som ett möjlighetsvillkor för att beteenden av detta slag överhuvudtaget ska kunna uppstå. När det gäller den svåra frågan om vilket slags självmedvetande det handlar om tror jag att den fenomenologiska traditionen erbjuder särskilt värdefulla resurser och framförallt dess tematisering av självmedvetandets förreflexiva dimension. Här måste jag inskränka mig till några antydningar om detta, men man kan konstatera att de stora fenomenologerna (Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty) delar uppfattningen att medvetande om varseblivna objekt *implicerar* en medvetenhet om varseblivningarna som *mina*, om mig själv som varseblivningens subjekt, vilket betyder att medvetande alltid redan inbegriper ett förreflexivt självmedvetande.¹⁰⁹ Dan Zahavi beskriver naturen hos detta självmedvetande på följande sätt:

Självmedvetande finns inte bara när jag inser att *jag* varseblir ett ljus, utan närhelst jag är förtrogen med en erfarenhet som ges i ett förstapersonsmodus, det vill säga, närhelst det är någonting för mig att ha erfarenheten. Med andra ord, förreflexivt självmedvetande och en minimal självförnimmelse är integrerade delar av vårt erfarenhetsliv.¹¹⁰

¹⁰⁷ Delfour & Marten, "Mirror image processing in three marine mammal species: killer whales (*Orcinus orca*), false killer whales (*Pseudorca crassidens*) and California sea lions (*Zalophus californianus*)", *Behavior Processes*, 2001, 53(3): 181-190; Plotnik (*et al.*), "Self-recognition in an Asian elephant", *PNAS*, 2006, vol. 103, nr. 45; Prior (*et al.*), "Mirror-Induced Behavior in the Magpie (*Pica pica*): Evidence of Self-Recognition", *PloS Biology*, 2008, Vol. 6, Issue 8.

¹⁰⁸ Spegeltestet tycks uppvisa en kognitiv, psykologisk och ontologisk gränsdragning som delar djurriket i två delar. I en föreläsning vid Naturhistoriska riksmuseet under hösten 2013 argumenterade Matthias Osvath för att dessa vitt skilda arter som klarar spegeltestet – och som därutöver uppvisar en rad kognitiva förmågor och beteenden som skiljer dem från andra djur – har mer gemensamt sinsemellan än med den djurgrupp som är deras närmsta släktingar. Människoaporna skulle följaktligen ha mer gemensamt med delfinen än med de mindre aporna och kråkfåglarna mer gemensamt med delfinen än rovfåglarna, osv. Från ett heideggerianskt perspektiv skulle man kunna säga att dessa djur delar ett gemensamt sätt att *vara* som konstituerar en av animalitetens ontologiska skillnader. Bland de beteenden, kognitiva förmågor och livsbetingelser som är gemensamma för dessa arter hör till exempel att alla lever i högst komplicerade sociala miljöer (något som många ser som grunden till utvecklingen av intelligens i vid mening – *social hypothesis for intelligens*), de har de största hjärnorna i förhållande till kroppsstorlek, de lever långa liv och har en lång barndom, de är i hög grad beroende av inlärda beteenden och förmögna att uppfinna nya, de är beteendemässigt flexibla, de kan lösa problem genom att i förväg *förstå* vad som behöver göras, de leker mer än andra djur och genom hela livet, de förstår i viss mån sin omgivning i kausala termer, möjligen andras intentioner, uppvisar empatiska beteenden, de har en avancerad kommunikation, etc.

¹⁰⁹ Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood* (2005), s. 11.

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 146.

”Om detta är sant”, tillägger Zahavi i en fotnot, ”har det några tämligen uppenbara konsekvenser för tillskrivandet av både själv och självmedvetande till djur.”¹¹¹ Jag håller med Zahavi och vill påstå att självriktade och självigenkännande beteenden ger evidens för att dessa djur faktiskt också har ett förreflexivt självmedvetande i någon form, även om vi inte får anta att vår egen erfarenhet ger några upplysningar om dess specifika karaktär. Dessa djur skulle alltså på något sätt vara förreflexivt medvetna om varseblivningarna som ”mina” och kan därför förstå att de ser ”sig själva” när en spegel vänder tillbaka blicken mot blickens ursprung.¹¹²

4) De föregående evidenserna indikerar att vissa djur har ett förreflexivt medvetande och självmedvetande, men i vilken mån finns det evidens som tyder på att vissa djur också kan bli medvetna på ett mer reflexivt sätt? Sådana evidenser ges inom det forskningsområde som går under namnet *metakognition*. Här ska jag endast i korthet nämna ett resultat som antyder att delfiner kan bli medvetna om att de är osäkra, det vill säga medvetna om ett medvetandetillstånd och agera följdriktigt. Studien går ut på att provocera fram osäkerhet genom att först lära delfinerna att urskilja ett ljud på en bestämd frekvens för att sedan spela upp olika ljud som delfinen ska kategorisera som samma eller annorlunda i förhållande till referensljudet. Detta är lätt så länge frekvenserna skiljer sig åt på ett tydligt sätt och blir svårare och svårare desto närmare referensljudet man kommer. Vid gränsen för delfinens urskiljningsförmåga blir kategoriseringen såklart helt chansartad. Nu presenteras delfinen för en ny knapp, vilken kan väljas om man är osäker på den korrekta kategoriseringen och ändå erhålla den belöning som utdelas vid korrekta svar. Resultatet är att delfinen använder ”osäkerhetsknappen” enligt samma mönster som människor, vilket många tolkar som evidens för att delfinen är medveten om sin egen osäkerhet, det vill säga ett typexempel på metakognition och reflektivt självmedvetande.¹¹³

Vilket slags *självkaraktär* det är fråga om i djurens fall är omöjligt att veta i någon specifik mening, särskilt på grundval av den otillräckliga forskning som finns tillgänglig idag, men

¹¹¹ Ibid., s. 146n20.

¹¹² Här tror jag att Lacans tolkning av barnets självigenkännande är relevant också för djuren med tanke på att de går igenom samma faser och att barnets subjektivitet är nästintill lika främmande för den vuxna människan som de aktuella djurens: ”Det jublande antagande av sin spegelbild hos den lilla människovarelsen på detta spädbarnsstadium (*stade infans*), ännu försänt i sin motoriska hjälplöshet och sitt beroende av andra för föda, tycks oss som i en mönstersituation visa den symboliska grundform där *jaget* fällt ut i en ursprunglig form, innan det objektiverats i dialektiken och i identifikationen med den andre och innan språket [...]” (Lacan, ”Spegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten”, s. 28f., i *Écris* (1988).

¹¹³ Rocco Gennaro, ”Animals, Consciousness, and I-thoughts”, i *Philosophy of animal minds* (2009), s. 190.

min tolkning är ändå att de befintliga evidenserna stödjer antagandet att varat hos dessa djur implicerar ett själv och ett självmedvetande av ett förreflexivt slag som öppnar för vidare frågor om i vilken mån och mening dessa djur är att betrakta som subjekt.¹¹⁴ I vilket fall måste det göras en ontologisk skillnad mellan den självkaraktär som framträder i dessa evidenser och Heideggers självlikhet.

Som-strukturen

”Djuret kan endast bete sig, men aldrig uppfatta någonting som någonting...”.¹¹⁵ Detta är Heideggers huvudargument när det gäller frågan om djurets vara såväl som frågan om vad som skiljer djurets vara från människans. Det senare framgår tydligt i följande formulering: ”[Det är] inte en fråga om eller hur djuret uppfattar vad som är givet på ett annat sätt, utan snarare om djuret överhuvudtaget kan uppfatta någonting *som* någonting, någonting *som* ett vara. *Om det inte kan det, då är djuret åtskilt från människan av en avgrund.*”¹¹⁶ Här kan man notera en viss förbehållsamhet hos Heidegger – *om det inte kan det, då...* – men som vi har sett tvekar han knappast inför detta nekande. Det ska dock framhållas att Heideggers nekande är grundat på vad han beskriver som en frånvaro av indikationer på att djuren skulle kunna något sådant, vilket gör det hela till en fråga om evidens.¹¹⁷ Många har kritiserat Heidegger för hans avgrundartade åtskillnad mellan djur och människa, men mig veterligen har ingen underbyggt en sådan kritik med ett allvarligt försök att visa att det finns *skäl* att ifrågasätta *det specifika påstående som ger begreppet avgrund dess innebörd*, nämligen att djuren inte kan uppfatta någonting *som* någonting. I detta avsnitt ska jag redogöra för tre evidenser som kan betraktas just som *indikationer* på att dessa djur *i något avseende* kan förhålla sig till någonting som någonting, även om jag därmed inte vill hävda att varat hos dessa djur struktureras av som-strukturen på samma sätt, eller ens på ett jämförbart sätt, som människans Dasein.¹¹⁸ Det är till exempel tveksamt om något djur någonsin kan objektivera ett varande

¹¹⁴ I boken *In Defence of Dolphins* (2007) argumenterar den amerikanska filosofen Thomas White för att delfiner bör betraktas som ickemänskliga personer eftersom de i tillräcklig grad lever upp till den filosofiska innebörden av personbegreppet och att detta har uppenbara konsekvenser av etisk art.

¹¹⁵ FCM, s. 259.

¹¹⁶ FCM, s. 264. Den avslutande meningen är min kurs.

¹¹⁷ Heidegger skriver: ”Det finns inga *indikationer* att djuret på något sätt förhåller sig, eller någonsin skulle kunna förhålla sig, till varanden som sådana. (FCM, s. 253, min kurs.).

¹¹⁸ För Heidegger är som-strukturen att förstå som en fundamental struktur hos människans Dasein: ”detta ’som’ är inte blott en nyck hos vårt språk, utan är helt klart grundat på något sätt i själva meningen av Dasein.” (FCM, s. 287). Det är dock en tvetydig fråga eftersom människan förhåller sig till varanden som varande så och så genom att namnge dem, men språket är inte som-strukturens möjlighetsvillkor, utan språket är snarare mediet för en explikation av den föregående och förlogiska öppenhet för varat där som-strukturen har sin grund (FCM, s. 288). Det är alltså som-strukturen som är språkets möjlighetsvillkor och detta gör det desto svårare att avgöra *i vilken mån* vissa djur ska nekas som-strukturen. Mitt främsta syfte är dock att visa att djurens relaterande inte

som varande på det och det sättet, men det tycks mig vara en öppen fråga om som-strukturen har ett förspråkligt och implicit inflytande över deras relation till varanden.

1) Den första indikationen ges av de självigenkännande beteenden i relation till speglar som redan behandlats. Dess styrka ligger i att det är närmast omöjligt att inte tänka kring dessa som ett uppfattande av, och ett förhållande till, någonting *som* någonting. Det tycks helt enkelt vara formen hos situationen som sådan. Medan de djur som ignorerar speglar eller uppfattar spegelbilden som ett annat djur utgör en god illustration på djur som bara kan bete sig, framstår de djur som känner igen sig själva som en illustration på djur som i någon mån och mening äger förmågan att förhålla sig till någonting (spegelbilden) som någonting (min kropp). Det innebär inte att detta förhållande har en reflektiv, begreppslig eller symbolisk karaktär, men väl en varseblivning av det slag som allt detta förutsätter. Det är inte heller någon tillfällighet att situationen tycks kräva att vi säger att dessa djur uppfattar spegeln *som sådan*, det vill säga som en reflektion, representation eller återgivning av den fysiska världen och inte en förlängning av den.¹¹⁹

2) Den andra indikationen utgörs av en observation som berättats av den ledande primatforskaren Franz de Wall.¹²⁰ Observationens grunddrag är följande: En bonobo bevittnade hur en fågel föll till marken efter att ha krockat med en fönsterruta. Bonobon gick fram till den medvetlösa fågeln och tog den i sin händer för att sedan klättra upp i trädet som fanns på gården. Väl uppe i trädets topp ställde sig bonobon på benen för att frigöra händerna med vilka den fällde ut fågelns vingar för att sedan släppa ut den i luften. Vad som gör den här observationen så anmärkningsvärd är att beteendet är svårt, för att inte säga omöjligt, att förklara utan en hänvisning till en förreflexiv öppenhet för *varat* hos ett varande, nämligen till fågeln *som ett i-luften-vara*. Att bonobon inte bara klättrar högst upp i trädet med fågeln utan också fäller ut fågelns vingar innan frisläppandet tycks implicera en förståelse, hur dunkel den än må vara, av fågelns *vara*. Jag tolkar detta som ett beteende som förutsätter ett förreflexivt

kan beskrivas som beteende i Heideggers mening, även om detta visande motsvarar en rörelse *i riktning* mot som-strukturen.

¹¹⁹ Jag tror återigen att Lacans tolkning av barnets självigenkännande är relevant också i djurens fall: "[V]id en ålder då den lilla människan för en kort tid, men ändå för en tid, är underlägsen schimpansen vad gäller instrumentell intelligens, kan hon ändå redan känna igen sin egen spegelbild som sådan. Ett igenkännande som utmärks av den belysande mimiken i en *Aha-Erlebnis*, något som för Köhler uttrycker att en situation blir uppfattad som sådan, ett väsentligt moment i förståelseakten" (*Écris*, s. 27f.). Apropå förmågan att hantera representationer av verkligheten finns det intressanta resultat där delfiner gör en klar distinktion mellan tv-skärmar som fungerar som speglar och samma tv-skärm när den sedan spelar upp sekvensen när delfinen använder den som spegel, vilket sätter djuren i en betraktande position (White, *In Defence of Dolphins*, s. 60-65).

¹²⁰ Se dokumentären, *The Last Great Ape* (PBS Nova, 2007).

uppfattande av någonting *som* någonting, ett relaterande till ett varande i ljuset av en förtematisk mening som låter det vara vad och hur det är.¹²¹

3) Den tredje indikationen gäller schimpansens användning av verktyg, en praktik som erinrar om den förteoretiska och praktiska relation till någonting som någonting som Heidegger ägnar så stor uppmärksamhet i *Sein und Zeit*.¹²² Heideggers grundtanke är att människan *förstår* brukstingen som hon använder i sitt praktiska sysslande på grundval av brukstingets *till-att*. Hammaren förstås till exempel *som* en hammare när den används i enlighet med dess till-att, nämligen som ett spik- och bändredskap.¹²³ Men vad skulle skillnaden vara mellan detta och exempelvis schimpansens användning av stenar *för-att* knäcka nötter? En erfaren schimpans använder stenarna med samma självklarhet som en snickare använder sin hammare vilket tyder på att schimpansen har en praktisk och implicit förståelse av vissa stenar *som* ett nötknäckarredskap. Förståelsen blir förmodligen aldrig explicit, men Heideggers poäng är ju också att förståelsen av en hammare är som störst i själva utförandet och att det just är en förteoretisk och implicit förståelse som råder i sysslandet. Schimpansens stenar är förvisso inte tillverkade, men de är *utvalda* för att tjäna ett visst syfte.¹²⁴ Till exempel väljs ”städstenar” som är en aning urgröpta så att nöten ligger kvar och ”slagstenen” måste givetvis ligga bra i handen. Man kan också fråga sig vad som händer när nya stenar måste införskaffas, hur sker letandet, och i vilken mån *vet* schimpansen när en passande städsten har hittats? Om så är fallet finns det skäl att tala om en förståelse av den hittade stenen *som* någonting som passar för någonting annat, det vill säga ett sammanhållande som måste tillskrivas ett visst *symboliskt* värde och som implicerar att schimpansen har ett förspråkligt och sinnligt begrepp om vad som eftersöks, en meningsintention som uppfylls närhelst det eftersökta objektet ger sig till känna.

Ambitionen i det här avsnittet har varit att framhålla några evidenser som gör oss osäkra på om dessa djur *helt* saknar en relation till varanden som konstitueras av som-strukturen i

¹²¹ Om den här tolkningen är nödvändig i en formell mening, det vill säga att en viss öppenhet för varat hos ett varande bör betraktas som ett möjlighetsvillkor för det aktuella beteendet, då kan vi inte längre utan förbehåll fortsätta att hålla människans Dasein som möjlighetsvillkoret för varats händelse och den ontologiska differensens skeende.

¹²² Heidegger, *Vara och tid*, § 14-24.

¹²³ Ett spikande och bändande som hänvisar till byggandet, vilket i sin tur är en meningsfull aktivitet genom hänvisningen till väder och vind, etc. i ett system av hänvisningar som bildar ett hänvisnings- och betydelsesammanhang som Heidegger tematiserar som *världens* struktur. I vilken mån vissa djur befinner sig i ett hänvisningssammanhang av något slag tycks mig vara en mer öppen fråga än om det har världen i den bemärkelse som menas i *Grundbegriffe*.

¹²⁴ Schimpansen tillverkar dock redskap i andra sammanhang, till exempel spjut för att jaga ett visst däggdjur som bor i håligheter i träd och pinnar för att fiska termiter, ibland bearbetade som ”penslar” för att effektivisera metoden.

vidaste möjliga bemärkelse. Jag menar att dessa evidenser kan betraktas som *indikationer* av det slag som Heidegger saknade *och i vars frånvaro han drog slutsatsen* att djuret är åtskilt från människan av en avgrund. I varje fall torde det stå klart att dessa djur överskrider varat hos de djur som endast kan bete sig i Heideggers mening, även om detta överskridande inte betyder att dessa djur blir förståeliga som varelser som förhåller sig till varanden som varanden i en mänsklig bemärkelse.

Stämningar

Efter att ha studerat elefanter i arton år känner jag fortfarande en oerhörd rysning vid bevittnandet av en hälsningscermoni. På något sätt sammanfattar den vad som gör elefanten så speciell och intressant. Jag har inga tvivel, även i mina mest vetenskapligt rigorösa stunder, att elefanterna upplever glädje när de återser varandra. Måhända liknar den inte, eller är ens jämförbar, med mänsklig glädje, men det är en elefantisk glädje och den spelar en väldigt viktig roll i hela deras sociala system.¹²⁵

Heidegger är tydlig med att begreppet världsfattig inte ska förstås i relativa termer, det vill säga som ett mindre i jämförelse med ett större som skulle utgöras av en mänsklig världsrikedom. Begreppet fattig eller armod (*Armut*) ska istället förstås i termer av en saknad (*Entbehren*) som får sin mening från djurets möjlighet, till skillnad från den icke-relaterande stenen, att ha världen, en möjlighet som djuret inte desto mindre är förvägrad på ett väsenmässigt sätt; eller bättre, vars väsen just ligger i detta förvägrande.¹²⁶ Heidegger menar vidare att djurets världsfattiga väsen ska fattas som ett sätt att vara i en fattig stämning (*armmütig, Armmütigkeit*).¹²⁷ Detta kan tolkas på två sätt beroende på om tesen är genuin eller jämförande, ett avgörande som Heidegger som sagt aldrig faller, men där det senare skulle innebära ett vara i stämningens *saknad* och det förra ett vara i *saknadens* stämning. Det viktigaste här är dock att djuret inte är stämt i den mening som människans Dasein alltid är stämt, en skillnad som kanske rentav bör framhållas som den mest fundamentala skillnaden mellan djurens liv och människans existens med anledning av att djurets sätt att vara i en

¹²⁵ Cynthia Moss, *Elephant Memories* (2012), 1. 1839.

¹²⁶ Det tycks finnas en motsägelse här i Heideggers tänkande eftersom det världsfattiga å ena sidan ska förstås som ett nödvändigt och evigt tillstånd och å andra sidan som en möjlighet eller potentialitet att ha värld. Här tror jag att vi måste ge företräde åt begreppets referens till möjlighet och potentialitet, inte minst på grund av att människan, evolutionärt sätt, måste ha gått från världsfattig till världsbildande på en väg som Heidegger spärrar. Denna genes blir dock tänkbar inom den tredelade definition av livets väsen som antyddes ovan. En utvidgning av Heideggers tankar om livets potentialitet – exempelvis möjligheten att utveckla nya varseblivningsorgan – i början av analysen av djuret skulle dock kunna möjliggöra en sådan genes ontologiskt om man, vilket jag tror är nödvändigt, betraktar utvecklingen av medvetande och ontologiskt laddade egenskaper enligt samma schema. Heidegger betraktar inte en sådan möjlighet eftersom han håller fast vid en idé att allt som organismen utvecklar kommer att underordnas tagenheten snarare än att äga kraften att förändra djurets ontologiska grundbestämning.

¹²⁷ FCM, s. 195. Begreppet *armmütig* ska förstås, skriver Heidegger, i analogi med *schwermütig* (ibid.).

fattig stämning just har att göra med världens undandragande, medan människans stämning har att göra med världens framträdelse, med själva inträdet i världen i varje fall, oavsett om det är den ”vardagliga” stämning som låter världen vara hemlik och välbekant eller någon av de främmandegörande och filosofiska stämningarna såsom ångest, förundran eller djup långtråkighet. Det är av den anledningen som Heidegger ägnar första delen av *Grundbegriffe* åt en analys av den djupa långtråkigheten (*der tiefen Langeweile*) – ty endast en grundstämning av det slaget kan bilda väg för ett fundamentalt frågande om världen som sådan. ”Stämning och vara stämd”, skriver Heidegger, ”är snarast ett sätt att *bli född till* det särskilda framträdandet av varanden som helhet i varje fall, och det innebär in i framträdelsen av Dasein som sådan, som den finner sig själv vara i varje fall, kastad i mitten av denna helhet.”¹²⁸ Att djuren inte är stämda på samma sätt som Dasein torde stå klart, men den fråga jag vill ställa här är snarare om begreppet stämning är ett helt främmande begrepp för deras vara eller om det har en viss klangbotten också hos vissa djur. Att de flesta däggdjur har emotioner är lika odiskutabelt som att deras hjärnor är utrustade med ett limbiskt system och att en del djur har känslor i någon basal mening är högst sannolikt (även om det givetvis till viss del är en definitionsfråga), men i vilken mån har vissa djur också stämningar – i vilken mån och mening är deras vara stämd?¹²⁹ I det följande ska jag belysa två exempel som indikerar att dessa djur kan bli stämda i någon utommänsklig mening.

Jane Goodall har uttryckt sig på följande sätt: ”För mig är det en förnimmelse av förundran och bävan som vi delar med dem [schimpanserna]. När vi hade de känslorna, och hade utvecklat förmågan att tala om dem, kunde vi skapa de första religionerna.”¹³⁰ Som stöd för detta uttalande nämner Goodall några observationer av suggestiv art. Bland annat berättar hon om en ensam schimpans som länge satt vid en bäck nedanför vattenfallet med den ena handen nedstucken i det porlande vattnet, *till synes* förundrad över vattnets märkliga egenskaper och oändliga förbiströmmande. Hur ska vi förstå denna episod? Kan det vara en form av förundran eller är snarare aningslös lek? Är djuret rörd av en dunkel fråga om vad

¹²⁸ FCM, s. 283.

¹²⁹ Jaak Panksepp, grundaren av den affektiva neurovetenskapen, har urskillt sju emotionella system som återfinns hos de flesta däggdjur: SEEKING, RAGE, FEAR, LUST, CARE, PANIC/GRIEF, PLAY. (*The Archaeology of Mind*, 2012). Inom neurovetenskapen definieras dessa emotioner som omedvetna, funktionella system som underblåser beteenden i en viss riktning, medan känslor definieras som mentala representationer av kroppens fysiologiska tillstånd. (Antonio Damasio: *Self Comes to Mind* (2010), s. 209ff.). Jämför följande beskrivning i *Vara och tid*: ”Stämningen uppenbarar ’hur det är fatt med och går för en’.” (s. 158) Heidegger berör också ångestens fysiologi som ett problem: ”Ofta är ångesten ’fysiologiskt’ betingad. Detta faktum i sin fakticitet är ett *ontologiskt* problem, inte bara med avseende på sina ontiska orsaker och sätt att förlöpa.” (s. 217) Att ångest finns hos många djur i form av ett neurokemiskt system är säkert, men i vilken mån den har någon slags individualiserande effekt hos vissa djur är väl osäkert, men det är en relevant fråga utan ett uppenbart svar.

¹³⁰ *The Spector Magazine*, April 10, 2010.

vattnet är eller ska vi snarare förstå det i estetiska termer, som en varseblivning som blivit fascinerad och möjligen upphovet till en estetisk känsla? Ett annat exempel kallar Goodall för ”vattenfallsuppvisningen”, vilken hon karaktäriserar som ett närmast ”rituellt” beteende där schimpanserna av någon anledning och alltid på en bestämd plats vid vattenfallet träder in i vad hon beskriver som ”en väldigt rytmisk rörelse, [där de] går från fot till fot, tittar upp, svingar sig i lianer, ibland kastar stora stenar.”¹³¹ Vad dessa djur har för sig förblir hemligt, men att det inte skulle finnas något *stämningsartat* i grunden av dessa beteenden förefaller mig osannolikt.

När det gäller delfinen tyder allt på att emotioner och känslor spelar en avgörande roll i deras sätt att vara.¹³² Här ska jag begränsa mig till ett fall av vad vi igenkänner som sorg, ett fenomen som frekvent omnämns i den vetenskapliga litteraturen om delfinen, även om man givetvis inte kan veta vad yttre kännetecken för sorg egentligen motsvarar inom ramen för delfinernas subjektiva erfarenhet. Delfinforskaren Diana Reiss beskriver och reflekterar över en observation av en ”sörjande” delfin:

Spock och Shiloh var oskiljaktiga, de simmade alltid tillsammans, lekte alltid tillsammans, vilade alltid tillsammans. [...] Shiloh var vid Spocks sida när vi lyfte upp hans kraftlösa kropp ur poolen. Hon såg ut att vara förvirrad och bedrövad. Hon åt inte. Hon simmade inte längre runt i poolen med joie de vivre. Hon spenderade den mesta tiden liggandes på botten, djupt letargisk, och rörde sig endast när hon behövde till ytan för att andas. De andra delfinerna blev väldigt oroliga för henne, simmade upp vid hennes sida, uppenbarligen i försök att uppmuntra henne att simma med dem. Men den sörjande Shiloh var otröstlig. Hon förblev så här en tid, och vi blev ytterst bekymrade för hennes hälsa. Lyckligtvis, efter några dagar, likt en människa som långsamt lämnar sorgen, började Shiloh äta och socialisera med de andra delfinerna. Märkligt välbekant. Ett mönster som kopplar an.

Det finns ett antal ord i det föregående stycket som, strikt sett, borde stå inom citationstecken. *Förvirrad* och *bedrövad*; till exempel, och *oroliga* och *sörjande*. Dessa ord är slutledningar om djurens sinnestillstånd, inte tillstånd vi känner med säkerhet. Med välkända mänskliga beteenden som modell tänker vi att det ser ut *som om* Shiloh var förvirrad och bedrövad; hennes kompisar betar sig *som om* de var oroliga för Shiloh, bekymrade för hennes välmående. Om någon du kände betedde sig som Shiloh betedde sig efter att dennes partner hade dött, då skulle du veta att hon sörjde och du skulle ha en mycket god idé om hur det kändes, särskilt om du själv erfarit en sådan förlust. Shiloh såg ut *som om* hon sörjde. Betyder det att hon upplevde någonting likt de raa, brännande och hjärtslitande känslor som vi associerar med sorg? Hur kan vi veta?¹³³

Om vi ska använda ordet sorg i relation till djurens yttre tecken på sorg är en tvistefråga som skiljer forskarna åt. Att en delfin inte erfar sorg *som* sorg är väl uppenbart eftersom den inte

¹³¹ *ibid.*

¹³² Kanske rentav en större roll än hos människan med anledning av att delfinens limbiska system är betydligt mer omfattande och integrerat än hos oss. Delfinen har en hel limbisk lob som människan saknar. Dess inverkan på hjärnans funktion är okänd, men en hypotes är att den bidrar till en hjärna som prioriterar kognitiv snabbhet framför kognitiv exakthet. (White, *In Defence of Dolphins*, s. 41).

¹³³ Diana Reiss, *The Dolphin in the Mirror* (2011), l. 3246f.

känner ordet sorg, men vad som förefaller minst lika uppenbart är att delfinen uppvisar precis det tillstånd som vi menar med ordet sorg. Det viktigaste rör emellertid inte ordet sorg, utan frågan om delfinens *känslor* äger något släktskap med de vi själva genomlider när en älskad person dör och som kan ses som *primära* i förhållande till ordet sorg, ett ord som kanske bara är konstitutivt för sorgerfarenheten i en sekundär mening och således yttre i förhållande till smärtans otillgängliga – för att inte säga animala – väsen.¹³⁴ Här ska jag inte fördjupa mig i alla svårigheter som uppstår runt frågan om mänskliga ord och deras giltighet i förhållande till djurens yttre tecken på den ena eller andra sinness tillståndet, utan jag vill blott fästa uppmärksamhet vid det faktum att dessa yttre tecken på sorg endast påträffas hos ett litet antal arter och *att* dessa överhuvudtaget uppstår och *omedelbart igenkänns som sorg* skänker starkt vittnesbörd om ett sätt att vara som kan bli stämt i ordets vidaste möjliga mening. Jag vill också framhålla att den stämning av saknad som citatet ställer oss inför mest liknar motsatsen till det Heidegger gör gällande som världsfattigdomens stämning, ty dessa tecken på sorg framträder just som reaktionen på en förlust som förutsätter ett gåtfullt havande, ett havande av precis det som Heideggers djur är stämda till att sakna, i det här fallet ett förhållande till en individ *som sådan*. ”Vid sorgen är det världen som blivit fattig och tom”, skriver Freud, och det är inte utan att delfinen ger den formuleringen en suggestiv bäring.¹³⁵

¹³⁴ Här tänker jag utifrån ett citat från Garrido: ”Men att livet är otillgängligt för oss människor betyder varken att vi inte är levande varelser eller att vi inte lider av saknad och smärta. Det betyder till slut att vår egen saknad och smärta och liv är otillgängligt för oss.” (*On time, being and hunger*, s. 58) Det här resonemanget är dock vanskligt eftersom ordet sorg uppenbarligen i flera bemärkelser konstituerar upplevelsen av sorg, inte minst förståelsen av vad man känner, att det är normalt, övergående osv. Men det är möjligen en mer väsentlig sanning att sorgen, när känslan är som mest intensiv, endast är fruktansvärd smärta, en smärta vars väsen är främmande för den förståelse och tillgänglighet som ordet sorg kan erbjuda i ett mindre akut skede. Det tycks mig därför meningsfullt att fråga sig i vilken mening sorgens smärta skulle skilja sig från fysisk smärta? En sak är säker, ingen skulle förvägra delfinen förmågan att uppleva fysisk smärta, men är inte också sorgen i grunden en fysisk smärta, närmare bestämt en celebral smärta? En ytterligare fråga är om smärta ska förstås i termer av otillgänglighet, såsom Garrido framställer det med utgångspunkt i Heideggers logik, eller om smärtan, och känslor överhuvudtaget, ska förstås just som det som ger oss tillgång till oss själva på ett sådant sätt som även är giltigt för dessa djur? Den senare ståndpunkten förespråkas på ett systematiskt sätt av Antonio Damasio i boken *Self Comes to Mind*. Här vill jag också lyfta fram det fenomenologiska evidensbegreppet som ett möjligt alternativ till vetenskapens evidensbegrepp. Det senare kommer till korta inför dessa fenomen eftersom de till sin natur undandrar sig det empiriskt bevisbara och riskerar därför att underblåsa en huvudlös skepticism (jfr Canon-principen). Det fenomenologiska evidensbegreppet är dock sådant att det i princip inte behöver tillgång till det inre tillståndet för att uppfatta det som otvivelaktigt. Detta är åtminstone fallet i relation till andra människor, men det tycks mig vara relevant att fråga om något liknande inte måste vara fallet i relation till andra djur. Här saknas förvisso en analogisk symmetri, men en sådan saknas redan bland människorna om man betraktar fall som avviker från det ”normala”, såsom vid psykisk sjukdom, demens, barndom, etc. Frågan om djuret utvidgas här till den vidare frågan om asymmetriska subjektiviteter i allmänhet.

¹³⁵ Sigmund Freud, ”Sorg och Melankoli”, s. 217, i *Metapsykologi* (IX), 2003. Freuds beskrivning av sorgen bekräftas i hög grad av delfinens reaktion: ”Den djupa sorgen, reaktionen på förlusten av någon man älskat, präglas av samma plågade sinnessämning [som melankolin], förlust av intresse för yttervärlden [...] förlust av förmågan att välja något som helst nytt kärleksobjekt [...] Det är lätt att inse att denna hämning och inskränkning av jaget är uttryck för ett så odelat uppgående i sorgen att ingenting blir över för andra syften och intressen. Vi

Språk

Kant sade en gång att människan skiljer sig från djuren genom det faktum att hon kan säga ”jag”! Detta påstående kan dock formuleras på ett mer radikalt sätt. Människan skiljer sig själv från djuren eftersom hon kan säga någonting överhuvudtaget, det vill säga, eftersom hon har språk.¹³⁶

I *Grundbegriffe* talar Heidegger förvånansvärt lite om djurens kommunikation, men det finns åtminstone en passage där han tematiserar skillnaden mellan människans språk, vilket karaktäriseras som en *symbolisk händelse*, och djurens beteendemässiga kommunikation, vilken karaktäriseras som en *naturlig händelse*:

Inget språkligt ord är vad det är på basis av en rent fysisk förbindelse, på basis av en naturlig händelse, som när ett skrik, till exempel i djurets fall, triggas av något fysiologisk tillstånd. Ordet är istället [...] närhelst en *symbol* äger rum. De oartikulerade ljud som djuren producerar indikerar faktiskt någonting. [...] Men inget av dessa yttranden som djuren själva producerar är ord: de är blott ljud. De är verbala yttranden som saknar någonting, nämligen *mening*. Djuret menar eller förstår inte med sina skrik. [...] Språk och ord står endast att finna i symbolens händelse, närhelst och i den mån en överenskommelse och ett sammanhållande sker. Denna händelse är språkets möjlighetsvillkor. En sådan händelse saknas i djurets fall även om djuret producerar ljud. Dessa ljud betecknar någonting, som vi säger, de vittnar om någonting, och ändå är dessa yttranden inte ord, de har ingen mening, de kan inte ge någonting som meningsfullt. Endast symbolens genes gör detta möjligt [...].¹³⁷

Det är intressant att Heidegger talar om ”symbolens genes” i det här sammanhanget eftersom det för tankarna till den uppkomst av det symboliska uttrycket ur det icke-symboliska uttrycket vars nödvändighet vi inser och som motsvarar den undflyende frågan om språkets ursprung. Här berörs utan tvekan en av de viktigaste frågorna inom den samtida forskningen om djurens kommunikation: Har vissa djur ett kommunikationssystem som i någon mening är symbolisk eller referentiellt till sin natur? Idag finns inget säkert svar på den frågan, men vad som är desto klarare är att Heideggers karaktärisering av djurens kommunikation framstår som alldeles för reduktiv i ljuset av det samtida evidensläget. I det följande ska jag diskutera ett antal evidenser som rör kommunikation och språkförmåga hos delfinen, schimpansen och bonobon och som syftar till att visa att kommunikationen som dessa djur uppvisar undandrar sig alternativet mellan en naturlig händelse och en symbolisk händelse.

änmar också godta den jämförelse som ligger i att man säger att sinnesstämningen vid sorg präglas av ’smärta.’” (s. 216)

¹³⁶ Heidegger, *Zoolikon seminars*, s. 87.

¹³⁷ FCM, s. 308.

Människoapornas sätt att kommunicera i det vilda är fortfarande ett område där kunskapen är fragmentarisk och det är i själva verket först under de senaste åren som forskningen har börjat angripa den här frågan på systematiskt sätt. Här ska jag inledningsvis redogöra för en av dessa studier. Studien syftar till att undersöka den intentionala karaktären hos schimpansens gestuella kommunikation genom att fokusera på den *kommunikativa ihärdighet* som uppstår när mottagaren inte uppfyller gestens förväntade respons, men som saknas när responsen uppfyller sändarens intention. Man kunde notera att sändaren, i de fall där responsen på en gest inte motsvarar dess intention eller mening, i regel upprepar samma gest med större tydlighet i fall där den förväntade responsen *delvis uppfylldes*, medan gesten oftare alternerades eller gav upphov till serier av gester, allt inom ramen för en homogen semantisk mening, i de fall där den förväntade responsen *helt uteblev*. När responsen däremot uppfyller gestens mening sker ingen sådan uppföljning. Författarna skriver:

Schimpanserna upphörde med kommunikationen vid omedelbar framgång med att uppnå deras mål, men fortsatte när de blev missförstådda, avslutade gestsekvenser när de uppnådde det anvisade målet oftare än i fall av andra responser. Det skulle kunna argumenteras att schimpanserna inte producerade dessa signaler frivilligt, utan istället uttryckte frustration mot den ickekongenta mottagaren. Våra data visar emellertid att den övergripande intensiteten hos signaler (modellerade) inte ökade med tiden och att gesterna inom sekvenser var relaterade i mening; signaler producerades för att uppnå specifika mål.¹³⁸

Att den misslyckade kommunikationen inte i första hand beror på ett bristfälligt kommunikationssystem eller på andra brister i den allmänna förmågan att kommunicera indikeras av att den kommunikativa ihärdigheten, och alltså förekomsten av responser som inte uppfyllde gestens mål, var mer vanlig i konkurrerande kontexter där mottagaren har uppenbara skäl att motsätta sig sändarens begäran än i anknytande kontexter där det finns ett ömsesidigt intresse. Detta talar för, argumenterar författarna, att också responserna ska förstås som flexibla och intentionala. Vad som ger särskilt starkt stöd för antagandet att det är fråga om en intentional kommunikation – i kontrast till en affektbaserad kommunikation av det slag Heidegger åsyftar – är att gestsekvenserna tenderar att vara homogena med hänsyn till deras mening. Detta implicerar, menar författarna, att gester med *likartad semantisk mening* används för att leda mottagaren till samma mål. Studien kan således konkludera att

¹³⁸ Roberts (*et al.*), "Communicative intentions in wild chimpanzees: persistence and elaboration in gestural signaling", *Animal Cognition* (2013) 16:187-196, s. 194.

schimpansen ”har stora repertoarer av gester och producerar gestuell kommunikation på ett flexibelt och intentionalt sätt, inklusive produktion av sekvenser av gester.”¹³⁹

När det gäller människoapornas kommunikation i det vilda återstår mycket att upptäcka, men att döma av de senaste årens framsteg kan man nog se fram emot en betydligt större klarhet i dessa frågor inom det närmaste decenniet. En fråga som har en desto längre historia är människoapornas förmåga att i en mänsklig miljö lära sig symboliska teckensystem. Här ska jag huvudsakligen nämna några resultat från Sue-Savage Rumbaugh’ forskning med den berömda bonobon Kanzi. En sak som utmärker Kanzi är att hon lärde sig att förstå talad engelska på samma sätt som ett mänskligt barn, nämligen genom att ”snappa upp” det från en språklig omgivning som hon befunnit sig i från början. Detta skedde när man försökte lära Kanzis mamma ett ”lexigramspråk” – ett språk bestående av godtyckliga symboler på en skärm som uttalar det engelska ordet när man trycker på symbolen. Medan Kanzis mamma hade betydande svårigheter att lära sig gick det desto lättare för Kanzi som i tvåårsåldern, utan träning och till allas förvåning, började använda lexigramen för att kommunicera samtidigt som han visade sig förstå en hel del talad engelska. Idag är Kanzi över trettio år gammal och besitter förmodligen större språkfärdigheter än vad något annat djur uppnått.¹⁴⁰ En uppfattning om Kanzis förmåga att förstå talad engelska ges av ett test som gjordes när han var sju år och som bestod av sexhundra nya meningar (i form av instruktioner av typen ”häll vatten på blomman”, ”lägg bollen i ugnen”, osv). Han visade att hon förstod sjuttiofyra procent av meningarna genom att utföra instruktionen.¹⁴¹

Dessa resultat är tankeväckande men av än större intresse är frågan om vilket slags språk som Kanzi själv, samt människoapor i allmänhet, kan producera med hjälp av de symboliska teckensystem som de kan lära sig att förstå. Den frågan fokuseras i en ny studie som är unik i det att den utgår från en databas av drygt hundratusen utsagor som producerats av Kanzi och två andra individer som bor på samma forskningsstation. Studiens syfte är att visa att aporna inte bara producerar imperativa utsagor, vilket många har hävdat, utan också

¹³⁹ Ibid., s. 187. I likhet med frågan om djurens episodiska system finns det neurologisk evidens som stödjer jämförelsen mellan schimpansens gestuella kommunikation och människans språk. Roberts skriver: ”Manuella gester är särskilt intressanta eftersom de underliggande neurala strukturerna är de samma som har associerats med mänskligt språk, för vilka de potentiellt sett är evolutionära föregångare.” (ibid.) Detta kan i viss mån översättas till en heideggeriansk kontext och till påståendet att delar av grunden för sägandet kan finnas hos djuren, och möjliggör andra former av intentional och menande kommunikation, utan att sägandet finns i en strikt heideggeriansk mening av framvisande av varandenas vara.

¹⁴⁰ Sue Savage-Rumbaugh, Kanzis huvudsakliga tränare, gör redan 1993 uppskattningen att Kanzis förståelse av talad engelska i vissa fall uppnår nivån hos en 8-åring och att den i genomsnitt motsvarar nivån hos en 5-åring. Se dokumentären, *Kanzi – An Ape of Genius* (NHK, 1993).

¹⁴¹ Duane Rumbaugh, ”Primate Language and Cognition, Common Ground”, *Social Research*, vol. 3 nr. 46, 1995, s. 722. Resultatet var likvärdigt med ett två och ett halvt år gammalt barn som användes som referenssubjekt.

deklarativa utsagor. Efter en analys av alla utsagor kunde man konstatera att aporna i första hand producerade imperativa utsagor (75-85 % beroende på individ) men också att de producerade en ansevärd mängd deklarativa utsagor (ungefär 10 %).¹⁴² Även om deklarativen utgör en relativt liten del av apornas kommunikation måste man inte desto mindre notera att människoapornas vara är sådant att det inte utesluter deklarativa utsagor. Författarna till studien kan således konkludera att ”dessa resultat talar för att varje skillnad mellan människans och apornas användning av deklarativer är kvantitativ snarare än kvalitativ till sin natur.”¹⁴³

Ingen har ännu försökt att lära en delfin ett symboliskt språkssystem som den kunnat använda för att uttrycka sin egen mening. Detta är en särskilt ömmande brist eftersom forskarna helt enkelt inte vet vilken grundkaraktär delfinens egen kommunikation har och än mindre vad den i varje fall betyder, om den nu *betyder* någonting överhuvudtaget. Denna okunskap beror inte på att delfinens kommunikation har varit ett marginaliserat forskningsområde utan på att forskarna, en efter en, har nekats tillträde till dess väsen. Det finns många anledningar till detta, exempelvis att delfiner av uppenbara skäl är svåra att studera i det vilda, men forskarnas svårigheter härrör nog ändå i första hand från kommunikationens egen karaktär. Delfinforskaren Lori Marino kommenterar svårigheterna på följande sätt:

[D]et faktum att vi har svårigheter att avkoda delfinens kommunikationssystem antyder att det finns mer än vad som möter ögat. Till exempel det faktum att vi inte kan hitta en strikt korrelation mellan flertalet av delfinljuden och kontexten talar för att det kan finnas en förskjutningsegenskap [*property of displacement*]. Än så länge har ingen kunnat identifiera vad informationsenheten är i delfinens visselrepereroarer eller ens om de uppfattar deras visslingar på det sättet.¹⁴⁴

¹⁴² Studien jämförde dessa resultat med utsagor från barn under deras andra år i livet och fann betydande skillnader. De imperativa utsagorna utgjorde blott 15 % medan de deklarativa utgjorde hela 40 %. Beträffande olika typer av deklarativa utsagor visar studien att de oftast, både för apor och barn, handlar om namngivning av konkreta objekt. Nästan lika ofta (35 %) handlar de om framtiden i apornas fall, medan den typen var relativt ovanlig hos barnen (5-10 %). En annan notervärd skillnad är att aporna med några tveksamma undantag inte producerade utsagor som kategoriseras som *visa/ge*, vilket barnen gjorde i nära 10 % av fallen.

¹⁴³ Lyn, M. (*et al.*), ”Nonhuman Primates do Declare! A Comparison of Declarative Symbol and Gesture Use in Two Children, Two Bonobos, and A Chimpanzee”, *Lang Commun.* 2011 January 1; 31(1): 63–74. I evolutionära termer kan språkets utveckling hos människan alltså delvis förstås som en selektion av den förmåga till deklarativer som finns redan hos schimpanserna, men som av något skäl inte fått en framträdande roll i deras egen kommunikation. Vid någon punkt i människans utveckling måste denna förmåga, uppenbarligen mot bakgrund av extremt sällsamma omständigheter och ingångsvärden, ha fått en utslagsgivande betydelse för överlevnadsmöjligheterna.

¹⁴⁴ White, *In Defence of the Dolphin*, s. 115.

Själva frånvaron av framgång kan således ses som en stark indikation på att kommunikationen är meningsbärande, det vill säga att delfinerna utbyter mening på ett plan som transcenderar den omdelbara kontexten.

Inblickar i delfinens kommunikation saknas dock inte helt. Man vet till exempel att delfinerna gör bruk av tusentals distinkta ljud och att ljudbilden uppvisar en språkliknande struktur, men problemet är alltså att man än så länge bara kan dechiffrera enstaka ljud, såsom den ”signaturvissling” som varje delfin har och använder för att meddela sin identitet eller tilltala en annan genom att använda dennes signatur. Vad man vet idag är delfinen det enda djur som använder ”egennamn” på det här sättet och redan detta antyder att vi har att göra med en art vars kommunikation potentiellt sett är unik i djurriket också på andra sätt. Signaturvisslingen öppnar för att varje ljud potentiellt sett har en referentiell karaktär. Ytterligare en evidens som pekar i samma riktning framkom genom en lycklig tillfällighet i Diana Reiss forskning. Hon hade skapat en apparat med tre symboler som betecknade tre olika leksaker och ville på så sätt ge delfinerna möjligheten att välja de leksaker som de i varje fall önskade, samtidigt som hon kunde studera om deras val stämde överens med de preferenser som delfinerna visat sig ha tidigare. När delfinerna tryckte på symbolen utlöstes också en datorkonstruerad vissling och det var i relation till dessa som experimentet gav upphov till en oväntad upptäckt. Ty när man studerade bilden av delfinernas ljudbaserade kommunikation fann man att delfinerna gjorde bruk av de ljud som man konstruerat för experimentet och det i kontexter där delfinerna på något sätt relaterade till den omtalade leksaken. Ånå var det endast dessa enstaka ljud som kunde dechiffreras, vilket ökar sannolikheten för att också de andra ljuden har en referentiell mening och överhuvudtaget för att en sådan språkstruktur inte är främmande för delfinens kommunikation.¹⁴⁵

När det gäller delfinens språkförmåga intar Louis Hermans forskning en särställning. Han driver sedan några decennier en forskningsstation på Hawaii där man lärt två delfiner två olika symboliska teckensystem – ett teckenbaserat och ett ljudbaserat – med likvärdig framgång. Forskningen begränsar sig till delfinernas *förståelse* av symboliskt språk och i detta avseende uppvisar de en språkförståelse som motsvarar den som redan exemplifierats med Kanzi – inklusive en hög känslighet för meningarnas syntax, vilken låter dem hantera ”semantiskt omvändbara” meningar av ett komplext slag.¹⁴⁶ En särskilt intressant aspekt är att delfinerna spontant tog för givet att de symboliska tecknen refererade till alla

¹⁴⁵ Reiss, *The Dolphin in the Mirror*, 1., 3146.

¹⁴⁶ Såsom skillnaden mellan dessa meningar: Ta ringen på ytan till korgen på botten – Ta korgen på botten till ringen på ytan. (White, *In Defence of the Dolphin*, s. 100).

objekt som uppvisade ett tillräckligt stort släktskap. Tecknet ring inbegrep således alla ringar, oavsett form, färg och storlek, och tecknet för person applicerades spontant på *alla delar* som tillhörde en person, det vill säga en människa, såsom en hand eller fot. Det tycks bekräfta att delfinerna förstår *symbolens princip* och inte bara associerar tecknet till ett specifikt föremål. Det senare skulle innebära att deras språkförståelse är instrumentell, en kritik som har varit vanligt i relation till primaternas språkhantering i allmänhet och deras språkanvändning i synnerhet.¹⁴⁷

I bristen av direkta evidenser om delfinens egen språkförmåga kan man notera att många forskare tolkar delfinens språkförståelse som en vittnesbörd om att de i någon mening är *kognitivt förberedda* för den typen av kommunikation. Två ledande delfinforskare, Denise Herzing och Lori Marino, resonerar på följande sätt:

Att delfinen uppvisar förmågan att agera inom ett artificiellt representations- och regelsystem talar starkt för att de i deras egna liv använder en kapacitet (vars detaljer det fortfarande återstår att identifiera) som är lika kognitivt komplex som människans språkförmåga utan att vara analogt i struktur och form.¹⁴⁸

Jag tror att det är fullt möjligt att delfiner har någonting annorlunda men analogt till språket och att anledningen till att de har en så stor hjärna delvis har att göra med deras mycket komplexa kommunikationssystem. Skälet till varför jag tror detta är att det erbjuder en förklaring till deras häpnadsväckande artificiella språkförmåga.¹⁴⁹

I viss mån ligger detta givetvis i sakens natur då vi inte kan lära ett djur någonting som det inte redan har möjligheten att lära sig på grundval av dess vara.¹⁵⁰ Exakt vad den här förmågan att röra sig inom artificiella representationssystem säger om djurens eget sätt att kommunicera i det vilda är en desto svårare fråga. I delfinens fall är den särskilt svår att besvara eftersom arten inte givits möjligheten att uttrycka sin egen mening på ett språk som vi kan förstå, en möjlighet som människoaporna givits och som framkallat en relativt god bild av *vad de har att säga*.¹⁵¹ Mycket talar dock för möjligheten att delfinen äger en djupare

¹⁴⁷ Anledningen till fokuset på språkförståelse är att den värderas högre som evidens än språkanvändning då det senare, enligt en utbredd uppfattning, inte nödvändigtvis implicerar att djuren också förstår vad de säger utan helt enkelt säger det som resulterar i någon form av belöning. Det finns givetvis en poäng i det argumentet i form av en kritisk hållning, men det innebär inte att djuren inte har någon förståelse av vad de säger eller ens att det är sannolikt.

¹⁴⁸ White, *In Defence of Dolphins*, s. 115

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Här måste man också igenkänna att djuren uppvisar dessa förmågor inom ramen för en kognitiv omgivning som är främmande för dem, en dimension som är svår att gripa i dess fulla betydelse men som i varje fall vittnar om en stor kognitiv *flexibilitet*.

¹⁵¹ Jag refererar här till några senare kommentarer av Heidegger, dels en där han slår fast att djuren inte talar för att de inte har någonting att säga (*Zoolikon seminars*, s. 87) och dels en där han ser djurets språklöshet som ett tecken för att djuret saknar den öppenhet för varat som är språkets möjlighetsvillkor (språk förstått som

språklighet än människoaporna, en språklighet som måhända äger större närhet till människans språk, men kanske också, och just av den anledningen, en större främmandehet.¹⁵²

En konkret inblick i vad den här dynamiken mellan främmandehet och närhet – en figur som jag ska utveckla i nästa kapitel – ges av den senaste teorin om delfinens språk. Det är en teori som tar avstamp i ny evidens om delfinens förmåga att tolka sonarljud i visuella termer. Att delfinen använder ekolokalisering för att visualisera omgivningen är visserligen känt sedan länge men med hjälp av ny teknik (CymaScope) har man kunnat skapa ”ljusbilder” av objekt och sedan bekräfta hypotesen att delfinerna kan identifiera föremål på grundval av ”ljusbilden”.¹⁵³ Två olika grupper av delfiner identifierade rätt objekt i genomsnitt 86 % av gångerna. Det mest intressanta är dock att den här förmågan antagligen utgör basen i delfinens kommunikation om yttrevärlden. Det menar i alla fall de forskare som lett studien, Jack Kassewitz och John Stuart Reid, som utifrån denna evidens utarbetat en ny teori om delfinens språk som de kallar ”Sono-Pictorial Exo-Holographic Language” (SPEL). Kassewitz förklarar:

Den ”exo-holografiska” delen av akronymen härrör från det faktum att delfinens bildspråk sprider sig överallt runtom delfinen närhelst en eller flera delfiner i gruppen sänder eller mottar ljusbilder. John Stuart Reid har hittat att varje liten del av delfinens reflekterade ekolokaliseringstråle innehåller all data som behövs för att återskapa bilden cymatiskt i laboratoriet, eller, postulerar han, i delfinens hjärna. Vår nya modell av delfinens språk är en i

varaförståelse, som framvisande av vad och hur varanden är) och som *provocerar* fram människans sägande: ”Djuret är uteslutet från den väsentliga domänen hos striden mellan oförborgadhet och förborgadhet. *Tecknet* för denna väsenmässiga uteslutning är att inget djur eller växt ’har ordet.’” (*Parmenides* (1992), s. 159f., min kurs.)

¹⁵² Ett tungt vägande skäl för sannolikheten att delfinens språklighet mer komplex än människoapans är att delfinens hjärna är dubbelt så stor (4.5-5 EQ) som schimpansens (2.3 EQ). EQ (*encephalization quotient*) är ett mått som mäter hur mycket större hjärnan är i jämförelse med vad man kan förvänta sig på grundval av kroppsstorlek (i princip hur stor hjärna som de motoriska och sensoriska uppgifterna kräver hos ett djur av en viss storlek). På så sätt får man fram ett ungefärligt mått på hur stor del av hjärnan som blir över i termer av ren kognitiv kapacitet, vilket i regel, bortsett från vissa däggdjur och fåglar, är väldigt lite eller ingenting alls. Delfinens hjärna, då schimpansen har den tredje största, är med andra ord den *klart största* efter människans, vars EQ-kvot ligger runt 7. Strax efter schimpansen och i fallande skala finner vi de arter som man *förväntar sig* – de andra människoaporna, späckhuggare, elefant, etc. – vilket styrker måttets trovärdighet. Hunden, ett djur vi alla är bekanta med och som inte saknar en viss intelligens, har en EQ-kvot på drygt 1, vilket med fördel kan jämföras med delfinens EQ-kvot på uppmot 5. Vad som ytterligare styrker giltigheten hos delfinens höga EQ-kvot är att dess hjärna utmärker sig på samma sätt i andra neuroanatomiska mått för intelligens såväl som när det gäller konvolvering (dvs hjärnans veckning, en struktur som ökar den effektiva hjärnytan inom samma skallvolym). Delfinshjärnan är till och med *mer* konvolverad än människans, medan schimpansens hjärna är betydligt mindre konvolverad än människans (White, *In Defence of Dolphins*, s. 27-44). Så, varför *behöver* delfinen en dubbelt så stor hjärna som schimpansen? Varför behöver den dubbelt så mycket kognitiv kapacitet? Den frågan saknar ännu ett säkert svar inom delfinforskningen, men som Lori Marino antyder ovan är det bästa svaret kanske att den behövs för att hantera en kommunikativ komplexitet som överskrider människoapornas; ett svar som också förekommer som förklaring till den dramatiska förstoringen av människans hjärna.

¹⁵³ <http://speakdolphin.com/ResearchItems> (2014-01-16). CymaScope-tekniken för att visualisera ljuden är ännu inte i närheten av de nästan fotografiska ljusbilder som delfinen tros kunna producera med ljudpulser som kan bestå av så mycket som 2000 klick per sekund. Bildernas estetik lär kunna beskrivas som en sofistikerad form av ultraljudsbilder.

vilken delfinen inte bara kan sända och motta bilder av kringliggande objekt utan också skapa helt nya ljudbilder genom att uppfinna vad de vill kommunicera. [Vad som bör tilläggas här är den mer näraliggande möjligheten att delfinerna kan memorera ljudbilderna och således närvarogöra objekten i deras frånvaro och därmed frigöra kommunikationen från det omedelbart närvarande; om det nu inte är detta som menas ovan] Det är måhända utmanande för oss människor att kliva utanför vår symboliska tankeprocess och verkligen uppfatta delfinens värld i vilken, tror vi, bildligt snarare än symboliskt tänkande råder. Våra personliga fördomar, trossatser, ideologier och minnen penetrerar och kringskar all vår kommunikation, inklusive vår beskrivning och förståelse av något som saknar symboler, såsom SPEL. Delfinen förefaller ha undvikit människan symboliska språk och istället utvecklat en form av kommunikation som är främmande för människans evolutionära väg. I en bemerkelse har vi nu en ”Rosettasten” som låter oss träda in i deras värld på ett sätt som vi inte hade kunnat tänka oss för bara ett år sedan.¹⁵⁴

Vilka evidenser den här teorin kommer att ge upphov till återstår att se men det är alltså fullt möjligt att det finns ett delfinsspråk, främmande i jämförelse med människans, vars ”substantiv” utgörs av ljudbilder.¹⁵⁵ Om det finns ett delfinsspråk med vilken dessa djur kan säga någonting om någonting, de lär det dock behövas fler ”ordklasser”. Hypotetiskt sett kan detta tillgodoses av de tre olika ljudtyper som delfinen använder i sin kommunikation: 1) klickljud, vilket bland annat skulle vara dessa ljudbilder; 2) visselljud, vilka endast används socialt; 3) och ett ljud som inom forskningen kallas *burst-sound*, vars funktion är mer oklar. Det är också känt att delfinen använder ljud som understiger människans frekvensspann när de befinner sig nära varandra.¹⁵⁶ Att delfinens ”språk” skulle innehålla alla de element som kännetecknar det mänskliga språket är inte sannolikt, men vad som står klart är att arten har ett främmande och komplext kommunikationssystem vars karaktär överskrider varje affektionsbaserad förklaringsmodell men vars egenart i hög grad återstår att upptäcka.

Hur ska man då tolka dessa evidenser (och icke-evidenser) om djurens kommunikation och språkförmåga? Om vilket sätt att vara vittnar dessa? Kan vi alltså hålla med Heidegger om att djuren saknar språket eftersom det saknar något att säga, att språkets frånvaro ger tecken

¹⁵⁴ <http://speakdolphin.com/ResearchItems> (2014-01-16). Resultaten har ännu inte publicerats i vetenskaplig form.

¹⁵⁵ Här väcks frågan vad kommunikation och språk kan vara för något. Kan vi ens tänka oss ett språk som varken är likt vårt eget eller helt främmande från det, varken en symbolisk eller naturligt händelse? Vi ser vad djuren har eller saknar i förhållande till oss, men det svåra är att upptäcka vad vi saknar i förhållande till dem. Här kan det dock påpekas att det vi igenkänner som språkets grundläggande situation, nämligen tendensen hos subjekt att dela uppmärksamhet om yttre objekt, uppvisas av delfinerna i så måtto att de spontant förstod vad forskarna menade när de pekade på ett objekt. Detta är tänkvärt, inte bara för att delfinen saknar armar, utan för att inget annat djur tycks förstå gesten på samma otvetydiga sätt som delfinen. Till exempel har människoapor stora problem att förstå pekningens innebörd och gesten har endast observerats en enda gång i det vilda. Detta ger skäl att tro att delfinerna ”delar” uppmärksamhet om yttre objekt i deras naturliga miljö – det vill säga att de befinner sig i språkets grundläggande situation. (Herman, L.M. (et al.), ”Dolphins (*Tursiops truncatus*) Comprehend the Referential Character of the Human Pointing Gesture”, *Journal of Experimental Psychology*, 1999, Vol. 113, No. 4, 347 – 364).

¹⁵⁶ <http://sarasotadolphin.org/dolphin-life/communication-acoustics/dolphin-sounds/> (2013-12-22).

om djurets uteslutning från varats öppenhet? Kan vi bekräfta att djurens kommunikation håller sig inom ramarna för det Heidegger kallar en naturlig händelse eller har vi vunnit stöd för en symbolisk genes också hos djuren? En sak tycks säker, nämligen att Heideggers karaktärisering av djurens kommunikation inte är giltig i dessa fall. Vi har inte längre att göra med affektutlösta skrik utan med en ny slags uttrycksfullhet där genetik, instinkt och affektion sammanflätas med intention, mening och förståelse. Schimpansens gestuella kommunikation är ett bra exempel på det eftersom gesterna som används i hög grad är artspecifika men där användningen av dem tycks vara intentional, flexibel och meningsbärande. Dessa schimpanser har utan tvekan något att säga även om det mest verkar handla om imperativa menanden. Den här kommunikationen är varken en naturlig eller symbolisk händelse i Heideggers mening, utan något annat, förslagsvis en meningshändelse. Den här förskjutningen påverkar giltigheten hos Heideggers påstående att djuren saknar språket eftersom de inte har något att säga. De har något att säga, men kanske inte så mycket mer än vad de kan kommunicera med de uttrycksmedel som utvecklats inom arten. När det gäller Heideggers tes att språkets frånvaro vittnar om djurets uteslutning från varats öppenhet är det min uppfattning att problemet är mer komplicerat och att det återstår att utforska det gränsland mellan tillgången och otillgången till varat där dessa djur förefaller röra sig. I likhet med de andra evidenser som jag har redogjort för vittnar kommunikationen och språkförmågan hos dessa djur om ett sätt att vara som undandrar sig tagenheten i riktning mot en varaart som ännu saknar namn.

Döden

Som livets förintande äger döden initialt sett den metodologiska funktionen att avslöja den uppenbara positiviteten hos livets problem. Precis som varje förlust först tillåter oss att verkligen igenkänna värdet hos det vi tidigare hade är det också döden som illuminerar livets väsen.¹⁵⁷

Allt som börjar leva ger upphov till sin egen död, men endast människan lever i medvetenhet om livets ändlighet. Eller är detta en förhastad slutsats? Finns det andra livsformer som blivit medvetna, inte bara om sig själva som varande, utan om sitt vara som ändligt? Det finns ingen evidens som ger direkt stöd för det – men vilka tecken skulle göra det?¹⁵⁸ Här ska jag inte

¹⁵⁷ FCM, s. 266.

¹⁵⁸ Det närmsta man kommer är kanske fall där deprimerade delfiner i fångenskap av allt att döma begått "själv mord" genom att sluta andas – något som är möjligt eftersom delfinens andning är "kontrollerad" och

direkt argumentera för en sådan möjlighet utan istället kasta ljus över några exempel där djur relaterar till andras död på ett sätt som åtminstone vittnar om att den väcker starka reaktioner och omöjligen kan betraktas som en icke-fråga. På detta tema ska jag i första hand dröja vid elefanten, en djurart vars beteende i förhållande till andras död är särskilt märkvärdigt och i vissa avseenden helt unikt.

Allmänt kan man säga att en rad arter, och i synnerhet människoapor, elefanter och delfiner, reagerar på ett sorglikande sätt när en individ dör som de hade en nära och affektionsbaserad relation till. Även om alla i gruppen kan bli påverkade av ett dödsfall så finns det ett uppenbart samband mellan sorgreaktionens djup och styrkan hos de känslomässiga banden till den individ som dött. Förlusten delas inte lika utan den som stod den döda närmast kan i extrema fall gå under av sorg medan de flesta i gruppen går vidare mer eller mindre som vanligt. Jag menar att sorgreaktionen knappast kan förklaras med hänvisning till någon instinktiv affektion, såsom modersinstinkt eller dylikt, eftersom den endast uppstår hos vissa arter. Istället handlar det sannolikt om rekylen från styrkan och djupet hos deras relationer till varandra – det vill säga om en *slags* relation som endast ett fåtal djurarter *har*.

I det följande ska jag koncentrera mig på elefanten med anledning av en rad sällsamma beteenden i relation till dödsfall, döda kroppar och skelett – och i synnerhet beteenden som vissa forskare beskriver som rituella begravningar. Det senare skulle göra elefanten till den tredje arten någonsin, vad man känner till, som relaterar till döden på ett rituellt sätt och där de två andra skulle vara neandertalaren och människan. Även om elefantkyrkogårdar må vara en myt som kan ha uppstått som en felaktig tolkning av platser där grupper av elefanter dött av andra skäl så lär mytens seglivade existens förklaras av det faktum att det inte är en orimlig tanke med hänsyn till hur elefanten relaterar till döden i allmänhet, ett relaterande som inbegriper både begravningar och uppsökandet av skelett och gamla dödsplatser.¹⁵⁹ Om man börjar på avstånd kan man konstatera att elefantskelett ges en uppmärksamhet som saknar motsvarighet bland andra arter. Vad som utmärker elefanter i närvaron av ett skelett är att de blir egendomligt tysta och stillsamma, som om objektet stämde dem på ett alldeles särskilt sätt. Först brukar de försiktigt röra och lukta på skelettet, i synnerhet betar och skalle, kanske i ett försök att identifiera elefanten, men senare kan de också börja vrida och vända på kvarlevorna, ibland slängs ben upp i luften och ofta bär

saknar andningsreflex (Reiss, *The Dolphin in the Mirror*, l. 3345). Har delfinen ett begrepp om vad det innebär att sluta andas eller är det endast ett uttryck för en helt omedveten dödsdrift?

¹⁵⁹ Moss rapporterar om en individ som regelbundet besökte sin moders dödsplats trots att det var många år sedan hon dog (*Elephant Memories*, l. 1968).

elefanterna med sig ett ben en bit på vägen för att sedan släppa det. Det observeras också ofta hur elefanter drar snabeln mot underkäken, en gest som påminner om elefantens ”hälsningsfras” där snabeln läggs i den andres mun. En indikation på att elefanterna faktiskt kan bestämma identiteten genom att undersöka skelettet gavs när elefantforskaren Cyntia Moss tog med sig en underkäke från en nyligen avliden elefant för att bestämma dess ålder. Tre dagar senare kom gruppen av elefanter förbi lägret för att undersöka käken, varvid den döde elefantens unge stannade mycket längre än de andra.¹⁶⁰ Att dödsplatsen har en gåtfull betydelse antyds av en händelse som inträffade när man lät skjuta en elefant som tillhörde en grupp som hade förstört regeringsägda odlingar i norra Kenya. Kroppen flyttades någon kilometer där den styckades av stamfolk men besöktes på natten av en grupp elefanter som förde med sig skelettdelar till den ursprungliga dödsplatsen.¹⁶¹

Det mest anmärkningsvärda är ändå det rituella begravningsbeteende som elefanten ägnar sig åt. Den sydafrikanska elefantforskaren Anthony Hall-Martin beskriver på följande sätt det han kallar en typisk elefantbegravning:

Hela hennes familj, inklusive hennes unge, samlades runtom kroppen av en matriark som dödats av en ursinnig elefanthane. De rörde hennes snabel och mun och kropp och försökte lyfta henne. Det mullrades mycket. Ungen grät och skrek högt men de andra tystnade så småningom. Då började de slänga jord och löv på kroppen och rev upp buskar och bröt grenar med vilka de täckte den. De vakade i två dagar, ståendes tysta, nära kroppen. Ibland gick de iväg för att äta eller dricka men kom alltid tillbaka. Passerande elefanter stannade för att lukta och vidröra kroppen men stod oftast på avstånd, som om de på det sättet visade sin sympati.¹⁶²

Elefanten lär vara den enda arten som begraver sina döda på det här sättet, ett beteende som förvisso är öppet för många olika tolkningar men där en tolkning helt enkelt skulle vara att beteendet talar för sig själv, att det i en mening är uppenbart vad elefanterna ger uttryck för. Det är knappast troligt att det är fråga om något instinktivt eller selekterat beteende som skulle utgöra en fördel för artens överlevnad, utan en mer sannolik förklaring är att beteendet handlar om något slags behov hos de överlevande att uttrycka någonting i relation till den döde, ett behov som vittnar om ett slag av sociala relationer, ett vara-med-varandra, som är fullständigt oförklarligt med Heideggers begreppslighet.¹⁶³

¹⁶⁰ Moss, *Elephant Memories*, s. 4369.

¹⁶¹ Martin Meridith, *Elephant Destiny* (2004), s. 183-188.

¹⁶² *ibid.* s. 184.

¹⁶³ Så här lyder en annan rapport: ”Bybor från Wimi berättade för mig om en elefant som hade dött i närheten av naturliga orsaker (hög ålder eller sjukdom). En grupp om 6-8 elefanter dröjde kvar, omringade och betraktade uppenbarligen den döda kroppen som de hade täckt med jord och grenar. De stannade runt 4 dagar innan de gick vidare, men en elefant stannade i ytterligare 3 eller 4 dagar innan också hon gick vidare.” (<http://www.wild.org/blog/elephant-death-rites/>).

All denna beaktan av andras död avslöjar en varaart som undandrar sig tagenheten i så måtto att det senare begreppet namnger ett vara som borde ignorera både döden och den andre. Med Derrida kan man fråga sig: ”Hur kan [djuret] känna saknad av den andre, till exempel i sorgen, när det inte bara ignorerar döden i dess egentliga mening utan också den andre som sådan?”¹⁶⁴ Djurens reaktioner på förlusten av den andre avslöjar ett vara av ett väsenmässigt annat slag, ett vara som inbegriper en relation till den andre och därmed möjligheten till *verklig* saknad.

Slutsats

Den filosofiska slutsats som jag vill dra från dessa resultat är att det finns djur som är på ett väsenmässigt annat sätt än den varaart som Heidegger karaktäriserar med begreppen tagenhet, avhämningssring, beteende, etc. och tillskriver *alla* djur. Varje belyst tema vittnar om en varaart som överskrider *vad som är möjligt* inom ramen för Heideggers begrepp om djuret men utan att därmed göra sig förståeliga för existentiella begrepp som utvecklats ur analysen av människans Dasein. Vad som framträder i dessa resultat tycks vara en varaart som i samma mån undandrar sig djurets animalitet och människans existens. Det vill säga ett undandragande från Heideggers – för att inte säga den filosofiska traditionens – dualistiska begreppslighet, ett undandragande från alternativet mellan förnuft och instinkt, själ och kropp, frihet och tagenhet, symbolism och biologi, stämning och affekt, intelligibelt och sinnligt, etc. Ett filosofiskt, det vill säga ett fenomenologiskt-ontologiskt, begreppsliggörande av dessa djur är precis vad vetenskapen inte erbjuder, men jag menar, i Heideggers efterföljd, att filosofin inte kan erbjuda något sådant utan en dialog med den empiriska forskningens resultat. Det poetiska tänkandet, poesin, konsten och litteraturen, utgör utan tvekan en annan möjlighet för filosofin att tänka djuren, men när det gäller frågan om djurens vara, såsom Heidegger förstår den, då förefaller vetenskapen, med alla begränsningar dess forskning må betingas av, som filosofins *oersättliga* samarbetspartner. Endast i vetenskapens tålmodigt erövrade forskningsresultat kan vi skymta saken själv, det vill säga skymta *hur djuren själva är och relaterar till varanden*. I det följande kapitlet ska jag således göra ett försök att engagera den nya forskningens resultat i en fundamental reflektion av det slag som Heidegger menade sig göra i *Grundbegriffe*.

¹⁶⁴ Derrida, *The Beast & the Sovereign*, vol. II., s. 201.

IV. Livets skillnader

Jag dristar mig till att säga att aldrig, hos någon stor filosof från Platon till Heidegger, eller hos någon överhuvudtaget som tagit sig an, såsom en filosofisk fråga i och av sig själv, den fråga som vi kallar den om djuret och gränsen mellan djur och människa, har jag noterat en principgrundad protest, och i synnerhet ingen protest som betyder någonting, mot det generella singular som är djuret.¹⁶⁵

Med *Grundbegriffe* som kontext ska jag i detta kapitel inleda en filosofisk tolkning av de forskningsresultat som diskuterats. Kapitlet består av två avsnitt. Det första berör två saker, å ena sidan skillnaden mellan uppsatsens ansats och Derridas syn på nödvändigheten att tänka animalitetens differentiering, och å andra sidan hur uppsatsens tes om animalitetens *ontologiska* differentiering påverkar de slutsatser som Heidegger drar från sin jämförande betraktelse, det vill säga hur uppsatsens resultat påverkar svaret på frågan hur analysen av djuret bidrar till ett positivt klargörande av *världens* väsen. Det andra avsnittet presenterar förslaget, mot bakgrund av Heideggers tes om djuret som världsfattigt, att vissa djur bättre förstås som *utomvärldsliga världar*, ett begrepp vars grundbetydelse jag söker klargöra. Avsnittet avslutas med en reflektion som med utgångspunkt i uppsatsens slutsatser blickar framåt genom att utpeka en inriktning som åkallar vidare forskningsinsatser.

Animalitetens differentiering

Det är i hög grad Derridas förtjänst att filosofins traditionella begrepp om djuret i singular har blivit föremål för en principgrundad protest och detsamma kan sägas om det tillhörande begreppet om en singular och odelbar skillnad mellan Djur och Människa. Allmänt sett består Derridas dekonstruktivistiska metod i att multiplicera skillnader, både mellan djuren och mellan djuren och människan, för att på så sätt undergräva de homogena begrepp som används för att tänka dessa heterogena verkligheter. Närmare bestämt kan man säga att Derridas huvudstrategi, åtminstone när det gäller den singulara gränsdragningen, består av ett tvåfrontskrig som han själv framställer på följande vis:

Det handlar *inte bara* om att fråga huruvida man har rätt att neka djuret den och den förmågan (språk, förnuft, erfarenhet av döden, sorg, kultur, institutioner, tekniker, kläder, lögnen [...] gåvan, skratt, gråt, respekt, etc. – listan är nödvändigtvis utan gräns och den mäktigaste filosofiska traditionen i vilken vi lever har nekat ”djuret” *allt detta*). Det handlar *också* om att fråga huruvida den som kallar sig själv människa har rätt att rigoröst tillskriva människan, vilket

¹⁶⁵ Derrida, *The Animal That Therefore I am*, s. 40.

därför betyder att tillskriva sig själv, vad hon nekar djuret och om hon någonsin kan besitta det rena, rigorösa, odelbara begreppet som sådant hos det tillskrivandet.¹⁶⁶

Derridas dekonstruktion av skillnaden mellan Djur och Människa – måhända den ultimata gränsdragningen för det dekonstruktivistiska projektet – består följaktligen av en rörelse på två fronter, men samtidigt måste det framhållas att det är den senare fronten som har företräde hos Derrida, vilket han själv också påpekar när han skriver att hans kritik i mindre grad handlar om ”att återge till djuret [...] de förmågor som det inte är säkert att det besitter (även om den ibland förefaller möjligt) än att undra över om man inte kan hävda att den typen av analys har lika stor relevans i människans fall.”¹⁶⁷ Det betyder förvisso inte att Derrida inte alls arbetar på den fronten, vilket han stundom gör och ibland med hänvisning till etologisk forskning (vars filosofiska värde han insisterar på¹⁶⁸), men han övergår i regel ganska snabbt till den andra fronten, såsom i hans kritik av Lacans påstående att djuren reagerar och människan svarar, ett påstående som Derrida först angriper genom att göra det osäkert om djuren endast kan reagera men där han snart övergår till frågan om det verkligen är så att reaktionen kan uteslutas från människans svar, det vill säga till frågan *i vilken utsträckning* människan verkligen har det som djuren nekas och som skulle trygga den absoluta skillnaden. Det bör också noteras att Derridas mål på intet sätt är att övervinna skillnaden mellan djur och människa till förmån för någon kontinuitetstanke, utan målet är alltid att multiplicera skillnaderna, det vill säga att låta *det verkligas egen heterogenitet* destabilisera de homogeniteter som konstituerar det traditionella begreppet om djuret och skillnaden mellan djur och människa.

Men hur menar Derrida att vi borde tänka djuren idag? Istället för att tänka djuret i singular, föreslår Derrida, borde filosofin tänka ”djurets differentierade animalitet i oändlighetens plural”, ”den irreducibla mångfalden av dessa levande varelser som vi kallar djur”, inte bara ”individer utan singulariteten hos det som kallas arter och samhällen, varandet-med-varandra som hör till andra arter...”.¹⁶⁹ Det är här fråga om en skisserad riktning som formuleras i direkt anslutning till kritiken av Heideggers tes om djuret:

Jag undrar om den antagna väsenutsagan (”djuret är världsfattigt”) inte precis, och endast, hör till världen, till världens gränser, eller närmare bestämt, till gränserna för *denna* värld som

¹⁶⁶ Ibid., s. 135.

¹⁶⁷ Ibid., s. 173n9.

¹⁶⁸ Ibid., s. 89.

¹⁶⁹ Derrida, *The Beast & the Sovereign*, vol II., s. 198.

Dasein bildat och konfigurerat för sig själv. Men är inte världens på så sätt konfigurerade gränser precis den sak som man måste försöka korsa för att *tänka*?¹⁷⁰

Det nya tänkandet om djuren anknyts således till frågan om värld – till överskridandet av världens gränser. Vad förslaget skulle innebära mer konkret är en fråga som Derrida i hög grad lämnar otänkt; eller snarare, en tanke som han aldrig fick *tid* att fullfölja då citaten är hämtade från året innan hans bortgång 2004.¹⁷¹ Vad som är tämligen uppenbart är att det inte skulle leda till en uttalat ontologisk tanke utan Derrida pekar snarare mot ett begrepp om animaliteten som varande ett fält av irreducibla skillnader som motsätter sig varje försök till mer övergripande begreppsliggöranden av ontologisk art. Jag är visserligen sympatiskt inställd till Derridas förslag, och överhuvudtaget står uppsatsen i stor skuld till Derridas tänkande, men vad jag försökt åstadkomma här är likväl något annat i den mån Derrida saknar en ontologisk ambition beträffande frågan om djurens olika sätt att *vara*. Medan Derrida efterlyser en tanke som riktar sig mot animaliteten i ”oändlighetens plural” har jag argumenterat för en tanke som riktar sig mot animalitetens *ontologiska* differentiering, en ansats som söker tänka de olika varaarter som animaliteten omfattar – även om ett sådant försök aldrig kan leda fram till några exakta gränsdragningar och inte heller eftersträvar något sådant. Derrida betraktar skillnaderna mellan djuren som självklara och pekar på det uppenbart absurda i att tänka allt från bakterier till människoapor under ett homogent begrepp som sedermera ställs i opposition till begreppet om människan – precis *som om* människoapor skulle ha mer gemensamt med bakterier än med människor och dela just det (tagenhet, världsfattigdom, det blotta livet, etc.) som skiljer dem från människor.¹⁷² Jag vill istället inleda en reflektion över djurens mångfald i ontologiska termer som söker urskilja animalitetens olika varaarter. Det innebär ett perspektiv där varje djurart potentiellt sett utgör en egen varaart, även om det uppenbarligen inte alltid är på det sättet och utan att gränserna mellan de olika varaarterna kan fastställas på något exakt sätt.¹⁷³ I det följande ska jag rota det här perspektivet i det Heidegger framhåller som en av den jämförande betraktelsens viktigaste slutsatser och på så sätt etablera utgångspunkten för nästa avsnitt.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Derrida verkar inte ha vetat att hans tid nu verkligen var slut eftersom han raktigenom texten framhåller frågor och teman som han avser att återkomma till i nästa seminarium, vilket av allt att döma skulle utgöra en volym III av *The Beast & the Sovereign*. Det är förstås möjligt att utifrån Derridas verk säga många saker om vad hans förslag innebär, men kanske ändå inte så mycket om förslaget såsom det formuleras i denna hans sista text. Man kan dock notera närheten till hur naturforskaren tar sig an studiet av djurrikets oändliga mångfald och detaljrikedom – naturforskarens blick för det singulära i kontrast till filosofens blick för det universella.

¹⁷² För Derrida är det främst i detta avseende som Heideggers tänkande är antropocentriskt.

¹⁷³ Osäkerheten beträffande gränserna är snarast att betrakta som något positivt – som ett tecken på en viss närhet till sakens egna givenhetsmodus.

Animalitetens *ontologiska* differentiering ansätter själva kärnan hos den jämförande betraktelsens resultat, ty när det gäller frågan om hur analysen av djuret egentligen bidrar till ett *positivt* metafysiskt klargörande av världsfenomenet menar Heidegger att djuret framförallt gör detta genom att exponera världens väsen som en ändlig enhet som omfattar *fundamentalt olika slags varanden*. Här finns det anledning att återge en längre passage – en passage som ofta förbises i kommentarslitteraturen – där Heidegger presenterar denna slutsats:

[D]iskussionen av vår tes om animaliteten visade oss att en mångfald [olika] slags varanden är manifesta för oss: materiella ting, livlös natur, levande natur, historia, produkter av mänskligt arbete, kultur. Men allt detta är inte blott framställt framför oss på världsscenen som en förvirrad samling av motsatta entiteter. Tvärtom, bland varanden finns det vissa *fundamentalt olika 'slags' varanden* som föreskriver särskilda kontexter med hänsyn till vilka vi intar fundamentalt olika förhållningssätt även om vi inte blir medvetna om denna mångfald under skeendets gång. Tvärtom, först och för det mesta i Daseins vardaglighet låter vi varanden framträda för oss i en anmärkningsvärd oskiljaktighet. Det är inte som om alla ting förblandas med varandra för oss utan distinktion [...] men varandena som omger oss här är uniformt manifesta som någonting som är förhandenvarande i vidaste mening – närvaron av land och hav, berg och skogar och inom detta närvaron av djur och växter och närvaron av människor och produkter av mänskligt arbete och bland allt detta också närvaron av oss själva. Denna karaktär hos varanden att helt enkelt vara förhandenvarande i vidaste mening kan inte framhållas med för stor kraft, ty detta är en väsenmässig karaktär hos varanden såsom de ligger utspridda framför oss i vår vardaglighet [...] och utan att det specifika sättet att vara som i varje fall är helt väsenmässigt för varanden igenkänns i dess betydelse. [...] Det innebär att ett *förhållande* [Verhalten] *gentemot* varanden sker utan att först väcka ett *fundamentalt förhållande* [Grundverhältnis] i människan gentemot varanden – mot livlösa varanden, levande varanden eller människorna själva – som dessa varanden själva kräver i varje fall. Vårt vardagliga förhållningssätt gentemot alla varanden rör sig inte inom de fundamentala förhållanden som korresponderar med den egenartade karaktär som hör till varandena ifråga. [...] En förståelse av det faktum att det finns fundamentalt olika sätt att vara sig själv blev precis framhävt för oss genom vår tolkning av animaliteten. Hela vår preliminära undersökning [*vorgängige Betrachtung*] antar således en *ny funktion*. Uppgiften är nu att avslöja betydelsen av vad som erhållits där i hela dess betydelse för frågan om manifestheten av varanden som sådana, en manifesthet som utan tvekan skulle konstituera ett moment av världens väsen. I denna del ska vi komma ihåg detta: djurheten står inte längre fram som världsfattig som sådan utan snarare som *ett fält av varanden* som är *manifesta* och således kallar på ett *särskilt fundamentalt förhållningssätt* gentemot dem från vår sida, ett som vi åtminstone inte initialt rör oss inom.¹⁷⁴

Det är följaktligen inte så mycket jämförelsen mellan djurets och människans öppenhet för varanden som bidrar till det *positiva* klargörandet av världens väsen, utan istället är det djurets framträdelse i världen som gör detta i den mån det framträder som ett av de fundamentala slag av varanden som världen omfattar. I djurets fall innebär det i första hand ett varande som är sådant att det undandrar sig världen i termer av utsträckningen hos den ontologiska

¹⁷⁴ FCM, s. 275f.

differensen mellan varande och vara; eller, annorlunda uttryckt, världen som den horisont inom vilken varanden kan bli manifesta som sådana i deras vara. Djurens vara visar sig i världen som ett undandragande från den, ett undandragande från just den öppenhet som låter det träda fram – som ett varande i världen vars vara inte kan bli manifest som sådant. Colony kan således konstatera att ”Annanheten som indikeras genom manifestationen av djurets vara har implikationer för den mänskliga världens öppenhet i det att den artikuleras som en ändlig enhet som inom sig hyser sätt att vara som sannerligen är motspänstiga till ljuset av den världen.”¹⁷⁵ Så långt är jag beredd att följa Heidegger, men detta är alltså inte det enda Heidegger säger om djurets vara i världen. Istället för att insistera på att djurens vara avkräver oss ett förhållningssätt som adresserar djurens hemlighet eller mysterium, vilket torde vara det som följer från igenkännandet av djurens undandragande, framhåller Heidegger – i samma paragraf som citatet ovan – att djurens vara avkräver oss *ett* förhållningssätt som består i *en transponeradhet in i djurens olika avhämningssringar*.¹⁷⁶ Här ska det medges att Heidegger lägger en stor tonvikt på olikheten mellan djurens avhämningssringar, men det råder samtidigt inget tvivel om att Heidegger på ett naivt sätt antar att *samma* fundamentala förhållningssätt är gångbart raktigenom detta ”fält av varanden” och således möjligt att tematisera i termer av djuret i singular. Vad som skiljer djurens avhämningssringar åt, en fråga som Heidegger aldrig diskuterar på ett explicit sätt, tycks helt enkelt vara det faktum att varje djur avhämmas av olika varanden och olika många varanden, men att avhämningssringens ontologi är densamma bakom alla dessa ontiska skillnader. Här vill jag påstå att de forskningsresultat som har redogjorts och den tes som jag med utgångspunkt i dessa har argumenterat för har uppenbara konsekvenser i relation till Heideggers tanke att djuren utgör *ett* fundamentalt sätt att vara som avkräver oss *ett* fundamentalt förhållningssätt. I den mån jag har visat att vissa djur är på ett *väsenmässigt* annat sätt än det Heidegger gör gällande har det ontologiska konsekvenser för vilket fundamentalt förhållningssätt dessa avkräver oss. I det följande ska jag således

¹⁷⁵ Tracy Colony, *Before the abyss; Agamben on Heidegger and the living*, s. 14. Här kan man notera ett uppenbart släktskap med analysen av jordens strid med världen såsom Heidegger utvecklar den i *Konstverkets Ursprung* (2005). I både djurets och jordens fall är det fråga om något som visar sig i världen som ett motstånd mot dess ljus, som ett undandragande, slutande och förborgande vars framträdande sanning just består i dessa karaktäristika. Agamben är en av få som adresserat släktskapen mellan analyserna av djuret och jorden och gör långtgående påståenden som syftar till att avtäcka det Heidegger kallar jorden, lethe och det förborgade egentligen borde kallas för djuret. Att Agamben går *för långt* tycks mig dock lika klart som att han gör det i ett försök att i Heideggers begrepp om sanningen som en strid mellan förborgat och oförborgat bekräfta hans egen tes att den ursprungliga *politiska* konflikten är den mellan djur och människa. Agambens tanke tycks mig mer intressant i sin egen rätt än som en tolkning av Heidegger, men i varje fall har han öppnat för vidare undersökningar om djurets relation till jorden och därutöver vad animaliteten i Dasein har för relation till det förborgade överhuvudtaget (se *The Open*, framförallt kap. 15).

¹⁷⁶ FCM, s. 276f.

argumentera för att begreppet *utomvärldsliga världar* erbjuder ett *fundamentalt förhållningssätt* som bättre svarar mot varat hos dessa djur såsom de visar sig i världen.

Utomvärldsliga världar

How different their eye and ear! How different the world to them!¹⁷⁷

Som ett alternativ till Heideggers tagenhetsbegrepp och tes om djuret som världsfattigt föreslår jag att de djurarter som belysts ovan – tillsammans med ett *obestämt antal* andra arter – bättre förstås som *utomvärldsliga världar*.¹⁷⁸ I det följande ska jag skissera vad jag menar med begreppet i tre steg, först genom att motivera bruket av begreppet värld, därefter genom att diskutera det utomvärldsliga ledet av begreppet och slutligen det världsliga ledet. Avsnittet konkluderas med en reflektion som utpekar några tematiska riktmärken för hur uppsatsens analyser kan utvecklas.

1) Varför behålla begreppet värld när det som menas inte är världen i den betydelse som Heidegger ger begreppet? Detta är en särskilt angelägen fråga med tanke på att Heidegger gör en ontologisk poäng av att *undvika* termen i beskrivningen av det djuret står i relation till:

För det är inte blott fråga om en *kvalitativ skillnad* mellan djurens värld i jämförelse med människans värld och i synnerhet inte en fråga om kvantitativa skillnader i omfattning, djup och bredd – inte en fråga om eller hur djuret tar det som är givet för det på ett annat sätt utan snarare om djuret överhuvudtaget kan uppfatta någonting *som* någonting, någonting *som* ett vara. Om det inte kan det är djuret åtskilt från människan av en avgrund. Men i så fall, bortom varje blott terminologiskt spörsmål, blir det en fundamental fråga om vi ska tala om djurens värld – om en omvärld eller ens om en inre värld – eller om vi inte måste bestämma det djuret står i relation till på ett annat sätt. Hur som helst, och av flera anledningar, kan detta endast göras om vi gör världsbegreppet till vår ledtråd.¹⁷⁹

Passagen följer på en utläggning om Uexküll där Heidegger talar om behovet av en fundamental filosofisk tolkning av hans begrepp om djurens *Umwelt*, en tolkning som Heidegger indikerar att han erbjuder: ”Ty i själva verket”, skriver Heidegger, ”menar

¹⁷⁷ William Blake, ”Visions of the Daughters of Albion”, i *The Complete Poetry & Prose of William Blake* (1997), s. 49.

¹⁷⁸ Här bör det noteras att begreppet om dessa djur som utomvärldsliga världar följer Heidegger tes om djuren som världsfattiga i den mån det senare begreppet syftar till att tematisera djuren som ett förborgande inom det oförborgade. I båda fallen är det fråga om en slutenhet som ger sig till känna inom ramen för människans öppenhet, men begreppen artikulerar denna slutenhet på radikalt olika sätt.

¹⁷⁹ FCM, s. 264.

[Uexküll] inget annat än vad vi har karakteriserat som avhämningens ringen.”¹⁸⁰ Min utgångspunkt är att världsbegreppet principiellt sett återaktualiseras i den mån begreppen tagenhet och avhämningens ring har visat sig vara ogiltiga bestämningar av varat hos vissa djurarter och att det inom ramen för Heideggers tänkande blir meningsfullt att göra bruk av världsbegreppet – om så bara i termer av utomvärldsliga eller annanvärldsliga världar – först om som-strukturen – om så bara i en förspråklig och förobjektiverande mening – aktualiserats som ett möjligt moment i sättet på vilket dessa djur relaterar till varanden. Om djuret inte kan uppfatta någonting som någonting är det åtskilt från människan av en avgrund, skriver Heidegger, och att han också menar att djuret verkligen inte kan det står klart när Heidegger i slutet av texten konkluderar att det är ”detta helt elementära ’som’ – och vi kan säga det *helt enkelt* – som djuret är förvägrat.”¹⁸¹ Med hänsyn till de indikationer som står att finna i den nya forskningens resultat kan vi inte längre vara så säkra på att djuren i varje mening är förvägrade detta ”som”. Därmed vill jag inte påstå att som-strukturen skulle levandegöra djuren på samma sätt som människan, men djuren ger oss skäl att ifrågasätta det tvådelade alternativet mellan att ha och inte ha detta ”som” och därmed också avgrunden mellan djur och människa just på den punkt där den försäkras om sin mening.

Här berörs en central aspekt av Derridas kritik av Heidegger och som består i ett betvivlande av människans förmåga att uppfatta varanden *som sådana*, ett betvivlande som frågar sig om människan i någon fullständig mening är förmögen till det som djuret förvägras. Derrida uttrycker kärnan i sin dekonstruktiva strategi på följande sätt i *L’animal que donc je suis*:

Djuret vet inte hur man ”låter vara”, låter tinget vara som det är. Det har alltid en utilitär relation, en perspektivsättande relation; det låter inte tinget vara vad det är, framträda som sådant utan ett projekt som leds av en snäv ”sfär” av drifter och begär. En av frågorna att ställa skulle således vara att ta reda på om människan kan det. Med andra ord, för att indikera den ledande principen hos den strategi som jag skulle vilja följa, den skulle inte bara bestå i att utveckla, mångfaldiga, bläddra igenom strukturen hos detta ”som sådant” eller oppositionen mellan ”som sådant” och ”inte som sådant”, inte mer än den skulle bestå i att ge tillbaka till djuret vad Heidegger säger att det saknar; den skulle hörsamma nödvändigheten att fråga om människan, människan själv, har detta ”som sådant”. [...] Finns det en uppfattanderelation till varat ’som sådant’ – den ’ontologiska differensen’ alltså – till varat hos det varande, så att varandets vara tillåts vara såsom det är i frånvaron av varje form av levande design? Det står klart att skillnaden mellan Nietzsche och Heidegger är att Nietzsche skulle ha sagt nej: allting finns i ett perspektiv, relationen till ett varande [...] är fångat i en rörelse som vi här kallar det levande [...] och från den synpunkten, vadhelst skillnaden till djuren är, förblir en ”animal” relation. Strategin ifråga skulle således bestå i en pluralisering och variation av detta ’som sådant’ och istället för att helt enkelt ge språket tillbaka till djuret, att ge djuret vad människan

¹⁸⁰ FCM, s. 263.

¹⁸¹ FCM, s. 287, min kurs.

fråntagit det, i att markera att människan på ett sätt är i 'saknad' på ett liknande sätt, genom en saknad som inte är en saknad, och att det inte finns något helt och rent 'som sådant'. Där har ni det. Det skulle givetvis förutsätta en omtolkning av vad som är levande, men inte i termer av "livets väsen" eller "djurets väsen". Det är frågan... Insatserna, jag döljer inte det, är naturligtvis så radikala att de rör den "ontologiska differensen", "frågan om varat", hela ramverket för Heideggers diskurs.¹⁸²

Mitt försök att påvisa att djuren inte utan vidare kan förvägras som-strukturen kompletterar Derridas misstankar och bidrar således till dekonstruktionen av alternativet mellan att ha och sakna tillgången till varanden som sådana. Den här *differentieringen* av som-strukturen motsvarar i hög grad vad jag vill framhålla som en differentiering av världsbegreppet – en pluralisering av världsbegreppet som motiveras av dekonstruktionen av den absoluta karaktären hos skillnaden mellan människans världshavande och djurens världssaknande.¹⁸³

Sammanfattningsvis kan man således säga att det blir meningsfullt att tala om en utomvärldslig *världslighet* i djurens fall i den mån dessa inte i någon absolut mening är förvägrade som-strukturen och att det i sin tur blir meningsfullt att differentiera som-strukturen om det är så att den inte ger människan tillgång till varanden som sådana i någon mening som skulle stå fritt från alla *levande* krafter och motiv.

2) Med begreppet *utomvärldslig* avser jag i första hand den heltigenom främmande karaktär som dessa världar måste ha, inte minst med anledning av att vara för- eller utomspråkliga, men min viktigaste poäng är dock att det är fråga om en främmandehet som vinner sig själv genom en särskild närhet till människans värld. Denna närhet saknas hos insekter och andra enkla djur vars liv raktigenom är styrt av ett instinktivt program som fungerar utan varje form av subjektivitet och allt som skulle kunna beskrivas som en tillgång till det varande som någonting, som en *havande* relation till det varande, till sig själv, sina artfränder och omgivningen. De djurarter som jag åkallar med begreppet utomvärldsliga världar tycks *ha* allt detta, men det är alltså inte bara, eller ens främst, det minskade väsenavståndet till människan som jag vill betona utan tvärtom den okända främmandehet som denna närhet ytterst sett uppreser inför ett fenomenologiskt-ontologiskt frågande. Om den ökade närheten motiverar begreppet värld kan samma sak sägas om begreppet utomvärldslig eftersom begreppen ger upphov till varandra. Denna samhörighet motsvarar en sammanflätning av likhet och olikhet

¹⁸² Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, s. 159f.

¹⁸³ Här måste jag utelämnas en möjlig diskussion om människans specifika världssaknad såsom den framträder som ett tema i Heideggers senare tänkande, men vad som bör noteras är att Heidegger själv bidrar till en viss relativisering av människans världshavande redan i *Grundbegriffe* genom att skriva att djuret måste nekas världen desto mer eftersom "människan själv, till vars väsen världsbildandet hör, först och för det mesta inte riktigt känner världen som sådan." (FCM, s. 270)

som föder varandra i en dynamik som kan betraktas som ett svar på det som framstår som kärnproblemet i det samtida tänkandet om djuren, nämligen uppgiften att utarbeta ett tänkande som övervinner det otillräckliga och sedan längre förhärskande alternativet mellan likhet *eller* olikhet, ett alternativ som Leonard Lawlor nyligen har kallat det mellan ”biologisk kontinuum” och ”metafysisk separationism.”¹⁸⁴ Vad som förefaller nödvändigt är en tanke som gör rum för *både* en radikal likhet och en radikal olikhet, och det är just vad begreppet utomvärldsliga världar vill göra. Det är ett begrepp som svarar på problemet genom att synliggöra en annanhet som stegras desto närmare människan det specifika djuret kommer. Därmed vill jag givetvis inte förneka att annanheten *i vissa avseenden*, exempelvis i rent genetiska termer, minskar i jämförelse med till exempel de insekter vars beteendeformer Heidegger kallade ”avlägsna”. Men vad jag åsyftar är inte heller annanhet i denna mening utan den annanhet och okändhet som uppstår i förhållande till vårt ontologiska förstående, det vill säga vår möjlighet att karaktärisera varat hos dessa djur, att vinna insikt i hur det varande ger sig till känna *inom deras horisont*. Om varat hos dessa djur undandrar sig tagenheten innebär det inte att de blir mer tillgängliga för människans ontologiska förstående utan tvärtom att deras *okändhet* fördjupas i jämförelse med varat hos de djur som vi ontologiskt *känner som tagna*. Närheten till människan medför en radikaliserad okändhet i den mån man förstår okändhet i termer av storleken hos ett undandragande som konstitueras av *vidden av möjligheter* hos djurets sätt att vara och relatera till varanden – hos deras vara i termer av öppenhet för varanden. Vad vetenskapens resultat och vår erfarenhet på ett otvetydigt sätt vittnar om är en öppenhet som överskrider tagenheten och som antar en väsenmässigt annan karaktär än vad Heidegger åkallar med begreppet avhämningssring, men denna dimensionalisering av öppenheten motsvarar ytterst sett en utvidgning av det vi inte kan dela eller få originär tillgång till; eller, mer radikalt uttryckt, av det som förblir otänkbart. Att det finns en ökad ontologisk närhet till dessa djur – en närhet som till exempel gör det möjligt att ”få kontakt” och ”vara med dem” (vi kan inte vara med ett bi, men vi kan i någon mening vara med en hund, för att inte tala om de människoapor som vi lärt ett artificiellt språk och med vilka vi tvivelsutan kan kommunicera på ett reciprokalt sätt) – får inte ställas i konflikt med den fördjupade okändheten, utan de är två sidor av samma sak. Därför är exempelvis insekter *inte* mer ontologiskt främmande, *förståelsemässigt sett*, än primater, delfiner och elefanter, utan snarare är det så att vi är tämligen trygga i vår *känedom* av det vara som hör till insekter och andra enkla djur. I förhållande till dessa tycks mig Heideggers analys giltig

¹⁸⁴ Leonard Lawlor, *This Is Not Sufficient*, s. 24.

och upplysande, men problemet med Heideggers tänkande uppstår när han från insekterna utvinner ett begrepp om djuret i allmänhet, en gest som innebär att Heidegger inte bara gör våld mot saken själv utan också på det mysterium som han menade sig försvara som ett irreducibelt moment hos djurens framträdande väsen. Ty det mysterium som blir kvar när Heidegger förklarar de ”högre” djuren med begrepp som hämtats från de ”lägre” djuren är ett mysterium som till den grad är begränsat att dess karaktär som mysterium kvävs av en *privativ kännedom*. Tagenheten utgör så att säga den kända gräns inom vilken djurets okändhet i varje fall är inmutad och för Heidegger verkar det djupast sett vara den här gränsen som gör att djuret överhuvudtaget vinner den mystiska och hemliga karaktär som Heidegger insisterar på.¹⁸⁵ Om jag har visat att vissa djur relaterar till varanden på ett sätt som överskrider tagenhetens gränser innebär det följaktligen ett frigörande av dessa djur från den kändhet som tagenhetsbegreppet skänker okändheten genom att sätta gränserna för den. Begreppet *utomvärldslig* syftar till att namnge just denna okändhet *i dess okändhet*. Djurens världar är utomvärldsliga eftersom deras karaktär *inte är av denna värld*. Vår språkligt och historiskt konstituerade värld erbjuder ingen annan möjlighet än att föreställa oss djurens världar som utomvärldsliga om vi vill undvika att förvanska annanheten genom att låna beskrivningen av den från aspekter av det vi själva kan erfara. Djurens erfarenhet finns så att säga inte som en potentialitet hos oss själva, inte minst för att allt vi erfar som förspråkligt, förreflexivt, etc. alltid redan är konstituerat av det språkliga och reflexiva. Dessa världar är alltså sådana att de undandrar sig språkets upplåtande räckvidd – det artikulerade språket

¹⁸⁵ Detta är en komplicerad fråga som inte kan uttömmas här, men vad man kan säga är att grunden till detta återfinns i Heideggers beslut att tolka vår otillgång till djurets sätt att relatera till varanden *som en tillgång till djurets vara*, det vill säga till djuret som ett varande vars väsen består i att *inte* ha tillgång till sin tillgång till varanden. Det är just den strukturen – ett havande som grundar ett ickehavande – som Heidegger åsyftar med begreppet världsfattig. Det är alltså djurets väsen som förvägrar oss tillgång till djurets väsen, men det betyder samtidigt att vi får tillgång till djurens väsen just i termer av otillgång till tillgången. Den här ståndpunkten kommer till uttryck på många ställen i Heideggers text, såsom i följande formulering: ”Denna åsidosättande karaktär hos allt beteende [av varanden som varanden], sättet på vilket det lämnar tingen på en sida, är ett enigma som om och om igen tvingar oss att adressera frågan: Vad är då beteendet relaterat till och vad är naturen hos denna relation?” (FCM, s. 252) Det är med andra ord en *känd* form av privation – beteendets åsidosättande av allt vara – som ger upphov till djurets enigma hos Heidegger och det är alltså kändheten hos djurens privation som jag vill ifrågasätta och således låta dessa djur framträda som mer mysteriösa än vad Heidegger tillåter. Vi kan inte längre säga att djuren bara kan bete sig eller vad det innebär att bete sig som ett djur. Vi saknar insikt i vad djuren saknar – *vi vet bokstavligen inte vad djuren förmår*, för att parafrasera Spinozas sentes om kroppen, i kontrast till Heideggers devis att djuren endast är förmögna till insiktiva beteenden. Därmed vill jag för den skull inte argumentera för att djuren har tillgång till det varande i någon mänsklig mening, vilket bara skulle vara en ståndpunkt som begränsar annanhetens radikalitet i lika hög grad men från det andra hållet. Hela svårigheten består i att tänka bortom alternativet mellan ett världshavande och en världssaknad. Här är det dock också på sin plats att framhålla att det inte saknas formuleringar hos Heidegger – han skriver med åtminstone två händer enligt Derrida – som är mer öppna än andra och som skapar en tvetydighet i texten. I en av dessa läser vi: ”...livet är en domän som rymmer en rikedom av öppenhet med vilken människans värld kanske inte har något jämförbart” (FCM, s. 255). Formuleringen är öppen eftersom Heidegger rimligen inte kan kontrollera vad denna rikedom av öppenhet är och inte är, även om det är precis det han har försökt göra i stycket som föregår formuleringen.

drar nödvändigtvis in dessa världar i en främmande karaktär.¹⁸⁶ Varje sägande och varje analogi måste följaktligen dölja vad de skulle synliggöra, men detta tycks bara vara sant om man samtidigt erkänner en närhet som är sådan att sägandet och analogin stundom vidrör vad de sträcker sig efter men utan att kunna gripa det. *Livets kontinuitet* förefaller sådan att vi stundom delar något erfarligt med djuren, glädje eller sorg, men att det vi delar samtidigt separeras av *livets diskontinuitet*. Den elephantiska glädjen – som Moss med ett träffande uttryck kallar den – är uppenbarligen något vi igenkänner som sådan på grundval av vår egen erfarenhet av extatisk glädje och analogin får inte tömmas på allt värde i relation den subjektiva erfarenheten hos ett annat djur, även om den inte heller kan bära oss ända fram. Radikal kontinuitet och radikal diskontinuitet måste samexistera i en spänning som är mer sann än varje försök att utlösa den i ett företräde åt det ena eller det andra. Vad som kännetecknar vår relation till dessa djur är analogins omöjliga möjlighet eller möjliga omöjlighet. Det är ingen slump att uppsatsen har berört den här frågan flera gånger – alla gånger då det är *som om* djuren erfar vad vi erfar, som om de sörjer, som om de känner igen sig själva, som om de gläds, som om de reflekterar, som om de vill säga oss något, etc. Allt ontologisk frågande om dessa djur graviterar mot detta ”som-om” – en ”som-om-struktur” som levandegörs av den dynamik mellan likhet och olikhet som i olika grad präglar djurens framträdande väsen och som här tematiseras som utomvärldsliga världar.

3) Men om det utomvärldsliga betyder att världslighetens karaktär undandrar sig från vår möjlighet att vinna tillgång till den *inom* ramen för vår värld, om den i varje fall konstituerar – och så långt håller jag med Heidegger – ett undandragande från världen i termer av den horisont inom vilken varanden som kan bli manifesta som de är, vad kan man då säga om denna världslighet? Vad jag åsyftar med värld i djurens fall, för att uttrycka det så allmänt som möjligt, är summan av relationer och öppenhet som överskrider de gränser som tagenheten sätter i form av en avhämningssring, ett överskridande som öppnar sig *i riktning* mot ett slags havande av de varanden som djuret relaterar till. Heidegger skriver: ”Tagenheten är möjlighetsvillkoret för det faktum att djuret, i enlighet med sitt väsen, *beter sig inom en*

¹⁸⁶ Den här formuleringen kompliceras dock av det faktum att det sker en analog främmandegöring av det sinnliga i det mänskliga språkliggörandet av den, ett kliv från sinnlighetens tysta språk – för att tala med Merleau-Ponty – till det artikulerade språket och dess specificering av sinnlighetens mening, en specificering av sinnlighetens mening som med nödvändighet innebär att dess karaktär och egenart går förlorad. Det finns en skillnad här mellan sinnlighetens meningsmodus och artikulationens meningsmodus som är oöverbryggbar, ett tragiskt villkor som betingar allt sägande och som alltid tvingar oss tillbaka till det sinnliga vid den punkt där vi tror oss ha uttalat dess mening.

*omgivning men aldrig inom en värld.*¹⁸⁷ I den mån vissa djur frigör sig från tagenheten innebär det följaktligen en rörelse *mot* världen, om än inte *in* i världen såsom vi känner den. Saken kan uttryckas på följande sätt: djuren har en värld i den mån *varat* på något utomvärldsligt sätt *är* för djuren, i den mån varat inte är helt åsidosatt på det vis Heidegger hävdar att det är, utan istället, hur dunkelt sättet än må vara, är *operativt* i djurens relaterande. Denna tes saknar inte evidens om vi förmår tolka den på ett ontologiskt sätt.¹⁸⁸ Hur varanden framträder för djuret förblir utomvärldsligt, men inte nödvändigtvis *att* det finns en *horisont* inom vilken varanden framträder på ett sätt som motsätter sig alternativet mellan djurets avhämningssring och människans ontologiska förstående. En vidare undersökning av djurens världslighet skulle därför inbegripa ett försök att skissera konturerna av djurens ”transcendentala horisonter” genom att avtäcka dess konstitutiva moment, och då först och främst horisonternas *tidsliga konstitution*. Här ska jag inte inleda någon sådan analys – material till en sådan har dock redan presenterats i kapitel tre – utan jag ska istället dröja vid två andra moment av djurens världslighet. Å ena sidan den inlärningsprocess som tillkommer dessa djur och som jag vill tematiseras i termer av ett *utomvärldsligt världsbildande*, och å andra sidan frågan om sinnlighet och vad jag vill tematisera som *sinnevärldar*.

Om djuren inte har det världsbildande språket och den slags historicitet som det möjliggör – det vill säga, för Heidegger, om de inte har den öppenhet för varat genom vilken världsbildandet bryter fram – är deras världslighet fundamentalt annorlunda än den värld som Heidegger tematiserar som människans faktiska vara och definierar som ”givenheten av varanden som sådana som helhet” – som ”givenheten av de varanden som faktiskt är givna i varje fall.”¹⁸⁹ I konkreta termer motsvarar den här givenheten en historisk, kulturell och individuell *konstitution* eller *ställning* av det givna, vilket strikt sett betyder att det jag kallar djurens världslighet *inte är* en värld enligt Heidegger: ”Enligt vår tes hör värld till världsbildandet. Givenheten av varanden som sådana som helhet, världen, bildar sig självt, och värld är endast vad den är inom ett sådant bildande.”¹⁹⁰ Jag påstår alltså inte att djuren

¹⁸⁷ FCM, s. 238f.

¹⁸⁸ Jag tänker till exempel på anektoten med bonobon och fågeln. Jag menar förvisso inte att fågelns vara är ontologiskt manifest för bonobon, men väl att beteendet är oförklarligt utan en hänvisning till varat som operativt – oavsett nivå – i djurets relaterande. Samma sak kan sägas om djurens självigenkännande beteenden inför sin egen spegelbild, ett exempel som är särskilt värdefullt eftersom det manifesterar en så tydligt skillnad mellan dessa djur och de som inte känner igen sig själva, en oförmåga som vittnar om att de saknar ett själv av det slag som krävs för att ett sådant själv-igen-kännande beteende ska kunna uppstå, det vill säga saknaden av en förmåga att känna sig själv som varande, av sitt eget vara. Dessa självigenkännande beteenden är inget mindre än ett ontologiskt frågande i sin mest ursprungliga uppenbarelseform och visar således på ett släktskap mellan djurens nyfikna upptäckarglädje och människans ontologiska kunskapssökande.

¹⁸⁹ FCM, s. 280.

¹⁹⁰ FCM, s. 285, min kurs.

har en värld av det slag som bildas inom ett språkligt-historiskt världsbildande och som har människans existerande, imaginativa och projektiva väsen som sitt möjlighetsvillkor, men i den mån tänkandet idag ställs inför djur som undflyr just de bestämmningar som skulle undanhålla världen för dem uppstår samtidigt imperativet att skapa nya begrepp – att tänka på nytt. Istället för att återge djuren den värld som Heidegger nekar dem består mitt förslag i att differentiera världsbegreppet och således göra rum för ett begreppsbyggande av dessa djur som utomvärldsliga världar. Dessa utomvärldsliga världar inbegriper ett bildande, utan tvekan fundamentalt annorlunda än människans men likväl sådant att det bildar djurens värld på ett sätt som gör jämförelsen meningsfull.

Vad som utmärker de slags djur som tematiserats i den här uppsatsen är att de till sitt väsen konstituerar ett *blivande*.¹⁹¹ Deras vara består inte endast i ett genetiskt program som driver djuret genom livet utan även i ett beteendemässigt *blivande*, det vill säga i en förmåga att omvandla erfarenheter till beteendemönster.¹⁹² I frånvaron av ett instinktivt program som är så utformat att djuret i princip klarar ”sig själv” från början – vilket ju är fallet för de flesta insekter, fiskar, reptiler, groddjur, etc. – är dessa djur helt beroende av att lära sig den beteendemässiga arsenal som de vuxna djuren utövar och tillgodogöra sig det ”vetande” som behövs för att klara sig i en komplex miljö. Redan detta *blivande varamodus* utgör en fundamental *ontologisk* skillnad gentemot Heideggers begrepp om en avhämningssring som motsätter sig vidare ”kontraktion och expansion”, en beskrivning som gör det svårt att tolka Heideggers position som öppen för mycket mer än en statisk uppsättning instinktiva beteenden som finns där från början. Vad vi möter hos dessa djur är istället en *imitativ* drift – och låt oss samtidigt igenkänna något liknande hos människan i allmänhet och barnet i synnerhet – som ligger till grund för en *inlärningsprocess* där djuret tillägnar sig alla de förmågor som krävs utöver de som är biologiskt inskrivna som instinkter.¹⁹³ I analogi med hur det mänskliga barnet träder in i världen genom att tillägna sig språket – till en början genom att upprepa vad de hör andra säga – träder dessa djur in i deras

¹⁹¹ Alla organismer förändras givetvis, om inte annat på en cellulär nivå som förr eller senare når gränsen för den specifika artens livslängd, men vad jag menar här är beteendemässiga förändringar som rimligen har konstitutiva konsekvenser för omgivningens sätt att framträda, etc.

¹⁹² Också detta sker hos de enklaste av organismer och helt omedvetet men vad som menas här är snarast förmågan att lära sig av erfarenheter.

¹⁹³ Den här icke-genetiska dimensionen av djurens beteende har fått en allt större uppmärksamhet inom evolutionsforskningen och utgör en viktig utgångspunkt för den samtida kritiken av det ”gencentrerade paradigmet” som längre begränsat dess perspektiv. Se till exempel E. Jablonka & M. J. Lamb: *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life* (2005).

utomvärldsliga värld genom att tillägna sig beteenden, färdigheter och vetanden.¹⁹⁴ Det tycks mig rättfärdigat att kalla den här inlärningsprocessen, vilken i vissa fall är synnerligen lång, omfattande och komplex, för ett *utomvärldsligt världsbildande* eftersom den består av en etablering av relationer till omgivningen som i någon förspråklig bemärkelse bör kallas meningsfulla.

Låt mig ta orangutangen som ett konkret exempel då det är en art vars ungar, med anledning av inlärningsprocessens omfattning och komplexitet, hör till de som stannar längst hos modern i djurriket. I regel förblir ungarna vid moderns sida i åtta år – honorna stannar dock ofta upp i tonåren för att fungera som ”lärling” i uppfostringen av moderns nästa unge och således initieras i allt en blivande mor behöver veta – en tidsutsträckning som bara motsvaras av elefanten. Denna barndom, om man nu kan kalla det så, är unik för däggdjuren och därmed också inlärningsprocessen som en ontologisk faktor. Att vi här har att göra med djur av ett ontologiskt slag som inte kan jämföras med de insekter, fiskar, groddjur, etc. som aldrig träffar sina föräldrar behöver knappast framhållas, men det är desto svårare att vinna insikt i inlärningsprocessens ontologiska värde och vad den betyder för konstitutionen av djurets sätt att vara i och relatera till omgivningen. Vad betyder det till exempel att orangutangen måste tillägna sig förmågan att urskilja, hitta och öppna omkring *fyrahundra* olika arter av ätbara frukter och blad?¹⁹⁵ Betyder det att en från början tom avhämningssring förses med fyrahundra avhämmare eller är det fråga om något helt annat, måhända något som äger större ontologiskt släktskap med den botaniska kunskap som hörde till kärnan i människans världsbildande så länge hon levde som jägare och samlare? Det senare bygger förvisso på namngivanden och andra språkliggöranden men det tycks samtidigt motiverat att fråga sig om dessa utgör vad som är mest grundläggande här, det vill säga själva igenkännandet – i kontrast till avhämmandet – av ett varande som ätbart. Orangutangen språkliggör inte detta och kan väl därför inte objektivera det varande *som sådant*, men saknar orangutangen därför också tillgången till den förspråkliga mening som varje språkliggörande förutsätter? Heidegger snuddar vid den här problematiken när han skriver:

¹⁹⁴ Frågan om vissa djur *undervisar* sina ungar i strikt mening – till skillnad från en inläring som är helt beroende av ungens förmåga att imitera och där moder inte på ett intentionalt sett visar, korrigerar och guidar ungen mot målet – är en omtvistad fråga i den vetenskapliga litteraturen men det saknas inte enskilda exempel som knappast lämnar något utrymme att tvivla på att det är fråga om undervisning. Jag vill därför mena att det är rimligt att anta att det förekommer *inslag* av undervisning hos de djurarter som behandlats i den här uppsatsen. (Se till exempel klipplet ”learning” på Youtube där en schimpansmoder erbjuder en adekvat pinne till sin unge som använder ett för syftet odugligt löv).

¹⁹⁵ <http://www.savetheorangutan.se/the-orangutan/about-the-orangutan/way-of-life/> (2014-03-19).

Från djurens perspektiv bör vi aldrig ta dessa andra ting som varanden, även om det för oss endast är möjligt att närma oss sådana ting genom att namnge dem med språket. Men lingvistisk mening och allt språk involverar alltid redan en förståelse av varanden, men vi kan inte dröja vid detta här.¹⁹⁶

Det skulle vara möjligt att argumentera för att den mest fundamentala frågan rör orangutangens förspråkliga sätt att relatera till dessa ätbara ting snarare än frånvaron av ett faktiskt namngivande och språkliggörande. Ett konstituerande moment av orangutangens världslighet skulle alltså kunna vara det sinnliga, minnesbaserade och meningsmässiga *igenkännandet* av det ätliga i mångfalden av oätliga ting liksom av ett slags erfarenhetsbaserat vetande om var det ätliga finns i ett rum som ständigt förvandlas med tiden. Sett från inlärningsprocessens perspektiv kan det utomvärldsliga världsbildandet beskrivas som ett slags inträde i en förspråklig meningsfullhet där från början obestämda varanden – löv, frukter, djur, träd, platser, etc. – vinner en specifik mening – ätbart, farligt, etc. – som i varje fall är sådan att den konstituerar ett beteendemässigt förhållande till dessa. Orangutangen drivs inte runt i en instinktiv avhämningssring utan lever i en omgivning som bildas på ett meningsmässigt sätt genom en inlärningsprocess – och överhuvudtaget en oändlig erfarenhetsprocess som med tiden fördjupar bekantskapen med omgivningen – vars väsen är sådant att det framstår som motiverat att tala om ett utomvärldsligt världsbildande.

Låt mig nu övergå till sinnligheten, till djurens sinnliga världar, eller bättre, till djurens sinnevärldar. Detta är ett problem, för att inte säga grundproblemet, när det gäller vår otillgång till djurens världar. Med Susanna Lindbergs ord: "Djurens erfarenhet är en sensation, och man kan bara föreställa sig en annan sensation [*another sensation*], man kan inte dela den."¹⁹⁷ Vi kan inte dela djurets sensation och det är tveksamt om vi kan föreställa oss den på något annat sätt än hur det vore *för oss* att erfara ett specifikt djurs sensation. Hur ska man tackla dessa svårigheter? Heidegger erbjuder knappast någon vägledning när det kommer till sinnligheten med anledning av att hans förmenande att sinnligheten alltid är bestämd av en mer fundamental instans, i djurets fall av tagenheten och i människans fall av förståndet. Sinnligheten tänks som ett underordnat och avlett fenomen som aldrig självt är en ursprunglig kraft. Även om Heideggers ståndpunkt bygger på en viktig insikt så kommer hans tänkande likväl till korta inför en rad problem vars lösning kräver ett mer fundamentalt begrepp om sinnligheten. Man kan till exempel fråga sig om sinnligheten är förståelig eftersom den är underordnad människans förstående, meningsprojektion och

¹⁹⁶ FCM, s. 259.

¹⁹⁷ Lindberg, *Heideggers's animals*, s. 19.

begreppsliggöranden eller om det senare ytterst sett möjliggörs av en förståelighet som hör till sinnligheten själv? Kan vi säga att djurens sinnlighet saknar allt som bör räknas som förståeligt och meningsfullt? Jag tror inte att det är möjligt att upprätthålla ett sådant nekande och från den utgångspunkten blir det nödvändigt att söka efter ett begrepp om sinnligheten som alltid redan föregriper det som skulle komma, från en annan ordning så att säga, och göra den förståelig och meningsfull.

Detta är en väg som till att börja med sanktioneras av det faktum att sinnlighetsbegreppet i flera europeiska språk också används i betydelsen *mening* och därutöver omfattar ett betydelsespektrum som inbegriper känsla, sensualitet, medvetande, riktning, etc. Jag tänker på tyskans *Sinn-*, franskans *sens* och engelskans *sense*, och delvis svenskans sinnlighet även om ordet förlorat den relation till mening som finns hos tyskans *Sinnlichkeit*. Om sinnligheten är det element inom vilket alla dessa betydelser inryms och utkristalliseras uppstår frågan om i vilken mån och mening dessa präglar också djurens sinnevärldar. Här är det möjligt att argumentera för att animaliteten alltid redan har att göra med mening i någon *minimal* bemärkelse, att den aldrig är meningslös i så måtto att inget djur är utan relationer som är meningsfulla för dem, om så bara i termer av avhämmare (Uexküll kallar dem "betydelsebärare") som via en biologisk automatik utlöser en instinktiv respons.¹⁹⁸ När det gäller de djurarter som är att förstå som utomvärldsliga världar är det uppenbarligen fråga om sinnevärldar som är meningsfulla på ett mer människolikt sätt än vad som är fallet hos enkla djur, men det blir också desto svårare att tänka hur de är meningsfulla och här kan jag blott antyda en början till något sådant. Vad man inledningsvis kan säga är att sinnligheten hos dessa djur är av ett slag som aktiverar, på det ena eller andra sättet, stora delar av ordets ovan anvisade betydelsespektrum. Det är utan tvekan en sinnlighet som utöver sinnesförmimmelserna själva inbegriper känsla, sensualitet och medvetande, men möjligheten också mening och riktning, även om spekulatjonen här blir mer vansklig. Djurens utomvärldsliga världar är följaktligen att betrakta som *sinnevärldar* som i någon mån och mening involverar dessa drag, vilket betyder att det blir allt svårare att hålla fast vid en skarp distinktion mellan världens sinnlighet och sinnlighetens värld. För att utforska tvetydigheten hos den här distinktionen, eller själva mellanrummet som sammanbinder dem, skulle det bli

¹⁹⁸ Meningslös heter *sinnlos* på tyska, ett begrepp som skulle kunna ses som en synonym till Heideggers tes om stenen som *weltlos* med anledning av frånvaron av aktiva relationer till varanden. En sådan idé återknyter till det meningsbegrepp som Uexkülls utvecklar i en sen bok om djurens *Umwelt* som bär titeln *Bedeutungslehre* (1940), översatt till engelska som *A Theory of Meaning* (2010). För att utveckla den här idén ytterligare skulle man kunna vända sig till Gregory Bateson och hans utgångspunkt att livet alltid redan är *rationellt* eftersom det alltid redan är *relationellt*. För en analys av Batesons tänkande om livet se Claudia Baracchi, "The Syntax of Life: Gregory Bateson and the Platonic View", *Research in Phenomenology* 43 (2013) 204-219.

nödvändigt att lämna Heideggers tänkande, särskilt med anledning av en kvardröjande dualism – djupast sett i form av den ontologiska differensen själv – mellan sinnligt och intelligibelt. Michel Haar formulerar en kritik av Heidegger på följande sätt och utpekar samtidigt en riktning för tänkandet som djuren tycks avkräva oss:

Heidegger härleder den perceptuella kontakten med tingen till avtäckandet av en ordnad värld, redan organiserad med anledning av att redan vara förstådd. Han gör perceptionen till korrespondensmodus, det vill säga, ett tankemodus. [...] Därmed utesluts vad Merleau-Ponty kallade det *råa* Varat, en mix av natur och värld, ett tvetydigt vara som varken är rent liv eller ren mänsklighet.¹⁹⁹

Merleau-Pontys ”nya ontologi” framstår som en given utgångspunkt för ett försök att vidareutveckla reflektionen om dessa djur i termer av utomvärldsliga och sinnliga världar eftersom det är en ontologi vars nyhet består i att tänka det element som föregår och möjliggör oppositionerna mellan sinnligt och intelligibelt, existens och essens, varande och vara, etc. Det förefaller mig som om ett tänkande av det slaget har blivit mer angeläget i relation till djuren än vad Merleau-Ponty själv kunde uppfatta inom ramen för hans tids vetenskapliga resultat – vilka han var väl förtrogen med och i likhet med Heidegger såg som en oundviklig källa för den filosofiska reflektionen – och att hans relativt långtgående slutsatser om djuren i hans naturföreläsningar – åtminstone i jämförelse med Heideggers föreläsning – måste drivas än längre.²⁰⁰ Vad som tycks mig särskilt fruktbart hos Merleau-Pontys tänkande är hans idéer om att sinnevärlden – det vill säga människans sinnevärld, men här vill jag delvis utvidga idén till djuren – inte så mycket är något annat än språket utan snarare ett *annat slags språk*, att den sinnliga världen är *förspråklig* snarare än *förspråklig*. Merleau-Ponty kan således tala om sinnlighetens logos, om sinnliga idéer och inte minst om den sinnligt-materiella världen som *diakritiskt strukturerad*, en idé som alltså utvidgar Saussures teori om språklig mening som diakritisk, som en kontrasteffekt inom ett system av skillnader snarare än något som kan isoleras till de enskilda ordens gränser i någon essentialistisk bemärkelse. Den sinnliga världen är alltid redan strukturerad som mening eftersom den är diakritiskt differentierad, alltid redan artikulerad på ett sådant sätt att sinnlighetens skillnader genererar mening. ”Betänk själva sensationen, sinnlighetens akt”, skriver Merleau-Ponty, ”som ingripandet av en figur mot en grund. Modulation. Som ett ljud modulerar tystnad. Som en färg modulerar en öppen rymd genom att variera den. Varje tecken

¹⁹⁹ Michel Haar, *Heidegger and the Essence of Man* (1993), s. 78.

²⁰⁰ Merleau-Ponty, *Nature, Course Notes from the Collège de France* (2003).

är diakritiskt.”²⁰¹ Dessa tankar är relevanta för tänkandet om djurens sinnlighet eftersom de gäller sinnligheten som sådan snarare än människans sinnlighet i någon uteslutande mening och bildar som jag ser det en möjlig väg framåt från den punkt där denna uppsats måste sluta.

*

Endast ett hög-spiritueellt barn eller en vilde kommer att förstå djur.²⁰²

Vad detta ytterst sett betyder, så skulle jag vilja tolka saken i en gest som pekar mot vidare forskningsinsatser, är att sinnlighetens meningsgivande väsen döljer ett ursprungligt världsliggörande av världen. Det vill säga av världen som något yttre i förhållande till världen i termer av ett meningsmässigt korrelerat till människan, som det element som föregår Heideggers uppmärksamhet eftersom det är att förstå som *födelseplatsen* till allt det som Heidegger tillskriver människan och nekar djuren, kort sagt tillblivelsen av den ontologiska differensens öppning av varat och därmed av existensen som ett vara utanför sig själv – ett vara utanför som djupast sett hänvisar till tagenheten som *det* existensen transcenderar i en frihetskommande rörelse mot varat hos det som är. Att djurens världsliggörande är av en fundamentalt annan karaktär än det världsbildande som bryter fram i människans väsen är obestridligt, men om denna annanhet ändå inte är större i termer av ett väsenavstånd än att vissa djur bör tänkas som utomvärldsliga världar, då ställer djuren oss inför behovet att tänka världens vara på nya sätt. Ett av dessa sätt som tycks mig speciellt angeläget att utforska idag är världen i termer av det element som är gemensamt för djur och människa, det som vi delar i en bemärkelse som föregår kravet på en delad öppenhet för varat, en gemensam plats i sanningens ljusning; eller, med andra ord, världen i termer av det *i vilket* djur och människa alltid redan *är med varandra*, ett leva-med som är mer fundamentalt än det med-existerande som begränsar sig till människan i den mån hon existerar som Dasein.²⁰³ Den här världen kan

²⁰¹ Merleau-Ponty, *Le monde sensible et la monde de l'expression* (2011), s. 206. Citat hämtat från Emmanuel Alloa, "The Diacritical Nature of Meaning: Merleau-Ponty with Saussure", i *Chiasmi International*, vol. 15, 2013, s. 174.

²⁰² Novalis, *The Novices of Sais* (2005), s. 91.

²⁰³ Här kan jag bara antyda den avgörande fråga som det mänskliga barnet utgör i relation till uppsatsens tematik i allmänhet och frågan om vara-med i synnerhet. Vad man kan konstatera är att Heidegger, i föreläsningen *Einleitung in die Philosophie* från 1928, om barnet skriver att "väsenmässigt annorlunda är det inte utan vidare, även om det måste förstås på ett annat sätt än som människa" (s. 123). Han tillägger sedan att vi endast kan närma oss barnet "på ett privativt sätt, dvs. utifrån en positiv grunduppfattning av Dasein" (ibid.) med anledning av att barnet blott befinner sig i ett "semi-medvetet tillstånd [*Dämmerzustand*]" (s. 125) och inte i någon egentlig mening förhåller sig till varanden som sådana. "Vissa varanden är redan öppna för barnet", skriver Heidegger, "även om inget förhållande till dessa varanden följer" (ibid.). "Varandenas vara är fortfarande i en bestämd utsträckning överskuggade, ännu inte belyst, så att denna Dasein ännu inte kan göra ett bestämt bruk av varanden" (s. 126). (Citat hämtade ur Andrew J. Mitchell, "Heidegger's Later Thinking of Animality: The End

också åkallas som *öppenheten* i vilken djur och människa ser varandra, en öppenhet som motsvarar *luften* – ett element som Luce Irigaray har adresserat som en glömska i Heideggers tänkande²⁰⁴ – och som kanske för oss närmare det Rilke åsyftade när han tillskrev djuren en blick ”i öppenheten in” som människan förlorat – ”ty redan barnet förvänder vi och tvingar det att se bakåt mot allt vi uttytt, ej mot öppenheten som präglar djuransiktet... Vi själva har ej ens en dag sett in i den rena rymd i vilken blommors kalkar oändligt öppnas. Alltid är det världen...”²⁰⁵ Att vi inte delar världen med djuren, den värld Rilke talar om som det uttydda och vilken åtminstone överlappar det Heidegger menar med värld i *Grundbegriffe* är uppenbart, men vad som är lika uppenbart är att vi delar denna rena rymd, en gemensam luft; eller, i en specifik betydelse av ordet, en gemensam värld. ”Vad utom *är*”, skriver Rilke, ”det fattar vi allenast av djurets anlete...”²⁰⁶ Vad som menas med dessa suggestiva ord är väl som sig bör en öppen fråga, men mot bakgrund av uppsatsen ligger det nära till hands att tolka deras syftning som en möjlighet för människan att följa djuren, att vara med djuren, och på så sätt korsa den uttydda världens gränser, att upptäcka, som Jean-Luc Nancy formulerar det i en kritik av Heideggers teser om världen i *Grundbegriffe*, ”att världen bortom mänskligheten – djur, växter och stenar, oceaner, atmosfärer, sideriska rum och kroppar – är långt mer än fenomenella korrelativer till ett mänskligt handhavande, uppfattande och ombesörjande: det är den verkande exterioritet utan vilken själva dispositionen av eller till mening inte skulle vara... meningsfull.”²⁰⁷ Till Heideggers försvar mot en sådan kritik kan man förvisso citera en passage såsom denna: ”Varande *är* oberoende av varje erfarenhet, kännedom och fattande genom vilket det upplåts, upptäcks och bestäms. Vara däremot ’är’ bara i förståndet hos det varande till vars vara något sådant som varaförståelse hör.”²⁰⁸ Kritiken förefaller dock starkare än försvaret i det här fallet eftersom Nancy efterlyser mer än ett igenkännande av att det varande är bortom människan och närmare bestämt en reflektion över den utommänskliga världen som sådan – över det utommänskliga som integrerat i det mänskliga och det mänskliga som integrerat i det utommänskliga. En sådan reflektion skulle öppna sig mot den *elementära värld* av jord, luft, ljus, vatten, himmel, skogar, etc. som är gemensamt för allt

of World Poverty”, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1 (2011), s. 80n28). Den omedelbara relevansen som dessa påpekanden har för frågan om djuret torde vara uppenbart och här nöjer jag mig med att citera Mitchells initiala slutsats: ”Låt oss således bara notera att även vid tiden för fundamentalontologin finns det ett igenkännande av distinktionen mellan vuxen och barn, att människan inte på något enkelt sätt är människa. Kategorin som skulle försvaras mot kontaminering av djurets annanhet är redan under kompromiss. Alla människor är inte lika.” (ibid.)

²⁰⁴ Luce Irigaray, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger* (1999).

²⁰⁵ Rainer Maria Rilke, *Duinoelegierna* (1967), Åttonde elegin, s. 83.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Jean-Luc Nancy, *The Sense of the World* (1997), s. 56.

²⁰⁸ Heidegger, *Vara och tid*, s. 210.

som lever. Vi behöver inte tvivla på att vi andas samma luft, utstår samma skyfall och räds samma åska som djuren, och även om inget djur kanske uppfattar dessa element som sådana (och frågan är i vilken utsträckning vi själva gör det) så tycks det mig mer intressant, åtminstone som en kompletterande vidareutveckling av Heidegger tänkande, att utforska den gemensamma exponeringen för och deltagandet i det *neuter* eller *elementem* som till slut erfars utifrån ontologiskt väsensilda perspektiv. En sådan undersökning skulle följa den ”vändning till naturens element” som John Sallis framhållit som ett ”imperativ” för det samtida tänkandet²⁰⁹ och förlänga denna genom att artikulera den elementära världen som gemensam för allt som lever och måste leva tillsammans, en gemenskap som är mer fundamental än den mänskliga gemenskap som konstituerar *gränserna* för Heideggers ”ursprungliga etik”²¹⁰ och som följaktligen uppfordrar till ett ursprungligare tänkande – ett tänkande som förmår svara mot den *elementära kris* som breder ut sig, likt en skugga från människans sanningsfrånvända högmöda, *i saknaden av en ursprunglig etik*.

²⁰⁹ John Sallis, ”The Elemental Turn”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 50, Issue 2, 2012.

²¹⁰ Heidegger, *Brev om humanismen*, s. 64.

Avslutning

Uppsatsen ställde inledningsvis följande fråga: Vittnar den samtida forskningen om sätt att vara bland djuren som är irreducibla till Heideggers begrepp om djurets vara, och i så fall, hur kan och bör dessa tänkas inom ramen för Heideggers sätt att tänka frågan om djuret i *Grundbegriffe*? Nu kan den första delen av frågan besvaras jakande. Den samtida forskningens resultat vittnar onekligen om sätt att vara som är irreducibla till Heideggers begrepp om djurets vara och jag menar mig ha visat att så är fallet från de sex tematiska perspektiv som strukturerade diskussionen om vetenskapens evidenser i kapitel tre. Den andra delen av frågan öppnar upp en mångtydig tematik som tillåter många olika svar. Ett syfte med uppsatsen var att bidra till själva exponeringen av frågan om varat hos de djur som Heidegger lämnar otänkta såväl som animalitetens differentiering som sådan, men den har också utarbetat ett inledande svar på frågan om varat hos dessa djur i termer av utomvärldsliga världar. Det är ett begrepp som förespråkar ett tänkande om dessa djur inom ramen för en logik som överskrider alternativet mellan likhet och olikhet till förmån för en dynamik där dessa motpoler beror av varandra i en irreducibel samexistens som ytterst sett konstituerar ett mysterium av ett långt mer fundamentalt slag än det Heidegger menar sig försvara. Den filosofiska slutsats som uppsatsen drar från den samtida forskningens resultat är att den empiriska kunskapen motsvarar en ontologisk okunskap som ger oss tillträde till en radikal osäkerhet om hur dessa varelser är – en osäkerhet som förslagsvis motsvarar den mening som låter dessa djur framträda som de är *för oss*, nämligen som irreducibelt gåtfulla varelser vars människolikhet kanske bäst igenkänns i termer av en fördjupad annanhet – en annanhet som dock inte är mer annan än att den kan ange sig själv om vi ger akt på dess uttrycksfulla närvaro i världen. Närvaron av dessa djur berikar vår värld genom att fylla den med en annanhet som endast kan framträda som sådan om vi igenkänner deras undandragande från världen som en flykt till en utomvärldslig värld. Det är ett undandragande som ändliggör världen på ett mer radikalt sätt och som bildar rum för en differentiering av världsbegreppet som ytterst sett tycks leda tänkandet till uppgiften att tänka den *elementära värld* som är gemensam för alla levande varelser och därmed en *samvaro* mellan det som kanske inte har något mer gemensamt än avståndet till varandra *inom* livets skillnader.

Bibliografi

Filosofiska källor:

- Agamben, Giorgio, *The Open. Man and Animal* [2002], övers. K. Attell, Stanford, Stanford University Press, 2004.
- Alloa, Emmanuel, "The Diacritical Nature of Meaning: Merleau-Ponty with Saussure", i *Chiasmi International*, vol. 15, 2013.
- Baracchi, Claudia, "The Syntax of Life: Gregory Bateson and the Platonic View", *Research in Phenomenology* 43 (2013): 204–219.
- Beistegui, Miguel de, *Thinking with Heidegger*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.
- Blake, William, "Visions of the Daughters of Albion", i *The Complete Poetry & Prose of William Blake*, New York, Anchor Books, 1988.
- Buchanan, Brett, *The time of the animal, PhaenEx*, 2 (2007): 61–80.
- *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, Albany, SUNY Press, 2008.
- Calarco, Matthew, *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008.
- Cavalcante Schuback, Marcia Sá, "Immensity and A-subjectivity", *Research in Phenomenology*, 39 (2009): 244–358.
- Colony, Tracy, "Before the abyss; Agamben on Heidegger and the living", *Continental Philosophy Review*, 40 (2009): 1–16.
- Derrida, Jacques, *Of Spirit* [1987], övers. G. Bennington & R. Bowlby, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1989.
- *The Animal That Therefore I Am* [2006], övers. D. Wills, New York, Fordham University Press, 2008.
- *The Beast & the Sovereign*, vol II [2010], övers. G. Bennington, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2011.
- Farrell Krell, David, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.
- *Derrida and Our Animal Others*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.
- Franck, Didier, "Being and the Living", övers. P. T. Conner, i *Who Comes After the Subject?* E. Cadava, P. Conner & J-L. Nancy (ed.), New York, Routledge Press, 1991.

- Freud, Sigmund, "Sorg och Melankoli" [1917], övers. B. Warren, i *Metapsykologi* (IX), Stockholm, Natur och Kultur, 2003.
- Garrido, Juan Manuel, *On Time, Being, & Hunger: Challenging the Traditional Way of Thinking Life*, New York, Fordham University Press, 2012.
- Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan, *The Phenomenological Mind, an introduction to philosophy of mind and cognitive science*, New York, Routledge, 2008.
- Gennaro, Rocco J., "Animals, Consciousness, and I-thoughts", i *Philosophy of Animal Minds*, Lurz, Robert W. (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Glazebrook, Trish (ed.), *Heidegger on Science*, New York, SUNY Press, 2012.
- Haar, Michel, *The Song of the Earth. Heidegger and the Grounds of the History of Being* [1985], övers. Reginald Lilly, Bloomington, Indiana University Press, 1993.
- *Heidegger and the Essence of Man* [1990], övers. W. McNeill, Albany, SUNY Press, 1993.
- Heidegger, Martin, *Vara och tid* [1927], övers. J. Jakobsson, Göteborg, Daidalos, 2013.
- *Brev om humanismen* [1949], övers. D. Birnbaum & S-O. Wallenstein, Stockholm, Thales, 1996.
- *Kant and the Problem of Metaphysics* [1973], övers. R. Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- *Konstverkets ursprung* [1977], övers. S-O. Wallenstein, Göteborg, Daidalos, 2005.
- *History of the Concept of Time. Prolegomena* [1979], övers. T. Kisiel, Bloomington, Indiana University Press, 1985.
- *Parmenides* [1982], övers. A. Schuwer & R. Rojcewicz, Bloomington, Indiana University Press, 1992.
- GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysic: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983. (*The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, övers. W. McNeill & N. Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995.)
- *Zollikon Seminars* [1987], övers. F. Mayr & R. Askay, Evanston, Northwestern University Press, 2001.
- Husserl, Edmund, *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi* [1913], övers. J. Jakobsson, Stockholm, Thales, 2004.
- Irigaray, Luce, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger* [1983], övers. M. B. Mader, Austin, University of Texas Press, 1999.

Lacan, Jacques, ”Spiegelstadiet som utformare av jagets funktion sådan den visar sig för oss i den psykoanalytiska erfarenheten”, övers. M. Jeanneau, I. Matthis & F. Rouquès, i *Écrits – Spiegelstadiet och andra skrifter i urval av Irène Matthis*, Borås, Natur och Kultur, 1989.

Lawlor, Leonard, *This Is Not Sufficient. And Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, New York, Columbia University Press, 2007.

Lindberg, Susanna, *Heidegger's Animals*, Phänomenologische Forschungen, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004.

Lispector, Clarice, *Levande vatten* [1973], övers. Ö. Sjögren, Stockholm, Tranan, 2007.

Malabou, Cathrine, *What Should We Do with Our Brains?* [2004], övers. S. Rand, New York, Fordham University Press, 2008.

– *The New Wounded, From Neurosis to Brain Damage* [2007], övers. S. Miller, New York, Fordham University Press, 2012.

– *Ontology of the Accident, An Essay on Destructive Plasticity* [2009], övers. C. Shread, Cambridge, Polity Press, 2012.

– *Self and Emotional Life, Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, medförfattare Adrian Johnston, New York, Columbia University Press, 2013.

McNeill, William, ”Life Beyond the Organism: Animal Being in Heidegger's Freiburg Lectures, 1929-30”, i *Animal Others*, New York, SUNY Press, 1999.

Merleau-Ponty, Maurice, *Nature, Course Notes from the Collège de France*, övers. R. Vallier, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2003.

Mitchell, Andrew J., ”Heidegger's Later Thinking of Animality: The End of World Poverty”, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1, 2011.

Nancy, Jean-Luc, *The Sense of the World* [1993], övers. J. S. Librett, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

Nietzsche, Friedrich, *Om historiens nytta och skada för livet* [1874], övers. N. Teratologen, i *Samlade skrifter*, band 2, Stockholm/Stehag, Symposion, 2005.

Novalis, *The Novices of Sais*, övers. R. Manheim, New York, Archipelago Books, 2005.

Oliver, Kelly, *Animal Lessons. How they Teach Us to Be Human*, New York, Columbia University Press, 2009.

Petitot, Varela, Pachoud & Roy (ed.): *Naturalizing Phenomenology, Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, Stanford, California, Stanford University Press, 1999.

Rilke, Rainer Maria, *Duinoelegierna* [1955], övers. E. Lindeberg, Stockholm, Bonniers, 1967.

Safranski, Rüdger, *Martin Heidegger* [1994], övers. E. Osers, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

Sallis, John, "The Elemental Turn", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 50, Issue 2, June 2012.

Uexküll, Jakob von, *Theoretical Biology* [1920], övers. D. L. Mackinnon, Edinbrugh, Edinbrugh University Press, 1926.

– *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans – with A Theory of Meaning* [1934/1940] övers. J. D. O'Neil, Minneapolis, Minnesota University Press, 2010.

Zahavi, Dan, *Subjectivity and Selfhood*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2005.

Vetenskapliga källor:

Corballis, Michael C., "Language and Eposodic Sharing", i *Animal Thinking, Contemporary Issues in Comparative Cognition*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2011.

Damasio, Antonio, *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*, London, William Heinemann, 2010.

Delfour, Marten, "Mirror image processing in three marine mammal species: killer whales (*Orcinus orca*), false killer whales (*Pseudorca crassidens*) and California sea lions (*Zalophus californianus*)", *Behavior Processes*, 2001, 53(3): 181–190.

Gema, Martin-Ordas (*et al.*), "Keeping track of time: evidence for episodic-like memory in great apes", *Animal Cognition* (2010) 13:331–340.

Jablonka Eva & Lamb Marion J., *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2005.

Herman, L. M. (*et al.*), "Memory for recent actions in the bottlenosed dolphin (*Tursiops truncatus*), Repetition of arbitrary behaviors using an abstract rule", *Animal Learning and Behavior* 26, 210–218, 1998.

– "Memory for action events in the bottlenosed dolphin", *Animal Cognition*, 2, 17–25, 1999;

– "Dolphins (*Tursiops truncatus*) Comprehend the Referential Character of the Human Pointing Gesture", *Journal of Experimental Psychology*, 1999, Vol. 113, No. 4, 347–364.

– "The bottlenosed dolphin's (*Tursiops truncatus*) understanding of gestures as symbolic representations of body parts", *Animal Learning and Behavior*, 2001, 29 (3), 250–264.

Lyn, Heidi (*et al.*): "Nonhuman Primates do Declare! A Comparison of Declarative Symbol and Gesture Use in Two Children, Two Bonobos, and A Chimpanzee", *Lang Commun.* 2011 January 1; 31(1): 63–74.

Meridith, Martin, *Elephant Destiny*, Ney York, Public Affairs, 2001

- Moss, Cynthia, *Elephant Memories*, Kindle Edition, University of Chicago Press, 2012.
- Osvath, Mathias (*et al.*), "Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and orangutan (*Pongo abelii*) forethought: self-control and pre-experience in the face of future tool use", *Animal Cognition*, 11:661–674, 2008.
- "Spontaneous planning for future stone throwing by a male chimpanzee", *Current Biology*, vol. 19 nr. 5, 2009.
- "Spontaneous Innovation for Future Deception in a Male Chimpanzee", *PloS ONE*, vol. 7, nr. 5, 2012.
- Panksepp, Jaak & Biven, Lucy, *The Archaeology of Mind. Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*, New York & London, W. W. Norton & Company, 2012.
- Plotnik, Joshua M. (*et al.*), "Self-recognition in an Asian elephant", *PNAS*, 2006, 103:45.
- Prior, Helmut (*et al.*), "Mirror-Induced Behavior in the Magpie (*Pica pica*): Evidence of Self-Recognition", *PloS Biology*, 2008, Vol. 6, Issue 8.
- Reiss, Diana, *The Dolphin in the Mirror*, Kindle Edition, Mariner Books, 2012.
- Reiss, Diana & Marino, Lori, "Mirror self-recognition in the bottlenose dolphin: A case of cognitive convergence", *PNAS*, 2008, vol. 98, nr. 10.
- Rilling, James K. (*et al.*), "A comparison of resting-state brain activity in humans and chimpanzees", *PNAS*, 2007, vol. 104, nr. 43.
- Roberts, Anna (*et al.*), "Communicative intentions in wild chimpanzees: persistence and elaboration in gestural signalling", *Animal Cognition* (2013) 16:187–196.
- Rumbaugh, Duane, "Primate Language and Cognition, Common Ground", *Social Research*, vol. 3 nr. 46, 1995,
- Shettleworth, Sara J., *The Fundamentals of Comparative Cognition*, New York, Oxford University Press, 2013.
- Solmes, Mark & Turnbull, Oliver, *The Brain and the Inner World, An introduction to the neuroscience of subjective experience*, New York, Other Press, 2002.
- White, Thomas I., *In Defence of Dolphins*, Hong Kong, Blackwell Publishing, 2007.

Övriga källor:

- The Spector Magazine*, April 10, 2010.
- The Last Great Ape* (NOVA, 2007).
- Kanzi – An Ape of Genius* (NHK, 1993).
- <http://speakdolphin.com/ResearchItems> (20140116).

<http://www.wild.org/blog/elephant-death-rites/> (20140206).

<http://www.savetheorangutan.se/the-orangutan/about-the-orangutan/way-of-life/> (20140319).

<http://sarasotadolphin.org/dolphin-life/communication-acoustics/dolphin-sounds/> (20131222).