

Den egna grundens gränser

Tillvarons grundvaro mellan början och slut, från Martin Heidegger till
Adriana Cavarero

Av: Axel Ahlrot

Handledare: Hans Ruin

Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande

C-uppsats 15hp

Filosofi | Hötterminen 2018



Abstract

The following essay aims to investigate Martin Heidegger's notion of *Dasein* in *Being and Time* by taking into account the therein neglected existential-ontological aspect of birth. The point of departure is the concept of *grundsein*, i.e. *Dasein* being handed over itself as itself, groundlessly, with the remaining task of becoming its own basis from which it is able to properly project itself. In *Being and Time* this is made possible by actively grasping and appropriating ones 'ownmost possibility' of being-towards-death. The present investigation however, raises the question whether or not *Dasein's* other fundamental limit of being, namely birth, which in *Being and Time* is continuously disregarded, can provide a different understanding of *grundsein*; complementing the existing analysis by giving *Dasein* a more thorough framing. As for the proposed complementing theory, the essay first turns to the concept of *natality* as it is developed in Hannah Arendt's *The Human Condition*. Thereafter it traces the notion of *birth* as it unfolds in the work *Relating Narratives* by the contemporary Italian philosopher Adriana Cavarero, who thematically remains close to Arendt, although not without some crucial differences. With that in mind, the essay finally returns to Heidegger for a critical exploration of the theories opposed.

The present investigation aims to show that these theories of birth does in fact offer insights that are foreign to, albeit not irreconcilable with, the framework of *Being and Time*. Especially regarding that of *mitsein*, coexistence, which nonetheless also have inevitable consequences for the question of *grundsein*. By taking birth into consideration existentially, this essay seeks to shed light on what can be considered fundamentally relational aspects of *Dasein* as it is shown to be constitutively in-front-of, and a being-from-others. Furthermore there is shown to be an aspect of passive reception to *Dasein*, more specifically the non-negotiable gift of existence at all which unceasingly remains out of it's reach; that is, arguably, somewhat overlooked in *Being and Time* (even though the concepts of *thrownness* and *historicity* may indicate such a condition). Lastly the author wishes to embed the existential-ontological matter of birth in the pressing planetary crisis of our time, asserting that the question of (human) birth and existence no longer can afford to ignore these biological-ecological aspects that are undeniably of due importance for the question at hand.

Key Words: Natalty, Birth, Coexistence, Grundsein, Being-towards-death, Being-from-others,

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.1 Bakgrund	1
1.2 Syfte och frågeställning	4
1.3 Forskningsbakgrund	4
1.4 Disposition och metodologisk reflektion	5
2. Utredning	6
2.1 Vem Där? Varifrån? Varthän?	6
2.3 Dödens ontologiska företräde	10
2.4 Arendt och natalitetens faktum	15
2.5 Cavarero, födelsen och relationaliteten	18
3. Tillvarons vara-från-andra och livets arv	23
4. Slutsats	30
5. Litteraturförteckning	32

1. Inledning

1.1 Bakgrund

”En värld är varje människa, befolkad
av blinda varelser i dunkelt uppror
mot jaget konungen som härskar över dem.”¹

I den danske författaren och filosofen Sören Kierkegaards sena verk *Sjukdomen till döds* (1849) låter Kierkegaard under pseudonymen Anti-Climacus beskriva den enskilda människans stigande självmedvetenhet i vad som skulle kunna kallas för en slags självet bildningsroman. Parallellt med den alltmer fördjupade självförståelsen löper en också gradvis ökande existentiell förtvivlan som når sitt klimax i och med medvetandegörandet av att vara skyldig och syndafallen inför Gud. I slutet av bokens första del, dvs så långt självmedvetet ett icke-religiöst själv utan gudsbegrepp enligt Anti-Climacus kan bli, klargörs den särskilda typ av förtvivlan som tillståndet ger upphov till. Självet beskrivs förtvivlat önska bli och vara sig själv, är medvetet om sin längtan och sitt förtvivlade predikament, och tar på sig att söka vara detta själv som sin allra egnaste uppgift. Det förstår sig själv som sina möjligheter, men finner sina möjligheter redan kringskurna eftersom det redan är situerat i sig självt med vissa ovillkorliga omständigheter redan avgjorda. Självet finner sig helt enkelt i en viss nödvändighet, med sina egna särskilda yttre och inre begränsningar; det hörsammar ett namn, en familj, en historisk tidpunkt, har sina begåvningar och brister, benägenheter och fallenheter. Inför detta faktum önskar det förtvivlat kanske rentav att få omstöpa sig själv från grunden efter egen smak och tycke, att få börja om inte ’från början’ utan att till och med få föregå och avgöra den egna utgångspunkten, dvs diktera sin egen begynnelse.

Denna förtvivlan omfattar heller inte blott den egna språgpunkten utan också språnget självt. I det att människan är fullkomligt utelämnad åt sig själv har självet inget val än att relatera till sitt livsprojekt liksom vore det ett experiment, sitt själv en hypotes. Människan står inte stadigt på evig gudomlig grund, hon är och blir efter eget godtycke. Hon är sin egen herre och just därför förtvivlar hon; ”denne absolute Hersker er en Konge uden Land, han regjerer egentligen over Intet; hans Tilstand, hans Herredom underligger den Dialektik, at i ethvert Øieblik Oprøret er Legitimitet”² för att anknyta till Ekelöfs inledande dikt. Självet lott, enligt Anti-Climacus, är att konstruera luftslott, alla prisgivna den egna viljans nyckfullhet. I samma ögonblick som slottet

¹ Ekelöf, Gunnar. *Samlade dikter*. (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2018). s. 226.

² Kierkegaard, Søren. 1849. *Sygdommen til Døden*. (Søren Kierkegaard Skrifter) SKS, 11, 138.

synes färdigställt, så mödosamt det rests, så lättvindigt står det alltjämt i begrepp att lösas upp. Människans anspråk på sitt allra egnaste fiktiva projekt, sitt självblivande, är fullkomligt; ett försök att begripa sig själv som sig själv, vilket till sist blott förblir henne en olöslig gåta. Anti-Climacus lösning är så helt enkelt att låta självet vara genomskinligt grundat i den makt som möjliggjort det, dvs Gud, med vars hjälp självet först kan oskadliggöra sin förtvivlan - något som det inte förmår göra en gång för alla utan som måste ske i varje ögonblick. Eller som det heter hos Karin Boye:

”Väl den som gudar har:
han har ett hem.
Tröst och en tryggad grund
skänks blott av dem.”³

Oavsett vad man tycker om Anti-Climacus diagnos och botemedel för en förtvivlan han menar oss alla vara drabbade av, aktualiseras här flera existensfilosofiska frågor som fortsatt att sysselsätta filosofer i Kierkegaards efterföljd, däribland Martin Heidegger. Obeaktat hur och i vilken grad Heidegger direkt inspirerats av Kierkegaard, finner vi bara i det lilla avsnitt som ovan nämnts, beröringspunkter i allt från frågor om självets möjlighet att vara och inte vara sig själv, att vara kastad in i en värld som föregår en och som det ankommer en att själv utkasta sig i och slutligen frågan att bemäktiga sig den egna grunden. Vill man så närma sig frågan om människans förutsättningar och möjligheter, men till skillnad från Anti-Climacus inte låta det mänskliga livet stödja sig mot något transcendentalt gudomligt⁴, kan därför Heidegger sägas erbjuda en god utgångspunkt.

Det är i Heideggers epokgörande *Vara och tid* (1926) och dess omsorgsfullt utarbetade tillvaroanalytik vi finner denna intressanta brännpunkt i idén om tillvarons *grundvaro*. Tillvaron är överlämnad sitt ”där”, den har sig själv både som sitt vara och sin uppgift varför det därmed ankommer tillvaron själv att bli, överta, anlägga sin egen grund varifrån den utkastar sig mot och realiserar sina möjligheter. Denna grundvaro kan alltså betraktas som den brytpunkt, där kastadhet och utkastande möts, det befintliga, egna ”där” som tillvaron är och är överantvarad - varigenom den själv blir faktiskt möjlig. I linje med detta skulle man kunna tala om grundvaron som ett tvåsidigt fenomen: lika delar del passivt mottagande, lika delar aktivt grundläggande. Vi skulle således kunna låta grundvarons avigsida beteckna tillvarons varifrån som tillvarons upphov/orsak/

³ Boye, Karin. *Samlade dikter*. (Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2018.). s. 72.

⁴ Frågan om Kierkegaards gudsbegrepp och introspektiva religiositet är en komplex fråga som förstas förtjänar en egen uppsats och inte vidare kommer att dryftas här

ursprung och rätan den egna intiga grund varje människa är skyldig till, hennes 'där' som överantvardats henne; det varifrån hon utkastar sig mot sina möjligheter. Grundvaron är något den egna tillvaron alltid är nödgad att söka bemäktiga sig men som också i viss mån alltid undflyr den - något inför vilket människan förblir maktlös men inte handfallen. Grunden är alltid ett blott övertagande, aldrig ett föregående och efter eget tycke dikterande; den är mellanrummet där kast och utkast möts. Den vätter å ena sidan åt det redan givna, å andra sidan åt det ännu möjliga.

Vara och tid ägnar som bekant en stor del åt att skissera den enskildes vara i dennes allmängiltighet och den *egentliga* tillvarons möjlighetsbetingelser, men lämnar tillvarons *natalitet*, den del av dess kastade möjlighetsbetingelse som födseln utgör, påfallande otematiserad. Detta är något Heidegger också är medveten om och hävdar vara i sin ordning - vilket, med tanke på avhandlingens allmängiltiga ansats kan tyckas märkligt. Frågan om nataliteten visar sig vid en närmare anblick outhärlig bland annat just för frågan om grundvaron, inte minst med avseende på tillvarons kastadhet och historicitet, men berör också frågor om tillvarons medvaro eftersom födseln bland annat också alltid inbegriper ett livgivande och ett arv, förstått i bred bemärkelse. Denna medvaroaspekt är synnerligen intressant som den heideggerska tillvaron lätt framstår i en ganska individualistisk dager i och med sitt enträgna föregripande av den egna döden med syfte att bli sig själv egentlig. Det förefaller överhuvudtaget vara så i *Vara och tid* att de aspekter som rör tillvarons 'varifrån', om än inte fullständigt, så åtminstone i hög grad lämnas därefter för att lämna företräde åt dess 'vartill', vilket med avseende på grundvaron därmed innebär att tillvarons kastadhet åsidosätts för dess utkastande.

Den heideggerska tillvarons villkor skulle kanske på denna väg få andra konturer, en annan inramning, om frågan om dess natalitet tematiserats ytterligare; något som dessutom kanske inte torde strida med det heideggerska ramverket? Frågan om natalitetens faktum och faktiska innebörd har fångats upp och tematiserats kanske först och främst av Hannah Arendt men också vidarearbetats i hennes efterföljd. En tongivande tänkare i den arendtska traditionen är den samtida italienska filosofen Adriana Cavarero som bland annat diskuterat vad frågor om människans födelse och därmed ursprungliga relationalitet faktiskt innebär. Att med hjälp av Arendt och Cavareros analyser av människans begynnelse vända den heideggerska tillvaron bak och fram har också tidigare gjorts av den samtida filosofen Lisa Guenther som därmed, vilket skall lyftas fram, utgjort en vägledande inspirationskälla för föreliggande undersökning.

1.2 Syfte och frågeställning

Jag ämnar i denna uppsats problematisera den heideggerska grundvaron genom att förskjuta fokus från den i *Vara och tid* privilegierade till-döden-varon, mot tillvarons begynnelse och med hjälp av ovan nämnda filosofer utröna vad detta får för konsekvenser för hur vi förstår tillvaron i dess helhet. Genom att ta den hos Heidegger tematiserade nataliteten i beaktande ämnar jag granska och komplettera den kastade aspekten av grundvaron som kan sägas vara utom tillvarons räckhåll, den egentliga relationella möjligheten som alltid redan föregår och möjliggör var och en. Uppsatsens utgångspunkt är alltså grundvarons villkor och fakticitet men den kommer, enligt ovan, också tänga frågor om såväl den egna tillvarons som medvarons varart och möjliga egentlighet eftersom dessa aspekter i många avseenden överlappar. Via frågan om födelsen, att inte äga sin grund och tillvarons vara-från-andra, torde detta slutligen landa i en tolkning där denna 'intiga grund' ges fler nyanser och kan ses i nytt ljus (fastän det förstås i viss mån fortfarande ankommer varje enskild tillvaro att överta sin själv-varo som sin egen kastade grund, att vara överansvarig sitt "där" och därifrån realisera sina egentliga möjligheter). Hursomhelst bör det också lyftas fram att valet av att studera födelsen i ljuset av grundvaron, först och främst beror på att uppsatsförfattaren uppfattat det vara en särskilt lämpad brytpunkt, där tillvaron på ett förtjänstfullt vis låter sig närmas utifrån såväl egentlighet och medvaro som kastadhet och utkastande.

Mina frågeställningar lyder som följer. Hur konceptualiserar Heidegger den egna grundvaron i *Vara och tid* och vad fyller den för bärande funktion för tillvarons vara? Vad innebär det för frågan om tillvarons grund att förskjuta fokus från det ontologiska företräde som döden ges, mot en analys som tar hänsyn också till tillvarons början, ursprung, födelse? Utgör de analyser av människans *natalitet* respektive *födelse* vi finner hos Arendt respektive Cavareto en möjlig fruktbar och förenlig komplettering av den heideggerska tillvaron med avseende på denna möjlighetsbetingelse?

Syftet kan alltså sammanfattas på följande vis: att utreda grundvaron så som den tematiseras hos Heidegger i ljuset av de teorier om människans början som står att finna hos Arendt och Cavareto.

1.3 Forskningsbakgrund

Vad forskningsläget rörande Martin Heideggers *Vara och tid* beträffar får det närmast sägas vara överskådligt. Viss forskningslitteratur om dödens ontologiska företräde, hos både Heidegger och den filosofiska traditionen överlag, föreligger och möjligheten att istället fixera den ontologiska

utgångspunkten i just människans födelse har då ofta föreslagits.⁵ Hannah Arendt som kan sägas vara den moderna tänkare som är mest känd för att ha diskuterat människans natalitet dyker inte sällan upp i dessa sammanhang, om än inte alltid i dess centrum. Bland de som diskuterat Heidegger i förhållande till Adriana Cavareros filosofi vill jag särskilt lyfta fram Lisa Guenther (2008) och Alison Stone (2010).

1.4 Disposition och metodologisk reflektion

Uppsatsen kommer metodologiskt gå så till väga att via en närläsning av Martin Heideggers tillvaroanalytik ställa denna i dialog med filosoferna Hannah Arendt och Adriana Cavarero. Den avsedda primärlitteraturen är huvudsakligen Heideggers *Vara och tid*, Adriana Cavareros *Relating Narratives* (1997) samt i något mindre utsträckning Hannah Arendts *Människans villkor* (1958). De sidor som hos Arendt och Cavarero är av intresse att lyfta fram är först och främst de som har uppenbara beröringspunkter med tillvaroanalytiken från *Vara och tid* men som Heidegger där låter vara otematiserade. Det finns förstås, som alltid när man söker jämföra och foga ihop resonemang av olika tänkare, en viss möjlig invändning då dessa inte nödvändigtvis har samma metodologiska ramverk och ansats. Heideggers ansats är fundamentalontologisk och på den vägen söker han grundlägga en tillvaroanalytik utifrån tillvaron som den framträder i sin vardagliga indifferens varmed dess anspråk erhåller sin allmängiltighet. Därtill opererar Heidegger enligt en noga utarbetad fenomenologisk-hermeneutisk metod. Arendts ansats i *Människans villkor* är att söka redogöra för de grundläggande verksamheter som kännetecknar det mänskliga handlande livet, *vita activa*. Cavarero behandlar, som undertiteln 'Storytelling and Selfhood' indikerar, hur det enskilda självet konstitueras och berättas. I de avseenden de senare två diskuterar födelsen kan de sägas göra så i en allmängiltig mening, de behandlar den och beskriver den som en fundamental möjlighetsbetingelse för människan och bör därför kunna sägas, åtminstone i sin ansats, ligga Heideggers tillvaroanalytik nära.

Dispositionen lyder som följer. I uppsatsens första del kommer det heideggerska ramverk som kommer att fungera som uppsatsens utgångspunkt skisseras för att därmed öppna upp frågan om tillvarons grundvaro för närmare granskning. Här kommer också dödens ontologiska företrädare

⁵ Se exempelvis:

McAvoy, Leslie. *The Heideggerian Bias Toward Death: A Critique of the Role of Being-Towards-Death in The Disclosure of Human Finitude*. (Metaphilosophy, 1996).

Schytsova, Tatiana. *Nativity and Community: Overcoming Deathcenteredness of the Classical Metaphysical Thinking* (Topos: Journal for Philosophical and Cultural Studies, 2008).

O'Byrne, Anne. *Nativity and Finitude*. (Bloomington: Indiana University Press, 2010)

Schües, Christina. *The Birth of Difference*. (Human Studies, 1997)

att påvisas och kritiskt granskas. Därefter ämnar jag närma mig frågan om grundvaron via en diskussion om människans födelse, natalitet, i en först och främst ontologisk mening. Denna tematik, som ovan nämnt Heidegger låter vara outredd, introduceras i uppsatsen genom att först inhämta begreppet natalitet så som det presenteras av Hannah Arendt för att sedan följa upp det så som det ut- och vidarearbetats hos Adriana Cavarero, för att till sist ställa detta i dialog med det heideggerska ramverket.

2. Utredning

2.1 Vem Där? Varifrån? Varthän?

I *Vara och tid* från 1926 ger sig Martin Heidegger i kast med, eller snarare säger sig återupptaga, den omfångsrika frågan om *varats mening*. Vad som följer denna fundamentalontologiska ansats är sedan en gedigen och omsorgsfullt utarbetad tillvaroanalytik. Begreppet tillvaro, *Dasein*, avser beteckna; ”Detta varande, som var och en av oss själva är och som bland annat har frågandets varamöjlighet, fattar vi terminologiskt som *tillvaro*”.⁶ Denna i-världen-varo präglas också av vad Heidegger kallar *alltid-minhet*, det rör sig alltså oavbrutet om det vara vi själva är och förhåller oss till.⁷ Att *existera* tillvaromässigt innebär för Heidegger just att i sitt vara kunna *förhålla* sig till sitt egna vara och det inomvärldsligt påträffade varandet på olika sätt, vilket ju tillvaron oundvikligen alltid redan gör. Därigenom att tillvaron existerar, förstår sig själv utifrån detta faktum, ett vara vilket är dess eget att förvalta, uppstår existensfrågan, eller *möjligvaron*. Tillvaron förstår sig utifrån sina (vara)möjligheter vilka den inte *har utan är* och som ytterst omfattar möjligheten att vara eller inte vara sig själv, - dess eget vara är alltså upp till tillvaron själv att antingen greppa eller försumma. Därmed synes tillvarons existensmöjligheter som antingen egentliga, dvs egna, riktiga och i enlighet med sig själv, eller oegentliga vilket innebär att den förlorat sina *egna* möjligheter och därmed sig själv. Men, vilket kan vara nog så viktigt att påpeka den egentliga tillvaron är inte förbehållen det av filosofisk-teoretiska bemödanden genomskådade egna varat. Ytterligare en viktig aspekt vad beträffar frågan om tillvarons möjliga egentlighet kontra oegentlighet, och som Heidegger ett flertal gånger i *Vara och tid* påpekar, är att den senare ingalunda är att betrakta som ett mindre ädelt eller lägre form av mänskligt vara.⁸ Snarare är oegentligheten ett för tillvaron ursprungligt varamodus som den också alltjämt tenderar att förfalla till och som för det mesta

⁶ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. (Göteborg: Daidalos, 2014). s. 22.

⁷ Ibid. s. 59.

⁸ Ibid. s. 60.

bestämmer hennes vardagliga vara. Den egentliga självvaron är därför att betrakta som en existential modifikation av den ursprungliga oegentligheten och inte vice versa.⁹

Innan vi ger oss i kast med frågan om tillvarons grundvaro bör frågan om *mannet* och *medvaron* dryftas. Redan i det vardagliga ombesörjandet av det inomvärldsligt upptäckta tillhandsvarande påträffas nämligen också *de andra*. I tillvaron som ju alltid är min, finns där alltså också andra som är *där* och *med* tillvaron och vilka är inomvärldsligt frigivna för varandra. De andra betecknar för övrigt inte alla andra utom en själv, utan ska snarare förstås som de man för det mesta inte skiljer sig från.¹⁰ I-världen-varon är således alltid medtillvaro. *Mannet* å andra sidan betecknar den oegentliga medvaron och utgör också den punkt i analytiken i vilken tillvarons möjliga oegentlighet och förfallstendens blir allra tydligast. Det kan förstås som ett slags förfallen medvarandrarvaro som tyranniskt 'fråntagit' den enskilda tillvaron dess egna självvaro genom att godtyckligt bestämma dess varamöjligheter. "Envar blir den andre och ingen blir sig själv [...] Man är på osjälvständighetens och oegentlighetens vis"¹¹ låter sammanfatta mannets herravälde. Icke desto mindre, och icke att förglömma, utgör *mannet* en "existential och hör till tillvarons positiva författning som ett ursprungligt fenomen" vilket innebär att "Den egentliga självvaron vilar inte på ett från *mannet* lösgjort undantagstillstånd hos subjektet, utan är en existentiell modifikation av *mannet* som väsensmässig existential."¹²

Tillvaron är alltså enligt Heidegger det enda varande för vilket det egna varat självt är en fråga. Tillvarobegreppet, tyska *Dasein*, kan också i sin ordagrannat läsas som *därvaro*. Därvaron bestäms för det första som ett befintligt varande. *Befintligheten* innebär helt enkelt att däret är stämt; att tillvaromässigt vara *där* innebär att befinna sig och finna sig i en viss stämning. I stämningen uppenbaras det varande som tillvaron som sig själv är överantvarad, dennes "att den är och har att vara", något den förvisso för det mesta undviker att beakta.¹³ Vad som i stämningen blottas men av tillvaron undviks är i själva verket dess egna, i däret såväl påtagliga som obegripliga varavillkor: "Denna i sitt varifrån och varthän fördolda, men i sig själv desto mer ofördolt upplåttna varakarakter hos tillvaron, detta 'att den är' kallar vi detta varandes *kastadhet* in i sitt där, så nämligen att den

⁹ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. s. 60, 152

¹⁰ Ibid. s. 140.

¹¹ Ibid. s. 150.

¹² Ibid. s. 51 f.

¹³ Ibid. s. 158.

som i-världen-varo är däret".¹⁴ Kastadheten låter därmed antyda överantvardandets fakticitet - det vill säga att tillvaron är och har sig själv som sitt varas uppgift - den är ett varande överlämnat åt sig själv som sitt egna vara. Kastadhetens och befintlighetens existentialer innebär därför att tillvaron alltid redan har funnit sig i sitt där som överlämnad till och åt sig själv. Stämndvaron rymmer, liksom de övriga existentialerna, en hel skala av varamöjligheter - den kan exempelvis uppenbara tillvaron som en börda likaväl som den förhöjda stämningen kan upplevas befriande. Hur stämningen upplåter däret och tillvarons att- och såvaro innebär att verkligheten stirrar tillbaka mot tillvaron med en "obönhörlig gåtfullhet". Så gäckande är därvaron, att dess enigmatiska karaktär förblir oantastlig inför eventuella övertygelser beträffande tillvarons post-mortala 'varthän' eller pre-natala 'varifrån'.¹⁵ Därmed låter inte ens trosbetygelser råda bot på tillvarons gåtfulla författning.

Stämningen kommer enligt Heidegger varken utifrån eller inifrån utan uppstiger som varamodus ur i-världen-varon själv. I och med sitt upplåtande utgör den också en för tillvaron oundgänglig möjlighet som ett möjliggörande av dess sig-riktande, befintligheten utgör tillvarons världsöppenhet och anvisar tillvaron däri. "*I befintligheten ligger existentiallyt en upplåtande hänvisadhet till världen, utifrån vilken det angående kan påträffas*".¹⁶ Till befintligheten och dess möjligheter hör förståelsen, som själv är stämnd, varmed varje befintlighet har sin egen förståelse. Till förståelsen hör också tillvarons varaart som ett kunna-vara, eller vad som tidigare har antytts som tillvarons möjligvaro. "Tillvaron är alltid det som den kan vara och hur den är sin möjlighet".¹⁷ Möjligvaron inbegriper såväl möjliga ombesörjanden och försorger samt den egna egentliga självvarons möjlighet. Den typ av möjlighet som det här är fråga om skall förstås som något för tillvaron ännu inte verkligt och aldrig någonsin nödvändigt. Detta innebär att tillvaron alltså kan förstås som kastad möjligvaro, och som befintligt varande har den alltid redan låtit möjligheter gå förbi emedan andra redan aktualiserats. Denna möjligvaro är dessutom långt ifrån något för tillvaron transparent och möjligheten att själv missförstå sina möjligheter är ständigt förestående. Förståendet och det aktiva föregripandet av det egna kunna-varat utifrån den befintliga möjligvaron är slutligen vad Heidegger låter förstå som tillvarons utkast. "Förståendet är, såsom utkastande, den varaart hos tillvaron inom vilken den *är* sina möjligheter som möjligheter".¹⁸

¹⁴ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. s. 159.

¹⁵ Ibid. s. 159.

¹⁶ Ibid. s. 161.

¹⁷ Ibid. s. 167.

¹⁸ Ibid. s. 170.

Tillvarons grundläggande varaförfattning har därmed klargjorts; i sin befintlighet övergiven sig själv, i sin därvaro kastat och mot sina förstådda möjligheter utkastande. Därmed kan vi nu närma oss frågan om tillvarons grundvaro, till vilken tillvaron enligt Heidegger alltid är funnen skyldig. I sitt vardagliga vara har tillvaron som tidigare nämnts, förlorat sig själv i mannen. Ur tillvaron själv ropar därför *samvetet* för att väcka tillvaron ur denna sin självförloradhet. Samvetet, denna inre röst som uppstiger ur tillvaron, anropar den egna tillvaron att bli sig själv egentligt. Tillvaron är skyldigvarande, dvs den är i sin existens skyldig till en ”grundvaro för en intighet”.¹⁹ Som existerande är tillvaron bringad in i sitt där men aldrig av egen makt. Till tillvarons vara hör dess kunna-vara, dess egna möjligheter, vilka den i dess *där* är överantvarad - men tillvaron kan aldrig föregå sin kastadhet och frige sitt vara av och för sig själv. Tillvaron förhåller sig heller inte till kastadheten som en, en gång inträffad händelse. Snarare finner den sig, så länge den existerar, som kastad möjligvaro. Därmed ankommer det på tillvaron att alltjämt överta och bli sin egen kastade grund på vilken den utkastar sig mot sina egentliga möjligheter, vilket samvetets rop uppmanar denne att ansvara för. Samvetets röst ger förvisso inga andra konkreta svar annat än att det uppropar tillvaron att bli sig själv egentligt. Tillvaron är dömd att, så länge den är och har att vara, fortlöpande ansvara detta rop, anlägga sin egen intiga grund från vilken den *är* och *blir* sig själv. ”Självet, vilket som sådant har att lägga grunden för sig själv, kan aldrig bemäktiga sig denna grund, och måste ändå existerande överta grundvaron”.²⁰ Tillvaron släpar efter sina möjligheter, den föregår aldrig grunden utan har endast att vara utifrån och som grunden, vilken den i sitt där är nödgad att överta. Grundvaron, beroende av kastadheten, innebär helt enkelt att tillvaron aldrig är sitt egna vara mäktig från grunden, vari dess intighet består. ”Grunden är alltid bara grund för ett varande vars vara har att överta grundvaron”.²¹

Därmed menar inte Heidegger att tillvaron skulle vara radikalt självtillräcklig och självskapande. Utöver det faktum att hon alltid redan i sitt där är kastad in i en medvaro är hon också inkastad och uppvuxen i en nedärvd historisk tillvaroutläggning.²² Tillvaron är och förstår också sina egna existensmöjligheter utifrån de varamöjligheter som föreligger i den för tillfället offentliga utlagdheten. Den tillvaro som beslutsamt föresatt sig att överta sin egna intiga grund och söker vara sig själv i enlighet med sina egnaste möjligheter måste därför också egentligt överta det arv i vilket den är inkastad. Det ankommer därför tillvaron som historiskt vara att den traderar sig

¹⁹ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. s. 314.

²⁰ *Ibid.* s. 315.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.* s. 36.

de nedärvda möjligheter som föreligger. Den egentliga självvaron handlar enligt Heidegger alltså om ett sig-traderande av lika mycket ärvda som självvalda varamöjligheter, i vilken dess öde framträder som det vilket den är. Här antyder också Heidegger, om än vagt och på ett stundtals ganska märkligt vis, möjligheten till en egentlig medvaro. Liksom den enskilda tillvaron egentligt övertar sitt öde, finner medvaron sin egenhet i folkets *skickelse*, vilket som egentligt endast möjliggörs genom *beslutsamheten*. Och som, Heidegger deklarerar: ”Först i kommunikationen och kampen frigörs ödets makt”.²³ Mycket kan sägas och har sagts om hur ofärdig den egentliga medvaron kan tyckas framstå. Inte minst i jämförelse med den noggrannhet och stringens Heidegger ägnar övriga existentialer, och i synnerhet som han senare kom att appropriera sitt eget tänkande och, åtminstone under en period, tillskriva det nationalsocialistiska förtecknen.²⁴ Faktum kvarstår att den egentliga medvaron i *Vara och tid* förblir otydlig, för att inte säga otillfredställande.

Avsnittet ovan har gjort några inledande bestämningar för att ringa in tillvarobegreppet, vilken därmed kortfattat har beskrivits i dess, alltid-minhet, i-världen-varo, medvaro och möjligvaro. Därefter har grundvaron skisserats. Tillvaron är kastad in dess där och det ankommer denna att bli och överta den egna 'intiga' grund från vilken den utkastar sig mot sina möjligheter. Det har vidare framkommit hur detta självblivande inte bara är beroende av sin nuvarande tids offentliga utlagdhet utan också historien. Den egentliga självvaron rör sig om ett sig-traderande av ärvda och valda varamöjligheter. Slutligen har den egentliga medvaron hastigt berörts. Innan vi ger oss i kast med födelsen och vad den kan säga oss om tillvarons vara, skall emellertid frågan om döden diskuteras.

2.3 Dödens ontologiska företräde

Den för Heideggers tillvaroanalytik avgörande döden har inte mer än hittills antytts och skall nu behandlas närmare. Vi har tidigare diskuterat hur kunskapen för tillvaron innebär att vinna en ny varahållning, och att tillvarons *där* alltid är upplåtet den i en viss stämning. Detta gäller också tillvarons till-döden-varo för vilken *ångestens varamodus* fungerar som den privilegierade stämning som upplåter för tillvaron dess fundamentala vara till slutet. Döden är för Heidegger det avgörande *varthän* tillvaron är nödgad att på ett konstruktivt, beslutsamt sätt förhålla sig för att vinna sin egnaste möjliga tillvaro. Döden är rentav tillvarons allra egnaste kunna-vara. Något paradoxalt

²³ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. s. 428 ff.

²⁴ Det har påpekats av bland andra Karl Löwith att det är §74 i *Vara och tid*, vilken behandlar historiciteten och den egentliga medvaron, som utgör bryggan mellan Heideggers fundamentalontologi och dennes nationalsocialistiska engagemang år 1933. Se: Critchley, Simon. *On Heidegger's Being and Time*. (London: Routledge, 2008) s. 139. samt Nancy, Jean-Luc. 2008. *The being-with of being-there*. (*Continental Philosophy Review*, 2008) s. 3.

förstås eftersom dödens möjlighet innebär tillvarons absoluta omintetgörande. Hur upplåter då ångesten tillvarons ändlighet? Jo, ångestens inför-vad är i-världen-varon själv, tillvarons vara överhuvudtaget som kastad in i världen som en möjligvaro vars yttersta och oundvikliga möjlighet är möjligvarons slutgiltiga upphörande. Denna ångest, som alltid är existentiell och inför det egna varat i stort, hör också väsensmässigt till just tillvarons kastadhet och är inte att betrakta som något slags tillfällig insikt om det egna varaförhållandet utan snarare en tillvarons grundstämning. Att ångesten hör till tillvaron som en grundstämning innebär emellertid inte att denna är transparent för tillvaron själv. Snarare är livsvillkorens kranka blekhet för det mesta tillvaron fördold i sin egentliga betydelse. Den har som bekant i det vardagliga ombesörjandet förlorat sig och uppgått i mannets diktatur, vilken också låter diktera en oegentlig varahållning till döden. Betyggande nog är det för mannen, just alltid mannen, och inte en själv som döden drabbar.²⁵ Mannets förhållande till döden utgör ett paradigmiskt exempel på dess 'varafrånvändhet' genom sitt vardagliga förfallande undvikande av den egna yttersta möjligheten som döden onekligen innebär. Dödens möjliga omöjliggörande skall enligt Heidegger egentligt förstås som tillvarons egnaste, relationslösa, i sitt när obestämda, men som sådan oföribikomliga möjlighet.²⁶

Förståelse tar sig, som vi tidigare var inne på, uttryck i utkast. Sålunda kräver den egentliga till-döden-varon ett egentligt utkastande, vilket förstås inte betyder att tillvaron aktivt ska ombesörja sin egna omedelbara död. Nej, det är frågan om en varahållning som skall vinnas, en möjlighet som skall blottläggas för att hädanefter uthärdas. Denna typ av hållning inför den stundande, oundvikliga möjligheten som döden utgör, förstår Heidegger som ett *förelöpande*.²⁷ Detta förelöpande innebär att möjligheten för tillvaron frigörs som sådan, det vill säga, enligt formeln ovan. Att förelöpa döden är således att frigöra den som tillvarons egnaste kunna-vara, som den utifrån sig själv måste överta varför Heidegger också anser den vara relationslös. Genom denna egnaste, icke-relationella varamöjlighet individueras därför tillvaron. Detta innebär emellertid också att tillvaron öppnas upp för de medtillvarande andras, egna kunna-varanden. Därmed fungerar förelöpandet emot den egnaste relationslösa möjligheten döden, inte bara individuerande, det möjliggör också en mer egentlig medvaro. Som förelöpande av den egna döden vilket också innebär ett föregripande av tillvarons hela utsträckning friläggs vidare den egna tillvarons alla förelagrade egentliga möjligheter. Till-döden-varon blir därmed så oundgänglig för det egna egentliga kunna-varat att det inte blott innebär ett särskilt förhållningssätt hos tillvaron, utan som sådant också åskådliggör dess

²⁵ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. s. 283.

²⁶ *Ibid.* s. 289.

²⁷ *Ibid.* s. 292 ff.

existens i dess fulla, möjliga egentlighet. Och eftersom det först är genom ångestens grundstämning som den egnaste möjligheten upplåts, *är* den egentliga till-döden-varon väsensmässigt ångest. Denna stränga självvalda självvaro kallar Heidegger *beslutsamhet*. Tillvarons heroiska beslutsamma förelöpande av den egnaste omintetgörande möjligheten är slutligen, enligt honom själv, om än existentiellt möjlig, ett oerhört existentiellt anspråk.²⁸ ”Bara frivaron *för* döden ger tillvaron dess mål rätt och slätt, och driver in existensen i dess ändlighet”.²⁹

Döden ges alltså en avgörande roll i hur Heidegger kommer att förstå tillvarons vara och dess inramning. Den mänskliga tillvarons andra gränssituation, födelsen, lämnas å andra sidan tematiskt därhän. Men detta sker förstås inte utan att Heidegger själv kritiskt granskar sin egen ansats och dess i detta hänseende måhända ensidiga fokus. Detta sker inte förrän §72, om tidslighet och historicitet, dvs en ganska bra bit efter att till-döden-varon skisserats. Döden, frågar sig Heidegger, utgör ju trots allt nämligen enbart en av tillvarons två gränser, vilka den rör sig emellan och vars enhetliga vara varit föremålet för undersökningen. Har tillvaroanalytiken därmed, trots sin noggrannhet, hitintills varit alltför ensidig? För att besvara frågan diskuterar han hur tillvaron existerar tidsligt. Tillvarons vara har karaktären av en sträckning: ”Den faktiska tillvaron existerar såsom bördig, och såsom bördig dör den också redan i bemärkelse av till-döden-varon. Båda dessa ’ändar’ och deras ’mellan’ *är*, så länge som tillvaron faktiskt existerar”.³⁰ Tillvaron är alltså alltjämt både sina gränser samt sträckningen däremellan så länge den existerar. Den egentliga till-döden-varon frilägger också, som tidigare nämdes, tillvarons alla förelagrade egentliga möjligheter. På ett liknande vis införlivar Heidegger här också födelsen. Beslutsamheten, visar sig snart inte blott innebära ett förelöpande av den egna döden, det är också fråga om att bringa in födelsen i sin existens: ”I och med detta sig-traderande av arvet har emellertid ’födelsen’, i återkommandet från dödens oföribkomliga möjlighet, *inhämtats i existensen*, förvisso bara för att denna desto mer illusionslöst ska kunna acceptera det egna därefts kastadhet”.³¹ Den i beslutsamhet egentliga tillvaron är således själv den sträckta ständighet som inbegriper både sin egen början och slut, såväl som sitt *mellan*. Födelsen är, i existentiellt hänseende, därmed inte att betrakta som något tillhörande det egna varats förgångna, lika lite som döden är något för tillvaron ännu utestående. I den egentliga

²⁸ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. s. 292.

²⁹ *Ibid.* s. 420.

³⁰ *Ibid.* s. 410.

³¹ *Ibid.* s. 427.

tillvarons enhetliga vara, villkorat av kastadhet och förelöpande till-döden-varo, sammanhänger alltså födelsen och döden.

Heidegger har därmed redan förekommit eventuella invändningar om att *Vara och tid* skulle negligera födelsens ontologiska mening. Ty vad beträffar tillvaron och dess egentlighet inkorporeras ju denna redan i till-döden-varon. Den i ögonblickandet förelöpande är alltså även tillbakablickande och omfattar därmed sitt vara i sin fulla utsträckthet. Därav kunde Heidegger kanske hävda att en analys av tillvarons begynnelse måhända vara överflödig, vilket han också med rätta skulle kunna göra såtillvida som en dylik analys inte bidrar med en förändrad eller fördjupad förståelse av tillvarons varaförfattning. En fråga som undersökningen givetvis kommer att återuppta i ett senare skede.

Innan undersökningen ger sig i kast med de tänkare från vilka teorier om människans födelse kommer att inhämtas, tåls det att dröja vid det begrepp som i *Vara och tid* kan sägas innesluta tillvarons begynnelse, nämligen *kastadheten*.³² Med denna existential låter Heidegger åtminstone antyda det faktum att tillvaron är född. Man skulle dock kunna hävda att det finns aspekter av vad födelsen innebär som här inte ges tillräckligt utrymme, vilket kanske förvisso har mer att göra med Heideggers sätt att tala om kastadheten snarare än att begreppet självt inte skulle kunna äga denna betydelse. Heidegger talar förvisso om kastadheten som det att tillvaron är överlämnad sig själv. Att det i någon mån är frågan om ett passivt mottagande. En av begreppets förtjänster är också att det präglar tillvaron under hela dess tidsliga sträckning. Tillvaron är kastad möjligvaro. Ångesten återför tillvaron ”till kastadheten som möjlig att återuppta”.³³ Kastadheten upplåter för tillvaron att den ’är och har att vara’. Och i samspel med grundvaron att den dessutom aldrig kan bemäktiga sitt egna vara från grunden. Men det sätt på vilket Heidegger skildrar kastadheten kan ibland tyckas som i alltför hög utsträckning handlande om något som aktivt ska återupptas för att sedan projekteras från. I det att vara kastad möjligvaro glöms kastadheten betydelse lätt bort för blott fungera som möjligvarons språngpunkt som det i sin tur utkastas ifrån. Kastadheten som passivt mottagande eller gåva betraktad hamnar lätt i bakgrunden för det aktiva återvinnandet av möjligvaron som pekar framåt. Den gåva som kastadheten innebär hamnar i skymundan och den relationalitet som man däri skulle kunna utröna tematiseras inte alls.

Ytterligare en förtjänst, som bör lyftas fram, med kastadheten är begreppets sätt att beskriva därvarons gäckande gåtfullhet. Det finns en poäng med att låta begreppet vara lite oförklarligt och

³² Även tillvarons *historicitet*, som vi tidigare var inne på, skulle kunna sägas implicera detta faktum att tillvaron är född och härstammar från andra.

³³ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. s. 378.

framförallt outgrundligt. Detta blir viktigt för en filosof som Simon Critchley som pläderar för en läsning av *Vara och tid* som tar större hänsyn till tillvaron som just *kastad fakticitet*. Denna läsning erbjuder därmed en möjlighet till hur kastadheten, för att ställa tillvaron i nytt ljus, skulle kunna plockas fram utan att för den skull närma sig frågan om födelsen. För Critchley är *därvarons gåtfullhet* centralt för vår förståelse av det mänskliga varat och hennes ursprungliga oegentlighet av högsta tillvaroanalytiska intresse. I synnerhet som Critchley försöker läsa *Vara och tid* som en medvaroontologi som inte landar i den heideggerska *skickelsen*, vilken han menar utgör möjligheten till Heideggers eget approprierande av sitt verk i en nationalsocialistisk riktning.³⁴ Critchley försöker således problematisera den politiska delen av *Vara och tid*, och hävdar med Arendt att Heidegger är oförmögen att tänka den mänskliga pluralitetens medvaro som *positiv* politisk möjlighet, utan att för den skull förkasta verkets filosofiska bidrag i övrigt. Genom att söka som utgångspunkt därvarons fundamentala och ”obönhörliga gåtfullhet” samt tillvarons kastadhet och grund som den aldrig till fullo kan bemäktiga sig träder en tillvaro i annan dager fram. Tillvaron är bunden till därefter fakticitet, vilket delvis framstår för den som en börda och inför vars gåta den förblir hjälplöst förundrad. Och tillvaron är dessutom alltjämt dömd att förfalla från sin önskade oegentlighet tillbaka in i mannets herravälde. För Critchley handlar sålunda inte tillvaron ytterst om ett heroiskt beslutsamt förelöpande av dödens möjlighet. Hellre än ’tragisk affirmation’ förordar han ett ’komiska erkännande’. Tillvaron förblir i hans ögon ett vara vilket präglas av en grund som aldrig går att bemästra, en oegentlighet som inte en gång för alla kan övervinnas; det egna framförallt en gåta som aldrig kan lösas.³⁵

I avsnittet ovan har inledningsvis till-döden-varon och dess signifikativa betydelse för tillvaron skisserats. Därmed har också dödens ontologiska företräde påvisats. Avsnittet har vidare granskat hur födelsen redan kan sägas integreras i tillvaroanalytiken. Å ena sidan via den egentliga tillvarons förelöpande till-döden-varo, som visats inbegripa födelsen i sitt omfångande av det egna varats hela utsträckning (i viss mån även i samspel med historiciteten). Å andra sidan hur det också finns indikerat i existentialen kastadhet. Begreppets förtjänster har lyfts fram och det har antytts i vad mån det eventuellt skulle kunna hävdas komma till korta. Simon Critchleys tolkning av begreppet har också diskuterats för att vidare understryka det befintliga begreppets förtjänster och föreslå en möjlig omtolkning av tillvaroanalytiken som inte går via födelsen. Icke desto mindre ska begreppets

³⁴ Critchley, Simon. *On Heidegger's Being and Time*. (London: Routledge, 2008) s. 139.

³⁵ *Ibid.* s. 142.

påpekade eventuella oförmåga att inrymma tillvarons ursprungliga början, nu tydliggörs när undersökningen närmar sig frågan om nataliteten så som den utarbetats av Hannah Arendt.

2.4 Arendt och natalitetens faktum

Hannah Arendt särskiljer i sitt verk *Människans Villkor* från 1958 tre olika grundläggande mänskliga verksamheter: *arbetet*, *tillverkningen* och *handlandet* av vilka den sistnämnda här är av särskilt intresse. Handlandet avser en rent mellanmänsklig verksamhet som kännetecknas av pluralitet eftersom det, som Arendt skriver, är *människor* och inte *Människan* som i samlevnad befolkar den gemensamma planeten Jorden. Därför är det just pluraliteten som också utgör det fundamentala villkor som möjliggör det politiska livet.³⁶ Den mänskliga pluraliteten är i någon mån paradoxal eftersom det är frågan om en pluralitet där samtliga delar i en bemärkelse är likadana, och i en annan fullständigt annorlunda. Det är en pluralitet av vara-arten, människor, men som enskilda människor samtidigt är radikalt unika - ingen människa, menar Arendt, existerar på samma vis som någon som har levt, lever eller kommer någonsin kommer att leva. Handlandets verksamhet är vidare, liksom alla mänskliga verksamheter, grundade i den mänskliga tillvarons allmännaste villkor: ”att de kommer till världen genom födelse och försvinner ur den genom död”.³⁷ Samtliga mänskliga verksamheter syftar i någon mån också till att sörja för detta natalitetens faktum, dvs att förbereda och upprätthålla ett världsligt tillstånd som är redo att mottaga nytillkommande människor, till världen komma som för offentligheten ofärdiga främlingar som oväntat bryter in i världen.³⁸ Handlandet, menar Arendt, är också än mer intimt förbundet med nataliteten än övriga verksamheter då den bland människor nytillkomne, hävdar sig just som en början på något nytt, varmed hennes födsel sålunda innebär hennes första handling - ”detta är börjans början eller själva påbörjandet”.³⁹ Eftersom handlandet också utgör politikens grund, och därtill genom att producera och upprätthålla dess institutioner själv skapar förutsättningar för en historiskt liv överhuvudtaget, föreslår Arendt att nataliteten för det politiska tänkandet kanhända är lika avgörande som mortaliteten för det metafysiska.⁴⁰

³⁶ Arendt, Hannah. *Människans villkor*. (Göteborg: Daidalos, 2016) s. 33.

³⁷ Ibid. s. 35.

³⁸ Ett slags ’förberedande försörjande för de födda’ för att tala med Heidegger.

³⁹ Arendt, Hannah. *Människans villkor*. s. 234.

⁴⁰ Ibid. s. 35.

Den mänskliga pluraliteten är alltså ett förhållande präglad av såväl likhet som olikhet. Mer än så hävdar Arendt att det mänskliga tillståndet, och exklusivt för detta, präglas av *särskildhet*, eftersom varje människa är unik: ”mänsklig pluralitet är en mångfald med den paradoxala egenskapen att varje ingående del är unik i sitt slag”.⁴¹ Varje människa framträder unik redan vid födseln, för att senare fortsätta uttrycka denna särskildhet, dvs sig själv, i sitt eget initierade handlande och tal. Det är så människan framträder i ett aktivt själv-uppenbarande inför andra, det är så hon infogar sig i den värld som föregått henne och i vilken hon en gång uppstått genom födselns händelse. Därmed blir handlandet ett slags andra födsel, ”genom vilken vi bekräftar det faktum att vi är födda och så att säga tar på oss ansvaret för det”.⁴² Födseln, liksom handlingen, förstås hos Arendt alltså som ett unikt framträdande i bemärkelsen en påbörjan av något radikalt nytt och eget. Människan förstås vara ett *initium* tillika nykomling, en förgänglig utsträckt början; unikt framträdande genom sina handlingar som själv-uppenbarande särskildhet är hon själv, själva påbörjandet. Natalitetens faktum innebär för Arendt grunden för all mänsklig samvaro i vilken alla en gång trätt in i världen som något nytt och särskilt. I tal och handling påvisas den fundamentala olikheten bland människor i samvaro, det är genom dessa verksamheter hon särskiljer sig och varmed det särskilda, egna uttrycks och uppenbaras. De ger båda upplysningar om *vem* det är som framträder i världen.⁴³ Talet får här också en identifierande funktion, det hjälper människan peka ut detta *vem* som handlar. Handlandet och talet är slutligen människans aktiva själv-visande vars möjlighetsbetingelser också inbegriper en gemensam scen på vilken hon kan framträda som särskild i samvaro med andra. Vilket helt enkelt innebär:” att röra sig i detta med-andra tillsammans med sina likar, ge upplysningar om vem man är och avstå från den ursprungliga främmande karaktär som kommer av att man har fötts in i världen som nykomling”.⁴⁴ Handlandet blir därmed utöver ett rent själv-visande också ett avfrämligande.

Detta vem som människan framträder som visar sig också vara särskilt begreppsligt svårfångat, just eftersom det icke skall förväxlas med människans kvalitativa egenskaper, dvs hennes olika *vad*. Denna svårighet hänger enligt Arendt samman med den filosofiska omöjligheten att söka definiera människans väsen. Att söka definiera *vad människan är*, synes Arendt vara ett omöjligt uppdrag eftersom varje människas särart består just i det faktum att hon är *någon* och denna någons egenhet ogärna låter sig jämföras med någon annan eller något annat, än mindre

⁴¹ Arendt, Hannah. *Människans villkor*. s. 232.

⁴² Ibid. s. 233.

⁴³ Ibid. s. 232 f.

⁴⁴ Ibid. s. 238.

fångas i allmängiltiga termer och begrepp.⁴⁵ Detta vem har, som ovan nämndes, enbart framträtt i det mellanmänniska utrymme där tal och handling blir meningsfulla. Handlandets och talets värld förblir också ogripbart just eftersom det vägrar låta sig förtingligas. Denna verklighet i vilken en människa är någon och framträder som ett unikt vem, låter Arendt kalla ”de mänskliga angelägenheternas väv av relationer”, vilken, som hon är noga med att understryka, icke på basis av sin abstrakta karaktär skall betraktas som något mindre verkligt än den synliga värld av ting i vilken människan i en konkret rumslig bemärkelse vistas. Snarare är det så att denna relationella väv tillhör den materiella verkligheten på liknande villkor som språket tillhör den konkreta människan.⁴⁶ De mänskliga angelägenheternas väv föreligger också av nödvändighet i varje fall där människor lever tillsammans och utgör således en del av den världslighet i vilken människor alltid föds in i. Den nyfödda utgör en ny tråd på denna väv, i vilken hon, allteftersom hennes existens fortskrider, kommer att väva sig in i och avtecknas. Så är vävens mönster alltjämt i rörelse och förändring, och dess trådar i ett ömsesidigt beroende- och påverkansförhållande till varandra. Spunnen till sitt slut, kvarstår slutligen den egna tråden i en väv av delat upphov, som betecknande en särskild levnadshistoria med sina egna unika relationella överlappningar.⁴⁷

Begreppet natalitet som det ges uttryck hos Arendt har därmed skisserats i sina grunddrag. Den enskilda människans ursprungliga villkor är hennes natalitets faktum; hon är ett fött initium, en börjans början som i sina handlingar på den gemensamma mänskliga pluralitetens scen uttrycker sin särskildhet inför andra, vilket i praktiken innebär att hon fortsätter bekräfta det faktum att hon är född. Genom handling och tal infogar hon sig i den värld som föregått henne, i de mänskliga angelägenheternas väv av relationer som också sört för möjligheten att nykomlingar likt henne själv skall kunna göra detta.

Innan undersökningen återvänder till Heideggers tillvaroanalytik, med arendtska insikter och begrepp, går vägen via ytterligare en tänkare, vars projekt vi härmed banat väg för.

⁴⁵ Arendt, Hannah. *Människans villkor*. s. 240.

⁴⁶ Ibid. s. 242.

⁴⁷ Ibid. s. 243.

2.5 Cavarero, födelsen och relationaliteten

”The self does not plan her destiny. Nor does she follow it; rather, she finds it in the tale of others, recognizing with surprise the acts of her life”⁴⁸

Den italienska feministiska filosofen Adriana Cavarero anknyter i verket *Relating Narratives* tydligt till den arendtska nataliteten som ovan skisserats. Följaktligen har födelsen en för henne en central roll i både ontologisk, politisk och etisk mening. I Cavareros analys av den enskilda människan och hennes villkor finner vi också hos henne den enskildes särskildhet i fokus, vilket återigen leder oss in på pronomenet *vem*. Detta *vem*, eller snarare svaret på frågan *vem någon är*, undflyr enligt Cavarero universella bestämningar eftersom det rymmer ingenting annat än den egna existentiella partikulariteten. Svaret på frågan, *vem är du?*, kan aldrig satisfieras av den existerandes olika kvalitativa egenskaper varför den enskildes *vem* således alltid är väsensskilt hennes *vad*. Detta *vem*, menar Cavarero, hänvisar alltid och enkom till hennes egna identitet och indikerar en unik livshistoria.⁴⁹

Den nyfödda både existerar och har ett namn före någon kan veta något om *vem hon är*. Hon ges ursprungligen till världen som inget annat än ett unikt, avskalat vara-från-andra⁵⁰ som hennes blotta existens och namn vittnar om. Inför den enskilde existerandes begynnelse står det filosofiska språket också handfallet enligt Cavarero, vilket hon låter exemplifiera med den föräldralöse individen. Filosofen frågar sig ’varifrån’ den nyfödde kommer, och eftersom hon försöker fånga den existerande i allmänna begrepp nödgas hon besvara frågan med en avvägning mellan varat och intet. Cavarero menar emellertid att frågan är felställd och för att fånga upp den unika, nyfödda, borde snarare frågan ’från vem’ ställas. Svaret på frågan är förstås modern - hon som kan sägas förkroppsliga ”the ex- of existent”⁵¹, som framburit den existerande men som för den föräldralöse lyser med sin frånvaro. Detta faktum låter enligt Cavarero påvisa något som kännetecknar den mänskliga tillvarons begynnelse i allmänhet men som framstår särskilt tydligt i exemplet; nämligen att den existerande framträder som övergiven, utsatt och blottställd. ”Existence as exposure becomes, in this case, the perceptible truth of every existent, made more acute by the immediate loss of one’s own origin”.⁵²

⁴⁸ Cavarero, Adriana. *Relating Narratives*. (London & New York: Routledge, 2000) s. 63.

⁴⁹ Ibid. s. 134.

⁵⁰ vara-från-andra eller being-from-others används inte av Cavarero själv men däremot Lisa Guenther som dyker upp längre fram i uppsatsen,

⁵¹ Cavarero, Adriana. *Relating Narratives*. s. 19.

⁵² Ibid. s. 19.

Den enskildes identitet beror av en konstitutiv exponering inför andra varför en existerandes identitet alltid är relationell. Att existera innebär således för Cavarero att, i vilket hon hävdar med Jean-Luc Nancy, [existing] "consists in disclosing oneself within a scene of plurality where everyone, by appearing to one another, is shown to be unique."⁵³ Detta konstitutiva framträdande inför andra, i en kroppsligt situerad materiell mening, är därtill ett reciprokt förhållande. Den existerande förkroppsligar så enligt Cavarero ett "this and not another" - dvs det särskilda och distinkta varande hon till sin död framträder som.⁵⁴ Modern blir således utöver den existerandes vara-från också den första andre inför vem hon framträder och i vars ögon hon för första gången blir ett vem. Varje existens är just denne och ingen annan, vilken också har givits av just denna moder och ingen annan. Identitet för Cavarero är följaktligen alltid ett kroppsligt funderat fenomen, som erfordrar en medvaro med andra. I och med identitetens konstitutiva exponeringskaraktär finner vi också en aspekt av den existerandes verklighet inför vilken hon är maktlös. Som exponerat vara är hon oförmögen att betrakta sig själv som exponerad; hon är sitt vem blott i den andres ögon. Hennes inför-andra är aldrig detsamma som hennes inför-sig-själv: "Given that everyone's identity lies completely in the exhibitiv character of this *who* - *who* the agent reveals is, by definition, unknown to the agent himself".⁵⁵

Själva framträdandet är emellertid för Cavarero, liksom för Arendt, inte ett renodlat fysiskt, kroppsligt uppträdande utan ett aktivt själv-visande som erfordrar en scen på vilket detta kan äga rum. Själv-visandet sker genom ord och handling i den politiska sfär i vilken identiteten formas och tar plats. "*who* each one is , is revealed to others when he or she acts in their presence in an interactive theater where each is, at the same time, *actor and spectator*". I sin medfödda impuls till själv-visande, eller själv-uppenbarande, på den gemensamma scenen, tar Cavarero fasta på Arendts diskussion om den första födelsen och handlingen som den upprepande, bekräftande andra. Den existerandes handlande i tiden stakar successivt ut hennes livshistoria till vilken hon själv förhåller sig som protagonist, aldrig författare.⁵⁶ Häri finner vi, enligt Cavarero, identitetens två meningsskikt, handling och berättande. Handlingens värld, i vilken den existerande framträder inför andra, är ögonblicklig, flyktig och inte helt i hennes makt. Berättelsens värld å andra sidan är oföränderlig, bevarande och bär den existerandes vara, över och genom tiden. Handlingen

⁵³ Cavarero, Adriana. *Relating Narratives*. s. 20.

⁵⁴ Ibid. s. 21.

⁵⁵ Ibid. s. 23.

⁵⁶ Ibid. s. 24.

uppenbarar, vad berättelsen konserverar.⁵⁷ I enlighet med Arendt gör Cavarero så gällande att en människas identitet, hennes 'vems' enhetlighet, först går att omtala när hon gått ur tiden, när hennes identitet helt enkelt fixerats och lämnats oföränderlig, då inget där längre finns att uppenbara och hon koncentreras till sin särskilda, orepererbara livshistoria. Den livshistoria hon lämnar till eftervärlden har därtill många ingångar, som består av överlappande unika historier sammanvävda i den mänskliga samvaron, varför den således svårligen låter sig reduceras till ett påtagligt helt. Hennes fullbordade enhetlighet förblir mångfacetterad och mångtydig.⁵⁸

Via Arendt, låter födelsen hos Cavarero således påskina den mänskliga existensens exhibitiva karaktär och dess därmed kontextuella och relationella konstitution. "In this way, birth, action and narration become the scenes of an identity that always postulates the presence of an *other*."⁵⁹ Födelsen, det ursprungliga framträdandet och den första relationaliteten, handlingen det andra framträdandet eller aktiva själv-uppenbarandet som sedermera övergår i berättelsen som det slutgiltiga, oföränderliga eftermälet som varje levnad ger upphov till; unik och oefterhärmlig i sin relationalitet och sina existentiella beröringspunkter, avgjord av en unik händelsekedja beroende av handlingar över tid. "All actors leave behind a story, even if nothing guarantees that this story will later get told".⁶⁰

En människas livshistoria och den för hennes identitet avgörande relationaliteten blir tydligt i det tragiska exemplet av en människa som drabbats av akut minnesförlust. I avsaknad av sin livshistoria vet hon inte längre *vem* hon är, hon saknar den egna dåtida förankring i nuet som hennes minne erbjudit henne och utan historia reduceras hennes existens till ett rent 'empiriskt' vara. Ett naturligt försök att ta sig ur denna blottlagda, på sammanhang barskrapade existens är att låta sin historia bli återberättad av sina närstående. Detta representerar hos Cavarero ett slags självets ontologiska hemlängtan: "She is attempting to fit her *having been that which she is* into the life-story that has been interlaced with others' stories on the exhibitiv and relational scene of the world."⁶¹

Här föreligger också en brytpunkt mellan Cavarero och Arendt. Varje människas unika vara är som bekant något Cavarero fångar upp från Arendt, däremot insisterar hon på en tillvarons *unity*, en enhetlighet vilket Arendt motsätter sig. När den nyfödde för första gången framträder i världen

⁵⁷ Cavarero, Adriana. *Relating Narratives*.. s. 25.

⁵⁸ Ibid. s. 86 f.

⁵⁹ Ibid. s. 28.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid. s. 37.

sammanfaller nämligen hennes varas enhetlighet med hennes omedelbara, unika själv-exponerande. Hennes existens föregår som tidigare antytts, hennes vad, varför hon i sin uppståndelse framträder som ett blott förkroppsligat vem; ett enskilt, eget, urskiljbart 'this and not another' som rymmer allt som hör hennes fysiska gestalt till, däribland hennes kön som en del av det specifika vara som vilket hon framträder.⁶² Den existerandes enhetlighet vid födseln består alltså i hennes materiella visibilitet men detta förhållande upphör sedan att gälla, eller snarare transformeras då existensen, och dess unika relationella exponering inför-andra, vinner en mer påtaglig tidslig utsträckning:

Nevertheless, here within the scene of birth, the coinciding of unity and identity, in the as-yet-unqualifiable-nude-who, is only a miracle of the beginning. Because *straight away* time begins to flow and the existence of the newborn, which carries on her exposure in time, becomes a story.⁶³

Den nyföddes enhetliga vara övertar så en dimension bortom sin rent kroppsliga beskaffenhet och blir en livshistoria i vardande. I takt med den ökade självmedvetenhet som uppväxten innebär övertar hon också sin egen existens början just som en ärvd möjlighet och historia, dvs den ursprungliga relationalitet och tillblivelse vilken minnet inte förmår nå på egen hand; hon får sin början berättad för sig. Alltmedan den existentiella enhetligheten övergår till att bli narrativ, övergår den existentiella begynnelsen också till att bli en berättelse-från-andra och den fullbordade existentiella enhetligheten sedan: "the identity of a unique being has its only tangible unity - the *unity* that he/she seeks because it is *unique* - in the tale of his/her story".⁶⁴ Tillvarons enhetlighet, tillkommer människan i och med hennes födelse som ett löfte för att sedan övergå i ett begär eller en önskan om just detta. Detta gäller också enligt Cavarero tillvarons andra ytterliga gränssituation, dvs döden, som i narrativ mening är helt överlåten de andra. Fastän där födelsen för hennes livshistoria blir något att själv överta, blir döden, hennes med egna öron ohörda livshistorias slut.

Eftersom hon i förhållande till sig själv har bestämts som protagonist och aldrig författare, agent och aldrig åskådare, är hon alltså alltid konstitutivt utelämnad i relation till den andre. Varje person föds alltså som ett *vem*, med en längtan att förverkliga sin tillvaros enhetlighet utifrån den början som hon ärvt och fått berättad från andra. I den mån människans själv aldrig går att reducera till hennes kontingenta kvalitativa egenskaper, i bemärkelsen att hon är ett *vem* och inte ett *vad*, existerar detta vem i en fullständigt extern och relationell verklighet. Vemet är, för att här återknyta

⁶² Cavarero, Adriana. *Relating Narratives*. s. 38.

⁶³ Ibid. s. 38.

⁶⁴ Ibid. s. 40.

till Arendt, vad som ”yppas i allt vi gör och säger”.⁶⁵ Detta leder Cavarero till en etik grundad på vad hon kallar en altruistisk ontologi med upphov i den mänskliga existensens ändlighet.⁶⁶ Det är en etik grundad på den för var och ens identitet interdependenta natur. Som varken gör universalistiska anspråk grundade i en abstraherad mänsklighet eller som söker moralens hemvist i den självständiga individen. Det är istället en etik som på en gång söker förankring i en hänsyn till både människans egenhet och kollektiva natur eftersom hon låter individen vara oersättlig, särskild men så endast som hon står i konstitutiv förbindelse med den andre. Den cavareriska människans *unikhet* är dessutom radikalt annorlunda en klassisk individualitet om vi förstår individualiteten i första hand som ekvivalens, vilket därmed skulle innebära att den är upprepbar, generell och anonym. Varje människas unikhet å andra sidan vilar som bekant på den arendtska, paradoxala principen om den mänskliga pluralitetens absoluta differens. ’*Vemets*’ ontologiska status är sålunda oundvikligen relationellt exponerat och kontextuellt betingat, ett alltid-redan inför-andra handlande, av-andra berättande och från-andra kommande. Ett konstitutivt förhållande som för övrigt också alltid är ömsesidigt och allmängiltigt.⁶⁷ Eller som Cavarero avslutar: ”Rather this ethic desires a *you* that is truly an other, in her uniqueness and distinction [...] I recognize, on the contrary, that your uniqueness is exposed to my gaze and consists in an unrepeatable story whose tale you desire”.⁶⁸

Cavarero gör sig sedan, återigen med hjälp av Arendt, lustig över filosofins traditionella besatthet vid döden. Vad som sker i det kontemplativa tänkandet är enligt Cavarero, mer än en ofta solitär aktivitet, också i någon mening att överge ’the world of appearances’, det i arendtsk mening plurala liv vi delar med våra medmänniskor. Eftersom erfarenheten av döden fundamentalt innebär just att någonting ’disappears’ finner vi enligt henne därmed en analogi med just det filosofiska tänkandet. För Arendt är filosofen död inför världen.⁶⁹ Hursomhelst så föranleder Cavareros narrativa, relationella ontologi vissa principiella invändningar mot Heideggers idé om döden som det mest enskilda. Den döde anhörige har ju successivt förpassats från sin förkroppsligade, biologiska verklighet till att fortleva som den livshistoria som hon i andra lämnar efter sig. När någon går bort är det för de mesta några, i varje fall förhoppningsvis åtminstone någon, för vilken denna händelse utgör en relationell förlust och som hamnar i det säregna, för mänsklig samvaro signifikativa varamoduset, sorg. Relationen, som med heideggersk terminologi skulle kunna sägas

⁶⁵ Arendt, Hannah. *Människans villkor*. s. 237.

⁶⁶ Cavarero, Adriana. *Relating Narratives*. s. 87.

⁶⁷ *Ibid.* s. 89 f.

⁶⁸ *Ibid.* s. 92.

⁶⁹ *Ibid.* s. 96.

vara en specifik relationell medvaro-möjlighet, går ur tiden. Den hädangångnes livshistoria upphör dock inte för att dess protagonist inte längre förmår höra den. För den döde utgör döden ett definitivt slut på det egna varandet, för den anhörige är förlusten aldrig fullständigt definitiv så länge minnet av den närstående, i form av den sammanvävda livshistoria de har delat förblir. ”Exposed, relational and contextual, the Arendtian self leaves behind a life-story that is constitutively intervoven with many other stories.”⁷⁰

3. Tillvarons vara-från-andra och livets arv

För Arendt innebär nataliteten, som vi tidigare såg, möjlighetsbetingelsen för den mänskliga samvaron. Samvaron i sin tur kännetecknades av en paradoxal pluralitet där var och en är varandra lika i sin absoluta differens. Den enskilda människan präglas av sin ontologiska särskildhet, hon är oersättlig och icke-upprepbar - unik, helt enkelt. Hennes vem, vari hennes kontinuitet består, finner uttryck i den mänskliga gemenskapen varigenom det ger sig till känna genom handling och tal. Utan handling och tal, samt en scen på vilken detta kan uttryckas inför andra, ”de mänskliga angelägenheternas väv av relationer”, skulle alltså individen sakna identitet. I sina handlingar bekräftar hon sin egna natalitets faktum, dvs att hon är född. Hon föds som ett initium, en börjans början. I *Relating Narratives* utarbetar Adriana Cavarero delar av den grund som Arendt med *Människans villkor* lagt. Det i handling och tal manifesterade *vemet* tas vidare genom att understryka den narrativa aspekten av vad vi är. Hon utgår, liksom Arendt, från den egna partikulariteten. Cavarero tar också den av Arendt skisserade mänskliga födelsen och relationaliteten vidare, och gräver djupare i vad det innebär att vara inför-, av- och från-andra. Här föreligger också några skiljelinjer dem emellan. Jämte Cavareros analys ter sig Arendts jämförelsevis abstrakt.⁷¹ Hos Cavarero är födelsen inte blott en abstrakt börjans början, denna början är förkroppsligad. Även födelsen som händelse betraktad tar Cavarero hänsyn till som något i allra högsta grad fysiskt.⁷² Därmed lyfts också modern fram. Hon förkroppsligar i sin tur den nyföddes *från* samtidigt som hon utgör den existens inför vilken den nyföddes första framträdande äger rum. Den nyfödde är ursprungligen ett blott och bart, exponerat vem, en ren och skär punkt vilken snart kommer att utsträckas allteftersom hennes levnads historia äger rum. Det är i

⁷⁰ Cavarero, Adriana. *Relating Narratives*. s. 124.

⁷¹ För en mer genomgående jämförande analys av Arendt och Cavarero, natalitet respektive födelse, se: Söderbäck, Fanny. *Nativity or Birth? Arendt and Cavarero on the Human Condition of Being Born*. (Hypatia, 2018).

⁷² Det kan förvisso diskuteras huruvida inte heller Cavarero, helt lyckas frigöra sig från en alltför abstrakt uppfattning av födelsen. Ibid. s. 279.

exponeringen som Cavarero med Arendt låter definiera själva existensen: som ett sig-framträdande på den gemensamma scen på vilken var och en framträder som sig själv och ingen annan. Identiteten, någons vem, är således alltid kroppsligt situerat fastän det också erfordras en medvaro för att identiteten skall kunna framträda och uttryckas. Sammanfattningsvis kan vi alltså med Söderbäck säga att; om nu Arendt förser oss med det natala korrektiv att omformulera en tillvaroanalytik som alltför länge varit ensidigt fokuserad på dödens gräns, så kan vi med hjälp av Cavarero också omjustera detta perspektiv, från en abstrakt natalitet till en mer förkroppsligad faktisk födelse.⁷³

Följer vi Arendt och Cavareros analyser av den mänskliga tillvarons ursprungliga varifrån får vi alltså en tillvaroanalytik ställd i annan dager. Var och en föds som ett unikt varande alltid-redan uppgående i en paradoxal pluralitet i vilken alla är likadana i sitt egna särskilda mänskliga vara. Människan föds in i världen som ett initium, en första början vilket hon sedan upprepar i sitt handlande bland andra människor. Denna fundamentala relationalitet är dessutom inte blott en heideggersk medvarandravaro, det är ett ursprungligt från-andra och ett konstitutivt inför-andra genom vilket hon överhuvudtaget erhåller möjligheten att framträda som det unika varande hon är. Filosofen Lisa Guenther har i linje med såväl Arendt som Cavarero, men också i dialog med Luce Irigarays idéer, formulerat, eller snarare föreslagit en kompletterande existential till den heideggerska tillvaroanalytiken som födselns fakticitet innebär; nämligen dess being-from-others, tillvarons vara-från-andra. Tillvaron erkänner därmed också den livgivande gåva som varje själv erhållit från sin moder och som sådant är omöjligt att återgälda.⁷⁴ Om medvaron som de mänskliga angelägenheternas väv av relationer kännetecknats av reciprocitet präglas tillvarons ursprungliga givenhet tvärtom av ojämlikhet.⁷⁵

Det diskuterades tidigare i undersökningen hur kastadheten hos Heidegger ofta förstås utifrån det egna utkastande projekterandet. Guenther beskriver detta förhållande som att det passiva mottagandet som födelsen innebär därmed omtolkas och relateras utifrån det aktiva sig-traderandet av den egna kastade möjligvaron, varmed dess passiva betydelse bortses från.⁷⁶ Detta kan förmodligen sägas bero av att födelsen underkastas den heroiskt förelöpande till-döden-varon. Den

⁷³ Söderbäck, Fanny. *Nativity or Birth? Arendt and Cavarero on the Human Condition of Being Born*. s. 282.

⁷⁴ Guenther, Lisa. *Reading Heidegger after Cavarero*. (Hypatia, 2008). s. 100.

⁷⁵ Guenther analys rör sig bitvis ganska ledigt mellan en ontologisk respektive en mer ontisk nivå; något som hade varit intressant och befogat att diskutera närmre, hade utrymmet funnits. Ibid. s. 108.

⁷⁶ Ibid. s. 101.

egentliga relationen till tillvarons förgångna erhålles ju som bekant av ett återtagande av tillvaron som kastad möjligvaro. Kastadheten förstås helt enkelt som en ständig möjlighet som tillvaron själv frigör och väljer i ljuset av en stundande död.⁷⁷ Därmed förskjuts betydelsen från ett ursprungligt och nödvändigt arv från andra, till ett eget, aktivt sig-traderande av den egna möjligheten. Vad Guenther betonar, och som föreliggande uppsats uppfattar vara oumbärligt för diskussionen om den heideggerska kastadhetens oförmåga att skildra födelsen, är helt enkelt att den missar det ursprungliga, möjliggörande arv vilket föregår och är oberoende av det egna valet. Tillvarons, eller i mer vardagliga ordalag, livets gåva. Det är en uppmaning att särskilja den fundamentala, ursprungliga, icke-förhandlingsbara möjlighetsbetingelsen som födelsen i en passivt mottagande mening innebär, från de andra möjligheter som tillvaron alltjämt kan återuppta och välja i sin möjligvaro; de som är betingade av traditionen, kulturen, den rådande varautläggningen eller den egna personliga förmågan.⁷⁸ En distinktion mellan de möjligheter som låter sig traderas och återupptagas och existensens blotta möjlighet överhuvudtaget. Den förstnämnda som given av modern, de andra traderar-sig och väljer tillvaron själv. Enligt Heidegger kan ju tillvaron som bekant aldrig föregå sin egen kastadhet och detta vara-från-andra kan också sägas tillhöra detta ursprungliga möjliggörande som föregår den egna i-världen-varon och de möjligheter som där medföljer. Den är ovillkorlig; den kan inte approprieras, förkastas, väljas eller omtolkas.⁷⁹

Den stora skiljelinjen mellan de analyser av tillvarons begynnelse som diskuterats och Heideggers tillvaroanalytik består i relationaliteten. Tillvaron är ett vara-från-andra och i beroende av en gemensam sfär på vilken hon genom handling och tal kan framträda inför-andra. Att det egna varat är ett vara-från-andra och står i ett ömsesidigt konstitutivt förhållande inför-andra är främmande för tillvaroanalytiken i *Vara och tid*. Därmed inte sagt att det helt och hållet saknas likheter. Arendts och Cavareros understrykande av *vem* skulle kunna sägas genljuda i tillvaroanalytikens alltid-minhet. Cavarero insisterar på människans förkroppsligade vara och dess könstillhörighet vilket, fastän Heideggers tillvarobegrepp är könsneutralt, också torde kunnas inrymmas i alltid-minheten. Vad beträffar egentligheten kontra oegentligheten får den sägas lämnas relativt oberörd, åtminstone som möjlighet betraktad. Den rymmer redan hos Heidegger beröringspunkter med medvaron i form av mannets oegentlighet och det egna sig-traderandet och aktiva väljandet av varamöjligheter som föregått och föreligger tillvaron av- och genom andra. Däremot måste grundvaron tänkas annorlunda. Faktum kvarstår å ena sidan att tillvaron är och har

⁷⁷ Guenther, Lisa. *Reading Heidegger after Cavarero*. s. 104.

⁷⁸ Ibid. s. 106.

⁷⁹ Ibid. s. 107 f.

att vara sig själv som sina egna möjligheter och överta sin egna grund varifrån den utkastar sig, den är i sin fakticitet, kastad möjligvaro. Men grundvaron måste också förstås utifrån det faktum att tillvaron är ett vara-från-andra. Därvaron må förbli lika gåtfull, men den egna grunden inte längre lika intig i sin härkomst. Tillvaron är av andra och den får sin börjans början berättad för sig som den ursprungliga möjlighetsbetingelse som var och en är given av sin moder. Tillvarons vara i sin kastade fakticitet må uppfattas outgrundlig och gåtfull, däremot har detta också sin grund och upprinnelse i den livets gåva som människan erhållit av andra genom sin födelse. Eftersom tillvaron också står i konstitutiv förbindelse med de andra finns där också i själva grundvaron ett *grundläggande inför-andra* som därmed bekräftas. Tillvaron utkastar sig så på de gemensamma, ömsesidiga mänskliga angelägenheternas väv av relationer varmed den enskilda, särskilda identiteten uttrycks i handling och tal. Eftersom födelsen för tillvaron innebär detta ursprungliga framträdande, denna möjlighetsbetingelsernas möjlighetsbetingelse, kan kastadheten istället fortsättningsvis få beskriva tillståndet av därvarons övergivenhet. Där tillvaron finner sig som sitt att den är har att vara, som just kastad möjligvaro.

Den ursprungliga relationalitetens ontologiska betydelse innebär också en möjlighet att ifrågasätta hur Heidegger låter förstå döden som den individuerande, relationslösa, egnaste möjligheten.⁸⁰ Om tillvaron existerar, dess vem rentav konstitueras, i en mellanmänsklig väv av relationer måste detta följaktligen innebära att när en för den enskilde närstående avlider, upphör också denna ömsesidiga, mellanmänskliga kontaktyta. Den består blott som livshistoria att berättas emedan gemensamma relationella varamöjligheter går ur tiden. Den enskilda tråden upphör att göra nya avtryck genom uttrycka sig på den gemensamma väven. En strikt läsning av Cavareros konstitutiva relationalitet skulle också kunna sägas leda till en förståelse av döden som innebär att inte bara det kluster av relationer som den enskilde utgjort upphör.⁸¹ I detta frånfälle dör också en del av de anhöriga. Tillvarons vem har ju förståtts vara en livshistoria som genom handlingar konstituerats relationellt. Att mista en närstående är således att mista inte bara gemensamma relationella möjligheter utan också en konstitutiv del av vem man är.

Döden kan således inte längre göra anspråk på att vara tillvarons egnaste, relationslösa, individuerande möjlighet. Den är singular och gemensam på samma gång. Det är med Alison Stones ord: "Always it is *we* who die: a death shared, communal, collective".⁸² Men, som vi var inne på i

⁸⁰ Man behöver förvisso inte gå över födelsen för att inse att döden förstås inte är relationslös, se återigen: Critchley, Simon. *On Heidegger's Being and Time*. s. 143 ff. samt Nancy, Jean-Luc. *The Being-With of Being-There*. s. 11 ff.

⁸¹ En sådan läsning finner vi exempelvis hos : Stone, Alison. *Nativity and Mortality: Rethinking Death with Cavarero*. (Continental Philosophy Review, 2010) s. 363.

⁸² Ibid. s. 364.

slutet av avsnittet ägnat åt Cavarero, så föreligger möjligheten att förstå den döde som fortlevande genom sin livshistoria som återberättas genom sina beröringspunkter med de efterlevande. Fastän tråden spunnits till sitt slut utgör den fortfarande en del av den relationella väv som alltjämt befinner sig i rörelse och som den på ett överskådligt vis, i sina beröringspunkter med andra, också ingått ömsesidiga kausala förhållande med.

Det finns avslutningsvis ett djupt förgånget som födelsen varslar om. Det är som Arendt skriver människor, och inte människan som befolkar Jorden. Det mänskliga släktets fortlevnad är en räcka av och ett överräckande av en, i världens gamla ögon, ny påbörjan. Födelsen är därmed också en kedja av denna börjans gåva, vars rötter, evolutionsteorin lärt oss, går djupare än människorna själva. Tillvaron är heller fortfarande inte den enda typ av vara som kännetecknas av ett vara-från. Detta passiva mottagande av livets gåva som biologisk möjlighetsbetingelse betraktad delar den också med annat inomvärldsligt påträffat liv.

Vår tid har som geologisk tidsålder betraktad föreslagits namnet *Antropocen* efter vår obestridliga, omfattande påverkan på planetens biologiska, ekologiska och geologiska balans - en i många avseenden destruktiv sådan. Många biologer talar idag om att vi är inne på planetens sjätte massutrotning, den första i sitt slag som har upphov i en enskild arts påverkan på biosfären, med vilket förstås tillvaron åsyftas. Tillvaranalytikens existentiella spörsmål är måhända inte den mest lämpade filosofiska gren att föra naturvetenskapliga resonemang om människans plats på jorden. Men liksom det inte går att tala om självvaron utan medvaron torde det inte längre gå att tala om medvaron utan att åtminstone situera tillvaron i sitt vidare sammanhang. Liksom den egna självvaron först syntes oss väl självtillräcklig riskerar medvaron och tillvaron i politiskt hänseende riskera att hamna i en liknande situation. Tillvarons födsel är inte blott väsentlig som dess egna kastade möjligvaro eller som innesluten i de mänskliga relationernas väv av relationer. Den är som Arendt skriver också jordbunden och beroende av därefter sköra ekologiska balans: ”Uppkomsten av jorden och det organiska livet på den, människosläktets utveckling ur djurarternas evolution, alltså hela ramen för vår reella existens, vilar på ’oändliga osannolikheter’”.⁸³ Tillvaron kan kanske förvisso aldrig vara medvarande annat än med sin egen varaart i den särskilda, gemensamma förståelsen och erfarenheten av att vara tillvaromässigt *därvarande*. Däremot torde det finnas utrymme för en annan typ av samvaro. En kringssyn som tar hänsyn till det medlevande som något mer än en blott tillhandsvarande, resurs, som naturen gör hos Heidegger⁸⁴ eller ett rent

⁸³ Arendt, Hannah. *Människans villkor*. s. 234.

⁸⁴ Ibid. s. 88 f.

förhandenvarande, empiriskt objektiverat vara. Förvisso talar faktiskt Heidegger om att botanikerns växter inte är detsamma som de vid åkerrenen påträffade blommorna.⁸⁵ Och som Arendt skriver: ”Människans artificiella hjälpmedel skiljer hennes tillvaro från djurens, men själva livet befinner sig utanför denna artificiella värld och genom livet är och förblir människan besläktad med alla andra levande varelser, även om hon oupphörligt avlägsnar sig från det levandes rike genom att upprätta en artificiell värld”.⁸⁶ När vi talar om tillvarons gränssituationer kan vi hursomhelst inte längre bortse från födelsens och dödens rent biologiska-ekologiska aspekter.⁸⁷ Kanske föreligger här i kombination med en tematiserad förståelse av tillvarons jordbundenhet, de levandes släktskap och livets sköra förutsättningar också möjligheten att tänka en vidare samvaro, med hänsyn och omsorg också för andra (vara)arter.

Låt oss slutligen återvända till Karin Boye för att poetiskt låta antyda hur denna kringsynta varahållning, till blommorna vid åkerrenen, eller i detta fall träden, skulle kunna uttryckas.

”Levande som vi
och långt långt borta,
så vårt ord ”förstå”
blir tom rök och vind.
Djupt oåtkomliga
för tankar och för sinnen,
fast er bark känns skrovligt
god mot vår kind

[...]

Fast vi väl är födda
av samma anor,
ser vi ingen skymt av vår
gemensamhets stund.
Alltför många äventyr
skilde oss sedan,
alltför ovetbar
är vår enkla grund.

Kanske har vi ännu
ett möte att vänta
på den väg, där liv

⁸⁵ Heidegger, Martin. *Vara och tid*. s. 89.

⁸⁶ Arendt, Hannah. *Människans villkor*. s. 27.

⁸⁷ Guenther (2008). Diskuterar också dödens biologiskt-materiella betydelse med avstamp i Cavareros, *In spite of Plato* (New York: Routledge, 1995) som tyvärr inte haft utrymme att ta upp här. Se Guenther, Lisa. *Reading Heidegger after Cavarero*. s. 112.

går tillbaka till mull.
Än en utsträckt hand
mellan åtskilda släkten.
Och vi tackar döden för
sammanhangets skull.

Stoffet, alltid lånat,
ger vi åter.
Smält det till er form,
och tag och giv!
Låt det brytas mellan oss
som vänliga gåvor,
djupa vackra okända
syskonliv!”⁸⁸

⁸⁸ Boye, Karin. *Samlade dikter*. s. 236.

4. Slutsats

”Hur nå gemenskap?
Fly den övre och yttre vägen:
Det som är boskap i andra är också boskap i dig.
Gå den undre och inre vägen:
Det som är botten i dig är också botten i andra.”⁸⁹

Denna uppsats har sökt närma sig frågan om den mänskliga tillvarons grundvaro så som den utvecklas i Heideggers *Vara och tid*. Därefter har dödens ontologiska företrädare påvisats och kritiskt granskats. Undersökningen har därefter sökt förskjuta fokus från tillvarons död till vad som kan sägas vara tillvarons ursprungliga varifrån, dvs födelsen. Därmed har också en distinktion gjorts mellan den för Heidegger centrala kastadheten och födelsen. Detta har möjliggjorts av en dialog med Hannah Arendt och Adriana Cavarero. Denna läsning har också sökt understryka att det finns ett passivt mottagande vad beträffar tillvaron, eller existensen som gåva⁹⁰ betraktad, som tenderar att hamna i skymundan hos Heideggers analytik som så ofta betonar just det egna aktiva återupptagandet av existensen som möjlighet.

Undersökningen har sökt visa att det finns en relationalitet och ett ömsesidigt beroende redan i tillvarons begynnelse, som Heidegger i sitt bortseende från födelsen missar. Det föreslogs tidigare att Heidegger möjligen skulle kunna frikännas från behovet av att tematisera födelsen, eftersom han anser den till sin mening frigörs genom till-döden-varons beslutsamhet, men detta under förutsättning att en undersökning av födelsen inte bidrar med något nytt eller förändrar bilden av den redan befintliga analytiken. Denna undersökning hoppas ha kunnat påvisa att födelsen, i synnerhet i den betydelse den ges hos Cavarero, både bidrar med en vidare relationell förståelse av tillvaron samt att den öppnar upp för en kritisk omvärdering av döden som fullkomligt egen och relationslös i sin betydelse. Därtill har uppsatsen velat visa att dessa idéer inte heller är oförenliga med den i övrigt gedigna tillvaroanalytik som står att finna i *Vara och tid*. Via vår läsning av Arendt/Cavarero har vi alltså kunnat läsa både med, mot och bortom Heidegger.⁹¹

I ljuset av detta har undersökningen rört sig mellan tillvaron förstådd som både självvaro och medvaro. Om möjligt har införlivandet av födelsen i analytiken ytterligare förstärkt dessa existentialers ömsesidiga beroendeförhållande. Slutligen har också frågan om födelsens biologiska-

⁸⁹ Ekelöf, Gunnar. *Samlade dikter*. s. 213.

⁹⁰ Vilket som vi såg hos Critchley också är förbundet med tillvarons ”obönhörliga gåtfullhet”

⁹¹ Det hade givetvis varit intressant att spekulera i hur Heidegger mer ingående hade kunnat bemöta denna kritik. En fråga som får lämnas därhän, för denna gång.

ekologiska avseenden vidrörts för att, i ljuset av den planetära kris vi befinner oss i, lyfta fram behovet av att utöver tillvarons självvaro och medvaro också tänka en samvaro med liv av icke tillvaromässig vara-art.

Därvaron är som Heidegger säger outgrundlig och gåtfull. Däremot finns det aspekter av grundvaron som är mer påtagliga. Vi kan med Ekelöf säga att inte bara botten i andra också är botten i en själv, grunden vi lägger inbegriper också alltid det egna varat som en gåva från andra och som ett utkastande tillblivande inför andra. Det är så vi fortsätter yttra och bekräfta vår särskildhet som den givits oss som vår börjans början, som i sin tur blott är en tråd i en väv, eller en förlängd kedja av liv som fortsätter uttrycka sig i universum. Enligt Kierkegaards pseudonym Anti-Climacus, vars talan fick inleda uppsatsen, är det enda botemedlet för vår existentiella förtvivlan att i varje ögonblick genomskinligt grunda sig i den gudomliga kraft som möjliggjort en. Tillvaron är måhända å ena sidan djupt outgrundlig och gåtfull. Å andra sidan föreligger kanske möjligheten att finna grund i den kedja av liv som är ens arv och i den mänskliga angelägenheternas väv av relationer på vilken var och en utgör blott en tråd. Kanske oskadliggör det inte vår existentiella förtvivlan, men kanske är det trösterikt nog ändå.

5. Litteraturförteckning

Arendt, Hannah. 2016. *Människans villkor* (1958). sv. övers. J. Retzlaff. 2. uppl. Göteborg: Daidalos.

Boye, Karin. 2018. *Samlade dikter* (1942). Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Cavarero, Adriana. 2000. *Relating Narratives* (1997). eng. övers. P. A. Kottman. London and New York: Routledge.

Critchley, Simon. Schürmann, Reiner. 2008. (Red. Levine, Steven.) "Originary Inauthenticity". i. *On Heidegger's Being and Time*. ss.132-151. London: Routledge.

Ekelöf, Gunnar. 2018. *Samlade dikter*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.

Guenther, Lisa. 2008. *Being-From-Others: Reading Heidegger after Cavarero*. i *Hypatia*, Vol. 23, No. 1: 99-118

Heidegger, Martin. 2014. *Vara och tid* (1926). sv. övers. Jakobsson, Jim. Göteborg: Daidalos.

Kierkegaard, Søren. 1849. *Sygdommen til Døden*. i. Søren Kierkegaard Skrifter. SKS. 11. 138. hämtat 10/2-19. <http://sks.dk/SD/txt.xml#ss183>

McAvoy, Leslie. 1996. *The Heideggerian Bias Toward Death: A Critique of the Role of Being-Towards-Death in The Disclosure of Human Finitude*. i *Metaphilosophy*, Vol. 27, No. 1/2: 63-77.

Nancy, Jean-Luc. 2008. *The being-with of being-there*. *Continental Philosophy Review*. 41:1-15

O'Byrne, Anne. 2010. *Nativity and Finitude*. Bloomington: Indiana University Press.

Schües, Christina. 1997. *The Birth of Difference*. i *Human Studies*, No, 20: 243-252

Schytsova, Tatiana. 2008. *Nativity and Community: Overcoming Deathcenteredness of the Classical Metaphysical Thinking*. i *Topos: Journal for Philosophical and Cultural Studies*. Vol. 2, No. 19: 155-168.

Stone, Alison. 2010. *Nativity and Mortality: Rethinking Death with Cavarero*. i *Continental Philosophy Review*: 43: 353-372. (Digitalt Publicerad, 30/7-2010)

Söderbäck, Fanny. 2018. *Nativity or Birth? Arendt and Cavarero on the Human Condition of Being Born*. i *Hypatia*, Vol. 33, No. 2: 273-289.