

Helmuth Plessners grundstämningar: skrattet och gråten

FREDRIK SVENAEUS

Den första text som jag hade lyckan att se i tryck i en bok var en omarbetad variant av min C-uppsats i filosofi om ”Heideggers stämningbegrepp” som jag skrev under vårterminen 1992. Att jag överhuvudtaget kunde skriva en sådan uppsats på Institutionen för teoretisk filosofi vid Stockholms universitet vid den här tidpunkten berodde på att en lärare – Alexander Orłowski – var villig att handleda fenomenologiska ämnen, samt att ett forskningsprojekt finansierat av Axel och Margaret Ax:son Johnsons Stiftelse sedan 1990 hade sin hemvist där. Förutom Alexander, som ledde projektet, var även Hans och några andra forskare och doktorander finansierade, och runt projektet växte en seminariemiljö fram som tog sig an fenomenologins ställning och betydelse i relation till den samtida filosofin. När projektet skulle sammanfattas 1996 bad Hans mig och några andra personer som befunnit sig i projektets ofinansierade utkanter att vara med och bidra till antologin *Fenomenologiska perspektiv: Studier i Husserls och Heideggers filosofi* och det var alltså i den som texten publicerades.¹

Jag var mycket stolt över att få vara med i ett så celebert sällskap även om jag inte längre var inskriven vid Stockholms universitet utan att hade flyttat över min verksamhet till Linköpings universitet för att doktorera i hälso- och medicinfilosofiska frågor. Vid ett minnesvärt tillfälle samma år som antologin kom ut lyckades jag få ned Hans på tåget till Linköping för att hålla ett seminarium vid Tema Hälsa och samhälle om ”Nietzsche och den stora hälsan”, vilket blev en succé. Jag minns fortfarande hur vi på vägen hem i en av SJ:s sista existerande rökkupéer lade ut texten om vad verklig hälsa ville säga. Hans och jag hade också vid olika tillfällen under 1990-talet diskuterat Heideggers sätt att förhålla sig till känslolivet i relation till filosofins uppgift så det kom inte som någon överraskning när han några år senare publicerade ett eget bidrag till ämnet i tidskriften *Sats*: ”The Passivity of Reason: On Heidegger’s Concept of *Stimmung*”.²

I min uppsats spårade jag Heideggers egen användning av begreppet stämning, och särskilt det som han kallade för ”grundstämningar”, genom verket.

¹ Fredrik Svenaeus, ”Heideggers stämningbegrepp”, *Fenomenologiska perspektiv: Studier i Husserls och Heideggers filosofi*, red. Alexander Orłowski & Hans Ruin (Stockholm: Thales, 1996), s. 142–170.

² Hans Ruin, ”The Passivity of Reason: On Heidegger’s Concept of *Stimmung*”, *Sats – Nordic Journal of Philosophy*, vol. 1, nr. 2 (2000), s. 143–159.

Heideggers idé är att allt tänkande är stämt (befintligt) eftersom det öppnas upp av och vilar i en känsla som skänker tankarna riktning och möjligheter i världen. I *Vara och tid*, som publicerades 1927, är det ångesten som står i centrum, men i senare verk kan också andra grundstämningar, som leda, sorg, skräck och smärta, försätta oss i den plågsamma situation som öppnar möjligheten att förstå livets mening.³ Vi är beroende av stämningar för att kunna tänka, menar Heidegger, i kontrast till de flesta tidigare filosofer som betraktat situationen på det omvända sättet: vi kan bara tänka förnuftigt om vi befriar oss från känslolivet. Det går att försöka framkalla stämningar, som när Heidegger i en föreläsning från 1929 föresätter sig att ”väcka den djupa ledan” i åhörarna, men ytterst är det inte upp till oss utan till långtråkigheten själv om den skall drabba oss.⁴ Det filosofen kan göra är att låta bli att spjärna emot, att göra sig öppen för grundstämningarna och deras möjligheter, något som hos den sene Heidegger går under namnet ”Gelassenheit”.⁵

Hans bidrag till litteraturen om Heideggers stämningbegrepp består i att teckna en större och mer rättvisande kontext till den omvärdering av känslornas betydelse för filosofin som Heidegger säger sig utföra. Sedan Aristoteles har förnuftets uppgift inte så mycket bestått i att värja sig mot känslorna som i att aktivt betrakta och omvandla dem. Känslorna är passiva medan tänkandet är aktivt, känslorna kan inte undvikas men de bör tyglas och utvecklas till ett själsligt skådande som inte längre binder oss vid kroppen. Genom att undersöka ”passionernas” (lidandets) betydelse i den klassiska och kristna traditionen blir det möjligt att se Heidegger som den sista utposten i en lång rad av filosofer som *gör* något med känslorna snarare än att försöka undvika dem. Heideggers radikalitet består inte så mycket i att han är den förste som ser känslornas betydelse för filosofin som i att han ser hur de har en *större* betydelse än att betjäna ett världsbefriat förnuft. Stämningen upplåter världen för den mänskliga tillvaron och skänker den mening som en kontext av betydelser i vilket såväl människan som hennes tänkande kan *röra* sig. Tillvarons förståelse handlar om världen också när den bryter samman i ångesten och vi för ett ögonblick paralyseras av ändlighetens insikt, som vi sedan kan utveckla till en filosofi om ”till-döden-varon”.

När jag för knappt trettio år sedan skrev min C-uppsats om Heideggers stämningbegrepp fanns det nästan ingen litteratur alls på temat. Redan när Hans publicerade sin artikel några år senare var läget betydligt bättre och nu

³ Martin Heidegger, *Vara och tid*, övers. Jim Jakobsson (Göteborg: Daidalos, 2013). Heidegger talar som bekant inte om människan och livet utan om tillvaron och varat men meningen är i princip densamma.

⁴ Svenaeus, ”Heideggers stämningbegrepp”, s. 153.

⁵ *Ibid.*, s. 169.

har mängden av böcker och framförallt artiklar om Heidegger och stämningarna blivit närmast oöverskådlig, särskilt om vi expanderar den till att gälla känslornas betydelse för filosofin i en bredare fenomenologisk kontext. Det finns många anledningar till det ökande intresset, men en viktig sådan är utan tvekan att forskning om tänkandets relation till känslorna vaknat till liv också inom analytisk filosofi och i många andra ämnen, kanske framförallt inom psykologi och hjärnforskning. På många håll har det handlat om peka på hur abstrakt tänkande och rationella beslut är förankrade i en kroppslig kontext som inte kan negligeras om vi skall förstå vilka vi är. Känslorna blir då det som skänker saker och ting som händer i världen omkring oss betydelse genom att göra oss närvarande i kroppen på olika sätt. Urtexten för en sådan emotions-teori är William James uppsats ”What is an Emotion?” från 1884 och den har vunnit i betydelse och förfinats genom insatser inte bara från hjärnforskare utan också från psykologer och filosofer som tar sin utgångspunkt i det som i den fenomenologiska traditionen går under namnet ”den levda kroppen”.⁶

Redan när jag skrev min C-uppsats var jag missnöjd med Heideggers sätt att avfärda kroppen i sin egentlighetsanalys (ett vanligare begrepp här är autenticitet).⁷ Han visade i mina ögon på ett övertygande sätt hur människans sätt att ta plats i och förstå världen alltid är känslolobemängt och även hur stämningarna rymde filosofins och det äkta livets möjligheter, men hur skulle känslorna, särskilt när de tematiseras i form av ångestens hemlöshet, kunna förstås i sin fulla betydelse om vi inte tog hänsyn till kroppen? Heideggers sätt att värja sig mot alla försök att uttolka fenomenologin som en filosofisk antropologi gjorde mig redan då frustrerad och utan att överge hans grundinsikter sökte jag mig till andra filosofer och forskare för att göra kroppen rättvisa i den fenomenologiska analysen. Jag har noterat hur också Hans, även om han har följt en annan och mer historisk väg än min, under senare tid har ägnat sig åt att frigöra den av Heidegger begravda kroppen.⁸

Det finns många möjligheter att ge kropp till Heidegger och en av dem blev jag varse på allvar först i somras när jag i coronavirusets skugga fick tid att göra en djupdykning i Helmuth Plessners filosofiska antropologi, som just nu genomgår en återfödelse, inte minst genom engelska översättningar av de viktigaste verken. Jag vill nu visa hur Plessners fenomenologi öppnar sig för en

⁶ Se till exempel: Matthew Ratcliffe, *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Giovanna Colombetti, *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind* (Cambridge MA: MIT Press, 2014).

⁷ Svenaeus, ”Heideggers stämningsbegrepp”, s. 170.

⁸ Hans Ruin, *Being with the Dead: Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness* (Stanford California: Stanford University Press, 2018).

egentlighetsfilosofi där kroppen inte tiger utan istället ges en tydlig och avgörande röst. Intressant nog sker det genom att Plessner fördjupar sig i andra grundstämningar än Heidegger, inte bara ångesten, ledan och smärtan utan också skammen, skrattet och gråten visar sig kunna uppenbara livets mening och göra oss till filosofer.

Plessners huvudverk från 1928: *Det organiska livets nivåer och människan: En introduktion till filosofisk antropologi* är inspirerat av fenomenologin och den därtill kopplade existensfilosofin, men vill kombinera dessa med de framväxande biologiska och medicinska vetenskaperna.⁹ Plessner utbildade sig först till läkare i Freiburg, men sahlade sedan om till zoologi och filosofi i Heidelberg under 1910-talet och följde under en tid Husserls föreläsningar i Göttingen. På 1920-talet fick han anställning vid Kölns universitet där han avancerade till professor 1926. 1933 blev han uppsagd till följd av nazisternas maktövertagande – som alla universitetsanställda judar – och flyttade till Groningen i Holland där han erbjöds arbete vid universitetet. Efter att den tyska ockupationen inlests 1940 kunde han inte längre undervisa och han gömde sig för att undgå att bli fångslad och deporterad till koncentrationsläger. Efter krigsslutet utnämndes Plessner först till professor vid Groningens universitet och återvände sedan 1951, efter arton år i exil, till Tyskland som innehavare av en nyinstiftad professur i sociologi i vid universitetet i Göttingen.

Det organiska livets nivåer och människan publicerades som sagt 1928, ett år efter Heideggers omsusade *Vara och tid* och samma år som Schelers mycket lästa *Människans ställning i kosmos*¹⁰ och det är, som Plessner själv skriver i sitt förord till den andra utgåvan 1965, ingen överdrift att säga att hans bok hamnade i skuggan av de bägge.¹¹ Fenomenologer och existensfilosofer förväntades inte befatta sig med biologi, zoologi och medicinsk vetenskap – enligt Heidegger var det ingenting annat än ett kategorimisstag att göra så – och i den mån de ändå gjorde det tycks den samtida publiken ha föredragit Schelers mer schematiskt och dramatiskt formulerade projekt framför Plessners grundligare ansats. Eftersom Scheler gick bort redan samma år som de bägge böckerna publicerades, och såväl han som Plessner använder termen ”filosofisk antropologi” för att beskriva sina insatser, har Plessners mer utförliga teori ofta bedömts som en utfyllnad av det filosofiska program som Scheler inte själv kunde slutföra. En sådan historieskrivning är både felaktig och

⁹ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003).

¹⁰ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt: Otto Reichl, 1928).

¹¹ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, s. 13ff.

orättvis, Scheler var vid sidan om Husserl en viktig inspirationskälla för Plessner – precis som de var för Heidegger – men den modell och metod som han utarbetar är helt egen.

Plessner bygger sin filosofiska antropologi på produktiva motsatser: människan är såväl naturbunden som fri, ursprunglig som konstgjord, horisontell som vertikal. Det sistnämnda uttolkas i formuleringen om människans ”excentricitet”. Växter, djur och människor har ett centrum, en plats där de slår rot och varifrån de sträcker sig ut i världen. Djuren kan till skillnad från växterna också ta sitt centrum med sig, de kan förflytta sig i sin jakt på föda. Men människan är det enda djur som förutom att vara ”centriskt”, i meningen av att undersöka och tillgodogöra sig saker i världen från en kroppsligt given mittpunkt, också är ”excentriskt” i meningen att hon kan se sig själv utifrån och ta ställning till sin egen existens.

Alla levande organismer framträder som avsiktsdrivna genom sina rörelser och uttryck. På så sätt har redan en bakterie som med hjälp av sina utskott simmar mot näringsämnen eller ett träd som sträcker sig mot solen ett *själv*. Naturligtvis inte i meningen av att vara vid medvetande och känna att de vill röra sig/sträcka sig mot näringen eller solljuset, men på så sätt att den/det *positionerar* sig i sin omgivning. Såväl bakterien som växten och djuret är i denna mening centriska, de lever från sitt centrum i riktning mot det som engagerar dem och möjliggör deras överlevnad. Plessner skriver att organismen öppnar ett *fält* i sin omgivning som den intar med sina avsikter. Fältet blir till organismens hemmaplan men i fältet finns också främmande liv närvarande som kan visa sig skadligt och farligt vid sidan om stödjande och närande. Genom fältet tar organismen del av det som Plessner kallar för ”livets kretslopp” där olika livsfält överlappar varandra. Plessner är en tidig ”ekosof” (jämför Arne Naess) på så sätt att han insisterar på att ”organismen bara är halva sitt liv”, den är autonom men också beroende av sin omgivning, inklusive andra levande organismer.¹² Det är också viktigt att påpeka att han till skillnad från sin lärare Hans Driesch och andra samtida välkända livsfilosofer, som Henri Bergson, inte är någon vitalist. Plessner använder sig inte av begrepp som ”livskraft” för att förklara naturens utveckling utan är helt i samklang med den framväxande utvecklingsbiologin. Medvetandet uppstår just *genom* livet och når hos människan ett stadium där det blir självreflexivt och på sätt stiger ut ur sig självt.

¹² Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, s. 255.

Hos Heidegger går en sådan excentricitet under namnet ”transcendens”, den mänskliga tillvaron är ”alltid redan utanför sig själv i världen” som det heter i *Vara och tid*, den bok som föregick Plessners med ett år.¹³ Även vad gäller tidslighetsfilosofin finns klara paralleller mellan Heidegger och Plessner; det som Heidegger benämner ”tillvarons ekstaser” motsvaras hos Plessner av ”livets rörelser” genom födelse, ungdom, ålderdom och död, vilka kan medvetandegöras i den excentriska positionen. Skillnaden i relation till Heidegger står att söka i kroppens centrala funktion för det mänskliga livet hos Plessner. Hos Heidegger är som sagt tillvarons existens en ”till-döden-varo” där det filosofiska uppdraget består i att tolka vår dödlighet som formen för livets mening. Plessners invändning är att detta kommer att resultera i en livsfientlig filosofi, döden skall inte betraktas som livets mening utan som upplösningen av den gräns som varje livsform strävar efter att upprätthålla mellan omgivningen och sig själv.¹⁴ Döden kommer förr eller senare till det enskilda livet, men den kommer till det *utifrån* och i samma ögonblick som den har anlant är det över. Döden är alltså inte intern i förhållande till livet utan extern, även om organismen, så att säga, kan upplösas inifrån till följd av sjukdomar eller ålderssvaghet.

Heidegger skulle invända att en sådan syn på döden bara gäller för djur och växter och inte för varelser som också existerar genom att överskrida sig själva, är ”excentriska” i Plessner mening. Det Heidegger vill säga är att människo-livet – det som han kallar ”tillvarons vara-i-världen” – finner mening genom sin *ändlighet*, inte genom någon slags döds kult. Inte desto mindre är frågan om ändlighet hos Heidegger hårt knuten till dödsmedvetandet, snarare än att ta fasta på livets början – födelsen – är hans fokus på slutet. Alltsedan Levinas tog upp denna tråd i slutet av 1940-talet har det varit vanligt att kritisera Heidegger för att sakna en fenomenologi som tematiserar kroppen, födelsen och värdet av vardaglig mänsklig samvaro i det goda livet.¹⁵ Plessner var här ännu tidigare ute än Levinas, men den fulla betydelsen av den filosofiska antropologi som han utvecklar som ett alternativ till Heidegger och andra samtida existensfilosofier i *Det organiska livets nivåer och människan* 1928 blir komplett först med den bok som utkommer 1941, ungefär samtidigt som han tvingas gömma sig i Holland för att undvika att bli fångslad av nazisterna:

¹³ Heidegger, *Vara och tid*, framförallt tredje kapitlet i första delen. För en bra jämförelse mellan Heideggers och Plessners existensfilosofier se, Thomas Schwarz Wentzer, ”Rethinking Transcendence: Heidegger, Plessner and the Problem of Anthropology”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 25, nr. 3 (2017) s. 348–362.

¹⁴ Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, s. 203ff.

¹⁵ Se här, Kevin Aho, *Heidegger's Neglect of the Body* (New York: SUNY, 2009).

*Skratta och gråta: en undersökning av gränserna för mänskliga förhållnings-sätt.*¹⁶

Människan är enligt Plessner en *bruten varelse* ("gebrochen" har också meningen sönderlagen och kluven på tyska) eftersom hon till skillnad från alla andra djur inte längre är helt uppslukad av det som fångar hennes uppmärksamhet i världen. Hon har också blivit medveten om sin egen existens i en självreflexiv rörelse. Att människor förstår att de har en utsida, ett utseende som känns igen av andra, är bara början av vad Plessner avser med excentricitet. Att lämna sitt centrum för att se sig själv i ett fågelperspektiv innebär att såväl vetenskapliga som filosofiska frågeställningar öppnas upp för människan. När världen inte längre bara består av ett livsfält av upplevelser utan också av ett antal varseblivna föremål kan dessa utforskas med andra mål än själva överlevnaden i sikte. Det själv som lösgjort sig från den levda kroppen kan betrakta sig själv antingen som ett objekt bland andra (vetenskap) eller som ett subjekt bland andra (filosofi och politik). För Plessner innebär det att människor inte bara är fysiska och psykiska varelser, de är också *personer* som delar en värld där de kan ställa existentiella frågor.

Men att människan är mer än sitt kroppsliga själv – en person – innebär inte att hon upphör att vara en organisk och levd kropp – ett djur – som är beroende av sin biologi och uppslukad av de behov som härrör från livets nödvändigheter. Vad som gör Plessner intressant i jämförelse med andra fenomenologer är att han använder sig av denna ambivalenta, kluvna natur för att uttolla människolivets mening – det existensfilosofiska uppdraget. Meningen med livet för människan är just att det *inte* går ihop, att livet ständigt skaver och kollapsar på grund av vår kluvenhet i natur och kultur. Människan är djuret som har rätat på ryggen, ställt sig upp och uppnått en överblick och självinsikt som gör att hon alltid känner sig mer eller mindre hemlös och *naken* i världen. Skammen är därför i minst lika hög grad som ångesten och smärtan en grundstämning i Plessners existensfilosofi, det är rädslan för att inte räcka till, för att framstå som underlägsen och löjlig som gör människor pompösa och maktfullkomliga i ett försvar mot den känsla av att vilja sjunka genom jorden och försvinna som är skammens signum.

¹⁶ Finns i: Helmuth Plessner, *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003). Att *Det organiska livets nivåer och människan* och *Skratta och gråta* bör läggas efter varandra för att tydliggöra Plessners position bekräftas av upplägget för den föreläsningsserie som Plessner höll i Göttingen 1961–62 och som nyligen publicerats: *Philosophische Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2019); samt av den samtidigt utkomna boken: *Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003).

I boken *Skratta och gråta* undersöker Plessner dessa två beteenden och uttryck som existentiella erfarenheter av att vara en bruten varelse: kropp som blivit ande men inte därmed upphört att vara kropp, djur som blivit människa men inte därmed upphört att vara djur. Såväl skrattet som gråten uppkommer spontant och utom vår kontroll i kroppen, men anledningarna till att vi skrattar och gråter – inga andra djur gör det – är existentiella. Vi uttrycker glädje och sorg för att vi *drabbas* av händelser i världen som berör oss och befinner sig utom vår kontroll. Vi skrattar och gråter i ett kulturellt sammanhang där vi kan finna något roligt eller sorgligt, men vi gör det utifrån vår natur: ofrivilliga sammandragningar i magen och bröstet, stötvisa utflöden av luft genom mun och näsa och ögon som tåras. Plessner pekar på hur skrattet och gråten på många sätt liknar varandra snarare än att vara radikalt olika beteenden hos människan. Det rör sig om liknande fysiologiska processer och vi kan faktiskt i vissa fall skratta snarare än att gråta och vice versa när vi konfronteras med en händelse som är tragisk respektive komisk för oss: ”När hon skrattar eller gråter så förlorar en person kontrollen men hon gör det på ett sådant sätt att hon förblir en person medan kroppen så att säga levererar svaret för henne.”¹⁷

Varför skrattar och gråter vi? Det är en fråga som många filosofer innan och efter Plessner tampats med, och hans svar är att vi gör så för att den *kluvenhet* i kropp och själ som är kännetecknande för människan drabbar oss i en insikt och med en kraft som vi inte kan motstå eller kontrollera. I skrattet handlar det ofta om det sätt på vilket vi försöker vara andliga varelser men ständigt avslöjas som kroppsliga dito. Prutt- och snubbelhumor är närmast övertydliga exempel på hur kroppen hinner ifatt oss när vi försöker låtsas som om den inte finns. Men det mest intressanta är kanske språkligt formulerade exempel – vitsar och roliga historier – där någon upphöjd mänsklig strävan avslöjas på ett sätt som får den att falla samman i ett gapskratt. Vi skrattar åt det som är absurt eftersom det tillåter oss att dela en i grunden smärtfylld erfarenhet som vi ständigt försöker undkomma: att livet inte går ihop, att våra mänskliga projekt ständigt undergrävs av vår dubbla natur. Skrattet är smittsamt just därför att det är kroppsligt och ofrivilligt, vi skrattar tillsammans och helst, om det skall vara riktigt roligt, inte bara åt andra utan också åt oss själva. Skadeglädjen är egentligen inte rolig, även om den kan vara nog så njutbar, det är däremot alla brott mot vad som passar sig, även om det inbegriper grymheter och oskyldiga offer. Huvudregeln är att det skulle ha kunnat vara jag.¹⁸

¹⁷ Plessner, *Ausdruck und menschliche Natur*, s. 237.

¹⁸ Se här Simon Critchley, *On Humour* (London: Routledge, 2002).

Med gråten är vi i dagens samhälle som regel mer ensamma. Vissa antikerade ritualer, som inhyrda gråterskor vid begravningar, vittnar om att detta inte alltid varit fallet. Det är en spännande tanke att åskådarna till de tragedier som uppfördes i antikens Grekland kan ha gråtit tillsammans just som vi än idag skrattar tillsammans när vi tittar på komedier. Gråten framkallas precis som skrattet av det i människans livsform som inte går ihop, men som också vittnar om sammanbrottet på ett *hotfullt* sätt (skillnaden kan dock vara hårfin, tänkt på det skratt som ”fastnar i halsen”). Urtypen för gråten är den som handlar om andra människors död, personer som vi älskar och är beroende av, som vi har växt ihop med och som nu för alltid lämnat oss. Det lilla barnets gråt över förlorad kroppslig närhet är ett tidigt exempel på detta: någon är inte längre där. Människor dör för att de har kroppar men de känslor som uttrycks i den gråt som handlar om detta är inte bara i utan också *bortom* kroppen. Bara människan bland alla djur kan gråta, bara hon kan förstå att en händelse är sorglig på ett sätt som aldrig kan läkas. En hund kan vara ledsen eller glad och visa det spontant genom att sloka med öronen eller vifta på svansen men den är uppslukad av dessa känslor på ett sätt som är övergående, medan en människa som gråter eller skrattar erfar *betydelsen* av det som hänt eller sägs som ett grundläggande sabotage av hennes livsmening.

Skrattet och gråten är såtillvida inte bara beteenden utan också grundstämningar som vi kan ta avstamp i för att förstå tillvarons mening. Förutom att vara kroppsliga i så mening att gapskrattet och snyftningen är ofrivilliga budskap från djupet av vår natur, som uppfyller oss med känslor som vi inte kan behärska, är de också mellanmänskliga på ett tydligare sätt än ångesten och ledan. Det är för att de andra *berör* mig som jag vänder ut och in på mig själv i skrattets och gråtens paroxysmer. Här finns möjligheter till andra sätt att leva och tänka autentiskt som rymmer såväl kroppen som den berömda andre på ett tydligare sätt än existensfilosofins klassiska stämningar. Plessner är värd att grävas upp igen.