

# Fundamentalontologin hos Levinas

## Jean-François Courtine

Levinas betonade, som vi vet, ofta sin skuld till Heidegger, närmare bestämt till *Sein und Zeit*, och han gjorde det genom hela sitt verk. Så noterade han till exempel i *Autrement qu'être*:

Dessa rader och de som följer står i stor skuld till Heidegger.<sup>1</sup>

Med tillägg av följande fråga (som jag inte vet om den är retorisk, men som mycket väl kunde vara ironiskt riktad till Derrida, författare till "Violence et métaphysique"):

Dessa rader och de som följer står i stor skuld till Heidegger. Förvanskad och missuppfattad? Denna förvanskning torde åtminstone inte vara ett sätt att förneka skulden, och denna skuld inte heller ett sätt att glömma.

Jag återkommer till denna "förvanskning" och denna "missuppfattning" – det är hela ämnet för denna uppsats – men först jag vill ge ytterligare några exempel, förvisso utan anspråk på fullständighet, på "erkännandet av skuld". Så till exempel så sent som i en föreläsning från mars 1987 vid Collège International de Philosophie: "Mourir pour ...":

Min egen forskning och i synnerhet begrundandet av *Sein und Zeit* ledde mig till tankar som aldrig förlorat detta fundamentala verk ur sikte, trots att jag avlägsnade mig från dess tes om ontologins prioritet...<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haag: Nijhoff, 1974, s. 49, not 28.

<sup>2</sup> Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991, s. 227.

Men framför allt vill jag påminna om de inledande orden i Emmanuel Levinas förord till den tyska översättningen av *Totalité et infini*, samma år 1987, vilken lyder som följer:

Denna bok, som avser och menar sig vara fenomenologiskt inspirerad, härrör från ett långvarigt sysslande med Husserls texter och ett *oupphörligt intresse* för *Sein und Zeit*.

Jag skall här bortse helt från frågan om den fenomenologiska inspirationen, i bemärkelsen av ett sysslande med Husserls texter, och istället hålla mig till det "oupphörliga intresset" för *Sein und Zeit*. För här har vi säkerligen en antydning som man inte kan ta allvarligt och bokstavligt nog, särskilt som Levinas påpekade detta redan i sina första arbeten efter kriget (*De l'existence a l'existant* och *Le temps et l'autre*), verk som i en mening också förbereder hans första stora mästerverk från 1961.

Om inspirationen alltså är heideggeriansk, åtminstone ursprungligen – Levinas talar här om inspiration, som han kommer att göra ännu fyrtio år senare, apropå Husserl, i det förord jag nyss hänvisade till –, så leder denna inspiration likväl, i frågan om ontologin (eller begreppet ontologi, så som Levinas återuppräktar det) och ifråga om människans relation till varat, till något man vore frestad att karaktärisera som en direkt, diametral motsats, punkt för punkt och helhet mot helhet, i förhållande till tänkaren från Freiburg.

Situationen är alltså ganska komplex, eftersom man måste:

- samtidigt ta hänsyn till det heideggerianska genombrottet, radikaliteten i dess förnyelse av den samtida filosofin: den har gjort det möjligt, noterar Levinas på nytt (*Entre nous*, s. 18), att "förnya den filosofiska *problematiken*"; vilket förvisso har sin betydelse, särskilt som förnyelsen är avgörande och det i princip inte längre är möjligt att återvända till en nivå före problematiseringen: "man kan inte utträda ur detta, i riktning mot en förheideggeriansk filosofi", förklarar Levinas i den just citerade texten;
- men likväl måste man träda ut ur detta, åtminstone om man skall göra rättvisa åt det "djupa behovet av att frigöra sig från detta filosofiska klimat". Denna sista formulering får, som man vet, många ekon i Levinas' texter, från avslutningen på *De*

*l'évasion* från 1935 ("det handlar om att utträda ur varat längs en ny väg, med risk för att kullkasta vissa begrepp som för det sunda förnuftet och den folkliga visdomen framstår som de mest uppenbara"), ända fram till en anmärkning från det sista seminarium han höll vid Sorbonne (*La mort et le temps*).

Levinas oupphörliga intresse för *Sein und Zeit* är alltså lika mycket eller framför allt ett motsatsens intresse, vad Jacques Taminiaux i en studie publicerad i le Cahier de l'Herne Levinas betecknade som Levinas' replik eller "repliker" på fundamentalontologin (man borde alltid tillägga: det han menade med "fundamentalontologi", eller fundamentalontologi i Levinas' bemärkelse, eftersom det inte har mycket att göra med den *Fundamentalontologie* Heidegger inför i § 4 av *Sein und Zeit*). Jag återkommer snart till detta.

Detta kritiska, rentav resolut kritiska intresse kan avläsas redan från början, i de allra första texter som Levinas ägnar utläggningen av Heidegger, och detta alltså redan i uppsatsen från 1932, "Martin Heidegger et l'ontologie", där det märkliga uttrycket *ontologism* redan används för att karaktärisera Heideggers tänkande, eller ännu tydligare i den utläggning Levinas presenterar 1940, på ett av Jean Wahl anordnat seminarium vid Sorbonne ("L'ontologie de le temporel"), vars avslutande ord jag påminner om:

Genom att ställa frågan om varat, i vilken Heidegger med rätta ser det väsentliga i sitt verk, har han låtit den ontiska sanningen, den som är riktad mot den andre, underordnas den ontologiska fråga som ställs inom det Samma, inom detta själv som genom sin existens har en relation till sitt eget vara. Denna relation till varat är den sanna, ursprungliga interioriteten. Heideggers filosofi är ett försök att uppställa människan som den plats där varaförståelsen äger rum, med avstående från allt stöd i det eviga. I den ursprungliga tiden, eller i varat till döden, betingelsen för allt vara, upptäcker hon det intet i vilket hon har sin grund, vilket samtidigt innebär att hon inte har någon annan grund än sig själv.

En kunglig värdighet som vilar på vårt armod: den rymmer ingen triumf eller kompensation. Här framträder de mest tragiska aspekterna av Heideggers ontologi, som blir vittnesbörd om en epok och en värld som det imorgon kanske kommer att bli möjligt att överskrida.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 2:a utökade utgåvan, Paris: Vrin, 1967, s. 89.

Men vari består då egentligen denna erkända skuld? På en sådan fråga är det säkerligen inte möjligt att ge ett otvetydigt svar, redan i kraft av Levinas dubbla karaktärisering av verket från 1927. Låt oss sammanfatta, med mycket raska steg:

– Heidegger är verkligen den som har förnyat den ontologiska frågan (poängen understryks redan 1932: "Martin Heidegger et l'ontologie"); han har lärt oss att höra, eller på nytt lyssna till, ordet "vara" i dess verbalitet. I en not till Jean Wahls "Petite histoire de l'existentialisme" talade Levinas ännu efter kriget om "den nya filosofiska rysning Heidegger framkallade", och som bestod i att "skilja mellan *vara* och *varande*" och att "till varat överföra den relation, rörelse och verkningsfullhet som fram till dess varit förlagd till det *varande*", med andra ord att tänka "existensen – verbet vara – som ett skeende".<sup>4</sup>

– Det var likaså detta drag som tillät Levinas att redan 1932, i den citerade uppsatsen, "Martin Heidegger et l'ontologie", lyfta fram "det heideggerianska tänkandets främsta bidrag: ... människan är inte ett substantiv, utan ursprungligen verb: i varats ekonomi är hon "varats upplåtande", hon är inte *Daseiendes*, utan *Dasein*";<sup>5</sup> samtidigt strävar Levinas i sina första texter från 1947-48 efter att "beskriva" subjektivitetens tillblivelse, subjektiveringsprocessen som den genom vilken den existerande (*Dasein*, om man så vill) blir substans, hypostas: just *Daseiendes*, ett *varande*; och han noterar, i en provocerande formulering, som återfinns ord för ord i *Totalité et infini*, att "det *varande* framför andra är människan själv".

Jag återkommer emellertid till skulden och dess märkliga kluvenhet: Heidegger är:

– den som definitivt överskridit den klassiska idealismen (ett motiv som utvecklas utförligt i början på studien "L'ontologie dans le temporel", den redan nämnda texten från ett inlägg vid ett seminarium lett av Jean Wahl 1940);

– och den som öppnat för en kritisk tolkning av Husserl (en tolkning som Levinas själv i praktiken är upptagen av redan i sin avhandling

---

<sup>4</sup> Omtryckt i Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana 1994, s. 192 f.

<sup>5</sup> *En découvrant l'existence*, s. 86.

från 1931, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*).

Men Heidegger är samtidigt:

- den som förlänger och avslutar (det vill säga fullbordar) en vördnadsbjudande tradition, som det likväl gäller att överskrida, som man måste utträda ur (jag hänvisar återigen till *De l'évasion*);
- den som vittnar om ett klimat man hoppas kunna frigöra sig från;
- den som tydligast uttrycker varats tragik (det vill säga nihilismen: ingen evighet);
- den som givit prov på en inte bara hednisk utan i grunden a-religiös, rentav anti-religiös förståelse av existensen;<sup>6</sup>
- och slutligen är han den vars projekt kan sammanfattas under (den märkliga) termen ontologism.

Redan i uppsatsen från 1932 finner man upprepade gånger uttrycket *ontologism*.<sup>7</sup> Redan 1932, alltså, vilket tycks mig visa att man inte utan vidare kan upplösa det tvetydiga i skulden (erkännande av Heideggers bidrag tillsammans med ett tydligt avståndstagande från hela det heideggerianska projektet) genom att åberopa något slags utveckling i Levinas' hållning: från en ursprunglig närhet till ett alltmer markerat avstånd.

Det tycks mig som om -ismen i denna "ontologism", en term som Levinas förmodligen återuppfann (men som man samtidigt kan hitta hos Blondel), som om denna term måste vara avsedd att framlägga en negativ, nedsättande version av varafrågan, för att denna skulle absorbera och försvaga den ontiska frågan; och att termen därmed är avsedd

---

<sup>6</sup> *En découvrant l'existence*, s. 171: "Heidegger sammanfattar inte bara en lång utveckling inom den västerländska filosofin. Han upphöjer den genom att ytterst lidelsefullt uppvisa dess antireligiösa väsen, som blivit en religion mot strömmen."

<sup>7</sup> Termen härrör, som vi vet, från "magisterium", den katolska kyrkans läroämbete; den förekommer i de 40 teser som Leo XIII fördömde 1887, samtidigt som han upprepade och preciserade de fördömanden som formulerats redan 1861 av det Heliga Ämbetet, och som riktades direkt mot Antonio Rosmini, i samband med en diskussion om bevisen för Guds existens och frågan om en åskådning av varat i allmänhet (varför Malebranche förekommer i bakgrunden!). Jag påminner om detta, eftersom man omöjligen kunde hitta en mindre passande term, om man ser till dess historia, för att karaktärisera den heideggerianska frågan, den "Seinsfrage" som härrör från Aristoteles, närmare bestämt via Brentano, och som gäller den flerfaldiga betydelsen av varat eller "är": här finns i själva verket ingenting som på minsta sätt liknar en idé om varat eller en ursprunglig åskådning av varat i dess renhet och allmänhet!

att brännmärka ett tänkande i vilket frågan om varat betraktas som "fundamental" eller "grundläggande".

En kort påminnelse är på sin plats: för Heidegger är ontologin förvisso inte fundamental – långt därifrån –, eftersom Heideggers hela projekt, redan i Freiburgföreläsningarna vid början av 1920-talet (och särskilt i föreläsningarna från 1923, "Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)", är att destruera, dekonstruera ontologin inom den aristoteliska traditionen och utarbeta förutsättningarna för att *på nytt* (det är den avgörande termen) ställa frågan om "varat" eller "är", till att börja med genom en reflexion över själva frågans formella struktur, i vilken man kan urskilja det "efterfrågade", det som "frågan frågar om", dess *Gefragtes*; det som frågan förfrågar sig hos, det "tillfrågade" (*Befragtes*), som här är det varande självt eller hellre *Dasein*, i den mån som denna har att svara för sitt vara; och slutligen det som egentligen åsyftas i frågan, det genom vilket frågandet når sitt mål (*das eigentlich intendierte, das Erfragte*) (*Sein und Zeit*, § 2).

Det är realiteten och räckvidden av denna *upprepning, dekonstruktion* eller *destruktion*, det vill säga av denna brytning, som slutligen ifrågasätts av Levinas. Om Heidegger alltså skulle tvingas besvara den fråga som formuleras i uppsatsen från 1951: "är ontologin fundamental?", skulle hans svar uppenbarligen bli negativt, och detta långt före föreläsningarna från 1935, publicerade 1953: *Einführung in die Metaphysik*.<sup>8</sup>

Missuppfattningen i Levinas' kritik, även om denna missuppfattning inte inverkar på kritiken i övrigt eller gör den helt uddlös, är att vad

---

8 Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, 1966, 3:e utg., s. 31. Avsnittet förtjänar att citeras i sin helhet: "Termen 'ontologi' präglades först på 1600-talet. Den betecknar utvecklingen av den traditionella läran om det varande till en filosofisk disciplin och ett fack inom det filosofiska systemet. Den traditionella läran är emellertid ett skolmässigt indelande och ordnande av det som för Platon och Aristoteles, och återigen för Kant, var en *fråga*, visserligen inte längre en ursprunglig sådan. Så används ordet 'ontologi' ännu idag. Under denna rubrik bedriver filosofin alltid ett uppställande och framställande av ett fack inom sitt system. Ordet 'ontologi' kan man emellertid också ta i 'vidaste mening', 'utan anknytning till ontologiska riktningar och tendenser' (jmf. *Sein und Zeit*, 1927, s. 11). I detta fall betyder 'ontologi' ett bemödande om att låta varat komma till tals [*das Sein zum Wort zu bringen*], och detta på vägen över frågan om hur det förhåller sig med varat [*wie es mit dem Sein ... steht*] (inte bara med det varande som sådant). Men då denna fråga hittills varken vunnit anklang eller återklang, utan till och med uttryckligen avvisas av den skolmässiga filosofiska lärdomens olika kretsar, vilka eftersträvar en 'ontologi' i traditionell mening, kan det vara bättre att hädanefter avstå från att använda termerna 'ontologi', 'ontologisk'. En hel värld skiljer dessa sätt att fråga ... och där bör de heller inte bära samma namn."

Heidegger menar med *Fundamentalontologie* inte alls är *ontologi*, varafrågan eller ens utarbetandet av frågan om "varats" mening, utan istället tillvarooanalytiken.

När Heidegger skriver (*Sein und Zeit*, s. 14):

Påvisandet av varafrågans ontisk-ontologiska företrädare grundar sig på det preliminära indikerandet av tillvarons ontisk-ontologiska företrädare.

eller också:

tillvaron visade sig därvid som det varande som först måste bli tillräckligt ontologiskt utarbetat, för att frågandet skall bli genomsynligt.

så lägger han helt enkelt fram programmet för det jag i positiv mening skall kalla Levinas' "fundamentalontologi", det vill säga den typ av analys och beskrivning som Levinas utvecklar i *De l'existence à l'existant* och i *Le temps et l'autre*, i syfte att redogöra för "subjektets" tillblivelse.

Detta bekräftas vidare i slutet av denna § 4 i *Sein und Zeit*, där Heidegger konkluderar, utan minsta tvetydighet:

Nu har det emellertid visat sig att den ontologiska tillvarooanalytiken överhuvudtaget utgör fundamentalontologin, att tillvaron alltså fungerar som det varande som principiellt i första hand skall *tillfrågas* med avseende på sitt vara.

Jag återkommer emellertid till min inledande fråga: i vilket avseende finns här en skuld och varför detta erkännande av skuld?

Kanske i den mening som man står i skuld till en motståndare för de grepp han kan tänkas erbjuda, medvetet eller mot sin vilja; i den mening som man i en kamp kan stödja sig på, det vill säga finns stöd i motsatta ståndpunkter just för att kullkasta dem. Utan tvivel var det i denna mening som Jacques Taminiaux, som jag hänvisade till ovan, talade om Levinas' "replik" på *Sein und Zeit* och fundamentalontologin.

Samtidigt måste det också framhävas att det i denna *Auseinandersetzung* inte rör sig så mycket om en replik punkt för punkt, utan snarare om ett globalt svar, ett försök att ta ett enda kullkastande grepp eller motgrepp. Vad skulle detta kullkastande, denna omstörtning bestå i? Här kan det självfallet inte bli fråga om att skildra denna omstörtande

strategi i alla dess olika moment: på sin höjd kan jag försöka karaktärisera de mest allmänna dragen, eller snarare den centrala kärnan, i Levinas' mot-projekt till *Sein und Zeit*.

För att på ett övergripande sätt karaktärisera omstörtningen tror jag man kan framhäva två drag:

- Levinas' vägran att på allvar beakta den i existentialanalytikens struktur trots allt centrala idén om existentialernas "likursprunglighet" (*gleichursprünglich*, *Gleichursprünglichkeit*). Här måste man uttrycka sig försiktigt: jag vill givetvis inte insinuera att Levinas inte skulle ha förstått tesen om existentialernas likursprunglighet, som framgår tydligt av tillvaroanalytiken, eller att han skulle ha gjort sig skyldig till en grov feltolkning! Jag vet inte riktigt hur jag här skall karaktärisera denna läsart; jag tror att det vore klokare och mer rättvisande att tala om en "underskattning" eller en *partisk* underskattning, det vill säga med syftet att framhäva andra konstitutiva drag i subjektets subjektivitet, drag som existentialanalytiken för sin del suddar ut eller riskerar att underskatta;

- den andra punkt som kan klargöra den omstörtning Levinas syftar till och genomför har att göra med att han nästan genomgående förtiger kontrasten mellan "egentligt" och "oegentligt" (*eigentlich*, *uneigentlich*), även den strukturerande för tillvaroanalytiken i dess helhet.

Jag skall försöka förklara dessa två punkter närmare, genom en kort återblick på Levinas' mot-projekt eller mot-position: på det som fungerar som fundamentalontologi hos Levinas (det som skall bjuda den heideggerianska fundamentalontologin motstånd), nämligen vad man kunde kalla en avgjort egologisk och för-etisk ontologi: subjektets eller substansens ontologi.

I ett utmärkt arbete nyligen, *Levinas et l'expérience du soi*,<sup>9</sup> har Rodolph Calin med all rätt framhävt den "subjektets ontologi" som Levinas ställer mot "i-världen-varons ontologi" (eller låt oss säga fundamentalontologin). Det är denna "subjektets ontologi" som det tycks mig berättigat att framställa som Levinas' egen "fundamentalontologi".

Varför karaktärisera den på detta sätt? Inte alls som en ordlek, utan för att denna mot-position, denna motsats tycks mig klargöra att Levinas' analyser i hög grad är "repliker" på projektet i *Sein und Zeit* och dess centrala del: analytiken av tillvaron, till att börja med bestämd som *i-världen-varo*.

---

<sup>9</sup> Rodolph Calin, *Levinas et l'expérience du soi*, Paris: Puf, "Épiméthée", 2005.

En resolut hypostaserande subjektontologi – en ”grundläggande” ontologi, en ontologi om just ”grunden”, om det elementära eller snarare elementet, om materialiteten hos ”subjektet” såsom definierat av sin ”ontologiska egoism”: det är denna som skall göra det möjligt att redogöra för och/eller beskriva subjektivitetens första tillblivelse, som en subjektiveringsprocess, som interioritetens och ”psykets” uppkomst, som den första temporaliseringen, ännu primitiv och tentativ, av den hypostatiska instansen, just i ögonblicket [*l’instant*], vid trötthetens, ansträngningens, tröghetens och begynnelsesvårigheternas gränser. En sådan fenomenell utgångspunkt blir så att säga ofrånkomlig så snart det rör sig om att utarbета en kompakt ontologi för ett *ego* som inte bara betraktas i sin ensamhet, utan som konstitutivt är ensamt: *ego solus* (*Der Einzige und sein Eigentum*, som Max Stirner sa), eftersom det bara är genom kontrasten med denna solipsistiska egologi som den etiska sfären eller snarare dimensionen kan friläggas i sin främmande karaktär, sin radikala annanhet. Man ser redan tydligt vad det handlar om i denna fundamentala mot-ontologi: att manifestera den bjudande nödvändigheten av att utträda ur varat ”i eleatisk mening”, liksom varat i *ego sum*, inte för att öppna något slags ek-statisk dimension, ett utanför-sig (heideggerianskt eller sartreskt) som med-varo, utan för att säkerställa det som Levinas vid tiden för *De l’existence à l’existant* kallar subjektets ”sanna substantialitet”, dess ”substantivitet”, substantialiteten hos den som erhåller och bär ett egennamn.

Denna subjektiveringsprocess karaktäriseras till att börja med som en borttryckning från *det finns* [*il y a*], separation istället för deltagande; sedan som själv-sättande, lokalisering, njutning;<sup>10</sup> därefter uppskjuten njutning, arbete, ägande; och slutligen hemmavaro, vara hos sig, samling, under boningens samlande och kvinnliga gestalt. Men denna subjektiveringsprocess, tillblivelsen av en ännu icke ipse-istisk (alltså själv-lös) subjekt-substans, är också en väsentligen och strukturellt ofullbordad process, en process som med nödvändighet kräver (även om detta till stor del är en effekt av den arkeologiska rekonstruktionens perspektiv) den brytning som markeras av mötet med den radikala annanheten (närmare bestämt det kvinnliga), det man inte kan närma sig enligt ”tillgångens” logik (*Zugang*), inom föreställandets lysande horisont.

---

<sup>10</sup> Levinas’ term *jouissance*, som här genomgående översatts som ”njutning”, åsyftar inte enbart eller primärt en lustupplevelse, utan också det mer konkreta ”njutandet av”, ”åtnjutandet av” något. Övers. anm.

I *De l'existence à l'existant* talar Levinas om:

Händelser som bryter av mot världen, som mötet med den andre...<sup>11</sup>

Eller också, lite längre fram i samma verk:

... en händelse som innebär den mest radikala brytning med Jagets själva kategorier, eftersom det för mig är att vara någon annanstans än i sig...<sup>12</sup>

Den fullbordade subjektiveringen (sig-självet, ipseiteten), om den någonsin fullbordas, är alltså en av-subjektivering [*dé-assujettissement*] i förhållande till världen såsom given, i förhållande till det hanterbara och konsumerbara varande, och framför allt i förhållande till mig själv och identiteten Jag = Jag, denna identitet som Levinas karaktäriserar som ”det slutgiltiga i min existens”:

... denna omöjlighet för jaget att inte vara sig självt markerar jagets grundläggande tragik, det faktum att det är fastnaglat vid sitt vara ... det slutgiltiga i min existens, det faktum att jag för alltid finns hos mig själv. Detta slutgiltiga, det är ensamheten.<sup>13</sup>

Det handlar alltså, om man kan uttrycka det så, om att övergå från ett subjektiveringssätt till ett annat, till denna andra form av subjektivering som samtidigt är en ”subjektion” eller, i termens strikta bemärkelse, ”underkastelse” [*assujettissement*] under den Andre, i en ny relation som yttrar sig som ansikte mot ansikte, i en dimension som är ”höghetens” och ”ordets”: inte en *logos apophantikos*, utsagan som kan utbytas med andra, med de närstående, nästan, som utbyts i ett samtal mellan jämlingar om ett eller annat – utan ordet som magistral undervisning, tilltal, åkallan, bön.

Det tycks mig alltså som om man riskerar att förbise en viktig aspekt av meningsskiljaktigheten mellan Levinas och Heidegger om man enbart resonerar i termer av en arkitektonisk motsats mellan det

---

<sup>11</sup> Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris: Éditions de la revue Fontaine, 1947, s. 59 f.

<sup>12</sup> Ibid., s. 144.

<sup>13</sup> Ibid., s. 143 f.

som vore, å ena sidan, det fundamentala (*Fundamental*) och, å andra sidan, det ”första”, det ”högsta”; ingenting ”grundas”, ”byggs upp” på det fundamentala (Heidegger förklarar någonstans rentav att fundamentet här inte är ett *fundamentum inconcussum*, utan snarare måste karaktäriseras som *concussum*): det ”fundamentala” är det i vilket varje grundläggningsprojekt kollapsar!

Om man förstår den verkliga innebörden av ”fundamental” i Heideggers fundamentalontologi, blir det helt omöjligt att programmatiskt förklara, som Levinas gör i *Totalité et infini* (varvid jag bortser från den generella beteckningen ”existensfilosofier”):

I motsats till existensfilosofierna skall vi inte *grunda* [min kursiv] relationen till det varande som respekteras i sitt vara – och som i denna mening är absolut yttre, det vill säga metafysiskt – *på* [min kursiv] i världen-varon, på *omsorgen*, på den heideggerianska tillvarons *görande*.<sup>14</sup>

Relationen till det varande som respekteras i sitt vara är hos Heidegger inte *grundad* på något, och säkerligen inte på *Daseins* ”omsorg” eller ”görande” (en omsorg som Levinas hela tiden förstår som ”självomsorg”, i bemärkelsen av en egoism eller rentav *conatus*!). Här finns ingen relation mellan en grund och någon grundat, utan istället en likaursprunglighet mellan *Dasein*, *In-der-Welt-sein*, *Rede*, *Sorge* och *Fürsorge*; medan det hos Kant finns ett försök till ”deduktion” av kategorierna, finner man inget sådant hos Heidegger ifråga om existentialerna.

Utan tvivel kan man, vilket dock är en helt annan fråga, ifrågasätta existentialanalytikens struktur och till exempel fråga sig i vilken mån det är rimligt att utgå från det som framträder ”mestadels och i första hand”; om det är rimligt att utgå från den alldagliga omvärlden och från samvaron (det vill säga varat sida vid sida) inom ”mannets” offentliga sfär, med dess bestyr eller sysslor.

Heideggers tillvägagångssätt i *Sein und Zeit* är förvisso riskabelt, genom att han i behandlingen av frågan om förhållandet till den andres annanhet tycks privilegiera medvarandra-varon (*Miteinandersein*), mötet mitt i den ombesörjande alldaglighetens omvärld; hans ”omväg” via ångestens stämning och analysen av till-döden-varon som det som uppenbarar eller rycker masken av ”självet” i dess egentliga vara, det

---

<sup>14</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Haag: Nijhoff, 1965, 2:a utg., s. 81.

samlade fenomenet ”omsorg” (*Sorge*), innan han tar upp *Fürsorge*. Denna omväg handlar emellertid på intet sätt om att göra *Mitsein* till något sekundärt; och konsekvenserna av denna omväg framstår också som så mycket skadligare om man först har tolkat fenomenen *Jemeinigkeit* och *Jeweligkeit* i en ”egoistisk” bemärkelse, utan att tillräckligt uppmärksamma att det här rör sig om *Dasein* som sådan, i allmänhet, också när tillvaron utvecklar sig eller ”skingras” i en pluralitet av *Da-sein*.

På samma sätt måste man ställa frågan om etikens ”prioritet” eller ”primat”, dess *aprioritet*. Här förstår jag etiken i enlighet Jacques Rollands förslag i sin utmärkta föreläsning: *etiken som första filosofi* – givetvis inte som en ”disciplin” på ett fält av vetandet indelat i fysik, logik, etik (ordet böjt i femininum och som förkortning av *ethike episteme*), utan istället som neutrum: ”det etiska”, varigenom etiken definierar eller in-definierar en särskild ”dimension”: den transcendenta eller metafysiska dimension inom vilken relationen till annanheten som den Andres annanhet framträder i sin särart och absoluta ursprunglighet.

Jag närmar mig därmed den fråga som jag just försökte antyda en utarbetning av, nämligen frågan om ”prioriteten” för denna etiska dimension, som likväl framträder som den ”första” först i ett visst efterhandsperspektiv; eller, närmare bestämt, fortfarande på grundval av ”ontologiska” överväganden, på basis av en fundamentalontologi eller ett försök till en sådan, beträffande det existerande eller varande – när denna ontologi i ett visst ögonblick avslöjar sin otillräcklighet, genom att kollapsa eller splittras så snart det blir fråga om att redogöra för, eller åtminstone hålla reda på, greppa fenomen som inte längre lyder under den ontologiska undersökningen och dess krav: att greppa ”fenomen” som just precis *inte* fenomenaliseras – genom sitt väsentliga främlingskap för den dimension som utgörs av erfarenheten, världen, horisonten, ljuset, formen etc.... Sådana ”fenomen” om vilka den unge Levinas tvingades notera, vid flera tillfällen och tydligt betonat, att den deskriptiva uppgiften här inte längre kan karaktäriseras som i strikt mening ”fenomenologisk” (jmf *Entre nous* och även *Totalité et infini*).

Kring 1947-48 tvekade Levinas för övrigt inte att karaktärisera den väg som leder från den existerande eller varande till ”jaget” i dess primitiva eller djupaste skikt som dialektisk: njutningens intentionalitet, jaget, som *ego cogito* – *ego vivo*; men levandet är här inte främst betraktat i sin transitivitet, med ett inre akkusativobjekt, utan snarare som ett ”leva av...”: bröd, färskt vatten, etc...

I sin välkända uppsats från 1939, "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité", kritiserade Sartre briljant den franska idealismens näringsmässiga filosofi, dess matsmältnings-filosofi:

Vi har alla läst Brunschvicq, Lalande och Meyerson, vi har alla trott att Andens Spindel drog in allt i sitt nät, täckte det med ett vitt slem för att långsamt förtära det, reducera det till sin egen substans. ... Assimilering, sade M. Lalande, av ting till idéer, av idéer sinsemellan och av andar sinsemellan ... assimilering, förening, identifiering.

Mot denna matsmältningsfilosofi ställde Sartre som bekant bilden av ett uppsprickande: att förvärva kunskap är att frigöra sig från magens fuktiga inre "för att bege sig ut, utanför sig själv, i riktning mot det som inte är jag". Medvetandet, med utgångspunkt i en husserlsk intentionalitet omläst i ljuset av den heideggerianska i-världen-varon, "har ingen insida", "det är inget annat än sin egen utsida": "det är denna absoluta flykt, denna vägran att vara substans, som konstituerar det som medvetande".

Märkligt nog, och i en mening mot Sartre, ställer sig Levinas (åtminstone strategiskt, och på nivån av sin "fundamentalontologi") på näringsfilosofins sida – om än i en långt mindre akademisk inramning än hos Lalande eller Brunschvicq! Det som i grunden definierar medvetandet, det är verkligen det "inre livet", det "psyke" som Sartre menade att fenomenologin befriat oss från; det som i grunden definierar medvetandet är assimilering, identifikation, introjektion, i enlighet med denna andra paradigmatiske figur för intentionaliteten som utgörs av njutningens intentionalitet! Medvetandet konstitueras till att börja med som substans, som "hypostas".

Analysen av njutningen och av levandet av... syftar till att spränga det heideggerianska "schemat" medel-och-mål, knutet till det yttersta målet, det *hou heneka* i form av *Dasein* som är det yttersta "för-vars-skull" (*worumwillen*). Detta är förvisso det schema som behärskar analysen av i-världen-varon i den alldagliga och ombesörjda omvärlden, och Levinas' analys inriktar sig på *Dasein* som *hou heneka*, det för vilket det i dess vara rör sig om dess eget vara (som Levinas ibland drastiskt reducerar till *conatus essendi*, som framhårdande i varat eller i sitt vara!). Vad Levinas emellertid då glömmer är att den andra *Dasein* likaså är ett "umwillen" och att den heideggerianska analysen här avsiktligt avviker från den aristoteliska teleologin, just genom att

framhäva detta ”för-skull” (*umwillen*) som något annat än ”vartill” (*wozu*)!

”Njutningens intentionalitet” (skild från föreställandets intentionalitet) är just karaktäriserad av att den inte är fångad i ett system av hänvisningar och en ”beväntshetshelhet” (*Bewandtnisganzheit*); häri består, som Levinas säger, med en vid första anblicken något förvirrande terminologi, denna intentions ”uppriktighet”.

Det är också detta som ger ett första tillträde till exterioriteten (i kontrast till ”psyket”): en exterioritet utan värld, en icke-världslig, icke konstituerad exterioritet, ”före varje hävdande”, förklarar Levinas. Det är kroppen, dess ”plats” på jorden – men det rör sig om den ”behövande och nakna kroppen”, väsentligen definierad genom sina behov – som här anses möjliggöra ”omkastningen av konstitutionsprocessen”: ”konstitutionsprocessen kastas om genom levandet av...”:<sup>15</sup>

Det av vilket jag lever finns inte i mitt liv på samma sätt som det föreställda .... Om man här fortfarande kunde tala om konstitution, måste man säga att det konstituerade, som reducerats till sin mening, här överskrider sin mening, och mitt inne i konstitutionen blir betingelsen för den konstituerande, eller rättare sagt den konstituerandes föda. Detta överskridande av meningen kan uttryckas genom termen *näring* [*alimentation*].<sup>16</sup>

Näringen är ”det sätt på vilket jaget, den absoluta begynnelsen, finner sig vara avhängigt icke-jaget”. Levinas talar i detta sammanhang också om ”det konstituerades omvandling till betingelse”. Man vad betyder här ”betingelse” eller ”betingande”, när det är fråga om ”det konstituerades omvandling till betingelse”, och på vilket sätt är detta betingande primärt?

Den värld där jag lever [av födan!] är inte bara en motpart till eller samtidig med tänkandet och dess konstituerande frihet, utan något som *betingar och föregår* detta.<sup>17</sup>

Prioriteten hos det elementära, eller snarare hos det element man alltid redan omfattas av: ”man närmar sig inte omgivningen: den har inget ansikte”; ”man omfattas av den”, tillägger Levinas.

---

<sup>15</sup> ”Det är själva konstitutionsrörelsen som slår om”, *Totalité et infini*, s. 102.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 101.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 102.

Detta njutningens jag tycks mig vara en konstprodukt, utan deskriptiv eller fenomenologisk nödvändighet. Den enda frågan är alltså vad som är dess funktion, dess plats i argumentationen eller den argumentativa strategin. Det tycks mig som att karaktäriseringen av en sådan torftig och elementär människogestalt redan från början är avsedd att möjliggöra den inbrytande öppningen till högheten, transcendensen, med ett ord den andra människans humanism:

Att njuta utan nytta, förgäves, godtyckligt, utan referens till något annat: det är det mänskliga. ... I njutningen är jag absolut *för mig*. Egoist utan referens till den andre – jag är ensam utan ensamhet, oskuldsfullt egoistisk och ensam.<sup>18</sup>

Varför definiera det mänskliga på detta sätt (jag påminner om den redan citerade formeln: det varande framför andra är människan) – och inte snarare det under-mänskliga, animaliteten hos människan? Varför denna egoism utan referens till den andre, denna ensamma varelse utan ensamhet (i en ensamhet som inte är brist eller saknad)? Handlar det om att tränga djupare än Heideggers fundamentalontologi? Om att återvända till det element som tillvaroanalytiken, ännu inte tillräckligt konkret utan fortfarande ”idealistisk”, skulle ha undvikit eller hoppat över? Levinas skriver:

Världen som en helhet av verktyg, vilken bildar ett system och är avhängig omsorgen hos en existens i ångest inför sitt vara, tolkad som ontologi, *vittnar om* arbete, boende, hem och ekonomi...<sup>19</sup>

Därmed skulle Heideggers fundamentalontologi inte vara tillräckligt fundamental, den skulle inte nå fram till den första, materiella och empiriska grunden:

varje föremål erbjuder sig för njutningen – empirins universella kategori –, till och med om jag bemäktigar mig ett verktygs-föremål, om jag hanterar det som *Zeug*.

Enligt detta synsätt har Heidegger, genom sin analys av all dagligheten och omvärlden, förvisso gjort det möjligt att gå från ”förhandenhet” till

---

<sup>18</sup> Ibid., s. 107.

<sup>19</sup> Ibid., s. 107 f.

”tillhandshet”, men det rör sig här om en ofullbordad rörelse, utan verklig konkretion, det vill säga konkretionen hos en första, icke konstituerbar instans (det icke konstituerbara nerifrån, om jag så får säga): nämligen näringsens instans!

Därav den motbild som Levinas framlägger, av en *Dasein* som till att börja med är upptagen av att livnära sig (och av allt som följer av detta: arbetet, egendomen, hemmet...)

Fortsättningen av texten är en smula förbryllande:

Världen som helheten av verktyg ... vittnar vidare om en särskild organisation av arbetet, i vilken ”födan” får innebörden av bränsle i det ekonomiska maskineriet. Det är intressant att notera att Heidegger inte beaktar njutningsrelationen. Verktuget har helt och hållet dolt bruket och uppnåendet av målet – tillfredsställelsen. Hos Heidegger är *Dasein* aldrig hungrig. Bara i en värld av exploatering kan födan tolkas som ett verktyg.

Låt oss välvilligt lämna produktionssättet därhän; den organisation av arbetet som lär ha tjänat som omedveten ledtråd för Heideggers analys av ”bevänthetshelheten” är närmast hantverket (som man också ofta förebrått honom), snarare än den som är knuten till storkapitalet och människans exploatering av människan, för vilken födan inte är något annat än ”bränsle” i den ekonomiska maskinen. Men framför allt är *Dasein* faktiskt ”aldrig hungrig”: *Dasein* har ingen mage, och inget kön! Lika litet som hunger kommer ifråga, åtminstone såvitt jag vet, för egot i det cartesianska *ego cogito*, för den leibnizianska monaden (även om när den bestäms som *nisus* och *appetitus*), för Kants transcendental *ego*, ”jaget” i ”jag tänker”, apperceptionens ursprungliga syntetiska enhet, för Husserls ”rena jag”; etc....

*Dasein* är inte den människa som känner hunger och kyla, lika litet som den mätta och belåtna människan, vare sig hon sedan exploaterat den andres arbete eller inte – även om *Dasein* finns hos människan: ”mer ursprunglig än människan är ändligheten hos tillvaron inom henne”, förklarade Heidegger i Kantboken från 1929.

Att säga att *Dasein* hos Heidegger aldrig känner hunger är måhända ett lustigt skämt, men det utgör på intet sätt en invändning mot tillvaroanalytiken, som inte är en antropologi, lika litet som en Levinas’ utläggning av subjektiveringsprocessen är en antropologi.

Varför alltså på detta sätt betona *anangkai*, livets ”nödvändigheter”, så snart det inte bara är, som Levinas själv förklarar, ”naken exi-

stens”?<sup>20</sup> Dessa *anangkaia*, än en gång, som varken Aristoteles eller Heidegger någonsin underskattat? Är motivet bara att uppnå större ”konkretion”, att bättre och mer fullständigt frilägga serien av betingelser eller betinganden?

Ett sådant svar tycks mig inte helt tillfredsställande, även när man tar hänsyn till den samtida kontexten eller klimatet: att visa marxisterna att man inte ryggat tillbaka inför det materiella, behovens sfär, dimensionen av *praxis*. Vad beskrivningen av ”levandet av...” framför allt gjorde det möjligt att betona, tycks det mig, ända till dess yttersta gräns, alltså den punkt där en ”dialektisk” eller ”kvasi-dialektisk” omkastning blev möjlig eller nödvändig, var subjektiviteten i gestalt av en egoistisk separation eller självtillräcklighet:

... subjektiviteten har sitt *ursprung* i njutningens oberoende och suveränitet...<sup>21</sup>

Njutningen fullbordar den ateistiska separationen: den *avformaliserar* begreppet separation, som inte är ett abstrakt snitt utan ett infött jags existens hemma hos sig [*l'existence chez soi d'un moi autochthone*].<sup>22</sup>

För att den andres annanhet skall framträda, för att den verkligen skall framträda för mig i sin radikalitet, krävs det att jaget på nytt framträder *vid ursprunget*, i sin egoism, sin njutning, sin självtillräcklighet, sin ateism; endast då kan det ”konfrontera” denna annanhet:

... den radikala annanheten hos den andre, som jag inte bara uppfattar i relation till mig själv, utan konfronterar utifrån min egoism.<sup>23</sup>

Här måste man emellertid påminna om kontexten och tillåta sig att mer utförligt citera denna trots allt ganska märkliga passage, där Levinas, efter att ha understrukt att ”brytningen av den totalitet som åstadkoms genom njutningen” är ”radikal”, fortsätter (*ibid.*):

Självets framväxt utifrån njutningen, där jagets substantialitet inte uppfattas som subjekt för verbet vara, utan som inbäddat i lyckan (inte hörande till ontologin utan till axiologin), är upphöjandet av det *varande*

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 83

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 86.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 88.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 91.

som sådant. Det varande skulle då inte lyda under ”varaförståelsen” eller ontologin. Subjekt för varat blir man inte genom att åta sig varat, utan genom att njuta av lyckan, genom en interiorisering av njutningen som även den är ett upphöjande, något ”över varat”. Det ”varande” är autonomt i förhållande till varat; det indikerar inte ett deltagande i varat, utan lyckan. Det varande framför andra är människan.

Men om detta är fallet, om det varande framför andra är människan, måste man gå bortom varat, människan måste av-lägga sitt vara eller åtminstone sin substantiella och hypostatiska ställning; hon måste överge det ”givna” och den ”sekulära” värld som hittills varit hennes; hon måste i ett slag upptäcka – men slaget är välsignelsebringande – moralen och religionen, det eviga och det oändliga.

Men denna utgångspunkt – i det separerade, egoistiska, ateistiska jaget – är i själva verket en falsk sådan: det finns ingen subjektiveringsprocess eller subjektsgenealogi; subjektets subjektivitet är i grunden varken ”jag” eller ”för sig”; subjektet är inte ”hos sig”, det är inte ”utanför Gud”, inte *causa sui*, inte själv-sättande; det är redan från början ”för den andre”, ”för alla”, ”för alla andra”<sup>24</sup>; den metafysiska relationen, som sattes inom parentes, är primär (”etiken som första filosofi”); detta för-den-andre finns alltid redan där (se där! precis vad Heidegger sa!).

Som det formuleras i *Totalité et infini* (s. 95):

Möjligheten att föreställa sig något ... drar redan nytta av den metafysiska relationen och förhållandet till den absolut Andre, men vittnar om separationen inom själva denna transcendens...

Jag upprepar alltså min fråga: vad har man vunnit på att gå tillbaka från det föreställande jaget till det jag som njuter och lever av...?

Man har vunnit ett betonde av identiteten, identifikationen Jag = Jag, en försvagning av annanheten hos icke-jaget som återförs till det Samma; eller, mer brutalt, en förskjutning av världen, dess reduktion till något givet för-mig, dess återförande på kroppsligheten.

Att hålla fast vid exterioriteten är inte detsamma som att bara bejaka världen, utan att kroppsligt ta plats i den.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, s. 148.

<sup>25</sup> *Totalité et infini*, s. 100.

Var det inte så att en av de främsta måltavlorna för omstörtandet var *In-der-Welt-sein* och allt som har att göra med i-världen-varon i *Sein und Zeit*? Det vill säga nästan allting, förutom *Mitsein*!

I föreläsningar från 1921-1922 belyste Heidegger, på ett helt annat sätt, men utan tvivel rikare och mer "deskriptivt" (det vill säga mindre dialektiskt), den irreducibla kopplingen: *Leben – Welt*, liv – värld. Jag citerar:

Den intransitiva-verbala betydelsen "leva" blir själv alltid, när den konkret närvarandegörs, expliciterad som att leva "i" något, leva "på" något, leva "för" något, leva "med" något, leva "mot", "i riktning mot" något, "av" något. Detta "något", som genom dessa skenbart slumpmässigt hopsamlade och uppräknade prepositionella uttryck indikerar sin mångfald relationer till "leva", fixerar vi terminologiskt som "värld".<sup>26</sup>

"Levandet" är alltså, vilket jag insisterar på, väsentligen och i sig självt "weltbezogen", knutet till, hänvisat till världen: och världen är här förvisso inte det givna, "födans" element, utan redan från början den gemensamma och delade världen, *Mitwelt*, utan att det vore möjligt eller berättigat att isolera ett visst skikt, förment först och primitivt (de icke transcendentala "betingelserna"), nämligen skiktet av "levande av...", med uteslutande av hela den uppsättning prepositioner som på sätt och vis bildar ett system, och under alla förhållanden framträder tillsammans och lika-ursprungligt.

Frågan blir då: är det möjligt, är det berättigat att isolera en livets värld, världen av levande av..., uteslutande relaterad till ett solitärt och separat ego? Eller leder det deskriptiva intresset för "livets" fenomen här inte snarare till framhävanne av vad Heidegger kallade livets "Bezugssinn", dess egen mening som hör samman med dess *Bezug, beziehen*, förhållandet, relationen: denna relationella mening eller relation som uppbär och öppnar meningen, och som Heidegger här (1921–1922) karaktäriserar i termer av *sorgen*, att "sörja för och bry sig om något" (*sorgen für und um etwas*), ett "sorgen" som ännu inte delats upp i *Sorge* och *besorgen*.

---

<sup>26</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Gesamtausgabe, Bd 61, Frankfurt: Klostermann, 1985, s. 85.

Omsorg om världen och om dess ”betydelse” eller ”betydelsefullhet” (*Bedeutsamkeit*), vilket är en ”kategorial bestämning av världen”; denna värld som man, för det första, måste akta sig för att utesluta ”den andre” från, den andres annanhet, som om en värld lät sig beskrivas och fattas som ”själv-värld” (*Selbstwelt*), avskuren och lösgjord från en *Mitwelt*. *Mitwelt*, med-värld, den gemensamma världen, varmed man inte skall förstå en odifferentierad värld eller helhet av ”saker” eller ”icke-jag”, av andra (inte den Andre) som jag kan njuta och livnära mig av (som jag behärskar, identifierar med mig själv, introjicerar ..., eller som jag föreställer mig, vilket är detsamma på teorins högre nivå), en värld i vilken den Andres radikala annanhet redan från början vore underskattad och missuppfattad.

Heidegger klargör att den Andre, om han är i-världen-varo (och hur skulle han inte vara *In-der-Welt-sein* om han är *Dasein*, om han är till som detta varats Där, med vilket den *Dasein* som jag är också är där: *Mitsein – Mit-dasein*), Heidegger förklarar alltså att den Andre (som i-världen-varo) inte är ”världslig”, i den mening som de inomvärldsliga föremålen är det, utan markerar en definitiv och irreducibel brytning med ”världslighetens” system.

Redan 1925 förklarade sig Heidegger tydligt på denna punkt:

På grundval av detta världsliga påträffande av de andra kunde man avgränsa dessa, till skillnad från världstingen i deras förhanden- och tillhandsvaro i omvärlden, som ”medvärld”, och förstå den egna tillvaron, såtillvida som den påträffas omvärldsligt, som ”*självvärlden*”. I mina tidigare föreläsningar såg jag sakerna så och förstod termerna i denna mening. Detta är emellertid i grunden felaktigt. Terminologin visar att fenomenen på detta sätt inte blir tillräckligt förstådda, eftersom de andra, även om de påträffas världsligt, inte och aldrig någonsin har världens varaart. Därför får de andra inte heller betecknas som ”medvärld”. Att tillvaron och medtillvaron kan påträffas världsligt är visserligen konstitutivt för tillvarons och därmed alla ”andras” i-världen-varo, men den blir för den skull aldrig något världsligt ... Världen själv däremot finns däremot aldrig till med oss [*die Welt selbst ist nie mit da*], den är aldrig medtillvaro, utan den är det vari tillvaron vid varje givet tillfälle är såsom ombesörjande [*Besorgen*].<sup>27</sup>

Klarare kan man inte avvisa idén att frågan om vad det mänskliga är (”se människan!”) skulle kunna utgå från ett isolerat jag karaktäriserat

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd 20, Frankfurt: Klostermann, 1979, s. 333 f.

av en ”ontologisk egoism”, enligt modellen av en fundamentalontologi som gör anspråk på att vara mer fundamental och ”grundläggande” än existentialanalytiken.

Översättning från franska av Jim Jakobsson