

ARTIKKEL

ANSVAR TIL DØDEN SOM FILOSOFIENS BEGYNNELSE

HVEM HAR RETT TIL Å SNAKKE OM DØDEN?

Hvem har rett til å snakke om døden? Dette er spørsmålet jeg stiller for å dykke ned i det intime forholdet mellom filosofi og død, et forhold som åpner for et aporetisk og umulig ansvar hinsides vitenskap, *doxa* og kjærlighet. For å argumentere for denne intrikate sammenhengen mellom filosofi, død og ansvar henvender jeg meg til Platons utsagn om at å filosofere på riktig er en trening på døden, og til Heideggers redegjørelse for væren til døden.

ILLUSTRASJON: DANIEL PEDER ASKELAND

Av Anders Fjeld

The *Phaedo* explicitly names philosophy: it is the attentive anticipation of death, the care brought to bear upon dying, the meditation on the best way to receive, give, or give oneself death, the experience of a *vigil* over the possibility of death, and over the possibility of death as impossibility. That very idea, namely, his *meletē* or *epimeleia* that one can rightly translate by 'care' or 'solicitude', opens the vein – and begins the vigil – within which will be inscribed the *Sorge* ('care') in the sense Heidegger confers on it in *Being and Time*. – Jacques Derrida, *The Gift of Death*.

Hva kan sies om døden, om opplevelsen av døden? Kan døden i det hele tatt tenkes, defineres, eller fungere som et begrep? Og hvem kan snakke om døden, for hvem er døden et spørsmål? Eller, som er spørsmålet jeg vil utforske i denne teksten: *Hvem har rett til å snakke om døden?* Dette er kanskje et underlig spørsmål. Jeg vil fremheve ordene «kanskje» og «underlig» i denne sammenheng. Spørsmålet er underlig fordi det inneholder visse antagelser som kan gi opphav til undring: Hvordan kan det foreligge en rett i forhold til det å snakke om døden, og hvorfor skulle *noen* ha denne retten idet dette antyder at andre ikke har den? Skjønt spørsmålet er først underlig på den betingelse at disse antagelsene (som enda er utforskede) oppleves som overraskende og merkelige, som om selve spørsmålet hjemses av noe mystisk som ikke vil la seg avvise uten videre. Jeg fremhever således «kanskje» fordi det er en skjørhet i spørsmålet: Spørsmålet kan kun gi opphav til undring såfremt det engasjerer i usikkerhet, såfremt det ikke straks avgjøres og oppheves, men heller vedvarer som noe mystisk og u håndgripelig.

Dette spørsmålet og denne undringen har et dypt rotfeste i filosofien. Mer spesifikt tror jeg dette er et spørsmål som både oppstår i og reserveres for filosofisk analyse, skjønt dette innebærer samtidig at absolutte skiller mellom filosofi, religion, etikk og politikk rystes og settes på spill. Jeg vil analysere dette spørsmålet nærmere, hvilket innebærer å kaste lys over dets iboende antagelser, for så å forsøke å vise at den filosofiske tenkning om døden har kretset om dette spørsmål, samt hva dette innebærer for filosofi. Etter en innledende, provisorisk analyse av spørsmålet, vil jeg vurdere det opp mot Platon og Heidegger sine analyser av døden.

En innledende analyse av spørsmålet

Hvem har rett til å snakke om døden? Det er især tre formelle trekk ved dette spørsmålet som er viktige å merke seg. For det første spørres det etter et subjekt. *Noen* vil

kunne fylle denne rollen, vil kunne ha denne retten. Og dess mer denne noen defineres og avgrenses, dess større vil gruppen som ekskluderes i kraft av å være annerledes bli. Med andre ord: I dess større grad vil det bli snakk om den privilegerte *noen* og den underordnede *andre*. Subjektrollen det spørres etter ser altså ut til å forutsette en form for hierarkisering. Men på hvilke vilkår? Ut fra hvilke kriterier opprettes dette hierarkiet? Det er nødvendig å spørre etter disse kriteriene på grunn av ordet «rett». Rett synes å definere en terskel, en grense mellom inklusjon og eksklusjon. Å tre over denne terskelen – fra eksklusjon til inklusjon, eller fra inklusjon til eksklusjon – innebærer en distinkt overgang, et kvalitativt hopp fra en orden til en annen. Den *noen* som erverver eller som gis rett, trer over en definitiv terskel og trer således inn i en ny orden, et annerledes system, en ny horisont. Subjektet det spørres etter er noen som har trådd over denne terskelen, noen som svarer til visse kriterier og som derved er inkludert i denne retten – retten til å snakke om døden.

Det andre, viktige trekket ved spørsmålet er at «døden» er bøyd i bestemt entallsform, snarere enn i ubestemt form. Dette legger til rette for å danne et skille mellom et singulært og bestemt begrep om «døden» og et mer diffult og ubestemt begrep om «død». Dermed åpnes det for en dikotomi i tematiseringen av død, idet muligheten for en betydningsfull forskjell mellom det å snakke om *død* og det å snakke om *døden* oppstår. Det er *i* og *med* denne muligheten at filosofien vil bringes på bane, at spørsmålet om døden vil reserveres for filosofisk analyse: I den grad denne dikotomien gjøres solid og slik betraktes som en definatorisk avgrensning mellom ulike diskurser, vil filosofien kunne vokse frem som en privilegert diskurs i forhold til spørsmålet om det singulære og bestemte begrep om døden. Naturligvis vies spørsmålet om død mye oppmerksomhet av en rekke ulike diskurser, for eksempel av biologi, medisin, demografi, etnologi, psykologi, kriminologi og så videre. Det er for disse diskursene essensielt å definere, behandle og innordne temaet om død på ulike vis og av ulike hensyn, men – kan filosofen si – stilles noensinne spørsmålet om *døden*? Kan det i det hele tatt snakkes om døden innenfor disse diskursene? Eller er det snarere slik, for å rette blikket mot Heidegger, at disse diskursene er å regne som regionale vitenskaper som kun kan operere med ontiske begreper om død, og som følgelig aldri kan begripe døden som sådan? Slik sett åpnes muligheten for en hierarkisering av diskurser, som kan realiseres ved å konsolidere (befeste, styrke, gi fast form til) denne dikotomien mellom det å snakke om *død* og det å snakke om *døden*. Og når

denne dikotomien først konsolideres, så vil det være filosofiske grunner som ligger bak (eller religiøse, etiske eller politiske grunner som ikke lenger fullgodt kan skilles fra filosofiske grunner). I dette spørsmålet som jeg ønsker å utforske i denne teksten foregår det altså en implisitt hierarkisering av både diskurser og subjekter: En hierarkisering som gir privilegium til den diskurs som kan snakke om *døden* (snarere enn om død), samt de subjekter som har rett til å tre inn i denne diskurs.

Det siste formelle trekket ved spørsmålet jeg vil fremheve er sammenhengen mellom disse privilegiene, at det forutsettes et samsvar mellom en kvalifisert diskurs og et kvalifisert subjekt. Det vil si, på begge sider av preposisjonen som binder setningen sammen foregår en privilegering og kvalifisering, på begge sider foreligger en definitiv terskel eller et kvalitativt hopp, der det er nødvendig at *både* subjektet og diskursen har trådd over terskelen eller foretatt hoppet. Slik sett kan man i spørsmålet lese ut antydninger om en indre kausalitet, i form av en vekselvirkning eller en sirkelbevegelse mellom subjektet og diskursen. Kanskje burde det i denne indre kausaliteten også regnes med prosessen som konsoliderer dikotomiene, som muliggjør hierarkiene hvori subjektet og diskursen kan privilegeres, slik at det foregår tre distinkte, men likefullt gjensidig avhengige bevegelser, mellom det privilegerte subjekt, den privilegerte diskurs og selve rammeverket hvori dette subjektet og denne diskursen kan privilegeres.

Hvem har rett til å snakke om døden? Selv om dette spørsmålet er blitt gitt en innledende analyse, fremstår det kanskje fremdeles som underlig, som svøpt i en mystisk aura. Men samtidig vil det vise seg å være et dyptgripende spørsmål, idet de viktigste og mest grunnleggende momentene i et filosofisk rammeverk vil måtte konsentreres og settes i spill for å gi et svar. Ikke bare må det tenkes og konstrueres et subjekt og en diskurs som tenderer mot essens, sannhet, egentlighet eller selvnærver, men selve grunnlaget og rammeverket for denne tanken og konstruksjonen må belyses. For, som vil komme frem i løpet av teksten, det virker som at dette spørsmålet ikke kan besvares uten samtidig å begynne å svare på spørsmålet «hva er filosofi?», ettersom privilegeringen av en diskurs i forhold til døden innebærer å argumentere for hvorfor denne diskursen tenderer mot sannhet, essens, egentlighet eller andre former for opplysning. Dette betyr i så fall at spørsmålet uunngåelig også blir et spørsmål om metodologi: Hvordan og hvorfor gjør man filosofi?

Platon og filosofi som trening på døden

Dialogen *Faidon*, hvor Platon diskuterer døden mest utfyllende, er en av de mest berømte tekstene i den vestlige kulturhistorie, antagelig mye grunnet Sokrates' død, hans tapre og stolte opptreden blant sine gråtende venner, og hans fryktløse eller kanskje heller bekymringsløse forhold til døden. I løpet av diskusjonen om døden mobiliseres de viktigste leddene i Platons tenkning: gjenerindringstesens, de ideelle formene, forholdet mellom kropp og sjel og betydningen av filosofi (*elenchos*). Diskusjonen konsentrerer seg først og fremst om å begrunne og utdype forholdet mellom kroppens foranderlige og flyktige natur og sjelens udødelige og uendelige natur, men de øvrige leddene i Platons tenkning bringes naturlig på bane for å forsvare de påstander og argumenter som legges frem i denne sammenheng.

Platon forfekter som kjent en skarp og definitiv dikotomi mellom kropp og sjel, en dikotomi som baserer seg på det metafysiske skillet mellom det uforanderlige og selvsamme, og det foranderlige og flyktige. Den kroppslige eksistens er knyttet til sistnevnte, altså til flyktige persepsjoner og ting, samt dyriske drifter og forlystelser. Sjelen er derimot ren, og tar opp i seg det uendelige, entydige, selvsamme og uforanderlige, med andre ord de ideelle formene. Disse prinsippene, kropp og sjel, det flyktige og det selvsamme, står i et konfliktfylt forhold til hverandre. Det kroppslige søker nytelser og flyktige forlystelser, mens det sjelelige søker sannhet og renhet. Som Sokrates sier:

At hver lyst og smerte spikrer [sjelen] fast som med en nagle til kroppen og fester den der og gjør sjelen kroppslig idet den regner som virkelig alt hva kroppen hevder er det. For som følge av at den har samme oppfatning som kroppen, tvinges den, tror jeg, til å glede seg over de samme tingene – den er jo av samme legning og har samme oppdragelse som kroppen – og slik at den ikke kan komme ren til Hades, men alltid må forlate kroppen smittet av denne. Derfor havner den raskt i en annen kropp igjen og gror i den som om den var sådd der, og får dermed ikke del i samværet med det guddommelige, rene og ensartede. (Platon, 2001, 50)

Det konfliktfulle forholdet er dog ikke symmetrisk. Den kroppslige eksistens er et *faktum*, en skjebne mennesket uunngåelig er låst fast i. Mennesket kan ikke unnsnippe sin kroppslighet annet enn ved å dø. Sjelen på sin side har sitt virkeområde som en følge av kroppens allerede foreliggende faktum. Det vil si, kroppen og det kroppslige «er der bare» som den naturlige konsekvens av vår menneskelige

eksistens (av å ha blitt født), sjelen derimot samler seg aktivt *i seg selv* ved å fjerne seg fra eller oppheve impulsene og driftene fra den flyktige, kroppslige eksistens. Sjelen setter seg til herre over den gitte kroppslighet, og med denne aktiviteten streber sjelen mot *frihet*. Dess mer sjelen samler seg i seg selv, og slik fjerner seg fra kroppslighet, dess friere er den. Platon konstruerer slik en hierarkisering av subjekter langs en akse av frihet, som en funksjon av sjelens styrke til å sette seg til herre over kroppsligheten. Langs denne aksen introduserer Platon flere karakterer: de tarvelige («de som har praktisert fråtseri, umåtehold, drukkenenskap og ikke tok seg i vare for det» (Platon, 2001, 48)); de urettferdige («de som har foretrukket urett, tyranni og ran» (Platon, 2001, 48)); de godtroende («de som har praktisert den allmenne samfunnsmoral som man kaller måtehold og rettferdighet, utviklet ved vane og praksis, men uten filosofi og fornuft » (Platon, 2001, 49), *doxa*). Og til sist, filosofen: «Til gudenes slekt derimot er det ikke lov å komme for den som ikke har drevet med filosofi og er helt og holdent ren når han går bort. Da må man være en elsker av kunnskap» (Platon, 2001, 49).

Det foregår slik et intimt spill mellom sjelen (subjektet), filosofien (diskursen) og døden (en spesifikk og bestemt død, en død reservert for et kvalifisert subjekt og en kvalifisert diskurs). Dette spillet involverer de viktigste elementene i Platons metafysikk: de ideelle formene fordi det er ved å konsentrere seg om disse at sjelen opphever og setter seg til herre over den impulsive kroppens flyktighet; gjenerindringstenes fordi det er gjennom gjenerindring at sjelen har tilgang til de ideelle formene; *elenchos* fordi det er gjennom denne metodiske bestemmelse at gjenerindring er mulig. Dermed blir spørsmålet om døden for Platon i siste instans et spørsmål om hva filosofi er, og om hvorfor og hvordan man gjør filosofi.

Hvis nå sjelen tar avskjed i en ren tilstand uten å trekke noe av kroppen med seg siden den i livet ikke godvillig hadde noe samkvem med kroppen, men unngikk den og samlet seg om seg selv fordi den alltid trente på dette – hvilket nettopp vil si at den filosoferte på riktig måte og i virkeligheten trente seg på å være død med lett hjerte – ville ikke da dette være en trening på døden? (Platon,

2001, 47)

Å utøve filosofi på riktig måte er en trening på døden! Platon snakker her om en helt spesifikk måte å dø på, en singular og bestemt død som bare kan oppnås gjennom filosofi. Skjønt ikke bare er det en spesifikk måte å dø på, det er den eneste ekte død, døden som sådan. Det er kun filosofen som virkelig kan dø, dø døden som sådan, idet de øvrige karakterene nødvendigvis vil vende tilbake til en kroppslig eksistens etter deres død. De kan aldri dø døden som sådan:

Og dette kroppslige, kjære venn, må man tro er en tyngende last, jordpreget og synlig. En slik sjel, som bærer på dette, tynges [...] og dessuten at de slett ikke er de godes sjeler, men stammer fra dårlige mennesker og tvinges til å streife omkring på slike steder mens de soner straff for sin tidligere dårlige måte å leve på. Og de streifer omkring inntil de på grunn av begjæret etter det kroppslige som følger dem, igjen blir bundet fast til en kropp. Og de bindes rimeligvis fast til slike karakterer som de måtte ha lagt for dagen i livet. (Platon, 2001, 48)

Døden er derfor filosofens sanne skjebne, og belyser slik både filosofens metode og mål: Å gjøre sjelen ren for tyngende kroppslighet ved gjenerindring av de ideelle former gjennom *elenchos*, og slik oppnå frihet – friheten til å dø døden som sådan. Det er således ikke taperhet og fryktløshet som Sokrates fremviser blant sine gråtende venner i de siste sekundene av sitt liv, det er snarere lettelse og triumf. Han har overvunnet en stor prøvelse, og vist seg verdig til å dø døden som sådan.

Ikke rart han er forbauset over vennenes tårer: «Hva er det dere finner på, dere merkvverdige mennesker?» (Platon, 2001, 91).

Hvem har rett til å snakke om døden? I henhold med den analysen som ble gitt av spørsmålet ovenfor, kunne man lese hele Platons filosofi som et svar på dette spørsmålet. Kanskje kan det sterkere hevdes at Platons filosofi i sin ytterste konsekvens er et svar på dette spørsmålet, idet dødsmotivet synes å mane frem en totalitet i argumentasjonen – som om døden stripper vekk det uviktige og trenger direkte inn i kjernen av hans filosofi. Det er *for å dø på riktig vis* at filosofen nærer omsorg og tar ansvar for sin sjel, for sin fremtreden i livet. Det er for å dø på riktig vis at filosofen må rive seg løs fra tarvelighet, urettferdighet

og ikke minst *doxa*, for slik å ta ansvar for sin egen død på egen hånd. Og ved å på dette vis rive seg løs fra tarvelighet, urettferdighet og *doxa*, fra kroppslighet og det dyriske, oppnår filosofen sin frihet – en frihet til døden. Sokrates' død er således muligens det mest konsentrerte og fullstendige uttrykk for Platons filosofi, der den indre kausaliteten mellom filosofen, den filosofiske diskurs (*elenchos*) og det metafysiske rammeverket fullendes – filosofen som triumferende dør døden som sådan.

Heidegger og væren til døden

Kanskje hadde det vært mer interessant å gå genealogisk til verks i forhold til sammenhengen mellom filosofi og døden, å ettersøke og forsøke å spore en kontinuitet i utviklingen av begrepet om døden. Sannsynligvis ville overgangen fra platonisme til kristendom måtte bli undersøkt i denne sammenheng,¹ for så å belyse hva som skjer med dødsbegrepet gjennom renessansen og inn i modernismen. Hva betyr for eksempel døden for Descartes, eller hvilken betydning kan døden ha i Descartes' filosofi? Og videre gjennom den tyske idealisme – Hegel som titulere døden «the absolute Lord» (Hegel, 1977, 117) – og inn i det 20. århundre. Jeg vil her hoppe rett fra Platon til Heideggers *Væren og tid*, og dermed sette en slik grundigere, genealogisk undersøkelse i parantes i og med at det ville være et altfor stort foretak her. Jeg vil slik konsentrere meg om å illustrere en vesentlig kontinuitet fra Platon til Heidegger, som synes å dreie seg om filosofi som sådan.

Spørsmålet om døden gis en svært sentral betydning av Heidegger i *Væren og tid*, kanskje mer sentral enn hva man kan få inntrykk av ved første øyekast. Det er en rekke momenter som står på spill for derværen (*Dasein*) i Heideggers diskusjon av døden: helhet, frihet, egentlighet, individualitet. Det er ikke slik at disse momentene gir visse eksistensielle koordinater som døden kan tenkes og forstås innenfor, det er snarere slik at det er utfra en eksistensial forståelse av dødens betydning for derværen at disse begrepene om helhet, frihet, egentlighet og individualitet i det hele tatt kan tenkes og forstås. Døden er, for å si det med Heidegger, mer opprinnelig, hvilket betyr at den fungerer som et opphav til (et grunnlag for) en rekke av dikotomiene som konstrueres på bakgrunn av den ontologiske forskjell, altså skillet mellom det ontologiske og det ontiske, mellom det eksistensielle og det eksistensielle, mellom væren og det værende. Selv om det er mange likheter mellom Platon og Heidegger sine filosofiske refleksjoner om død, er det en viss stilmessig forskjell ved dette punkt: Der Platon konstruerer karakterene sine langs en glidende

akse basert på sjelens renhet, er Heideggers tenkning mer preget av distinkte nivåer basert på skillet mellom det ontologiske og det ontiske. Men Platon benytter i siste instans også et distinkt skille mellom filosofen som kan dø døden som sådan og resten av karakterene som er bundet til kroppslighet og reinkarnasjon. Om Heidegger er mer opptatt av disse distinkte nivåene, skyldes det at han stiller værensspørsmålet, som nettopp er et spørsmål om skillet mellom det ontologiske og det ontiske.

Spørsmålet «hvem har rett til å snakke om døden?» blir hos Heidegger et spørsmål om opprinnelse og opphav, om å gi en arkitektonisk fremstilling av døden som fundamental byggekloss i derværens eksistensstruktur. Det er således ikke et spørsmål om å isolere et spesifikt subjekt – slik Platon isolerte filosofen – men snarere om å belyse et konstitutivt trekk ved menneskets væren. Heidegger utvikler i denne sammenheng tre viktige distinksjoner: mellom på den ene side egentlighet og angst overfor døden, og på den annen side uegentlighet og bestandig beroligelse overfor døden; mellom den ontologiske, fenomenologiske analyse av døden og andre ontiske, vitenskapelige analyser av døden; mellom å dø og å krepere. Som jeg vil vise, svarer disse tre distinksjonene til de momentene som ble tematisert i analysen av spørsmålet ovenfor, altså til begreper om et kvalifisert subjekt og en kvalifisert diskurs, samt en oppdeling av begrepet om død mellom døden i bestemt forstand (døden som sådan) og død i mer udifferensiert og ubestemt forstand.

Heidegger mener altså at det er én spesifikk diskurs som har rett til å snakke om døden som sådan: «Den eksistensielle tolkningen av døden ligger forut for enhver biologi og livsontologi, og den utgjør fundamentet for enhver biografisk-historisk og etnologisk-psykologisk undersøkelse av døden» (Heidegger, 2007, 261). Den fenomenologisk-ontologisk-eksistensielle analyse sikter på å avdekke det begrep om døden som forutsettes og som dermed også implisitt er operativt i enhver vitenskapelig-ontisk-eksistensielle undersøkelse av døden. Dette er et metodologisk poeng: De øvrige diskursene forholder seg til verden og derværen som noe forhåndenværende, altså på et vis som ikke tillater dem å trenge gjennom til værens mening. Fenomenologien, i kraft av å forsøke å oppheve værensglemselen, møter ikke samme begrensning (skjønt fenomenologien vil være begrenset på andre måter fra et vitenskapelig standpunkt). Følgelig er fenomenologien metodologisk privilegert når det kommer til spørsmålet om døden, hvilket innebærer en hierarkisering av diskurser: «Den eksistensielle analysen er metodisk overordnet de

spørsmålene som blir stilt i dødens biologi, psykologi, teodisè og teologi» (Heidegger, 2007, 262).

Med fenomenologisk-ontologisk-eksistensial analyse som metodologisk utgangspunkt redegjør Heidegger videre for to ulike måter (*modi*) som derværen kan forholde seg til sin egen død på: egentlig og uegentlig. Det som først og fremst skiller disse måtene fra hverandre er i hvor stor grad det maktes å erkjenne og ta inn over seg døden forstått på følgende vis: «Døden er muligheten av derværens absolutte umulighet. *Døden* avslører seg dermed som derværens *mest egne og urelaterte mulighet som den ikke kan legge bak seg*» (Heidegger, 2007, 264). Den egentlige væren til døden makter å stå overfor døden i denne betydning. Den uegentlige væren til døden foregår derimot i hverdagslighet, filtrert gjennom man-et (*das Man*): «[H]verdagslighetens selv er man-et, og man-et konstitueres i den offentlige utlagtheten, som på sin side uttaler seg i pratet» (Heidegger, 2007, 265). Man-et er upersonlig, og nøytraliserer, nivellerer og ufarliggjør det menneskelige drama, især døden. Det er på mange måter å regne som *doxa*, da det er en måte å prate og sette ting i sammenheng på som motiveres av noe annet enn sannhet og essens. Den egentlige væren til døden dekkes til av man-et: «Man-et gir oss rett og forsterker dermed *fristelsen* til å tildekke for oss selv derværens mest egne væren til døden» (Heidegger, 2007, 266). Denne tildekking er å forstå som en beroligelse: «Man-et sørger dermed for en *bestandig beroligelse i forhold til døden*» (Heidegger, 2007, 266). Slik reduserer altså man-et dødens eksistensielle betydning for derværen, og «tillater ikke at motet til angsten for døden overhodet dukker opp» (Heidegger, 2007, 267). Dermed blir den hverdagslige og uegentlige væren til døden «en stadig *flukt fra døden*» (Heidegger, 2007, 267).

Den egentlige væren til døden er derimot noe som derværen kun kan stå overfor i angst og fullstendig ensomhet og avsondring, uten mulighet for beroligelse eller trøst. Døden er derværens mest egne mulighet, og det er nettopp derfor at den er et opphav til eller grunnlag for dikotomien mellom det egentlige og det uegentlige, idet den garanterer muligheten for *individualitet*. Det er gjennom angstfullt å erkjenne døden som dens mest egne mulighet at derværen rives vekk fra man-et og hverdagsligheten, fra en udifferensiert og kollektivt rettet uegentlighet til en fri og individuell egentlighet:

Fremspranget [«å leve i» tanken på sin egen død; å forvente døden] avslører for derværen dens fortafthet i man-selvet, og stiller derværen overfor muligheten av å være seg selv [...], det vil si overfor muligheten av å være

seg selv i den lidenskapelige *friheten til døden* som er frigjort fra man-ets illusjoner og som er faktisk, viss på seg selv og som engster seg. (Heidegger, 2007, 278)

Men hva finner derværen i sin egentlige væren til døden? Hvorfor beskriver Heidegger uegentlighet som en *flukt* fra døden, og hva er grunnen til at han etterlyser «motet til angsten for døden»?

Som Heidegger sier: «Uegentlighetens grunn er en mulig egentlighet» (Heidegger, 2007, 271). I tillegg til å gi en retning til utforskningen av derværens egentlige og angstfulle væren til døden, markerer dette sitatet også et fremtredende strukturelt trekk ved *Væren og tid*. Det er gjennom den stadige konstruksjonen av det uegentlige og hverdagslige at det egentlige finner sin mulighetsbetingelse: det er ved først å definere det inessensielle-uegentlige for så å subvertere det at det essensielle-egentlige gis mening og gjøres forståelig. Bevegelsen *fra* det uegentlige *til* det egentlige er derfor ikke å forstå som motivert av pedagogikk eller samfunnskritisk bevissthet, men er en nødvendig bevegelse idet det uegentlige fungerer som en mulighetsbetingelse for at det egentlige kan være meningsbærende. Det er ved dette punkt at det er mulig å få et glimt av dødens svært sentrale betydning i *Væren og tid*: Døden tilhører egentligheten. Man-et og det uegentlige kan (og må) tildekke dens betydning og flykte fra den, men kan umulig utviske dens faktum og betydning: «En *egentlig* væren til døden kan *ikke vike unna* derværens mest egne og urelaterte mulighet, og i denne flukten *tildekke* den og *omtyde* den i tråd med man-ets forstandighet» (Heidegger, 2007, 272). Døden er med andre ord det eneste motiv i *Væren og tid* som kan sprengre man-et og uegentligheten innenfra, som apodiktisk kan rive derværen vekk fra man-ets utjevning og stille den overfor sitt eget selv og sin egen skjebne. Herav *friheten til døden*, idet døden – som egentlighetens eneste ubetvilelige bastion – gir derværens individualitet og frihet, og følgelig også derværens absolutte ansvar for sin egen skjebne: «Fremspranget inn i den urelaterte muligheten tvinger det fremspringende værende inn i muligheten til å overta sin mest egne væren av seg selv og ut fra seg selv» (Heidegger, 2007, 275).

Skjønt med dette vurderes kun bevegelsen fra det uegentlige til det egentlige, hvilken som sagt er en mulighetsbetingelse for at det egentlige gis mening og gjøres forståelig. Men det er ikke en tilstrekkelig mulighetsbetingelse, ettersom disse termene er vage og tomme før det egentlige beskrives uavhengig av bevegelsen vekk fra man-et, hverdagsligheten og det uegentlige, det vil si før væren til døden beskrives som sådan. Og straks væren til døden

tas i betraktning som sådan, kompliseres disse redegjørelsene adskillig. Heidegger sier: «Væren til dødens nærmeste nærhet som mulighet er så fjernt fra noe virkelig som bare mulig» (Heidegger, 2007, 274), og videre:

Døden som mulighet gir derværen intet den skal «virkeligjøre» og intet som den selv kan *være* som virkelig. Døden er muligheten av umuligheten av enhver måte å forholde seg til [...] og enhver måte å eksistere på. (Heidegger, 2007, 274)

Derværen finner sin mest egne mulighet i døden, men denne muligheten er en umulighet, og i tillegg så fjern fra noe virkelig som mulig. Det finnes ingenting som derværen kan *være* i denne muligheten «som virkelig». Derværens mest egne mulighet – som åpner for dens individualitet, frihet, ansvarlighet og samvittighet grunnet bevegelsen vekk fra uegentligheten – er tom, grunnløs og absurd. Likevel er den nødvendig, herav dens kompleksitet. Forholdet mellom på den ene side bevegelsen vekk fra det uegentlige til det egentlige og på den annen side væren til døden som sådan, karakteriseres av en apori som griper ned i dypet av derværens eksistensstruktur. På den ene siden kan derværen bevege seg fra uegentlighet til egentlighet fordi dødens mulighet river den vekk fra man-ets bestandige beroligelse og tvinger den til å stå overfor sin egen skjebne i fullstendig ensomhet og avsondring, der denne bevegelsen vekk fra man-et og uegentligheten gjennom dødens mulighet er en mulighetsbetingelse for ansvarlighet og samvittighet: Det kan ikke finnes ansvarlighet og samvittighet der forskriftene og reglene til man-et simpelthen følges, der tolkningene og pratet til man-et godtas *tout court*.² På den annen side gir dødens mulighet derværen ingenting den kan være som virkelig, da den er så fjern fra noe virkelig som mulig, og dermed er grunnløs, tom og umulig, hvilket tilsier at dødens mulighet er umuligheten for ansvarlighet og samvittighet: Det kan ikke finnes ansvarlighet og samvittighet i intethet, grunnløshet og den ytterste uvirkelighet (hvilket Heidegger kaller for *angst*)³. Dette betyr at mulighetsbetingelsen for ansvarlighet og samvittighet samtidig innebærer umuligheten for ansvarlighet og samvittighet, hvilket er å regne som en apori: Ansvarlighet og samvittighet er opplevelsen av dette aporetiske standpunktet, der derværen tværes mellom to umuligheter/mulighetsbetingelser. Dette svarer til hvordan Derrida beskriver en apori som «an interminable experience», og at han i den sammenheng hevder: «Such an experience must remain such if one wants to think, to make come or to let come any event of decision or of responsibility» (Derrida, 1993, 16).

Og denne aporien, et motiv som opererer fundamentalontologiens dypeste fundament, baserer seg på døden som derværens mest egne mulighet.

Filosofi som ansvar til døden

Hvem har rett til å snakke om døden? Hos Heidegger som hos Platon forekommer det i relasjon til døden en hierarkisering av både subjekter (som privilegerer henholdsvis derværen som angstfullt står overfor sin egen død og filosofen som beskytter sjelen mot kroppens impulsivitet og flyktighet) og diskurser (som privilegerer henholdsvis den fenomenologisk-ontologisk-eksistensielle analyse og *elenchos*), som altså langt på vei besvarer spørsmålet. Men det mest interessante i utforskningen av Platon og Heidegger utfra dette spørsmålet mener jeg er intimiteten mellom filosofi og død, altså hvordan det at døden bøyes i bestemt entallsform kan vise seg å være helt avgjørende for hele deres filosofi, som jeg her vil gå nærmere inn på.

Hos Platon var det kun filosofen som kunne dø døden som sådan, ved å ha en ren sjel som fjernet seg fra eller opphevet all tyngende tilknytning til det kroppslige. Dette er en singulær og bestemt død som bare kan tenkes, forstås og oppnås gjennom filosofi, og som videre er knyttet til individualitet og ansvar. Det er slik spørsmålet om døden ryster og setter på spill absolutte skiller mellom filosofi, etikk, politikk og religion, ettersom begrepene som diskuteres og tenkes gjennom – ansvarlighet, individualitet, frihet – griper over og gjennom disse diskursene. På samme måte som at et begrep om ansvarlighet implisitt eller eksplisitt må forutsettes i etisk tenkning, vil begreper om individualitet og frihet måtte forutsettes i politisk tenkning. Denne bestemte døden ligger hos Platon til grunn for de øvrige leddene i hans filosofi, idet disse øvrige leddene retter seg mot og bindes sammen av og gjennom døden. Platons filosofi kunne således kalles en døds- eller thanatofilosofi – som tar opp spørsmålet om hvordan man kan, skal eller burde dø – såfremt dette ikke viser seg å være en pleonasme. Dermed – slik også Freud påpeker i *Beyond the Pleasure Principle* – er Thanatos mer grunnleggende enn Eros: Døden og det å dø riktig er forut for kjærligheten og lengselen etter det gode, skjønne og opphøyde.

Hos Heidegger blir begrepet om den bestemte døden forsåvidt mer komplisert, i og med at han ikke opererer med en enkel dikotomi, men snarere skiller mellom iallfall fire ulike begreper om død. Et av disse begrepene er *å krepere*: «Når noe levende ender, sier vi at det *kreperer*» (Heidegger, 2007, 261), dette er en død «som tilhører det som bare lever» (Heidegger, 2007, 255), og følgelig må

det derfor sies at «derværen aldri kreperer» (Heidegger, 2007, 261). Derværens «fysiologiske og livsmessige» død, et annet begrep om død som Heidegger mener er et mellomfenomen mellom det levende som kreperer og derværens død (væren til døden), kaller han for *å avgå ved døden* (Heidegger, 2007, 261). Et tredje begrep om død, som er det jeg har forholdt meg til i denne teksten, er døden som derværens mest egne mulighet,⁴ hvilket igjen deles i to på bakgrunn av hvorvidt det oppleves i uegentlighet eller egentlighet, som henholdsvis den tildekkede døden som sådan eller som simpelthen døden som sådan – den bestemte og singulære døden. Selv om Heidegger behandler temaet om døden på et mer intrikat og flersidig vis enn Platon, opererer han likefullt med et overordnet begrep om døden – døden som sådan – på samme måte som Platon. Og dette overordnede begrepet om døden åpner for selve dikotomien mellom det egentlige og det uegentlige: Egentlighet som en måte å være på som *åpnes ved at derværen står overfor døden som sådan*, som derværens mest egne mulighet som den kun kan stå overfor i ensomhet og avsondring; uegentlighet er en måte å være på som *oppretholdes ved at døden som sådan tildekkes*, man-et må sørge for en bestandig beroligelse overfor døden for å kunne fortsette pratet, nysgjerrigheten og tvetydigheten, for å kunne forbli i forfallet. Det er, på samme måte som hos Platon, ved og gjennom døden at subjektet har muligheten til å rives vekk fra *doxa* og ta ansvar for sin egen skjebne.

For både Platon og Heidegger er altså opphavet til ansvarlighet å finne i forholdet til døden. Det spesifikt filosofiske her – som gjør at spørsmålet om døden i bestemt entallsform reserveres for filosofisk analyse – er nettopp denne *ansvarligheten* for egen skjebne og for egen sjel som utvikles gjennom analysen av døden. Det vil si, *fordi* det

finnes en singulær og bestemt død, så finnes det, i tillegg til en spesiell måte å analysere døden på (fenomenologisk-ontologisk for Heidegger og ved *elenchos* for Platon), en spesiell måte å forholde seg til døden på. Denne spesielle måten å forholde seg til døden på innebærer å ta på seg et ansvar, å stå til rette for noe – for Platon og Heidegger innebærer den i konkrete termer henholdsvis å holde sjelen ren og å være i egentlighet. Er det ikke i en slik opplevelse av ansvar at filosofi begynner? På den ene side er dette ansvaret fullstendig tomt, idet grunnlaget for å ta på seg dette ansvaret, det man står til rette overfor, er døden – sin egen utslettelse og intethet, muligheten av en umulighet. På den annen side endrer dette ansvaret samtidig alt, idet det plikter filosofen til å rive seg løs fra *doxa* og usannhet, det inessensielle og det dunkle, det hverdagslige og det godtroende, det urettferdige og det smålige, for å stå overfor sin egen, sanne skjebne i denne verden. Fordi ansvaret som utfolder seg i dette forholdet til døden bærer i seg begge disse dimensjonene – som et ansvar og en plikt som står til rette overfor ingenting – er det følgelig et aporetisk begrep om ansvar. Som Derrida så fint uttrykker det:

The most general and therefore most indeterminate form of this double and single duty is that a responsible decision must obey an 'it is necessary' that owes nothing; it must obey a *duty that owes nothing, that must owe nothing in order to be a duty*, a duty that has no debt to pay back, a duty without debt and therefore without duty. (Derrida, 1993, 16)

Således finner filosofien sin begynnelse – igjen og igjen – i denne opplevelsen av et ansvar som dypest sett er og må være en apori, og som oppstår i et forhold til døden.⁵ Platon hadde derfor helt rett, og filosofien vil fortsette å være gresk så lenge hans innsikt forblir gjeldende: Å utøve filosofi på riktig måte er en trening på døden.

Noter og litteraturliste neste side

Illustrasjon: Hr.Olsen



NOTER

1 Se Jacques Derridas *The Gift of Death* for en interessant og god analyse av denne overgangen.

2 Som Heidegger sier: «Derværen er fortpant i man-et, og som sådan er dens nærmeste faktiske kunne-være [...] i hvert enkelt tilfelle allerede avgjort. Man-et har alltid allerede overtatt for derværen å gripe disse værensmulighetene. Man-et skjuler til og med den stilltiende avlastningen fra det uttrykkelige valget av disse mulighetene. Det forblir ubestemt hvem som 'egentlig' velger. Derværen trekkes planløst med av 'ingen' og fanges dermed inn i uegentligheten, noe som bare kan reverseres gjennom at derværen på egen hånd innhenter seg selv fra fortpaptheten i man-et» (Heidegger, 2007, 279).

3 Heidegger sier: «[A]ngsten er den befintheten som kan holde åpen den vedvarende og rene trusselen mot derværen selv, en trussel som stiger frem fra derværens mest egne og avsondrede væren.» (Heidegger, 2007, 277). Angsten kan holde åpen denne «trusselen», hvilket betyr at angsten er selve opplevelsen av den intheten, grunnløsheten og den ytterste virkeligheten som derværen bærer i kjernen av sin eksistens, men angsten betegner ikke aporien som sådan – som er det langt viktigere motivet som Heidegger utvikler i sin diskusjon om døden – da det snarere betegner den ene komponenten i aporien.

4 På bakgrunn av disse tre ulike dødsbegrepene kan det argumenteres for at Heidegger danner et hierarkisk skille mellom subjekter på samme måte som Platon, snarere enn å vri spørsmålet om til å handle om et konstitutivt trekk ved menneskets væren. Sistnevnte dreier seg om skillet mellom derværens egentlige og uegentlige forhold til døden, men det begrepet om døden som dermed benyttes er allerede delvis definert ved at det skiller seg fra det å krepere og det å avgå ved døden. Det er i skillet mellom det å krepere og det å dø at Heidegger kan sies å konstruere et hierarkisk skille mellom subjekter, idet han her kan danne et skille som privilegerer derværen fremfor dyr, hvilket han også gjør i en veldig interessant passasje fra *On the Way to Language*: «Mortals are they who can experience death as death. Animals cannot do this. But animals cannot speak either. The essential relation between death and language flashes up before us, but remains still unthought» (Heidegger, 1971, 107). Der Platons hierarkisering av subjekter dreier seg om forholdet mellom sjel og kropp (der sistnevnte er knyttet til det dyriske), vil Heideggers hierarkisering være (mer eksplisitt) antropologisk. Jeg har latt dette momentet – interessant som det er – hvile i denne teksten, fordi det er for bredt og tar opp en rekke andre problemstillinger, og har heller konsentrert meg om hvordan Heidegger skiller mellom det egentlige og det uegentlige i forhold til døden.

5 Giorgio Agamben er inne på samme spor i *Language and Death: The Place of Negativity*, der han diskuterer forholdet mellom språk og død i den vestlige tenkning. I en lesning av Augustin kommer han inn på «an experience of the word in which it is no longer mere sound [...] and it is not yet meaning, but the pure intention to signify» (Agamben, 1991, 33). Denne rene hensikten til å uttrykke mener jeg svarer til det aporetiske ansvarsbegrepet: En plikt eller vilje til å rive seg løs fra doxa og usannhet som er uten signifikat (og som slik er innholdsløs, tom, intet, absurd) ettersom den er basert på døden. Agamben sier videre at opplevelsen av denne rene hensikten til å uttrykke er «the amorous experience as a will to knowledge: the intention to signify without a signified corresponds, in fact, not to logical understanding, but to the desire for knowledge» (Agamben, 1991, 34). Dette begjæret etter kunnskap mener jeg tilsvarer det tomme, men bestemte ansvaret som markerer filosofiens begynnelse, hvori den filosofiske streben etter ens egen, sanne skjebne i denne verden finner sted. Denne rene hensikten kaller Agamben for Stemme (Voice), og hevder så, i tråd med redegjørelsen i denne teksten: «To experience Voice signifies [...] to become capable of another death – no longer simply a deceasing, but a person's ownmost and insuperable possibility, the possibility of his freedom» (Agamben, 1991, 86), og knytter dette til filosofi: «The attempt [...] at grasping negatively the very taking place of language in the unspeakable experience of the Voice, constitutes – as we saw – the fundamental experience of that which, in Western culture, we term 'philosophy'» (Agamben, 1991, 66). Dermed ender han opp med en beskrivelse av den vestlige filosofi som er svært lik den jeg her har utforsket: «Philosophy, in its search for another voice and another death, [...] seeks to grant a voice to the silent experience of the tragic hero and to constitute this voice as a foundation for man's most proper dimension» (Agamben, 1991, 90).

LITTERATUR

- Agamben, G. 1991, *Language and Death*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
 Derrida, J. 1993, *Aporias*, Stanford University Press, Stanford.
 Derrida, J. 1995, *The Gift of Death*, The University of Chicago Press, Chicago.
 Hegel, G. W. F. 1977, *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, Oxford.
 Heidegger, M. 1971, *On the Way to Language*, Harper, New York.
 Heidegger, M. 2007, *Væren og tid*, Pax Forlag A/S, Oslo.
 Platon. 2001, *Samlede verker: Bind IV*, Vidarforlaget AS, Oslo.