

En seg Jesus?

– Det var mej en segan Jesus, sa den nykonfirmerade flickan och spottade ut oblaten utanför kyrkporten.

Något liknande kände jag, när jag försökte läsa Richard Matz' artikel om Heidegger i Filosofisk tidskrift 1981:3. Man skall vara "öppen", man skall inte "sitta fast i positivismen", man skall vara tolerant och allt sådant. Men i fallet Heidegger går inte det. I öppenhetens namn ansträngde jag mig för att förstå, och att låta bli att protestera. Men skall *Varat och tiden* nu blir den Jesus som skall frälsa oss, då kommer många – med rätta – att finna den på tog för seg.

Jag skall i huvudsak begränsa mig till de tre punkter i artikeln som jag begrep. På två av de punkterna har Heidegger fel, och på den tredje är han oförsämd. Men först en mera allmän reflektion!

Det kan trots allt hända, att jag har lyckats fatta själva tendensen i viktiga delar av Heideggers förkunnelse. Vetenskapen nu för tiden *har* blivit omänsklig. Om det är riktigt som Matz säger, att till och med humanistisk forskning i dag eftersträvar att bli exakt vetenskap, "i rang jämförbar med den avgudade teoretiska fysiken", så innebär ju det att denna forskning strängt taget inte *är* humanistisk längre. Och teknik och fysik och ekonomi skall vi inte tala om: det väg- och mätbaras värld är för dessa vetenskaper allt, och människans värld, den värld av färger och former, hunger och törst, lidande och kärlek, glädje och sorg, som sinnena berättar om, den världen är för dessa vetenskaper intet – med kända följder i form av krigsmaskinsforskning, okontrollerbar kärnkraftsutbyggnad och Friedmanpolitik och vägen rak mot helvetet. Ifall det är viktigt att *förmänskliga* vetenskapen – och har jag fattat saken rätt så är det vad Heidegger vill – så måste man väl fråga sig om inte ansträngningarna i den vägen kommer att ta obotlig skada när de får *Varat och tiden* som sin bundsförvant. Om vi skall kritisera teknokraterna genom att kasta sådana glosor på dem som Heidegger har hittat på – tillhandshet och förhandenhet, "i-sig-varo" och "i-världen-varo", "till-varon är 'varitande' (gewesend)" med mera sådant – kommer vi då inte att utsätta oss bara för ett berättigt löje? (Fast i sanningens namn måste här tilläggas, att det språk, den mesopotamiska höll jag på att säga, som

ni "analytiska" filosofer och ni "icke-analytiska" filosofer ibland brukar när ni bråkar om Stenlunds *Den Osägbara* inte alltid är mycket skönare och mycket begripligare!) – Det var den allmänna reflektionen, nu till de tre punkterna.

Första punkten

Vågar man som jag räkna sig som något av Descartesspecialist, så är det närapå en plåga att läsa vad Matz har att säga om Heideggers "kritik mot Descartes". Det står på ett ställe (s 16): "Tingens 'i-sig-varo' finner Heidegger inte i någon blott "utsträckt materia" (Descartes) utan i stället i något skenbart trivialt som han kallar *tillhandshet* (Zuhandenheit), tingens användbarhet till . . .".

Det kan tyckas pedantiskt att här anmärka på att Heidegger använder den inadekvata termen "utsträckt materia" (han kunde i själva verket lika gärna ha sagt "utsträckt utsträckning" eller "materiell materia"). Men saken förtjänar ändå påpekas, eftersom det antagligen *är* något viktigt som *Varat och tiden* här vill säga fast den lindar in det i lager på lager av svår- eller obegripligheter. Descartes var den filosof som mer än någon annan gjorde en ideologi av det slags tänkande som ligger till grund för "den vetenskapliga revolutionen", tillkomsten av den moderna fysiken vid 1600-talets mitt. För den gängse åskådningen på den tiden, alltså aristotelismen, var människan "hemma" i världen på ett sätt som hon sedan aldrig mera blivit enligt någon vetenskap eller filosofi. I de flesta handböcker i filosofins historia kan man inhämta, att en förnimmelse, en varseblivning, enligt aristotelisk kunskapsteori innebär att vår själ i viss mening "antar" det yttre förnumna föremålets "form". Det finns alltså enligt aristotelismen en grundläggande "likhet" mellan å ena sidan vår förnimmelse av solen eller av skrivbordet och å andra sidan den i verkligheten existerande solen eller det verkliga skrivbordet: verkligheten *är* vad den "ser ur" att vara!

Efter Descartes blev det aldrig mera så. Det kan man också (eller det borde man också kunna) inhämta i de flesta handböcker i filosofins historia. Det finns *något* utanför oss, som i oss ger upphov till *idéerna* "sol" och "skrivbord". Men vi vet inte vad detta något är. Vi vet inte ens säkert *om* det finns. I alla händelser kan våra idéer inte "likna" tingen utanför oss eftersom färger, dofter, smaker, ljud och ljus och sådant inte är annat än vår själs sätt att uppfatta vissa rörelser i den yttre fysiska världen.

Naturligtvis kan man, som Matz gör, använda uttrycket "dualism" om denna moderna åskådning: det yttre fysiska rummet är *en* sak, våra

förnimmelser på grund av rörelser hos partiklarna i detta rum är en helt annan sak. Men det är inte exakt detta som i egentlig mening avses med den cartesianska "dualismen". Utan därmed avses den radikala skillnad som föreligger mellan det kroppsliga och det själsliga såsom substanser. Allt kroppsligt är uppbyggt av den "substans" som kallas "det utsträckta tinget" (*res extensa*), dvs materien, medan våra idéer och förnimmelser däremot är egenskaper hos den "substans" som är så skild från materien som något alls kan vara, nämligen "det tänkande tinget" (*res cogitans*), dvs själen. Ingenting hos den utsträckta substansen – rörelse, storlek, form etc – kan vara en egenskap hos den tänkande substansen, och omvänt: en "tanke" kan inte finnas som egenskap hos materien. Gränsen mellan substanserna i den cartesianska dualismen går inte – som Matz gör gällande – mellan å ena sidan homo sapiens, å andra sidan tingen, utan den går rakt igenom människan: min hand och min tand hör till det utsträcktas, till materiens, värld, men känslan i handen och värken i tanden – allt "psykiskt" – hör till det tänkande tingets, själens, immateriella värld.

Descartes vänder sig i graven när han läser vad Matz skriver (s 17), nämligen att "Heideggers kritik mot förhandenheten såsom universalnyckel till 'världen' innebär en ofta högst ironisk polemik mot Descartes' typiskt 'västerländska' dualism mellan människan (*materia cogitans*) och världen . . .". *Materia cogitans* betyder "tänkande materia". Inget uttryck skulle kunna vara mera främmande för Descartes än detta! Det är bara materialister och ateister som enligt 1600-talets åskådning kan tala om en "materia som tänker", och till det lägret ville sannerligen inte den moderna filosofins fader räkna sig. Att tänka, det är just vad materien *inte* kan enligt Descartes – att inte kunna tänka är just vad som utmärker den utsträckta substansen, till skillnad från den tänkande. Vad Matz beskriver är i själva verket en materialistisk lära liknande den som La Mettrie kom att lägga fram vid 1700-talets mitt, hundra år efter Descartes.

Nu kan Richard Matz invända, att "med lite god vilja" går det att fatta vad Heidegger menar även om han har missuppfattat Descartes' *Principia philosophiae*. Kanske det. Men läsare av filosofiska skrifter kännetecknas inte av god vilja. De kännetecknas av ond vilja. De vill missförstå. Skall man övertyga dem så måste man försöka skriva så klart, att texten inte *kan* missförstås av en läsare som anstränger sig att finna fel.

Den regeln har Heidegger inte kommit ihåg att tillämpa.

Att inte betrakta materien såsom blott "det i rummet utsträckta", utan som något som det är "bevänt med", alltså att intressera sig för hammaren i den mån det går att slå i spik med den, och inte intressera sig för den bara i den mån den är ett i rummet utsträckt ting av grundämnet

Fe med atomvikten 55,84, det är väl inte två saker som utesluter varandra, så som Matz tycks mena (s 16)? Här krävs också större skärpa och klarhet. Det är viktigt att vetenskapen börjar intressera sig mera för hammaren som don än som ett järnföremål rätt och slätt, det är viktigt att vetenskapen börjar intressera sig mera för kärnkraften som risk och fara för mänskligheten, eller som välsignelse för mänskligheten, än som "djävligt intressant fysik" rätt och slätt.

Men det måste man förklara med tydligare ord än Heideggers.

Andra punkten

Den andra punkten är denna: "Medan dagens empiristiska historieforskning eftersträvar att bli en exakt vetenskap, i rang jämförbar med den avgudade teoretiska fysiken, och därvid betraktar det förgångnas händelser som sitt föregivna revir, och källkritisk kartläggning av dem som sin metod, ser Heidegger däremot historieskrivningens uppgift väsentligen motiverad av tillkommelsen, framtiden. Historismen, den historiska empirismen, ser Heidegger snarast som ett 'vetenskapligt' försök att beröva människorna insikt i sitt förgångna, och att göra den historiska kunskapen till en exklusiv, 'respektabel' hantering för experter, en tendens som är omiskännlig i vårt land, och som bl a innebär något slags självdestruktivt förakt för 'populariseringen', som ju dock är historiens 'pedagogiska' slutprodukt" (s 22).

Richard Matz har rätt i, att det har förekommit visst förakt för populärvetenskap bland humanister. Men det finns inte längre nu. Han har också rätt i att det har förekommit tendenser att "göra naturvetenskap" av humaniora, och han har rätt i att dessa försök är misslyckade och ofta klandervärda. (Frågan i vad mån det alls är möjligt att i historien finna "lagar" motsvarande fysikens, alltså frågan i vad mån det alls är möjligt att generalisera utifrån historiska fakta, är för stor för att kunna tas upp här.)

Men i egenskap av historiker vill jag protestera mot framställningen i övrigt. Det finns just nu, i dessa "strukturalismens" och snart kanske också "ny-existentialismens" dagar för mycket förakt mot hederlig gammaldags empirisk forskning (Matz skriver "empiristisk", men menar väl "empirisk"). Det måste med kraft understrykas att om historien skall göra sig förtjänt av namnet vetenskap så har den ingenting annat att göra än att arbeta i nära kontakt med det material som är den enda källa till kunskap om det förgångna som finns: kvarlevor av händelser, eller dokument som berättar om händelser. Richard Matz' för mig obegripliga negativa omdömen om "källkritisk kartläggning" är i själva verket

lika malplacerade som om någon sade att botanister bör sluta titta på blommor och astronomer bör sluta titta på stjärnor och språkmän bör sluta lyssna på språk. Det finns ingen annan metod att nå kunskap om det förgångna, och att slita sönder fördomar om det förgångna, än att bokstav för bokstav "källkritiskt" och tålmodigt granska de dokument som förfäderna lämnat efter sig. "Historisk metod" är att gå till riksarkivet (eller motsvarande), samvetsgrant läsa och tolka vad som står i dokumenten där och sätta in de funna resultaten i ett sammanhang. Heideggers snack om att man genom empiriskt studium "berövar människorna insikt i sitt förgångna" är så totalt felaktigt som något snack kan vara.

Tredje punkten

Ifall man skriver så suddigt, att det inte går att förstå vad man skriver, då är det en ren oförskämdhet att skylla på läsaren, att skylla på att läsaren inte tolererar att "samhällets grundvalar blottläggs och ifrågasätts" (s 23) och därför kommer med kritik. Vi läsare som kritiserar Heidegger har nämligen inte märkt, att hans filosofi blottlägger och ifrågasätter samhällets grundvalar. Med alla sina "ek-staser" och sitt tal om "tillvarons specifika i-förväg-framför-sig-varo" med mera sådant har Heidegger ställt sig utanför möjligheten att bli förstådd, och då skall han inte komma och skylla på läsaren. Jag vill behålla rätten att kritisera *Varat och tiden* utan att fördenskull bli kallad för en representant för "etablissemangen" (s 24), som inte vill se att kejsaren inte har några kläder på sig.

Om det inte vore så att Heideggers filosofi *antagligen* (vad vet jag?) innehåller saker som borde betraktas som väldigt viktiga i dag, så funnes ingen anledning att kritisera den.