

**Bo Dahlbom**

## *Heidegger – en traditionell filosof*

En inledning till *Sein und Zeit*

### **1. Hegel, Nietzsche, Heidegger**

Filosofin måste ständigt vara beredd att ifrågasätta sig själv. Inom den icke-analytiska traditionen från Hegel innebär detta ifrågasättande en vilja att söka ställa sig utanför vår västerländska kulturtradition för att på så sätt se det karakteristiska i vårt sätt att filosofera och de förutsättningar vi gör, vilka som regel är så självklara att de inte uppmärksammas. Ett sådant ifrågasättande blir möjligt eller rimligt först när undersökningar av vår filosofiska tradition såväl uppmuntras som ges karaktären just av sökandet efter tankelinjer, gemensamma frågeställningar och svarsalternativ. Det är inom den icke-analytiska traditionen från Hegel vi finner en sådan inställning till filosofihistorien. En inställning som ofta irriterar en analytiskt lagd filosof på vilken den gör ett ytligt, ansvarslost, och spekulativt intryck. Empirismen, i den mån den alls ägnat sig åt filosofihistoria, studerar klassiska problem snarare än traditioner.

Det var mycket Hegels förtjänst att filosofihistoria kom att föras fram till en central position i filosofin. Heidegger är trogen denna filosofisyn. Men Hegel har en positiv syn på vår västerländska tradition. Han ser i den en ständig tillväxt av kunskap, en utveckling mot sanning. (Enligt Platon kunde individen genom filosoferande, tänkande, dialektik, utvecklas och vinna ökad kunskap om idéerna. Hegel överför denna tanke till civilisationen. I vår västerländska tradition ser vi hur världsanden, förnuftet, idévärlden, tar sig allt tydligare uttryck i människors liv.) Heideggers syn är till skillnad från Hegels negativ. Hans studier av traditionen syftar dels till att nå tillbaka till den sanning som sågs av försokratikerna, Parmenides och Herakleitos, dels till att förstå hur det med Platon började gå galet och hur vår tradition sedan dess spårat ur mer och mer. Heideggers filosofi blir kulturkritik, och förebild blir Nietzsche – ”omvärderaren av alla värden” – snarare än Hegel. Även Nietzsche såg i den grekiska aristokratiska kulturen ett ideal som senare förlorats, och även för Nietzsche är Platon den filosof med vilken förfallet börjar. Nietzsches omvärdering gällde huvudsakligen moralen. För Heidegger blir uppgiften mer omfattande.

Nietzsche menade att utvecklingen från Platon, mycket tack vare kristendomen, inneburit att människors uppfattning om gott och ont hade förvänts. Vad som en gång ansågs gott – grekernas *arete* – hade kommit att anses ont och tvärtom. Nietzsches budskap var därför i grunden mycket enkelt och möjligt att formulera i en slogan – ”omvärdering av alla värden”. Vi förvånas kanske inte över ett program som Nietzsches. Vi är väl medvetna om hur besynnerligt långsam utvecklingen har varit på moralens område, och vi finner det inte uppenbart orimligt att man på detta område kanske visste bättre förr. Det är t o m lätt att tänka sig att vi har något att lära av förflutna tider när det gäller samlevnad både med människor och natur. Men på kunskapens område, dvs det som har blivit vetenskapens domän, tycks det mycket svårt att tänka sig att vi har något att lära av forna tiders tänkande. Vad kan tex Demokritos lära oss om atomer?

För att förstå Heidegger måste vi skilja mellan sådan kunskap (bäst representerad av vår vetenskap) som ständigt förändras och växer och sådan som gäller valet mellan ett litet antal, ständigt givna, alternativ. I botaniken växer vårt vetande om växternas utbredning ständigt, medan vi i etiken lika ständigt diskuterar valet mellan deontologi och teleologi. I det senare fallet gäller frågan val av utgångspunkt, kategorisystem, paradig, eller vad man nu vill kalla det. Heideggers kritik av vår västerländska tradition är ett angrepp på vårt val av kategorisystem. Vår moderna uppfattning om människan, världen och språket såsom den vuxit fram i filosofi och vetenskap är i grunden falsk, enligt Heidegger. Ja, det är själva grunden, utgångspunkten som är falsk.

Det är frestande att formulera Heidegger i dagens jargon: ”Platon valde fel paradigm.” Men vilket paradigm valde Platon? Och vilket är det rätta (sanna)? Dessa frågor, och fler därtill, hoppas jag kunna besvara, i den mån svar finns hos Heidegger, i vad som följer.

## 2. Frågor

Ofta är det vid studiet av en filosof mycket svårare att bestämma vilken eller vilka frågor han försöker besvara än att förstå svaren själva. Eller bättre uttryckt: om man bara kände till och förstod frågorna skulle svaren nog så enkelt kunna begripas. Heidegger är ett irriterande bra exempel på detta. Jag skall därför i den här inledande presentationen av Heideggers *Sein und Zeit* (*SuZ*) pröva några olika, mycket allmänna, frågor och se hur Heidegger besvarar dem. Jag skall endast föreslå frågor som är förenliga med varann, dvs sådana att Heidegger kan tänkas besvara dem alla samtidigt. Frågorna som prövas är följande: ”Vad är en människa?” och

”Vad är en värld?” (sektion 3), ”Vilken är filosofins metod?” (sektion 4), ”Hur vinner Människan kunskap” (sektion 5), ”Vad är sanning?” (sektion 6) och ”Vad är det att vara?” (sektion 7).

Gemensamt för svaren på alla frågorna är att Heidegger menar sig formulera dem i opposition mot hela den filosofiska traditionen från Platon. I synnerhet gäller detta den sista frågan, som han menar inte ens på allvar har ställts i denna tradition. Man har i stället okritiskt och oövertänt upprepat och varierat det svar Platon gav eller antydde. Att frågan inte på allvar har ställts under så lång tid, samtidigt som ett svar tagits för givet, gör det mycket svårt att idag ens förstå frågan. Den upplevs av oss som bisarr och svårbegriplig. Vårt beroende av traditionen hindrar oss (och Heidegger) att verkligen ta itu med denna fråga. Heidegger menar visserligen att filosofisk naivism hjälper, men projektet vore antagligen omöjligt om inte frågan trots allt hela tiden tillhört vår tradition, om än väl begravd. Vid sidan av naivismens väg öppnar sig därför möjligheten av en analys av denna tradition som ett sätt att vinna förståelse av frågan och så småningom också ett svar. Heidegger prövar bägge dessa vägar genom att kombinera fenomenologi med vad han kallar ”destruktion av den ontologiska traditionen”. Om de problem som drabbar en sådan analys av traditionen – kulturkritik – har Gadamer och Derrida i Heideggers efterföljd skrivit mycket.

Heidegger spänner bågen högt. Hans ambitioner är inte föraktliga. Tyvärr kan han knappast sägas ha levt upp till dem. De svar han ger oss på de sex frågor jag angivit är alla svar som vi återfinner på andra ställen i vår tradition. Om inte traditionella, så är svaren alls inte originella, och dessutom oftast summariska och skissartade. Som så ofta i filosofin är det hos Heidegger synen på filosofin, själva angreppssättet, som är intressant snarare än de resultat som presteras.

### **3. Filosofisk antropologi och ontologi**

Under inflytande från Husserl och Heidegger formulerar Sartre i sina tidigare arbeten ett program för en filosofisk antropologi, dvs en undersökning av människan som kan ligga till grund för ett empiriskt-psykologiskt studium av henne. Tanken att varje empirisk vetenskap förutsätter en uppfattning om sitt studieobjekt som inte själv kan motiveras empiriskt är central i fenomenologin från Brentano och Husserl. *Sein und Zeit* kan i mycket stor utsträckning läsas som ett försök att formulera en sådan grundläggande människouppfattning.

I opposition mot traditionen säger sig Heidegger vilja betona att människan inte är ett föremål, ett ting. Att Heidegger anklagar vår västerländska

tradition för att "göra människan till objekt" (för att tala med Sartre) kan förefalla märkligt med hänsyn till denna traditions centrala distinktion mellan kropp och själ, materia och ande. Men Heidegger menar att detta själsbegrepp formats i analogi med vår uppfattning om föremål. När den mekaniska världsbilden tränger fram visar sig detta genom att själen då blir lika mekaniserad som materien, den uppfattas som en behållare för ett maskineri av tankar, sinnesintryck och känslor. Den placeras "intill" en värld av objekt, eller "i" denna värld, som ett objekt intill eller i ett annat. Själens när allt kommer omkring samma rums-tidliga karaktär som vi tänker oss föremålen ha. Liksom senare hos Ryle är det hos Heidegger Descartes som gärna får utgöra representant för denna mekanisering av människan. Kanske är detta val inte helt rättvist. När Sartre upprepar Heideggers argumentation mot uppfattningen om medvetandet som ett objekt, som ett rum i vilket mentala innehåll ryms, mot vad han kallar "immanensillusionen", så är det Hume som angrips, medan Descartes i stället ses som en föregångare till Sartres egna idéer om medvetandets genomskinlighet.

Enligt Heidegger präglar vår felaktiga människouppfattning inte bara vårt tänkande och empiriska vetenskapande om människan, utan också det språk vi använder när vi talar om människor. Termer som "människa", "själ", "medvetande" är alla belastade av traditionens objektivering av människan, vilket gör det svårt att använda dessa termer utan att falla offer för denna olyckliga tendens. Heidegger väljer därför att undvika dessa termer. Detta är ett mycket vanligt filosofiskt drag. Vi finner det hos positivisterna (Carnap) som pläderar för formalisering och hos marxisterna (Adorno) som vill undvika reifiering. Heidegger anför de vanliga skälen och hänvisar till en typiskt romantisk (Herder) teori om språket och människans beroendeställning till språket. Språk och tänkande går hand i hand. Likaväl som det i antiken, enligt Heidegger, fanns ett föredömligt tänkande så fanns där ett föredömligt språk. Det språk som skall ersätta vårt förtingligande tal om människan kan därför inte väljas godtyckligt. Heideggers alternativa sätt att tänka om människan är samtidigt ett alternativt sätt att tala om henne. I *SuZ* verkar Heidegger tro att detta alternativ kan vaskas fram ur det tyska språket, men ur ett konkret språkbruk fjärran från filosofins fackterminologi. Senare kommer han att ty sig alltmer till grekiskan, till fragment från Parmenides och Herakleitos, och avhandlingar kommer att byggas upp kring tolkningen av enstaka sådana fragment.

I stället för "egenskaper", "kategorier" hos "människan", "medvetandet" eller "själens" talar Heidegger om "Daseins existentialer". ("Dasein" är hos Heidegger en term med många konnotationer. Att vara "da" ("här") innebär att ha en plats, en utgångspunkt från vilken världen ses,

och termen "Dasein" uttrycker därför människans "intentionalitet". Det verkar klokast att inte alls söka översätta denna term, eller att söka en så intetsägande översättning som möjligt, varför inte "människan". "Daseins väsen är existens" säger Heidegger, och existentialerna sammanfattar detta väsen. Existentialerna uttrycker därför människans "sätt att vara".) Daseins förhållande till världen är inte ett förhållande mellan två föremål, det är ett "vara-i världen", vars analys Heidegger ägnar ca en tredjedel av *SuZ*. I allmänhet innebär Heideggers alternativa människouppfattning en omskrivning av att människan har egenskaper till att Dasein är på ett visst vis. Dasein är dessa existentialer och de är Dasein. Dasein *har* inte ångest, Dasein *är* ångest. Allt för att vi skall undvika fällan att början tänka oss Dasein som *någonting*, som ett ting, ett föremål, som har egenskaper. I stället för att säga t ex "när vi människor har ångest, så ångslas vi inför" så säger Heidegger "när ångesten ångslas så ångslas den inför". Men Heidegger finner knappast i tyskan det uttryckssätt han söker. Ofta verkar avsikten vara att få oss att uppfatta människor, etc som relationer eller processer snarare än föremål, men tyskan förmår inte hålla föremålstänkandet borta. Intressant är att notera att det uttryckssätt Carnap angrep som exempel på otillåten substantivering, "das Nicht nichtet", av Heidegger valts just för att markera att "intet" inte är ett föremål.

I *SuZ* utvecklar Heidegger sin människouppfattning i två steg. Första delen centreras kring en lång diskussion av Daseins förhållande till världen. Två grundläggande existentialer sammanfattar detta förhållande: "vara-i-världen" och "omsorgen". Den förra vävs så småningom in i den senare. I den andra delen är det tiden eller "tidsligheten", som Heidegger säger, som får karakterisera Dasein. Denna människouppfattning borde vid det här laget vara tillräckligt välkänd som den "existentialistiska" för att inte kräva en utförligare presentation. Heidegger gör en betydelsefull systematisk insats, men huvudelementen i hans antropologi är knappast nya. Kants transcendentala deduktion med tiden på central plats, Hegels utredning av självmedvetandet, Kierkegaards analyser av det subjektiva, Nietzches övermänniskoideal, Husserls intentionalitetsbegrepp och tidsfunderingar, gestaltpsykologins målinriktade handling, Schelers pragmatism, Diltheys hermeneutik – allt detta och mer därtill vävs samman till en trovärdig och fascinerande karakteristik av människan som subjekt. Heidegger bidrar med såväl träffande psykologiska iakttagelser som slående formuleringar. Men det är hans förmåga att sammanfatta, att systematisera alla dessa element och "grunda" dem i Daseins tidslighet som imponerar. Heidegger "härleder" existentialerna, "vara-i-världen", "omsorgen", "befintligheten", "förståelsen", "skulden", "döden", "samvetet", etc ur en grundläggande existential, "tidsligheten". Dasein är tidslig-

het, och alla de andra existentialerna uttrycker endast på olika sätt detta faktum. Dasein är inte tidslighet *och* omsorg, utan möjligen tidslighet som omsorg, etc.

Tillsammans ger oss dessa existentialer en dramatiserad version av en människouppfattning som var aktuell i tysk filosofi vid tiden för publikationen av *SuZ* (1927). Omsorgen och vara-i-världen ger oss en syn på människans relation till världen som är besläktad med pragmatismens. Samtidigt utgör dessa existentialer en version av fenomenologins intentionalitetsbegrepp. Världen är, enligt Heidegger, en värld av verktyg, ett "användningssammanhang". Vår användning av världen är primär i förhållande till vårt betraktande av den. Världen är "tillhands" snarare än "förhanden", som Heidegger uttrycker det. Existentialerna vara-i-världen och omsorgen innebär inte bara att människan inte kan uppfattas som ett föremål i världen vid sidan av andra föremål, utan även att föremålen själva inte kan uppfattas på detta sätt. Vår världs gränser är gränserna för vår användning. Vår värld begränsas av våra avsikter med den, våra planer, vår förmåga. Vi studerar och förstår ett fenomen i en kontext som utgörs av ett användningssammanhang. Heidegger talar om dessa kontexter som "utkast". Ett fenomen förstås, får sin mening i och av ett sådant sammanhang, utkast. Meningen hos ett fenomen är ett utkast som gör fenomenet begripligt. Heidegger menar att det alltid finns ett korrekt sätt att förstå ett fenomen, att det finns ett utkast som avslöjar fenomenet som det verkligen är, att varje fenomen har en *sann* mening.

Heideggers pragmatism har sina rötter i den tyska traditionen. Han ger inget intryck av att ha förstahandskännedom om den amerikanska pragmatismen. Men de tankegångar som Peirce, James, och Dewey utvecklade i USA hade sina rötter i den tyska idealistiska filosofin och levde kvar i denna tradition. Vi finner dem hos Hegel, Marx, och Nietzsche, och de är, bland annat genom Schelers arbeten, aktuella i Tyskland på 20-talet när *Sein und Zeit* skrevs.

Pragmatism formulerar, dock utan att kunna lösa det, ett intressant problem. Pragmatismen växer fram ur den tyska idealistiska traditionen och delar med denna tradition uppfattningen att ett fenomen aldrig kan förstås helt förutsättningslöst. Ett fenomen avslöjar sig inte genom att blott och bart visa sig. Förståelse av det kräver en insats från den förståendes sida, ett arbete. Ett objekt förstås, får en mening, genom att vi fastställer vad det kan användas till, vad vi kan göra med det, vilka behov det kan tillfredsställa. Eventuellt kan ett fenomen förstås genom att relateras till andra fenomen, men stoppunkten är för pragmatism inte en upplevelse utan ett beteende eller möjligen ett behov. Mot en teori om språkförståelse som för fram upplevelser i kraft av vilka yttranden förstås, hävdar pragmatismen att en sådan teori förblir innehållslös med mindre förståelsen av

upplevelserna själva förklaras. Men kan inte samma invändning riktas mot pragmatismen? Vad är det för visst med beteende eller behov, eftersom vår förståelse av fenomenen kan grundas däri? När man väl har börjat söka förutsättningar för förståelse verkar det bli svårt att stanna. Vi skall se längre fram vad Heidegger har att bidra med på denna punkt.

När självmedvetandet görs till tema för en antropologi ligger det nära till hands att som Hegel skilja mellan det subjektiva, individuella, levande, konkreta hos människan och det objektiva, allmänna, döda, abstrakta hon får del i genom uppfostran och utbildning. Denna distinktion återfinns i olika versioner hos Kierkegaard, Nietzsche och Freud. Hos Heidegger introduceras temat genom frågan "Vem är Dasein?" och svaret "Först och främst och för det mesta de andra eller "man"." Terminologin för tankarna till George Herbert Meads teori om den generaliserade andre. Kanske är Meads version av självmedvetande-teorin, vilken formuleras ungefär samtidigt med det att *SuZ* skrivs, den teori som mest liknar den som finns i *SuZ*. Hos Mead finner vi inte bara pragmatismen, en om Heideggers påminnande teori om människans relation till världen, och den generaliserade andre, utan även ett mycket starkt betonande av tidens betydelse vid förståelsen av människan, universum, och människans relation till universum.

När Heidegger diskuterar "tidsligheten" gör han det, som så ofta, genom att utgå ifrån en traditionell uppfattning. Enligt denna är tiden den fysikaliska tiden, ett enhetligt flöde av tidpunkter i vilket händelser inträffar. Mot denna objektiva tidsuppfattning ställer Heidegger en mer subjektiv. Till att börja med blir denna tidsuppfattning begriplig mot bakgrund av den tidigare utvecklade pragmatismen. Om den värld vi lever i är ett användningssammanhang, avgränsad av vår aktivitet så kommer vår värld att få en struktur där det som redan är gjort och inte längre kan ändras skiljs från de möjligheter vi fortfarande har, vad som väntar oss och från det som vi kan göra något åt direkt. Genom att bestämmas av vårt handlande får världen, ja hela vår tillvaro, en sådan triadisk struktur. Enligt detta sätt att se det är pragmatismen grundläggande och tidsligheten, med sin triadiska struktur förflutet, närvarande, framtid, att betrakta som en konsekvens av vårt handlande. Om detta är det sätt Mead försöker förstå tiden, genom att så härleda den ur en teori om handling, så verkar Heidegger till slut vilja göra tvärtom. För Heidegger är denna triadiska struktur mer grundläggande än pragmatismen: tiden kan inte förstås i termer av handling, utan tvärtom måste handlingen förstås i termer av tiden. I den andra delen av den nu föreliggande versionen av *SuZ* skjuts pragmatismen i bakgrunden, och till slut grundas första delens fundamentala existensial, omsorgen, i tidsligheten.

Vad är då tid eller tidslighet, enligt Heidegger? Genom att utgå från en

beskrivning av Dasein som handlande blir det för Heidegger enkelt att introducera tidsbegreppet. Det senare kan förstås i termer av det förra. Men när senare vi uppmanas att vända på steken verkar det som om vi blir lämnade med ett schema och ingenting annat. Blir tiden mer än en tom triad när vi försöker förstå den som primär i förhållande till vårt handlande? Kanske är detta en missuppfattning av vad Heidegger menar med att omsorgen grundas i tidsligheten. Kanske skall inte detta grundande uppfattas så att tidsligheten kan begripas oberoende av omsorgen. Om man försöker något sådant betyder inte det att man gör tiden till något objektivt, till en ram i vilken handlingen sedan kan inpassas? Men det är svårt att undvika misstanken att Heidegger i andra delen av *SuZ* verkligen faller på eget grepp. I vilket fall som helst lämnar han läsaren med en "tidsteori" som inget annat är än en tom triad av förflutet, närvarande, framtid, som läsaren sedan själv på bästa sätt får fylla med innehåll, om man inte räknar det innehåll som de övriga existencialerna bidrager med när de grundas i tidsligheten.

Sammanfattningsvis kan följande sägas om Heideggers antropologi, som den utvecklas i *SuZ*. Den byggs upp kring två teman. I första delen presenteras en pragmatisk syn på människan och hennes relation till världen. I andra delen är det människans tidsbundenhet som ligger till grund för en presentation av sådana teman (existentialer) som död, ångest, ansvar, val, skuld, samvete, egentlighet-oegentlighet, beslutsamhet. Människans pragmatiska karaktär grundas i existencialen omsorg. Denna existencial grundas i sin tur i tidsligheten. Vid en första anblick förefaller det omvända förfarings sättet rimligare och förenligt med en genomförd pragmatism. Heideggers val antyder att han i grund och botten egentligen inte alls är pragmatist.

#### 4. Metoden

I *Sein und Zeit* säger sig Heidegger vilja använda sig av en fenomenologisk metod. Han vill som han uttrycker det "gå till sakerna själva". Man kan undra hur detta val av metod är förenligt med valet av uppgift, och det i all synnerhet vad gäller den sjätte av de frågor som angavs ovan. Hur kan en fenomenologisk metod möjliggöra ett svar på frågan "Vad är det att vara?"? Fenomenologin presenteras ju ofta som en metod vars resultat är neutrala i metafysiskt hänseende. Men när fenomenologin tas på allvar vill man gärna karakterisera såväl metoden som objekten för den fenomenologiska verksamheten, och denna karakteristik kräver metafysiska ställningstaganden. Som regel hamnar fenomenologin i någon form av idealism, ofta utan att vilja erkänna detta. Idealismen kan undvikas genom att

metoden förtunnas till ett cartesiskt ”när jag upplever något helt klart och tydligt kan jag inte ta miste”. Men ett sådant förtunnande rimmar illa med ambitionen och anspråken hos Husserl, Heidegger och Sartre. Vi ser också hur de alla tre hamnar i idealismen.

Den fenomenologiska metoden motiveras kunskapsteoretiskt på samma sätt som Descartes motiverade sitt tvivel. Genom att gå till vad som verkligen visar sig för vårt medvetande – fenomenen – undflyr vi traditionens förvrängningar av verkligheten. Heidegger är i *Sein und Zeit* fortfarande imponerad av denna möjlighet, av den fenomenologiska metoden. Samtidigt är Heidegger emellertid influerad av ett rimligare sätt att behandla traditionen och dess kunskapsteoretiska roll: hermeneutiken. Enligt hermeneutiken är Cartesii tvivel orimligt, omöjligt. Förståelse förutsätter förförståelse, för att inte säga förutfattade meningar och fördomar, och dessa tillhandahålls av traditionen. Gadamer karakteriserar förhållandet mellan den cartesiska metoden och hermeneutiken som förhållandet mellan upplysningstidens tro på förnuftet och romantikens tro på historien, förhållandet mellan ett förnuft utanför historien och ett förnuft i historisk utveckling. Heidegger är i *Sein und Zeit* genomgående oklar på denna punkt. Egentligen kan han aldrig sägas välja metod. Kanske skall *SuZ* ses som det ofullbordade verk det är, och då kan kanske metoddiskussionerna i det tolkas på följande sätt.

Kravet på säkerhet är fortfarande starkt hos en Heidegger som håller på att bryta sig loss från Husserl. Detta krav på kunskapens apodikticitet (”absoluta säkerhet”) ifrågasätts aldrig i *SuZ*, och det är detta krav som ställer till problem. Kravet tänks tillfredsställas genom en fenomenologisk metod à la Husserl; undersökningarna i *SuZ* med tillflykten till filosofisk naivism undan traditionen har denna karaktär. Men samtidigt introduceras en helt annan metod – den hermeneutiska – vad gäller den analys av traditionen som förutskickas i *SuZ*. Den hermeneutiska metoden kan endast artificiellt förenas med krav på apodikticitet. Genom att ha den sanna förförståelsen blir ens förståelse också sann.

Problemet uppstår alltså när Heidegger vill uppfatta fenomenologin som en hermeneutisk metod; när fenomenologin uppfattas som tolkning. Man skulle kunna hoppas på att detta resulterat i en rimligare fenomenologi. Men så är inte fallet. I stället är det hermeneutiken som i *SuZ* görs orimlig.

En vanlig anmärkning mot fenomenologin är att det som utges för att vara en fenomenologisk beskrivning i själva verket är formulerandet av teorier. Fenomenen visar sig i en teoretisk förklädnad som inte kan avlägnas utan att fenomenen själva försvinner. Att uppfatta fenomenologin som en hermeneutisk metod borde innebära att ta denna kritik ad notam. I stället för att göra detta försöker Heidegger hålla fast vid fenomenologins

särställning, vilket som jag ser det inte bara skapar utan också måste tyda på förvirring.

Heidegger verkar inte ta fenomenologin på allvar som en någotsånär precist angiven metod för studiet av medvetandet och dess innehåll. När fenomenologi endast karakteriseras med slogans av typen ”till sakerna själva” och ges en hermeneutisk touch samtidigt som apodikticitets-kravet bibehålls, får man intrycket av en filosof ointresserad av metod. Descartes såg åtminstone problemet för en fenomenologisk metod att nå ”utanför” medvetandet, även om hans Gud som inte bedrar kanske inte var en förstklassig lösning. Heidegger verkar också se problemet (*SuZ*, avsnitt 61 och 62), men det närmaste han kommer en lösning är slogans påminnande om Kierkegaards ”subjektiviteten är sanningen”.

## 5. Kunskapsteori

Heidegger verkar, som vi redan har sett, utveckla två metoder, två teorier om kunskap i *SuZ*. Låt oss se närmare på hur de förhåller sig till varann. Om man ägnar sig åt filosofisk antropologi är det inte underligt att man hamnar i en situation som Heideggers. En teori om kunskap formuleras som en förutsättning för projektet, som ett svar på frågan: ”Vilken är antropologins metod?”. En annan teori växer fram som ett element i den antropologiska teorin. Människans kognitiva förmåga måste ges en plats i varje antropologi. Problem uppstår naturligtvis om teorierna är olika eller rentav oförenliga. Det förefaller som om Heidegger i *SuZ* skaffar sig sådana problem.

Problemet med två teorier om kunskap blir ett problem för varje antropologi, men speciellt för en med filosofiska ambitioner av den typ som fenomenologin utmärks av, dvs ambitionerna att formulera en första filosofi. Om utgångspunkterna inte får ifrågasättas måste studiet av människans kognitiva förmåga resultera i den kunskapsteori som från början förutsätts vid detta studium. Om kunskapsförmågan anses grundläggande för människan kommer därför utformandet av metoden samtidigt att utgöra en del av utövandet av verksamheten som sådan. Det är därför inte helt rättvist att, som ibland görs, beskylla fenomenologer för att ägna sig åt preliminära uppgifter av typ att tala om vad fenomenologi är snarare än att göra fenomenologi. Den förra verksamheten är en del av den senare.

Heidegger inleder *SuZ* med att diskutera metodfrågor. Han kallar sin metod ”fenomenologisk”, men vad det innebär antyds bara med hjälp av slogans och mycket allmänna uttalanden. Inga försök görs att som Husserl laborera med reduktioner, men trots allt är det en typ av reduktivt förfarande Heidegger vill använda sig av. Vår kunskap om människan skall

växa fram ur ett studium som måste börja i vår vardagliga uppfattning av oss själva och vårt förhållande till andra människor och världen. Visserligen är denna "naturliga attityd" genomsyrad av traditionens missuppfattningar och förtingliganden, men den innehåller trots allt, menar Heidegger, sanningen om människan. Vi vet vilka vi är, egentligen, även om traditionen har förvillat oss och fått oss att tillfälligtvis glömma det. Denna moderna, kanske av kristendomen färgade, version av Platons återerindringslära gör på mig ett lika absurt intryck som den ursprungliga versionen. Att Heidegger hemfaller åt detta mycket romantiska tema ger oss en första antydning om i vilken tradition han står. Heideggers intresse för vardagsmänniskans uppfattningar om sig själv och världen motiveras alltså av att dessa innehåller den kunskap, om än oartikulerad, som vi söker. På detta sätt blir det möjligt för Heidegger att beskriva sin fenomenologiska metod som "hermeneutisk", som en fråga om tolkning. Med denna platonska kunskapsteori i botten blir Heideggers intresse för Platons sanningsteori och grottnytt begripligt. Om den filosofiska antropologin, för att nå fram till en korrekt uppfattning om människan, "endast" behöver tränga igenom den slöja av traditionella missuppfattningar som för oss själva döljer en kunskap som vi i själva verket har, då ligger det kanske inte så långt borta att se sanning som ett "avslöjande". Då begriper vi hur Heidegger tänker, men hur han kan tänka så är svårare att begripa.

Den fenomenologiska metod Heidegger säger sig använda är, i ett väsentligt avseende, så olik Husserls metod att det är vilseledande att som Heidegger tala om "fenomenologi". Husserl röjer liksom Descartes undan traditionens uppfattningar för att få se hur fenomenen i sig själva är beskaffade. Heidegger röjer undan traditionen för att komma åt en mer ursprunglig kunskap som vi alla har. Husserl bekymras av en tradition som ständigt lägger sig i hans studium av fenomenen. Heidegger bekymras av en tradition som ständigt lägger sig i hans tolkning av denna vår ursprungliga kunskap. Husserls problem verkar vara en fråga om koncentration. Heidegger ställs snarare inför ett hermeneutiskt problem.

Tidigare har jag nämnt de två vägar Heidegger skisserar och använder sig av för att nå ett svar på sina frågor: en fenomenologisk undersökning av den filosofiskt naiva människans syn på sig själv och sin relation till omvärlden och en filosofihistorisk analys av den västerländska traditionens syn på människan och hennes relation till omvärlden. Nu visar det sig att dessa två vägar är mycket lika. De försöker båda två tränga igenom traditionens uppfattningar till en mer ursprunglig kunskap. De är båda hermeneutiska till sin karaktär. Den ena vägen utgår ifrån att vi egentligen vet vilka vi är och hur vi förhåller oss till omvärlden, men att denna kunskap dolts för oss av vårt inlemmande i traditionen. Den andra vägen utgår ifrån att vi i västerlandet en gång visste, men att utvecklingen sedan

tagit en olycklig vändning och att vi därför inte längre vet.

Med användande av denna romantiska, fenomenologisk-hermeneutiska metod skisserar Heidegger en människouppfattning vilken bland annat innehåller en teori om hur människor vinner kunskap. Denna teori smälter samman pragmatiska och hermeneutiska element till en fungerande enhet. Enligt det pragmatiska temat underställs kunskapen handlingsplaner, projekt, eller "utkast". (I den mån pragmatismen får ge vika för ett mer strukturellt synsätt när "tidsligheten" tar över, så verkar "utkasterna" förlora sin handlingsplans-karaktär.) Utkasten är i grunden praktiska, men det finns också teoretiska utkast. De senare förutsätter dock i någon bemärkelse de förra. Vårt uppfattande av världen är primärt praktiskt. Hur vi uppfattar världen, vilken värld vi lever i bestäms av våra utkast. Företeelser i världen förstås i relation till de utkast som inbegriper dem. Meningen hos en företeelse är det utkast inom vilket företeelsen hör hemma. Utkasten avslöjar verkligheten för oss om de är sanna. De döljer verkligheten för oss om de är falska. Sanningsbegreppet definieras till och med i termer av avslöjande i Heideggers teori. Detta innebär att Newtons mekanik (för att använda Heideggers eget exempel) blev sann när den formulerades ("kastades ut"). Hur man skall förstå en sådan sannings-teori återkommer jag till i nästa avsnitt.

Det hermeneutiska temat hör mycket nära samman med det pragmatiska i Heideggers teori. Enligt en hermeneutisk tes växer vår förståelse av en företeelse alltid fram ur en förförståelse av fenomenet ifråga. Förförståelsen är det utkast mot bakgrund av vilket företeelsen förstås. Somliga utkast är falska, dvs de leder oss vilse och döljer sanningen för oss. Det blir därför väsentligt att vi kan skilja mellan sanna och falska utkast, mellan sann och falsk förförståelse. Detta problem verkar Heidegger ta förvånande lätt på. Han borde, tycker man ta det på allvar eftersom han menar att den förförståelse vi som vardagsmänniskor har av oss själva, när vi väl befriat oss från traditionens missuppfattningar, är sann och därför kan tas som utgångspunkt för utformandet av en sann människosyn. För att nå fram till denna sanna förförståelse måste vi befria oss från alla traditionens missuppfattningar. Hur är det möjligt? Heidegger ställer frågan, men svaret förefaller minst sagt lättsinnigt.

Som människor kan vi leva egentligt eller oegentligt. När vi lever oegentligt lever vi oövertänt, dominerade av konventioner som vi aldrig ifrågasätter eller ens lägger märke till. Vi gör som alla andra, och fattar egentligen aldrig egna beslut eller tar eget ansvar. Lever vi så, då döljer vi sanningen om oss själva för oss själva.

När vi lever egentligt lever vi övertänt, "beslutsamt", och tar ansvar för våra handlingar och vårt liv. När vi lever så flyr vi inte undan sanningen om oss själva och våra existensvillkor. Genom att vara egentliga når vi

fram till den sanna bilden av människan. Så enkelt är det alltså. ”Subjektiviteten är sanningen”, för att använda Kierkegaards uttryck. Försöken att utforma en filosofisk antropologi genom att utgå ifrån vardagsmänniskans ursprungliga kunskap om sig själv och sitt förhållande till omvärlden kommer att leverera apodiktisk kunskap förutsatt att fenomenologen-hermeneutikern i sitt studium inte rubbas ur sitt beslutsamma, egentliga tillstånd.

Att vara egentlig innebär alltså att våga se sanningen om sig själv som människa. Och det är såklart av väsentlig betydelse när det gäller att utforma en antropologi. Men hur förhåller det sig med annan typ av kunskap? Hur avgör vi om ett utkast är sant, en förståelse äkta, när det gäller att förstå ett skeende i naturen eller att lösa praktiska och teoretiska problem? Pragmatismen föreslår här kriterier som alla bottenar i ett lyckande/misslyckande när det gäller att uppnå avsedda mål. Heidegger förefaller upphöjt ointresserad av detta problem, eller också menar han verkligen att även detta löses genom distinktionen egentlig-oegentlig.

## 6. Sanningsteori

När Brentano lade grunden för fenomenologin tog han avstånd från den klassiska korrespondensteorin för sanning med motiveringen att den jämförelse det där talas om är motsägelsefull och obegriplig. Istället försökte han formulera en evidensteori för sanning. Heidegger delar Brentanos skepsis inför möjligheten av den nödvändiga jämförelsen, men hans alternativ till korrespondensteorin ser något annorlunda ut. Alternativen till korrespondensteorin brukar ibland förkastas med motiveringen att de är teorier om hur man avgör om något är sant eller inte, snarare än definitioner av sanningsbegreppet. I själva verket är det naturligtvis ofta så att teorierna just är försök till definitioner, men att de representerar olika ontologiska uppfattningar. Heidegger hävdar till exempel att korrespondensteorin endast är ett uttryck för vår västerländska traditions ontologiska förfall. Med objektifieringen av människan har följt en syn på hennes förhållande till världen som gör korrespondensteorin självklar. Kunskap uppfattar vi (som Wittgenstein i *Tractatus*) som en bild av världen. Ju mer lika världen våra bilder är, desto sannare är de. Modeller, teorier, påståenden, föreställningar, omdömen är alla bilder. Att tala om kunskap innebär alltså att tala om tre element: vi, våra modeller och världen. För Heidegger är detta synsätt ett utslag av vår tendens att objektifiera, och han försöker förklara hur en sådan kunskapsteori kommit att uppfattas som självklart riktig. Men själv kan han inte acceptera korrespondensteorin med dess dubbling av värld och kunskap om värld annat än som en bekväm

förenkling av en mera fundamental och radikalt annorlunda sannings-teori. Själv menar han att när vår vilja att objektifiera avslöjats, kommer människans förhållande till världen inte längre att uppfattas som en sådan dubbling. Som så ofta när han söker alternativ, söker sig Heidegger här tillbaka till det antika Grekland och menar att "aletheia", det grekiska ordet för sanning, som redan hos Aristoteles definieras som överensstämmelse, ursprungligen hade betydelsen "avslöjande", "avtäckande".

När sanning uppfattas som avslöjande, innebär detta enligt Heidegger att vi, våra modeller och världen inte längre uppfattas som tre objekt. Heideggers försök att avvisa alla försök att förtingliga människan, är samtidigt ett försök att förändra vår uppfattning om vår kunskap och världen på liknande sätt. Världen är inte någonting som betraktas utifrån. Världen är ett användningssammanhang i vilket människorna ingår och agerar, ja, människorna är dessa användningssammanhang. Det är därför orimligt att skilja människan och hennes kunskap från denna värld. Människan är denna värld. Den värld hon ingår i eller är, är antingen sann (avslöjad) eller falsk (täckt). Att finna sanningen betyder inte att formulera en modell (teori) som stämmer med världen, utan att förändra (avslöja, avtäcka) världen och samtidigt sig själv. Sanningssökandet är praktiskt. Detta avslöjande verkar innehålla två moment som Heidegger inte riktigt håller i sär.

Dels tycks avslöjandet innebära urval, diskriminering, själva strukturendet av en värld. Dels verkar det röra sig om att genomskåda en felaktig världsuppfattning, att se världen som den verkligen är efter att ha tagit en allmänt spridd, ytlig uppfattning för godo.

Det första momentet gör att Heidegger kan tala om sanning som någonting som endast tillkommer oss människor; en förmåga som är typiskt mänsklig.

*Wahrheit 'gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur dann entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist. Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein ist (SuZ, s 226). ('Det gives' sanning endast i den mån och så länge som tillvaro är. Det varande är upptäckt endast när tillvaro är, och det är upplåtet endast så länge som tillvaro är. Newtons lagar, motsägelseprincipen, ja varje sanning över huvud taget, är sanna blott så länge tillvaro är. — Richard Matz' översättning, Varat och tiden, Doxa, 1981.)*

Det andra momentet gör det möjligt för honom att tala om sanning i termer av den typiskt existentialistiska distinktionen egentlig — oegentlig. Han kan med Kierkegaard hävda att "subjektiviteten är sanningen". Detta kan han också göra genom att på sitt typiska sätt leka med det tyska språket. Aletheia, avslöjande, blir på tyska "erschlossenheit". Den egent-

ligt existerande kännetecknas av beslutsamhet, ”entschlossenheit”. Dessa termer kan uppfattas som betydelselika, trots att de normalt sett inte alls är det. Heidegger skulle hänvisa till en ursprunglig förståelse av deras innebörd. Att existera egentligt innebär därför för Heidegger att inte sluta sig, att förbli öppen för sina framtida möjligheter, att inte bli ett objekt, att våga se sanningen, att vara öppen för den, att inte fly sin frihet, att inte låsa sig. Till syvende och sist är det därför människans frihet som möjliggör något sådant som sanning.

Heidegger bekymrar sig mycket litet om vad som gör ett enskilt påståen-  
de sant eller falskt. Det är de stora greppen som intresserar honom – valet av utgångspunkt, kategorisystem, utkast. Hans tankar om sanning avser det fall där alternativen är få, där det inte är fråga om arbete att nå fram till sanningen som fastmera koncentration, allvar, oförvillad blick, men där-  
emot inte kreativitet. Att vara i sanning, som Heidegger skulle säga, innebär att vår värld är identisk med den verkliga världen. Att vara i osanning betyder att inte leva i den verkliga världen. När allt kommer omkring skulle man därför kunna säga att Heideggers teori är en form av korrespondensteori. Vad som är av intresse i Heideggers sanningsdiskussion rör inte korrespondensteorin som sådan, utan den ontologi den som regel åtföljs av – representationsteorin.

## 7. Metafysik

Heidegger är en romantisk filosof, och det är han redan i *SuZ*. Visserligen blir det romantiska draget tydligare efter 1930, vilket gör att man gärna talar om en vändpunkt (”Kehre”) i Heideggers tänkande vid denna tid; hänvisningarna till romantikens filosofer/poeter blir efter 1930 allt fler och betydelsefullare. Men det romantiska temat finns i *SuZ* – se hur Herder kallas in när omsorgen skall beskrivas och relateras till tiden (s 198) – även om det förblir i bakgrunden och i viss mån döljs av i tiden mer aktuella strömningar. Det är ett romantiskt tema som är temat för *SuZ*, liksom för allt Heideggers filosoferande. Med detta tema är vi framme vid den sista av de frågor jag inledningsvis angav, den fråga som Heidegger själv säger sig vilja besvara, frågan efter varats mening.

Vilket är då det romantiska temat? Jo, det klassiska temat från filosofins gryning, frågan efter alltings uppkomst eller urgrund, *arche*. Plågade av den världsbild som upplysningen levererat sökte sig romantikerna i Tyskland under 1700-talets sista årtionden tillbaka till denna klassiska fråga på jakt efter en enande princip för människa och natur. Detta sökande resulterade i två kategorier av svar. Man valde mellan Dionysos och Apollon som Nietzsche så fyndigt uttryckte det. Å ena sidan fanns det en

mer emotionellt inriktad grupp av poeter och tänkare som kanske kan sägas utgöra kärnan i den romantiska strömningen. Dessa fann en enande princip i dunkla krafter av typen ”glädje”, ”en universell medkänsla”, ”ett universellt liv”, ”ödet”, och liknande formlösa (”dionysiska”) krafter som tänktes genomsyra hela universum. Schopenhauer och Nietzsche är sentida efterföljare till denna riktning inom romantiken. Schopenhauers ”vilja” och Nietzsches ”vilja till makt” är försök att besvara frågan om alltings uppkomst eller urgrund. Men det finns inom romantiken ett helt annat slags svar, ett svar som kanske uppvisar större likheter med antikens svar än dessa dunkla krafter. Den mest betydelsefulla versionen av detta svar finner vi hos Hegel, enligt vilken den enande principen i universum inte är så mycket känsla som fastmer (ett ”apolloniskt”) förnuft. I Hegels världsande, begrepp eller förnuft får vi en modern version av antikens logos-tanke. Det förefaller nu som om vi med viss rätt kan hävda förekomsten av båda dessa varianter i Heideggers filosofi. Låt oss se hur de skymtar redan i *SuZ* (för att sedan utredas dunklare i senare arbeten).

I första hälften av *SuZ* presenteras en pragmatisk människosyn, kunskapsteori och ontologi av det slag som låg i tiden när boken skrevs. Men det finns antydningar som går utöver pragmatismen redan i detta avsnitt i boken. I den andra hälften, där tiden introduceras, tonas också pragmatismen ned och ett helt annat synsätt växer fram. I den första hälften är det främst Heideggers behandling av ett flera gånger återkommande problem som rimmar illa med en pragmatisk helhetssyn. Detta problem diskuterar Heidegger bland annat genom att rikta kritik mot Dilthey och Scheler (s 210f). Dessa filosofer, som uppenbarligen betytt mycket för Heidegger, anklagas för att vilja grunda vår verklighetsuppfattning i våra behov eller vår vilja. Mot ett sådant försök anför Heidegger att behov och vilja inte kan tjäna som grund, utan i stället själva behöver grundas. Existentialen omsorg, i kraft av vilken vi människor har en värld kan, enligt Heidegger, inte uppfattas som ett motivationsbegrepp, eller grundas i sådana begrepp. Tvärtom måste dessa begrepp grundas i omsorgen (s 194). Men vad är då omsorg? Det förefaller finnas två mycket olika svar på denna fråga i *SuZ*. Det ena svaret dominerar första hälften av boken. Det andra svaret dominerar den andra. Dessa två svar svarar mot de två varianter jag ovan urskilde i det romantiska tänkandet.

Vad romantiken fann tilltalande i den antika världs bilden var föreställningen om ett harmoniskt universum bestämt av en ordnande princip (logos) i kraft av vilken universum är meningsfullt, och i termer av vilken universum kan begripas. Men romantiken förmådde inte på allvar återuppliva (om den nu är något annat än en myt) denna föreställning. Resultatet blev en kompromiss i form av den tyska idealismen enligt vilken visserligen universum är meningsfullt och begripligt, men endast på be-

kostnad av att subjektiveras. Heidegger förblir i denna romantisk-idealistiska tradition. Hans pragmatism är ett försök att visa hur något sådant som en meningsfull, begriplig värld är möjligt. Världen är ett användningssammanhang. Föremålen i världen förstås som element i sådana sammanhang, där de genom att inta olika platser visar sig ha olika funktioner, vara olika. Hur blir då denna strukturering av en värld möjlig? Vad är grunden för detta användningssammanhang, denna ordnade värld? Vilken är den ordnande principen (logos) eller den kraft som åstadkommer allt detta?

Den amerikanska pragmatismen söker liksom Dilthey och Scheler förklaringsgrunden i människans behov, drifter, vilja. Världen blir verklig, och får sin struktur, genom det motstånd den gör mot vår vilja. Och det kan förefalla rimligt att stanna här, men pragmatismen blir knappast någon verkligt intressant teori just genom att den stannar här. Det verkar som om den fråga som ställs om världen – ”Hur är den möjlig?” – lika väl måste ställas om våra behov, vår vilja. Heidegger försöker också gå längre och ställa den senare frågan. Det första svaret han ger är intetsägande: Människans värld konstitueras när hon försöker tillfredsställa sina behov. Hon måste tillfredsställa sina behov för att bevara sin existens. Men sedan är det stopp. Behoven kan grundas i existensens ”försinegenskull” (”Worumwillen”). Men vad denna dunkla kraft är får vi inte veta. Världen blir möjlig genom att människan är omsorg, och omsorgen kan föras tillbaka på någon slags självbevarelsedrift eller kanske bättre självtillräcklighet hos människans existens. Enligt denna tolkning blir *arche*, alltings ursprung eller urgrund, en dunkel kraft i människan jämförbar med Nietzsches ”vilja till makt”. Senare kommer tesen att människan existerar för sin egen skull att, i Heideggers tänkande efter 1930, utvecklas till att innebära att hon existerar för sitt varas skull, eller för varats skull. Knytningen till människan försvinner då, och människan hamnar i skuggan av varat, denna dunkla kraft som liksom Nietzsches ”vilja till makt” ligger bakom allt.

Den andra tolkningen av omsorgen är mycket olik den första. Uppenbarligen är det den tolkningen som dominerar *SuZ*. Geom hela boken betonar Heidegger Daseins strukturella karaktär. Det verkar som om denna strukturalism till slut tar överhanden över pragmatismen. Vår värld blir möjlig genom våra ”utkast”. Våra utkast, våra handlingsplaner, bestämmer den värld vi lever i, ger den dess struktur. Tidigare har jag identifierat utkast och handlingsplaner, men när Heidegger utreder existentialen utkast verkar den bli något som möjliggör planer snarare än själva planen. Vad som gör planerandet möjligt är Daseins ”tidslighet”. Denna tidslighet är inget annat än en struktur, möjligheten av en struktur. För Heidegger är förutsättningen för människan, för en värld, för kunskap,

etc denna tidslighet, denna struktur. Förutsättningen, grunden för att det kan finnas något sådant som omsorg är denna struktur. Ja, i grund och botten är omsorgen denna struktur.

Heidegger *upprepar* frågan ”Vad är meningen hos varat?” Varför frågar han efter meningen hos varat, och inte efter varat självt? Vad är detta för slags fråga? Att Heidegger menar sig upprepa den måste innebära att den ställts förut, och att vi kan förstå vad Heidegger menar genom att studera tidigare versioner av frågan.

Det för filosofiska svaret på frågan är ett teologiskt svar. När denna värld tänks skapad av en gud, kan med ens många frågor besvaras:

- (a) Vad är det att vara, finnas till?
- (b) Vilken är grunden för allt som finns, ur vad har det uppstått, i kraft av vad finns det till?
- (c) Hur kan denna värld begripas? Vad håller den samman, vad gör den till en värld?
- (d) Varför finns denna värld? Vilket är dess ändamål?

Alla dessa frågor, och kanske fler därtill, ryms i den av Heidegger till tema utnämnda frågan. De filosofiska svaren till dessa frågor i vår tradition kan alltid ges en teologisk form. Variationer i svaren motsvarar ganska väl variationer i vår gudsuppfattning. Frågan efter varat är med detta synsätt frågan efter gud. Kanske är det en anledning till att den känns så främmande i vår tid. Detta föranleder några kommentarer:

Ju mer gud antropomorfiseras desto torftigare blir svaren på dessa frågor. Denna tendens att göra varat till ett föremål och gud till en person är vår kulturtraditions grundläggande misstag menar Heidegger. I dag är vi så vana vid en värld utan gud, eller vid en värld med en personlig gud, att vi inte längre begriper den fråga Heidegger vill ställa.

För Heidegger är det väsentligt – ja, ibland verkar det vara det enda han vill ha sagt – att varat inte kan förstås som ett föremål. Han anklagar hela vår filosofiska tradition från Platon och framåt för att göra detta misstag. Genom att göra detta misstag har vår tradition okritiskt accepterat ett mycket torftigt och otillfredsställande svar på den grundläggande frågan om varat. Att en strukturerad värld är möjlig kan inte begripas genom hänvisning till något ”världsligt”. Skillnaden mellan varat och enstaka varanden – Heidegger talar om den ”ontologiska differensen” – är den skillnad vi måste begripa. Vi måste förklara hur denna skillnad är möjlig. Det är det som är frågan efter varat: ”Hur kommer det sig att det finns någonting alls snarare än ingenting?”.

I *SuZ* är identiteten vara = gud inte märkbar. Först i senare arbeten blir den tydlig. Detta innebär inte att Heidegger blir ”religiös”. Som Hegel och Nietzsche erkänner han den tradition han tillhör och dess uttrycksmedel.

När Nietzsche utropar ”Gud är död!” är det övervinnandet av metafysiken som annonseras.

När filosofin växte fram i Grekland ställdes frågan: ”Vad är alltings urgrund (arche)?” av Thales m.fl. Vi kallar dem ”naturfilosofer” men deras naturbegrepp liknade knappast vårt. Deras svar på frågan om urgrunden förlade den till naturen själv, inte till ett ”bortom” naturen. Tendensen att förlägga grunden utanför världen genom att använda sig av någonting i världen som upphöjs, uppträder enligt Heidegger redan med Platon. Urgrunden blir ett objekt, eller en person vid sidan av en värld av objekt och personer.

Heidegger frågar efter varats mening. Mening är enligt Heidegger den horisont, den kontext, det utkast mot bakgrund av vilket något kan förstås. Meningen hos en företeelse är ett avslöjande utkast, ett utkast som låter oss förstå företeelsen som den i sanning är. *SuZ* slutar med frågan om tiden är varats mening, efter det att tidsligheten har konstaterats vara Daseins varas mening. Genom att på detta sätt tala om mening lämnar Heidegger en vaghetszon. Kan Dasein förstås i termer av tidslighet, *som* tidslighet. Är varat tid?

## 8. Sammanfattning

Inledningsvis försökte jag sammanfatta Heideggers budskap med frasen ”Platon valde fel paradigm”. Jag förutskickade svar på frågorna vad Heidegger kunde mena med detta, vilket paradigm Platon skulle ha valt, och vilket paradigm Heidegger skulle föredra. Har dessa svar levererats?

Objektsbegreppet har förvisso varit centralt i vår filosofiska tradition. Detta innebär inte att det inte varit omdiskuterat, tvärtom. Heidegger menar dock att det sedan Platon inte förekommit något reellt ifrågasättande av detta begrepp, någon allvarligt menad analys. Visserligen har diskussionen rasat om vad som förtjänar att kallas objekt, men varje ontologi har, menar Heidegger, som utgångspunkt valt storheter av objektskaraktär. Vad ligger då i detta traditionella objektsbegrepp, enligt Heidegger? Jo, föreställningen om något ”närvarande”, något här och nu existerande, dvs något självständigt, något som för sin existens inte är beroende av något förflutet eller framtida eller något frånvarande. I sin senare filosofi använder Heidegger just termen ”närvaro” för att sammanfatta innehållet i vår traditions föreställning om objekt. I *SuZ* skymtar denna användning, men det är en annan term, ”förhandenvarande”, som där står i förgrunden. Dessa termer är Heideggers egna och kanske blir det enklare att förstå vad han menar genom att välja en term som hör till vår tradition. En term som ligger nära till hands är ”absolut”. Att ett objekt är

”absolut” innebär att det är självständigt, att det för sin existens och sina egenskaper är oberoende av andra objekt och deras egenskaper. Det är denna ”absolutism” Heidegger angriper i vår filosofiska tradition, varhelst den uppträder. Att uppfatta de materiella objekten som absoluta innebär att helt förlora känslan för ontologins frågor. Att uppfatta de materiella objekten som relativa ett absolut subjekt är inte mycket bättre. Att uppfatta såväl materiella objekt som subjekt som relativa ett absolut vara innebär endast att envist hålla fast vid objektbegreppet. Den naiva realismen som uppfattar världen med dess objekt som absolut är inte mer naiv än den naiva subjektivism som uppfattar mentala fenomen som absolut givna för ett inspekterande medvetande.

Såväl pragmatismen som strukturalismen kan, om vi läser Peirce och Saussure, uppfattas som angrepp på en mycket vanlig absolutism. Enligt Peirce är ett objekt summan av de effekter det har när det utsätts för påverkan. Enligt de Saussure är ett objekt (tecken) summan av sina relationer till andra objekt. Enligt dessa synsätt förutsätts andra objekt för att ett objekt skall vara vad det är. I *SuZ* leker Heidegger med båda dessa tänkesätt som vi har sett. Problemet för Heidegger är emellertid att ingen av dessa, Peirce och Saussure, är tillräckligt radikala i sina angrepp på absolutismen. Liksom tidigare debattörer av objektbegreppet åstadkommer de endast en förskjutning av tyngdpunkten. De materiella objekten relativiseras visserligen hos Peirce liksom tecknen hos de Saussure, men endast för att grundas i någon form av absoluta storheter. De upprepar alltså, enligt Heidegger, vår traditions misstag att alltid vilja förklara allting i termer av absoluta objekt, något närvarande, något förhanden. Men vad är då alternativet till detta misstag? Vad kan utgöra grund som inte har denna karaktär? Heidegger ställer frågan på följande sätt: Att det finns någonting sådant som en strukturerad värld med objekt och människor måste förklaras genom hänvisning till en gemensam grund till allt detta. Grunden är någonting annat än det som skall grundas. Denna skillnad mellan grund och det som skall grundas kallar han den ”ontologiska differensen”. Frågan blir hur denna differens är möjlig. Tyvärr, har jag inte lyckats avgöra om han alls har något svar på denna fråga. Min misstanke är dock att han inte har något svar. Inte heller verkar det finnas ett svar hos Derrida som menar sig ta vid just här och som gör ”differensen” till sitt grundbegrepp. Men det är en annan historia.

Martin Heideggers *Sein und Zeit* publicerades första gången 1927 i *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, och finns sedan dess utgiven i många obetydligt förändrade upplagor på Max Niemeyer Verlag, Tübingen. Den finns som *Being and Time* i en hygglig översättning till engelska av John Macquarrie och Edward Robinson utgiven i Oxford av Basil Blackwell, 1962. En bättre översätt-

ning, gjord av Joan Stambaugh, är på väg. Ett lovande smakprov på denna översättning finns i *Martin Heidegger: Basic Writings* redigerad av David Farrell Krell, London: Routledge & Kegan Paul, 1978. Nu finns *SuZ* också i en lite besynnerlig översättning till svenska av Richard Matz: *Varat och tiden*, Lund: Doxa, 1981. Matz har lagt ned mycket möda på att översätta *Sein und Zeit* till en svenska som återger Heideggers behandling av tyskan. Han har gjort en beundransvärd insats, men översättningen kunde, tror jag, blivit mer lyckad om Matz följt den hermeneutiska maximen att ta större hänsyn till den tradition Heidegger står i än till Heideggers våldförande på denna tradition. Heidegger står, som jag försökt visa, säkert i vår västerländska filosofiska tradition. Att han själv i *Sein und Zeit* tror sig vara synnerligen originell och anser sig behöva en originell språkdräkt bör man, tycker jag, betrakta som ett utslag av ett ungdomligt övermod inte alls ovanligt bland filosofer. Matz' översättning hade tjänat på att "normaliseras", och detta hade kunnat göras utan att idéinnehållet i *SuZ* förvanskats, ungefär som Stenius kunde skriva om *Tractatus*, ett annat av ungdomligt övermod präglade verk, utan att förvanska.