

Jørgen Dehs

## Heidegger i Tyskland

### Kommentarer til et opgør med det betænkeligt store

*Wer groß denkt, muß groß irren.*  
Martin Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens.*

Der kan skrives indgående og udførligt om filosofen Martin Heidegger, uden det et øjeblik bliver nærliggende at inddrage den politiske misere, der også knytter sig til navnet. Derimod kan der ikke skrives om "Heidegger i Tyskland", uden at denne filosofiens fred med sig selv hurtigt er brudt. Den nærmest offentlige harme, der det sidste år har rejst sig mod den afdøde, tyske filosof, er dog ikke blevet ført an af hans landsmænd. Diskussionen i kølvandet på Victor Farias' bog *Heidegger et le nazisme* (Paris 1987) angår et problem, der bestemt er udfordrende nok. Men stemningen af afsløring og sensation, som præger diskussionen, har af gode grunde mest udfoldet sig uden for Tysklands grænser. Inden for dem har man været konfronteret med problemet i mere end et halvt århundrede. Umiddelbart måske især som et problem for filosoffer, der har vedkendt sig en indflydelse fra Heidegger. Man kunne være pervers og sige, at hans filosofiske modstandere ikke har nogen grund til at være utilfredse med begivenhederne i Freiburg i 1933 og de følgende år. Hvad der skete var ikke blot politisk kompromitterende for personen Heidegger, men måtte også - i en eller anden forstand - mistænkeliggøre hans filosofiske værk. Men i hvilken forstand? Og hvordan forbinder det politiske engagement fra dengang sig med det livslange engagement i filosofien? Disse spørgsmål har stillet sig for både tilhængere og modstandere. De har kun fundet usikre besvarelser og kan måske heller ikke finde andet. Jeg ser bort fra helt forudsigelige, dogmatiske reaktioner, eller reaktioner der ikke bevæger sig ud over den moralske selvbekræftelse. I den akutte diskussion forledes man let til at tro, at der ikke findes vigtigere spørgsmål end disse, når sagen gælder Heidegger. Men når spørgsmålene har haft betydning i Tyskland, er det ikke kun på grund af landets nyere historie, men lige så meget fordi de angår en filosof, hvis faglige virksomhed har været umulig at ignorere. Heidegger har været en "sag" i efterkrigstidens politiske selvopgør, fordi denne sag drejede sig om landets største filosofiske navn i det 20. århundrede.

Hvad det så vil sige. I Heideggers tilfælde er "storhed" ikke en glose der er

grebet ud af luften. Det er storheden han bevæger sig i. Når han betragter nutiden, er det i lyset af de sidste tre tusinde år. Når han forfølger sine spørgsmål om væren, om sandhed, om tilskikkelse, bliver det til spørgsmål, hvor - som Gadamer siger - nok hverken "filosoffernes Gud" eller "teologernes" ville være et svar. Storhedsdriften er ikke til at tage fejl af. Samtidig er storhed et tema hos Heidegger. I tiltrædelsesforelæsningsen fra 1929, "Was ist Metaphysik?", taler han om "tilværelsens sidste storhed", nemlig "vovemodet", hvor den eksisterende som gesandt for intetheden er åbenbaret for sig selv i angsten. Tilsyneladende er storheden trængt, er blevet et eskatologisk tema. Et eller andet må være indtruffet - det moderne? - som ikke er gunstigt for storhed. Vovemodets storhed er den sidste vi kender. Mon det er denne fortælling, der pludselig kan justeres, ja modsiges i 1933? I rektoratstalen fra samme år hylder han "sandheden og storheden i dette opbrud". Som han dog pointerer intet har at gøre med "det der faldbydes som nationalsocialistisk filosofi". Sandheden og storheden tilkommer en overordnet begivenhed, nemlig "mødet mellem den planetarisk bestemte teknik og nutidsmennesket". Noget stort er undervejs: derfor er der opbrud, derfor er der nationalsocialisme. Men det store når aldrig frem. Eller udsigterne til at vi når frem til det bliver længere og længere. I *Der Spiegel*-interviewet fra 1966 hedder det i den afsluttende replik: "For os, der lever i dag, er det store, der skal tænkes, for stort".

## I.

Hverken en måben over for dette store eller en insistere på det kan undslippe fornemmelsen af noget naivt i forhold til moderne normer for teoretisk kultur. Heideggers mellemværende med det store synes at være et af de mange træk, der berettiger det stempel han har fået på sig som anti-moderne. I Jürgen Habermas' nylige kritik af "det modernes filosofiske diskurs" trækkes dette stempel endnu engang frem og påsættes med særlig eftertryk. Fremstillingen af Heideggers filosofi, der i 1985 præsenteres af Habermas, indeholder ikke nogen overvindelse af den kommunikationskløft, der har hersket i Tyskland mellem heideggerianerne og Frankfurterskolens tilhængere. Den indgår med andre ord i en tradition, men en tradition som i lige grad er forståelig og beklagelig. Heideggerelven Hans-Georg Gadamer har i sine erindringer (*Philosophische Lehrejahre*, 1977) fremlagt et udtryksfuldt eksempel på situationen. Han beretter kort om en forelæsning, Th. W. Adorno afholdt på et filosofisk seminar i Heidelberg og fortsætter: "Flere år senere igen, da hans Negative Dialektik var udkommet, besluttede jeg - på opfordring fra mine elever - at tage udførlig stilling til den. Jeg havde flere gange, under min læsning af bogen, fortalt mine elever hvor sælsomt den omdannelse og kritik af Hegel, der forsøges der, konvergerede med anliggendet i Heideggers tænkning - kun forekom det mig, at Frankfurterskolens tilhængere blev hjemsøgt af en ejendommelig blindhed, når de hørte det pirrende ord "ontologisk". De var

da ikke længere på højde med sig selv. Dette ville jeg udrede. Jeg håbede måske at kunne udløse en frugtbar diskussion og stod på banegården inden en ferierejse med bogen i min bagage, da min elev (Reiner) Wiehl - der tilfældigt kom til stede - fortalte mig, at Adornos død netop var blevet meddelt i radioen. Jeg var for sent ude ..."

Inden fronterne blev trukket skarpt op i 1933 dannede de vigtigste navne, der var tilknyttet den tidlige Frankfurterskole, ikke blot indbyrdes en broget gruppe - det gjaldt lige så vel i forholdet til Heidegger. Den unge Max Horkheimer beretter i 1921 i et brev om sit møde med filosofen, der dengang var assistent hos Husserl i Freiburg (1916 - 22): "Jeg ved i dag, at Heidegger var en af de betydeligste personligheder, der har talt til mig. Om jeg giver ham ret? - Hvordan skulle jeg kunne det, da jeg kun ved een ting med sikkerhed om ham: at for ham udspringer motivet til at filosofere ikke af intellektuel ærgerrighed og en forudfattet teori, men fremstår hver dag på ny af den personlige oplevelse." Herbert Marcuse begyndte sit filosofiske forfatterskab med en række studier - mest berømt doktor-disputatsen *Hegels ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932) - der alle må læses som arbejder af en forholdsvis doktrinær Heideggerelev. Det første tilløb til en front forblev et tilløb: Walter Benjamin planlagde i 1930 sammen med Bertolt Brecht en pamflet mod Heidegger. Brecht, der efter sigende ikke havde læst to sider af manden, kan meget vel have været forhindringen for planens udførelse. Skolens egentlige offensiv kom fra Adorno, men først så sent som i 60'erne med *Jargon der Eigenlichkeit*, der nok så meget sigter mod "heideggeriet" i tysk filosofi, dvs. Heideggers virkning som den kunne aflæses hos hans venner, som man i flere tilfælde kun kan forestille sig var venner, han helst ville frelses for.

Kort efter sin hjemkomst - 1949/50 - oven på emigrationsårene i England og USA havde Adorno demonstreret, at Heidegger ikke var ene om storhedsdriften. "I løbet af fem år har jeg gjort Heidegger lille", lød en proklamation han fik afleveret ved et privat selskab. Som bekendt forregnede han sig. I 50'erne var Heidegger igen den dominerende skikkelse, mens den reetablerede Frankfurterskole kun langsomt vandt indflydelse. Ikke alene kom angrebet i *Jargon der Eigenlichkeit* overraskende sent, det var også overraskende tamt. Skal man finde mere substantielle udslag af Adornos filosofiske distance til Heidegger er man henvist til kortere passager rundt om i hans værker (første gang i Kierkegaardbogen, der blev til i 1929/30 og udkom 1933). Med dette adspredte materiale som grundlag udgav Heideggereleven Hermann Mörchen i 1981 en 700 sider tyk opregning af forholdet mellem de to filosoffer: *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. I motivet til undersøgelsen lå den samme iagttagelse, som Gadamer gjorde under sin Adornolæsning, at de konvergerende træk var mindst lige så påfaldende som alt det, der skilte de to fra hinanden. Mörchen går dog - lige så lidt som Gadamer - ingen steder helt så vidt

som Jacob Taubes, der har nedskrevet Adorno til "en protesterende venstreheideggerianer".

Et par af bogens mest påfaldende resultater er værd at nævne. Bortset fra den konstante polemik i Adornos skrifter, der for det meste især vidner om hans irritation over Heideggers ejendommelige filosofiske manerer, kan der kun udpeges en enkelt generel hovedindvending. Den rammer ganske vist centralt, idet den retter sig mod selve ideen om en værenstænkning, men den støtter sig alene til det berettigede i på forhånd at mistænkeliggøre ethvert forsøg på at bedrive ontologi. Noget forsøg på at gå nærmere ind på Heideggers bestræbelser i sagen, findes ingen steder hos Adorno. Han nægter at se andet end en begrebsfetich i Heideggers hovedtema, som dermed rykker ind blandt Adornos eksempler på filosofisk naivitet og slækkelser på fordringen om begrebets anstrengelse.

## II.

Habermas må her siges at gå mere systematisk til værks. Hans fremstilling kan ikke frakendes en repræsentativ styrke i forhold til emnet. Der er tale om et forsøg på at omspænde hovedpunkterne i den udfordring fra Heidegger, som har været følelig i tysk filosofi. Han bringer den ældre Heideggers tænkning i sammenhæng med *Sein und Zeit* - en sammenhæng der gennem årene har været genstand for endeløse diskussioner - men sådan, at motivet til "die Kehre" ("drejningen" i Heideggers filosofi) beskyldes for at stå i uopløselig forbindelse med hans fatale engagement i nazismen. Da Habermas i 1953 for første gang tog til orde mod Heidegger, var det ligeledes et forsøg på at inddrage dette engagement som et perspektiv, der måtte have konsekvenser for vurderingen af det filosofiske værk. Sagen gjaldt dengang "den betænkelige politiske udstråling" fra denne filosof, der blot 8 år efter krigen på ny var en central figur i tysk universitetsliv. Heidegger havde det pågældende år ladet sin formulering fra metafysikforelæsningerne i 1935 om nationalsocialismens "indre sandhed og storhed" ekspedere i trykken og ud til offentligheden, vel at mærke uden at ulejlig sig med at tilføje så meget som en enkelt kommentar. Denne mangel på "moralsk afklaring" var alarmerende hos den filosof, der med *Sein und Zeit* havde skabt "den betydeligste filosofiske begivenhed siden Hegels "Phänomenologie". Artiklen sluttede med ordene: "Det synes at være på tide, at tænke med Heidegger imod Heidegger." Ord som disse, der ikke kan siges at være uden en betydelig faglig ærbødighed, er der ikke mange af i Habermas' seneste rekapitulation af sagen Heidegger. Den sammenhæng, hvori han fremsætter sin kritik, kræver et par ord. *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) dokumenterer, at det, der i dag forbinder den mest fremtrædende skikkelse i Frankfurterskolens anden generation med den første, snart kun er navnet på den by der undervises i. Bogen kunne også have heddet *Die Zerstörung der Vernunft*, for derom drejer sagen

sig. Ligesom i Georg Lukacs' temmelig berygtede bog fra 1954 optræder Heidegger som en af fornuftsødelæggerne (i øvrigt i selskab med Adorno og Horkheimer). Habermas interesserer sig her først og fremmest for den nyere filosofiske tradition i den udstrækning den kan opfattes som en forvaltning af den sociale og politiske moderniseringsproces. Til det moderne hører, at det vil forvise sig om sig selv, og for de sidste to hundrede års filosofi har det været en af de væsentligste opgaver at være medium for denne selvformidlingsproces. Det er i dette perspektiv han kritiserer en række prominente filosoffer i Tyskland og Frankrig for at gå i Nietzsches fodspor, dvs. iværksætte en total forkastelse af den fornuft- og subjektcentrerede filosofiske tradition, uden at være i stand til at redegøre for kritikens eget ståsted hinsides denne tradition. En kritik af fornuften kan ifølge Habermas aldrig blive total uden at trække gulvtæppet væk under sig selv. Fornuftskritik må ligesom hos Kant betyde fornuftens kritik af fornuften, hvad der igen betyder, at den kritiserende er tvunget til at differentiere sit fornuftsbegreb. Når Habermas efterlyser en sådan differentiering i det modernes filosofiske diskurs, anklager han samtidig de pågældende filosoffer for blindhed over for de fornuftsmomenter, der trods alt er til stede i den generelle moderniseringsproces. En kritik af den filosofiske tradition, der ikke skal befinde sig frit svævende i luften, men bidrage til det modernes forvisning om sig selv, må oplede sit eget grundlag i forhold til disse fornuftsmomenter. Anderledes sagt: når moderne filosoffer vil subjektfilosofien til livs, men i fornuften ikke ser andet end et instrument for viljen til magt, så truer en teoretisk falliterklæring. En sådan er åbenlys, når kritikken selv bliver hængende i de aporier, der knytter sig til den overleverede nexus mellem filosofiens verdensløse subjekt og den som magtinstrument identificerede fornuft, men også når den abstrakt lægger dette paradigme bag sig i anråbelse af arkaiske eller kvasireligiøse instanser, der er "større" end både subjektet og fornuften.

Ifølge Habermas er Heidegger repræsentant for både den ene og den anden fallit. Den første i *Sein und Zeit*, hvor han ganske vist på flere måder opløder den subjektfilosofiske ansats, men kun for derefter at ende i samme "blindgyde", idet "den solipsistisk udformede eksistens (*Dasein*) nu indtager den transcendentale subjektivitets plads". Den anden i hans senere tænkning, hvor han helt negerer subjektfilosofien, men kun til fordel for en "filosofisk mystik" rettet monomant mod sandhedsbegivenhedens mulighed, som er gjort ét med en transhistorisk oprindelsesmagt.

At Heidegger overskrider og alligevel ikke overskrider subjektfilosofien med *Sein und Zeit* beskriver Habermas som hans fangenskab i de forudsætninger han deler med Husserls fænomenologi. Det, der for Husserl utvivlsomt var et slags forræderi - når han kaldte *Sein und Zeit* for et stykke "antropologi", var det ikke ment som en kompliment - er for Habermas ikke forræderi nok. Deri er der intet kontroversielt: i *Sein und Zeit* er Heideggers brud med Husserls bevidst-

hedsfilosofi eklatant, hans brud med den subjektcentrerede tradition derimod i bedste fald tvetydigt. Husserls egen modifikation af denne tradition var til stede i hans lære om bevidsthedens intentionalitet, der - så at sige den anden vej rundt - betød et modtræk mod objektivismens stive skillelinie mellem subjekt og objekt. Han benægtede, at en erfarings gyldighed var det, der blev tilbage, når erkendelsessubjektet havde trukket sin egen ydelse fra objektet. Intentionalitetstesen gjorde subjekt og objekt til aspekter af - eller poler i - en og samme bevidsthedsakt. Alligevel var hans fænomenologi på afgørende måde beslægtet med objektivismens erfaringsmodel: genstandsagttagelse fremstår fra først til sidst som subjektets centrale anliggende og kendemærke. Hvad enten der hos Husserl er tale om det empiriske eller det transcendentale ego, er dets relation til det, det har med at gøre, fundamentalt beskuerens relation. Iagttagelse af genstande er både for Husserl og i den objektivistiske attitude paradigmet for subjektets aktivitet.

Det er dette paradigme, der opløses i *Sein und Zeits* bestemmelser af eksistensens (*Daseins*) grundforfatning: subjektets "væren-i-verden". At Heidegger giver tingenes karakter af til-hånde-værende (*Zuhandenheit*) en mere fundamental status end deres genstandsmæssighed (*Vorhandenheit*), kan i en vis forstand betragtes som en udarbejdelse af tankegange, der ikke var fremmede for Husserl. De vanskeligheder, der var forbundet med at isolere et givet fænomen totalt, havde længe været et tilbagevendende tema i fænomenologien. Det givne i en genstandserfaring kunne aldrig fuldstændigt renses for alt det medgivne. Når en genstand i den aktuelle situation kun iagttages fra en enkelt side, er dens andre sider alligevel impliceret i erfaringens fulde potentiel. Enhver erfaring finder altså sted inden for et felt af andre mulige tilgange, dvs. enhver erfaring medbringer en horisont. Det er denne horisont eller det anonymt medgivne i enhver genstandserfaring, der hos Heidegger får prioritet. Man kunne kalde hans analyse af *Daseins* væren-i-verden for en eksposition af den totalhorisont, der viser den beskuende attitude som indordnet i - og ikke mindst underordnet - et relationsnet af henvisninger mellem tilhåndeværende ting. At være i verden betyder i denne sammenhæng primært en beskæftiget omgang med det værende, hvor tingene er til "for", er til "med henblik på". Med en biologisme, der måske ikke er helt fremmed for Heidegger i denne sag, kan man kalde tingene "organiske forlængelser" af den menneskelige krop: som huset, som fodtøjet, som hammen.

Det er dette handlingssubjekt, der med sit eksistensfilosofiske tilsnit får Habermas til at bestemme *Sein und Zeit* som et værk der ikke tilbagelægger, men blot modificerer subjektfilosofien. Heidegger undgår selv begrebet subjekt og dermed det traditionelle korrelationsforhold til en verden af foranstillede genstande (*Vorstellungen*). *Dasein* er synonymt med *in-der-Welt-sein*: at eksistere og at eksistere i verden er ikke to ting, men een og samme. Når Heidegger samtidig gør det andet menneskes "med-eksistens" til et konstitutivt træk ved *in-der-*

*Welt-sein*, kunne man mene at han faktisk stod på tærsklen til det begreb om "den kommunikative handlen", som ligger Habermas på sinde, og som er overskriften på det paradigme han selv spiller ud mod den subjektcentrerede filosofiske tradition. Men netop her bliver Heidegger ifølge Habermas hængende i "den husserl-ske fænomenologiske solipsisme". På dette grundlag er det nemlig ikke muligt at gøre sig begribeligt, hvordan "livsverdenens intersubjektivitet går forud for eksistensens singularitet". Tanken om at subjekter i samme proces individueres og socialiseres er fremmed. I stedet optræder *Dasein* i samme rolle som det transcendentale ego i Husserls *Cartesianische Meditationen* : hvor dette er konstituerende for al intersubjektivitet, er *Dasein* i sit tilværelsesengagement og sin singularitet konstituerende for *mit-Dasein*. Receptionshistorisk kan denne karakteristisk af *Sein und Zeit* som dybt forankret i den subjektfilosofiske tradition nemt bekræftes, selv om værenstemaet, der danner kontinuiteten mellem den tidlige og den senere Heidegger, ikke rigtigt indpasser sig føjeligt. Værkets store gennemslagskraft var utvivlsomt betinget af den eksistensfilosofiske patos hvormed subjektet tematiseres i angstanalysen, i modsætningen mellem det egentlige eksistensforhold og "das Man", i accentueringen af "afgørelsen", i læren om den eksisterendes "udkastethed" og overtagelse af sin egen eksistens gennem den forestående død. Appellen fra sådanne temaer overtrumfede klart hvad datidens universitetsfilosofi i almindelighed havde at byde på, men tillige meget af det der ellers var på færde i bogen. Men det subjektfilosofiske tyngdepunkt bekræftes i værkets egen introduktion af værensspørgsmålet. Subjektet er et stykke værende, der har spørgsmålet om sin væren uopløseligt knyttet til sit væsen. Den eksistensfilosofiske tematik forlænger dette metodiske udgangspunkt, men tydeliggør samtidig, at det hverken er oplysningstraditionens fornuftsvæsen eller det cartesianske erkendelsessubjekt der er Heideggers anliggende.

Med Walter Schulz taler Habermas om en "heroisk nihilisme" som det kendetegnende for *Daseins* grundlæggende selvforståelse, nemlig den eksisterendes blotte og bare selvhævdelse midt i sin afmagt og endelighed. Her er det nærliggende at sende Kierkegaard en tanke. I skemaet for "stadierne" er en tilsvarende heroisk nihilisme latent til stede hos etikeren: intet forudgivet besidder ved sig selv nogen gyldighed, kun viljen til gyldighed, kun afgørelsen stifter virkeligheden i dens sande konturer. "Det religiøse stadium" betyder dermed en afsked med heroismen i den udstrækning troen "befrier" ved at forlade sig på en højere instans og være ensbetydende med myndighedsafgivelse. En sådan bevægelse fra forceret selvmægtighed against all odds til mere eller mindre selvpålagt fromhed er ifølge Habermas netop formlen for det skift, der finder sted i Heideggers tænkning efter *Sein und Zeit* .

Habermas opregner tre hovedtræk ved den senere tænkning, der tydeligt markerer positionsskiftet. For det første giver Heidegger afkald på den selvbegrund-

delse og sidste fundering, som metafysikken har forstået som sit privilegium: "Værenshændelsen kan kun erfares andægtigt og fremstilles narrativt, ikke tilnærmes argumentatorisk og forklares". For det andet forkaster Heidegger det eksistensontologiske frihedsbegreb: "den verdensåbnende betydningsfrembringelse overgår til Væren selv. Den eksisterende følger sig under den autoritet, der tilkommer den ikke-disponible værensmening og skiller sig af med den vilje til selvhævdelse, som gør subjektiviteten mistænkelig". Endelig afviser Heidegger tanken om et tidløst udspring og fundament for tænkningen. Men det betyder ikke, at han dermed forlader den metafysiske tvangstanke om det første. Den lever videre i skikkelse af en temporaliseret oprindelsesmagt, der som anonym hændelse gør verden til verden: "Oprindelsesfilosofiens første bliver (blot) tidsliggjort. Dette røber sig i værens udialektiske natur: det hellige forstået som den væren, der skal komme til orde i det digteriske sprog, gælder ligesom i metafysikken som det slet og ret umiddelbare".

Dette skift fra eksistens, der har selvforståelsen funderet i sin egen singularitet og endelighed, til de senere teksters værensfremhed mener Habermas ikke kan forklares alene ud fra interne motiver i det filosofiske udgangspunkt. Forklarende er derimod Heideggers midlertidige tilslutning til nationalsocialismen. Habermas griber her til en lige så nærliggende som problematisk manøvre. Han leverer hvad der dårligt kan undgå at ligne et bidrag til den biografiske metode, sådan som den i den seneste tid har kunnet genindføres uden varsel og uden at det teoretiske grundlag for den skepsis, den har været genstand for, på nogen måde kan siges at være fjernet. Tilsyneladende skal en sag blot være tilstrækkelig politisk og moralsk belastet for at trænge sig på som perspektiveringsmulighed og tilsidesætte ethvert teoretisk niveau der måtte blokere. Her fejrer det subjektcentrede teoretiske paradigme triumfer uanset hvilke dødsdomme, der er udstedt over det. Sagen om Paul de Man er det mest aktuelle eksempel. Hans radikale tilbageholdenhed over for litteraturteoretiske konklusioner, der baseres på en nexus mellem person og værk er straks blevet "forklaret" som udtryk for hans egen uvilje mod at der skulle rodes for meget op i hans egen biografi. Habermas er temmelig tæt på at "forklare" Heideggers positionsskifte ad de samme baner:

"Heidegger bearbejder sin historiske erfaring med nationalsocialismen på en sådan måde, at filosoffernes elitære fordring på en privilegeret tilgang til sandheden ikke drages i tvivl. Han fortolker usandheden i den bevægelse, han havde ladet sig rive med af, ikke i begreberne om et eksistentielt forfald til massevæsen (*Das Man*), som subjektet er ansvarlig for, men som en objektiv udebliven af sandheden. Det er kendt at selv de mest resolute filosoffer først efterhånden fik øjnene op for regimets natur - men for denne forsinkede verdenshistoriske lektion skal verdensforløbet selv overtage ophavsretten, dog ikke den konkrete historie, men en sublimeret, der er bragt op i ontologiens øjenhøjde. Dermed er konceptet for værenshistorien født. - Inden for rammerne af dette koncept tilføres

Heideggers fascistiske fejltagelse en metafysikhistorisk mening."

Uanset om et mindreværdigt motiv som dette er oplysende eller ej, bliver Habermas' kritik af Heideggers forhold til moderniteten tilbage. Og den er der umiddelbart også anledninger nok til at finde bekræftet. Den pragmatiske accent i *Sein und Zeit*, hvor håndens apriori tilkendes forrang for åndens, udformes i forhold til en præindustriel teknologi med det resultat, at bondens og provinshåndværkerens dagligdag forfremmes til ontologisk fundamentalverden. Den litterære kitsch i hans ideologiske forherligelse af den stille landidyl er med rette berygtet ("Schöpferische Landschaft - Warum bleiben wir in der Provinz?"). Heller ikke hovedlinierne i hans værenshistorie, der fastsætter den metafysiske tradition som en øvelse i tiltagende værensglemsel, gør ham til en særlig tilforladelig talsmand for de fornuftsmomenter i moderniseringsprocessen, Habermas vil redde. Ved første blik må det samme kunne siges om hans analyse af "teknikken" og hans berømte ord om videnskaben som en institution, der "ikke tænker".

Habermas sammenfatter til sidst sin dom over den ældre Heideggers filosofi således: "Idet han udfører en blot og bar omvending af det subjektfilosofiske mønster, bliver Heidegger hængende i subjektfilosofiens problemstillinger." Der er en spidsfindighed i denne slutreplik, men det er ikke sikkert, at den i sidste instans er signeret af Habermas. Faktisk ser det ud som om han her scorer et selvmål. Formuleringen er - hvad Habermas udmærket ved - eksemplarisk for et heideggersk tankemønster. Den står med andre ord som et ekko af en række formuleringer i netop den seneste del af forfatterskabet. I "Überwindung der Metaphysik" f.eks.: "Omvendingen af platonismen, hvorved for Nietzsche den sansmæssige verden bliver den sande og det oversanselige til det usande, forbliver helt og holdent inden for metafysikken". Kan det tænkes, at Habermas slutter med at tilstå, at han i denne sag selv bliver hængende i et heideggersk tankemønster? I det mindste er der tale om en ret bastant illustration af den opfordring han mere end 30 år tidligere fremsatte, og som ellers ingen steder gentages i hans bog om det modernes filosofiske diskurs: at tænke med Heidegger imod Heidegger.

### III.

Også Dieter Henrich har anført, at "Heideggers tænkning i sin konsekvens førte til en passiv afvisning af den moderne verden" og set dette som en af årsagerne til, at den i længden måtte miste sin magt over den filosofiske scene i Tyskland. Men selv om Henrich ikke er mindre kritisk indstillet over for Heidegger, repræsenterer han på flere måder et korrektiv til Habermas. Bl.a. ved ikke at være indforstået med, at filosofi som spekulativ disciplin, som metafysik eller ontologi nødvendigvis er en anakronisme. For Habermas er venstrehegelianernes

kritik af metafysikkens virkelighedsløshed en forpligtende arv. Derfor bliver det hos ham en underliggende hovedtanke mod Heidegger, at hans virksomhed har formået at fremstå som - eller simulere - den store selvtilstrækkelige filosofis forlængelse med andre midler. For Henrich drejer det sig om at klargøre sig de teoretiske konditioner, hvorpå en moderne metafysik er mulig, og under ingen omstændigheder om at forkaste en sådan bestræbelse på forhånd. Og han anerkender, at Heideggers tænkning både har formået at tage tidens livsspørgsmål op og frembyde et universelt perspektiv på et niveau, som den kritik, den nødvendigvis måtte fremprovokere, ikke automatisk var på højde med.

Men en nok så vigtig uenighed angår Habermas' forvisning om, at overvindelsen af den subjektcentrerede teoretiske tradition er den vigtigste og afgørende filosofiske bestræbelse i det 20. århundrede. Hans kritik af Heidegger drejer sig derfor heller ikke om betimeligheden af denne tendens: ved siden af Wittgenstein kan der her næppe peges på en mere toneangivende skikkelse end netop Heidegger. Men at det skulle være et opbrugt - dvs. ikke længere produktivt - paradigme for teoretisk aktivitet, der knytter sig til subjektfilosofien, benægter Henrich. Dermed markerer han en anderledes udgangsposition for en kritik af Heidegger.

Den ældre Heideggers "store fortælling" om den europæiske metafysik er som nævnt fortællingen om en stadig mere fortættet værensglemsel. I samme udstrækning som værensspørgsmålet træder i baggrunden, sætter subjektet sin dominans igennem. Fortællingen er fortalt til ende i Nietzsches lære om overmennesket, der alene ud af egen magtfuldkommenhed skaber den værdi, der måtte tilkomme det værende. Eller måske allerede i Fichtes begreb om jeg'et, der slet og ret sætter sig selv og først i den videre selvbestemmelsesproces - som en funktion af denne - sætter noget uden for dette jeg, et ikke-jeg, et stykke verden. Her viser Henrich imidlertid, at netop Fichte egner sig fortræffeligt til at indgå i et forsvar for subjektivitetsbegrebet mod den rolle det spiller i Heideggers fortælling. Jo mere analytisk konsekvent filosofien vælger sit udgangspunkt i subjektiviteten, desto mere uomgængeligt tvinges den til at anerkende en "grund", som subjektet ikke selv er i stand til at bringe under kontrol. Anderledes sagt, subjektivitetsfilosofien bekræfter i sin mest radikale udgave - eksemplarisk hos Fichte - slet ikke tanken om subjektets selvtilstrækkelighed og magtfuldkommenhed.

Heideggers fascinerende diagnose angiver en tvangssammenhæng mellem subjekt og magt, hvorimod subjektivitetsfilosofien handler om et forhold, der allerede i sit eget forsøg på selvbegrundelse stifter bekendtskab med en ikke-objektiverbar instans. Som Fichte demonstrerer, kan selvbevidstheden ikke ekspaneres som subjektets viden om sig selv i nogen form, der svarer til viden om noget foreliggende. Ved at betegne det tankemæssigt uigennemtrængelige "forhold", at subjektet er det afstandsløse vidne til sin egen aktivitet, passer selvbevidsthedens fænomen dårligt til ideologien om subjektet, der er herre i sit eget

hus. Nutidens grundlæggende filosofi har med andre ord ikke kun sit særpræg gennem subjektets centrale rolle: til dens ejendommeligheder hører også en "viden" om dette subjekts afhængighedsforhold til et tankeuopløseligt grundlag.

Fra dette perspektiv må Henrichs indvendinger mod Heideggers meget brede penselsstrøg bl.a. betyde, at det alternativ, der opstilles i den metafysikhistoriske fortælling, mister en hel del af sin suggestive klarhed. Modsætningen står tilsyneladende mellem en metafysisk tradition, der med logisk konsekvens munder ud i en enhed af subjektivitets- og magttænkning, og en post-metafysisk tænkning, der frem for alt betænker et omfang af tilværelsen, hvor subjektets ikke-magt er åbenlys. Alternativet er falskt, hvis det betyder, at subjektivitetsfilosofien står i vejen for en bevidsthed om denne ikke-magt. Subjektfilosofi kan under ingen omstændigheder blot reduceres til en strategi til befordring af subjektets selvhævdelse.

Hvis Heidegger stadigvæk er et naturligt referencepunkt i diskussionen om den del af den filosofiske tradition, der har subjektet som centraltema, er han det vel i endnu højere grad, når diskussionen gælder den filosofiske hermeneutik. Det er ikke mindst her, man kan tale om hans vedvarende indflydelse. Og det endda på et område, der overskrider den fagligt specialiserede filosofi ved at forgrene sig til spørgsmål, der presser sig på så snart en fortolkende aktivitet - videnskabelig eller ikke - reflekterer over sig selv. Det vigtigste organ for denne forlængelse af Heideggers tænkning er bogen *Wahrheit und Methode*, som Hans-Georg Gadamer udgav i 1960. Med en formulering, der stammer fra Habermas, lykkes det for Gadamer i dette værk at tilvejebringe den tiltrængte "urbanisering af den heideggerske provins". Formuleringen er på mange måder velvalgt, men den kan samtidig ansøre til spekulation over, hvor langt et stykke også Frankfurterskolen har været en sådan "urbanisering". I Gadamers tilfælde har sagen den klarhed, at han aldrig har ladet sin filosofi forme af motiver til at fortrænge eller bagatellisere indflydelsen fra Heidegger.

Også i en anden forstand repræsenterer han ligesom Henrich et korrektiv. Som studerende tilhørte han den gruppe af markante og produktive elever, Heidegger tidligt fik samlet om sig. Marcuse er allerede nævnt. Også navne som Karl Löwith, Hannah Arendt og Hans Jonas er alle mærket af det fornyende udgangspunkt for hvad filosofi kunne være, som Heidegger blev ensbetydende med i årene efter 1. verdenskrig. Som Gadamer skriver i sin erindringsbog: "Heideggers optræden i Marburg (1923-28) kan man ikke forestille sig dramatisk nok". Alle beretninger om forelæseren Heidegger fra disse år taler enstemmigt om en uimodståelig fascinationskraft. Hans optræden blev fejret som det inkarnerede brud med tidens akademisk tilpassede filosofi. Den anti-borgerlige attitude kunne dengang kun bestyrke indtrykket af radikaliteten hos Heidegger. Der er ingen grund til at betvivle, at den radikalitet, der er tale om, har part i det moderne og tilsvarende er det svært at fæste lid til en afgørelse om at den, så snart

den har kompromitteret sig, mister denne part. Anderledes sagt, hvis viljen til radikalitet - enten i forfølgelsen af teoretiske spørgsmål eller i sjælelig henseende, eller begge dele tilsammen - er en ubestridelig del af modernitetens kulturelle tradition, betyder det Heideggerbillede, der er fastholdt af Gadamer's generation, en vigtig indsigelse mod hans senere generelt accepterede status som anti-moderne. Projektet i *Sein und Zeit* blev netop annonceret under radikalitetens fortegn. Det spørgsmål, der rejses om væren, blev præsenteret som en "radikalisering" af den før-ontologiske værensforståelse, dvs. den, der allerede er virksom inden det teoretiske spørgsmål om det værendes væren overhovedet stiller sig. Og den radikaliserende, der skulle bringes til udfoldelse, var bl.a. ensbetydende med "opgaven at destruere ontologiens historie".

I sammenhæng med sin diskussion på det seneste med Jacques Derrida har Gadamer betvivlet, at der i dennes begreb om en "dekonstruktion" sprogligt ligger andet, end hvad der allerede var til stede i Heideggers tale om ontologiens "destruktion". For den, der havde øre for det tyske sprog, dengang Heidegger satte dette stikord i omløb, kunne destruktion aldrig betyde "ødelæggelse" som det er tilfældet på engelsk, fransk og dansk: "Destruktion er for os nedrivning, nedrivning af det tildækkende (*Abbau von Verdeckung*)". Og det der tildækkede var metafysikkens skolesprog. Ved at nedrive dette kunne Heidegger udvirke en aktualisering af problemsammenhænge i den filosofiske tradition, som den akademiske filosofi forlængst havde betragtet som "overvundne". Denne del af hans virksomhed - hans graven sig ned i de etymologiske elementer og flertydighederne bag de overleverede begrebsfikseringer - fremstod som en genopløsning og bevægeliggørelse af alt det, der degraderer filosofien og dens historie til et pensum, dvs. perverterer en spørgende lidenskab til en forvaltning af besvarelser. Netop diskussionen med Derrida, der ikke mindst drejer sig om den mulige videreførelse af disse impulser fra Heideggers tænkning, har givet Gadamer anledning til påny at præcisere sin tilslutning til læreren og sine forbehold. Men lad det være en anden historie.