

Søren Gosvig Olesen

Heidegger i Frankrig

Det er blevet sagt, at Heideggers eftertid er fransk, og skønt dette efterhånden er en sandhed med modifikation (tænk på den italienske "svage tænkning", på Gadamer, eller Paul de Man), fortjener den stolte påstand et øjeblikks ophold. Stolt-heden kan synes rimelig nok, al den stund de franske grænser ellers har været uigennemtrængelige for udenlandsk filosofi. Kants *Kritik der reinen Vernunft* måtte vente i næsten et århundrede (fra 1781 til 1871: Lacheliers disputats); Hegel fandtes, skønt delvis oversat (af A. Vera, en italiener...) ikke værdig til modtagelse før i 1920'erne. Så er de franske læsninger af Heidegger anderledes på højde med tiden.

At filosofien i Frankrig har et privilegeret forhold til Heidegger, betyder nu ikke, at alle franske filosoffer bliver Heidegger-tolkere. Det betyder derimod, at Heidegger fra og med en vis periode er hele det filosofiske miljøes forudsætning. De afgørende teoridannelser, som bliver kendt under navne som Derrida, Lacan, Foucault, Althusser, er utænelige, eller måske rettere uigennemtænelige, uden denne forudsætning. Hvilket jeg vender tilbage til. Først og fremmest vil jeg behandle historien bag forholdet mellem Heidegger og Frankrig.

En sådan historie må især omhandle én mand: Jean Beaufret. Hans navn er blevet internationalt kendt ved siden 1946 at figurere som adressat på Heideggers *Brief über den "Humanismus"*. Såvel før som efter denne dato hører Beaufret til de legendariske blandt filosofilærere på de franske gymnasier. Til forskel fra sine kolleger kommer Beaufret i krigsårene, gennem sin læsning af fænomenologien i dens franske variant, på sporet af det brud, som er indtruffet i filosofien med Heidegger. Et første møde, i september 1946, kommer i stand med Beaufrets spørgsmål som udgangspunkt og afstedkommer nye, såvel spørgsmål som møder, hvis forløb spejles i, ikke blot *Et brev om humanismen*, men også den *Dialogue avec Heidegger* I-IV, som rummer Beaufrets livsværk. Uden overdriivelse kunne man sige, at den spørgen, Heidegger gør til sit mellemværende med filosofien, har en værdig forlængelse i Beaufrets dialog.

Nu må det videre siges, ved indgangen til *Dialog med Heidegger*, at man i Jean Beaufret ikke har blot endnu en discipel af Heidegger. Snarere finder Heideggers opdagelse af tanken i filosofien og opdyrkelse af det tyske sprog en pendant i Beaufrets arbejde med fransk tænkning og med det franske sprog. Beaufret citerer Montaigne, Bossuet og Mallarmée, som Heidegger citerer Hebel, Eckhart og

Hölderlin. Således bearbejder den beaufretske *Dialogue* filosofiens historie på ny, antikkens (bind I) og den moderne (bind II), i et forsøg på at nærme sig Heideggers tænkning (bind III-IV). Lærergerningen synes i efterkrigstiden båret af en lignende bestræbelse: "I hele denne tid var jeg meget ofte i Tyskland, hvor jeg, først i Todtnauberg og siden i Freiburg, talte med Heidegger, som på sin side nærede en for mig uventet interesse for den undervisning, jeg gav i Frankrig, og hvis særkende var, aldrig at rumme nogen forelæsning om Heidegger, men at holde sig i direkte kontakt med filosofiens levende tanke" (*Dialogue*, IV, 81). Det kommer, ikke mindst hvor kulturbaggrunden er helt uforberedt på et møde med Heidegger, læseren til gode, at Beaufret primært har måttet formulere sin genopdagelse af tænkningen for et gymnasialt publikum.

Man ser i en række tekster Beaufret vende tilbage til filosofiens ældste spørgsmål, og til filosofiens ældste tekster (dem som vi alle mener at 'kunne'). Og da med særlig forkærlighed til det sted i Platons dialog *Hippias major*, hvor spørgsmålet om skønheden rejses.

"Hippias: Den spørgende ønsker tilsyneladende at vide, hvad der er skønt...

Sokrates: Det tror jeg ikke, men han ønsker at vide, hvad det skønne er.

Hippias: Hvori består da forskellen?

Sokrates: Ser du måske ingen?

Hippias: Ikke den ringeste."

Til dette ordskifte har så Beaufret gerne den karakteristiske bemærkning: "Således svarer den evige Hippias."

Det synes i det mindste at være Hippias' evige bestræbelse, at svare. Men dialogen når ikke til noget svar eller nogen løsning. Alligevel synes den, frem til og med Hippias' sidste ord, at foregribe filosofiens stadige bevægelse, fra tanke til system. I dialogen er Sokrates den spørgende, han er tanken som den bringer filosofien frem, og tilbage. Hippias er den vidende, den som nok skal vide at finde et svar, om han så skal sno sig fra det ene svar til det næste. Men Hippias' svar er alle af typen: det skønne, det er sådan noget som... Han begynder med "en smuk ung pige", og Sokrates er galant nok til at give ham ret i første omgang. Men alligevel, svaret er vildledende. Det lader sig ikke gøre at definere skønheden med eksempler på det skønne, da eksemplerne kun kan søges og findes ud fra det skønnes definition. Hippias kan vel i dag synes lig skoleeleven, som endnu ikke har lært, at en definition ikke kan indledes med: det er når... Vi andre ved da i det mindste, at skønheden er det, i kraft af hvilket det skønne er skønt. Men hvad ved vi da... Hvad er skønheden, som ikke selv er blandt de skønne ting? Blomsten er, som i Mallarmés digt, i alle buketter den fraværende; og med blomsten, så med skønheden. Jeg ser noget, som er skønt, men skønheden er ikke noget, jeg kan se. Hvad er da forholdet mellem *at være* skønt og *det, som er* skønt? Det er Platons spørgsmål, og vort - forholdet mellem *væren* og *det, som er*. Tilsyneladende et forhold, som består i at noget er i 'kraft' af, har 'del' i, no-

get andet og højere. Men hvordan... I det stykke af dialogen, vi har fulgt, ender Hippias med at svare, at det skønne, "det er guldets og intet andet"; i kraft af guldets er alt andet jo skønt, hvad man ser af at selv den usleste genstand bliver skøn ved forgyldning.

At genkende noget som "skønt", som værende skønt, er ikke ensbetydende med at erkende, hvad det skønne er. Jeg ser noget skønt, men ikke det skønne, en blomst og ikke blomsten, et menneske, ikke mennesket. I kort formulering: vi erkender det værende uden at erkende væren selv, og dog er det værende netop noget, som *er*. Ingen ville nogensinde kunne "se" noget skønt som skønt, en blomst som blomst osv., uden et vist kendskab til hvad det er at være - skøn, blomst osv. Den dagligdags erkendelse lader det blot ligge ubelyst hen, hvad dette kendskab består i. "Den dagligdags tænkning interesserer sig for det, der er, uden nogensinde at bekymre sig om dette *der er*" (III, 91). Filosofiens første opgave bliver at finde ind til det uvante i det vante, det ikke spor selvfølgerlige i det selvfølgerlige. Thi det, som er, skygger for dette, at det er. Sådan omtrent kan Heraklits fragment, om at tingenes natur skjuler sig, gengives. "Væren unddrager sig ved at udfoldes i det værende" (III, 207). Det gamle publikumskrav til filosofien, om at fremkomme med noget "nyt og spændende", går fejl af sin mand. Filosofien skal tværtimod "lære os at se hvad vi dog ellers har lige for øjnene" (III, 139). Dette er vanskeligheden, som også gør, at man står uforstående over for filosofien.

Fra først af er filosofien altså indstillet på en forskel, nemlig forskellen mellem væren og det værende. I tysk metafysik får denne første af alle forskelle navn af *Differenz*, et navn Heidegger genopvækker i erindringen, og som på fransk findes, snart som *différence* (jævnfør Deleuze: *Différence et répétition*, snart som nydannelse: *différance* (i Derrida: *Marges de la philosophie*). På dansk kunne man gengive med for-skellen, og derved for så vidt ramme pointen som der er tale om forskellen, som netop altid allerede er indtruffet. Mere traditionelt kunne vi skelne mellem tingenes væsensforskelle og deres reale forskelle, de sidstnævnte afhængige af de førstnævnte - som når klassifikationen af et menneske som mere eller mindre fornuftigt er afhængig af klassifikationen af mennesket som fornuftsvæsen, eller når betragtningen af den ene blomst som skønnere end den anden er afhængig af skønheden.

Traditionen, som skelner sådan, og som får os til at tale om tingenes væsen, er filosofien. Og dog taler Heidegger netop om, at filosofien geråder i "værensglemsel" ved at sidde denne forskel, den ontologiske *Differenz*, overhørig. En sådan tale om glemsel af væren i filosofien bliver nu så meget mere uforståelig som vi forsøger at forstå den ud fra talen om glemsel af paraplyen i garderoben. Heidegger retter ikke nogen bebrejdelse mod filosofien for ikke at beskæftige sig med eller interessere sig for en sag kaldet væren. Filosofiens konstante udgangspunkt er tværtimod væren i dennes forskel til det værende.

Hvis der sker en "forveksling", så er det først "ved den yderste grænse" (IV, 10) af filosofien.

I Hippias-dialogen, for at blive ved den lidt endnu, forekommer det som bliver retningsgivende i filosofien allerede at være optegnet. Dialogens partnere er en spørgende, Sokrates, og en svarende, Hippias. Udvekslingen af spørgsmål og svar er som en følge, hvori tanken vækkes, dysses ned, atter vækkes osv. Spørgende og undrende er tanken modsat svaret. I sidstnævnte søges der tilflugt, som i systemets lærebygning. Hvad bliver da filosofien i denne tankeflugt? Det går nok ikke an at svare - ved at sætte filosofien lig med systemet. Omend filosofien i sin tradition altid har retning mod systemet. Filosofien er "en bestemt tænkemåde" (Hegel), den som ender i systemet (à la Hegel), men hvis iboende tanke ikke går restløst op i det systematiske. Men svaret kan netop derfor ikke anfægte filosofiens åbenhed; svares kan der egentlig kun for filosofien for så vidt den er system.

Den som ved at svare, *ved* ud fra systemet. Som vi mestendels ser filosofien, ud fra fortidens systemer - idealisme, rationalisme, empirisme osv., ser vi hver gang den færdige, stivnede udformning, uden "filosoffens levende tanke". Man kan endda meget vel således 'gøre rede for' filosofien og filosofierne uden at tænke en tanke. "Man denkt nicht mehr, sondern man beschäftigt sich mit 'Philosophie'", skriver Heidegger til Beaufret (*Ein Brief*, Gesamtausgabe 9, 317). Som antydnet er filosofien ikke uden skyld i dette, al den stund den ender i systemer. Men stadigvæk: at vide er noget andet end at tænke. "Når tænkningen går til ende", hedder det sammesteds i humanismebrevet, bliver filosofien efterhånden til "en teknik, hvormed man forklarer ud fra de mest overordnede årsager". I denne bemærkning ligger allerede, at filosofiens tilskikkelse er at blive videnskab, for derefter at blive til teknik. Det sidste er videnskaben for så vidt metafysikken har forladt den: en tilforladelig, produktiv "maskine", som enhver anden kan lære at håndtere, uden at behøve spørge efter dens "mulighed" (*Krisis*, Husserliana VI, 52). Husserl er ikke langt fra at foregribe Heideggers senere tale om teknikens væsen. Omend Heideggers stadfæstelse af dette væsen i filosofien er mere gennemgribende end Husserls. Teknikken er nemlig, efter sit væsen, ingen moderne foreteelse; den er tværtimod så gammel som filosofien selv. Mod slutningen af brevet til Beaufret hedder det om filosofiens ældste inddeling - i logik, fysik og etik: "Disse discipliner opstår på den tid, som lader tænkningen blive til "filosofi", filosofien imidlertid til episteme (videnskab) og videnskaben selv til et anliggende for skolen og skolevirksomheden. Idet de gennemløber den således forståede filosofi, opstår videnskaben, forgår tænkningen" (Gesamtausgabe 9, 354). Temaer som disse bliver nu ikke de mest fremherskende i den franske læsning af Heidegger; det bliver snarere spørgsmålet om hvordan filosofien overhovedet *kan* blive til et system, videnskab, teknik.

Filosofien blev i første omgang teknisk ved at blive *forklaring ud fra overord-*

nede årsager. Den er med andre ord blevet teknik i det øjeblik noget er fremtrådt som overordnet. Som hos Platon: ideen (hvormed ikke være sagt, at ideen hos Platon kun tjener "forklaringen"). Det overordnede er det i kraft af hvilket alt andet kan siges at være (kan forklares). Systemerne benævner det forskelligt. Heidegger lader dets gennemgående benævnelse være den, som bedst udsiger dets overordnede rang og som også har den længste tradition bag sig: *Gud*. Det værende lader sig for Augustin og Thomas udforske som "ens creatum" (*Dialogue* I, 112), men denne metafysiske udforskning har allerede hos Aristoteles navn af "theologi" (I, 98). Og filosofien bevarer, også under andre navne end Guds, et højeste: bevidstheden, ånden, viljen til magt... Heideggers spørgsmål til filosofiens historie (og til den *Geschick*, som denne *Geschichte* udfolder sig af) bliver da: "Wie kommt der Gott in die Philosophie?" Spørgsmålet stilles i rendyrket form af Heidegger i et skrift, som bærer den ikke just mundrette titel "Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik". Titlens ord, onto-teo-logi, hvormed udsiges at metafysikken altid rummer et højeste værende, i hvis lys alt andet skal forklares, er dog intet nysyn. Som Beaufret understreger (II, 215), anvendes det af Kant i *Kritik der reinen Vernunft* (A 632/B 660) som betegnelse for "deisternes" form for teologi. Heideggers formalisering af sagen er i god samklang med dette "blege" gudsbegreb. Hos ham definerer det metafysikken simpelthen, idet *Gud* betyder så meget som: *causa sui*. For metafysikeren er "Gud" slet og ret det som, for at være, ikke har andet værende behov; det som er i kraft af sig selv. Det mest værende. At denne "Gud" er metafysikerens, ikke den troendes - Abrahams, Isaks og Jakobs, turde være klart nok. "Til denne Gud kan mennesket hverken bede eller ofre". I metafysikken betegner Gud hvad alt andet er i kraft af. Og altså det som er "i kraft af sig selv"? Det bliver dog et spørgsmål. Thi hvad skal da dette selvberørende siges at være? Det som jo netop først skulle begrunde al væren...

Som i Hippias-dialogen bliver filosofiens tilskikkelse historisk denne: i sin spørgegen efter væren at opstille svaret ud fra et højeste værende. Filosofien er og bliver dermed, i sin primære betydning af metafysik, intet andet end onto-teo-logi (*Dialogue* II, 126). Det værende forstås, når filosofien giver svar på spørgsmålet om dets væren, ud fra et højeste, som også selv forstås som værende. Betydningen af væren selv står da ubelyst hen, såvel øverst som nederst i det værendes hierarki. Men selvfølgelig ikke uden at væren i denne filosofiske vandring til det højeste netop tænkes. Kun ved at blive tradition og system adskiller filosofien sig fra tænkningen. Heidegger får sagt dette i én sætning i humanismebrevet: "Filosofien tænker ud fra det værende, i retning af dette, idet den forløber under et henblik på væren" (*Gesamtausg.* 9, 331). Siges dermed ikke selv den tørreste systematiker at have blik for, at have tanke for, selve værensspørgsmålet? I denne indsigt må filosofien da også læses - uadskilleligt fra tanken. Og af samme grund kan Heideggers "opgør med metafysikken" ikke

lignes ved nok så mange forsøg på at skaffe metafysikken af vejen. De franske opgør heller ikke, når de er bedst.

Franskmændenes opgør kan vel til en oversigt gennemgås ud fra de fire teoretikere, som i 1970'erne kom til at stå som opgørets hovedpersoner: Althusser, Foucault, Lacan, Derrida. I samlet trop kunne man nu først se dem stillet op herhjemme omkring 1977, med Lars-Henrik Schmidts *Filosofikritisk rekonstruktion*, for øvrigt en bog hvis mindste fortjeneste ikke var at vise intelligent-siaen ud af de danske 70'eres bornerthed. At Heidegger forblev usynlig i den danske præsentation af franskmændene lader sig næppe forklare anderledes end ved de nationale forskelle i metafysisk skoling. Men tilbage til hovedpersonerne.

Louis Althusser lancerer som kommunist og tænker et opgør med hvad der er god doktrin i partiet. Det er kort sagt den historiske materialisme, som står for skud, eller rettere den søvngængeragtige filosofi, som den tror at kunne gøre til sit grundlag. Og her bliver grundinstansen det traditionelle skel mellem 'fremtrædelsesform' og 'væsen'. I den fire bind stærke udgave af *Lire le Capital* hedder det, at dette skel går mellem "to konstitutive dele af det virkelige: den uvæsentlige og den væsentlige del. Den uvæsentlige del optager hele genstandens *ydre* side, dens *synlige overflade*, hvorimod den væsentlige del optager det *indre* af den virkelige genstand, dens *usynlige kerne*" (*LIC*, I-44). Denne tradition benævner Althusser: "empirisme" - og sjældent har det læsende publikum jamret mere over en misnævnelse. Ikke uden grund, eftersom Althusser, noget besværet, får gjort Hegel til "empirismens" fremmeste repræsentant (*LIC*, I-38, 46 etc.). Så langt kunne benævnelsen dog forsvares, som det netop var Althusser's pointe, at "empirismen" i sin tradition, herunder partitraditionen, antager skellet mellem fremtrædelsesform og væsen som blot *givet* skel mellem slet og ret *givne* størrelser. Traditionen lader dette givne stå ubelyst hen og spørger ikke i hvilken betydning det er givet. Altså igen et højeste, værende "i kraft af sig selv", sådan som antaget af den tradition, som kendetegner, ikke empirismen alene, men hele metafysikken.

At opgørets mål er metafysikken bliver klart i det afsnit, som er bogens tunge, og hvis undertitel er "Skitse af det historiske tidsbegreb". Her rettes skytset mod selve det historiebegreb, den historiske materialisme er faldet til hvile på, hvilket historiebegreb trives i "den almindelige opfattelse" af historien, vel at mærke trives der fordi man ikke "bekymrer sig om at stille spørgsmål til det" (*LIC*, I-115). Igen taler Althusser om "empirisme", hvad han gør med rette for så vidt han taler om det "naive" historiebegreb, som hentes uformidlet fra den empiriske historievitenskaber (*LIC*, I-119). Men igen, videnskaben er metafysisk før den er empirisk. Historievitenskaben orienterer sig ud fra et historiebegreb. I sit opgør sigter Althusser nu ikke mod historien som videnskab alene, men videre mod en traditionel historieopfattelse; tilbage til Hegel. For den hegelianske opfattelse er den historiske epoke, om den så betragtes økonomisk, politisk, religiøst,

æstetisk eller filosofisk "aldrig andet end begrebets selv-nærvær i et bestemt, historisk moment" (*LIC*, I-117). Dette historiens "selv-nærvær", eller historiens identitet med sig selv, hvad er det andet end metafysikkens *causa sui*, forklædt som Historien? Den opfattelse, ifølge hvilken den historiske tid er en metafysisk essens, ensartet hinsides enhver epoke, søges da i Althusser-skolen erstattet med en anden. "Ligesom der ikke er nogen produktion i almindelighed, således er der ingen historie i almindelighed, men nogle specifikke historicitetsstrukturer" (*LIC*, I-136). En epoke er at forstå eller, om man vil: læse som en sammenfletning af en række forskellige tider, hver følgende sin rytme, skandering, brydning. Yngre og ældre falder disse tider, institutionens, produktionens osv., aldrig sammen, men udgør ved deres forskelligheders kombination den bestemte, historiske epoke.

Michel Foucault leverer et lignende angreb på Historien. Det er en smal sag at opdage ligheden, al den stund han i sin *Vidensarkæologi* og Althusser i *At læse Kapitalen* ivrer med at henvise til hinanden. Og denne lighed kan i det mindste holde så langt, at partitro franske marxister i stedet for Althusser har kunnet angribe Foucault. Ligheden kan følges ud i terminologien; også Foucault taler om historie med nøgleord som rytme, skandering, brud osv. Meget i den talemåde skyldes arvegods fra Gaston Bachelard, men bliver også til mere, til andet end historiebegreb med relevans for videnskabshistorien. Sidstnævnte er ikke, så lidt som nogen anden, historien. Og hvor enhver henvisning til Historien udviskes, kommer undersøgelsen til at gælde *det historiske*. Netop derved bliver også Foucaults teoridannelse lydhør over for Heidegger, ganske vist ikke direkte - fordi Foucault nu også har sagt, eller postuleret det (i sit sidste interview, til *Les nouvelles*, 28.6-5.7.1984). Henvisninger dertil er utilstrækkelige, ligesom Althusser og Foucaults indbyrdes henvisninger selvfølgelig i sig selv ikke siger tilstrækkeligt om deres teoretiske slægtskab. Altså et par ord om Foucaults særkende.

Det historiske er med rytmer og brud gennemgående en bestemmelse af det at ældes. Hos Foucault ses denne bestemmelse som til enhver tid "reguleret" eller "regelbunden", rigtignok kun med én almen effekt, den gentagne og derigennem velkendte, at "ikke hvemsomhelst kan nårsomhelst sige hvadsomhelst" (både i *Vidensarkæologien* og i *Talens forfatning*). Med spørgsmålet om epokens regler bliver Foucaults overordnede problem selve magtens (hvormed ikke er sagt, at Althusser negligerer dette, men blot at problemet hos ham ikke er det overordnede). "Historiens store spil drejer sig om hvem der tiltvinger sig reglerne, hvem der tager pladsen fra dem der bruger dem, hvem der klæder sig ud for at fordreje dem, for at bruge dem i modsat betydning og vende reglerne imod dem, som havde pålagt dem; hvem der, ved at trænge ind i det komplekse apparat, får reglerne til at fungere på en sådan måde, at deres beherskere må se sig behersket af egne regler" ("Nietzsche, genealogien, historien", dansk i udvalget *Epistemologi*,



Heidegger i Provence i 1970.
Ved siden af ham står François Fédier, Jean Beaufret og François Vezin.

93). Vejen banes for en magtopfattelse, som refererer til anonyme regelsæt førend og snarere end den spørger hvem der *har* magten, undertrykkes eller frigøres etc. En magtopfattelse, som når sit fulde mesterskab i *Viljen til viden* (specielt afsnit IV, 2: "Metode"), men vundet af en række konkrete "historier", galskabens, klinikkens, fængslets, seksualitetens, som i øvrigt også viser, at filosofien i Frankrig er andet end "fag"filosofi.

Det ville føre af sporet her at gå ind på en jævnføring af bestemte temaer hos, dels Heidegger, dels Althusser og Foucault. En sådan kunne gælde forholdet mellem tid og historie; dens holdepunkt måtte være *Sein und Zeits* II. Afsnit. Men for nærværende gælder det metafysikopgøret i Frankrig mere generelt. Lad det alligevel være sagt, at de tematiske jævnføringer, man ellers venter sig meget af, har det med at *blive* afsporende. Eksempelvis slipper Deleuze i sin *Foucault*-bog (1986) alt for let af sted med (som man siger): at 'koble' Heideggers overvejelser om viden som teknik og Foucaults behandling af viden som magt og politik. Men altså, metafysikopgøret, mere generelt. Dette opgør lader sig følge ud i andre temaer hos tidens store teoretikere, Lacan og Derrida. Også på dansk, eftersom Per Aage Brandt har øst af sin oversættelse med en bog til hver: *Det ubevidste sprog* (Rhodos, 1973) og *Om grammatologi* (Arena, 1970). Her havde danskerne endda en del af baglandet i orden, nemlig de lingvistiske cirkler i København og omegn. Men atter glimrer fænomenologien og Heidegger ved deres fravær i forudsætningernes landskab. Og det bliver dog et problem, at fænomenologien i en ruf må introduceres, for at der, med Lacan og Derrida som bannerførere, kan gøres op med den! Lingvisterne kan ikke lastes for det; dog klang deres opgør let som Bachelards forsikring (i *Le matérialisme rationnel* - introduktionen) om at fænomenologien ikke svarede til det fremskredne videnskabelige stade; man var skam kommen meget længere...

Jacques Lacan er ingen efterfølger i forholdet til Heidegger, men sådan omtrent en samtidig. Hvilket ikke har forhindret de to i at mødes i både direkte og indirekte forstand. De mødes ikke mindst i opgøret med "enhver filosofi, som direkte udspringer af *cogito*'et", herunder "den aktuelle filosofi om væren og intet", som det hedder i Lacans forelæsning om spejlstadiet (*Det ubevidste sprog*, 47 og 54). Hvad Lacan gør op med er nærmere den selvtilstrækkelighed, som bevidstheden nødvendigvis forudsættes at have inden for den moderne tradition af bevidsthedsfilosofi. Selv at kende sig selv bedst er med Descartes blevet erkendelsens bæredygtige grundlag. Med den gængse - amerikanske - forvaltning af arven efter Freud er det også blevet terapiens: at finde sig selv. Efter Lacan træder psykoanalysen derimod ud af humanismens og humanvidenskabens traditionelle dominans: der gives ikke nogen enhed, Mennesket, ud fra hvilket analysen kan operere.

Således fravristes den freudske tredeling: ubevidst, jeg, overjeg, sit substansielle skær. Hver af de tre instanser lader sig kun identificere i forhold til hinan-

den, med alt hvad det betyder for selvidentiteten. Den menneskelige væren, *Da-sein*, optages for Heidegger ikke af jeg'et, men fra først af og for det meste af det anonyme og neutrale man: hos Lacan beskrives subjektet som *decentreret* i forhold til individet. Selvet eller jeg'et, som selv bedst ved hvem det er, har i den moderne filosofi overtaget Guds begrundende og dvs. selv-tilstrækkelige funktion (*Séminaire*, II-262). Tværtimod siger en af Lacans gentagne teser: *jeg'et er et objekt*, det første endda, som søges genkendt overalt, og sidenhen søges i enhver genkendelse og erkendelse.

Men i øvrigt går Lacans rodfæstelse længere tilbage i fænomenologien end til Heidegger. Det er måske ikke for sent at minde om hvad Husserl skriver i 1. udgaven af *V. Logiske Undersøgelser*: "Jeg'et iagttages som en hvilkensomhelst ydre ting" (Niemeyer-udg. II/1-362), så at intet "rent" jeg tilskrives gyldighed som erkendelsens nødvendige centrum: jeg har ikke "kunnet finde" noget sådant, hedder det ligefrem. (I 2. udgaven er Husserl kommet på bedre tanker, så dér hedder det ikke mindre ligefremt i en note til dette sted: "I mellemtiden har jeg lært at finde det..." Voilà!) Ligeledes har Lacan tydeligt nok lært af Hegels opdagelse af erkendeprocessen som bevidsthedens etapevise indtagelse af sig selv. Jean Hyppolite, kenderen og oversætteren, deltog aktivt i Lacans seminar.

Jacques Derridas forhold til fænomenologien er langt mere indgående og udarbejdet end de tre andre teoretikeres. Derfor har jeg også tænkt mig at diskutere ham mere udførligt end de andre. Men inden da kunne det vel være rimeligt at samle trådene en smule. Hvad er det, som franskmændenes opgør med metafysikken arbejder videre med i forhold til Heidegger? Til en begyndelse er det *ontoteo*-logiske det afgørende: dét selvberoende, hvormed og hvori filosofien stiller værensspørgsmålet i bero, fordi der ikke stilles videre spørgsmål ved det. For de forskellige teoretikere bliver det så afgørende at forfølge spørgsmålet om dette selvberoende i forskellige retninger. Det teoretiske fællesskab viser sig i den fælles spørgemåde: overalt er det selvidentiteten, eller måske oftere selv-tilstrækkeligheden, selv-nærværet, som udsættes for spørgen. Historiens, som hos Althusser og Foucault - og det fører venteligt nok til et opgør med Hegel. Bevidsthedens, som hos Lacan og Derrida - hvilket fører til opgør med Descartes. Men det er nu Derridas ganske særlige, og ganske originale, indsats at afsøge selve mulighedsstrukturen for det selv-nærvær, som bliver filosofiens grundantagelse især i moderne tid. Den struktur, som her viser sig afgørende, bliver - og her viser den franske filosofi sig atter forbløffende konkret - forskellen mellem tale og skrift. Kilderne til Derridas bearbejdelse af filosofien kan lokaliseres til, dels fænomenologien, dels lingvistikken. Han markerer sig tidligst med nogle studier af Husserl samt et værk om lingvistikken og Rousseau. *Stemmen og fænomenet* (1967) samt *Om grammatologi* (ligeledes 1967, delvis oversat) er lagt til grund for det følgende.

På sin vis kan det siges ganske kort hvad der sker ved introduktionen af Hei-

degger i Frankrig: metafysikken begribes og angribes som *oprindelses* metafysik. Spørgsmålet bliver, hvad det oprindelige er. Hvad skal der til for at noget kan være oprindeligt? Det oprindelige er modsat det afledte. Det oprindelige er det som er hvad det er og endnu ikke er blevet til noget andet. Det oprindelige forbliver *i sig selv*. Hermed nås en begyndelse til definitionen af det gennemgående tema for metafysikopgøret, nemlig selv-nærværet. Metafysikkens højeste værende er det, som er til stede i sig selv, "tingens nærvær for blikket som *eidos*, nærvær som substans /essens/ eksistens (*ousia*)... selvnærvær i form af *cogito*, bevidsthed, subjektivitet" (*Gr.*, fra. 23/da. 55). At tingen således kan være nær sig selv, givet som den virkelig eller egentlig er, indebærer nu, at den også ikke kan være det, og hermed sættes skellet mellem indre og ydre, samt metafysikkens øvrige distinktioner. Noget kan også være givet som det *ikke* er i sig selv, altså re-præsenteret, hvoraf metafysikkens søgen efter tingenes væren i sig selv under de nævnte forskellige benævnelser. Metafysikkens "højeste værende" må da forstås ud fra den *præsens* - hvad vi som ovenfor kunne oversætte med nærvær (*présence*) - hvori dets væsen *selv* træder frem under henvisning til noget *andet*. Denne præsens er det, som Derrida i metafysikken lokaliserer til stemmen.

"I alle tilfælde er stemmen nærmest ved det betegnede, det være sig i streng forstand af betydning (tænkt eller levet) eller mere løst forstået som ting" (*Gr.* 22/54). Metafysikken er således underlagt en snævrere definition og kan nu afsøges i denne bestemte retning. Den er centreret om ordet i forstand af stemme, er altså logocentrisme og nærmere forstået fonocentrisme (11, 23/41, 55). Ordet eller tegnet rummer betydningen, men kun det talte, "levende", ord rummer betydningen i dens selv-nærvær, eftersom der i talen endnu ikke er opstået noget skel mellem den fremstillede og den opfattede betydning. Den talende hører sig selv tale; dette bliver for Derrida grundinstansen af det metafysiske selvnærvær. Metafysikkens grundinstans benævnes ligefrem *le s'entendre-parler*, det at høre sig selv tale. Således cartesianisk, med bevidstheden: "Den er, selv-sagt, ufejlbarlig, og når *det naturlige lys'* aksiomer kan indgive bevidstheden denne vished, overvinde Den onde Dæmons anslag og bevise Guds eksistens, skyldes det at de udgør selve tankens og selvnærværets element... Gud er navnet og elementet for det, som muliggør en absolut ren og absolut selvnærværende viden om sig selv. Guds uendelige intellekt er et andet navn for logos som selvnærvær, fra Descartes til Hegel" (*Gr.* 146). Som det fremgår af dette sted såvel som af andre bliver subjektivitetens epoke, eller med andre ord den moderne filosofi plus eventuelle fortilfælde, afgørende for Derridas metafysikopgør. Vel også i en sådan grad, at det præger hans konkrete analyser i selve ansatsen. Nogle af Derridas formuleringer af stemmens privilegium forekommer direkte møntet på traditionen fra Descartes til Bergson, specielt hvor deres tema bliver stemmen modsat det rumlige: "Den falder ikke i rummets ydre, i det man kalder verden, og som

ikke er andet end stemmens yderside" (*Gr.* 236). På den anden side er det klart, at sigtet er videre. Der sigtes endog ud over metafysikken, mod det metafysiske i det som ikke (mere) mener at være metafysisk, videnskaben f. eks. Således er fonocentrismen fra begyndelsen forstået i snæver forbindelse med etnocentrismen (11/14), eftersom den 'lydafbildende', fonetiske skrift metafysikken igennem (samt ud over denne) opfattes som skriften. Metafysikopgøret kan dermed forlænges af et opgør med antropologien og Lévi-Strauss, som netop bliver etnocentrisk i opfattelsen af de 'skriftløse' kulturer (de afgørende sider er her *Gr.* 180f), samt, mere fremtrædende, af et opgør med Saussure og lingvistikken (især *Gr.* 60f/101f). Det er dog bemærkelsesværdigt, at Saussure hos Derrida navnlig konfronteres med Saussure, nærmere bestemt konfronteres med sin egen radikalitet. Det er jo dog Saussures *Cours de linguistique générale*, man skylder det kostelige dictum: "i sproget er der kun forskelle", en definition ifølge hvilken sproget ikke er tale nærmere end skrift (*Gr.* 77/121). Disse forskelle, *différences*, ved hvilke Saussure definerer sproget, skal i øvrigt blive en af Derridas vigtigste inspirationskilder, ikke mindst i den berømte tekst om "La différance" (*Marges de la philosophie*), hvor han fører betydningen som oprindelig differens, sætten af forskelle, tilbage til den ontologiske *Differenz* og således opererer mellem Saussure og Heidegger. Man kan nu også spore dette arbejde i *Grammatologien*, eksempelvis i et tema som arke-skriften, den oprindelige sætten af differens, som i metafysikken fortrænges af det selv-identiske (*Gr.* 83/126 etc.) Eller i en karakteristisk pointe som gøres gældende om "de klassiske former for rationalisme" (104/149, her spørger Descartes igen): "Kun den uendelige væren kan reducere forskel (*différence*) til nærvær... I den forstand er Guds navn... benævnelsen for selve det forskelsløse (*l'indifférence*)".

Dermed har Derrida fået opstillet selvnærværet som metafysisk centralkategori, og det som i mere eller mindre bogstavelig forstand *manifesteret* i stemmen. For metafysikken er, som det hedder ikke uden en slags humor, det u-hørte virkelig det u-hørte (*Gr.* 38/72). Skriften bliver det forfaldne og fordømte. Imidlertid støder teorien dermed også frem til i det mindste to paradokser. Det første, som ikke skal opholde os i første omgang, men som allerede blev antydnet med henvisningen til arkeskriften, er at metafysikken kommer til at bære på en forestilling om den ideale skrift, "Guds skrift" (*Gr.* 27/59), hvilken forestilling kunne analyseres frem i middelalderlig og såmænd videre i moderne filosofi. Det andet er, at metafysikken kommer til også at betragte stemmen som i en vis forstand ydre i forhold til det ideale selvnærvær. En sådan "ikke artikuleret" (*Gr.* 351) men intelligibel tale fremanalyserer Derrida i Rousseaus *Essai sur l'origine des langues*. Herfra citerer Derrida om den stumme tale: "Det første kapitel eksalterer talen uden stemme, blikkets og fagternes (som Rousseau skelner fra vor gestikulation): "Således tales der til øjnene langt bedre end til ørerne"... Det stumme tegn er tegn på frihed når det udtrykkes umiddelbart; da er det som udtrykkes og den

som det udtrykkes igennem *egentlig* tegnet nærværende" *Gr.* 332). En grund til at opholde sig ved dette sidste paradoks, som Derrida kalder en "modsigelse" (*Gr.* sammesteds) i Rousseaus forfatterskab, er den videre bearbejdelse i Husserlbogen om *Stemmen og fænomenet*.

Igen siges ordet at være "levende", og det vil sige betydende, for så vidt det ikke falder "uden for mig, uden for min ånde" (*VP* 85). I stemmen er det betegne eller betydningen umiddelbart nærværende: stemmen og lydens enhed *er* bevidstheden (*VP* 89). Således er skriften atter udelukket eller, om man vil, fortrængt: det skrevne tegn er fra først af det ydre tegn på en betydning, som primært er indre, tegnet begribes af Husserl som ytring, udtryk. Tegnet anskuet som ikke betydende er blot ordlyd, *ein blosser Wortlaut*, som Husserl skriver i *Logische Untersuchungen* (II/1-37). Dette at ordlyden til dels er *blot* lyd, dette at der kan være lyd uden betydning, *flatus vocis*, indebærer nu også, at lyden som *wörtliche Verlautbarung* ikke hører med til betydningens væsen: "ordets ikke-eksistens forstyrrer os ikke" (*LU*, II/1-36). På dette sted er tale og skrift sammen og på samme niveau stillet over for den stumme betydning. "Stemmen som bevarer tavsheden" lyder titlen på det afgørende kapitel i Derridas opgør med Husserl. Men er det stemmen, som bevarer tavsheden? I hvert fald går det ikke Husserl som Rousseau hvad angår de "stumme" tegn. "Derimod udelukker vi minespil og fagter, som uvilkårligt ledsager talen... denne slags "udtryk" har *egentlig ingen betydning*" (*LU* II/1-31). Derrida citerer stedet og tilføjer, at når denne slags tegn for Husserl "intet vil sige", er grunden at de "intet vil sige" (*VP* 38). Uden hjemmel i bevidstheden er de også uden betydning.

Nu kunne det vel, eller rettere det *burde* give anledning til en vis forundring, at det stumme, 'kropslige' tegn i metafysikkens historie såvel kan sættes højere (Rousseau) som lavere (Husserl) end det levende, talte ord. Konfronteres de to steder (*Gr.* 332 og *VP.* 38) fremkommer en modsigelse, som Derrida tilsyneladende ikke lader sig anfægte af. Men det kan vel ikke ingenting betyde, at det stumme tegn i det ene tilfælde sættes lig med selvnærværet og i det andet helt udelukkes fra det, thi hvorfor så inddrage de to tilfælde i analysen? Da de end mindre på lige fod kan vidne om *stemmens* metafysiske primat, bliver der kun tilbage at vægte Derridas projekt anderledes end det for det meste sker (herunder efterhånden også hos Derrida selv). Tilfælde så konkret forskellige som Rousseaus og Husserls vidner mindre om *stemmens* end om *selvnærværets* primat. Men hvad bliver der ved en sådan læsning tilbage af Derrida? Vel ikke så lidt endda, nemlig den pointe fra arbejdet med Heidegger og Saussure, at filosofien *også som tekst* karakteriseres af bestræbelsen på at udviske forskellene som vilkår for det selvidentiske og dets tilsynekomst. "Således rummer den filosofiske tekst, skønt den faktisk altid er skrevet, netop som filosofisk særkende det projekt at udviske sig selv for det betegnede indhold, den fremsætter" (*Gr.* 229). Med denne anderledes vægtning eller læsning er *stemmens* primat som tema ikke

underkendt, omend måske søgt begrænset; snarere er vi tilbage ved det første paradoks, altså dette at metafysikken i sin historie indebærer en forestilling om den ideale skrift.

I øvrigt har denne bemærkning om at læse Derrida ikke til hensigt at præstere en gendrivelse. Derrida har som Alain (og Heidegger) med rette kaldt gendriveri udi filosofien for tåbelighed. Men måske kan fokuseringen, for ikke at sige fikseringen, på det orale forklare, at Derridas læsninger en gang imellem ender i det sterile. For at spørge omvendt af før: hvad er der tilbage af Rousseau, af Husserl? hvad må der lægges i Derridas tilsyneladende respekt for metafysikerne, hvis den ikke skal være blot tilsyneladende? hvad sker der hvor de filosofiske tekster, som analyseres, ikke bryder sammen? *Marges...*, denne samling læsninger af netop teksters *sammenbrud*, kan faktisk give det indtryk af Derridas projekt, at det kun trives i revner og sprækker. I så fald gøres metafysikken let til en alt for entydig størrelse. Beaufret, som aldrig med ét ord omtaler Derrida, taler af og til om den "særlige skriveøvelse": at overvinde Heidegger. I en omtale af *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik* hedder det ligefrem: "Nogle har i dette skrift villet ane et forsøg på strukturalisme. Den onto-teologiske struktur tilhører imidlertid ikke Metafysikken som det at være lig to rette vinkler tilhører trekantens vinkelsum eller som det at brydes efter sinusforholdet tilhører lysets natur" (*De l'existentialisme à Heidegger*, 136). Ethvert metafysikopgør har en lære at drage af de forsøg på 'overvindelse', hvori metafysikken historisk er blevet gjort entydig og som mindre er en historisk episode end metafysikkens egen indre retning mod det at blive teknik. I en vis forstand er det 19.-20. århundrede allerede i udgangspunktet positivistisk, hvad enten metafysikken som hos Comte betragtes som et tilbagelagt stadium eller som hos Wittgenstein betragtes som et stadium, som bør tilbagelægges, fordi dens spørgsmål er "af samme slags som spørgsmålet, om det gode er mere eller mindre identisk end det skønne" (*Tractatus logico-philosophicus*, 4.003), altså fordi metafysikken er "sinnlos" (Wienerkredsen) eller "bodenlos" (Dürring)...

Heideggers arbejde består måske udelukkende i at fremelske tanken som metafysikkens anden side. *Sein und Zeit* må forstås som en bestræbelse på at lade det komme frem i sproget, "som i al metafysik fra begyndelsen forbliver usagt" (Beaufret: *Dialogue*, II-223). Tanken venter på sin frihed i filosofien - som således ikke slet og ret er 'den frie tanke'. Med "tankens græske drejning til filosofi" (*Dialogue*, I-30) er tænkningen indgået i filosofiens historie og systematik. Den *Mehrdeutigkeit* (*Was heisst Denken?*) eller *Äquivokation* (*Sein und Zeit*) mellem filosofi og tænkning, som Heidegger formulerer, gælder nu ikke kun mellem dem, men for de to hver for sig. Filosofi er også tænkning og tænkning er også filosofi. Til trods for 'grænsetilfældene', digtningen eller de førsokratiske fragmenter, som for Heidegger nærmest eksemplificerer tænkningen i ren udgave, har man ikke her et 'på den ene side og på den anden

side' af den småborgerlige type, Marx så mesterligt parodierer i *Misère de la philosophie*: "Napoleon er en stor mand; han har udrettet meget godt, han har også udrettet meget ondt" (*Editions sociales*, 120). Man finder ikke, hinsides filosofernes 'kongerække', tænkernes persongalleri af grå eminenser. De to er så godt som identiske, omend filosofi og tænkning kun lader sig læse i deres afstand til hinanden. Eller som Gérard Granel siger det mere koncentreret i bindet om *Heidegger* udgivet af Les Cahiers de l'Herne, 1983 (435:)"Alt er flertydigt i en flertydighed".

Beaufret præciserer (anførte sted i eksistentialismebogen), at Heideggers tale om metafysikken som onto-teologi ikke rammer denne som den direkte viser sig. "Det drejer sig snarere om det hvorved Metafysikken sich gerade nicht zeigt... Det drejer sig om en *fænomenologisk* tolkning af Metafysikken". Henvielsen gælder den velkendte passage i begyndelsen af *Sein und Zeit*, hvor Heidegger spørger: "Hvad er det, som fænomenologien skal "lade komme til syne"?" og 'svarer': "Åbenbart noget som, efter sin art, fra først af og for det meste netop ikke viser sig..." (*SuZ*, 35). Måske forenkler Beaufret noget ved så umiddelbart at jævnføre den unge og den ældre Heidegger. Men hans forenkling kan vel give blik for sammenhængen i sagen. Fra det usete (fænomenologien) til det usagte, utænkte (dekonstruktionen), som lader tanken komme frem i filosofien. "Det utænkte i en tænkning er ikke en mangel, som det tænkte er behæftet med. Det utænkte er aldrig andet end det *u-tænkte*. Jo mere oprindelig en tænkning er, desto rigere det utænkte i den. Det utænkte er den højeste gave, som en tænkning har at videregive" (*Was heisst denken?* 72). Næppe noget er fastere forankret i den franske læsning af Heidegger end dette det utænkte. Jo måske sprogligt, hvor man kan se dette præsens participium: værende, *Seiendes*, forankre sig på fransk som på tysk, i et substantiv: *l'étant*. Hvor det før kun hed *l'être*, væren eller væsen, i daglig tale kun om det menneskelige, i flertal *les êtres*. (Således ser man, hvornår filosofien i Frankrig nærmer sig Heidegger!) På fransk har *das Ungedachte* vundet udbredelse som perfektum participium: *l'impensé*. Eller som Derrida et enkelt sted, sikkert for at minde om den citerede forbindelse mellem *l'impensé*, det utænkte, og tanken, *la pensée*, udtrykker det i femininum: *l'impensée*. Karakteristisk for det franske metafysikopgør bliver franskmændenes søgen efter det utænkte hos filosofferne.

Herunder også hos Martin Heidegger selv... Som før nævnt: jeg forsøger ikke her at gennemgå den franske Heideggertolkning (Birault, Kelkel etc.) endsige Beaufrets direkte eller fremmeste elever (Courtine, Fédier, Marion etc.) Det drejer sig om Heideggers mindre synlige *betydning* i Frankrig. Og herunder kan der være grunde til at omtale de franske opgør med Heidegger. For det er klart, at hvor metafysikopgøret selv har lært af Heidegger hvad opgør vil sige, dér bliver opgør med Heidegger særligt intense. De bliver, for at sige det kort, noget andet end de billige grin over sproget ("nothing nots!"), som den engelsk spro-

gede og skandinavisk sprogede filosofi vel efterhånden har betalt dyrt nok... Som ligeledes før nævnt: Derridas mere frontale angreb på metafysikken kan true med at forspilde den tvetydighed, hvorved der sættes skel mellem tænkning og filosofi. I en række tilfælde er Derridas læsning dog i eminent grad på mærkerne. Tilfældet Saussure, for eksempel. Eller: tilfældet Heidegger. Som så mange andre læses han og får påskrevet i *Marges*. Men op gennem årene bliver læsningen mere og mere subtil, i noget som ikke blot er skriveøvelse men også stiløvelse, nemlig tilnærmelse og fjernelse på en gang. Vejen går over eleven Didier Franck, hvis opgør har titlen *Heidegger et le problème de l'espace* (en pendant, selvfølgelig, til Heideggers titel *Kant und das Problem der Metaphysik*) og som begynder med en refleksion over "det utænkte". Lad os også gøre det, her mod slutningen.

Tesen fra *Heidegger et le problème de l'espace* (1986) lader sig resumere kort: der sker i Heideggers tænkning en reduktion af det rumlige til det tidslige. Hvordan tesen bliver skåret til, det er straks mindre kort fortalt. Udgangspunktet tages i hvad Heidegger tilsyneladende tænker henover, nemlig at når den gennemgående skelnen i *Sein und Zeit* berammes mellem værensformerne "vorhanden" og "zuhanden", må grunden være, at den menneskelige væren, *Dasein*, er "udrustet med hænder, inkarneret" (*HPE*, 30). Derfor bliver opgørets sigte at fremtvinge konsekvenserne af, som Franck gentagne gange benævner det, "den manuelle reference, som gennemstrømmer *Sein und Zeit*". Han kan i så henseende lægge stærkt ud, ved at citere Heideggers foredrag "Zeit und Sein" fra 1962, hvori denne leverer et enestående klart stykke selvkritik ved at kalde "forsøget på, i *Sein und Zeit*, § 70, at føre tilværets rumlighed tilbage på tidsligheden" for "uholdbart" (cit. *HPE*, 13). Franck går så vidt som til at anse den ufuldendte *Sein und Zeit* som netop ufuldendt af denne grund (værket skulle have indeholdt et III. Abschnitt med overskriften "Zeit und Sein"). Og deri gør han sikkert ret. I hvert fald kan han med sikkerhed slå ned på det tvetydige i mange passagers tale om tiden som essentielt "udspændt" eller "udstrakt" (*HPE*, 122 etc.) Alligevel, jeg har i hans opgør studset over mangt et "som påvist", uden at kunne se det som påvist, at "kroppen inkarneres uden hverken væren eller tid" (*HPE*, 76 etc.) Og det "utænkte" lurer vel også hvor det hedder, at menneskets væren slet og ret er "udrustet" med hænder... Hvad betyder "udrustet" i den forbindelse? At mennesket blot "har" hænder, på en måde som, i modsætning til enhver anden væremåde, ikke kræver nærmere bestemmelse? Bag sig har Didier Franck en bog om Husserl, *Chair et corps* (1981), bygget over især de husserlske *Ideen...* II, udgivet posthumt og i fransk oversættelse først i 1982. Det er hos denne 'modne' Husserl, man finder forskydningen fra intellektets (Descartes') *jeg tænker* til det *jeg kan*, som når sin fulde udfoldelse i Merleau-Pontys krops-lige gennemtænkning. I al fald har Franck da den fortjeneste at fremdrage Merleau af en ufortjent glemsel. Men igen, hvad betyder dette

"jeg kan"? Mon ikke Heidegger ville pointere, at "kann" netop er et verbum, *Zeitwort* som han gerne udtrykker det, altså at heller ikke kroppens kunnen finder noget atidsligt udtryk, at ved dette at ville kunne og have kunnet er det menneskelige tilvær præcis udspændt mellem fødsel og død, i tidens endelighed.

At svare for Heidegger er jo sin sag. Næppe hans egen; "je responderay" var, som mere end antydet, ikke hans valgsprog. Snarere det modsatte: *das Fragen*. Jacques Derrida har med en for ham karakteristisk strategi fremført spørgsmålet om Heideggers spørgeren. Om hvad der trods alt bliver sagt hvor de heideggerske spørgestrukturer må svare for sig. Tidligeste eksempel på denne fordoblede spørgeren er vel den "note til en note i *Sein und Zeit*", hvormed Derrida søger at trævle bemeldte værk op ved at læse det bagfra, med udgangspunkt i den træthed, som spores i noten om det vulgære tidsbegrebs historie (*SuZ*, 432-433). Dertil kommer blandt andet Derridas bidrag til samlebindet *Heidegger* fra Les Cahiers de l'Herne, med dets konfrontation af "ontologisk forskel og kønsforskell", et perspektiv som i en senere artikelsamling, kolossen *Psyché*, udvides til en konfrontation af det metafysiske med det legemlige og animalske. Men i stedet for at resumere denne mere spredte fægtning vil jeg slutte med en kort diskussion af Derridas overordnede opgør med Heidegger. Dette har nemlig omsider taget form af en bog, som bærer - og kan bære - titlen *De l'esprit*.

Med Derridas brug af titelordene er der lagt op til flere slags oversættelse: "om ånd", "noget ånd", eller endda imperativisk: "mer ånd!" Rent bortset fra, at det franske *esprit* ikke lader sig gengive, så lidt som det tyske *Geist*. Det er den tyske ånds skæbne i Heideggers udvikling, som tages under behandling i Derridas forsøg med *esprit*. Ordet "Geist" er blandt dem som, stod det til Heidegger, må undgås, først (1927) ifølge *Sein und Zeit*, langt senere (1953) ifølge "Die Sprache im Gedicht", som følger Georg Trakl i dennes forsøg på at undgå det, som er "geistig" (kristeligt, platonisk) til forskel fra det, som er "geistlich". Det sidste sker ud fra digtningen i en bestemmelse af ånden: "Der Geist ist Flamme" (*Unterwegs zur Sprache*, Gesamtuasg. 12, 58). Men i det kvarte århundrede, og det var, som Derrida bemærker, ikke hvilket som helst kvart århundrede, mellem *Sein und Zeit* og *Unterwegs zur Sprache*, har ånden fulgt de uransageligste veje. Og hermed menes selvfølgelig især, at Heideggers forsøg på at undgå den traditionelle, metafysiske *Geist*, har kunnet slå om i hyldest. Det sker mest eklatant i Heideggers *Rektoratsrede* i 1933, dette pludselige omslag. Men hvad betyder nu det, at Heideggers værk kan udfolde såvel undgåelse som hyldest af ånden? *De l'esprit* præsenterer sig med dette spørgsmål som en gedigen undersøgelse af den heideggerske "équivoque" (*DE*, 66 etc.), flertydighed, eller tvetydighed.

Spørgsmålet bliver altså om ikke Heideggers spørgeren eller udspørgelse af metafysikken dog kommer til at gentage denne. Hvordan kan undgåelsen ellers så tilsyneladende ubesværet slå om i hyldest, så ubesværet, at "ånden selv" kan defineres ved "kraften til spørgeren" (*DE*, 37)? Pludselig efter 6 år hæves

anførselstegnene, som tæppet i teatret, "og ånden selv træder ind på scenen" (DE, 53). Så lidt som lysten til at citere denne malende og rammende beskrivelse vil jeg modstå beundringen som rammer læseren hvor han ser Derrida, sin jødiske baggrund ufortalt, følge ildmetaforikken i Heideggers og digternes tale om ånd helt ud i dens nuancer af gru (ild, arne, fædreland: Tysklands bevarelse af Europas hellige ild). Derrida lader sin læser vandre på gløder hvor han undersøger flertydighedens politiske sider. Af grunde som *burde* være indlysende, falder her ikke et ord om "etik": "Nazismen er ikke opstået i ørkenen. Det ved enhver, men det må ustandselig bringes i erindring" (DE, 179). Hvad betyder det da, at Heidegger genoptager åndskategorien? Hvad "genlyder" det af? "Man kunne sige, at Heidegger spiritualiserer nationalsocialismen" (DE, 64). På en og samme tid "godskrivelse" af nazismen og af metafysikken?

Den etiske betænkelighed bilder sig ind at kunne stå udenfor. En tænker som Derrida befinder sig derimod bevidst i metafysikken og citerer Heideggers ord fra *Schelling* bogen: "den etiske horisont er utilstrækkelig til en begribelse af det onde" (DE, 169). Det etiske er intet *uden for* det metafysiske og for så vidt vi allerede er i (en) metafysik er vi også allerede i (en) etik. "Der Geist ist Flamme": det onde sættes først med det åndelige. "Det onde hører ikke materien til, eller til det materielt-sanselige, som man generelt sætter i modsætning til ånden. Det onde er åndeligt, det er også Geist, og heraf denne indre dobbelthed, som gør en ånd til ondskabsfuldt spøgelse for en anden" (DE, 157-158). Herefter gennemfører Derrida så den afgørende manøvre, nemlig at forfølge metaforikken og fordommene ved det, man så let fordømmer som nazi-ideologi, ud i det tilsyneladende modsatte, den humanistiske ideologi. Blandt de mange lysende eksempler forekommer det mest afgørende mig at være Husserls. Det er den "uhyggelige og tungt komiske" passage om afgrænsningen af "det åndelige Europa" (i forhold til fremmedelementer som f. eks. sigøjnere), som Derrida citerer sin tyske trosfælle for at foredrage i Wien anno 1935 (se *Krisis*, Husserliana VI, 318f). Således konkluderer Derrida, at "det er nyttigt at minde om, at henvisningen til ånden, til åndsfriheden og til ånden som europæisk ånd har kunnet og stadigvæk kan alliere sig med den form for politik, man netop vil se som dens modsætning" (DE, 95 note). En konklusion som lader det ansvar være læserens, som den etiske forfatter netop kommer til at fratage ham.

Der skal ikke svares for Heidegger. Ej heller for den uaflastelige alliance med metafysikken og dens skæbner. Enhver må svare for sig selv. Måske ud fra brevet til Beaufret, *Om humanismen*, hvori det hedder: "Til at begynde med må endda enhver spørge om "væren", også om værens sandhed, indføres som "metafysisk"".