

Finn Frandsen

En italiensk Heidegger

Nietzsche og Heidegger har mere end nogen anden tænker inden for vores kulturelle horisont ændret væsentligt ved selve begrebet om tænkning, således at det "at tænke" efter dem betyder noget andet end det gjorde tidligere.

Gianni Vattimo, *Le avventure della differenza*, 1980.

1. "Dove va la filosofia Italiana?"

Selv om vi i Danmark har fået mere at vide om Italien og "det italienske" i løbet af 80'erne end på noget andet tidspunkt efter 2. verdenskrig - og det skyldes ikke mindst den italienske kunst og litteratur - så er det stadig ret begrænset, hvad vi ved om italiensk filosofi og tænkning. En artikel om Heidegger-receptionen i Italien kan derfor passende begynde med et kort vue over brud og udviklingslinier i dette århundredes italienske filosofi.

Hvorhen går den italienske filosofi? blev en lang række italienske filosoffer spurgt for et par år siden.

Havde man stillet dette spørgsmål 50 år tidligere, havde det været en såre enkel sag at give et klart og entydigt svar. I alle tilfælde synes det nu at være en udbredt opfattelse hos de italienske filosoffer selv, at deres hjemlands filosofi i det 20. århundrede kan inddeles i to store epoker med 2. verdenskrig og fascismens forsvinden som den store skillelinie (1).

I første halvdel af det 19. århundrede - en periode, hvor de italienske filosoffer selv betragtede deres hjemland som "Filosoffernes Land" - var italiensk tænkning først og fremmest præget af "i due grandi": Benedetto Croce (1866-1952) og Giovanni Gentile (1875-1944). Deres fælles udgangspunkt var en mere eller mindre hegeliansk inspireret *neo-idealisme*, men i ret forskellige versioner. Gentile kaldte sin version for *aktualisme*: en betoning af åndens karakter af fri og ren aktualitet i modsætning til de passive objekter. I sin frie stræben efter at virkeliggøre sig benytter ånden (subjektet) den objektive verden som middel til sin egen selvvirkeliggørelse, uden at den selv kan gøres til objekt. Aktualismen nærmede Gentile til den gryende fascisme, og han var en overgang i 20'erne undervisningsminister i Mussolinis fascistiske regering. Denne tilnærmelse skulle senere vise sig at blive skæbnesvanger for ham. I 1944 blev Gentile således myrdet af italienske partisaner i Firenze.

Den lidt ældre Croce havde et mere afklaret forhold til fascismen og følte sig tiltrukket af en liberalistisk tankegang. Under hele Mussolinis regime levede han i politisk isolation og brød i øvrigt netop med sin mangeårige ven Gentile i 1925 på grund af hans forbindelse til fascisterne. Til denne forskel i politisk holdning mellem de to filosoffer føjede der sig desuden en filosofisk forskel. For Croce er historien ikke bare handling, den er også tolkning af handling, dvs. filosofi. Det partikulære eller individuelle fortolkes af den evigt nærværende ånd, og virkeligheden er kun virkelig igennem denne fortolkning. Croce vender sig således imod ethvert forsøg på at skabe et afsluttet filosofisk system og ender i stedet for i en slags absolut historicisme. Også Croce var i en kort årrække sit lands undervisningsminister, men det var før fascisterne tog magten, og det kom på ingen måde kom til at koste ham livet. Han døde mæt af dage i 1952.

Set i et filosofihistorisk perspektiv antog denne epoke med idealisme og filosofiens tvetydige forhold til fascismen efter manges mening karakter af en "kulturel lukning" (*chiusura*) af den italienske tænkning over for den teoretiske debat uden for Italien - især over for den engelsksprogede filosofi - og man har f. eks. sammenlignet Croce med en ivrig toldbetjent, der standser ideernes forsøg på at overskride den italienske grænse.

Den anden epoke skulle så være den diametrale modsætning til den italienske idealismes storhedstid. Opmærksomheden rettes nu mod tre "militante" filosofier, som for alvor gjorde deres entré i italiensk filosofi i 50'erne og 60'erne. Den mest kendte af disse retninger er uden tvivl marxismen. Ganske vist døde Gramsci i sin fængselscelle allerede i 1937, men hans *Quaderni del carcere* (nedskrevet 1929-1935) begyndte først at udkomme fra og med 1948. Fem år tidligere - i 1943 - udkom Della Volpes *Discorso sull'ineguaglianza*, der af Noberto Bobbio er blevet kaldt "det første tegn på en genoptagelse af den teoretiske marxisme" (2), og siden gik det slag i slag med værker af Luporini, Timpanaro, Colletti, Vacca og andre frem til "marxismens krise" i 70'erne. De to andre retninger er knap så kendte. Der er tale om den italienske eksistensfilosofi repræsenteret af f. eks. Nicola Abbagnano og hans "la filosofia positiva" eller Luigi Pareyson og hans "ontologiske personalisme", der ikke må forveksles med Emmanuel Mouniers personalisme i Frankrig. Og om den italienske neo-positivisme og videnskabsfilosofi, hvis centrale skikkelse er Ludovico Geymonat, der siden krigens slutning har varetaget Wienerkredsens interesser i form af en "ny rationalisme". Især eksistensfilosofien er interessant i denne sammenhæng, for der er det særlige ved udviklingen i Italien, at man ikke finder den samme tætte forbindelse mellem fænomenologi og eksistentialisme, som man finder i f. eks. Frankrig (Sartre/Beaufret). Den italienske eksistensfilosofi har tværtimod for en stor del udviklet sig uden for, hvis ikke ligefrem i polemik med fænomenologien, der bl. a. af Abbagnano er blevet kritiseret for at være "kontemplativ". Det er først i 60'erne, at interessen for at "vende tilbage til Husserl" dukker op (3).

Parallelt med dette skift erstattes den kulturelle lukning af en ny og større åbenhed (*apertura, acculturazione*) over for de filosofiske strømninger i Europa. Et konkret resultat af denne nye modtagelighed er de mange italienske oversættelser af udenlandske værker. Man oversætter Frankfurterskolen, Weber, Luhmann, Sartre, Althusser, Foucault osv., osv. (4). Denne iver, som endnu den dag i dag kan få den videbegærlige dansker til at falde i trance, når han står i en af de store boghandler i Rom, Firenze eller Milano, har dog også haft sin pris: nemlig den eklekticisme eller tendens til at kombinere, som de italienske filosoffer i dag selv er så kritiske over for. "Vores filosofi og kultur i det hele taget er meget let at fænge, men kun lidt original", skriver den allerede citerede Norberto Bobbio (5).

Hvorvidt denne periodisering blot er udkrystalliseringen af en polemik med fortiden, der har sit udgangspunkt i den umiddelbare efterkrigstid, og som derfor mere svarer til en *ønsket* inddeling end til en egentlig beskrivelse af udviklingen, skal vi ikke her tage stilling til. Vi vil nøjes med at henvise til Eugenio Garin, der ikke betragter 1945, men derimod 1968 som det afgørende skæringspunkt, hvor både "il crocianesimo" og "il gramscismo" dør ud (6).

Vender vi nu tilbage til det spørgsmål, som blev citeret ovenfor - hvorhen går den italienske filosofi? - og lader det gælde vores umiddelbare samtid, bliver det straks langt sværere at give et klart og entydigt svar. De svar, som de førnævnte italienske filosoffer selv gav på spørgsmålet, og som findes samlet i en bog, redigeret og udgivet af Jader Jacobelli under titlen *Dove va la filosofia Italiana?* (1986), afslører da også med al ønskelig tydelighed, at de italienske tanker i dag bevæger sig ad mange forskellige og ofte uforenelige veje (7). Der er f. eks. Salvatore Veca, der i sin fortolkning af John Rawls og neo-kontraktualismen har introduceret begrebet "migliorismo" i den politiske filosofi. Der er Mario Perniola (i øvrigt forfatter til bogen *Dopo Heidegger* - "Efter Heidegger") og den postmoderne æstetik, der er Aldo Gargani og diskussionen om "fornuftens krise", der er Massimo Cacciari og hans bøger om Nietzsche, den "negative tænkning" og politikken osv. Og dertil kommer Emmanuele Severino, også kaldet "Heidegger fra Brescia", der har skrevet en *Storia del pensiero occidentale*, som sælges i ugentlige hæfter fra de italienske kiosker, og som mere end noget andet er et bevis på, hvor stor interessen for filosofi i dag er i Italien.

Og så er der endelig den aktuelle italienske læsning af Martin Heidegger.

Denne interesse eller opmærksomhed er langt fra ny. Allerede Croce anmeldte i 1933 Heideggers *Rektoratsrede* - i øvrigt med en spids kommentar om, at "professor Heidegger ønsker, at filosofi og videnskab kun skal være en tysk sag, til fordel for det tyske folk" - og efter en officiel invitation fra Gentile holdt Heidegger i 1935 på det italienske Institut for germanske studier i Rom et foredrag om Hölderlin, der af Victor Farias er blevet trukket frem som *corpus delicti* i processen mod Heidegger i *Heidegger og le nazisme* (8). Også i den italienske

eksistensfilosofi blev Heidegger læst med omhu. I første omgang inden for allerede kendte rammer som Gentiles aktualisme (af Ernesto Grassi) eller den neoskolastiske realisme (af Carlo Mazzantini), men senere også i forhold til mere originale eksistensfilosofiske positioner, f. eks. af Abbagnano, Pareyson og Pietro Chiodi, som i deres betoning af det positive og det personale stod ret uforstående over for de "metafysiske" sider af Heideggers tænkning(9).

Den aktuelle interesse for Heidegger i Italien indgår i en anden og mere kompleks konstellation, hvor det er forståelsen af *nihilismens historiske og metafysiske betydning*, som står i centrum. En konstellation eller gæringsproces, der starter i slutningen af 60'erne med en fornyet interesse for Nietzsche, og som er bygget op omkring temaer som metafysikkens overskridelse, forskelstænkning, teknikken, den vestlige civilisations skæbne osv. Diskussionen om det postmoderne er lige så meget en del af denne konstellation som et egentligt nybrud i den italienske kulturdebat. Marco Ferraris har redegjort for baggrunden i *Tracce. Nichilismo, moderno e postmoderno* (1983)(10).

Den mest markante udløber af processen er uden tvivl den såkaldte "svage tænkning". Oprindeligt var det blot titlen på en essaysamling fra 1983, udgivet af en række italienske filosoffer og forfattere. Deres udgangspunkt er vidt forskellige. Til gengæld går deres konklusioner i samme retning, nemlig at tænkningen ikke længere har et stabilt, enhedsligt, normativt, første eller sidste grundlag, og at vi må afstå fra den vante opfattelse af tænkningen som grundlæggelse. Og dette synspunkt må have været i pagt med tiden, for den "svage tænkning" har siden været en position, som stort set alle italienske filosoffer har følt, at de måtte tage stilling til - for eller imod. Dens vigtigste repræsentant er Gianni Vattimo, og hans vigtigste inspirationskilde er netop Martin Heidegger (11).

2. Gianni Vattimo og "arven" fra Nietzsche og Heidegger

"Tænkere er folk, som gen-tænker, og som mener, at det, som er blevet tænkt, aldrig er blevet tænkt nok", har den franske digter Paul Valéry engang skrevet. Denne definition passer ikke alene smukt til Martin Heidegger, der selv ville placere sine skrifter under mottoet "Wege, nicht Werke", men rammer også noget centralt i Gianni Vattimos opfattelse af tænkning. I den artikel, som har givet navn til bogen *Le avventure della differenza* (1979), skriver Vattimo: "Arven fra en tænker (...) er den kerne af "skal tænkes", som han overleverer os. Ikke opnåede resultater, men veje, som tænkningen altid igen bliver kaldet til at slå ind på" (12).

Gianni Vattimos geografiske udgangspunkt er den norditalienske by Torino, hvor han både underviser og selv har modtaget undervisning. Dette er ikke uden betydning, især ikke når man har haft den allerede omtalte Luigi Pareyson som læremester. Det bliver i dag tydeligere og tydeligere, hvor stor betydning denne italienske eksistensfilosof og hermeneutiker - forfatter til centrale værker som *La*

filosofia dell'esistenza (1940) og *Estetica. Teoria della formatività* (1954) - har haft for betydningsfulde skikkelser i Italien som Vattimo, Mario Perniola og Umberto Eco (13). Vattimo har dog også nydt godt af studier i Heidelberg hos Heidegger-eleverne Hans-Georg Gadamer og Karl Löwith.

Selv om Gianni Vattimo debuterede i 1961 med en afhandling om begrebet *technè* hos Aristoteles, var det Heidegger og Nietzsche, som blev hans filosofiske skæbne. I 1963 udkom *Essere, storia og linguaggio in Heidegger*, og siden har han ikke forladt denne tradition. I 1971 udgav han en meget værdifuld *Introduzione a Heidegger* og i 1974 afhandlingen *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*; derpå fulgte to store artikelsamlinger: den ovenfor citerede *Le avventure della differenza* (1980) og *Al di là del soggetto* (1981) og på det seneste er Vattimo så som redaktør af antologien *Il pensiero debole* (1983 - sammen med Pier Aldo Rovatti) og forfatter til *Il fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna* (1985) blevet kendt som repræsentant for den "svage tænkning" og postmoderne filosofi i Italien. Samtidig med disse udgivelser har Vattimo været en flittig oversætter af centrale værker inden for den filosofiske hermeneutik: både Heideggers *Über den Humanismus* og *Vorträge und Aufsätze* samt Gadammers *Wahrheit und Methode* foreligger således i dag på italiensk fra hans hånd.

Fælles for Vattimos udgivelser er den grundighed, hvormed han fører sin egen opfattelse af tænkningen ud i livet. Han er tro mod den overleverede arv fra Nietzsche og Heidegger, men kun for så vidt overleveringen antager form af en *traditio in transizione*, dvs. en aktiv overtagelse af kernen af "skal tænkes". Dette kommer fremfor alt til udtryk i Vattimos opfattelse af selve relationen mellem de to tyske tænkere. På den ene side betragter han Heideggers læsning af Nietzsche - først og fremmest som den findes udfoldet i *Nietzsche I-II* (forelæsninger og afhandlinger fra 1936-1946; udgivet 1961) - som en nødvendig omvej, hvis vi vil forstå Nietzsche som filosof. Vi kan med andre ord ikke undgå at "lade Heidegger arbejde i Nietzsche". Men på den anden side overtages denne læsning dog ikke blot som det sidste ord om Nietzsches filosofi. Vattimo stiller spørgsmålet, om Nietzsches tænkning ikke på en vis måde undslipper og går ud over Heideggers læsning, selv om denne alligevel rammer noget centralt. Eller sagt på en anden måde: vi må også "lade Nietzsche arbejde i Heidegger". Det er vigtigt at holde sig denne dobbelthed for øje, når jeg i det følgende vil forsøge at indkredse de vigtigste fortolkningsvalg i Gianni Vattimos læsning af Heidegger.

3. Forfaldets ontologi

I den receptionshistoriske skitse, hvormed Gianni Vattimo afslutter sin *Introduzione a Heidegger*, skriver han, at "det grundlæggende problem, som både fortolkningen af den heideggerske tænkning og en eventuel videreførelse af den i dag må tage stilling til, sandsynligvis ligger i alternativet mellem en læsning, der op

Moral og etik

Artikelsamling redigeret af Benny Grey Schuster

298 sider - kr. 220,-

Artikler af en række danske forskere om moderne og antik etik, etikkens privatisering, etik og følelser, etik og fortælling, Wittgensteins etiske grammatik, etik og filosofiens grænser, Sartres etik, teknologifilosofi, diskursetik, samt en artikel af Paul Ricoeur om den praktiske fornuft.

Finn Jacobi

Myte som sandhed

127 sider - kr. 118,-

Er ældre tiders mytiske tænkning stadig relevant for os? Kan de bibelske fortællinger bidrage til vor selvforståelse? Finn Jacobi reflekterer over de vanskeligheder, som enhver der lever i det nuværende kulturelle klima, før eller siden løber ind i.

Køb bøgerne hos din boghandler



ANIS

Forlaget Anis, Paludan Müllersvej 119, 8210 Århus V

fatter overskridelsen af metafysikken som værens "tilbagevenden" fra sin glemsel, og en læsning, der tværtimod opfatter denne overskridelse som opløsningen af væren selv" (14).

Skulle vi placere Vattimos egen læsning af Heidegger i forhold til dette alternativ, måtte det blive på den "venstreheideggerianske" fløj. Hans læsning går i en *epokal* eller *destinal* retning med en understregning af det nihilistiske indhold i Heideggers tænkning og afskeden med en opfattelse af væren som *grund*: hvis væren ikke skal identificeres med det værende, kan den kun tænkes som det, der *altid allerede er gået*, som Heidegger selv udtrykker det. Det arbejde, som Heidegger påbegynder i *Sein und Zeit* og viderefører efter den berømte "Kehre" i 30'erne, fører altså ikke til en overskridelse af nihilismen, men tværtimod til en opfattelse af *nihilismen som ontologiens eneste mulige vej*. Metafysikken er med andre ord værens skæbne og vel at mærke dens eneste skæbne.

Denne opfattelse går ganske vist imod ordlyden i Heideggers egne tekster, hvor nihilismen markerer højdepunktet af værensglemsel og reduktionen af væren til "værdi". I afsnittet om den værenshistoriske bestemmelse af nihilismen i *Nietzsche* kan man således først læse: "Nietzsches Metaphysik ist demnach keine Überwindung des Nihilismus. Sie ist die letzte Verstrickung in den Nihilismus. Durch das Wertdenken aus dem Willen zur Macht hält sie sich zwar daran, das Seiende als solches anzuerkennen, aber zugleich fesselt sie sich mit dem Strick der Deutung des Seins als Wert in die Unmöglichkeit, das Sein als das Sein auch nur in den fragenden Blick zu bekommen. Durch diese Verstrickung des Nihilismus in sich selbst wird erst durch und durch in dem, was er ist, fertig. Der so durch-fertigte, perfekte Nihilismus ist die Vollendung des eigentlichen Nihilismus" (15) og lidt senere præciserer Heidegger forbindelsen mellem metafysik og nihilisme: "*Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus*. Das Wesen des Nihilismus ist geschichtlich als die Metaphysik, die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches" (16). Det er sådanne formuleringer, som kunne skabe en forventning hos os om, at Heideggers tænkning vil overvinde dette "forfald", at væren vil genvinde sin funktion og sin grundlæggende styrke. Men for Vattimo er det netop denne styrke og grundlæggelsesfunktion, som hører til nihilismen: væren som *grund* er blot et moment i den udvikling, som fører til opfattelsen af væren som værdi. Hvad der ret beset jo også antydes i det sidste af de to citater. Vi må derfor læse Heidegger på en anden måde - hvad der både implicerer en anden definition af nihilisme og en anden opfattelse af *overskridelse* (17) - og se en "forfaldets ontologi", der først og fremmest er af hermeneutisk karakter, som resultatet af bevægelsen i Heideggers tænkning.

En stillingtagen til det alternativ, som Vattimo opstiller ovenfor, forudsætter imidlertid, at man allerede har taget stilling til et andet og mindst lige så betydningsfuldt alternativ, nemlig spørgsmålet: er det analysen af den menneskelige

eksistens, sådan som den udfoldes i *Sein und Zeit* (den eksistential analytik), eller spørgsmålet om væren, som er det centrale i Heideggers tænkning?

I den Heidegger-læsning, som fandt sted umiddelbart før og efter 2. -- Vattimo taler om en Heidegger-kritikkens "præ-historie" - dominerede de eksistentialistiske og antropologiske temaer, mens den ontologiske problemstilling blev trængt i baggrunden. Det var den eksistential analytik og begreber som *In-der-Welt-sein* og *Sorge*, som stod i centrum, og ikke "die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie" (den berømte §6 i *Sein und Zeit*). Det er let at finde eksempler på dette. I et essay fra 1975 kommer Luigi Pareyson med en meget sigende kommentar til sin egen læsning af Heidegger i 40'ernes Italien: "Min måde at læse Heidegger på var ikke længere den samme som hos Grasselli eller Grassi eller Mazzantini eller Scaravelli, der behandlede ham for sig selv og allerhøjest i tilknytning til Husserl: jeg så ham indskrevet i hele den eksistentialistiske atmosfære. Jeg læste Heidegger i bevidsthed om hans originalitet, fordi den Kierkegaard-læsning, jeg var i gang med, afslørede den egentlige betydning af hans tænkning (er de første sider i *Sygdommen til døden* måske ikke den bedste kommentar til hele *Daseins* -problematikken?) langt bedre end dens fænomenologiske oprindelse" (18). Kommentaren understreger det fravær af forbindelse mellem fænomenologi og eksistentialisme i italiensk filosofi, som vi tidligere har omtalt.

Også i de fransktalende lande og fremfor alt i den franske eksistentialisme, der på dette tidspunkt repræsenterede avantgarden i Heidegger-receptionen, finder man iøjnefaldende eksempler på denne betoning af bestemte temaer på bekostning af andre. I den første større afhandling om Heideggers filosofi - A. de Waelhens *La philosophie de Martin Heidegger* (1942) - sættes den eksistential analytik i centrum og spørgsmålet om Heidegger og metafysikken tildeles kun en halv snes sider til allersidst i bogen. Bogens forfatter konkluderer, at Heideggers tavshed efter 1927 først og fremmest skyldes, at han ikke kan udarbejde "en egentlig metafysisk opfølgning" af *Sein und Zeit*, og at Heidegger snarere er på vej mod en "filosofi, der bekymrer sig mere om *das Seindes* end om *Sein*" (19). Den samme betoning træder også frem i Sartres *L'Être et le néant* (1943), der gør subjektiviteten til udgangspunkt og oversætter *Dasein* med "réalité humaine" (20), og den er særdeles tydelig i en forelæsning, som Jean Wahl holdt i 1947 (*Petite histoire de l'existentialisme*), hvor Heideggers tænkning præsenteres som bestående af en række komponenter, der betragtes som indbyrdes uforenelige: Kierkegaard-inspirerede temaer som angst og død, fremhævelse af menneskets konkrete eksistens i verden (tilværen som væren-i-verden - der ifølge Wahl er af husserlsk oprindelse) samt ontologisme (21).

Disse læsninger er til dels undskyldt - i det mindste på tidspunktet for deres udformning - for man havde stort set kun *Sein und Zeit* at henvise til. Den ontologiske tematik blev på mange måder først synlig med udgivelsen af skrifterne efter

"die Kehre" begyndende med *Et brev om humanismen* i 1948, hvor Heidegger selv tager til genmæle mod en eksistentialistisk-humanistisk udlægning af hans tænkning.

Efter 2. verdenskrig burde den ontologiske tematik altså træde tydeligere frem. Og det gør den for så vidt også. Men den får straks en prekær status, for så vidt man på den ene side ikke ser nogen indlysende sammenhæng mellem den eksistential analytik og den ontologiske tematik, og på den anden side betragter den sene Heideggers værker som en genoptagelse af en såre traditionel metafysik, dvs. en bestemmelse af værens nødvendige og universelle strukturer, og ikke som noget, der bygger på analysen af *Daseins* eksistential strukturer. Et ganske markant eksempel på denne læsning finder man i Karl Löwiths *Heidegger. Denker in dürrftiger Zeit* fra 1953. Her kritiseres Heidegger netop for at forlade begrebet om endelighed fra *Sein und Zeit*, hvor tiden tænkes på grundlag af den endelige *Daseins* tidslighed, til fordel for en opfattelse af tiden som selve værens "eventualitet", hvad der ifølge Löwith implicerer en tilbagevenden af det traditionelle metafysiske begrebsapparat hos Heidegger.

Gianni Vattimos eget svar på spørgsmålet - er det analysen af den menneskelige eksistens eller spørgsmålet om væren, som er det centrale i Heideggers tænkning? - går i en noget anden retning. En retning, der fremlæser én og samme bevægelse i Heideggers tænkning fra slutningen af 20'erne til de sene skrifter, og som derfor ikke behøver at operere med en "Heidegger I" og en "Heidegger II" som i Richardsons store *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (1963).

Denne læsning af Heidegger kommer særlig klart til udtryk i den måde, hvorpå Vattimo forbinder værker på hver sin side af "die Kehre".

Sein und Zeit udkom som bekendt i 1927. Mere end 30 år efter - helt præcis i 1962 - holdt Heidegger hos Eugen Fink på universitetet i Freiburg-am-Brisgau en forelæsning, hvis titel næsten er identisk med hovedværkets: "Zeit und Sein". Heidegger påpeger dog i slutningen af *Zur Sache des Denkens* (1969), hvor forelæsningen siden blev optrykt, at der ikke er nogen direkte forbindelse mellem indholdet i de to tekster, selv om "Tid og væren" netop var titlen på den tredje sektion af 1. del af *Sein und Zeit*, som Heidegger oprindeligt havde planlagt.

I denne forelæsning spørger Heidegger, hvad det er som gør at han kan nævne Tid og Væren sammen. Dette spørgsmål fører ham hurtigt til at reflektere over væren: væren defineres som *Anwesen*, som udfoldelsen af væren i nærværet, men er denne *Anwesen* en ting ligesom det værende? *Er* væren overhovedet? Nej, lyder svaret. Det værende er, men ikke væren. *Der gives væren*, og at tænke denne given, "verlangt, vom Sein abzusehen, sofern es wie in aller Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund ergründet und auslegt wird. Das Sein eigens denken, verlangt, *das Sein als den Grund des Seienden fahren zu lassen* zugunsten des im Entbergen verborgen Spielenden Gebens, d. h. des Es gibt" (22). For Vattimo er denne passus måske den mest centrale af alt,

hvad Heidegger har skrevet, fordi Heidegger her tydeliggør, at man på ingen måde kan indskrive hans opfattelse af væren i en traditionel metafysisk tænkning, og at den i stedet forudsætter en ontologi styret af "svage" kategorier, hvor det ikke har nogen mening at søge efter et sidste grundlag for tænkningen og fornuften uden for den historiske given. "Das Geschichtartige der Geschichte des Seins bestimmt sich offenbar daraus und nur daraus, wie Sein geschieht, dies heisst nach dem soeben Dargelegten, aus der Weise, wie Es Sein gibt" (23).

Så vidt Vattimo. Men for den læser, der udelukkende holder sig til *Sein und Zeit*, må denne formulering i første omgang komme som en overraskelse. Selv om de fleste har været enige om at læse *Sein und Zeit* som en bevægelse væk fra den neo-kantianske transcendentalisme, fra det rene transcendentale subjekt og de aprioriske mulighedsbetingelser til den historisk kvalificerede *Dasein*, hvis eksistentialer strukturer alle har rod i en konkret *Geworfenheit*, så har de fleste også været enige om, at Heidegger i dette værk har villet *grundlægge*. Han taler jo selv om en "Fundamentalontologie, aus der alle andern erst entspringen können" (24), og som skal findes i *Daseins* eksistentialer analytisk. Er "die Kehre" således ikke snarere et egentlig brud i Heideggers tænkning?

Ikke for Vattimo. Efter hans mening forlades "væren som grund" allerede i *Sein und Zeit* og det netop i og med at den eksistentialer analytisk og tidsligheden sættes i centrum, og han underbygger denne fortolkning med en række eksempler, hvor den centrale forbindelse fundering/af-fundering er vigtig.

For det første er det væsentlig for Vattimo, at Heidegger i sin analyse inkluderer *die Befindlichkeit* blandt eksistentialerne, dvs. blandt de konstitutive måder for *Daseins* åbning (§§ 29-30). Som væren-i-verden har *Dasein* ikke blot en bestemt forståelse af en totalitet af betydninger ("verden"), men også en bestemt affektiv tonalitet. Tingene har med andre ord ikke blot en betydning i "teoretisk" forstand, men også en følelsesmæssig værdi. Vores omgang med væren er befindtlig. Men denne befindtlighed er ikke blot et fænomen, som ledsager forståelsen og udlægningen af verden. Heidegger betragter ganske vist forståen og befindtlighed som to "gleichursprünglichen Weisen, das Da zu Sein", men Vattimo går et skridt videre i sin fortolkning af denne eksistentialer struktur og opfatter befindtlighed som en første global "ståen" i verden, der funderer *Daseins* forståen. Vattimo vil dermed endnu en gang understrege, at *Dasein* aldrig er en uinteresseret iagttagelse af ting og betydninger, og at det projekt, hvori verden træder for *Dasein*, ikke er en åbning af "fornuften" som sådan (à la Kant), men altid et historisk kvalificeret projekt - et "kastet projekt" (25).

For det andet dukker relationen fundering/af-fundering op i beskrivelsen af den hermeneutiske cirkel (§ 18), i lyset af hvilken sandheden fremtræder som forbundet med udlægningen i sin egenskab af udarbejdelse af den før-forståen, hvori *Dasein* altid-allerede er kastet. Og endelig for det tredje dukker relationen op i forbindelse med *Daseins* historicitet, det vil sige i Heideggers behandling af *Sein-*

zum-Tode (§§ 46-53), der ifølge Vattimo er et mønstereksempel på, hvordan Heidegger i *Sein und Zeit* først søger efter en grundlæggelse, som stadig er meget "metafysisk", for derefter at ende i en nihilistisk position. Heidegger når frem til os *Dasein* og dens strukturer i deres totalitet? Men dette spørgsmål får ham straks til at stille et andet spørgsmål: hvad vil det egentlig sige at være en totalitet for *Dasein*? En refleksion over døden giver ham svaret på dette.

For Heidegger er døden ikke bare en værensmulighed blandt andre, som *Dasein* disponerer over i sin egenskab af kunnen-være. Døden er noget, man ikke kan overskride, og markerer derfor den permanente mulighed af enhver anden muligheds umulighed. Men ikke i den forstand at døden lukker *Dasein*; tværtimod er det foregribelsen af døden, som åbner *Dasein* for dens muligheder på den mest egentlige måde. Heidegger synes således at kunne konkludere, at *Dasein* konstitueres som totalitet, for så vidt den foregriber sin egen død. Eller udtrykt på en anden og i denne sammenhæng mere relevant måde; i foregribelsen af døden "grundlægges" *Dasein*, for den tilskrivning af en grund, som en grundlæggelse altid vil bestå i, er ensbetydende med lukningen af rækken af tilføjninger, med skabelsen af en totalitet som værn mod den uendelige regres.

Heidegger er dog langt fra helt entydig i sin refleksion. Han insisterer meget på, at *Daseins* forhold til døden ikke er et ontisk og dermed biologisk forhold. Men hvis det er sandt, at *Dasein* kun er historisk, for så vidt den kan dø og foregriber sin egen død, så er det også sandt, at *Dasein* er historisk i den forstand, at det råder over bestemte og specifikke muligheder og forholder sig til både fortidens og fremtidens generationer, netop fordi den fødes og dør i ordets biologiske forstand. *Daseins* historicitet er med andre ord ikke blot en del af den eksistential konstitution, men markerer også et tilhørsforhold til en epoke, til en *Geworfenheit*, der giver sin specifikke intimitet til det projekt, hvori *Dasein* og det værende står i forhold til hinanden. *Daseins* historicitet betyder altså to ting og viser tydeligt, hvordan den problematiske relation fundering/af-fundering bryder frem i Heideggers tekst.

For Vattimo når Heidegger med "die Frage nach dem Sinn von Sein" i *Sein und Zeit* således aldrig til en "stærk" position, hvorfra han kan grundlægge. I stedet for en væren, der er i stand til at fungere som grund i god overensstemmelse med den metafysiske tradition, får man en "væren", der konstitutivt ikke længere er i stand til at grunde - en svag og af-potentialiseret væren. "Umuligheden af at identificere væren og grund er et af de mest eksplicite punkter i hele den heideggeriske ontologi; væren er ikke grundlæggelse, enhver grundlæggelsesrelation er altid givet inden for enkelte værens-epoker, men epokerne som sådan er åbne, ikke funderede, af væren", skriver Vattimo i sin seneste bog (26). Og det er karakteristisk for hans læsning af Heidegger, at han mener at finde denne situation beskrevet allerede hos Nietzsche, når denne i den note, som indledte den gamle udgave fra 1906 af *Wille zum Macht*, skriver, at mennesket ligesom i den koperni-

kanske revolution "ruller bort fra centrum mod X" (endnu et af Vattimos yndlings-citater). For Nietzsche betød dette netop, at nihilismen er den situation, hvor mennesket eksplicit erkender fraværet af grundlæggelse som konstitutivt for dets vilkår.

Det er nu blevet klart, hvorfor Vattimos læsning af Heidegger må placeres på den "venstreheideggerianske" fløj i forhold til det alternativ, som blev opstillet i begyndelsen af dette afsnit. Vil man nemlig forstå Heideggers nihilisme og den overordnede bevægelse i hans tænkning, som - fra først til sidst - fører ham frem mod denne nihilisme, kan man på ingen måde forsvare en læsning, der ser en overskridelse af metafysikken hos Heidegger og slet ikke i form af værens tilbagevenden fra den glemsel, som den har været underkastet siden samme metafysiks fødsel. Det ville være det samme som at indeslutte Heidegger i det, han selv overskrider eller rettere *forvinder*. Kun en svag ontologi eller en *ontologia del declino* kan tænke denne specifikke nihilisme med alle dens implikationer for vores tænkning - for Aftenlandets tænkning.

5. Afslutning

Jeg har i det foregående forsøgt at indkredse *de vigtigste fortolkningsvalg* i Gianni Vattimos læsning af Heidegger. Dermed er to ting sagt, nemlig at der er mere i Heideggers tekst end det, Vattimo læser frem, og at der også er mere i Vattimos læsning end det, jeg har præsenteret. Både hans forsøg på at udforme en *pietas*-etik og hans analyse af forholdet mellem begreberne *Gestell* og *Andenken* hos den sene Heidegger er integrerede dele af hans Heidegger-reception og er præget af den samme originalitet.

Dette er dog langt fra ensbetydende med, at Vattimos læsning er den eneste aktuelle læsning af Heidegger i Italien, som fortjener opmærksomhed. Carlo Sinis forsøg på at opspore en fælles tendens til at afdække sprogets hermeneutiske implikationer hos Peirce, Nietzsche og Heidegger (*Passare il segno. Semiotica, cosmologia e tecnica* (1981) og *Kinesis. Saggio di interpretazione* (1982)) og Massimo Cacciari's konfronterende af marxismen og Heidegger som "teknikkens filosof" (*Pensiero negativo e razionalizzazione* (1977)) rummer originale elementer og vidner om, hvor stor betydning Heidegger i dag har som referenceramme i italiensk filosofi. En præsentation af disse læsninger ligger dog uden for denne artikels rammer. Det må blive en anden gang og et andet sted.

Noter

1) Se f. eks. C. A. Vianos "Il carattere della filosofia italiana contemporanea", Valerio Verras "Costanti e parabole nella filosofia italiana contemporanea" og Norberto Bobbios "Bilancio di un convegno" i *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980* (Convegni di Anacapri juni 1981), Napoli 1982. Førstnævntes bidrag er siden blevet genoptrykt i C. A. Viano: *Va' pensiero*, Torino 1985.

I A. Bausola et al., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari 1985 følger selve bogens opbygning denne periodisering og inddeling i retninger, hvis vi ser bort fra Bausolas kapitel om neo-skolastik og spiritualisme.

2) *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Napoli 1982, p. 304.

3) A. Bausola et al., *op. cit.* pp. 350-361.

4) Se omtalen i Robert Maggioris artikel "La renaissance de la philosophie" i *Magazine littéraire* nr. 237, jan. 1987 "Italie aujourd'hui". Ikke mindst i Frankrig er oversættelsesstrømmen nu ved at gå den anden vej: italienske forfattere og filosoffer oversættes som aldrig før.

5) *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Roma-Bari 1982, p. 308.

6) Se E. Garin, "Agonia e morte dell'idealismo italiano" in A. Bausola et al., *op. cit.* pp. 4-29 og interview'et med samme i *L'Espresso* 10.3.1985 "E dopo Croce il diluvio".

7) Blandt de mere end 30 filosoffer, som svarede på spørgsmålet, var både nye og gamle navne som f. eks. Luigi Pareyson, Salvatore Veca, Carlo Augusto Viano, Emanuele Severino og Gianni Vattimo.

8) Croces anmeldelse stod i *La critica*, Napoli 1933 - det tidsskrift, han selv han stiftede.

I et brev til Vossler fra den 9. september 1933 skriver Croce "Jeg har endelig fået lejlighed til at læse hele Heideggers *Rektoratsrede*; den er både uanstændig og servil. Jeg vil ikke blive forbavset over den succes, som hans filosofi vil kunne få et stykke tid; det, som er tomt og alment, har altid succes, men frembringer intet. Jeg tror, at han også inden for politik vil gøre lykke; men han bringer vanære over filosofien og gør også uret mod politikken. I det mindste mod morgendagens politik".

Se også omtalen i V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris 1987, pp. 120-121. Omtalen af Heideggers foredrag i Rom står p. 249ff.

9) Den italienske eksistentialisme i denne periode er behandlet udførligt i E. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, 1959.

10) Se også A. Bausola et al., *op. cit.* pp. 361-363.

11) I 1986 introducerede jeg den svage tænkning i "Svækkelse af ontologien - den svage tænkning som postmoderne filosofi i Italien" i *Slagmark* nr. 6. I samme nummer var der en oversættelse af Gianni Vattimos indledende artikel "Dialektik, forskel og svag tænkning" fra G. Vattimo og P. A. Rovatti (ed.), *Il pensiero debole*, Milano 1983.

12) G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano 1980, p. 153.

13) Se f. eks. Umberto Eco's forord til den oprindelige udgave af *Opera aperta* (1962) og hans essay "L'estetica della formatività e il concetto di interpretazione" i U. Eco, *La definizione dell'arte*, Milano 1983.

Luigi Pareyson's filosofi indeholder to komponenter: en eksistensfilosofisk kompo-

nent omkring begrebet "person" og en hermeneutisk komponent omkring begreberne "interpretation" og "formativitet". Det er fremfor alt den sidste komponent, som har haft gennemslagskraft.

14) G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari 1972/1982, p. 173.

15) M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, p. 341.

16) M. Heidegger, *op. cit.* p. 343.

17) Se G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985, pp. 179-181 og F. Frand-sen, *op. cit.* pp. 80-81.

18) L. Pareyson, "Rettifiche sull'esistenzialismo" in *Studi de filosofia in onore di G. Bontadini I*, Milano 1975, p. 229 og p. 234.

19) A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942, p. 318.

20) Se f. eks. i afsnittet om de tre h'er "Husserl, Hegel, Heidegger" i J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, pp. 277-298 og J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un hu-manisme*, Paris 1946, p. 17 og p. 21.

21) J. Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, Paris 1947, pp. 47-48, p. 51 og pp. 58-59.

22) M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, pp. 5-6 - min fremhævning.

23) M. Heidegger, *op. cit.* p. 8.

24) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, §4 p. 13.

25) Se det centrale essay "Una ontologia del declino" i G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Milano 1981.

26) G. Vattimo, *La fine della modernità*, p. 126, Milano 1985.