

Kasper Nefer Olsen

## Oprindelsens udspring

### - omkring begrebet Ursprung hos Heidegger

*Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt  
die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu...*

Nietzsche

#### 1.1.

Er Heidegger en "oprindelsestænker"? Hvis han traditionelt er blevet betragtet og måske ikke mindst berygtet som sådan, har det uden tvivl sin tilstrækkelige grund i den hyppighed, hvormed ord som *Ursprung* og *ursprünglich*, *Anfang* og *anfänglich*, optræder i Heideggers filosofiske værk (både hvor han "taler selv" og hvor han fortolker den filosofiske overlevering), og det med en retorisk betoning, som man ikke kan opfatte som andet end positiv, affirmativ, *bejahend*. Og dog behøver vi ikke have filosofen selv tilstede i egen person for med næsten usvigelig sikkerhed at kunne *vide*, hvorledes han ville stille sig til en sådan karakteristik eller insinuation: sin vane tro ville han retorisk imødegå spørgsmålet med en endnu dyberegående spørgen, nemlig: *Was heisst hier "Denker"?* *Was heisst überhaupt "Ursprung"?* Den mere skarpsindige filosofikritik ville ganske vist i en sådan mod-spørgen blot se en undvigemanøvre; men set fra Heideggers eget sted ville sagen være drejet fuldt tilfredsstillende: så længe vi kan holde *spørgsmålet* åbent, kan filosofien nemlig være; den står og falder netop med muligheden af en suveræn og u-betinget *Fragen* (1).

#### 1.2.

Alligevel forekommer det ikke urimeligt at tage disse spørgsmål bogstaveligt og alvorligt og spørge tilbage til filosofen: hvad er meningen med al denne *tale* om *Ursprung*? Og forud for enhver dialog med Heidegger selv, synes det i det mindste filosofihistorisk forsvarligt at opfatte "oprindelsesdriften" som et karakteristisk træk ved den filosofiske *fænomenologi*, hvoraf Heideggers tænkning historisk udspringer, og som oprindeligt programmatisk definerede sig selv ved et stort "*Zurück!*". Inden vi i det følgende skal bevæge os nærmere ind på Heideggers betragtninger over oprindelsen i forelæsningsrækken *Einführung in die Metaphysik* fra 1935 (udgivet 1953), må det derfor være tilladt at henvise til en

anden kilde, nemlig det afsluttende og for så vidt testamentariske opus, som fænomenologiens grundlægger Edmund Husserl skriver netop i samme år; - det drejer sig naturligvis om *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (2). I dette uhyre omfattende skrift (der i øvrigt har sit udspring i én enkelt, improviseret, men utvivlsomt inspireret, forelæsning, som Husserl holdt for et entusiastisk publikum i Wien i maj 1935) diagnosticeres dét, der ved fænomenologiens grundlæggelse 35 år forinden blot syntes at være en - omend fundamental - apori *inden for* filosofien, - nemlig videnskabens (og specielt psykologiens) tab eller "glemsel" af sin bestemmelse i og af objektivitet og sandhed -, som en generel krise i hele den europæiske menneskeheds selvforståelse, som et udslag af at den vestlige civilisations midler så at sige har overhalet dens mål, således at enhver tale om "fremskridt" pludselig ser sig slået for munden, da ingen længere husker hvorfor og hvorhen der skulle "skrides frem". *Oprindelsen* bliver da for Husserl *målet* for den filosofiske rekonstruktion af den vej, det spor, den moderne europæiske teknisk-videnskabelige civilisation har bevæget sig ad (for ikke at sige *af*):

Vi nutidige mennesker, som er blevet til i denne udvikling (fra renaissance, hvor alt - og især Menneskets bestemmelse - syntes klart, og til idag, hvor alt er blevet uklart) står i den allerstørste fare for at synke ned i skepticisms syndflod og dermed give slip på vor egen sandhed. I denne nød besinder vi os og lader vort blik løbe tilbage i vores hidtidige historie om menneskehed. Selvforståelse og dermed indre fodfæste kan vi kun opnå ved at afklare denne histories helhedsmening, som den er indskrevet i den fra og med dens oprindelse, med den nye opgave som blev stillet da og som har drevet alle de filosofiske bestræbelser siden (3).

### 1.3.

I det omfang Heideggers tænkning endnu er bestemt af dens oprindelse i fænomenologien (omend som en radikaliseret af Husserls bestræbelser: Husserl ville gå tilbage til Descartes for der at finde den tvetydighed, der ligger til grund for den moderne rationalitets krise (4); dette er langt fra langt nok for Heidegger...), bør altså i det mindste følgende forstås (for siden at præciseres): oprindelsen er ikke noget, vi skal/kan sætte os tilbage til; ej heller er det noget, vi skal/kan søge bort fra (5); oprindelsen "er" overhovedet ikke som noget vi - andet end spørgende - kan forholde os til! Oprindelsen har aldrig været: den er svaret på et spørgsmål, som først har stillet sig for os i det øjeblik en meningsstomhed - som heller aldrig har været før! - har indfundet sig. På sin vis er dette kun et specialtilfælde af det paradox, som hæfter ved alle fænomenologiens grundbegreber: det *evidente*, som alene kan be-grunde den filosofiske refleksion, er netop det altid *oversete*, det lys, som ingen har kunnet se for bar belysning. Således er al begrundelse - og dermed al begyndelse - tvetydig. *Dämmerung* er *Zwielicht*.



## 2.1.

Ved første øjekast kan det ganske vist være vanskeligt at se, at *Einführung...* skulle have noget at gøre med diagnosticeringen af en epokal krise svarende til Husserls samtidige forsøg: emnet for Heideggers forelæsninger er nemlig intet mindre end metafysikkens "første" spørgsmål, Leibniz' klassiske "Hvorfor ER det værende og ikke blot intet?". Tilsyneladende et til bundløshed abstrakt spørgsmål, og ser man ikke straks sammenhængen, er der ikke noget at sige til det: selv Husserl havde som bekendt svært ved at se, at Heideggers ontologiske projekt overhovedet havde noget at gøre med fænomenologien længere! - Ikke desto mindre drager Heidegger selv hen ad vejen de politisk-historisk-epokale implikationer, som han finder ligger i en fornyet udfoldelse af værensspørgsmålet (en *besvarelse* skal man naturligvis ikke forvente...), og som drejer sig om intet mindre end Europas skæbne i klemmen mellem de to metafysiske monstre, Rusland og Amerika, og som yderligere (den yderste) komplikation heraf en "europæisk" rejsning i form af den nationalsocialisme, som Heidegger trods alle tidligere forhåbninger allerede i 1935 (6) må betragte som endnu et eksempel på hans fatalistiske lære om den indre "tvetydighed" (7) i alt "*grossartiges*", som *fra første færd* behæfter dets bevægelse med bevægelens undergang. Disse politiske aspekter af Heideggers "oprindelsestænkning" (som i virkeligheden er de *mindst* alvorlige, for så vidt nazismen blot er et symptom, som Heidegger deler med sin samtid, og ethvert forsøg på at føre dette symptom tilbage til Heideggers tænkning som en *tilstrækkelig* årsag følger blot er endnu en undskyldning af denne samtid (8) og dermed en gentagelse af den selvsamme udrensingslogik, som så skæbnesvangert har præget de totalitære politiske systemer i Europa siden 1. verdenskrig) skal imidlertid ikke beskæftige os særskilt her. Blot for - på trods af den ontologiske abstrakthed - at tydeliggøre forbindelsen såvel til Husserl som til spørgsmål, der ikke er mindre aktuelle i dag, skal følgende passage citeres:

At spørge: Hvorledes står det til med væren? - indebærer intet mindre end at *gen-tage* vor historisk-åndelige tilværelses begyndelse og forvandle den til en ny og anden begyndelse. Noget sådant er muligt. Det er sågar historiens mest afgørende form, fordi den tager afsæt i dennes grundtildragelse. Men en begyndelse gentages ikke ved, at man skruer sig tilbage til noget forgangent og for så vidt bekendt, som man blot behøver at eftergøre, men derimod ved at begyndelsen gen-begyndes *mere oprindeligt*, og det med al det fremmedartede, dunkle og usikre, som en sand begyndelse fører med sig (9).

## 2.2.

Det gælder altså spørgsmålet om væren. At dette er såvel det mest vidtrækkende som det dybeste spørgsmål, lader sig vel nogenlunde let forstå; hvad der her interesserer os er, at spørgsmålet om væren ifølge Heidegger tillige er det *oprinde-*

ligste (*ursprünglichste*). Er det nu simpelthen fordi dette spørgsmål er stillet ved den vestlige filosofis historiske begyndelse, hos førsokratikerne Anaximander, Heraklit og Parmenides? - Det er sandt, at "spørgsmålet om væren" er stillet *verbatim* hos grækerne - ikke blot hos førsokratikerne, men endnu hos Platon og Aristoteles -, og det er sandt, at Heidegger har viet disse allertidligste nedslag af det, der skulle blive den vesterlandske tænkning, et studium, der i omhyggelighed, udstrakthed og originalitet er enestående i filosofiens historie. Men hvor begejstret Heidegger end ytrer sig om den græske tænkning (til forskel fra nutidens, f.eks.), må man ikke glemme, at den oprindelse, som dér er på færde, er *metafysikkens* oprindelse, dvs. en oprindelse som fra første færd er mærket af det, der skulle blive den vestlige civilisations *skæbne*. Begyndelsen er så at sige begyndelsen til enden:

Vi overkommer først den græske filosofi som den vestlige filosofis begyndelse i det øjeblik, vi tillige forstår denne begyndelse i dens begyndende ende; thi først denne og kun denne blev "begyndelsen" for eftertiden og det således, at den samtidig dølgede begyndelsens begynden (10).

Det betyder, at den græske tæknings oprindelige bestemmelse af væren gennem grund-ord som *physis* og *logos* ikke blot må rekonstrueres som en "glemt" oprindelighed, men selv efter en sådan rekonstruktion må tænkes som en *tvetydig* oprindelighed, der i sig bærer kimen til sin egen undergang som oprindelig værensudlægning. Netop derfor er det, at oprindelsen hos Heidegger ikke må forstås som noget, der slet og ret har været, men derimod som gentagelse af begyndelsens begynden, med alt hvad deraf følger, dvs. med *tabet* af hele vor hidtidige "værens-orientering".

### 2.3.

Dermed er det forhåbentlig tilstrækkeligt klart, at den oprindelige tænkning ikke er et historisk-filologisk tilgængeligt "faktum", som man kan tage til sig eller lade ligge, men er *le titre d'une question*, som man siger på fransk, nærmere bestemt ledemotivet for det spørgsmål, som trænger sig på i netop den historiske situation, som Husserl sigtede til med ordene og værket *De europæiske videnskabers krise...*

I sammenhæng hermed - og ikke i modstrid dertil, som man kunne tro - står Heideggers bestemmelse af værensspørgsmålets oprindelighed i forhold til den menneskelige *Dasein*. Ganske vist ville man mene, disse to ting måtte være nærmest uforenelige: for *Dasein* er jo netop af Heidegger bestemt ontologisk, dvs. ganske "historieløst", ikke sandt, og *Daseins* -analysen må følgelig være lige-gyldig over for alle historiske epoker? Men dette er en misforståelse, som blot viser, hvor dybt et objektivistisk syn på mennesket stikker selv i de mest



"humanistiske" tankebaner. Thi for Heidegger er værens historie tværtimod ikke til at skille fra *Daseins* historie, og hvor der er *Seinsvergessenheit* er der *ipso facto* også "*Daseinsvergessenheit*", eftersom mennesket oprindeligt er bestemt ved og i sit forhold til væren (11). At *Dasein* tematiseres i *Sein und Zeit* (1927) er altså ikke udslag af en tilfældig tysk filosofis metodiske lune, men en værenshistorisk "begivenhed", det Heidegger selv kalder en *Geschehnis*. - Man kan så kritisk anholde filosofen for at unddrage sig historisk kritik ved at konstruere sin historiefilosofi således, at den samtidig er hans egen filosofis historie; - men læg mærke til, at man med lige så stor "ret" kunne anholde ham, hvis han *ikke* havde gjort det, dvs. hvis filosofen ikke havde "medreflekteret" sin historiske situation. Der er med andre ord tale om et eksempel - inden for filosofien - på det, Lyotard (12) kalder en *différend*: en situation, hvor den anklagede er "logisk" afskåret fra at forsvare sig. Paralogien løses ved, at man indser, at enhver filosofi, der vil tænke historien, *nødvendigtvis* må gøre det på en måde, der begrunder den selv som historisk fænomen, og at man *følgelig ikke* kan bruge historien som argument i den indbyrdes strid mellem sådanne filosofier, al den stund de hver for sig ikke kan andet end udlægge historien til egen "fordel" (13).

- For at vende tilbage til sagen selv, kan vi sige, at hvor de forudgående bestemmelser af, hvorledes oprindelsen *ikke* skal tænkes, har rettet sig mod det "vulgære oprindelsesbegreb" ("*Der var engang...*"), sigter det følgende mod noget så sindrigt som et "oprindeligt oprindelsesbegreb". Spørgsmålet: "Hvorfor ER det værende..." er det mest oprindelige - eller som vi her måtte sige: det mest "udspringelige" - fordi mennesket i og med dette spørgsmåls spørgen:

...foretager et spring ud af al hidtidig - det være sig ægte eller blot formodet - hyt-tethed af sin tilværen. Dette spørgsmåls spørgen er kun i springet og som spring og ellers slet ikke (...). Et sådant spring, der til-springer sig selv som grund, kalder vi, efter den ægte betydning af ordet, et ud-spring (*Ur-sprung*)... (14).

Værensspørgsmålet er det oprindeligste, fordi det er det, der (i "springet") fremkalder, hvad *Sein und Zeit* bestemmer som menneskets "ontiske udmærkelse" (15): at mennesket er dét værende, som forholder sig til det værende *som sådan*. Det er derfor, værensspørgsmålet ikke simpelthen er givet ved den formel, som Heidegger gentager efter den ontologiske tradition, men først i det øjeblik det som spørgen "slår tilbage" på den spørgende og påny ud-mærker mennesket som dét værende, der er bestemt til at overkomme alt andet værende som sådan, - hvilket senere i Heideggers tekst skal blive tydeliggjort gennem hans læsning af Sofokles i retning af en bestemmelse af mennesket som "*das Unheimlichste*", der i sin stræben efter at overkomme det værende bestandigt "kastes ud af enhver forbindelse til det hjemlige" (16), ud i historiens uføre.

- Vi har her, må det indrømmes, i ikke ringe grad ladet os rive med af Heideg-

gers retorik - og er for så vidt netop forført i retning af den *Unheimlichkeit*, som netop lå filosofien på sinde. Som Husserl har vi svært ved filosofisk at finde "hjem" igen, efter sådanne ontologiske odysseer. Men forbindelsen tilbage til fænomenologien er dog ikke svagere, end at Heidegger selv formår at knytte den, idet han fremhæver, at værensspørgsmålet er uomgængeligt for enhver *videnskabs* selvforståelse:

Ingen spørgen og følgelig heller ikke noget videnskabeligt "problem" forstår sig selv, hvis ikke den forstår spørgsmålet over alle spørgsmål, dvs. hvis ikke den stiller det (17).

Således er værensspørgsmålet hos Heidegger - trods dets "mytologiske" iklædning - direkte forbundet med Husserls spørgsmål om videnskabernes krise. - I *Sein und Zeit* var værensspørgsmålet fra første færd stillet i fænomenologiske termer som et spørgsmål om værens *mening* (*der Sinn von Sein*); dette er allerede langt mindre betonet i *Einführung*; og dog hedder det også her:

Vi forstår ordet "væren" og dermed alle dets afskygninger, selv om det ser ud som om denne forståelse forbliver ubestemt. Noget sådant, som vi forstår, som i forståelsen på en eller anden måde overhovedet *åbner* sig for os, om det siger vi: det har en mening. Væren har, for så vidt det overhovedet forstås, en mening (18).

Netop gen-tagelsen af den ontologiske mening, som *må* forudsættes i og af videnskaberne, er Husserls program for krisens overvindelse; Heidegger præciserer for så vidt blot dette spørgsmål om mening som et spørgsmål om selve værens mening. Vi skal vende tilbage hertil i det afsluttende afsnit i forbindelse med spørgsmålet om *teknikken*.

### 3.1.

På dette sted er der imidlertid en nærliggende - og i og for sig ikke uberettiget - indvending, som vi må tage højde for, nemlig følgende: Lad gå med, at Heidegger vil fortælle os, at den oprindelse, hvori vi skal søge værens mening, ikke må forstås "vulgært", som noget i en historisk fortid faktisk foreliggende, men derimod som den stadige gentagelse af oprindelsen som værens tildragelse for mennesket i springet ud af dets til enhver tid rådende tilværens hyttethed (for nu igen at følge retorikken helt ud...). Men: når Heidegger fortsat bruger *ordet* "oprindelse" om noget, som ikke længere svarer til den gængse betydning af dette ord, er det så ikke denne manøvre - snarere end "værenshistorien" -, som forlener ordet med en vis "tvetydighed"? Eller endnu bedre: er det ikke simpelt hen bare en tvetydighed *i sproget*, som Heidegger afdækker for os? En "oprindelig" tvetydighed, lad gå, for så vidt den udspringes af forskellen mellem



ordenes oprindelige (etymologiske) betydning på den ene side, og deres aktuelle, gængse betydning på den anden, hvor sidstnævnte ganske rigtigt kan siges at udtrykke en slags "glemsel" af den førstnævnte. Men er hele denne problematik ikke en blot *sproglig*? Eller er den i det mindste ikke af væsentligt sproglig *oprindelse*?

Denne betragtning (som ekkoer vor tids allestedsnærværende "opdagelse" af Sproget som allestedsnærværende) finder rimeligvis næring i den omstændighed, at *Einführung* faktisk indeholder et centralt kapitel om *Om "værens" grammatik og etymologi*. Og er ikke hele forelæsningsrækkens sigte udtrykkeligt formuleret som en bestræbelse på:

... at generobre sprogets og ordenes; thi ordene og sproget er ikke hylstre, hvori tingene blot indpakkes med henblik på udveksling i tale og skrift. I ordet, i sproget ER tingene først (19)?

Allerede af dette citat - hvis sidste sætning dog synes at kunne stå som emblem for enhver "sprogfilosofi" - aner man imidlertid, at man ikke kan tilskrive Heidegger - anno 1935 - en position bestemt med "sprogets ontologiske primat" eller lignende; og faktisk ser Heidegger tværtimod sprogets "krise" som betinget af og ikke betingende for værens krise:

...det ødelagte forhold til væren som sådan er den egentlige grund til hele vort misforhold til sproget (20).

Tvetydigheden i sproget er for Heidegger kun en refleks af det ontologiske forfald, som han siden *Sein und Zeit* har forsøgt at beskrive som et konstitutionelt træk ved *Dasein* (omend hans stadige pointerende af, at bestemmelserne af *Daseins* "Alltäglicheit" og "Verfallen" ikke må forstås kritisk moraliserende (21) ikke just kan siges selv at undslippe tvetydigheden!). Alligevel: netop derfor kan en filosofisk spørgeren til væren gå *gennem* sproget, som en bærer af værensglemslens spor, - dog kun i det omfang, den virkelig forbliver en *filosofisk* spørgeren. Dette er afgørende for at forstå *etymologiens* betydning i Heideggers tænkning.

### 3.2.

Etymologiske referencer er et tilbagevendende fænomen i Heideggers værk, - lige fra den "oprindelige" gen-bestemmelse af begrebet "fænomenologi" ud fra dets græske elementer *phainomenon* og *logos* i *Sein und Zeit* (§ 7), over tolkningen af førsokratikerne i 40'erne, til de "sene" udlægninger af moderne tysksprogede digtere (Hölderlin, Trakl, George) i 50'erne. Spørgsmålet er imidlertid, om etymologien skifter status - eller ligefrem udarter til manér - , efterhånden

som Heidegger betoner sproget - og det vil her sige det gnomiske og ikke mindst det *poetiske* sprog - som "*Ort*" for værens kommen-til-orde, på bekostning af en traditionel filosofisk-begrebslig spørgeren til væren. Dette er tilsyneladende f.eks. Derridas mening, når han - uden i øvrigt at ville diskutere etymologiens status i almindelighed - finder Heideggers forsøg på ud fra rent germanske etymologier at rekonstruere en oprindelig (før-kristen) værens- og tidsforståelse i Trakls diktning:

...omstændelige, voldelige, ofte simpelthen karikaturer, og alt i alt lidet overbevisende (22).

Hertil må man sige, at hvis Heidegger virkelig gennem sit forfatterskab udvirker en slags *reductio ad absurdum* af "det etymologiske argument", så vil dette ikke blot være en bemærkelsesværdig dekonstruktion *in actu* af en retorisk figur, hvis overbevisningskraft - selv i sammenhænge, hvor "sprogets primat" ingenlunde er alment anerkendt - ret beset er intet mindre end forbløffende (således at man måske ligefrem kan sige, at det etymologiske argument er selve *formen*, hvori oprindelsesideologien ("oprindelighed = væsen") overlever alle anslag, herunder måske endog det grammatologiske...); det vil tillige være en *reductio ad originem*, endnu en gang og uventet en tilbagevenden til dét filosofihistoriske simulakrum, som hedder den arkaiske tanke.

Hvad er nemlig, *oprindeligt*, en etymologi? Ordet er græsk, naturligvis, og dannet efter adjektivet *etymos* "sand", som igen ikke overraskende går tilbage til roden *\*es* - "være". Intet ville derfor være lettere end at tolke grækernes begreb om etymologi som fremstilling af ordets "sande" mening ud fra Heideggers værensfilosofi: man kan simpelthen hævde, at en etymologi for Heidegger netop kun er gyldig, hvis den lader "sand" væren komme til orde, dvs. det ligger i Heideggers tilgang til etymologien - såvel som i antikkens -, at den kun "har" mening, hvis den *giver* mening.

Dette støder imidlertid åbenlyst imod den kendsgerning, at etymologien i *moderne* sprogvidenskab (som Heidegger, til forskel fra antikkens tænkere, er nødsaget til at henvise til) er defineret på en fundamentalt anden måde, nemlig ud fra den diakrone lingvistik's såkaldte *lydforskydninger*, som er rent formelle, næsten algebraiske, regler for det sproglige *udtryks* historiske udvikling. En kolossal gåde fremstår: Hvordan kan det gå til, at troen på en mening - og tilmed en oprindelig og som sådan sand mening -, der "opbevares" igennem sprogenes historiske udvikling, kan opretholdes, når selve etymologiens gyldighedskriterium skifter fra at være et *indholdsmæssigt* til at være et rent formelt, et rent *udtryksmæssigt*.

Et bud på dette intrikate spørgsmål kunne være, at en vis form for oprindel-sestænkning er intet mindre end konstitutiv for den moderne sprogvidenskab og



således impliceret heri "fra starten". Når Heidegger således, trods alle forbehold over for sprogvidenskaben og dens subjektivistiske sprogbegreb, alligevel kan påberåbe sig den diakrone lingvistik's resultater, kunne dette være udtryk for en gigantisk tautologi, hvorefter det ikke længere lod sig afgøre, om den indo-europæiske kultur er bærer af en oprindelsesmetafysik, fordi de indo-europæiske sprog i enestående grad lader sig "etymologisere", ordne efter et "træ" med fælles rod (af det 19. århundredes sprogforskere ofte, men naturligvis med urette, identificeret med *sanskrit*), eller om det tværtimod er oprindelsesmetafysikken, der i enestående grad har ansporet den indo-europæiske lingvistik til at søge oprindelsen og sætte sig denne som mål og sandhedskriterium, - på en måde som ville være utænkelig i "skrift-funderede" kulturer som den arabiske eller kinesiske, hvor en sprogvidenskab ikke er henvist til historisk at "rekonstruere" en klassisk norm, da denne allerede forefindes fikseret i skriften.

Problemstillingen kan forekomme mere end nødvendigt spekulativ; - på den anden side kan det ikke benægtes, at en civilisationskritik, der synes beslægtet med Heideggers, altid har spøgt i lingvistikken. Lad mig blot anføre et enkelt eksempel, nemlig vor landsmand Rasmus Rask, der senere skulle grundlægge den diakrone lingvistik som videnskab ved sin opdagelse af de germanske lydfor-skydninger eller "Bogstavovergange", men som allerede i 1805 efter sit møde med det oldislandske sprog skrev til en ven:

Du kan tro, jeg i Førstningen forundrede mig ... over at vore Forfædre kunde have saa ypperligt et Sprog, og at vi, hos hvem jeg syntes Videnskaberne var steget langt videre, havde et langt ringere (23).

Det går fremad for videnskaberne, javist; men for sproget går det tilbage: om denne dobbeltbevægelse ses som en gåde eller tværtimod som en konsekvens, deri ligger alene forskellen mellem Rask og Heidegger. Fælles for dem er "konstateringen" af en forfladigelse af nutidens sprog i sammenligning med et arkaisk ideal.

### 3.3.

Men hvilken rolle spiller da etymologien i Heideggers *Einführung*? Hvis Heidegger virkelig var en "sprogfilosof", skulle man jo forvente, at en sprogbetragtning ville stille selve *svaret* på værensspørgsmålet i udsigt; - at dette langtfra er tilfældet, overbeviser man sig imidlertid hurtigt om: i virkeligheden inddrages sprogvidenskaben kun for at vise, *hvor lidt* der kan siges om væren alene ud fra sprogets historie, som netop er en *forfalds* historie.

Etymologisk set er "værens" oprindelse ikke én rod, men snarere ét rod - hvis man vil tillade sig dette ordspil. (Og hvad er forresten et ordspil? Er det ikke netop en korrelation mellem to sproglige udtryk, hvor en vis udtrykslighed spænder

over en indholdsmening i form af en tvetydighed eller differens, dvs. i klassisk forstand en *etymologi*, fuldt så god som f.eks. *lucus a non lucendo*? For en moderne betragtning er ordspillet derimod udtryk for en ren tilfældighed eller et subjektivt lune, al den stund en faktisk historisk forbindelse ikke er godtgjort. For så vidt ligger *meningen*, moderne forstået, *alene* i det historiske bånd, og således ser man, at selve oprindelses*idolatrien*, dyrkelsen af oprindeligheden, samrodigheden, som værdi i sig selv, er specifikt moderne). Mere præcist viser det sig, at de indo-europæiske verbalsystemer, som dækker betydningen "væren" (hvad *meningen* så end måtte være...), er sammenstykket af tre forskellige rødder, nemlig *\*es -*, *\*bhu -* og *\*wes -*, som hver for sig kan tilskrives en vis aura af "urbetydning". For så vidt ingen af disse betydninger imidlertid længere er mærkbart til stede i ordet "værens" aktuelle betydning, bliver konklusionen for filosofien rent negativ: vi ved stadig ikke, hvad "er" vil sige, og har nu tilmed fået det nye problem på halsen, hvorledes denne ikke-betydning skal kunne forbindes genetisk med tre historisk givne, nu forgangne betydninger, der er indgået i, men samtidig gået til grunde i, verbet "væren" (24). - Hermed er allerede angivet, hvad der skal blive Heideggers gennemgående indvending mod de filologiske videnskaber: at disses begreb om historisk-faktisk oprindelighed er udtryk for en uoprindelig værensudlægning, som i al sin objektivitet spærrer for det egentlige "ud-spring" (cf. supra, 2.3) (25).

#### 4.1.

Vi kan således sige, at Heideggers bestræbelser på at gen-tage oprindelsesbegrebet "mere oprindeligt" ikke simpelthen er en eksistentialfilosofisk *salto mortale*, men ved nærmere eftersyn et nødvendigt afsæt i forhold til de to moderne grundformer for oprindelses*metafysik*, der henlægger oprindeligheden som positivt tilstedeværende enten til historien eller til sproget (og som tilmed optræder konjureret i ét og samme "indo-europæiske fantasme" i den diakrone lingvistik). Som "afsæt" forbliver Heideggers forehavende ganske vist selv tvetydigt: i valget mellem at gen-fundere videnskaberne gennem den omstændelige fænomenologiske reduktion *eller* ved en simpel, voluntaristisk *Entscheidung*, er den sidste mulighed ofte den nærmest liggende; - det er således uden tvivl denne fristelse, der spøger i Heideggers dybt opportunistiske "Tiltrædelsestale" som nyudnævnt rektor i 1933:

Begyndelsen *står tilbage* endnu. Den ligger ikke *bag os* som det forlængst forgangne, men tværtimod *for os* (...) Begyndelsen er trådt ind i vores fremtid, og står der som en fjern råden over os til påny at indhente den storhed (...) Men hvis vi følger os for denne begyndelsens fjerne råden, så må videnskaben blive vor åndelige og folkelige tilværens grundtildragelse (26).



- At gå "den anden vej rundt": *forud for* alle politiske "hensyn" at søge at afklare videnskabernes og teknikkens fænomenologiske oprindelse (i en *Lebenswelt* og en værensudlægning) som modgift mod den moderne rationalitets dikotomisering i hvad man har kaldt "modstillingen *kultur versus teknik*" (27), synes heroverfor den eneste aktuelt acceptable strategi. Spørgsmålet er, om denne stadig vil kunne "trække på" Heidegger, eller om Heideggers tænkning uigenkaldeligt har lagt denne mere ortodokse fænomenologiske problemstilling bag sig og således for et aktuelt perspektiv må fremstå som en uhjælpelig vildfarelse, en absolut blindgyde?

#### 4.2.

Vi kan her kun antyde et svar på dette spørgsmål, - men vil så til gengæld gøre det på et dengang som nu afgørende punkt, nemlig *spørgsmålet om teknikken*. Det er velkendt, at Heidegger i 1953 (samme år som *Einführung* udkom) holder et foredrag med netop denne titel (28), og at ikke mindst denne tekst har bidraget til karakteristikken af Heidegger som en pioner udi "teknologikritikken". I vor sammenhæng er det af særlig interesse, at Heidegger, som allerede i *Einführung* berører spørgsmålet om teknikken, netop på dette punkt synes at have modificeret sin opfattelse i retning af en mindre historiefilosofisk hasarderet besindelse.

Heideggers filosofiske spørgen til teknikkens væsen begynder med at slå fast, at teknikkens væsen lige så lidt kan være noget i sig selv teknisk som træets væsen selv er et træ (29). På baggrund af en som altid fremragende udlægning af den græske filosofi (Aristoteles' såkaldte "fire årsager"), når han derefter frem til en bestemmelse af teknikkens oprindelse i det græske *techne*, forstået ontologisk som en "frembjærgen" (*Entbergen*) af væren (*physis*), - idet "af" som så ofte skal angive både subjektiv og objektiv genitiv, således at det værendes fremstilling (*poiesis*) ved mennesket ikke misforstås subjektivistisk som menneskets *skaben* af væren (sandhed). - Argumentet er naturligvis her gengivet utilstedeligt kompakt; hvad jeg vil fremhæve, er blot Heideggers understregning af nødvendigheden af den ontologiske bestemmelse af *tekhne* som "frembjærgen" også for forståelsen af den *moderne* teknik.

I *Einführung* synes det nemlig som om Heidegger bliver stående ved en rent "negativ" bestemmelse af den moderne teknik som udtryk for et værenshistorisk brud:

Væren, således (efter Descartes) gjort beregnelig og stillet til regnskab, gør det værende til noget beherskeligt i den moderne matematisk sammenføjede teknik, som er noget *væsentligt* forskelligt fra al hidtil kendt redskabsbrug (30).

Stillet overfor denne væsentlige andethed synes der kun alt for kort vej til den voluntaristiske *Ent-scheidung*, som kommer til orde i "Tiltrædelsestalens": "Wir

*wollen uns selbst* " (31). - I *Die Frage nach der Technik* hedder det imidlertid:

Hvad er den moderne teknik? Også den er en frembjærgen. Og først når vi lader blikket hvile på dette grundtræk, viser det nye ved den moderne teknik sig for os.

Den frembjærgen, som gennemhersker den moderne teknik, udfolder sig nemlig ikke i en frem-bringen forstået som *poiesis*. Den i den moderne teknik rådende frembjærgen er en udfordren, der stiller naturen overfor det forlangende at levere energi, som så kan udvindes og oplagres (32).

Hvad man end kan mene om denne bestemmelse af den moderne tekniks væsen (er "energi" ikke snarere blot et teknologisk slagord, som dækker noget endnu væsentligere, der måske først nu, hvor slagordet "information" er ved at tage over, kan anes?), så er teknikken i hvert fald hermed forstået "positivt" og ikke slet og ret som forfald, som en værenshistorisk tildragelse, der *som sådan* for Heidegger åbner en ikke-voluntaristisk udvej, nemlig det hölderlin'ske "håb" om redning netop hvor faren er størst, - dvs.: netop hvor det værendes totale blotlæggelse gennem teknikken nærmer sig sin fuldbyrdelse, vil på denne afgrunds baggrund påny værens kalden blive hørlig.

#### 4.3.

Dermed hæver Heideggers "teknikfilosofi" sig allerede milevidt over den aktuelle debats tankeløsheder - såsom at "vi" i teknikkens tidsalder "har brug" for "en etik" for ikke at "glemme mennesket" -, der som her antydet nærmest ord for ord indskriver sig så uforbeholdent i metafysikken, at man ikke ved, om man skal le eller græde. - At teknikken er værenshistorisk *Geschick* betyder så meget som det enkle, at teknikken ikke kan standses, styres, humaniseres el. lign., en elementær indsigt, som det dog øjensynligt er så godt som umuligt at lade komme til orde i den aktuelle debat (33).

Vigtigere er det imidlertid, at Heideggers teknik-tænkning - i den *sene* version, vel at mærke - gør det muligt at tænke teknikken *uden om* videnskaben, dvs. ikke simpelthen som "udtryk" for den instrumentelle fornuft. Det betyder, at teknikken *i sig selv* har ontologisk indebyrd. Hvis dette er rigtigt udlagt, har Heideggers "overskridelse" af Husserls bevidsthedsfilosofiske opfattelse af fænomenologien et fortrin, som vi måske først nu, hvor teknikken for alvor er ved at unddrage sig selv *videnskabens* kontrol, kan værdsætte efter fortjeneste.

Det perspektiv, der hermed skal antydes, stilles da heller ikke så meget af filosofien som af teknologien selv, hvilket et enkelt, men særdeles "aktuelt" eksempel forhåbentlig vil være nok til at vise. - Et grundtræk ved alle hidtidige tekniske innovationer har været, at de kun er blevet muliggjort gennem et mere eller mindre radikalt brud med en *antropomorf* (eller sågar "zoomorf") anskuelsesmåde. *Hjulet* f.eks., er kun muligt, fordi det radikalt giver afkald på mimetisk at repro-



ducere den naturlige form for bevægelse fra sted til sted; nemlig menneskets gang (subsidiært dyrets forskellige former for kryben, snoen, gliden osv.). *Flyvemaskinen* blev først mulig, da fuglens basken blev opgivet som teknologisk model. Eksemplerne på denne "mekanisme" i teknikkens udvikling er *legio*, og det kunne derfor heller ikke overraske nogen, at også *computer*-teknologien måtte tage form af en ikke-antropomorf simulering af visse til formålet formaliserede menneskelige tankeprocesser gennem lineære, forud programmerede forløb. Men: netop disse år er vidne til et teknologisk gennembrud, som samtidig er et brud på denne hidtil universelt virksomme logik! Jeg tænker her naturligvis på de såkaldte "neurale netværk", hvis indførelse i "*Artificial Intelligence*"-forskningen - dens rent tekniske effektivitet upåagtet - repræsenterer en *tilbagevenden* til et antropomorft konstruktionsprincip, *sit venia verbo* : computeren konstrueres nu, så den både i opbygning og funktionsmåde "ligner" den menneskelige hjerne. Og forbløffende nok virker det! En ikke uvæsentlig omstændighed herved er, at ingen ved nøjagtigt, *hvordan* den virker: dvs. det er ikke blot som hidtil således, at brugeren er "fremmedgjort" overfor maskinen, fordi kun specialisten, som har konstrueret den, kender dens indre mekanisme; der er mere radikalt absolut *ingen* nutidige, der kender maskinens hemmelighed. Og det tilsyneladende fordi maskinens hemmelighed for første gang er blevet *den samme* som - eller i det mindste ikke uden videre til at skelne fra - menneskets hemmelighed (34). Efter siden romantikken (Schiller) at have beklaget en umenneskelig teknologi, står vi med andre ord nu over for noget langt "værre" (en langt større "fare", for at tale med Heidegger), nemlig en u-umenneskelig (jeg siger ikke: en menneskelig!) teknologi; en *Unheimlichkeit* i anden potens, hvis det er sandt, at mennesket i sig selv er det *unheimlichste*. Og i hvert fald enhver bevidsthedsfilosofis undergang, fordi bevidsthedens "Andet" nu ikke længere er andet - end den selv.

#### 4.4.

For så vidt bliver det, som allerede antydte, Heidegger snarere end Husserl, der får det næste ord: teknikkens "oprindelse", dens ontologiske væsen, ligger snarere foran os som et spejl, en gåde, end bag os som noget rekonstruerbart, i sidste ende udgået fra fornuften selv. Spørgsmålet om teknikken kan ikke stilles uden en ontologisk rystelse, der må lade et skred i selve *Daseins* historie blive synligt, - fordi dette skred allerede er sket, omend ikke dermed set.

- Og dog er Heidegger, disse umistelige filosofiske indsigter til trods, måske alligevel ikke den rette vejviser, når det gælder om at styre fri af historiens store faldgruber, dér hvor oprindelsen i stedet for at orientere den filosofiske spørgen til værens mening midt i det værendes dispersion, bliver temaet for en sirene-sang, der kalder mennesket tilbage til dybet, dér hvor det at gå til oprindelsen faretruende begynder at ligne det at gå til grunde ... Hvad Heidegger ville sige med sin gen-tagelse af oprindelsesspørgsmålet, er måske sagt mere "oprindeligt"

af en anden af filosofiens store gentagere, Nietzsche. Den form for besindelse, som i dag synes påkrævet, er i hvert fald på smukkeste vis indfanget i sin grund-erfaring af det citat af Nietzsche, der stod ved dette essays begyndelse og derfor også skal have lov til at slutte det:

Med indsigten i oprindelsen taber oprindelsen mere og mere i betydning: mens det *nærmeste*, det som er om os og i os lidt efter lidt begynder at udvise farver og skønhed og gåder og rigdomme af betydning, som den forudgående menneskehed end ikke drømte om (35).

*Her begynder altså begyndelsen.*

## NOTER

(1) Cf. J. Derrida: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987, p. 24f.

(2) *Husserliana VI*, Nijhoff, Haag, 1962.

(3) *Op. cit.*, p. 12.

(4) *Op. cit.*, pp. 74ff., 392ff.

(5) Den specifikke filosofiske "fortælling" vil altså hverken beskrive et simpelt "fald" eller en "opadstigen", hverken være en "myte" eller en "eskatologi", - omend den umiskendeligt er en "universel fortælling" om Mennesket. Se hertil Hans Jørgen Lundager Jensens inspirerende udkast til en typologi over universelle fortællinger: "Kristendommen er ikke nogen "stor fortælling"", in: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 11, Aarhus 1987, pp. 75-84.

(6) Her gælder det om at kunne læse indenad. Heidegger kan lige så lidt som nogen anden i Tyskland, 1935, tale frit (- men han ønsker i øvrigt heller ikke at "tale frit", hvis der derved forstås at tale som om der ikke altid var en politisk magt, som er væsentligt fremmed for filosofien; deraf hans stædige tavshed også efter krigen!). Men han kan f.eks. sige, i en kritik af den herskende instrumentelle rationalitet: "Den således til intelligens omgjorte ånd reduceres hermed til et redskab i noget andets tjeneste, et redskab hvis brug kan læres og videregives. Om denne intelligensens tjeneste nu gælder styringen og beherskelsen af de materielle produktionsforhold (som i marxismen) eller den forstandsmæssige ordning og forklaring af alt fore-liggende og allerede givet (som i positivismen), eller om den fuldbyrdes i den organisatoriske ledelse af et folks levende masse og race; i alle tilfælde bliver ånden som intelligens den afmægtige overbygning på noget andet, der fordi det er uden eller sågar modsat ånd, gælder for det egentlige virkelige" (p. 35f).

Her er det åbenbart op til den "intelligente" læser/tilhører selv (efter ordet "race") at indsætte den tredje parentes "som i ...", som dikteres af den retoriske rytme, men som ikke siges. Selvcensur? Ja, uden tvivl; men en selvcensur, der - ligesom Freuds drømmecensur - lader sporene stå tilbage, og som måske derfor er så meget mere sigende ...



(7) "Alle åndens væsentlige former er underlagt tvetydigheden" (*Einführung*, p. 7).

(8) "Nazismen er ikke født i ørkenen. Det ved enhver; men det må siges igen og igen. Og selv om den skulle være skudt frem som en svamp, langt fra enhver ørken, men i en europæisk skovs tysthed, ville det være i skyggen af store træer, i ly af deres tavshed og ligegyldighed, men af den samme jord" (Derrida, *op.cit.*, p. 179).

(9) *Einführung*, p. 29f.

(10) *Op.cit.*, p. 137.

(11) "Spørgsmålet, hvem mennesket er, må altid stilles i den væsentlige sammenhæng med spørgsmålet, hvorledes det står til med væren. Spørgsmålet om mennesket er ikke et antropologisk, men derimod et historisk meta-fysisk" (*op.cit.*, p. 107).

(12) *Le différénd*, Paris, 1983.

(13) Dette er utvivlsomt langt lettere at indse i dag end for blot 15 år siden. Desværre var indsigten nok tilsvarende mere påkrævet dengang...

(14) *Einführung*, p. 4f.

(15) "Daseins ontologiske udmærkelse ligger deri, at *Dasein* ER ontologisk (...). Værensspørgsmålet er altså ikke andet end radikaliseringen af en til *Dasein* væsentligt hørende værenstendens, den før-ontologiske værensforsståelse" (*Sein und Zeit*, § 4, pp. 12, 15).

(16) *Einführung*, p. 116.

(17) *Op.cit.*, p. 5.

(18) *Op.cit.*, p. 63f.

(19) *Op.cit.*, p. 11.

(20) *Op.cit.*, p. 39.

(21) *Sein und Zeit*, p. 167.

(22) Derrida, *op.cit.*, p. 178. Cf. Heidegger: "Die Sprache im Gedicht", in: *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, pp. 35-82. - I virkeligheden er Heideggers "forskelstænkning" her dybt oprindeligt kristen, mener Derrida, idet han ganske bemærkelsesværdigt fortsætter: "Det som er oprindeligt heterogent kunne være intet andet - men det er dog noget - end kristendommens oprindelse: kristendommens ånd eller væsen" (ibid.).

(23) Citeret efter: Jonna Louis-Jensen: "Rasmus Rask på Island", in: *Rasmus Rask 200 år*, særtryk til "Humanist" nr. 14/87, udg. af Det humanistiske Fakultet, KUA, p. 5. - Hos Rask (som ingen kan beskyldes for germanofili) kan man i øvrigt også lære tvangsfrit at bruge ordet "Udspring" i betydningen "oprindelse": det islandske sprog, siger Rask, "har været en Hovedkilde og det første Udspring til mange, ja de allerfleste, endog ganske forskelligartede Ideer hos mig, hvorfor jeg også har en overvettes Forkærlighed for det" (*op.cit.*, p. 8).

(24) Se hertil den fortsatte diskussion i J. Derrida: "Le supplément de couple", in: *Marges*, Paris 1972, pp. 209-246, og Per Aage Brandt: "Copulo ergo sum", in: *Exil* 3/72, pp. 69-78.

(25) "...sålænge en oversættelse kun er ordret, er den dermed ikke nødvendigvis ordtro. Ordtro er den først, når dens ord er Ord, som taler ud af sagens eget sprog" ("Der Spruch des Anaximander" in: *Holzwege*, Frankfurt 1950, p. 297).

(26) *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau 1933, (genoptr. Paris

1982), p. 11f.

(27) Per Aage Brandt: "Videns vilkår i den postmoderne problematik", in: *Grænser for rationalitet*, Aarhus 1987, p. 126.

(28) "Die Frage nach der Technik", in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1954, pp. 9-40.

(29) *Op.cit.*, p. 9.

(30) *Einführung*, p. 148. Kursiveringen er Heideggers.

(31) *Die Selbstbehauptung...*, p. 22.

(32) "Die 'Frage nach der Technik'", p. 18.

(33) Jeg vil her endnu en gang henvise til Per Aage Brandts artikel om "Videns vilkår...", som meget rigtigt, tror jeg, antyder at teknologikritikerne egentlig godt véd, at det er sådan fat, men lader som om de ikke ved det for at opretholde sig selv som udøvere af en endeløst (nemlig formålsløst) kværende moralprædiken.

(34) I den forbindelse skulle man genlæse ikke blot Adorno/Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* (analysen af Odysseus og "Ingen"), men også f.eks. Hegels filosofi om arbejdet og redskabet og Heideggers tanker om teknikkens oprindelse i menneskets hånd; altsammen tematiseringer af nu et forsvindende menneskeligt subjekt for teknikken. Til det sidste punkt, se Derrida: "La main de Heidegger", in: *Psyché*, Paris 1987, pp. 415-451.

(35) *Morgenröte* I, 44.

# UNDR

NYT NORDISK FORUM

**HENVENDELSE:**  
 UNDR-NYT NORDISK FORUM  
 C/o FORLAGET KLIM  
 NØRRE ALLE 59,  
 8000 ÅRHUS C, DANMARK  
 TLF.: 06 13 74 37

**ÅRG. 1988**

**LØSSALG:**  
KR. 89,-

**HELE ÅRGANG 1988, NR. 52-55:**  
 KR. 198,- FOR PRIVATE  
 KR. 330,- FOR INSTITUTIONER

**ÅRG. 1989**

**LØSSALG:**  
KR. 95,-

**HELE ÅRGANG 1989, NR. 56-59:**  
 KR. 210,- FOR PRIVATE  
 KR. 350,- FOR INSTITUTIONER