

hans refleksioner, hvad angår den sprogfilosofiske dimension og også hans kulturhistoriske overvejelser er ret entydige, så sprænges entydigheden helt i luften, når vi kommer til den eksistentielle dimension. Hvad der ligger fast er, at han tog det religiøse alvorligt.

Diana Rigtrup skriver i forordet, at hun især tager udgangspunkt i dagbogsoptegnelserne fra 1930-1932 og 1936-1937, der for nyligt er udgivet med titlen *Denkebevægelsen*. Dele herfra har været kendt tidligere, og – så vidt jeg kan vurdere – er der for så vidt intet nyt heri, udover at spor og positioner understreges mere markant end i andre optegnelser.

Men det er da heller ikke en gennemgang af *Denkebevægelsen* Rigtrup fremlægger, derimod en meget vidt-favnende gennemgang af de mange forskellige dimensioner, der er i forhold til det religiøse hos Wittgenstein. Der er også en kort biografi samt en også kort gennemgang af Wittgensteins forfatterskab frem til *Philosophische Untersuchungen*.

Oplagt er hendes inddragelse af Kierkegaard som ”samtalepartner” og ”modstander” i Wittgensteins drøftelser med sig selv udi spørgsmålet om tro (i kristen forstand).

De mange facetter, der tages op i religionsspørgsmålet er både en styrke og en svaghed ved bogen. En styrke for så vidt den får gjort det klart, at der er alle disse facetter hos Wittgenstein – og en svaghed fordi der somme tider savnes fokus og dybde

eller egentlig gennemarbejdning. Det gælder f.eks. Rigtrups gennemgang af ritualer, hvor vi nok får markeringer ikke mindst fra Wittgensteins vrisne opgør med Frazers *The Golden Bough*, men så stoppes der lige, hvor det er ved at blive sjovt. Ganske oplysende er kontrasteringerne til Kierkegaard, hvor det vises, at nok er der familielighed mellem Kierkegaards og Wittgensteins forhold til kristendommen, men hvor den ene understreger det paradoksale (Kierkegaard), der afvises dette med bestemthed hos den anden (Wittgenstein).

Bogen slutter med et mindre kapitel om Wittgenstein og den systematiske teologi. Det virker både påklistret og rapsodisk.

Generelt er bogen informativ, men den har vanskeligt ved at finde ud af, om den skal være en introduktion eller en præsentation af problemstillinger, der går lige til sagen. Måske på grund af de mange temaer, som anslås undervejs kommer der aldrig noget egentlig sus i fremstillingen.

Bogen er skrevet i et ligetil sprog uden krukkeri. Til gengæld kunne man sagtens undvære de hyppige proklamationer om, at nu vil jeg gøre dit og dat. De burde have været luget ud af en redaktør.

Hans-Jørgen Schanz

*Tænkningen er atter blevet levende*

*Martin Heidegger: Væren og tid, Århus, Klim, 2007. Oversat af Christian Rud Skovgaard, efterord af Thomas Schwarz Wenzler. 592 sider, 439 kr.*

I 1927 udgav Heidegger *Væren og tid*. Selve udgivelsen var motiveret af en række ydre forhold, herunder at Heidegger havde mulighed for at overtage Hartmanns professorat i filosofi ved universitetet i Marburg. Når Heidegger fandt det nødvendigt at publicere, skyldtes det blandt andet, at han intet væsentligt havde udgivet siden sit habilitationsskrift i 1916. Udgivelsen af *Væren og tid* førte dog ikke til stillingen i Marburg. Derimod blev *Væren og tid* hans internationale gennembrud. På den baggrund overtog han i 1928 Husserls professorat i filosofi ved universitetet i Freiburg.

*Væren og tids* betydning inden for filosofien kan næppe overvurderes. Flere af det 20. århundredes mest indflydelsesrige tænkere udviklede deres tænkning i forlængelse af og/eller i opgør med den tænkning, som udfoldes i *Væren og tid*. Filosofiske strømninger såsom eksistentialismen, hermeneutikken, dekonstruktionen og den svage tænkning har alle deres udgangspunkt i Heideggers tænkning. Værkets indflydelse har desuden for længst overskredet fagfilosofien og efterladt spor i bl.a. teologien, psykologien og psykopatologien. Takket være Christian Rud Skovgaards grundige og tålmodige arbejde, foreligger *Væren og tid* for første gang i en dansk oversættelse.

Heidegger er en af de mest diskuterede tænkere i det 20. århundrede. Han er også en af de mest kontroversielle. Det er der flere grunde til. En af de mest oplagte grunde er hans engagement i NSDAP (1933-45). Med »oplagt« henvises blot til, at enhver ved, at Heidegger var nazist. Men hvad er det egentligt, *man* ved? Hvad betyder »nazist« og i hvilken forstand var Heidegger nazist? Det forbliver for det meste uafklaret. Det er dog ikke filosofiens, ej heller anmelderens opgave at tage stilling for eller imod Heideggers person. Den filosofiske opgave består i at inlade sig på tænkningen. Tilsvarende består en oversætters opgave i at bringe den tænkning til orde, som udtrykkes i forlægget. Lad det være klart fra begyndelsen, at oversættelsen af *Væren og tid* er særdeles vellykket. At det forholder sig således indsæses ved at studere tænkningen i *Væren og tid* og oversætterens evne til at udtrykke denne tænkning i sin oversættelse. For at synliggøre dette fremhæves efterfølgende nogle af de afgørende begreber og deres danske oversættelser. Først fremstilles tematikken i *Væren og tid* sådan, at begreberne fremtræder i den rette kontekst.

At Heidegger er kontroversiel skyldes ikke kun hans engagement i NSDAP, men også hans sprogføring. Hans tekster er vanskelige at læse og dermed vanskelige at forstå, fordi han anvender sproget på en uvant måde. *Væren og tid* er ingen undtagelse. Bogen hører utvivlsomt til blandt de

sværest læselige og dermed også sværest oversættelige bøger i filosofiens historie. Det er dog ikke et tilfælde, at Heidegger skriver som han gør. Han ser i sproget både vanskeligheden og muligheden for sit forehavende: opgøret med metafysikken. Det er intet simpelt forehavende, for hvordan udvikles et opgør med metafysikken, hvis sproget allerede er metafysisk? For Heidegger betyder det, at opgøret med metafysikken samtidig bliver et opgør med sproget. Han anvender derfor forskellige stilistiske strategier, herunder etymologiske ordspil, neologismer, substantiverede verber og selvrefererende udtryk i et forsøg på at distancere sig fra det traditionelle sprog. Desuden er hans flittige brug af anførselstegn, kursiveringer og bindestreger kendetegnende for hans sprogføring. I *Væren og tid* kommenterer han "det klodsede og »uskønne« i udtryksmåden" og han hævder, at udtryksmåden må blive sådan, fordi såvel ordene som grammatikken fejler inden for det problemfelt, han beskæftiger sig med (*Væren og tid*, 59). Hvad det da for en opgave, som Heidegger stiller i *Væren og tid*?

Det overordnede formål med *Væren og tid* er udarbejdelsen af værensspørgsmålet. Denne opgave forvaltes traditionelt af metafysikken. Metafysikken tematiserer værensspørgsmålet i den forstand, at den undersøger det værende som værende – moderne udtrykt: det værendes væren. I modsætning til videnskaberne,

der undersøger bestemte regioner af det værende, f.eks. beskæftiger matematikken sig med det værende qua ideale objekter, biologien med det værende qua levende organismer, beskæftiger metafysikken sig med det træk, som alt værende har til fælles, nemlig at det *er*. Ifølge Heidegger overser metafysikken i kraft af den måde, hvorpå den behandler værensspørgsmålet, at der er forskel på, *hvad* noget er, og det *at*, det er. Denne forskel mellem *hvad-bed* og *at-bed* bestemmer han som forskellen mellem det værende og væren. Ifølge Heidegger er denne forskel blevet overset i den metafysiske tradition, hvorved væren er blevet glemt. Værensglemslen udspringer ikke af, at filosofferne ikke har spurgt til væren, men af at filosofferne har tænkt væren som et værende. Vanskeligheden ved at bestemme væren består i det forhold, at væren kun findes i relation til det værende og dog er væren ikke et værende. Allerede talen om det "værende og væren" er for så vidt vildledende, fordi talen, eller mere præcist talens *og*, synes at udtrykke en forståelse af væren som noget, der foreligger ved siden af eller adskilt fra det værende. Men hvad er væren? Spørgsmålet er problematisk, endda meningsløst, for spørger man sådan, har man allerede på forhånd fastsat væren som et værende. Spørgsmålet tildækker, hvad det foregiver at afdække. Men hvordan spørger man til noget, der ikke er et *noget*; til noget, der end ikke *er*? Spørgsmålet må så at

sige drejes, for så vidt det skal give mening.

*Væren og tid* indledes med en passage fra Platons *Sofisten*. Det er intet tilfælde, for her behandles netop spørgsmålet om at finde den rette fremgangsmåde til at undersøge værensbegrebet. Den fremgangsmåde, som den Fremmede foreslår, består i at spørge, hvad de, der anvender værensbegrebet, mener dermed. Her stilles værensspørgsmålet som spørgsmålet om værens mening. I den metafysiske tradition glemmes spørgsmålet om værens mening, hvilket ikke mindst skyldes, at Aristoteles forskyder værensspørgsmålet til spørgsmålet om substansen. I dag foreligger spørgsmålet om værens mening i glemsel. Endvidere har man udviklet et manglende behov for overhovedet at forstå nødvendigheden af dette spørgsmål. Værensbegrebet anvendes jo af enhver og enhver forstår, hvad der dermed menes. Udsagn som "himlen er blå" eller "jeg er glad" forstås uproblematisk (*Væren og tid*, 23). Derfor antages værensbegrebet at være et selvfølgeligt, dvs. selvforståeligt begreb. Men samtidig med at begrebet tilsyneladende forstås af enhver, viser begrebet sig at modstå ethvert definitionsforsøg. Det selvfølgelige er kun tilsyneladende selvfølgeligt. Som filosofisk grundbegreb, endda som filosofiens grundbegreb, er det utilfredsstillende, at værensbegrebet forbliver ubestemt. I *Væren og tid* stiller Heidegger derfor den Fremmedes spørgsmål på ny. Heidegger

spørger efter værens mening.

Det er nu Heideggers tese, at vi udvikler vores forståelse af væren ud fra et forhold til tiden og mere præcist, at vores værensforståelse udspringer af en bestemt modus af tidslighed: nutid. Men hvad betyder dette? Hvad har væren med tid at gøre? Metafysikkens spørgsmål om det værendes væren er spørgsmålet om, hvad det virkelige er. Det virkelige bestemmes i metafysikken som det uforanderlige bag det foranderlige. Platon søgte det uforanderlige i idéerne, de kristne filosoffer søgte det uforanderlige i Gud, mens filosofferne siden Descartes søger det uforanderlige i den sikre erkendelse. Det uforanderlige tænkes i den metafysiske tradition som det konstante, kristent udtrykt: det evige. Det evige findes ikke uden for tiden, men er det, der til enhver tid er det samme, dvs. det bestandigt nærværende. Nærvær slet og ret. Nærvær er en tidslig bestemmelse. Nærvær er det, der er nu. Nærvær er nutid. Det er denne tidslige bestemmelse af det værendes væren, der ikke tematiseres i den metafysiske tradition, som Heidegger vil tematisere i *Væren og tid*. Deraf titlen. Det handler ikke om at identificere væren med tid, men om at spørge kritisk til forholdet mellem væren og tid. Vanskeligheden i værket består i at redegøre for dette forhold. *Væren og tid* afsluttes dog ikke med et svar på spørgsmålet om dette forhold, men med et spørgsmål og med et spørgsmålstegn: "Fører der en vej fra den oprindelige *tid* ind til *værens*

mening? Åbenbarer *tiden* selv sig som *varens* horisont?" (*Varen og tid*, 474). Spørgsmålet forbliver et spørgsmål.

Implikationerne ved en redegørelse for denne tese, dvs. at værensforståelsen udvikles af et forhold til tiden, giver værket en kompleks opbygning. Selvom *Varen og tid* betragtes som Heideggers hovedværk, er der ikke tale om et afsluttet værk, men om en torso. Det fremgår af den oprindelige indholdsfortegnelse i § 8, hvor han opridsrer værkets struktur. Det var oprindeligt hans tanke, at værket skulle indeholde to dele med hver tre afsnit. Den første del skulle på baggrund af en analyse af eksistensens grundstrukturer (afsnit 1 og 2) afdække tiden som enhver værensforståelses mulige horisont, dvs. det skulle vises, at værens mening er tid (afsnit 3). Den anden del skulle med dette resultat som ledetråd udfolde en destruktion af afgørende punkter i metafysikkens historie: Kant, Descartes og Aristoteles. At »destruere« metafysikken betyder hverken at afskaffe eller at tilintetgøre metafysikken, men derimod at af-bygge (lat. *destruere*) eller at nedbryde den sådan, at dens grundlag frilægges til inspektion. Destruktionen skal afdække metafysikkens tildækkede udlægning af væren som tid.

Da *Varen og tid* udkom, indeholdt den kun de to første afsnit af den første del, dvs. værket udfolder kun den eksistentiale analytik. Derfor kan det ikke overraske, at *Varen og tid* er blevet og til stadighed bliver udlagt

som eksistensfilosofi. Men analysen af eksistensens grundstrukturer er ikke projektets mål, men det metodiske udgangspunkt for gentagelsen af spørgsmålet om værens mening. I de eksistensfilosofiske udlægninger er der en tendens til at forbigå dette spørgsmål og dermed overse metafysikkritikken. F.eks. viser analysen af hammeren, at det *at* hamre går forud for hammeren. Tilsvarende bestemmes den historiske genstand, eksemplificeret ved museumsgenstanden, ud fra det *at være* historisk. Med andre ord, ledetråden for analyserne i *Varen og tid* er, at *hvad-bed* må forstås ud fra *at-bed*, at væsenet må forstås ud fra væremåden. Det, som her er på spil, er metafysikkritik. Metafysikken forstår tingens væsen på baggrund af den færdige ting, dvs. metafysikken fastfryser det moment, hvor tingen er blevet sig selv. Det er denne form for substanstænkning, som Heidegger kritiserer, når han hævder, at væsenet må forstås ud fra væremåden. Han forsøger så at sige at ændre blikkets retning bort fra den færdige ting for i stedet at få blik for den proces, hvori tingen bliver sig selv. Han forsøger med andre ord at tænke processuelt eller verbalt frem for substantielt.

Når *Varen og tid* har haft en afgørende indflydelse inden for og uden for filosofien, er det et udtryk for kvaliteten af de fænomenologiske analyser, der foreligger i de to publicerede afsnit. Bedst kendt er måske analysen af omverdenen, der indeholder et opgør med subjektfilosofien og

som afslører den moderne filosofis omverdensproblem som et pseudo-problem. Men *Varen og tid* indeholder også skarpsindige analyser af fænomener som angst, døden, sandhed, tid og historie.

Det er allerede mere end antydet, at Heideggers udgangspunkt for udarbejdelsen af værensspørgsmålet i *Varen og tid* er det menneskelige værende. Mennesket udmærker sig i forhold til andre værender, fordi mennesket, idet det *er*, forholder sig til (sin) væren. Heidegger bestemmer dette værende »Dasein«, hvilket Skovgaard oversætter med »tilstedeværen«. Heidegger bestemmer mennesket som værende, ikke som mennesket, dvs. »tilstedeværen« er ikke et andet ord for menneske, bevidsthed eller subjekt, men en bestemmelse af den væremåde, der er menneskets. Betragter man de oversættelser af *Varen og tid*, der foreligger på andre sprog, erfarer man vanskeligheden ved at finde en passende oversættelse af »Dasein«. Alene i den danske Heidegger-reception foreligger mindst 6 forskellige oversættelser af »Dasein«. Vanskeligheden ved at oversætte »Dasein« knytter sig ikke til »Sein« (da. *varen*), men til »Da« (da. *der*). »Da« henviser til det sted, hvor mennesket allerede befinder sig og hvor væren åbner og skjuler sig. Mennesket *er til stede*, hvor væren viser sig. »Tilstedeværen« er en særdeles velvalgt oversættelse, fordi »til stede« formidler den samme åbenhed som det tyske »Da«. Desuden formår oversættelsen at

udtrykke begrebets verbale struktur. »Dasein« er grammatisk betragtet et substantiveret verbum, dvs. det skal ikke forstås substantielt, men verbalt. En pointe, der ikke blot er grammatisk, men tematisk. Tilstedeværen skal ikke forstås som en substans.

Den tematiske udvikling i *Varen og tid* kan skitseres på følgende måde. Det første afsnit kulminerer med bestemmelsen af tilstedeværens væren som omhu. I det andet afsnit kobles tiden på analysen, dvs. de analyserede fænomener analyseres nu med henblik på deres tidslighed og her fortolkes omhu-begrebets mening som tidslighed. Oversættelsen af »Sorge« med »omhu« spiller på betydningen af det latinske »cura«, som Heidegger selv inddrager, og oversættelsen fungerer udmærket i teksten. »Omhu« betegner eksistensens grundstruktur, der bestemmes med formlen: ”i-forvejen-for-sig-selv-allerede-at-være-i (verden) som væren-ved (inderverdensligt imødekommende værende)” (*Varen og tid*, 222). Leddeles det strukturhele, som »omhu« betegner, bliver det synligt, at formlen udtrykker de grundlæggende strukturer ved tilstedeværens væren: ”i-forvejen-for-sig-selv” er en bestemmelse af eksistensen, ”allerede-at-være-i...” af fakticiteten og ”væren-ved” af hjemfaldelsen (*Varen og tid*, 281). Bindestregerne i formlen udtrykker, at der er tale om en helhed, der ikke først sammenstykket af sine dele. Skovgaards oversættelse af »Verfallen« med »hjemfaldelse« er interessant. »Hjem-

faldelse« er en betegnelse for det faktiske livs bevægelse. Livet er en bevægelse frem mod noget, en falden mod det, som livet står overfor. Dermed er det samtidig en bevægelse væk fra livet selv. Det er ikke et beklageligt tilfælde, men pointen. I angstens øjeblik bryder verden sammen og tilstedeværen erfarer, at det i sin væren er overladt til sin egen væren. Det bliver således uhyggeligt, dvs. uhjemligt (ty. *unheimlich*) til mode og derfor flygter det til det nære, til det hjemlige, som det er fortroligt med. »Hjemfaldelse« er en ontologisk betegnelse for den bevægelse, hvori tilstedeværen flygter fra sig selv og søger tilflugt i det nære. Oversættelsen er glimrende, fordi den undgår de uønskede etiske, teologiske og kulturkritiske konnotationer, der uundgåeligt knyttes til »Verfallen« og begrebets oplagte oversættelser: »fald« eller »forfald«.

*Væren og tid* foreligger nu i en fremragende dansk oversættelse. Sproget flyder bedre, end man kunne forvente. Det betyder ikke, at *Væren og tid* er let at læse, men det er originaludgaven heller ikke. Det er frem for alt lykkedes at skabe en oversættelse, der er tro mod Heideggers tænkning. Det er Skovgaard's største fortjeneste. Ved at spille på en formulering lånt fra Arendt, kan det udtrykkes sådan, at tænkningen i den danske oversættelse er levende.

*Væren og tid* er desuden forsynet med et udførligt og lærd efterskrift ved Thomas Schwarz Wentzer. Her

beskrives Heideggers filosofiske udvikling frem til *Væren og tid* og tematikken i værket introduceres. Her skal især Wentzers fremstilling af Heideggers beskæftigelse med Aristoteles' filosofi i begyndelsen af 1920'erne fremhæves, idet den kaster et opklarende lys over den i *Væren og tid* skjulte samhørighed mellem den eksistentialanalytiske og den planlagte destruktion. Desuden indeholder efterskriftet en udmærket biografi, en oversigt over værkets receptionshistorie og en nyttig bibliografi.

Indledningsvis blev det nævnt, at Heidegger er vanskelig at læse og dermed vanskelig at forstå. Selvom *Væren og tid* nu foreligger på dansk, er Heidegger ikke blevet lettere at forstå. Et flygtigt blik på anmeldelserne af *Væren og tid* i dagspressen bekræfter dette: for det meste forbigås eller misforstås det afgørende spørgsmål om værens mening, »tilstedeværen« antages at være et andet ord for menneske og endelig beskrives »omhu«, som noget tilstedeværen »har«. Stillet overfor den vanskelige udfordring, der består i at inklude sig på Heideggers tænkning, *falder* nogle anmeldere for tillokkende alternativer. Nogle kritiserer Heideggers sprogføring uden at redegøre for, hvorfor han skriver, som han gør. En anden mulighed, der tilsyneladende har fristet især én anmelder over evne, er at foretage, hvad der kan kaldes en »nazistisk læsning« af *Væren og tid*. Her træder anmelderens trang til at inkriminere personen Heidegger i forgrunden,



mens ethvert forsøg på at forstå, hvad der er på spil i værket, træder i baggrunden. Det sete afhænger som bekendt af øjnene, der ser.

Man må håbe, at de til tider misvisende anmeldelser af den flotte danske oversættelse ikke vil forholde interesserede fra at læse *Væren og tid* og indlede det langsommelige, men lærerige arbejde, der består i at tilegne sig de erfaringer, som værket indeholder. For *Væren og tid* er, som Lévinas efter mange års eftertanke engang sagde, en af de smukkeste bøger i filosofiens historie.

Mads Gram Henriksen

### *Tæt på Sløk*

Kjeld Holm, *Mennesket er en misforståelse. Mit venskab med Johannes Sløk*, Rosinante, 2007, 199 sider, 229 kr.

Lars Sandbeck (red.), *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*, Anis, 2007, 136 sider, 149 kr.

I 2001 døde Johannes Sløk. Og i første omgang så det ud til, at denne store intellektuelle kapacitet og hans forfatterskab skulle få lov til at hvile i fred. For evigt sat i skyggen af Løgstrup, der altid er blevet opfattet som mere seriøs og dyb tænker. Men sådan skulle det ikke gå.

Allerede året efter udgav Jan Lindhardt bogen *Johannes Sløk - Modernismens teolog*. En kortfattet præsentation

af Sløk, Sløks position og forfatterskab. Men desværre også en i alle henseender tynd bog. Tynd kunne man ikke kalde Hans Jørgen Thomsens bog *Johannes Sløk* fra 2004. En bog, der meget egensindigt udlagde Sløks tænkning og stillede den i forhold til moderne tænkning i det hele taget og Thomsens eget intellektuelle forehavende i særdeleshed.

Lars Sandbeck, teolog fra Københavns Universitet og anmelder ved Politiken, udgav i 2006 bogen *Fantasiens Gud*, som er en glimrende præsentation af moderne – narratologisk inspireret – teologi, hvorfor Sløk i lighed med Peter Kemp og Amos Niven Wilder spiller en fremtrædende rolle. Samme Sandbeck står nu bag en antologi om Sløks religionsfilosofi, som vi skal vende tilbage til nedenfor.

Men en helt bestemt bog manglede. Det viste vist alle med kendskab til Sløk og Sløks forfatterskab. Og den bog var Kjeld Holms bog om Sløk.

Kjeld Holm var om nogen Sløks intellektuelle arvtager og helt bogstaveligt også det intellektuelle bo efter Bos (Bo, som Sløk hed blandt de nærmeste) ”administrator”. Siden Sløk blev professor i Idéhistorie i 1967 fulgte Kjeld Holm Sløks forfatterskab og intellektuelle udvikling på tæt hold som ven og fast diskussionspartner på tomandshånd. Og ingen, tror jeg roligt vi kan sige, er så intimt i forbindelse med Sløks tænkning som Holm. Derfor *måtte* der komme en bog. Og den bog er kommet nu.

Titlen er *Mennesket er en misfor-*