

“Oplysningens dag er ovre” – Affekt som rationalitetskritik i Weimarrepublikkens intellektuelle miljø

AF JOHAN FALKE CEDERFELDT MENDES

SLAGMARK #80
SIDER: 117-132

Siden Aristoteles har appellen til følelser været et nøgleelement inden for retorikken. Forsøget på at opildne passionerne kan tjene som supplement til en given argumentation med henblik på at øge overbevisningskraften. En sjældnere og kvalitativt anderledes udmøntning af denne bestræbelse forekommer, når henvisning til passionerne opskrives som det bærende element i argumentationen. I tysk sammenhæng kan baggrunden for en sådan opprioritering af det emotionelle findes i en rationalitetsskepsis, der i løbet af det 19. århundrede havde udviklet sig, og kom til udtryk i bl.a. livsfilosofien. Denne skepsis blev forstærket som følge af 1. verdenskrig. Den amerikanske idéhistoriker Martin Jay bemærker: “Med den generelle krise i vestlig kultur, der fulgte første verdenskrigs uassimilerbare traume, forekom fornuft for mange som værende et gammeldags levn fra en hurtigt forsvindende borgerlig tidsalder” (Jay, 2016, s. 90). Weimarrepublikkens (1919-1933) kriseprægede åndsmiljø frembyder som følge af denne situation flere eksempler på det emotionelles evne til at overbyde rationalitet. Det, jeg i denne artikel vil beskæftige mig med, er en bestemt måde, hvorpå følelse i polemiske og samtidskritiske anliggender overtog den normative funktion, som det fornuftige argument i den offentlige diskussions selvforståelse besad i republikkens nye demokrati. Jeg mener, at brugen af følelse i anfægtelser af hævdundne validitetskriterier for argumentation i denne periode findes udtrykt i filosofen Martin Heideggers (1889-1976) og forfatteren Ernst Jüngers (1895-1998) samtidskritiske forfatterskaber. Jeg vil argumentere for,

at den motiverende impuls for disse to tænkere var en for samtiden typisk diagnose af weimarsamfundet som værende præget af en intellektualistisk og dekadent værdirelativisme. Det kommer til udtryk hos Heidegger i en problematisering af idéen om desinteresse i videnskaben og hos Jünger som en anklage angående demokratiets manglende handlingsgrundlag og sammenhængskraft. Som svar på weimartidens værdikrise formulerede begge idéer om ekstraordinære affektive tilstande, der fremførtes med en normativ valør som rettesnore for institutionelle forandringer i hhv. universitetet og staten.

Det analytiske genstandsfelt i denne artikel er således det emotionelle omsat til begreber, og ikke som oplevet. Semantisk indeholder disse begreber ganske givet henvisninger til personlige oplevelsesdimensioner, men de spiller dertil ind i et større intersubjektivt rum og tager del i kulturelle, samfundsmæssige og videnskabelige diskurser og polemikker. Jeg skal fokusere på denne sidste egenskab og afholde mig fra det vanskelige spørgsmål om, i hvor høj grad de følelser, som Heidegger og Jünger beskriver, kan siges at korrespondere med faktisk oplevede bevidsthedstilstande hos Weimarrepublikkens befolkning. Jeg læner mig op ad den aftapning af følelseshistorie, der i en antologi fra 2017 sammenfattes som "historien om filosofisk tænkning om passioner og følelser" (Garber, 2017, s. 1). Samtidig ønsker jeg at tilbageføre denne tænkning til dens relevante kontekstuelle ophav i tænkernes samtid, navnlig de områder af weimarkulturen, hvor Heidegger og Jünger engagerede sig polemisk, og hvor de identificerede værdikrisen.

Et grundtræk for den karakteristik, jeg vil forsøge at optegne, består i, at begge tænkeres brug af det affektive tager form som en polemisk anvendelse af den følelseteoretiske figur, den britiske filosof Sacha Golob i ovennævnte antologi kalder "ekstreme følelser"; følelser, som "bryder eller ryster os ud af trygge antagelser, således at tingene kan ses, som de virkelig er" (Golob, 2017, s. 6). Golob ser denne idé som et fremtrædende fænomen i det 20. århundredes filosofi, hvor den, i hans udlægning, tjener en "metodologisk" funktion hos den enkelte filosof: "kun gennem erfaring af bestemte følelser kan filosofien skride frem korrekt" (Golob, 2017, s. 6). Den karakter af affektivt ansporet desillusionering, som Golob her peger på, indfanger kernen i Heideggers og Jüngers følelsesbegreber, og at undersøge de to tænkeres teoretiske udformninger af en sådan tanke vil være den strukturerende ledetråd for mine analyser. I den forbindelse vil jeg endvidere vise, hvordan denne idées rækkevidde hos de to tænkere, i kraft af deres ambitioner om at intervenere i

den samtidige værdikrise, udvides fra at gælde forandringer i den enkelte filosofers sindelag til at omfatte ønsket om en bred social desillusionering. Derfor vil artiklens første afsnit i overordnede træk udlægge weimartidens udprægede opfattelse af, at værdiforvirring var et fundamentalt problem i samtiden.

DEN SAMTIDIGE KRISE: DEMOKRATI, DESINTERESSE OG VÆRDFORVIRRING

I 2019 var det 100 år siden, at Weimarforfatningen blev udfærdiget. Med denne blev Tyskland for første gang udråbt som republik og parlamentarisk demokrati. Weimarrepublikkens kortlivede, men intellektuelt og kulturelt nybrydende periode i mellemkrigstiden var fra start til slut gennemsyret af krisebevidsthed. I weimartiden blev der skrevet flere end 370 bøger med en titel indeholdende termen "*Krise*." Hos indflydelsesrige intellektuelle figurer som Spengler og Schmitt (hvis tekster både Heidegger og Jünger var bekendte med) blev samtidens kritiske tilstand tematiseret med henvisning til den borgerlige offentlighed og det parlamentariske demokratis golde og handlingslammede administrative natur. Lignende idéer motiverede diverse reaktionære og kejserloyale fraktioner. Ideologisk motiverede gadekampe var et resultat af konflikterne omkring den verserende værdikrise i politisk regi. Også i allerhøjeste grad indenfor videnskaben ytrede krisebevidstheden sig. Historismestrident, der op igennem det nittende århundrede havde været i en tilstand af stigende tilspidsning i akademiske disputer, kulminerede i 1920'erne som konsekvens af mellemkrigstidens opgør med den hidtidige åndshistorie (Iggers, 1983, s. 238-245). Historismens trans-disciplinære virkning angik forholdet mellem historisering og universalitet, og den tiltrak sig anklager om undergravning af hævdevundne værdier og forskningsaksiomer samt promovning af en livshæmmende og intellektualiserende videnskabelig attitude. Relativismespørgsmålet fandt således vej ind i snart sagt alle grene af samfunds- og humanvidenskaber, der nu hyppigt befandt sig i grundlagskriser (Wittkau, 1992, s. 61-102). Derfor blev idéen om desinteresse som vejledende princip for videnskaben sat til revurdering med henblik på dets relativistiske implikationer. Kritikken af det parlamentariske demokrati og den borgerlige offentlighed forenede sig således med kritikken af historismen i at rejse en anklage mod samtiden, der i denne identificerede et manglende stabilt handlingsfundament og en vilje til blodfattige afvejninger af alternativer. Implicit i relativismekritikken lå derfor rationalitetskritikken. Jünger og Heidegger er valgt som repræsentanter

for dette samtidskritiske sindelag, netop fordi de var engagerede i disse to brændpunkter i samtidens værdirelativismeproblem: det politiske og det akademiske. For Heideggers vedkommende vil jeg vise, hvordan angstbegrebet er vævet ind i hans engagement med relativismespørgsmålet i universitetskonflikten.¹ Hvad angår Jünger vil jeg vise, hvordan hans eksplicite prioritering af følelse over rationalitet er indlejret i et politisk-decisionistisk projekt. Artikkens hensigt er ikke at anklage de to tænkere for at opgive sund fornuft til fordel for føleri. Derimod vil jeg forsøge at udlægge, hvordan de begge fremførte følelse som en kilde til indsigt; en indsigt, som principielt lå udenfor rationalitetens grænser.

HEIDEGGER: ANGSTENS MAIEUTIK

Det affektives rolle i Heideggers forfatterskab er et tilbagevendende tema i forskningen. Sacha Golob understreger: "I en kontekst af følelseshistorie præsenterer Martin Heidegger et vigtigt, men også udfordrende tilfælde" (Golob, 2017, s. 1) Udfordringen består i, at Heidegger beskæftiger sig indgående med et snævert udvalg af følelser, og at han i sin idiosynkratiske gentænkning af ontologien forkaster adskillige hævdundne filosofiske forklaringsmønstre, som det affektive har været behandlet indenfor. Således indtager specifikke følelser nøglepositioner i Heideggers filosofi. Navnlig angstbegrebet har spillet en væsentlig rolle, både i hans egen tænkning og i hans reception. I hovedværket fra 1927, *Væren og Tid*, anslår Heidegger sin bestræbelse angående en ontologisk revurdering af det affektive:

Det forbliver upåagtet, at affekternes grundlæggende ontologiske fortolkning overhovedet siden Aristoteles ingen bemærkelsesværdige fremskridt har kunne fremvise. Tværtom: affekter og følelser henhører tematisk under psykiske fænomener, hvor de fungerer som tredje klasse under forestilling og vilje. De synker ned til en status af ledsagefænomener (Heidegger, 1963, s. 139).

To år senere, i tiltrædelsesforelæsningsen *Hvad er Metafysik* (1929), hvori han uddyber angstbegrebet fra *Væren og Tid*, understreges det (i negative termer), hvor grundlæggende en position, det affektive indtager i hans ontologi: "Det, vi således kalder 'følelser', er hverken flygtige ledsagefænomener eller forårsagende tilskyndelser til vor tænkende og villende færd, ej heller en blot forhåndenværende tilstand, som vi kan affinde os med på den ene eller anden måde" (Heidegger, 1973,

s. 130). I Heideggers udlægning indtager affektiv stemthed (*Gestimmtheit*) ligefrem en konstitutiv status i menneskets livsverden som en art filter, igennem hvilket forholdet til verden uvægerligt er medieret.

Forskningsinteressen for Heideggers affektivitetsudlægninger bevæger sig oftest, som ovennævnte artikel af Golob gør det, inden for begrebsmæssig indholdsbestemmelse og systematisering samt filosofihistorisk kontekstualisering. Et blik mod Heideggers optagethed af den universitetskonflikt, der er bagtæppe for hans weimarforfatterskab, vil imidlertid blotlægge en ambition om at intervenere i samtiden, der er indlejret i hans forståelse af affektivitet, navnlig hvad angår den omdiskuterede angst. Årsagen til Heideggers optagethed af spørgsmålet om universitetsreformen samt grunden til, at et personligt følelsesbegreb som angsten kan gøre krav på relevans i en institutionel diskussion, er, at det akademiske miljø i hans betragtning rækker dybt ind i menneskets eksistens: "Vor tilværen – i fællesskabet af forskere, lærere og studerende – er bestemt gennem videnskaben. Men hvad sker der væsentligt med os i vor tilværens grund, for så vidt videnskaben er blevet vor lidenskab?" spørger han i tiltrædelsesforelæsningsen *Hvad er Metafysik?* (Heidegger, 1973, s. 123). Netop i forbindelsen mellem det individuelt-eksistentielle og det universitære findes årsagen til, at han i denne forelæsning kan anvende angstbegrebet som middel til at fremdrage, hvad der for hans blik er en kunstighed og livsfremmedhed i den samtidige videnskab. For at kunne ekspliciterer denne polemiske karakter må der dog anstilles nogle summariske bemærkninger over angstbegrebets filosofiske indhold.

Først og fremmest betegner angsten en midlertidig løsrivelse fra den hjemfaldne og konventionsbestemte væremåde, som Heidegger sammenfatter med termen "man'et" (*das Man*), hvor den enkelte fortrinsvis tænker og handler, som "man" nu gør (Heidegger, 1963, s. 126-130). Denne hjemfaldne tilstand er for Heidegger uvægerligt behæftet med et element af umyndighed og heteronomi. Som modbevægelse hertil "individuierer" (*vereinzelt*) angsten, således at den enkelte bliver "bragt hen foran sig selv" og ikke længere kan orientere sig ud fra "den offentlige udlagthed" (Heidegger, 1963, s., 181, 187, 190-191). Det er en affektivt, snarere end reflektivt, ansporet destabilisering af hævdvundne og rutineprægede tanke- og handlingsmønstre. Det radikale i Heideggers forståelse af angsten er dens ontologiske status: den fremstilles som tilstedeværens "grundbefindtlighed" (*Grundbefindlichkeit*), en altid latent mulighed under hverdagens fernis (Heidegger, 1963,

s. 213). Denne særstatus udspringer af en bestemt rangordning af følelser, der i sig selv er en konsekvens af Heideggers fænomenologiske ontologi. Registret af det, vi i dagligdagsprog kalder følelser, opdeler han ud fra, om disse er af ontisk eller ontologisk beskaffenhed, dvs. hvorvidt de opstår i relation til genstande i verden. Således adskiller den genstandsløse angst sig fra frygten, hvis karaktertræk det er at være orienteret mod et inderverdensligt (*innerweltliches*) korrelat (Heidegger, 1963, s. 185). Det er på baggrund af denne ubestemthed i angsten, at den i *Hvad er Metafysik?* beskrives som erfaringen af "Intet" (*das Nichts*) (Heidegger, 1973, s. 130).

Heidegger pointerer i *Væren og Tid*, at "følelser" (*Gefühle*) og "affekter" (*Affekte*) i gængs sprogbrug betragtes som ontiske oplevelser, hvorfor han i stedet for disse betegnelser anvender termen befindtlighed (*Befindlichkeit*) til at indfange de ontologiske, hvorunder angsten og kedsomheden hører (Heidegger, 1963, s. 138). Denne sondring i emotionelle kategorier implicerer den dikotomiske opdeling i eksistentielle væremåder, som Heidegger opruller i *Væren og Tid*: modsat angsten holder ontiske følelser og affekter, i kraft af deres henvisning til verden, tilstedeværen (*Da-sein*) indenfor hjemfaldelsens gennemsnitlige offentlige udlagthed. Således er der for angsten, i Golobs ord, tale om et "normativt syn på følelser", hvor der forefindes en "tæt forbindelse mellem angst og den form for agens, der besynges i tekster som *Sein und Zeit*, navnlig egentlighed [*Eigentlichkeit*]" (Golob, 2017, s. 7). Angstens negative karakter som brudoplevelse har et komplementært positivt moment i dens funktion som impuls for en normativ fordring på en "egentlig" væremåde. Egentligheden kendes fra *Væren og Tid* som Heideggers udlægning af en væremåde, der groft sagt kan karakteriseres som en art kvalificeret individualitet hinsides man'et. Givet Heideggers tætte sammenvævning af det individuelt-eksistentielle og det videnskabelige består en væsentlig udmøntning af egentlighedsspørgsmålet i det akademiske studiums karakter. Dette drejer sig, med Thomas Schwarz-Wentzers ord, om, hvorvidt "discipliner, lærebøgernes kanoniserede fremstillinger, overleverede problemkataloger, ledende terminologier og grundbegreber etc. tages for givet", og om der blot "forskes og undervises i det, 'man' plejer." (Schwarz-Wentzer, 2015, s. 43) I *Hvad er Metafysik?* tematiseres følelsen af angst eksplicit som en modvægt til en konventionstynget universitær situation, men allerede fra umiddelbart efter krigen var dette akademiske "man" et centralt referencepunkt i udviklingen af den idé om et før-teoretisk konventionsbrud, som han med angsten finder i den affektive oplevelse.

Fra en tidlig weimarforelæsning udlægger Heidegger sin vision for en universitetsreform som betinget af en eksistentiel omvendning: "I dag er vi ikke modne til en ægte reform af universitetet. Og at blive dette er en sag for en hel generation" (Heidegger, 1999, s. 4-5) Forandring i det akademiske miljø er aldrig for Heidegger et spørgsmål om teknisk omstrukturering, men handler snarere om "genfødslen af den ægte videnskabelige bevidsthed og livssammenhæng", hvilket ydermere "ikke er genstand for teoretisk udlægning" (Heidegger, 1999, s. 5). Med dette afsæt lægger han distance til alle etablerede positioner i universitetskonflikten: "Den omdiskuterede universitetsreform er ganske vildledt og en total fejlbedømmelse af alle ægte revolutioner af ånden, når den udbreder sig gennem opråb, protestforsamlinger, programmer, ordener og forbund: åndsfattige midler i tjeneste til overfladiske mål" (Heidegger, 1999 s. 4).

Angsten, som skitseret i *Væren og Tid*, tilbyder for ham netop begrebet om en sådan ikke-teoretisk omkalfatring af den videnskabelige bevidsthed, som han her betyder behovet for. Følelse tilskrives i kraft heraf en videnskabs- og erkendelseskritisk status. Lektor i filosofihistorie Anne Granberg opsummerer den således: "At få adgang til den autentiske forståelsessituation, til den rette måde at se på, den rette *Blickbahn*, kræver *lidenskab* som en modvægt til dagligdagshedens indifferens" (Granberg, 2003, s. 154). Det er derfor intet tilfælde, at den tekst af Heidegger, hvor han giver mest opmærksomhed til angsten, nemlig *Hvad er Metafysik?*, indledes med følgende diagnose af universitetets kritiske situation:

Videnskabernes områder ligger vidt fra hinanden. De behandler deres emner på grundforskellig måde. I dag holdes denne hensmuldrende mangfoldighed af discipliner kun sammen af universitetets og fakulteternes tekniske organisation, og kun igennem fagenes praktiske målsætning bevarer den nogen betydning. Derimod er videnskabernes rodfæstethed i deres væsensgrund afgået ved døden (Heidegger, 1973, s. 124).

Denne "væsensgrund", der i Heideggers udlægning ikke har overlevet universitetets specialisering og instrumentalisering, finder han i forelæsningen i angstens åbenbaring af Intet: "Videnskabens formodede nøgternhed og overlegenhed bliver til latterlighed, såfremt den ikke tager Intet alvorligt" (Heidegger, 1973, s. 140). Den genuine videnskabs mulighed forbindes således til følelsen af angst, der i forelæsningen beholder grundtrækkene af sin betydning ift. *Væren og Tid*, men nu får

sit positive moment indholdsbestemt ud fra en vending i videnskabelig attitude, snarere end som en generel eksistentiel egentlighed. Angsten kobles således til en "skabende længsel" samt til en oprindelig "forundring", som en videnskabelig sag fremkalder, når denne tillades at tiltale den enkelte fri fra forudbestemte metodiske procedurer (Heidegger, 1973, s. 137, 140). Forelæsningsens hovedpåstand er, at videnskaben, der beskæftiger sig med det ontiske, i kraft af egne metoder ikke formår at afdække sit ontologiske grundlag, sin forankring i det faktiske liv, men at angsten derimod frembyder et privilegeret, emotionelt indsigtsmedium for det konstitutive Intet, der er mulighedsbetingelsen for, at "videnskaben [kan] gøre selve det værende til genstand for undersøgelse" (Heidegger, 1973, s. 140). Netop i kraft af angstens genstandsløshed blotlægger den ikke, som de specialiserede videnskaber, bestemte regioner af det værende, men snarere "det værendes oprindelige åbenhed" for den enkelte (Heidegger, 1973, s. 133). Det er derfor en individuelt oplevet følelse, der muliggør en genvinding af en personlig investering i videnskaben. Således at rodfæste viden i det faktisk levede liv er et tværgående grundtema i Heideggers universitetskritik under weimartiden. I en forelæsning fra 1919 forstår han "den stigende objektiverings proces som en proces af aflivelse [*Ent-lebung*]", som forekommer, når "teoretiseringen i sig selv gøres absolut, og dens oprindelse i livet ikke bliver forstået" (Heidegger, 1999, s. 91). Et affektivt kriterium opstilles nu til overvindelsen af en sådan livsfremmedgjort, desinteressert videnskab. I desinteressens sted sætter han som videnskabens ideal en aktualiserende applikation, et "ekstremt anvendelsesorienteret begreb om hermeneutisk udlægning" (Granberg, 2003, s. 245).

At Heidegger således teoretisk forsøger at fremskrive en emotionelt fremprovokeret eksistentiel omvæltning, der unddrager sig "teoretisk udlægning", undslipper ikke en vis paradoksalitet. Her foreslår Granberg, at "hans brug af et følelsesbetonet og stemningsvækkende sprog kan ses som havende et maieutisk formål", eftersom Heideggers tekstuelle indikationer først kommer til deres ret, når de indløses i en umiddelbar oplevelse (Granberg, 2003, s. 155). Netop i denne maieutiske kvalitet kommer det til udtryk, hvordan Heidegger søger at gribe ind i samtiden uden at forskrive sig til den "offentlige udlagthed": med følelsens snarere end argumentets normative kraft undviger han offentlighedens medium til fordel for en personlig umiddelbarhed, eftersom argumentet uvægerligt er underkastet offentlig tilslutning eller afvisning. Heidegger står så at sige med det ene ben i tidens institutionelle og teoretiske universitetsstrid, som han unægtelig ønsker at øve virkning på, og det

andet i et før-institutionelt og før-teoretisk idékompleks, ud fra hvilket han strukturerer sin kritik. Hans polemik mod universitetets tilstand, hans måde at kanalisere den eksistentielle karakteristik ud i en institutionel kritik, er at indikere en affektivitet, som ingenlunde blot figurerer som en retorisk ornamentering til en argumentation, der skal overbevise om den akademiske situations utilstrækkeligheder. Overbevisningskraften flyttes til selve denne affektivitet.

Angstens normative rækkevidde må således forstås i bredere forstand end som alene en "metodologisk" følelse forbeholdt den enkelte filosof, som i Golobs beskrivelse. I *Hvad er Metafysik?* (hvis videnskabskritiske intentioner fremhæves af det forhold, at forelæsningen blev fremført foran samtlige videnskabelige fakulteter på Freiburg Universitet) kulminerer på mange måder Heideggers tanker, påbegyndt umiddelbart efter krigen, om muligheden for en gennemgribende forandring i universitetet og den videnskabelige bevidsthed. Behovet for at fæstne en sådan forandring i et før-teoretisk udspring indfries her, med det i *Væren og Tid* uddybede angstbegreb, i en affektiv oplevelse. *Hvad er Metafysik?* retter sig, som Heidegger i en senere kommentar til forelæsningen bemærker, mod "kredsen af alle videnskaber" (Heidegger, 1973, s. 85). Den desillusionerende funktion, som følelse af Heidegger tilskrives, rækker således ud over den blotte tilvejebringelse af filosofens klarsyn. Trods det stærkt individuelle fokus, som Heideggers eksistentielle analytik bærer præg af, var han i weimarårene, i Dr. Charles Bambachs ord, "fastsat på en revolutionær omvæltning af kontemplativ akademisk forskning og teori" (Bambach, 1995, s. 185). Uden tvivl betragtede Heidegger sin maieutiske behandling af angsten som et bidrag til denne omvæltning.

JÜNGER: KRIGENS VITALISME

At kultivering af bestemte ekstreme følelser skulle kunne bevæge den enkelte til både eksistentielle og institutionelle forandringer, finder politisk udtryk hos en af weimartidens mest fremtrædende anti-rationalister, Ernst Jünger. Hvor det akademiske virke for Heidegger afhang af et eksistentielt forlæg, som følelse, modsat teori, evner at tilgå, der beror staten og den politiske indretning for Jünger tilsvarende på et affektivt grundvilkår, der ikke adækvat kan gribes af diskussion.

Jünger fremskriver i sin samtidskritik, som jeg vil vise, meget eksplicit *emotio* som værende *ratio* overlegen. Dette reflekteres i hans idéers fremstillingsform, der

må forstås som en performativ nægtelse af princippet om den offentlige diskussion, der for Jünger hører til en dekadent og antikveret borgerlighed. Jünger-forsker Thomas Nevin påpeger desangående: "Det er en del af Jüngers overbeviste anti-rationalisme, at han præsenterer billeder [*images*], og ikke argumenter" (Nevin, 1997, s. 73). Jüngers anvendelse af det affektive forekommer navnlig igennem forsøg på, i en suggestiv, patostung prosa, at illustrere krigsoplevelsens emotionelle grænseoplevelser. I tidlige tekster som *Kampen som indre Oplevelse* fra 1922 foretages sådanne skildringer med henblik på at formidle "[d]en kreds af følelser, som kampen rejser i den kæmpendes bryst" (Jünger, 1926, s. 10). I senere værker fæstnes revolutionære forhåbninger i krigens affektive element, der her ikke alene er forbeholdt det kæmpende individ, men snarere læses ind i tidsånden som en kollektiv bruderfaring. Dette udmunder i det utopiske fremtidsbillede af en totalmobiliseret arbejdsstat (*Arbeitsstaat*), han maler i hovedværket *Arbejderen* fra 1932. Men allerede i *Das Wäldchen 125* fra 1924 udlægger han utvetydigt den tætte forbindelse, han knytter mellem det emotionelle og det politiske:

Hvad der virkelig gør et folk til en enhed vil aldrig være noget af materiel karakter. Jeg kan ikke forestille mig andet holdbart cement mellem mennesker end følelse. (...) Derfor er det i følelse, at et folks oprejsning må finde sit fundament, og hvis dette fundament er til stede, vil resten komme af sig selv (Jünger, 2003, s. 180).

I et udsagn, med en logik lig Heideggers tanke om "modenhed" til universitetsreform, understreger Jünger herefter, at med henblik på realiseringen af et sådant affektivt konstitueret fællesskab, "må meget ændres i os først. Noget som et mirakel må håbes på" (Jünger, 2003, s. 180). Muligheden for denne emotionelle revolution, der her konciperes som den "ydre" samfundsmæssige forandrings mulighedsbetingelse, ser han i *Arbejderen* i en "ny livsfølelse" (*neue Lebensgefühl*), som krigen har indgydt folket (Jünger, 1932, s. 152). Denne ytrer sig blandt andet i ungdommens "foragt for nydelser, deres krigeriske livsindstilling, deres voksende følelse for mandlige og ubetingede værdier" (Jünger, 1932, s. 235). Således finder Jünger, at Weimarsamfundets utilstrækkelighed allerede åbenbarer sig i en befolkning, der i tiltagende grad nægter at "tænke, føle og være i dets [det borgerlige samfunds] former" (Jünger, 1932, s. 25).

Lig den samtidige Carl Schmitt (1888-1985), mener Jünger, at Weimarrepublikkens liberale demokrati er et fællesskab funderet på et pacifistisk grundlag, der ikke evner at holde mennesker sammen: demokratiets forsøg på at sublimerer driften mod væbnede konflikter ud i den offentlige diskussion frarøver et folk fælles mål og enhedsfølelse, reducerer det til dekadent adspredelse og passivitet. Jünger afsværger eksplicit idealet om at føre politik igennem den borgerlige offentligheds bestræbelse på at opnå rationelle valg:

Oplysningens dag er ovre. Krigen har fuldbyrdet dens undergang, og kaster os med nødvendighed tilbage på følelse. Hvad kunne vi ikke blive, hvis vi formåede ud af vores indre kraft at sætte de gigantiske manifestationer af styrke i bevægelse, der står til vores rådighed, og at inspirere dem med vores egen vitalitet? (Jünger, 2003, s. 190).

Et affektivt indbrud har således indfundet sig i republikken i sin negative egenskab som en blotlæggelse af den borgerlige rationalitets skinkarakter. Hertil ønsker Jünger at fremhæve det affektives positive og normative kvalitet samt dets mulighed for at udfylde rollen som det samlende og mobiliserende eksistentielle fundament, som det borgerlige samfund ikke formår at tilbyde. Jævnfør Golobs begreb om ekstreme følelsers metodologiske status fremstiller Jünger sig selv som værende i besiddelse af en næsten profetisk indsigt i kraft af sine frontoplevelser. Den revolution, han ønsker sig, skal udspringe af den "glødende kilde af ny livsfølelse", som krigen har affødt i folkeånden ved at røbe den højere livskraft, der er at finde i den kampberusede, konfliktvillige og beslutsomt utryghedssøgende tilværelse (Jünger, 1932, s. 152). Det borgerlige individ, hos hvem "bestræbelsen på sikkerhed" og "fornuftens kult" består i en uskøn alliance, "vil aldrig føle driften mod frivilligt at opsøge skæbningen i kamp og fare" (Jünger, 1932, s. 46). I kontrast til denne borgerlige passivitet og pacifisme fremskriver han sin arbejdsstat, der inkarnerer en præ-borgerlig opfattelse af krigen som en permanent tilstand, snarere end som afvigelse. "Mobilisering" (*Mobilmachung*) er et nøglebegreb i denne utopi. Følelsen af den formålsbestemte, fælles handlen, som han oplevede ved fronten, er her utvetydigt overført som idealbillede fra krigen til politikken. Således er de følelser, som Jünger udpeger i frontoplevelsen, også gennemgående karakteriseret ved deres handlingsansporende kvalitet, som i denne sinistre passus omkring blodtørst: "Det er vellysten ved blod, der hænger over krigen som et rødt stormsejl over sorte galejer, kun sammenligne-

lig med kærligheden i sin grænseløse fremdrift” (Jünger, 1926, s. 9). Det affektive frembyder impulsen for den uforbeholdne handling: i kampen må “også følelserne omsmeltes og tilpasses målets frygtelige enkelhed, udslettelsen af fjenden” (Jünger, 1926, s. 8). I kampens urfølelse finder han den ultimative modpol til weimartidens kontemplative værdirelativisme. Som konsekvens er politikens formål for Jünger ligefrem, i weimarforsker Jeffrey Herfs ord, “at gøre frontoplevelsen permanent” (Herf, 1984, s. 81). Arbejdsstatens utopi beror på en paradoksal overførsel af den ekstraordinære affektive oplevelse til en samfundsmæssig normalt tilstand.

Overordnet formulerer Jünger således en binær modstilling, udtrykt igennem hhv. weimarsamfundet og arbejdsstaten: på den ene side dekadence, passivitet, tryghed, demokrati, værdirelativisme og anæmisk intellektualisme, og på den anden side fare, konflikt, vitalitet, passion, viljestyrke og stabile værdier. Potentialet for virkeliggørelsen af den sidste pol i denne sammenstilling finder han i menneskets umiddelbare livsfølelse, der har bragt sig ud af harmoni med den ydre bestående orden og kalder på dennes omvæltning. Derfor tjener følelse en lige så væsentlig teoretisk funktion i Jüngers samtidskritik som i Heideggers: den institutionelle orden kritiseres ud fra en før-institutionel, affektiv bruderfaring, hvis virkning rækker ud over det rent individuelle ved samtidig at udkaste betingelserne for en omfattende real forandring. Med rette kalder Herf Jünger for en “politisk romantiker” (Herf, 1984, s. 71). Det grundlag, som Jüngers arbejdsstat hviler på, har ingen uddybede materielle karaktertræk så som en plan for en egalitær omstrukturering af produktionsforholdene (som hos weimartidens venstrefløj, med hvilken Jünger, grundet sin besættelse af arbejderfiguren, ikke sjældent blev fejlidentificeret), eller som et ønske om reetablering af den wilhelminske tids traditionelle autoriteter (som hos den reaktionære og kejserloyale fløj, som Jünger ganske vist delte visse sympatier med, men med hvis program han ingenlunde identificerede sig). Snarere finder han i følelse en kollektiv udgang af “de pacificerede og vildledte indstillinger, vi normalt begår os indenfor”, (Golob, 2017, s. 6) og som konsekvens en umiddelbar tilskyndelse til en decisionistisk indvarsling af en ny handlingsorienteret politisk orden.

AFSLUTTENDE BEMÆRKNINGER

Heideggers og Jüngers anvendelse af det affektive anskueliggør hvor bred en betydning, følelse som teoretisk element kan tildeles. For det første tilskrives følelse

evnen til at gøre en uhildet eksistentiel virkelighed bag hverdagens distraktioner erfarbar. For det andet, og i forlængelse heraf, forekommer en polemisering, hvor idéen om emotionel erfaring udvides fra alene at angå personlige sindsstemninger eller rent eksistensfilosofiske refleksioner til, i stærkt idiosynkratisk forstand, at lade sig applicere på materielle disputer og gøre krav på en plads i institutionelle spørgsmål. Samtidig flyttes, i kraft af den affektive erfarings prioritering over det rationelle argument, de samtidskritiske projekter uden for rammerne af de politiske og universitære diskussioner, som verserede i offentligheden: der opstilles ikke forsøg på at appellere til en almen fornuft eller nytte. Dette skyldes, at det at indlade sig på den offentlige diskussion for de to tænkeres betragtning blot ville bidrage yderligere til den værdirelativistiske krise, hvorfor bevæggrunden for egentlig forandring trækker sig sammen til den umiddelbare erfarings dybere sandheder.

Det er essensen i Heideggers og Jüngers forlængelse af det affektive med en kritisk potens: at bestemme følelse som et eksistentielt indsigtsmedium, der overbyder rationaliteten, og som sådan fortjener at blive rettesnoren for indgreb i samtiden. For tiden efter Weimarrepublikkens opløsning kan denne tanke imidlertid ikke undslippe en vis alarmerende kvalitet. Fascismens nye empiri inden for de katastrofale følger af det irrationelles indtog i den materielle virkelighed har generelt forårsaget, at et blik mod Heideggers og Jüngers virke i weimartiden næppe kan læses fuldstændigt afskåret fra deres positioner efter 1933, hvorfor nogle afsluttende bemærkninger herom synes at være nødvendige. Også i følelshistorisk regi rykker dette perspektiv i forgrunden med henblik på Heideggers og Jüngers begreber om følelsernes position i forhold til rationalitet. Hos navnlig Annales-skolens Lucien Febvre, der i 1941 formulerede en af de tidlige grundlagstekster for disciplinen, *Affektivitet og Historie (La Sensibilité et l'Histoire)*, var fascismen et centralt referencepunkt i studiet af følelser, som han betragtede som volatile og irrationelle. Endvidere er det blevet hyppigt påpeget, bl.a. af historikeren George L. Mosse, at "völkisch" idéer "viste en distinkt tendens til det irrationelle og emotionelle" (Mosse, 1964, s. 13). Det er derfor nærliggende at læse Heideggers og Jüngers ønsker om radikal forandring i både menneske og samfund, deres nedvurdering af ræsonnementet og opskrivning af følelse samt deres ønsker om at gennembryde en opfattet værdirelativistisk krise i nationalsocialismens grelle lys. At påpege denne forbindelse er bestemt ikke uden fundament, men samtidig må man afholde sig fra at begå den analytiske anakronisme, det er at reducere deres idéer fra weimartiden til proto-fascistisk ideologi.

Heideggers tanker om universitetet antog i 1933 (hvor han indtrådte som rektor på Freiburg per tilbud fra den nye regering) en fuldstændig ny karakter, hvor universitetet nu blev stillet i nationens tjeneste. Dette kommer til udtryk i teksten "Det tyske universitets selvhævdelse" ("Die Selbstbehauptung der deutschen Universität"), der markerer en både retorisk og teoretisk vending i forhold til Heideggers tanker om universitetet fra før 1933. Hvad angår Jünger skyldes den forbindelse til nazismen, som han ofte tildeles, hans militærromantisme, politiske decisionisme og Blut-und-Boden-retorik samt en række artikler, som han allerede i weimartiden publicerede i det nationalsocialistiske tidsskrift "Völkischer Beobachter". Dog fortonede Jüngers militærromantiske revolutionære tanker sig hurtigt efter nazisternes magtovertagelse, og hans roman *På Marmorklipperne*, der udkom i 1939 (*Auf den Marmorklippen*), betragtes ofte som en så eksplicit afsværgelse af nazismen, som han med blik for egen sikkerhed kunne komme afsted med at formulere. Der er således ikke ubrudt kontinuitet i deres idéer fra Weimarrepublikken til fascismen. De ønsker om radikal forandring, som både Heidegger og Jünger gav udtryk for, var altså ingeniende identiske med det nazistiske styre. Det er muligt, at fascismen fandt næring i en union af irrationalitet og følelse, og at Heideggers og Jüngers brug af det affektive og skepsis for rationalitet viser familielighed med et sådant sindelag: Men fascismen kan ikke betragtes som den intenderede konsekvens af de revolutionære ønsker, som de under Weimarrepublikken nærede.

NOTER

- 1 Universitetsstriden på dette tidspunkt tog form både som faglige stridigheder om faglighedens udgangspunkter og formål samt som en politisk konflikt angående universitetets sociale struktur. Det nyhumanistiske idégrundlag, beroende på en enhed mellem objektiv viden og subjektiv dannelse, blev bredt set som havende endegyldigt mistet sin troværdighed. Henvielse til dannelse som universitetets fundament fik nu, som filosofihistoriker Steven Galt Crowell pointerer, karakter af en reaktionær position (Crowell, 1997, s. 259). I manglen på den subjektive dannelse var behovet følt for en ny livsrelevans i videnskaben, så at denne ikke levede videre alene som objektiv viden.

LITTERATUR

- Bambach, C. (1995). *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Cornell: Cornell University Press.
- Crowell, S. G. (1997). Heidegger and University Reform in the Early Interwar Years. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 14, No. 2, s. 255-276. Illinois: University of Illinois Press.
- Febvre, L. (1973 [1941]). *Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past*. Peter Burke, K. Folca red.), *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*. New York: Harper and Row.
- Garber, D. (2017). Thinking historically/thinking analytically. Thinking about the emotions: a philosophical history, Oxford: Oxford Scholarship Online. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198766858.003.0002>
- Golob, S. (2017). Methodological anxiety: Heidegger on Emotions and Moods, i *Thinking about the emotions: a philosophical history*, Oxford: Oxford Scholarship Online. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198766858.003.0013>
- Granberg, A. (2003). Stemning og metode i Heideggers Sein und Zeit. Zahavi, D., Overgaard, S., Wentzer, T.S. (red.), *Den Unge Heidegger*. København: Akademisk Forlag, s. 135-162.
- Heidegger, M. (1990 [1933]). *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). GA56/57. Frankfurt AM: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1973 [1929]). *Hvad er Metafysik?* København: Vintens Forlag A/S.
- Heidegger, M. (1963 [1927]). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hurf, J. (1984). *Reactionary Modernism*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511583988>
- Iggers, G. G. (1983 [1968]). *The German Conception of History*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press.
- Jay, M. (2016). *Reason after its Eclipse*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Jünger, E. (2001 [1939]). *Auf den Marmorklippen*. Berlin: Ullstein Taschenbuch.
- Jünger, E. (2003 [1924]). *Copse 125: A chronicle from the trench warfare of 1918*. New York: Howard Fertig.
- Jünger, E. (1932). *Der Arbeiter*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Jünger, E. (1926 [1922]). *Der Kampf als inneres Erlebnis*. Stuttgart: Mittler und Sohn.
- Mosse, G. L. (1964). *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Grosset and Dunlap.

MENDES

- Nevin, T. (1997 [1996]). Ernst Jünger and Germany: Into the Abyss, 1914-1945. London: Duke University Press.
- Schwarz-Wentzer, T. (2015). Introduktion til Heideggers Væren og Tid. Aarhus: Forlaget KLIM.
- Wittkau, A. (1992). Historismus. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.