

Heideggers etik?

AF NICOLAI KREJBERG KNUDSEN

SLAGMARK #81
SIDER: 177-186

Sonia Sikka

Heidegger, Morality and Politics: Questioning the Shepherd of Being
Cambridge University Press, 2018

James D. Reid

Heidegger's Moral Ontology
Cambridge University Press, 2019

I et berømt brev til Jean Beaufret fra 1946, senere kendt som *Humanismebrevet*, afviser Martin Heidegger, at han skulle have i sinde at skrive en etik. Han indrømmer, at der ligger en filosofisk opgave i at gentænke forholdet mellem ”etik” og ”ontologi” i forlængelse af hans egne begreber om *Dasein* og *In-der-Welt-sein*, men en decideret moralfilosofi, der i præsriptive termer fortæller os, hvad vi bør gøre, og hvordan vi bør leve, skal man lede længe efter hos Heidegger.

I dag forekommer det måske endda decideret paradoksalt at lede efter en etik hos Heidegger, hvis ry kun er blevet mere og mere blakket i tiden efter krigen. Hans medlemskab af Nazistpartiet har givet anledning til adskillige ophedede akademiske situationer, og senest har udgivelsen af Heideggers notesbøger, kendt som *De sorte hæfter*, fået en række prominente Heideggerforskere til at undsige Heidegger på baggrund af hans moralske og politiske fejltagelser.

Allerede under krigen var det alment kendt, at Heidegger var medlem af NSDAP. Efter magtovertagelsen i 1933 blev Heidegger endda udnævnt til rektor på univer-

sitetet i Freiburg. Selvom hans tid som rektor var kort – godt og vel et år – forblev han medlem af Nazistpartiet til krigens afslutning. I de efterfølgende år forsøgte mange af Heideggers studerende og kolleger at vurdere dybden af hans politiske engagement, og de drog vidt forskellige konklusioner. Walter Biemel, der studerede under Heidegger i 1942, fortalte under afnaziferingsprocessen, at Heidegger, som en af de eneste professorer, åbenlyst kritiserede regimet i sine forelæsninger. Andre, som Hannah Arendt og Karl Löwith, var af den overbevisning, at Heidegger faktisk var overbevist nazist, men at dette primært skulle forstås som udslag af personlig dårskab, snarere end filosofisk inkompetence.

Den fagfilosofiske diskussion af Heideggers politiske engagement og dets betydning for hans filosofi tog for alvor fart med udgivelsen af Victor Farias *Heidegger y el Nazismo* i 1987, der, kort sagt og på berygtet overfladisk vis, argumenterer for, at Heideggers filosofi (og ikke plot person) er decideret fascistisk. Dette affødte en række modsvar fra både eksegeter og selvstændige tænkere som Jacques Derrida og Hans-Georg Gadamer. Denne historie har gentaget sig selv i de efterfølgende årtier: En kritiker udgiver en kontroversiel bog, der forsøger at påvise, at hele Heideggers tænkning er dybt nazistisk, hvorefter Heideggerforskerne kommer med en stribe af modsvar. *De sorte hæfter*, hvoraf de første blev udgivet i 2014, udgør det nyeste kapitel i denne historie. I nogles øjne er hæfterne endda en form for *smoking gun*, idet Heidegger heri skriver mere eksplicit om jøder og jødedom (om end han også kritiserer nazisterne og deres biologiske racisme).

Udgivelsen udløste en skandale på flere fronter: For det første koordinerede Peter Trawny, der var redaktør på denne del af Heideggers samlede værker, at hæfterne blev offentliggjort samtidig med hans egen fortolkning af dem – en bog med titlen *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltschwörung*, hvori han argumenterer for, at antisemitisme udgør en essentiel del af den værenshistoriske tænkning, der præger Heideggers sene tænkning. Dette fik Friedrich-Wilhelm von Hermann, der var Heideggers sidste videnskabelige assistent og redaktør på hele hans *Gesamtausgabe*, til offentligt at undsige Peter Trawny og hans forsøg på at tage patent på fortolkningen af *De sorte hæfter*. For det andet fik udgivelsen af *De sorte hæfter* den berømte fænomenolog Günther Figal, der på daværende tidspunkt besad Husserls og Heideggers professorstol i Freiburg, til at træde tilbage som formand for det tyske *Martin-Heidegger-Gesellschaft* med henvisning til, at *De sorte hæfter* gjorde det umuligt for ham at repræsentere selskabet og personen, som det var dedikeret til.

Det er altså ikke nok med, at Heidegger eksplicit nægter at bedrive moralfilosofi. Nogle (men selvfølgelig ikke alle) førende Heideggerforskere mener endda, at *De sorte hæfter* afslører deres forfatters totale mangel på moral. I lyset af dette virker det temmelig håbløst at ty til Heidegger for at lære noget om etik. Ikke desto mindre er der en stigende interesse for Heideggers praktiske filosofi. Cambridge University Press har for eksempel indenfor de sidste par år udgivet intet mindre end to monografier dedikeret til Heideggers etik (Sonia Sikkas *Heidegger, Morality and Politics: Questioning the Shepherd of Being* fra 2018 og James D. Reids *Heidegger's Moral Ontology* fra 2019) samt en tredje monografi om Heideggers politik (Alexander S. Duffs *Heidegger and Politics: The Ontology of Radical Discontent* fra 2018). Dette er bemærkelsesværdigt af flere grunde. For det første er Cambridge University Press et af verdens mest anerkendte og dagsordenssættende universitetsforlag. For det andet indikerer det, at Heideggerforskningen og måske forskningen i fænomenologi som sådan i højere og højere grad finder sted i de engelsktalende publikationskanaler og på de angloamerikanske universiteter – hvor fænomenologien og Heidegger især ellers plejede at være *persona non grata* – end på deres kontinentaleuropæiske pendanter.

Udviklingen kan vi selvfølgelig forstå som udtryk for en kulturel forskel. Briterne og nordamerikanerne er givetvis mindre berøringsangste i forhold til nazismen end tyskerne, og derfor har de formentlig nemmere ved at indrømme, at Heidegger var nazist, og alligevel insistere på at tage ham alvorligt som filosof. Der er dog også afgørende faginterne tendenser, der kan forklare denne lidt overraskende udvikling. For det første er der en spirende interesse for den praktiske dimension af fænomenologien helt overordnet. I forhold til moralfilosofien er der en række forskere, der trækker på fænomenologien for at gentænke centrale etiske begreber som ansvar (f.eks. Steven Crowell og Francois Raffoul) og værdi (f.eks. Hans Joas), for at belyse følelsernes betydning for vores moralske liv (f.eks. Anthony Steinbock) og for at forstå temaer af en mere anvendt art såsom miljø- og bioetik (f.eks. Mathias Fritsch, David Wood og Fredrik Svenaeus). Socialfilosofisk set har fænomenologien fået en renaissance, når det handler om at belyse forholdet mellem selvidentitet, empati og kollektiv intentionalitet (se især Dan Zahavi og Hans Bernhard Schmid), og i forhold til den politiske filosofi har især bølgen af *critical phenomenology*, der ligger sig i forlængelse af det politiske engagement hos den franske fænomenologi, gjort sig bemærket i sine forsøg på at belyse marginaliserede grupperes oplevel-

ser af verden og dermed kombinere fænomenologi og kritisk teori (se f.eks. Lisa Guenther, Sara Ahmed og Michael Marder). Det er ikke overraskende, at denne vending mod de praktiske og sociale dimensioner af fænomenologien også påvirker dagsordenen inden for Heideggerforskningen.

En udvikling, der har haft betydning for, at Heideggerforskningen tilsyneladende er rykket væk fra det europæiske fastland er, at skellet mellem ”kontinentalfilosofi” og ”analytisk filosofi” synes at blive mindre og mindre i disse år. På den ”kontinentale” side skyldes dette nok, at tiden er løbet fra den rene eksegese, hvor ærbødige fortolkere behandler Mesterens værk i et sprog, der er så tæt på Hans eget, at værket nærmest lukker sig om sig selv, og kommentarværkets forklaringskraft er nærmest ikke eksisterende for de uindviede. På den ”analytiske” side kunne man, som den toneangivende blogger Brian Leiter engang gjorde det, spekulere i, om de angloamerikanske universiteter endelig har indset nødvendigheden i at opnå en højere grad af diversitet, når det kommer til forskningstraditioner af hensyn til både den faglige udvikling og til undervisningsplanlægningen. De sidste par års stillingsopslag vidner i hvert fald om, at selvom de angloamerikanske filosofifagdelinger stadig er domineret af analytisk filosofi, så har de fleste prestigefulde afdelinger efterhånden mindst én fastansat, der primært arbejder inden for den post-Kantianske europæiske tradition. Med denne udvikling in mente er det ikke overraskende, at den nye interesse for Heideggers praktiske filosofi finder sted i dialog med filosofihistorien (fra Aristoteles og Kant til den tyske idealisme) og den analytiske filosofi (fra Bernhard Williams til John Searle og John McDowell) snarere end kontinentalfilosofiens giganter (såsom Levinas og Derrida).

Hvordan læser man så Heidegger som etiker? Med anvisningen fra *Humanismebrevet* in mente er det klart, at vi ikke skal forvente kategoriske imperativer eller utilitaristiske kalkuler fra den heideggerske etik. I stedet fokuserer både Sonia Sikkas *Heidegger, Morality and Politics* og James Reids *Heidegger's Moral Ontology* på forholdet mellem etik og ontologi. Men hvilken betydning har ontologi (læren om væren) for etikken? Er det ikke snarere tilfældet, som Hillary Putnam argumenterer i bogen *Ethics Without Ontology*, at en etik er desto stærkere, hvis den ikke afhænger af vægtige metafysiske teorier og spekulative verdensbilleder? Dette spørgsmål rejses eksplicit af Reid, der, i kontrast til Putnam, insisterer på, at et ethvert etisk standpunkt allerede bygger på visse implicite eller eksplicite ontologiske forudsætninger. Som han argumenterer, så kommer enhver udlægning af, hvad vi bør

gøre (eller hvordan vi bør leve) med en særlig idé om, hvad det er ved os (som mennesker og som moralske agenter), der gør det ønskeligt eller værdifuldt for os at efterstræbe disse mål.

Der er med andre ord en intim forbindelse mellem etik og ontologi. Vores mest grundlæggende forestillinger om, hvad verden er, og hvad vi selv er, har en indflydelse på vores forståelse af, hvad det vil sige at leve et godt liv og at handle rigtigt. Denne forbindelse, som Reid slet og ret kalder *moral ontology*, indplacerer Heideggers Daseinsanalytik i samme filosofiske genre som Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Begge steder er der tale om en grundlæggende undersøgelse af, hvad det er, der gør, at en særlig type af værende (mennesker) er i stand til at drage omsorg for sig selv og sine omgivelser på en særlig og moralsk betydningsfuld måde.

Reids argument understreger forskellen til både den naturalisme, der hersker i meget moderne filosofi, og den eksistentialisme, som Heidegger ellers traditionelt set er blevet betragtet som en del af. I forhold til naturalismen, så er det en central pointe i Heideggers tænkning, at der ikke gives nogen neutral beskrivelse af verden. Alle afdækninger af genstande er allerede formet af vores engagement i såvel sociale som pragmatiske kontekster på en sådan måde, at selv naturvidenskaben blot er udtryk for én bestemt måde at forholde sig til sine omgivelser på, snarere end Sandheden om det hele. Dette medfører, at det er en illusion at forestille sig, at vi klart kan adskille verden, som den er i sig selv, fra den værdimæssige ”overbygning,” som vi mennesker normalt går og beskæftiger os med. På den anden side nødvendiggør denne måde at læse Heidegger på et opgør med eksistentialismens insisteren på, at det i sidste ende er subjektets radikale frihed, der er ansvarlig for at skabe værdier. Normativitet er, ifølge Reid, ikke et udslag af subjektets friktionsløse selvskabelse, men derimod en integreret del af vores i-verden-væren, som vi ikke kan bemestre. Vi kan blive klogere på, hvad der gør, at vi efterstræber en særlig måde at leve på, og der er nogle grundlæggende kendsgerninger ved den menneskelige eksistens (Heidegger ville kalde dem *eksistentialer*), som sætter nogle begrænsninger for, hvilken type af liv det er muligt for os at leve, som vi må besinde os på. Hvis vi følger Reids *moral ontology*, så er resultatet af den fænomenologiske etik en sådan form for selvbesindelse og ikke, som i den klassiske eksistentialistiske læsning, en radikal frigørelse af subjektets indre kreativitet.

Sikka er på sin vis enig med Reid i, at Heideggers primære bidrag til moralfilosofien består i, at han stiller spørgsmålstejn ved den moderne opsplittning af ontologi og etik, væren og værdi. I stedet for at betragte disse som to adskilte størrelser følger Heidegger i Platons fodspor, for hvem Det godes Idé transcenderer og gennemstrømmer alle de øvrige Idéer. Det følger heraf, at for Heidegger kan spørgsmål om sandhed ikke adskilles fra spørgsmål om rigtigt og forkert. Den fænomenologiske beskrivelse af en genstand er således allerede normativ, fordi selve udlægningen af, hvad en ting "er" allerede indeholder en henvisning til "det gode" i en eller anden forstand. I Sikkas læsning betyder dette, at Heideggers etik er en form for *moralsk realisme*, eftersom den *rigtige* måde at forholde sig til en genstand på afhænger af, hvad denne genstand *er*.

At se det moralske potentiale i denne tankegang kræver, at vi udfolder hovedtan-ken i den fænomenologiske ontologi lidt mere. Når vi ifølge Heidegger skal afgøre, hvad en genstand er, så skal vi ikke først og fremmest opliste de egenskaber, der kan måles og vejes (som naturalismen ellers ville insistere på). I stedet mener han, at vi skal beskrive, hvordan genstanden fremtræder for os i vores hverdagslige omgang med den. Som han udlægger det i *Sein und Zeit*, så forstår vi noget (genstanden med træskæfte og metalhoved) *som* noget (en hammer) på baggrund af en praktisk og socialt medieret forforståelse. Dette betyder, at der er en forskel på vores eksplis-citte (teoretiske) viden og vores præ-reflektive (praktiske) forhold til ting.

Overført til etikken indebærer denne fænomenologiske tilgang, at selve formå-let med etikken må være et *eksistentielt* anliggende og ikke blot at diskutere etiske teorier for disse teoriers egen skyld. Vi kan f.eks. sagtens forestille os en professor i moralfilosofi, der kan de forskellige formuleringer af det kategoriske imperativ på rygraden, som var det børneremser, men som ikke desto mindre behandler andre mennesker som skidt. Tilsvarende besidder vi alle den propositionelle viden, at alle mennesker er dødelige – og dog lever mange af os, som var vi udødelige. Begge eksempler bygger på en form for fænomenologisk fejltagelse. I det første eksempel tager professoren fejl af andre mennesker ved at behandle dem som ting snarere end som medmennesker. I det andet eksempel tager vi fejl af os selv ved at forholde os til os selv som udødelige væsner snarere end som dødelige. Opgaven for den fæ-nomenologiske etik bliver dermed at klarlægge, hvordan forskellige værender frem-træder, hvormed den kan afsløre, hvordan vi – bevidst eller ubevidst – fejltolker os selv og vores omgivelser (af ren og skær egeninteresse, konformisme, ignorance

eller hermeneutisk fejhed). Den moralske realisme, som Sikka finder hos Heidegger, er således ikke handlingsforeskrivende, men blot en form for beskrivelse af, hvad ting er, der ikke desto mindre har en moralsk betydning for, hvordan vi skal forhold os til dem. Imperativet, hvis det overhovedet giver mening at tale om et sådan, må således være noget i stil med: *Forhold dig til værender, som de værender, de er!* (Dette påbud er på sin vis blot en moralontologisk omskrivning af Husserls velkendte motto for fænomenologien: *Til sagen selv!*)

Både Sikka og Reid mener, at Heidegger i en vis forstand gør sig selv til en fænomenologisk arvtager til Kants moralfilosofi. Heidegger opstiller, til forskel fra Kant, intet kategorisk imperativ, og han kommer ikke med en procedure, der kan hjælpe os med at identificere den rette handlen, men vi finder trods alt en skelnen mellem personer og ting eller Dasein og ikke-Dasein, der svarer til Kants udlægning af forholdet mellem mål og midler. I *Sein und Zeit* beskriver Heidegger således forskellen mellem Dasein og brugstøj ved at påpege, at brugstøj altid er midler til noget andet, hvorimod Dasein er det mål, der samler alle vores instrumentelle relationer til ting i én samlet helhed. Hvis vi følger det ovenstående argument, bliver det således påliggende, at vi forholder os til andre mennesker *som Dasein*, dvs. som mål i sig selv, og ikke *som brugstøj*, dvs. som blotte midler.

Denne kobling mellem etik og ontologi kaster nyt lys over flere centrale problemer inden for Heideggerforskningen – især spørgsmålet om ”egentligheden” og hans komplekse forhold til den filosofiske tradition. ”Egentlighed” er i *Sein und Zeit* en term for Dasein, når Dasein ikke længere blot forstår sig selv og verden gennem de fortolkningsrammer, der gives gennem traditionen og/eller ens sociale miljø. I den eksistentiale læsning har man fortolket ”egentlighed” (*authenticity*, som den angloamerikanske reception lettere misvisende insisterer på at kalde det) som en tilstand, individer kan opnå, når de overskrider samfundets (*man's*) værdier og fortolkninger og i stedet selv begynder at give mening til deres verden. På trods af Heideggers eksplicite advarsel gør dette ”egentlighed” til et normativt ideal, som vi alle hver især skal stræbe efter. Både Sikka og Reid stiller sig kritiske over for denne tolkning. I stedet insisterer de på en (mere lovende) fortolkningsstrategi, som vi kan kalde for en *ontologisk læsning* af egentligheden. I den ontologiske læsning er den ”egentlige” eksistens ikke andet end den eksistens, der i både teori og praksis besinder sig på menneskets særlige ontologiske status. Egentlighed er således blot en term for Dasein, når det forstår sig selv (og andre Dasein) *som Dasein* (og

dermed ikke som brugstøj, noget forhåndenværende, *res cogitans*, etc.) Hos Sikka bliver egentligheden dermed til en fænomenologisk ækvivalent til Kants autonomi, fordi vi først forholder os til noget som *Dasein*, når vi forholder os til det som *et frit og ansvarligt væsen*. Reid er på den anden side mere tilbageholdende med at bruge en så eksplicit kantiansk terminologi og foreslår i stedet, at egentlighed er et ”ontisk ideal” (en særlig måde at leve på), der tillader os at have den rette ontologiske fortolkning af menneskets eksistens, hvilket selvfølgelig også vil sige den rette ontologiske fortolkning af os selv og vores egne evner og begrænsninger.

Hvis vi nu vender os mod Heideggers forhold til (og polemik mod) den filosofiske tradition, så går hans kritik oftest på, at man har misforstået, hvad mennesket dybest set er, når man f.eks. har beskrevet mennesket som *res cogitans*, fornuftsvæsen eller som transcendentalt ego. I forlængelse af det ovenstående argument, så ender sådanne fejlagtige ontologier med at opstille fejlagtige og i sidste ende fremmedgørende eller *uegentlige* idealer for, hvad det gode liv. Når Heidegger under termen ”fænomenologisk destruktion” går i rette med den filosofiske tradition, så skyldes dette altså ikke en ren teoretisk interesse. Pointen er, at den traditionelle måde at bedrive ontologi netop forsøger at beskrive verden fra et neutralt standpunkt – og dermed dækker den over den fænomenologisk ontologiske betydning af det faktiske liv. Hvis man tror, at ontologi kan bedrives uafhængigt af det levede liv, så har man, i Heideggers optik, misforstået selve spørgsmålet om væren. I et etisk perspektiv forhindrer dette os i at forstå os selv og andre på den rette måde. Kritikken af traditionen, der fylder store dele af Heideggers værk, kan derfor, ifølge Reid, koges ned til en form for *ethical criticism*.

Den overordnede pointe synes at være, at ontologi i fænomenologisk forstand *altid* er etisk betydningsfuld, og at etikken omvendt *altid* bygger på ontologi, om den vil det eller ej. Det nærliggende spørgsmål er så, hvorvidt denne måde at læse Heidegger på også kan hjælpe os med at forstå og forlige os med Heideggers politik? Det forekommer mig ikke urimeligt atter at rejse dette spørgsmål – særligt i lyset af den intime forbindelse mellem ontologi og faktisk livsførelse, som vi ovenfor så Reid insistere på i sit forsøg på at kvalificere begrebet om *moral ontology*. Argumentet var, trods alt, at vores praktiske mål og værdier i hvert fald i nogen grad er bestemt af vores underliggende ontologiske antagelser om, hvad menneskelivet er for en størrelse. Dermed udviskes distinktionen mellem teori og praksis, person og tænk, i hvert fald til dels. Netop derfor er det også overraskende, at Reid nærmest

nægter at forholde sig til spørgsmålet om Heideggers politiske engagement. Han indrømmer, at dette udgør en ”uundgåelig vanskelighed”, og dog har han intet direkte modargument til påstanden om, at Heideggers ontologi allerede fra starten fører til den reaktionære og anti-moderne politiske position og livsstil, som kom til udtryk hos Heidegger i krigsårene. Reid prøver, lidet overbevisende, at tage brodden af argumentet ved at insistere på, at det i sidste ende er Heideggers fortolkere, der er ansvarlige for hans arv, og at Heideggers arvtagere (heriblandt ham selv) har andre politiske orienteringer. Dette indikerer, ifølge Reid, at Heideggers etik måske nok er *kompatibel* med hans nazisme, men at der altså ingen *nødvendig* forbindelse er mellem de to.

Det er tydeligt, at Reid mest af alt føler sig tvunget til at kommentere på Heideggers forhold til nazismen, og at han i virkeligheden ikke tilskriver det en væsentlig filosofisk værdi. Omvendt forholder det sig med Sikka, der dedikerer to kapitler til at diskutere og identificere Heideggers politiske fejltagelse. I en analyse af Heideggers begreb om *folket* viser Sikka, at han indskriver sig i en tradition af nationalisme, der finder sit filosofihistoriske forlæg i den tyske romantik, særligt Herder og Fichte. Som Fichte mente Heidegger, at det tyske folks særlige åndelige opgave var at agere modvægt mod de kræfter, der truede mod at ødelægge Europa, og som Herder mente Heidegger, at ethvert folk besidder en særegen karakter, og at (dårlige former for) kosmopolitisme truer med at ødelægge denne diversitet ved at de nivellerede nationale og kulturelle forskelle. Dette forudsætter, som Sikka bemærker, en essentialistisk forståelse af kultur og en urealistisk høj grad af national homogenitet. Den chauvinistiske vurdering af det tyske folks åndelige opgave kan desuden ses som en national opskalering af det frelserkompleks, som Heidegger alle dage led af.

Ikke desto mindre argumenterer Sikka for, at så snart vi har identificeret disse megalomane og nationalistiske præmisser i Heideggers argument, så kan vi bruge hans tekster til at højne vores forståelse af den rolle, som sproget, stedet og historien spiller i konstitutionen af ”kulturel identitet.” En kultur udgøres, i denne hermeneutiske optik, ikke af et sæt af stabile egenskaber eller af en fælles genetisk arv, som i den vulgære biologisme, man ofte forbinder med Nazismen. I stedet konstitueres en kultur af en delt historie, der samler en gruppe af mennesker og orienterer dem mod en fælles fremtid. Dette betyder, at vores kulturelle forestillinger om, hvem vi er (og hvem vi kan blive), er narrative konstruktioner. Et sådan narrativ skabes, som også Heidegger vidste, ikke i isolation, men forhandles i interkulturel dialog.

Heidegger lagde selv vægt på dialogen mellem det tyske og det (old)græske, men som Sikka forsøger at vise, så fører hans forståelse af interkulturel dialog ikke nødvendigvis til kulturel nationalisme. Præmisserne kan ligeledes føre til en form for multikulturalisme (à la Charles Taylor), hvor den interkulturelle dialog skal tjene til at forstærke vores respekt for de andres andethed, både som individer og nationer, ved at fremhæve de grænser, der er mellem os, og som skal respekteres, hvis ikke de skal overskrides og i sidste ende udviskes.

Er det paradoksalt at forvente at få moralsk indsigt ved at læse Heidegger? Man bliver skuffet, hvis man forventer konkrete handlingsforskrifter eller eksplicite refleksioner over, hvad der udgør det gode liv. På dette punkt er Heideggers tænkning i høj grad en kontrast – måske endda en udfordring – til den måde, som ”etik” oftest forstås i dag. Hvad man dog kan få, er en interessant udvidelse af etikken. Etikken udvides i retningen af ontologien, når Heidegger argumenterer for, at de forestillinger om verden og mennesket, der dominerer den filosofiske tradition, i sidste ende slører visse dele af eksistensen. Etikken udvides i retning af fænomenologien, når han argumenterer for, at vores præreflektive forståelse af, hvad ting *er*, allerede er normativt ladede, idet de allerede indebærer en henvisning til særlige formål og dermed også særlige forståelser af det gode. Desuden udvides etikken i retning af de sociale og politiske problemer om konstitutionen af forskellige typer af identitet – og i denne forbindelse kunne man med rette betragte Heideggers egen nationalisme som et interessant casestudie.

Krydsfeltet mellem etik og ontologi åbner dermed op for en seriøs diskussion af Heideggers politiske engagement. Reids pligtskyldige anerkendelse af, at der er et problem, som han dog ikke selv vil løse, og Sikkas lidt for venligsindede forsøg på at oversætte så meget som muligt til Kants moralfilosofi lader dog en stor del af dette potentiale forblive uforløst. Ikke desto mindre viser de en farbar vej for, hvordan Heideggerforskningen kan komme ud af eksegeseens skygge ved at indgå i dialog med andre forskningsfelter, og hvordan fænomenologien som en art moralontologi kan kvalificere etikken ved at føre den tilbage til dens udspring i menneskets egen erfaringshorisont og det levede liv.

Nicolai Krejberg Knudsen er postdoc ved University of Oxford