

Frihet, ändlighet, historicitet

HANS RUIN

Frihet, ändlighet, historicitet

Essäer om Heideggers filosofi

ERSATZ

© Hans Ruin & Ersatz 2013
Korrekturläsare Anna Bengtsson
Omslag Christer Jonson
Grafisk form & sättning Ola Wallin
Bild s. 6 © Bildarchiv Foto Marburg
Tryck Spindulys, Litauen 2013
ISBN 978-91-87219-40-5

Tryckstöd har erhållits från Publikations-
kommittén vid Södertörns högskola.


www.ersatz.se

Inledning	7
KAPITEL 1 Ett historiskt liv	23
KAPITEL 2 Varats hermeneutik	37
KAPITEL 3 Tänkandets tid	56
KAPITEL 4 Livet i ruiner	71
KAPITEL 5 Tänkandets stämning	95
KAPITEL 6 Konstverkets sanning	113
KAPITEL 7 Heideggers Hölderlin	133
KAPITEL 8 Rektorstalet	151
KAPITEL 9 Heideggers Nietzsche	169
KAPITEL 10 Ett opublicerat verk	192
KAPITEL 11 Besinning	223
KAPITEL 12 För en frihetens filosofi	239
KAPITEL 13 För en ödets filosofi	273
KAPITEL 14 Om språkets ursprung	302
KAPITEL 15 Att tänka det tekniska	331
KAPITEL 16 Det öppnas hemlighet	354
<i>Texternas tidigare publicering</i>	373
<i>Anmärkningar</i>	376
<i>Personregister</i>	395
<i>Tack</i>	398

Inledning

I BÖRJAN av april 1929 genomfördes ett filosofiskt symposium på den schweiziska kur- och vintersportorten Davos. Till det yttre var tillställningen inte särskilt uppseendeväckande. Två tyska professorer, Ernst Cassirer och Martin Heidegger, hade sammanstrålat för att ventilera sina respektive tolkningar av Kant, omgivna och understödda av en krets yngre forskare och studenter. För alla inblandade var detta dock en händelse av högsta rang. De två filosoferna var de främsta företrädarna för de skolbildningar inom den tyska filosofin som under en tid hade konkurrerat om tolkningsföreträdet i samtiden, nykantianismen och fenomenologin.¹ Cassirer, född 1874, var den äldre av de två, en elegant högborgerlig, judiskättad arvtagare till Hermann Cohen, Paul Natorp och den gren av nykantianismen som utvecklats i Marburg. Under tjugotalet hade han publicerat sitt väldiga fyrbandsverk *De symboliska formernas filosofi* som syftade till att bygga upp en sammanhållen kultur- och kunskapsfilosofi genom en systematisk framställning av människans olika sätt att symbolisera sin värld. Den femton år yngre Martin Heidegger, som kom från en enkel sydtysk katolsk bakgrund, hade också han ursprungligen fostrats i den nykantianska miljön inom den gren som utvecklats av Heinrich Rickert i Freiburg, där Heidegger disputerat 1914 med en bok om *Omdömet inom psykologismen*. Men därefter hade han vänt sitt intresse mot Husserl och fenomenologin, en ny universell kunskapsfilosofi som lanserats i trebandsverket *Logiska undersökningar* från 1901.

· 7 ·



Martin Heidegger vid tiden för sin
professur i Marburg, 1923–28.

Under hela tjugotalet arbetade Heidegger med att utveckla fenomenologin i riktning mot en filosofi om den mänskliga existensen och om varat, ofta i skarp polemik mot konkurrerande skolor, inte minst mot nykantianerna. I det banbrytande verket *Vara och tid* (1927) hade dessa ansträngningar samlats i en fenomenologisk-hermeneutisk framställning av den mänskliga »tillvaron«, vad han också kallade »en existential analytik«. Parallellt med denna existensanalys hade han också lanserat sin kritik av hela den förutvarande filosofin, genom en – som han uttryckte det – nödvändig »destruktion av ontologins historia«. Året dessförinnan hade han publicerat en lång kritisk recension av det andra bandet av Cassirers stora symbolstudie, som i en artig och erkännssam ton lovordade dess nydanande utforskning av »det mytiska«, men som samtidigt tydligt markerade att den »ontologiska« underbyggnad som krävs för att göra full rättvisa åt detta fenomen saknades.²

När de nu satt bredvid varandra för att diskutera sina respektive tolkningar av Kant handlade det alltså om mycket mer än bara en filosofihistorisk debatt. Frågeställningen om vem och vad Kant en gång var rymde även frågan vem av dessa två lyskraftiga kontrahenter som hade rätten till traditionen; med andra ord, vem som var den mest värdige efterträdaren till det bästa som den tyska filosofin frambringt. Därmed var det inte bara det förflutna som stod på spel, utan också framtiden.

Cassirer inledde debatten med att förebrå Heidegger och andra att i alltför svepande ordalag tala om »nykantianismen« som en enhetlig skola, för att därefter antyda att Heidegger själv var mer kantian än han ville tillstå. Från nykantianskt håll hade man hela tiden menat att dessa fenomenologer i grund och botten sysslade med samma sak som de själva. Så hade också Cassirers lärare Natorp läst Husserl. Heidegger replikerade med att ge en snabb skiss av det filosofiska landskapet som det utvecklats från mitten av artonhundratalet. Vid den tiden tycktes vetenskapen i stort sett ha kartlagt vad som fanns att kartlägga. Inom filosofin rådde villrådighet. Vad skulle den egentligen syssla med? Svaret blev att med Kant som ledstjärna återupprätta filosofin som kunskapsfilosofi och kunskapskritik. Nykantianismen, och även Husserls tidigare fenomenologi, var enligt Heidegger just en sådan flykt in i kunskapsteori, bort från den grundläggande frågan om vad som är och hur det är, med andra ord *ontologin*. Men detta undvikande av varafrågan utgjorde till sist även ett svek mot Kant. För Kant ville inte bara ge naturvetenskaperna en kunskapsteori, han ville också visa vägen mot de metafysiska och ontologiska grundfrågorna. Så sammanfattar Heidegger inledningsvis sin position, och visar samtidigt hur han vill se sin egen ansats som en vidareutveckling av Kant.

I sin replik grep Cassirer dels tillbaka på Heideggers föredrag, dels på ett tema som utgör en central aspekt av dennes

bok *Kant och metafysikens problem* från samma år, nämligen Kants lära om »schematismen«. Det är ett tema som ytligt sett hör till de undanskymda detaljerna i *Kritik av det rena förnuftet*, men som i själva verket berör något ytterst väsentligt: Hur går det till när de generella förståndskategorierna griper tag i och passar ihop med yttervärldens på samma gång unika och mångskiftade karaktär? Med andra ord, hur bildas något sådant som en specifikt mänsklig erfarenhet ur kombination av sinnesintryck och begrepp? I centrum för denna process lokaliserar Kant något han talar om som »inbildningskraften«, *Einbildungskraft*. Det var i denna inbildningskraft som Heidegger hade tagit sitt avstamp för att visa att också Kant var den mänskliga tillvarons ontologi på spåren. Också Cassirer bekänner sitt intresse för detta tema, samtidigt som han betonar att det för Kant inte utgjorde någon slutpunkt, utan snarare början på en problematik. Till sist handlar frågan om hur ett ändligt väsen som människan kan vinna insikt och kunskap om det som *inte* är ändligt, om övertidsliga sanningar, såväl etiska som teoretiska. Om man som Heidegger så starkt betonar människans ändlighet och hennes existentiella till-döden-varo, vad händer då med förnuftet och objektiviteten? Vill Heidegger helt göra avkall på denna objektivitet? – så lyder Cassirers motfråga.

I sin replik vänder Heidegger på problemet genom att hänvisa till Kant och visa hur just frågan om det transcendent, det som går utöver den ändliga människan, endast blir begrip-

ligt i förhållande till hennes ändlighet. »Också det transcendent, förblir inom det skapade och ändliga.« Man tar miste på den kantianska etiken, fortsätter han, om man bara ser till det mål mot vilken den är riktad och inte beaktar lagens inre funktion i förhållande till den mänskliga existensen. Men inte bara etiken, utan även ontologin och det filosofiska frågandet självt, grundar sig på ett ändligt väsen. Ja, sanningen själv måste förstås som strömmande ur den ändliga mänskliga tillvaron. För om inte människan fanns, då skulle varken vara eller sanning finnas. Därefter riktar han sina motfrågor till Cassirer: Hur kommer människan i kontakt med det oändliga? Hur ska filosofin förhålla sig till människans ångest? Ska den befria henne från den, eller snarare eftersträva att konfrontera henne med den?

I detta korta replikskifte ryms på sätt och vis hela den moderna filosofins grundfråga: Från vilken position kan och bör vi försöka tolka och förstå verkligheten, från den ideala vetenskapliga objektiviteten position, eller från den enskilda ändliga existensen? I sin replik åkallar Cassirer den tyska idealismen och Goethes ord: »Om du vill stiga ut i det oändliga, rör dig då i det ändliga åt alla håll.« Just på denna punkt blir skillnaden mellan dem båda som tydligast. Trots att deras intresseinriktning och filosofiska bakgrund i flera avseenden var likartade, så var det också två epoker och två skilda patos som här ställdes mot varandra. Medan Cassirer citerar Goethe, lånar Heidegger indirekt sina ord från Kierkegaard och Nietz-

sche. Medan Cassirer företräder en tillitsfull idealism, artikulerar Heidegger stämningen hos den generation som genomlevt det gamla Europas sönderfall i skyttegravarna, en utsatt, lidelsefull trolöshet, som samtidigt låter ana något nytt och annorlunda.

Efteråt ser det ut som en tanke – och säkert var det flera åhörare som upplevde det så – att det var just på denna plats som Thomas Mann några decennier tidigare låtit de två kontrahenterna Settembrini och Naphta föra sin dialog i den stora idéromanen *Bergtagen* som utkom 1924, men utspelas under åren före 1914. Inför Hans Castorp och hans kusin förkroppsligar dessa båda gestalter två stridande impulser inom den europeiska anden, där Settembrinis humanistiska liberalism ställs mot Naphtas apokalyptisk färgade revolutionära konservatism. Men fastän Naphta beskrivs som ful och närmast ondskefull är det ändå han som får sista ordet, då det är han och inte Settembrini som genom sin inblick i andens oro anar det uppseglande världskriget och revolutionernas epok.

Debatten mellan Cassirer och Heidegger har också en symbolisk och ödesdiger betydelse i andra avseenden. Vid tidpunkten för deras möte genomgick Tyskland en djupnande kris, då världsdepressionen drabbade landet hårt. Weimarrepublikens sköra politiska konstruktion vacklade. Redan året därpå blev NSDAP det näst största demokratiskt valda partiet i Tyskland. Historien som följde är bara alltför välkänd.

När de båda ledande filosoferna möttes på den fridfulla kusten var de än så länge bara representanter för två starka skolbildningar och traditioner inom filosofins upphöjda värld. Men den fortsatta politiska och militära händelseutvecklingen skulle komma att ge deras möte en annan innebörd. Cassirer tillhörde dem som valde att ge sig av tidigt. Redan 1933 lämnade han Tyskland, för att aldrig mer återvända. Han dog i USA 1945 efter att ha levt i exil i England och Sverige. Heidegger däremot stannade inte bara kvar, utan eftersträvade inledningsvis en position i det nya Tyskland. I maj 1933, några månader efter att Hitler utnämnts till rikskansler, tillträdde han posten som rektor för Freiburgs universitet. Efter en kort period i strålkastarljuset kom han att föra en mer undanskymd tillvaro under diktaturens år. Men hans inledande stöd för den nya regimen skulle färga bilden av hans person och gärning fram till hans död 1976, liksom hans eftermäle. Detta efterföljande drama kastar också sitt ljus över mötet i Davos. Det tilldelar de båda kontrahenterna historiska roller, som representanter för två världar som snart skulle slitas isär på ett sätt som ännu låg förborgat i det historiska skeendets hemlighetsfulla inre.

När Emmanuel Levinas som åttiofemåring höll en gästföreläsning vid Stockholms universitet i början av nittiotalet började han under den anslutande lunchen spontant berätta om denna debatt, som han själv hade bevittnat som ung student. Tillsammans med vänner och kolleger hade han rest

från Freiburg till Davos för att följa den stora uppgörelsen. Fortfarande sextio år senare förmedlade han entusiasmen som de närvarande hade känt inför denna drabbning. Han berättade också om hur studenterna i gammal europeisk studentspextradition hade ordnat ett parallellt evenemang där de klädde ut sig till de båda kontrahenterna och spelade upp debatten. Levinas hade tilldelats Cassirers roll, medan Otto Bollnow fick vara Heidegger.

Både Levinas och Bollnow skulle så småningom komma att utveckla sitt tänkande i dialog med Heidegger. I Levinas tidiga texter är inflytandet från Heidegger påtagligt. Den väg ut ur Husserls fenomenologi som han valde präglades i väsentliga delar av Heideggers motsvarande uppbrott. I de senare texterna, där Levinas utvecklar sitt eget tänkande om den andre och om etiken som en första filosofi, tjänar Husserl och i synnerhet Heidegger som kritiska avstamp. Också Bollnow skulle senare utveckla sin egen variant av filosofisk antropologi med väsentliga drag hämtade från Heideggers Dasein-analys. Men Levinas och Bollnow är bara två av många tänkare i de efterföljande generationerna som i Heideggers skrifter funnit inte bara vägledning och inspiration, utan också ett motstånd. Listan över arvtagare kunde göras lång och innehåller flera av de mest tongivande rösterna i det sena nittonhundratalets filosofi, däribland Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Paul Ricoeur och Jacques Derrida. Om framgång i debatten skulle mätas i

graden av uppmärksamhet från de efterföljande är saken avgjord. Det finns förvisso ett växande och levande intresse för Cassirers tänkande idag, men det kan på intet sätt mäta sig med den betydelse som Heidegger kom att få för filosofins fortsatta utveckling. Ingen enskild filosof under nittonhundratalet har blivit så omskriven och ägnats så mycket forskning som Heidegger. Inom den moderna alltmer mätbarhetsorienterade akademiska kulturen bedömer man idag forskares framgångar i termer av hur ofta de citeras i andra vetenskapliga publikationer. Om vi bara håller oss till ett sådant mät-system råder det ingen tvekan om vem som är nittonhundratalets främste filosof, där tar Heidegger första priset.

Frågan om Heideggers plats i det samtida filosofiska samtalet är dock som bekant långt mer komplicerad än så. Samtidigt som han är den mest omskrivne moderne tänkaren är hans ställning alltjämt omstridd. Omdömet om hans verk skiftar, somliga betraktar honom som en av de största, endast jämförbar med tänkare som Descartes, Kant och Hegel, andra som en för filosofins vetenskapliga utveckling obetydlig obskurantist. Faktum är att det nog inte finns någon annan filosof vars rykte är så i grunden motstridigt som Heideggers. En källa till kontroverserna kring hans person är naturligtvis hans politiska ställningstagande 1933. För många kom hans öppna stöd för nationalsocialismen att för alltid fläcka bilden inte bara av hans person utan också av hans filosofiska gärning. För att förstå den kluvna bilden av Heideg-

ger är det emellertid viktigt att också förstå hur och varför filosofin kom att utvecklas i skilda traditioner. Distinktionen mellan en »analytisk« och en »kontinental« filosofisk skolbildning, som kom att formuleras i USA och England på sjuttio-talet, har fått global räckvidd. Den exakta innebörden av denna uppdelning är svår att fixera, inte minst för att så många av dem som räknas till den analytiska filosofin i själva verket härrör från »kontinenten«. Rullar man filmen baklänges kan man dock se hur de som senare skulle räknas som företrädare för olika riktningar i själva verket utgår från en och samma tyska tradition, som faller isär under mellankrigsperioden.

Ett skäl till att debatten i Davos kommit att fånga så många intresse på senare tid är just en vilja att historiskt försöka förstå och komma till rätta med denna uppdelning, som vid tiden för debatten ännu inte existerade. En av åhörarna var Rudolf Carnap, en yngre generationskamrat med Heidegger, elev till Gottlob Frege och även han fostrad i den nykantianska filosofiska miljön. Året dessförinnan hade han publicerat vad som skulle komma att bli den logiska empirismens grunddokument, *Världens logiska uppbyggnad (Der Logische Aufbau der Welt)*. Tre år efter debatten skulle han också publicera en uppsats med titeln »Övervinnandet av metafysiken med hjälp av logisk analys«.³ Om man historiskt vill lokalisera själva uppkomsten av uppdelningen i en »kontinental« och en »analytisk« filosofi så är det till denna uppsats

man ska gå. Den markerar det avgörande ögonblick då någon för första gången använder den moderna logiskt-semantiska analysen i syfte att visa hur någon annans filosofiska påståenden inte bara är felaktiga, utan rätt och slätt »meningslösa« genom sin blotta formella struktur. Carnaps exempel på en sådan förment »meningslös« utsaga är bland annat några rader i den installationsföreläsning som Heidegger höll samma år som mötet i Davos, under rubriken »Vad är metafysik?«, där han talar om att »intet intigar«, *das Nicht nichtet*. Vad Carnaps uppsats ger uttryck för är förhoppningen att det ska gå att finna och säkerställa ett rent och överordnat metaspråk, med vars hjälp filosofin en gång för alla ska kunna lösa sina problem, eller åtminstone urskilja vad som är ett problem och vad som är nonsens.

Så här i efterhand framstår det mer som en avantgardistisk dröm, som drömdes under något decennium, för att sedan gradvis avvecklas av sina egna interna kritiker inom den logiskt-positivistiska skolbildningen, av Wittgenstein, men också av Carnaps egen efterföljare Quine. Men Carnaps kritik skulle under lång tid ändå återopas av många som skäl för att överhuvudtaget inte ens behöva försöka förstå Heideggers krävande texter. Idag är denna hållning på de flesta håll historia. Även om Heidegger som tänkare och person fortfarande väcker starka och motstridiga reaktioner, finns en växande insikt, också bland dem som inte själva befattar sig med hans arbete, om att den väg han kom att ta fångar

upp och för vidare den västerländska filosofins grundfrågor på ett sätt som man inte kan ignorera om man vill förstå vår samtida filosofiska situation.

Efter att själv ha arbetat med Heideggers texter under många år, som läsare, lärare och uttolkare, kan jag bara bekräfta att de stora tänkarna inte är något man någonsin blir färdig med. Deras texter fortsätter att växa och förvandlas med en själv. Ett skäl till att Heideggers egna skrifter aldrig lägger sig till ro är att hans arbete i så hög grad utvecklade sig som en kritisk dialog med den egna traditionen. Han är vad den amerikanske litteraturkritikern Harold Bloom kallar en »stark läsare«, vars tolkningar av andra styr vårt sätt att ta till oss historien, men också förändras i takt med att vår bild av samma historia förskjuts och utvecklas. Genom honom har vi fått en ny Aristoteles att förhålla oss till, och genom honom har bilden av Kant, den tyska idealismen och Nietzsche förändrats för alltid.

Bilden av Heidegger fortsätter därtill att förändras på ett mer konkret plan, genom att hans verk faktiskt fortfarande är under utgivning, mer än trettio år efter hans död. Mot slutet av sitt liv planerade han tillsammans med en av sina nära medarbetare, Friedrich von Herrmann, en samlingsutgåva som skulle innefatta inte bara de redan publicerade skrifterna, utan också hans föreläsningsserier och därtill en serie opublicerade studier, framför allt från trettio- och fyrtiotalen. Sammantaget är utgåvan planerad till drygt hundra

band, varav de flesta nu utkommit. För dem som inte har tillgång till den strikt övervakade kvarlåtenskapen utgör Heideggers tänkande i detta avseende en ännu pågående verklighet som händer i nuet. Enligt mottot för samlingsutgåvan fortsätter rapporter från hans vidsträckta vandringar att strömma in – »vägar, inte verk«.

Föreliggande bok består av texter som tillkommit under en lång period. De äldsta är från tidigt nittital och skrevs parallellt med att jag arbetade med en avhandling på engelska om Heideggers historietänkande.⁴ Flera av dem har varit publicerade tidigare, i mer eller mindre likartade versioner. Vissa är först skrivna och publicerade på engelska och sedan översatta och bearbetade för denna volym. Några har först hållits som föredrag. Denna blandade bakgrund ger kapitlen en skiftande karaktär. Somliga är mer akademiska till sin framtoning, andra mer essäistiskt hållna. Likväl tecknar de en i stora delar kronologisk och tematisk rörelse, som spänner från Heideggers tidiga livs- och historiefilosofi till det sena språkorienterade tänkandet med dess kritiska betraktelser över modernitet och teknik och förordandet av ett nytt slags »besinnande« tankeideal. Denna blandade tillkomsthistoria gör att man inte måste läsa bokens kapitel i ordning. De tre första kapitlen ger en översiktlig introduktion, till hans metod, hans syn på historia och tid och på filosofins uppgift. Den som redan har en grundläggande kännedom om hans tänkande kan hoppa över dessa kapitel och gå direkt till

kapitel fyra som närmar sig hans tidiga radikala historietänkande från en lite mer specialiserad synvinkel.

Heideggers tänkande är »situerat«, i den betydelsen att det ständigt uppsöker och föds fram ur en dialog med sitt eget nu. Det faller sig därför naturligt att presentera det i jämförelse med andra tänkare, i ett sammanhang som det samtidigt också självt bidrar till att artikulera. Flera av kapitlen har följaktligen en komparativ karaktär, där Heidegger ställs i relation till andra, däribland Platon, Augustinus, Kant, Schelling, Nietzsche och Hölderlin, och även den jämngamle Walter Benjamin.

Boken rymmer inga längre resonemang kring Heideggers biografi. För den som är intresserad av en översiktlig livshistoria finns Rüdiger Safranskis utmärkta *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (1994), som även finns i engelsk översättning. För egen del betraktar jag inte föreliggande bok som ett försök till en slutgiltig och överskådlig presentation av »Heideggers filosofi«. En sådan tror jag inte är möjlig. Snarare handlar det om ett antal rapporter från ett pågående filosofiskt samtal.

Under mötet med Cassirer i Davos var tonen bitvis skarp, men den förblev ändå artig och problemorienterad. I sin slutreplik vände sig Heidegger till auditoriet och framhöll vikten av att fokusera på saken som de båda positionerna förhöll sig till och inte alltför mycket fästa sig vid person. Sam-

ma år inledde han en av sina mest ambitiöst upplagda föreläsningsserier på temat *Metafysikens grundbegrepp: värld, ändlighet, ensamhet*. När den långt senare publicerades åtföljdes den av en födelsedagshyllning till den yngre kollegan Eugen Fink, som efterträdde Heidegger som Husserls assistent och var en av dem som hade tagit särskilt starkt intryck av just dessa föreläsningar.⁵ I sin hyllning citerar Heidegger Nietzsches rader: »Man återgäldar en lärare illa, om man blott förblir elev.« Därmed ville han inte bara visa erkänsla för en efterföljare som gått sin egen väg, utan också uppmärksamma att tänkandet lever vidare, inte genom ett strikt vakande över terminologisk och innehållsmässig renhet, utan genom sin trohet mot en sak i förvandling.

Heideggers tänkande är ingen skolbildning som kräver renlärighet eller ortodoxi. Liksom de flesta nydanande insatser i tankens och språkets värld inbjuder det till epigoneri. Dess djupaste impuls är dock ett frågande som inte stannar upp vid det redan gjorda och tänkta, utan låter var och en följa sin väg till tänkandets sak. Det är min förhoppning att dessa kapitel inte bara ska ge en inblick i Heideggers tankevärld, utan också tjäna som inledning till en fördjupad konfrontation med dess frågor. Med andra ord: att det som berättas här inte bara blir ännu en historia, utan också kan öppna vägar till framtida möjligheter att erfara och tänka det nya.

UTTOLKNINGARNA av Heidegger har genomgått många faser och förvandlingar. Delvis har det med tidens anda att göra, vad som för tillfället föreföll mest relevant. Därtill skiljer sig också läsarna starkt åt beroende på vilken kulturell och filosofisk miljö de verkat i. De amerikanska Heideggerläsarna liknar exempelvis inte de franska, annat än i de kretsar där man explicit har importerat en fransk Heidegger. Men läsarna har också skiftat med tillgången till texter. Fram till mitten av sjuttioalet hade man bara de av Heidegger själv publicerade skrifterna. Då fanns två huvudsakliga ingångar till verket. Det mest naturliga var att koncentrera sig på huvudarbetet *Vara och tid*, som ofta lästes som den »existentialismens bibel« vilket den presenteras som på omslaget till den första svenska utgåvan år 1981.⁶ En andra ingång var de senare verken, och då ofta med ledning av det berömda »Brevet om Humanismen« som Heidegger sände till Jean Beaufret strax efter kriget, där han uttryckligen tar avstånd från den »existentialistiska« tolkningen av det egna verket och formulerar ett slags filosofisk »antihumanism« som blev särskilt betydelsefull för den franska receptionen av hans verk, hos exempelvis Foucault och Derrida. Utifrån de sena skrifterna betonade man hans vilja att ställa sig utanför den tidigare metafysiska traditionen med dess subjektfilosofi och grundläggningsambitioner.

Sedan Heideggers dödsår 1976 har situationen dock stegvis förändrats. Då inleddes publiceringen av samlingsutgåvan,

som förutom de befintliga verken även innehåller föreläsningssmanuskript från 1919 till 1945. Lagom till hundraårsjubileet av hans födelse utkom det arbete som länge förannonsrats som hans andra huvudverk, *Bidrag till filosofin (om tilldragelsen)*, en femhundra­sidig text i aforistisk stil där ett nytt postmetafysiskt tänkande skisseras.⁷ Alla dessa nya arbeten är i sig en uppmaning till omläsning av de tidigare kända skrifterna, något som idag lämnat tydliga spår i kommentarlitteraturen.

I det postumt utgivna materialet vill jag inledningsvis särskilt nämna en text, en uppsats på cirka trettio sidor från hösten 1922 med rubriken »Fenomenologiska tolkningar av Aristoteles«. Den ansågs länge ha gått förlorad, men återfanns i ett arkiv tillhörande en av Heideggers elever och publicerades i slutet av åttiotalet av några amerikanska forskare. Detta manuskript hade länge lite av kultstatus i den inre kretsen av Heideggerläsare. Man visste att det innehöll grunddragen till den bok om Aristoteles som han planerade under denna tid men som aldrig blev skriven, och man visste att det också innehöll själva koncentratet av det nya filosofiska program som några år senare skulle utmynna i *Vara och tid*. Som vi ska se är denna tidiga text speciellt relevant för frågan om filosofins förhållande till historien och dess specifika »historicitet«.

Då man läser Heideggers första publicerade föreläsningsserie från 1919 *Om filosofins bestäm­melse* slås man av hur intensivt sysselsatt han är med att vinna en samtidsbeskrivning och att relatera filosofin till det nu i vilket den verkar.⁹ Det är ett filosofiskt nu som intresserar honom, förstått i termer av de ledande riktningarna där den dominerande skolbildningen är nykantianismen i dess olika schatteringar.

Detta nu är samtidigt inte olikt vårt eget. Om man tillåter sig att generalisera kan man i dåtidens nykantianism känna igen många drag som idag präglar den filosofiska scenen, där en transcendentalpragmatism möter en postanalytisk filosofi i ett övergripande intresse för förståelsens och kunskapsbildningens problem. Där finns också försök att som idag, inom den så kallade applicerade etiken, specificera de värden eller normer som styr över sådana förlopp. Då som nu fanns dessutom en mer naturvetenskapligt orienterad filosofi som manifesterar sig i olika filosofiskt-psykologiska forskningsprogram; på Heideggers tid experimentalpsykologi, idag kognitionsforskning. Vad som också sammanlänkar våra tidshorisonter är olika försök att på nytt närma sig antiken, särskilt Aristoteles, som på senare tid genomgått en renässans, inte minst inom moralfilosofin. Till detta kan läggas en livsfilosofi som har sin direkta motsvarighet i dagens nyvitalism och immanenstänkande, som menar sig ha nycklarna till ett övervinnande av metafysiken och som delvis griper tillbaka på samma Bergson som också då var i ropet. Slutligen binds våra tidshorisonter samman av något som Heidegger ofta återkommer till i sina föreläsningar, nämligen ett stegrad intresse för bildningsinstitutionernas kris och universitetets framtid.

I filosofins, vetandets, och institutionernas kris – eller snarare mot bakgrund av dessa olika kriser – ska något nytt iscensättas. Så lyder Heideggers program vid denna tid. Vad som ska återupptäckas är ett »ursprung« som i den rådande situationen tycks gå alla förbi. Filosofin, säger han i samma föreläsning – och fortfarande i Husserls anda – måste själv bli till en »ursprungsvetenskap«. Och den måste bli det i en dubbel

mening. Filosofin ska vara ett vetande som upptäcker och frilägger ursprung. Men den ska också vara det vetande som i sig självt kan och bör vara ett sådant ursprung. I filosofin ska nämligen vetande och handling samlas i en högsta synes, enligt ett program vars grunddrag man kan finna redan hos Fichte. Filosofin är vetande om vetande som en i sista hand etisk handling. Och hos Fichte, liksom hos generationer av arvtagare till den tyska idealismen, är nyckelbegreppet i dessa tidiga föreläsningar *liv*.

Över denna filosofiska situation svävar Nietzsches *Andra otidsenliga betraktelsen. Om historiens nytta och skada för livet* (1874), likt en demon. I denna text finner man den kanske starkaste beskrivningen någonsin av vad som sker med en tid och en kultur som i alltför hög grad låter sig nedtyngas av tradition och historia. Den blir oförmögen att bedöma sig själv, att värdera och själv skapa.¹⁰ Det enda som kan råda bot på förtviningen är en återuppväckt kraft, stark nog att glömma det förflutna, ett liv som just genom sin blindhet kan åter skapa kulturen på nytt. Liksom i *Tragedins födelse* ställer Nietzsche ett ursprungligt dionysiskt liv mot ett förnuft som detta liv bygger åt och ur sig självt, men i vilket det till sist går vilse.

I *Vara och tid* markerar Heidegger ett avstånd till den samtida livsfilosofin, som han menar leder till biologisering och objektivering av det levande. Och i en av sina omfattande Nietzscheföreläsningar talar han tio år senare om hur Nietzsche genom sitt livsbegrepp förförde och förledde hela generationer. Men här, i denna föreläsning från 1919, är det just *livet* som filosofin i egenskap av ursprungsvetenskap ska lyfta fram. Och den ska göra det av liknande skäl som man finner

redan hos Nietzsche, nämligen i syfte att blottlägga förnuftets och vetenskapens eget ursprung. Livet ska undersökas i ett slags arkeologiskt syfte, för att blottlägga kulturens eget glömda andra, eller snarare dess eget glömda egna ur vilket det i själva verket härrör, så som självt något främmande. Heideggers egen beteckning på detta liv är under den aktuella perioden det »faktiska livet«, eller rätt och slätt »fakticiteten«, varmed han vill fånga tanken att livet är vad som till sist undandrar sig universalisering och begrepp. Livet är alltid ett detta, här, alltid ett någons ändliga liv. Även om termen »liv« senare försvinner när Heidegger försöker distansera sig från de samtida »livsfilosoferna«, så förvaltas likväl dess problem bakom det begrepp som kommer att stå i centrum för *Vara och tid*, nämligen »tillvaron«, tyskans *Dasein*.

Husserl såg fenomenologin som en undersökning av medvetandets »intentionalitet«, som manifesteras som »akter« riktade mot olika typer av företeelser och som alla har en viss väsensstruktur som beror av vilket slags objekt de riktar sig mot. Hos den tidige Heidegger kvarstår i grund och botten detta schema, bara med nya förtecken: Husserls »medvetande« blir hos Heidegger det »faktiska livet«, och Husserls »intentionalitet« återkommer hos Heidegger som den »omsorg« genom vilken människan lever i alla sina skiftande hållningar och sysselsättningar. Den mest avgörande skillnaden är kanske att Husserl framför allt intresserar sig för teoretiska, kunskapsinriktade akter som har ett bestämt, avgränsat objekt som kan undersökas genom sina olika faser, medan Heidegger intresserar sig mer för de för-teoretiska hållningar och sätt att relatera till världen som ligger till grund för och möjliggör ett teoretiskt aktliv överhuvudtaget. Till livet hör att

vara meningsbildande, och därmed att vara utläggande eller tolkande i bred bemärkelse. Att studera livets ontologi blir därmed att också studera förutsättningarna för kunskapsbildning i allmänhet, och teoretisk-filosofisk kunskapsbildning i synnerhet. Genom livet granskar på så vis filosofin sig själv.

Liksom Hegel, för vilken anden har olika sätt att objektifiera sig själv, och där vetenskapen bara utgör en möjlig gren, påpekar Heidegger att det vetenskapliga betraktelsesättet har sin egen förhistoria, sitt eget ursprung i meningsbildningar av mer grundläggande slag. Den bakomliggande idén kan således sägas vara att det bara är genom att uppvisa den avancerade intellektuella verksamhetens ursprung och framväxt som vi kan komma till rätta med dess avarter, såsom en tom bildningssträvan eller en teknifiering av vetandet.

Heidegger är inte ensam om att rikta en kritisk blick mot den självtillräckliga rationalistiska kulturen för att uppsöka dess dolda baksida. Bakom honom står som sagt Nietzsche, liksom Freud och en lång rad samtida kulturkritiska tänkare. Det originella i hans tillvägagångssätt är hur han knyter detta problem till frågan om *det historiska*. Hos Nietzsche lyfts livet fram som ett skapande, meningsbildande ursprung till vilket mer avancerade kulturella uttryck kan härledas. Hans uppsats är delvis en revolt mot ett övermäktigt och förkvävande historiemedvetande. I förhållande till den akademiska historiekulturen framträder ett skapande liv som går på tvärs mot historien, som blixtnligt bryter igenom dess uppbyggnader. Heidegger övertar i viss mening denna ansats, men han fördelar den samtidigt på ett sådant sätt att förbindelsen mellan liv och historia kan formuleras på ett nytt sätt. I hans tidiga livsfilosofi handlar det inte om att ställa upp livet

som en motpol till historien, minnet eller det teoretiska. I stället föreslår han att vi tänker det ursprungliga livet som självt historiskt.

Därmed kan man tycka att han kommer nära Hegel. På en väsentlig punkt skiljer han sig dock även från denne, nämligen i synen på det reflektiva centrum från vilket livets historiska natur kan tänkas. I *Andens fenomenologi* beskrivs andens väg till självkänedom som en »backantisk yra där alla är berusade«, där subjekt blir objekt och åter subjekt i en högre ordning. Men denna tumultartade bildningsgång är något som den hegelianska anden samlar upp som berättelsen om sin egen tillblivelse. Historien är något den vandrar igenom för att vinna den självkänedom som tillåter den att försonas med historien. I detta avseende beskriver Hegels fenomenologi en fullbordad cirkel.

Också Heidegger arbetar med cirklar, men modellen är förskjuten. Det liv han utforskar är självt historiskt i en mer radikal och på samma gång tvetydig mening. Det är historiskt genom att det bara är tillgängligt för sig självt via en aktualisering av sina egna nedärvda historiska möjligheter, genom att självt förverkliga den historia det redan är. Men det är samtidigt tillgängligt för sig självt endast på villkor att det riktar en »destruktion« mot den historia som redan verkar inom det. Livet är genomströmmat av historiskt nedärvda bestämningar som det måste pröva för att vinna tillgång till sig självt.

Liv och historia är sammanflätade både på en ontologisk och på en kunskapsmässig nivå. Livet är historia, men en kunskap om detta liv – vilket ytterst är detsamma som människans självkänedom – kan bara uppnås genom ett på samma

gång konstruktivt aktiverande och ett kritiskt destruerande av nedärvda historiska möjligheter. Den position från vilken kritiken utövas kan inte skiljas definitivt från föremålet för denna kritik. Destruktionen av historien kan bara ske genom tillägnelse av en förståelse som historien själv tillhandahåller, varigenom den öppnas upp som en möjlig framtid. Med andra ord är livet både en yttersta reflektionsgrund och historia, och dessa två aspekter av livet står i ett oupplösligt och cirkulärt förhållande till varandra. Vi måste vända oss till historien för att vinna självkännedom, liksom för att vinna en grund för kunskap och värden. Men vi måste samtidigt kämpa mot denna historia för att erövra den klara självbestämning som gör en sådan rörelse möjlig.

Till dem som tolkade Nietzsche och Spengler som att historien (i synnerhet det klassiska bildningsarvet) nu var förbi och över, en dammig lagerlokal som kunde bommas igen för alltid, kunde Heidegger säga: Tro inte att ni äger det nu som ni uppreser mot det förflutna bara för att ni blickar in i en vitalistisk framtid av kraft och tekniska erövringar – ty denna historia fortsätter att verka genom er i ert eget innersta. Till den urvattnade form av hegeliansk bildningsoptimism som kännetecknade nykantianerna och det humanistiska etablissemanget kunde han samtidigt säga: Den historia ni tror er äga och vårda har ni i själva verket inte alls tillgång till, ty först den som realiserar de högsta livsmöjligheterna i det egna nuet, endast den som har kraften att projicera en framtid, äger nycklarna och tillträdet till det förflutna.

Genom sin destabiliserande bild av såväl nuet som historien och ytterst av förhållandet mellan dem kunde Heidegger leda sin samtids energier i nya riktningar. På så vis kunde

han fånga upp det Nietzsche talat om som en aktiv och historieförnekande nihilism och leda den tillbaka mot det till synes mest föråldrade uttrycket för en akademisk bildningskultur, nämligen studiet av Aristoteles. Det handlar då inte bara om *Den nikomachiska etiken* och *Metafysiken*, utan till sist om den aristoteliska *Fysiken*, där han menade sig finna upphovet till den moderna livsfilosofiska problematiken.

I det nämnda Aristotelesmanuskriptet finns den centrala tanken formulerad att dagens filosofi präglas av att »den lever på ett oegentligt sätt i en grekisk begreppslighet«. ¹¹ Därmed har Heidegger formulerat grundidén i den historiska alienationsmodell som också kan sägas styra *Vara och tid*. Det grekiska ursprunget är inte bara något att återvända till för att råda bot på modernitetens grundlöshet enligt något slags konservativt-nostalgisk reaktiveringsmodell. Detta är viktigt att betona eftersom många fortfarande tycks tro att Heideggers kritiska metod huvudsakligen skulle bestå i att etymologiskt återknyta till en förment ursprunglig grekisk begreppslighet. Ursprungligheten är inte något som bara föreligger i det förflutna och som av en olycklig tillfällighet råkat falla i glömska. Ursprunglighet är något som måste vinnas i nuet genom en dubbel gest, som på samma gång bryter med och återvänder till det förflutna och nedärvda. Detta är det destruktivt-konstruktiva program som ligger till grund för Heideggers radikaliserade hermeneutik.

Gadamer, som upplevde den tumultartade tiden efter första världskriget som student, har upprepade gånger omvittnat vilken intellektuell chockverkan dessa föreläsningar hade på sin publik, hur Heidegger liksom omärkligt och över huvudet på åhörarna lyckades väcka liv i Aristoteles och få

honom att tala med samma grad av angelägenhet som bara de starkaste bland samtidens poetiska röster, som en Trakl och en Rilke. När man läser dessa utläggningar av de antika klassikerna idag kan man fortfarande erfara den kraft de måste ha haft i denna slutna bildningsmiljö. Och läser man dem noggrant och ger akt på hur de arbetar, kan man också skönja det genomgående mönster genom vilket de aktualiseras. Det är det mönster som jag här försökt frammana genom begreppen liv och historicitet, och deras inbördes sammanflätning, där livet som själva urbilden för närvaro och kraft destabiliseras genom att en historicitet skrivs in i dess eget inre.

Man skulle kunna hävda att det bara är den hermeneutiska cirkeln som aktualiseras på nytt, sådan vi känner den från de vetenskapsteoretiska handböckerna. Men skillnaden är att den cirkel Heidegger talar om inte tillåter den reflekterande att stå utanför. Det är en cirkel i vilken tänkaren bjuder in sina lyssnare, för att sedan övertyga dem om att den hemvist de hade utanför cirkeln i själva verket var en chimär. Det är alltså inte så enkelt att vi på ett tydligt sätt kan särskilja vissa teser om livet och den mänskliga tanken från en viss metod som används för att avtäckas dem. Tvärtom är dessa nivåer väsentligen förbundna. Filosofins egen historicitet blir bara fullt begriplig i samma stund som denna insikt omsätts i ett utövande av filosofin själv. Uttryckt på ett annat sätt: förståelsen av tankens historicitet manifesterar sig i fullföljandet av konsekvenserna av denna historicitet.¹²

Denna sammanflätning av teori och praktik konkretiseras kanske som tydligast i idén om den så kallade »hermeneutiska situationen«, ett begrepp som står i centrum för

det tidiga Aristotelesmanuskriptet. På ett plan rör det sig om ett anspråkslöst företag, ty texten säger sig bara vilja ge en »antydning« om hur vissa av Aristoteles centrala skrifter ska bli tillgängliga i nuet. Med den »hermeneutiska situationen« avses den situation i vilken vi redan befinner oss när tolkningsakten ska börja; den präglas av en viss hållning, en viss utblick, en viss begreppslighet, etc. Den ska senare återkomma i *Vara och tid* som förståelsens så kallade »förstruktur«. Men i denna första skiss ligger redan latent hela idén om existensens och därmed filosoferandets egen historicitet. Vad det handlar om är att upphäva det naiva band som i en första fas binder oss vid det historiska objektet som vi uppfattar som ett något där ute, eller där borta, med en bestämd struktur, mening eller sanning. I lika hög grad handlar det dock om att undergräva den naiva självbild som den oreflektade hermeneutikern ger uttryck för då han eller hon i det tysta räknar med sin egen kapacitet och räckvidd som uttolkare. Med andra ord, bara genom att påpeka att vi inför det förestående mötet med Aristoteles står i en hermeneutisk situation har vi satt de två grundkategorierna historia och subjektivitet (eller liv) i rörelse kring ett osäkert centrum som är den pågående tolkningen själv. Den hermeneutiska situationen är namnet på ett ursprung som ligger djupare än både kunskapssubjekt och kunskapsobjekt, och samtidigt det genom vilket detta ursprung självt ska göras klarare.

Den självreflexiva situationen fördjupas sedan i nästa steg när Heidegger deklarerar att förutsättningen för att fånga upp den aristoteliska texten är att vi har utvecklat en förståelse för filosofins grundproblem i nuet. Och detta grundproblem är det faktiska livet eller den faktiska mänskliga

existensen. Men är inte detta något som ligger fjärran från Aristoteles själv? Nej, menar Heidegger, det är i själva verket kring en utläggning av detta som vi kan mötas, ty liv som *zoe* och *vita* är i själva verket grundtemat också i den klassiska filosofin, inte bara i *De Anima*, utan även – som han visar – i *Den nikomachiska etiken*, *Metafysiken* och *Fysiken*. Jag kan inte här gå in djupare på den nydanande läsning av Aristoteles som han skisserar, även om den skulle förtjäna en längre diskussion. Det gäller inte minst hans radikala återknytande till *fronesis*-begreppet som samlar det teoretiska och det praktiska som två aspekter av livets flöde.

Vad jag däremot inte kan förbigå är den reflektion kring tolkandets giltighet och giltighetsanspråk som Heidegger knyter till sin analys. Hur ska vi bedöma den bild av Aristoteles som växer fram ur den destruktivt-konstruktiva läsningen som motiveras av den filosoferandes egen historicitet? Innebär det att Aristoteles med nödvändighet blir »vår historiskt betingade bild av Aristoteles«, eller kommer vi närmare något sådant som »den verkliga Aristoteles«? Heidegger besvarar denna fråga på följande sätt:

I sin belysning får tolkningen inte fråga för långt och den får inte göra anspråk på en för den historiska kunskapen fantiserad objektivitet, som om den kunde nå ett »i sig«. Att överhuvudtaget fråga efter något sådant är att helt ta miste på det historiskas själva karaktär. Att därifrån sluta sig till relativism och skeptisk historicism utgör bara en annan sida av samma missförstånd.¹³

Det viktiga citatet pekar åt två håll. Å ena sidan säger det att det är förfelat att tänka sig att en historisk filosofisk text har en bestämd mening eller sanning som existerar oberoende av oss, och som vi bara har att söka upp. Å andra sidan hävdar den att denna åsikt inte bör förleda oss att omfatta en relativistisk eller historicistisk ståndpunkt i fråga om tolkandets möjligheter. Men vilken position återstår då mellan dessa båda ståndpunkter? Heideggers svar lyder: En aktivt bejakad och utövad historicitet, så som ett vetande handlande i den hermeneutiska situation som ytterst sätt utgör varje filosofiskt nu. Denna historicitet vet att den befinner sig i traditionens och historiens eget spelrum, där den på samma gång måste nyttja och kritiskt övervinna dess nedärvda kategorier.

Vilken bäring har då allt detta på det verk som efter alla föreläsningar och ofullbordade manuskript ändå kvarstår som Heideggers huvudverk, *Vara och tid*? Det är en fråga som behandlas mer ingående i följande kapitel, men som här kan antydans. I huvudverket handlar det också om att återknytta till något som dolts under lager av oreflekterad tradition, men inte om Aristoteles och hans filosofi specifikt, utan om den fråga som han och Platon lämnade efter sig som sitt filosofiska arv, nämligen frågan om *varat* och vad det innebär att något överhuvudtaget är. Men skillnaden är till sist inte så stor. Aristoteles är nämligen inte bara namnet på en person och en samling texter. Viktigare är att han är namnet på en fråga som genom hans texter riktas vidare till oss. I detta avseende är *Vara och tid* en naturlig förlängning av det omfattande tolkningsarbete av klassikerna som Heidegger är sysselsatt med under tjugotalets första hälft. Och därmed är

det också följdriktigt att den på samma gång metodologiska och ontologiska principen om tänkandets historicitet där får sitt fullödiga uttryck. För i *Vara och tid* är historiciteten båda två på samma gång. Det är den existentiella struktur som säger att den mänskliga tillvaron är sin historia i form av en ständigt fortgående repetition av ett arv. Men det är också den metodologiska princip som styr över vara-frågan som sådan.

I en av de inledande paragraferna skriver han: »Frågandet efter vara kännetecknas självt av historiciteten.«¹⁴ Vad det innebär i praktiken är att filosofin, om den vill vara trogen sin egen mest radikala impuls, paradoxalt nog inte längre kan fortleva i den nedärvda naivitet varigenom den tror sig kunna ställa sina frågor på nytt och på egen hand. Endast genom att gå sin egen tradition till mötes i en kritisk fråga, och i ett destruktivt-konstruktivt tänkande, kan den hoppas på att ur denna tradition ännu lösgöra de möjligheter som förblivit otänkta. Det är den hållning som Heidegger lämnade efter sig och som fortsätter att rikta sin uppmaning till oss.

I PLATONS dialog *Sofisten* riktar den mystiske främlingen från Elea sin berömda kritik mot de gamla filosoferna och hävdar att de i själva verket har »berättat sagor för oss, som om vi vore barn«. Då de talat om olika principer, om hur allting antingen är vått eller torrt, eller att det styrs av kärlek eller hat, så har de inte uttryckt sig så att alla kan förstå. Som ung, fortsätter han, tyckte jag mig förstå vad som menades med det icke-varande som Parmenides talat om. Just detta begrepp har emellertid visat sig leda till oöverstigliga hinder. Och är det inte så, utbrister han, vänd mot Teaitetos och Sokrates, att vi i själva verket befinner oss i samma förhållande till begreppet »varat« eller »det varande«, grekiskans *to on*? Vi tror att vi vet vad det innebär, men står i själva verket här lika rådvilla som förut.¹⁵

Fortsättningen av dialogen erbjuder en svindlande dialektisk betraktelse som syftar till att inringa detta undflyende »vara.« I Platons skickligt utformade drama iscensätts de filosofiska grundpositioner som sedan dess präglats av filosofiska tvisterna. På ena sidan, konstaterar främlingen, finns de som hävdar att det varande är det man kan se och ta på, och på den andra sidan finns de som hävdar att det sanna varandet i själva verket är några för tanken osynliga idéer. Och mellan dem utkämpas en ändlös strid. Idag talar vi fortfarande om denna grundmotsättning i termer av realism och idealism, eller mellan objektivism och subjektivism. Två tusenfemhundra år senare känner vi fortfarande