

## HANS RUIN

### *Heidegger och filosofins historicitet*

---

Uttolkingarna av Heidegger har som bekant genomgått många faser och förvandlingar. Delvis har det med tidens anda att göra, med 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 Heidegger-läsarna liknar exempelvis inte de franska, annat än i de kretsar där man explicit har importerat en fransk Heidegger. Men läsesätten har också skiftat med tillgången på texter. Fram till mitten av sjuttioalet hade man bara tillgång till de av Heidegger själv publicerade skrifterna. Då fanns två huvudsakliga ingångar till verket; det mest naturliga var att koncentrera sig på huvudarbetet, *Sein und Zeit* (*SZ*), som inte sällan lästes som den "existentialismens bibel" som den presenterats som på omslaget till den första svenska utgåvan. Men från *SZ* kan man också utveckla en ontologisk Heidegger, liksom en hermeneutisk Heidegger, som hos Gadamer. En andra ingång var via de senare verken, och då ofta med ledning av det berömda "Brev 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 i stället formulerar ett slags filosofisk "antihumanism" som var betydelsefull inte minst för Foucault och för Derrida. Via de sena skrifterna betonar man hans ansats att stiga utanför den tidigare metafysiska traditionen helt och hållet. Men därifrån utgår också klarare den civilisationskritiske Heidegger, den som tänkt tekniken till slut.

Men från och med 1976, Heideggers dödsår, har situationen stegvis förändrats. Då inleddes publicerandet av samlingsutgåvan, som förutom de befintliga verken även innehåller Heideggers föreläsningsskript från 1919 till 1945. Därtill kom lagom till hundraårsdagen 1989 av hans födelse det märkliga arbete som förannonserats som

Heidegger andra huvudverk, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, en närmare femhundrasidig text i aforistisk stil där det nya post-metafysiska tänkandet skisseras. Alla dessa nya arbeten är i sig en provokation till en nyläsning av de tidigare kända skrifterna, något man i dag också tydligt ser spåren av i forskningen.

Bland det nya materialet vill jag särskilt nämna en text, som jag skall återkomma till längre fram. Det gäller en längre uppsats på cirka trettio sidor som Gadamer, med anspelning på upptäckten av den unge Hegels skrifter, omtalat som "Heideggers teologiska ungdomskrift". Det rör sig om en introduktion till läsningen av Aristoteles, som Heidegger satte samman hösten 1922. Den ansågs länge ha gått förlorad, men återfanns i slutet av åttiotalet av några amerikanska forskare, och publicerades i *Dilthey Jahrbuch* 1989. Detta manuskript ägde ett slags kultstatus bland den inre kretsen av Heidegger-läsare. Man visste att det innehöll grunddragen i 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 *SZ*. Den är speciellt relevant för det som jag vill säga något om här, nämligen filosofins historicitet.<sup>1</sup> Som en bakgrund, men även som en kompletterande kontrast, kommer jag också att säga något om det tema som vid sidan av historiciteten står i fokus för Heideggers intresse under denna tid, nämligen *livet*.

En sak slår en mycket starkt då man läser Heideggers första publicerade föreläsningsserie, från 1919 "Om filosofins bestämelse": det är hur intensivt sysselsatt han är under denna tid med att vinna en samtidsbeskrivning, och att relatera filosofin till det nu i vilket den verkar.<sup>2</sup> Det är ett filosofiskt nu som intresserar honom, förstått i termer av de ledande riktningarna, där den dominerande skolbildningen under denna tid ses som nykantianismen i dess olika schatteringar. Det nu han beskriver är inte olikt vårt eget. Om man tillåter sig

1 Denna text framfördes ursprungligen som ett föredrag under symposiet "Fenomenologiska perspektiv", vid Stockholms universitet i november 1995. En tidigare version presenterades under ett symposium om Heideggers filosofi vid Sociologiska institutionen, Lunds universitet, i november 1993.

2 *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe* bd 56/57 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1987).

att generalisera grovt så skulle man i denna nykantianism känna igen många av de drag som idag sammanlänkar den filosofiska scenen, där en transcendentalpragmatism möter en postanalytisk filosofi, ett övergripande intresse för förståelsens och kunskapsbildningens problem, och ett försök att specificera de ledande värden eller normer som styr över sådana förlopp. Därtill fanns då som nu ett parallellt naturvetenskapligt paradigmsom också härskar över den filosofiska scenen, genom olika transcendentalpsykologiska forskningsprogram; på Heideggers tid experimentalpsykologi, idag kognitionsforskning. Vad som också sammanlänkar våra tidshorisonter är olika försök att på nytt närma sig antiken, inte minst Aristoteles, som också idag genomgår en renässans. Slutligen finns det ett dominerande tema i Heideggers anförande, som i någon mån har sin motsvarighet också idag, men som var mer akut för tjugofem år sedan; nämligen en idé om utbildningsinstitutionernas kris.

I denna filosofins, vetandets, och institutionernas kris – eller snarare mot bakgrund av dessa kriser – skall något nytt iscensättas; det är Heideggers program vid denna tid. Vad som skall iscensättas är ett ursprung, eller ett gripande efter ett ursprung som i den rådande situationen går alla förbi. Filosofin, säger Heidegger här – ännu helt i Husserls anda – måste själv bli till en ursprungsvetenskap. Och den måste bli det i en dubbel mening. Den är det vetande som upptäcker och frilägger ursprung. Men det är också det vetande som i sig självt kan och bör vara ett sådant ursprung. I filosofin samlas vetande och handling i en högsta syntes, enligt ett program vars grunddrag man kan skönja redan hos Fichte. Filosofin är vetande om vetande som en normerande handling. Och liksom hos Fichte, och liksom hos följande generationer av arvtagare till den tyska idealismen, så är nyckelbegreppet i dessa tidiga föreläsningar *liv*.

Likt en demon svävar över denna filosofiska situation Nietzsches andra "Otidsenliga betraktelse", "Om nyttan och nackdelen med historien för livet" från 1874. I denna text, skriven nästan femtio år tidigare, men alltså verksamt – inte minst genom Spenglers utveckling av dess tankar – finner man den starkaste och kanske mest kusliga formuleringen någonsin av vad som sker med en tid som låtit sig tyngas i alltför hög grad av historien, och som därmed gjort sig oförmögen att sätta sig själv till doms, att värdera och att själv skapa. Detta *liv* säger Nietzsche kommer att förtvina. Vad som krävs då är

återuppväckandet av en kraft som är stark nog att glömma det förflutna, ett liv som just genom sin blindhet kan återskapa kulturen på nytt. Liksom i *Tragedins födelse* ställs här ett ursprungligt dionysiskt liv mot ett förnuft som detta liv bygger åt och ur sig självt, men i vilket det till sist går vilse.

Redan i *SZ* tar ju Heidegger explicit avstånd från just de så kallade livsfilosoferna, bakom vilka man framför allt anar Bergson och i viss mån Dilthey. Och tjugo år senare skulle han, i en av sina omfattande Nietzsche-föreläsningar, tala om hur Nietzsche genom sitt livs-begrepp förförde och förledde hela generationer. Men här, i denna föreläsning från 1919, är det just livet som filosofin i egenskap av ursprungsvetenskap skall syssla med. Och den skall göra det av liknande skäl som man finner redan hos Nietzsche; nämligen i syfte att blottlägga det förnuftigas, rationellas och vetenskapligas eget ursprung. Livet skall undersökas i ett slags arkeologiskt syfte, för att blottlägga kulturens eget glömda andra, eller snarare dess eget glömda egna, ur vilket den i själva verket härrör, så som själv en annan. Heideggers egen beteckning för detta liv är under den aktuella perioden det "faktiska livet", eller rätt och slätt "fakticiteten", varmed han vill fånga den intuition enligt vilken livet är vad som väsentligen undandrar sig universalisering och begrepp; livet är alltid detta, här, alltid någons, i sin ändlighet. Även om termen "liv" som sagt senare försvinner, på grund av Heideggers behov att distansera sig från "livsfilosoferna", så förvaltas likväl de problem som därmed formulerats bakom det begrepp som utgör huvudtemat för *SZ*, nämligen tillvaron eller Dasein.

För Heidegger, fostrad genom sin läsning av Husserls fenomenologi, så uppfattas detta liv samtidigt som meningsbildande, som ett meningssammanhang, eller meningsförlopp, hur man nu bäst uttrycker det. Husserl talar ju om fenomenologin som en undersökning av medvetandets intentionalitet, vilken ses som en följd av "akter" som alla har en väsensstruktur som kan beskrivas inifrån detta medvetandeförlopp själv. Hos den tidige Heidegger kvarstår i grund och botten detta schema, bara under nya förtecken: Husserls "medvetande" är här "faktiskt liv", och medvetandets "intentionalitet" är hos Heidegger den "omsorg" om sin värld varigenom människan lever i alla sina skiftande hållningar och sysselsättningar. Den mest avgörande skillnaden är kanske att medan Husserl framför allt, åtminstone i sina exempel, intresserar sig för teoretiska, eller kvasi-vetenskapliga akter, som har

ett bestämt, avgränsat objekt, som undersöks genom olika faser, så är det för Heidegger mest väsentliga att uppdaga de hållningar och sätt att relatera till världen som ligger till grund för ett sådant teoretiskt betraktelsesätt. Till livet hör att vara meningsbildande, och därmed att vara utläggande i en bred mening av detta begrepp. Att studera livets ontologi blir därmed att också studera förutsättningarna för kunskapsbildning i allmänhet, och teoretisk-filosofisk kunskapsbildning i synnerhet. I livet granskar filosofin sig själv.

Liksom hos Hegel anden har sina olika sätt att objektifiera sig själv, där vetenskapen bara utgör en yttersta gren, så är det för Heidegger speciellt viktigt att påpeka att det vetenskapliga betraktelsesättet har sin egen förhistoria, sitt eget ursprung i meningsbildningar av mycket mer grundläggande slag. Den bakomliggande idén kan således sägas vara att det bara är genom att uppvisa den kvalificerade andliga verksamhetens ursprung och framväxt som vi kan komma till rätta med dess avarter, såsom en tom bildningssträvan eller den rena teknifiering av vetandet.

Allt detta är bekant för de som redan känner till Heideggers tänkande; som ett filosofiskt program kan det utläsas tydligt i *SZ*, liksom för den delen i de senare explicit teknikrelaterade texterna. Men vad som skänker det en speciell betydelse i sammanhanget är det sätt som det är relaterat till historiens problem.

Hos Nietzsche kan man skönja ett program där livet lyfts fram som en bild för ett skapande, meningsbildande ursprung som ställs upp som en motkraft mot livet i dess sen-kulturella, överteoretiserade fas. Det är i revolt mot ett övermäktigt historiemedvetande som den andra otidsenliga betraktelsen formulerar sin apell (att det finns andra, mer komplicerade bottenar i denna text lämnar jag därhän för tillfället). Hos Nietzsche är det skapande livet inte i sig en historisk företeelse, utan snarare något som går på tvärs mot historien, som bryter in i dess cykel av upprepningar, blixtnikt.

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 mot historien, mot minnet, mot det teoretiska, etc, utan i stället att tänka det ursprungliga livet som självt historiskt. Därmed kan man tycka att han kommer mycket nära Hegel. Men på en väsentlig punkt skiljer han sig från denne, och det

är en skillnad som blir allt tydligare längre fram, nämligen i synen på det reflektiva centrum från vilket livets historiska natur kan tänkas. I "Andens fenomenologi" beskrivs ju som bekant andens väg till självkännedom 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 anden samlar upp som berättelsen om sin egen tillblivelse. Historien är något den vandrar igenom för att vinna den självkännedom som tillåter den att samla upp historien. I detta avseende beskriver Hegels fenomenologi en fullbordad cirkel.

Också Heidegger arbetar som bekant med cirklar, men modellen är förskjuten. Det liv han utforskar är självt historiskt i en mer radikal och på samma gång dubbel mening: det är historiskt genom att det bara är tillgängligt för sig självt via omvägen av en aktualisering av sina egna nedärvda historiska möjligheter, genom att själv 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 i det självt. Livet självt är genomströmmat av historiskt nedärvda bestämningar, som det måste pröva för att vinna tillgång till sig självt.

Liv och historia är alltså sammanflätade både på en ontologisk och en epistemologisk nivå. Livet är historia, men denna historicitet som livet själv är är inte något det bara kan hålla till godo med. Vad den ontologiska utsagan innebär är att kunskapen om livet – vilket ytterst är detsamma som människans självkännedom – bara kan komma till stånd som ett på samma gång konstruktivt aktiverande och ett kritiskt destruerande förverkligande av nedärvda historiska möjligheter. Den position från vilken kritiken utövas kan inte skiljas definitivt från föremålet för denna kritik. Destruktionen av historien kan bara vinnas ur en tillägnelse av en förståelse som historien själv tillhandahåller, varigenom den öppnas upp som en möjlig framtid.

Med andra ord: liv, som en absolut reflektionsgrund, och historia står i ett oupplösligt och cirkulärt förhållande till varandra. Vi måste vända oss till historien för att vinna självkännedom, liksom för att vinna en värde/reflektionsgrund. Men vi måste samtidigt kämpa mot denna historia för att vinna den klara självbesittning som gör en sådan rörelse möjlig.

Mot de som läste Nietzsche och Spengler på så vis att historien (i synnerhet det klassiska bildningsarvet) nu var förbi och över, en

dammig skattkammare som kunde bommas igen för alltid, så kunde Heidegger säga: tro inte att ni äger det nu som ni uppreser mot det förflutna bara för att ni blickar in mot en vitalistisk framtid av kraft och tekniska erövringar – ty denna historia fortsätter att verka genom er i ert eget innersta.

Samtidigt kunde han till den urvattnade form av hegeliansk bildningsoptimism som kännetecknade nykantianerna och det humanistiska etablissemanget 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 krafter 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 så kunde Heidegger leda sin samtids energier i nya riktningar; så kunde han fånga upp en affirmativ nihilism och leda den in tillbaka mot det till synes mest föråldrade uttrycket för en akademisk bildningskultur, nämligen studiet av Aristoteles, och då inte bara mot *Etiken* och *Metafysiken*, utan till sist mot den aristoteliska *Fysiken*, där han menade sig finna upphovet till den moderna livsfilosofiska problematiken.

I det nämnda Aristoteles-manuskriptet finns den centrala tanken formulerad att dagens filosofi präglas av att ”den lever på ett oegentligt sätt i en grekisk begreppslighet”. Därmed har Heidegger formulerat grundidén i den historiska alienationsmodell som också kan sägas styra *SZ*. Det grekiska ursprunget är inte bara något att återvända till för att råda bot på modernitetens grundlöshet enligt något slags enkel reaktiveringsmodell. Detta är viktigt att betona, då många fortfarande tycks tro att Heideggers kritiska metod huvudsakligen skulle bestå i att etymologiskt återknyta till den grekiska begreppslighetens förmenta ursprunglighet. Ursprungligheten är inte något som redan föreligger i det förflutna och som bara råkat drabbas av 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 hermeneutik.

Gadamer, som själv genomlevde den tumultartade tiden efter första världskriget som sina första studieår, har upprepade gånger omvittnat vilken intellektuell chockverkan dessa föreläsningar hade på sin publik, hur de 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, en Rilke.<sup>3</sup> När man läser dessa heideggerska utläggningar av klassikerna idag erfar man fortfarande den kraft de måste ha haft i denna slutna bildningsmiljö. Och läser man dem noggrannt och ger akt på hur de arbetar, så kan man också skönja det genomgående mönster, genom vilket de aktualiseras. Det är det mönster som jag här försökt antyda genom begreppen liv och historicitet, och deras inbördes sammanflätning, där livet, som själva ur bilden för närvaro och kraft, destabiliseras genom att en historicitet skrivs in i dess eget inre.

Man skulle förvisso kunna säga att det bara är den gamla hermeneutiska cirkeln på nytt, som 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 avtäcka 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. Ett annat sätt att uttrycka detta vore att förståelsen av tankens historicitet manifesterar sig i fullföljandet av implikationerna av denna historicitet.<sup>4</sup>

Denna sammanflätning mellan teori och praktik konkretiseras kanske som tydligast i idén om den så kallade ”hermeneutiska situationen”, ett begrepp som står i centrum för det Aristoteles-manuskript jag nämnde tidigare. På ett plan rör det sig om ett mycket anspråkslöst företag, ty texten säger sig bara vilja ge en antydning om hur vissa av Aristoteles centrala skrifter skall bli tillgängliga i nuet. Med den hermeneutiska situation avses till att börja med den situation i vilken vi redan befinner oss när tolkningsakten skall börja; den präglas av en viss hållning, en viss utblick, en viss begreppslighet, etc. Den skall

3 *Philosophische Lehrjahre* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977).

4 Det är en tanke jag utvecklar i större detalj i min avhandling, *Enigmatic Origins. Tracing the theme of historicity through Heidegger's works* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1994), framför allt i kap 2.



senare återkomma i SZ som förståelsens för-struktur, av föresikt, för-hav, och föregrepp. Men i denna lilla första skiss ligger redan latent hela idén om existensens och därmed filosoferandets egen historicitet. Ty vad det syftar till är att upphäva den 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; men i lika hög grad handlar det om att undandra den naiva självbild som den oreflekerade hermeneuten besitter 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, så har vi redan 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 på samma gång namnet på ett ursprung, djupare än både subjektspol och objektspol, och det genom vilket detta ursprung självt skall 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 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 Heidegger visar – i *Etiken*, *Metafysiken* och *Fysiken*. Jag har inte här möjlighet att gå in djupare på den nydanande läsning av Aristoteles som Heidegger skisserar här, även om den skulle förtjäna en längre diskussion i sig. Det gäller inte minst hans radikala återknytande till *fronesis*-begreppet som samlar det teoretiska och det praktiska i en livets egen temporalitet.

Vad jag däremot inte kan förbigå är den reflektion kring tolkningsvaliditet med vilken Heidegger omger sin egen analys. Hur skall 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 åt något sådant som "den verkliga Aristoteles"? Heidegger svarar själv på 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.<sup>5</sup>

Detta generella uttalande lånar sig utan tvivel till olika möjliga preciseringar. Men jag nöjer mig här med att betona två som jag uppfattar det grundläggande idéer som samverkar i bilden av Heidegger historicitets-förståelse som den kommer till uttryck här. Å ena sidan säger den att det är förfelat att tänka sig att en historisk filosofisk text har en bestämd mening eller sanning som existerar oberoende av oss, som det bara är för oss 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.

Vad återstår då för en position mellan dessa båda ståndpunkter? Heideggers svar här och senare lyder: en aktivt bejakad och utövad historicitet, så som ett vetande-handlande i den hermeneutiska situation som ytterst sett utgör varje filosofiskt nu. Denna historicitet vet om sig att den befinner sig i traditionens och historiens eget spelrum, där den på samma gång måste nyttja och kritiskt övervinna dess nedärvda kategorier.

Jag har hittills rört mig inom allmänna reflektioner om Heideggers tidiga tänkande, som jag låtit utmynna i en kort kommentar till den viktiga Aristoteles-inledningen från 1922. Men vilken bäring har det jag sagt på det verk som efter alla föreläsningar och ofullbordade manuskript ändå kvarstår som huvudverket, det vill säga *SZ*? Där handlar det också om att återknyta till något som dolts under lager av oreflekterad tradition, men inte om Aristoteles, utan om den fråga som han och Platon lämnade efter sig som sitt filosofiska arv, nämligen frågan om varat. Men skillnaden är till sist inte så stor: för Aristoteles är 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.

5 "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", *Dilthey Jahrbuch* 6 (1989), s 252.

I detta avseende är *SZ* 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 här får sitt fullödiga uttryck. För i *SZ* 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: "frågandet efter vara [...] kännetecknas självt av historiciteten" heter det i en av de inledande paragraferna.<sup>6</sup> 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, i ett destruktivt-konstruktivt tänkande, kan den hoppas på att ur den traditionen ännu lösgöra de möjligheter som förblivit otänkta.

På gott och på ont är det denna hållning som Heidegger lämnat efter sig. Den djärvhet med vilken han fullföljde detta program, och de resultat som det ledde honom till, blickar idag uppfordrande emot oss. Den förbigås endast på bekostnad av den tänkandes egen synvidd.

6 *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1927/1979), s 20.