

**Veien til væren**  
**- En eksistensiell vandring gjennom Heideggers værenstenkning -**



**Navn: Morten Wasrud**

**Hovedveileder: Bjørn Holgernes**  
**Biveileder: Anders Reiersgaard**

**FILO350**  
**Mastergradsoppgave i filosofi**  
**Institutt for filosofi og førstesemesterstudier**  
**Universitetet i Bergen**  
**Vår 2011**

# INNHold

Verkforkortelser .....	5
------------------------	---

## INNLEDNING

1. Veien til væren – værenstenkningen .....	6
1.1 Masteroppgavens siktemål.....	6
1.2 Værensspørsmålet og språkets utilstrekkelighet .....	6
1.3 Imot metafysikken – veien til væren som erfaring.....	8
1.4 Væren og eksistens .....	10
1.5 Væren og <i>Væren og tid</i> .....	11
1.6 Utforming og avgrensning .....	14

## DEL 1: DERVÆREN

### *-DEN FORELØPIGE OG UFULLSTENDIGE DERVÆRENSANALYTIKKEN-*

2. Veien om derværen.....	19
2.1 Derværensanalytikken .....	19
2.2 Fundamentalontologi og fenomenologi.....	20
2.3 Derværen er ikke et subjekt.....	21
2.4 Derværen og åpenhetens ontologisk-eksistensielle konstitusjon .....	22
2.5 Derværensanalytikkens arkitektonikk .....	23
2.6 Derværensanalytikken som værenstenkningens nødvendige omvei .....	25
3. Åpenheten .....	26
3.1 Eksistensialitet, faktisitet og forfall .....	26
3.2 Åpenhetens befintlige forståelse .....	26
3.2.1 Forståelse og mulighet .....	26
3.2.2 Verden .....	28
3.2.3 Medværen .....	29
3.2.4 Befintlighet.....	30
3.3 Åpenhetens utlegning og ut-tale.....	31
3.3.1 Hvordan åpenheten åpner seg.....	31
3.3.2 Utlegningen og forståelsens sirkelstruktur .....	32
3.3.3 Tale.....	33
3.3.4 Utsagnet.....	34
3.4 Forfall .....	35
3.4.1 Åpenhetens ”i første omgang og for det meste”.....	35

3.4.2 Hverdagsligheten .....	35
3.4.3 Pratet og nysgjerrigheten .....	36
3.4.4 Man-et .....	37
3.5 Egentlighet og uegentlighet.....	38
<b>4. Tidsligheten.....</b>	<b>39</b>
4.1 Åpenhetens be-grunnelse .....	39
4.2 Døden og derværens være-hel.....	39
4.3 Skyld og derværens egentlige kunne-være .....	41
4.4 Angsten og derværens kunne-være-hel .....	44
4.5 Derværens værensmening som tidsligheten .....	45
4.6 Tidslighet og uegentlighet .....	47
4.6.1 Forfallets tidslige begrunnelse.....	47
4.6.2 Fremsprang og forventning.....	48
4.6.3 Gjentakelse og glemsel.....	49
4.6.4 Øyeblikk og nærværen-gjøren .....	50
4.7 Historisiteten .....	51

## DEL 2: VÆREN

### *-EN RADIKALISERING AV EKSISTENSENS IDÉ-*

<b>5. Væren og intet.....</b>	<b>54</b>
5.1 Derværensanalytikken begrunnes i Intet .....	54
5.2. <i>Hva er metafysikk</i> .....	56
5.2.1 Vitenskapens opprinnelse .....	56
5.2.2 Intet og metafysikk .....	59
5.2.3 Væren og intet.....	59
<b>6. Væren og sannhet .....</b>	<b>61</b>
6.1 <i>Kunstverkets opprinnelse</i> .....	61
6.1.1 Kunstverket som veien til værens sannhet.....	61
6.1.2 Verket, tingen og brukstingen .....	62
6.1.3 Kunstverkets i-verk-settelse .....	64
6.1.4 Jorden og en verden.....	66
6.2 Sannhet .....	68
6.2.1 Hva er sannhet? .....	68
6.2.2 Imot sannhet som overensstemmelse .....	68
6.2.3 Sannhet som a-létheia .....	70
6.2.4 Sannhetens for-stillelse .....	71
6.2.5 Sannhetens i-verk-settelse.....	72
<b>7. Væren og tenkning.....</b>	<b>74</b>
7.1 Væren, sannhet og eksistens .....	74
7.2 <i>Zur Erörterung der Gelassenheit</i> .....	74
7.2.1 Veien som dialog .....	74
7.2.2. Tenkningens vesen .....	76

7.3 VT og romligheten.....	79
7.4 Die Gegenwart: "det-som-egner-seg" .....	81
7.5 Sanhetens nærhet og fjernhet .....	83
7.6 Gelassenheit zur Gegenwart: "Innlatthet i det-som-egner-seg" .....	84
7.7 Tenkning og frihet.....	86
<b>8. Væren og metafysikk .....</b>	<b>88</b>
8.1 Væren og det værende .....	88
8.2 <i>Innledning til: Hva er metafysikk</i> .....	89
8.3 Metafysikk, meta-fysikk og tenkning .....	92
8.4 Fundamental-ontologi og ontologiens fundament.....	93
8.5 Veien til væren.....	95

### DEL 3: VÆREN OG TID

#### *-EKSISTENSENS TILDRAGESE-*

<b>9. Væren, tid og historie .....</b>	<b>97</b>
9.1 Tidslighetens avgrunn .....	97
9.2 <i>Zeit und Sein</i> .....	98
9.2.1 Væren og nærvær .....	98
9.2.2 Nærvær og tid .....	101
9.2.3 Ereignis .....	104
9.2.4 Er-egnis og Ent-egnis.....	107
9.2.5 Væren og historie.....	109
<b>10. Væren og teknikk.....</b>	<b>111</b>
10.1 Destruksjonen av værenshistoriens tekniske tilskikkelse .....	111
10.2 <i>Spørsmålet om teknikken</i> .....	112
10.2.1 Teknikkens vesen .....	112
10.2.2 Das Ge-stell .....	115
10.2.3 Identitetens opprinnelse.....	118
10.2.4 Das Geschick des Ge-stell – stelletts tilskikkelse .....	119
10.2.5 Eksempler på den tekniske utvikling .....	119
10.3 Stelletts metafysikk.....	121
10.3.1 Bestandens tilhåndenhet og forhåndenhet .....	121
10.3.2 Bestandens utlegning .....	122
10.3.3 Teknikkens særlige fare.....	123
10.4 <i>"Bare en Gud kan redde oss"</i> .....	125
10.5 Veien videre .....	127
<b>Sluttnoter .....</b>	<b>128</b>
<b>Litteratur .....</b>	<b>137</b>
<b>Pensumliste FIL0350 .....</b>	<b>139</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>140</b>

## **VERKFORKORTELSER**

**BH** = Brev om humanismen

**DT** = Discourse on thinking

**EG** = Erörterung der Gelassenheit

**HM** = Hva er metafysikk

**IHM** = Innledning til: Hva er metafysikk

**IS** = Identitet-satsen

**KO** = Kunstverkets opprinnelse

**ST** = Spørsmålet om teknikken

**SZ** = Sein und Zeit

**TB** = Time and Being

**UK** = Ursprung des Kunstwerkes

**VT** = Væren og tid

**WM** = Was ist Metaphysik

**ZS** = Zeit und Sein

**ZW** = Zeit des Weltbildes

# INNLEDNING

## 1. Veien til væren – værenstenkningen

### 1.1 Masteroppgavens siktemål

Innen filosofien finnes det et ordtak som sier at store filosofers livsvirke ofte kan reduseres til kun ett grunnleggende spørsmål, eller til et svært begrenset problemfelt. I mange tilfeller kan nok dette medføre en fortegnert forenkling, men for Heidegger påstår vi at nettopp denne betegnelsen er treffende. For Heidegger utgjør *værensspørsmålet* filosofiens grunnleggende problemfelt. Av hans enorme akademiske produksjon gjennom over 50 år, kan vi i all vesentlighet føre Heideggers virke tilbake til et spørsmål om væren.

Formålet for denne masteroppgave, utgjør simpelthen et forsøk på å avdekke hva Heidegger forstår med *væren*, og således å redegjøre for den *grunnleggende tenkning* som skjer i hans spørren etter væren. Som en tenkning der spør etter væren, angir vi Heideggers virke som en *vei* – som *veien til væren*. Vi skal således forsøke å gå denne veien sammen med Heidegger

Det er vanlig å dele Heideggers virke i to deler – den såkalte *tidlige* og *sene* periode. I vår vei til væren skal vi begynne med en gjennomgang av hovedverket for den tidlige Heidegger, *Væren og tid (Sein und Zeit)*. Denne gjennomgang utgjør imidlertid selv ikke masteroppgavens siktemål, men skal tjene som forberedende skritt underveis til den sene Heidegger. Det overordnede siktemålet er altså en avdekking og redegjørelse for væren og værensspørsmålet på grunnlag av et utvalg av tekster fra Heideggers såkalte sene periode.

Vi har dermed angitt masteroppgavens prosjekt og siktemål. Men hva vil det egentlig si å spørre etter væren; hva utgjør en vei til væren; hva mener vi med en grunnleggende tenkning; og hvordan forholder det seg med dette skille mellom Heideggers tidlige og sene virke? Vi skal i denne innledning begynne med en tematisering og redegjørelse for væren og værensspørsmålets radikalitet, som derpå vi ledes oss inn mot en klarere forståelse av masteroppgavens utforming og avgrensning.

### 1.2 Værensspørsmålet og språkets utilstrekkelighet

Vi begynner likefrem med å spørre: Hva er væren? Verbet ”å være” inngår som en grunnleggende bestanddel i vårt språk. Vi sier f.eks. ballen *er* blå, gutten *er* her, verden *er* til, eller simpelthen: jeg *er*. Alt som er til *er*. Også et begrep, en drøm eller en idé *er*. *Det* som *er*, benevner vi som det *værende*. Det ”værende” er i så måte det øverste *genus* til alt som *er*.

Heidegger spør etter *væren*. Mens det værende benevner *det* som er, griper væren selve dette "er" som sådan. Den vestlige filosofi grunner ifølge Heidegger i et forsøk på å bestemme *væren som et værende*. Dette er for Heidegger et feilslått prosjekt. Som motsvar introduseres den radikale tanke om den *ontologiske differens*. Væren er ikke et værende. Væren avdekkes i sin opprinnelighet først idet vi evner å *fjerne oss ifra det værende*. En tenkning som beskjeftiger seg med værensspørsmålet utgjør således grunnleggende sett et forsøk på å *tenke væren uten det værende*.

Hvordan skal vi så angripe spørsmålet om væren, hvis vi ikke kan se til det værende? Har vi ikke allerede ved spørsmålet "hva er væren?" forfeilet? En stillingtagen til væren m.h.t. *hva det er*, innebærer jo nødvendigvis en håndtering av væren som et værende. Det foreligger altså en gjenstridighet mot enhver håndtering allerede i ordets umiddelbare mening. Har vi ved vår riktignok oppriktige stillingtagen til begrepet, likevel endt opp i en meningsløs lek med ord? Utgjør værensbegrepet som en egen størrelse, i realiteten en fullstendig urimelig utledning av det faktisk umiddelbart forståelige "å være"?

Vi må være helt klare på at Heideggers grunnleggende siktemål ikke er *begrepet* væren. Utledet fra "å være" utgår "væren" fra et historisk språk og dette språkets grammatikalske oppbygning. Å spørre etter væren, er i så måte et historisk spørsmål. Som et historisk spørsmål, er væren samtidig av særlig interesse fordi begrepets mening i en viss forstand synes å *forsamle* det som utgjør vår historiske virkelighet. *Alt* relaterer seg i sin *grunn* til dette lille "er", simpelthen i kraft av at dette alt vi kaller det virkelige *er*. Å spørre etter væren, er i så måte å spørre etter *virkeligheten*. Spørsmålet etter væren transcenderer i denne forstand det historiske, som det mest *opprinnelige* spørsmålet mennesket kan stille seg selv. Men som en virkelighet hvis opprinnelighet avdekkes som noe annet enn det værende, søker en tenkning om væren vesentlig ikke en mer riktig eller autentisk forståelse av "verden", "naturen" eller "kosmos", ei heller av det menneskelige "subjekt" eller "substansialitet".

Språket strekker ikke til for en håndtering av væren. Språket lar oss ikke engang stille spørsmålet på en tilfredsstillende måte. Selv også språket *er*, og må således få sin begrunnelse i væren. Er språket da i sitt vesen nødvendigvis slik at det er "lukket" for væren? Som Heidegger selv også gjør, kan vi alltid historisere om en svunnen tid, hvor mennesket engang, blant annet gjennom et mulig språks større mottakelighet, eksisterte i en mer opprinnelig åpenhet for væren. Men vår søken etter værens *opprinnelighet*, kan kun gå gjennom *det jeg er, i min egen tids virkelighet*.

I forhold til den tradisjonelle filosofiens utlegningsvirksomhet, står Heideggers språk i en særstilling. Det meningsfulle med hans språk, beror på at det *bryter* med språkets konvensjonelle betydning og dermed tvinger frem en ny og radikal tenkning – det er meningsfull meningsløshet. Men en iverksettelse av værens mening, foreligger dermed ikke umiddelbart tilgjengelig, men krever en aktiv innsats fra leseren. Leserens må være villig til *selv* å være med på *veien*. I den forestående masteroppgave følger vi i hovedsak Heideggers eget språk, med dets bestemte terminologi, stil og stemning. Det originale alternativ hadde vært å skape et eget språk, annerledes til Heideggers. Avgjørende er imidlertid å understreke at vi ikke kan benytte et konvensjonelt språk, med dets tradisjonstunge terminologi og bestemte paradigmatisk forståelse. Tradisjonens konvensjonelle språk er i sitt vesen konserverende for en forståelse som *tildekker* væren. Heidegger argumenterer faktisk ikke bare for en statisk, men en stadig *tiltagende* konservering av denne tildekkende måte å tenke om væren. Nødvendigheten av å bryte ut av det konvensjonelle språk, gjør Heideggers tenkning kontroversiell. Slik dens berettigelse i utgangspunktet gis utenfor en offentlig utlagt og kommuniserbar ”virkelighet”, får Heideggers tenkning unektelig et klart esoterisk preg.

### **1.3 Imot metafysikken – veien til væren som erfaring**

En tenkning som utlegger væren som et værende, beror i en *metafysisk tenkning*. Filosofi er iflg. Heidegger *metafysikk*. En tenkning som stiller værensspørsmålet, må således tenke *utover metafysikken*. Slik denne masteroppgave avlegges ved et *filosofisk* institutt, om en sentral tenker innenfor den vesterlandske *filosofi*, hvis virke omdreier spørsmålet om væren, synes det umiddelbart å gi god mening å benevne Heideggers virksomhet som en *værensfilosofi*. Denne benevnelsen griper imidlertid ikke radikaliteten ved Heideggers tenkning. Vi ser Heideggers virke som utgjørende en *vei mot væren*. Veien mot væren søker en overvinnelse av metafysikken. Men når vi sier at veien søker en overvinnelse av metafysikken, innebærer dette samtidig en erkjennelse om at metafysikken er noe vi allerede befinner oss i. Ulike steder ved Heideggers virke, utgjør ulike steder ved denne veien. På 1920-tallet er Heidegger fortsatt innenfor metafysikkens virke. Ved overgangen til 1930-tallet tar veien en *vending*. Den forsøker å bryte ut av metafysikken. Gjennom 1940-, 1950- og 1960-tallet markerer Heideggers tenkning seg stadig sterkere gjennom dens motsetning til metafysikken. Veien bestemmes her ikke lenger som *ontologisk*, tenkningen er ikke lenger *filosofi*.

Det som driver oss på vår vei er stadig værensspørsmålet. Vi sa ovenfor at værensspørsmålet er et spørsmål etter virkeligheten. Tradisjonelt forstår vi ”virkelighet” som



et metafysisk begrep. Værensspørsmålet utgjør imidlertid en spørren som søker å *tenke det virkelige på ny*. Væren avdekkes som virkelighetens *opprinnelige grunn*. En slik avdekking går vesentlig ut over metafysikken. Veien til væren er således *i sin grunn ikke-metafysisk*. En tenkning som stiller værensspørsmålet er *i sin grunn ikke en filosofi*. Vi søker grunnen. Vi søker således ikke en filosofi om væren – en værensfilosofi – men den tenkning om væren som bryter med metafysikken. Vi benevner således Heideggers virke som en *værenstenkning*. Som undertittel til masteroppgaven skriver vi ”En eksistensiell vandring gjennom Heideggers værenstenkning.” Oppgaven utgjør en *vandring* langs den vei som i sin grunn utgjør overvinnelsen av metafysikken. Til denne bestemmelsen, kunne man kanskje ha innvendt at Heidegger kun bryter med hans egen og altfor begrensede definisjon av begrepet filosofi. Til dette svarer vi, at som en masteroppgave der simpelthen forsøker å forstå Heideggers tenkning om væren, utgjør det et vesentlig poeng å distingvere denne tenkningen fra det Heidegger selv bestemmer den tradisjonelle tenkningen som, nemlig en filosofering som vesentlig er metafysikk.

Væren ikke er et værende, ikke en ting, ei heller lar seg bestemme gjennom språket; en spørren etter væren søker utover metafysikken. Likevel gjør væren krav på det virkelige. Spørsmålet blir dermed påtrengende: På hvilken måte viser væren seg i sin opprinnelighet? Vi svarer: Væren avdekkes og viser seg i sin opprinnelighet som en *erfaring*.

Hva er en erfaring? Fra en i utgangspunktet mer praktisk betydning, hvilket kan føres tilbake til Arisoteles’ *empeiria*, knyttes begrepet til den hverdagslige *fortrolighet* f.eks. en erfaren snekker har med sitt arbeide. Gjennom metafysikkens historie har erfaringen blitt en bestemmelse av en *tilegnelsesprosess* av viten. Fra og med Descartes ble denne typen erfaring vesentlig subjektets erfaring. Slik vi nå benytter begrepet erfaring, som *værens erfaring*, så deler vi i utgangspunktet metafysikkens betydning av begrepet slik det angir en *åpenhet for noe*. Samtidig forsøker vi å bryte med metafysikkens utlegningsvirksomhet, om den så enten er rasjonalisme, empirisme, transcendentalfilosofi, ja selv også fenomenologi. Erfaringens åpenhet, er en virkelighetens åpning forut for enhver mulig filosofisk eller vitenskapelig utlegning av den.

Angir så vårt begrep om erfaring en åpenhet og bare denne? Nei, og vi kan anskueliggjøre begrepet nettopp ved hjelp av å føre det tilbake til dets mer praktiske betydning. Hvis man sier at noen har *gjort en erfaring*, så menes det sjeldent at noen simpelthen har vandret på livets vante og sedvanlige vei, men tvert imot at en hendelse har skjedd, hvorav en lærdom har blitt trukket, eller en viten har blitt gitt. Denne lærdom eller viten, som kanskje først og fremst ikke skal forstås som en teoretisk viten, tilegnes i en viss

forstand gjennom å bryte med noe allerede eksisterende. Når vi så sier at noen *er erfaren*, kan dette således også bety at noen har *levd et liv*, ikke bare i betydning av å ha lyktes, men også ved å ha feilet; ikke bare i betydning av å ha opplevd glede, men også ved å ha møtt motgang og sorg. Når vi snakker om erfaring som en værenserfaring, så angir vi en åpenhet som vesentlig går utover det selvfølgelige og hverdagslige. Værenstenkningens *erfarenhet* dannes gjennom å være bevandret utenfor livets allfarvei.

#### 1.4 Væren og eksistens

Vi har belyst vår oppgave som en vandring på Heideggers vei, ut av metafysikken, og mot værens opprinnelighet som erfaring. Men masteroppgavens undertittel lyder ”en *eksistensiell* vandring gjennom Heideggers værenstenkning”. Eksistensiell betyr hva *som gjelder eksistensen*. Væren avdekkes som en eksistensiell erfaring. Altså: Værenstenkningen gjelder det virkelige og eksistensen.

Vi spør så, hva er eksistens? Som oversettelse av det greske *hyparxis*, brukes *existentia* først i skolastikken som betegnelse for *at* noe er, *at* det faktisk forekommer, som i motsetning til *hva* noe er, dets *vesen (essentia)*. Fram til den moderne logikkens bruk av eksistenskvantor, ser vi en kontinuitet i eksistensbegrepet som benevnelsen av noes *realitet* som i motsetning dets *karakteristikk*.<sup>1</sup> Eksistens benevner i så måte *en bestemmelse ved det værende* – det være seg en ting, en gjenstand, et objekt, verdens totalitet, Gud osv.. Eksistens slik tradisjonelt forstått som *existentia* benevner Heidegger ved det værendes *forhåndenhet (Vorhandenheit)*.<sup>2</sup> I motsetning til denne tradisjonelle bestemmelsen, introduserer Heidegger en ny og radikal forståelse av begrepet. For Heidegger angir eksistensen en vesensbestemmelse av *mennesket*. Denne bestemmelsen angir ikke *at* mennesket *har* en eksistens, men derimot *hvordan* mennesket opprinnelig *eksisterer*. Dette *hvordan og på hvilken måte* kan ikke *forestilles* gjennom utlegningen av et subjekt, eller en verden som totaliteten av ting, men avdekkes vesentlig ut ifra vår *åpenhet mot væren*. Væren avdekkes i sin opprinnelighet, som en *grunn-leggende eksistensiell erfaring*. Betegnelsen ”grunn-leggende” må forstås i dens mest radikale og opprinnelige forstand. I værenserfaringen *legges* den *grunn*, hvor ut ifra eksistensens virkelighet *er hva den er*. Eksistensen som sådan *grunn-legges* i en åpenhet for væren. Heidegger skriver i 1946-verket *Brev om humanismen*:

”Ek-sistens betyr innholdsmessig å stå ut i Værens sannhet. [...] Ek-istens gir bestemmelsen av det mennesket er i sannhetens [qua værens] tilskikkelse. [...] Setningen ’Mennesket ek-sisterer’ svarer ikke på spørsmålet om mennesket er virkelig eller ikke, men på spørsmålet om menneskets ’vesen’”.<sup>3</sup>

I den tidlige Heideggers hovedverk *Væren og tid*, avdekkes forholdet væren-eksistens gjennom en utlegning av *derværen (Dasein)* – eksistensens *ontologiske begrep*.<sup>I</sup> Med den sene Heideggers overvinnelse av metafysikkens ontologiske utlegning, forsvinner også begrepet om derværen. Vi understreker imidlertid nå at forholdet eksistens-væren likevel forblir et grunnleggende ledemotiv gjennom hele Heideggers værenstenkning.

### 1.5 Væren og *Væren og tid*

*Væren og tid* (heretter VT) er regnet for å utgjøre den såkalte tidlige Heideggers hovedverk. Et begrep om tidlig Heidegger avgrenses i denne masteroppgave til VT. I dets innledning presenteres verkets formål som å stille det lenge forglemte værensspørsmålet; det spørres etter væren og dens mening.<sup>4</sup> Verket tar imidlertid form som en utspørring av *derværen (Dasein)* – *begrepet* for eksistensens *ontologiske struktur*. Den ontologiske eksposisjonen av derværen skal dermed legge grunnlaget for en avdekking av *væren selv*.<sup>5</sup> Utlegningen av derværen – *derværensanalytikken (Analytik des Daseins)*, er med andre ord ”bare en vei. Målet er å utarbeide værensspørsmålet overhodet.”<sup>II</sup> Samtidig skriver Heidegger eksplisitt at derværensanalytikken selv forutsetter væren eller en *værensforståelse (Seinsverständnis)* som sin mulighetsbetingelse.<sup>6</sup> Dette forhold utgjør hva Heidegger benevner som derværensanalytikkens *hermeneutiske situasjon*.<sup>7</sup>

Som avdekkingen av *væren* er VT imidlertid et *ufullstendig* verk. Heidegger angir innledningsvis en skisse til et verk på to deler, hver med tre avsnitt. Av disse er kun de to første avsnitt ved den første del som er publisert.<sup>III</sup> Disse to første avsnitt er både *foreløpig* og *ufullstendig* i henhold til oppgavens virkelige mål.<sup>8</sup> Den er *foreløpig* fordi derværensanalytikken ikke utgjør avhandlingens grunnleggende siktemål, men derimot tjener som inngang til værensspørsmålet selv. Den er *ufullstendig* fordi derværensanalytikken aldri kommer frem til den eksplisitte eksposisjonen av *væren selv*, og således forutsetter en enda ikke avdekket værensforståelse som sin mulighetsbetingelse.

---

<sup>I</sup> Bestemmelsen av Dasein som *eksistens* gjøres eksplisitt en rekke steder i *Væren og tid*; f.eks.: ”derværens ”vesen” ligger i dens eksistens” (VT § 9 s. 69); ”eksistensen er mennesket substans” (VT § 63 s. 322); eller ”derværens ”essens” ligger i dens eksistens” (VT § 64 s. 326).

<sup>II</sup> VT § 83 s. 434. Jeg har endret Lars Holm-Hansens oversettelse fra ”bare én vei” til ”bare en vei” (altså fjernet *akutt aksent*), fordi Holm-Hansens versjon gir den mulige implikasjonen av at det gis flere veier, noe som jeg ikke benekter muligheten for, men som jeg mener det ikke ligger implisert i originalteksten (”nur ein Weg”, SuZ, § 83 s. 436)

<sup>III</sup> Altså publisert som verket ”Væren og tid”. Jeg tar ikke stilling til andre tidlige verk som eventuelt kan anses som ansats eller fragment til en fortsettelse av *Væren og tid*, f.eks. *Kant und das problem der metaphysik*.

Det er ikke uvanlig for fortolkere å orientere seg mot Heideggers værenstenkning med VT som utgangspunkt.<sup>1</sup> En konsekvens av dette, er imidlertid en tendens til å ignorere eller devaluere betydningen av verkets ufullstendighet. Alternativt tar man problematikken på alvor, men forsøker å ”fullbyrde” prosjektet gjennom lesning av andre verk innenfor samme tidsperiode. Vi skal ikke utelukke fruktbarheten av å se til Heideggers 20-tallsliteratur for en mulig eksplikasjon av det Heidegger i VT angir som temporaliteten eller tiden som *værens horisont*.<sup>9</sup> I filosofihistorisk øyemed kan dette prosjekt godt mulig være det mer korrekte. Vårt forestående prosjekt utgjør imidlertid en annen vei. Vi skal la *den såkalte sene Heideggers værenstenkning utgjøre VT sin fullbyrdelse*.

Med VT som utgangspunkt for den tidlige Heidegger, spør vi så: Hvem er denne *sene* Heidegger? Uten å identifisere den såkalte vendingen med et bestemt verk, synes det å være en utbredt forståelse om at det på begynnelsen av 1930-tallet skjer en betydelig endring i Heideggers virke. Rent umiddelbart kan vi kjennetegne denne endring ved to punkter: 1) Den sene Heideggers fokus er ikke lenger en ontologisk utlegning av derværen; og 2) imot VT sin stringente og systematiske utlegningsvirksomhet, ser vi derimot den sene Heidegger kjennetegnet ved et stadig mer *poetisk* og til tider *mystisk* språk, som i mer eller mindre grad synes å bryte med hva man i tradisjonell forstand forbinder med en filosofisk *teori* eller *arbeide*. Like mye som en kjenner av den tidlige periode vil kunne problematisere reduksjonen av Heidegger før 1930 til VT, vil en kjenner av den sene periode samtidig utvilsomt kunne problematisere koherensen av et begrep om ”sen” som favner hele Heideggers akademiske produksjon fra 1930 til slutten av 1960-tallet. Uten å nekte for at det også skjer en utvikling innenfor den sene periode, er det et grunnleggende poeng for nærværende masteroppgave, å forsøke å vise den *klare og gjennomgående kontinuitet som foreligger i Heideggers sene tenkning*

Hva utgjør så *forskjellen* mellom den tidlige og sene Heidegger? Spørsmålet er hvordan man skal forstå den såkalte *vendingen* (die Kehre). Dvs.: om man kanskje kan enes om et klart *metodisk brudd*, ved at den sene Heidegger ikke lenger tar utgangspunkt i utlegningen av *eksistensen som ontologisk begrep* (Dasein), er spørsmålet hvorvidt Heidegger (a) tematisk sett stiller det samme spørsmålet, og (b) hvorvidt besvarelsen utgjør den samme. I sitt forord til William J. Richardsons *Through Phenomenology to Thought* (fra 1962), går Heidegger selv sterkt imot de mange oppfatninger av den såkalte vendingen som en eller

---

<sup>1</sup> Se for eksempel Steven Galt Corwell (*Husserl, Heidegger, and the space of meaning*), Jean-Luc Marion (*Reduction and Givenness*), Theodore Kisiel (*The Genesis of Heideggers Being and Time*), William Blattner (*Heidegger's Temporal Idealism*), eller vår egen Guttorm Fløistad (*Heidegger – En innføring i hans filosofi*).

annen form for *diskontinuitet* eller *brudd*. Heidegger insisterer på at hvis vi i det hele tatt skal snakke om en vending, så foreligger ansatsen til denne vendingen allerede i VT selv:

Wer bereit ist, den einfachen Sachverhalt zu sehen, daß in „Sein und Zeit“ der Ansatz des Fragens aus dem Bezirk der Subjektivität abgebaut, daß jede anthropologische Fragstellung ferngehalten, vielmehr einzig die Erfahrung des Da-seins aus dem ständigen Vorblick auf die Seinsfrage maßgebend ist, der wird zugleich einsehen, daß in „Sein und Zeit“ erfragte „Sein“ keine Setzung des menschlichen Subjekts bleiben kann. Vielmehr geht das Sein als das aus seinem Zeit-Charakter geprägte An-wesen das Da-sein an. Demzufolge ist schon im Ansatz der Seinsfrage in „Sein und Zeit“ auch das Denken auf eine Wendung angesprochen, die seinen Gang der Kehre entsprechen läßt. Dadurch wird jedoch die Fragstellung in „Sein und Zeit“ keinwegs preisgeben.<sup>10</sup>

Vårt forestående prosjekt kan sies å grunne i Heideggers egen påstand om kontinuitet mellom VT qua *tidlige* og *sen* periode. Med ”kontinuitet” mener vi imidlertid ikke simpelthen at den sene Heidegger kan tolkes ut i fra en kontinuitet med VT. Hva vi påstår kan formuleres ved to punkter:

(1) Hvis det foreligger en kontinuitet mellom den tidlige og sene Heidegger, så ser vi ved den sene Heidegger faktisk en mer *oppriinnelig* behandling av værenstenkningens anliggende, nemlig værensspørsmålet. Konsekvensene av dette forholdet er således: a) at den sene Heidegger fullbyrder det prosjektet VT påbegynte, men aldri selv fullførte; og videre b) at den sene Heideggers værenstenkning faktisk står som *begrunnende* for derværensanalytikken i VT. Dvs., som vi allerede har nevnt, og som vi senere vil utdype, står derværensanalytikken i VT i den hermeneutiske posisjon, at den faktisk *forutsetter* en værensforståelse. Ut ifra vår kontinuitetsforståelse fungerer dermed den sene Heidegger som *mulighetsbetingelse* for den tidlige.

(2) I VT fremsettes *tiden* som et helt avgjørende begrep ved værens avdekking. Terminologisk sett kan denne tematisering av væren m.h.t. tiden synes å forsvinne ved den sene Heidegger. Vi påstår imidlertid at den sene Heidegger nettopp må forstås som en *radikalisering* (merk: [lat.] ”radix” = ”rot”, radikaliserings = ”å gå til roten”) av den innsikt Heidegger avdekket i VT ved begrepet om *tidsligheten* (*Zeitlichkeit*).

Nærværende masteroppgave utgjør en redegjørelse for Heideggers værenstenkning med utgangspunkt i hans såkalte sene periode. Hensikten med å innlemme en gjennomgang av også den tidlige Heideggers hovedverk, VT, utgjør ikke en ytterligere oppgave i simpelthen å påvise en kontinuitet mellom tidlig og sen. Innlemmelse av en gjennomgang av VT tjener en mer fundamental funksjon: (1) Gjennomgangen av derværensanalyttikkens ontologiske utlegning vil fungere som inngang, som et *springbrett*, til den sene Heideggers

mer radikale og opprinnelige avdekking av væren. (2) En derpå avdekket forståelse av den sene Heideggers værenstenkning, vil der igjen stå som begrunnelse for den ontologiske utlegning i VT. Denne måten å la den sene Heidegger utgjøre den tidlige Heideggers fullendelse, innebærer at vi hevder at det som VT selv peker i retning av, er en erfaring som samtidig sprenger grensene for derværensanalyttikkens egen ontologiske utlegningsvirksomhet. Går vi igjen til forordet i Richardsons verk, kan vi faktisk hente støtte av Heidegger selv til denne måten å tilegne seg en forståelse av værenstenkning:

Ihre Unterscheidung zwischen "Heidegger I" [qua tidlige] und "Heidegger II" [qua sene] ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.<sup>11</sup>

## 1.6 Utforming og avgrensning

Slik Heidegger for mange står igjen i historien som en av de viktigste filosofer fra det 20. århundre, er nok dette i første omgang basert i den tidlige Heideggers fundamentalontologiske og eksistens-filosofiske (ikke eksistensialistiske) analyser. Innen Heidegger-resepsjonen er det i så måte også en utbredt tradisjon som baserer sin tolkning av Heideggers "værensfilosofi" nettopp i den eksistensanalytiske utlegning. Vår egen norske Guttorm Fløistad skrev for eksempel i sin innføringsbok om Heidegger fra 1968:

"*Væren og Tid*, med unntak av innledningen, [handler] utelukkende om den menneskelige væremåte, [...] Det er altså gode grunner til å se bort fra det generelle Værensproblem i en presentasjon og diskusjon av *Væren og Tid*. Boken er da også fullt forståelig uten denne 'bakgrunn'."<sup>1</sup>

Som en ontologisk eksistensanalyse blir Heideggers værensfilosofi først og fremst å forstå som et transcendentalfilosofisk prosjekt. Noen går så langt som å plassere VT i en direkte forlengelse til Kants kritiske filosofi. Som vesentlig derværens væren, blir væren i så måte et fullt ut ontologisk begrep. Når vi sier at vår tolkning utgjør et brudd med denne forståelsen, er dette ikke i den forstand at vi benekter at Heidegger gjennomfører en ontologisering av væren gjennom utlegningen av menneskets *fundamentale væremåte*, men derimot at vi tar Heidegger på alvor når han allerede i VT uttaler at derværensanalyttikken ikke utgjør VT sitt grunnleggende siktemål. Når dette er sagt, må vi heller ikke gi et inntrykk om at vår orientering av den tidlige Heideggers ontologi ut ifra den sene Heideggers værenstenkning utgjør et nybrott innen fortolkningstradisjonen. Med sitt nå kanoniserte *Through Phenomenology to Thought* fremstilte William J. Richardson denne måten å lese Heidegger

---

<sup>1</sup> Guttorm Fløistad, i *Heidegger – En innføring i hans filosofi* (s.29- 30).

på allerede i 1963. Med det til dags dato mest omfangsrrike verk innen den norske Heidegger-resepsjonen, kan Rune Fritz Nicolaisen med sitt 2003-verk *Å være underveis* sies å følge en tilsvarende vei.

Hva så med en stillingtagen til Heidegger-resepsjonens ulike strømninger i vår oppgave? Som veien til væren skal vi la masteroppgaven gå gjennom Heideggers egne verk – vi skal gå *til kildene*. Tekstnærhet blir i så måte vår fremste dyd, slik vi primært følger gangen for Heideggers verk, slik de utspilles gjennom en bestemt terminologi, stil og argumentativ struktur. Det kan innvendes at vi dermed simpelthen utøver en ortodoks og Heidegger-immanent fremstilling; men vårt poeng er nettopp at Heideggers innsikt først avdekkes gjennom å gå den vei han selv har lagt frem. Omstendeligheten av en slik oppgave tilsier at det verken gis tid eller plass for en *redelig* stillingtagen til Heideggers omfattende virkningshistorie og ulike fortolkningstradisjoner. Å bringe inn andre fortolkninger ville også ha brutt med oppgavens hensikt i å forsøke å skape en forståelse i det direkte møte med teksten. Når vi derfor velger sekundærlitteraturen bort, gir vi i første omgang avkall på en mer aktiv deltagelse innenfor en akademisk diskurs. Vår tilegnelse av Heidegger gjennom Heidegger selv, gir til gjengjeld en eksegetisk etterrettelighet, som vil kunne begrunne en fremtidig deltagelse innenfor en fortolkningstradisjon og offentlig akademisk diskurs.

Vi søker å avdekke og redegjøre for Heideggers værenstenkning. Avhandlingen gis en tredelt inndeling. Del 1 utgjør en gjennomgang av VT (fra 1927) som den *foreløpige og ufullstendige derværensanalyttikk*, hvis formål er å legge et grunnlag for vår avdekking av væren selv. Som en *radikalisering av eksistensens idé* fra VT, utgjør Del 2 en vei ut av metafysikken, i vårt første forsøk på å avdekke væren selv. Dette vil bli gjort med hovedvekt på 1929-verket *Hva er metafysikk*, 1935-verket *Kunstverkets opprinnelse* og 1944-verket *Zur Erörterung der Gelassenheit*. Gjennom en bestemmelse av metafysikken og derav forholdet mellom metafysikken og værenstenkningen, vil vi som avslutning på Del 2, også forsøke å gi en avklaring av forholdet mellom den tidlige og sene Heidegger. Vår avsluttende Del 3 vil der igjen stå i en direkte forlengelse av Del 2. Første kapittel tar utgangspunkt i 1969-verket *Zeit und Sein* og vil forsøke å utfylle vår opparbeidede forståelse i Del 2, ved en avdekking som betoner værens sannhet som *hendelse* (Geschehen), og slik hvorledes eksistensen grunnlegges som en *tidslig og historisk tildragelse* (Ereignis). Del 3 må ikke forstås som en ytterligere vending eller en tilførsel av noe vesentlig nytt, men spiller simpelthen videre på den forståelse som allerede er opparbeidet i Del 2. Vår påstand blir i så måte at den innsikt i væren som avdekkes gjennom en behandling av tiden og historien i *Zeit und Sein*, allerede foreligger, enten eksplisitt eller implisitt, i Heideggers 30- 40- og 50-talls litteratur. Del 3 sitt andre og

siste kapittel vil med utgangspunkt i 1953-verket *Spørsmålet om teknikken*, utfylle analysen av varen som historisk tildragelse, gjennom destruksjonen av det Heidegger mener utgjør vår tids *tekniske* forståelse, og hvordan denne på en særlig måte befester metafysikken. Slik den selv hviler på Del 2, vil vår gjennomgang i Del 3 forhåpentligvis kunne etablere et mer helhetlig og forenende blikk, som våre tidligere analyser kan sees gjennom. Dette innebærer også å trekke tråder tilbake til VT.

Både vårt utvalg og utforming kan problematiseres. I første omgang kan vi si at masteroppgaven favner *for snevert*. Hva mener vi med det? Jo, med et *Gesamtausgabe* på over hundre bind, kan en pretensjon om å gripe en slags enhetlig og grunnleggende forståelse av hele Heideggers filosofi, med utgangspunkt i et beskjedent utvalg av først og fremst kortere tekster, fort synes et fåfengt prosjekt. Kan det tenkes at vår fremstilling av Heideggers varenstenkning ville ha tatt en helt annen vei gitt et annet utvalg av tekster? Slik undertegnede student kun har rukket over en brøkdel av Heideggers forfatterskap, får tekstutvalget nødvendigvis et preg av tilfeldighet. Denne innvending må i en viss forstand simpelthen bare aksepteres og tas med i betraktning gjennom hele oppgaven. Hensikten har imidlertid vært (1) å forsøke å favne Heideggers virke over hele tidsperioden 1920-1960; og (2) å få med tekster som kan representerer ulike men komplimenterende aspekter innen varenstenkningen. En klar begrensning til sistnevnte poeng er f.eks. fraværet av Heidegger mange nærlesninger av andre filosofer og filosofihistoriske utlegninger.

Paradoksalt nok kan masteroppgavens utforming også problematiseres for å favne *for bredt*. Omfanget av vårt tekstutvalg går nemlig langt utover hva som er mulig å behandle på en fyllestgjørende måte innenfor rammeverket av en mastergradsoppgave. Ofte komprimerte, er Heideggers tekster generelt svært innholdsrike, og derpå nesten alltid ekstremt vanskelige, ja til tider nærmest ugjennomtrengelige. Av de tekster som vi kommer til å bruke, kunne hver for seg med enkelthet ha utgjort et utgangspunkt for en selvstendig masteroppgave. Viktig å presisere er i så måte at vi ikke pretenderer å gi en fyllestgjørende eksegetisk behandling av hvert enkelt verk qua verk. Vi kan si at gjennomgangen ikke er *verkbasert*, men snarere *tema- eller problembasert*. Dette poeng gjenspeiles også i masteroppgavens undertittel; vi skal simpelthen foreta en *vandring gjennom* Heideggers virke, og lar derved de ulike verk utgjøre vesentlige skritt på denne vei.

Hvordan forsvarer vi så denne måte å angripe Heideggers tenkning på? Som akademisk håndverk er det utvilsomt at vi i stor grad ofrer en grundighet i vår lesning og derav en detaljforståelse av de ulike verkene. Utformingen begrunner vi faktisk i henhold til vår forståelse av Heideggers varenstenkning som sådan. Imot den grundige eksegetiske



lesning, kommer vi med den radikale påstand, om at værenstenkningens innsikt, ikke først og fremst ligger i dens detaljerte utlegning, men snarere i avdekkingen av værens grunnleggende eksistensielle erfaring. *Wege – nicht werke* skriver Heidegger i en uferdig introduksjon til hans samlede verker.<sup>1</sup> Vi forstår Heideggers tekster i stor grad som ulike *tematiske innfallsvinkler* til værensproblematikken. Problematisk er det i så måte, hvis vi ender opp med å identifisere værensproblematikken med én spesifikk tematisk innfallsvinkel – det være seg værenstenkning som fundamentalontologi, som kunstfilosofi, som vitenskapsteori eller vitenskapskritikk, som teknikk-filosofi eller historiefilosofi. Mer radikalt kan vi også si at et akademisk verk, uansett hvor kreativ dens språkbruk er, alltid vil være et skriftlig verk bestående av logisk bestembare utsagnssetninger. Benyttelsen av flere verk, med ulike både tematiske og språklige innfallsvinkler, vil på en bedre måte kunne gjenspeile poenget om enkeltverkets qua verk utilstrekkelighet i å ”fange” væren.

Til et akademisk-filosofisk arbeid med Heidegger kan vi se en mulighet av å gjennomføre en grundig og detaljert utlegning av Heideggers enkelte verk; altså som en fyllestgjørende eksegese. En annen mulighet er å anvende Heideggers innsikt innenfor den tradisjonelle filosofiens metafysiske problemfelt. Men både den eksegetiske utlegning, og en anvendelse av værenstenkingen innenfor metafysikken, er imidlertid *grunnløs* og dermed *feilslått*, hvis dens be-grunnelse i værens opprinnelige erfaring uteblir. Nærværende masteroppgave tilsikter i så måte verken en detaljert utlegning av bestemte filosofiske verk, ei heller forsøker vi å anvende værenstenkingen innenfor konkrete historiske og metafysiske problemstillinger. Med utgangspunkt i et utvalg av Heideggers tekster, skal vi forsøke å begå en *eksistensiell vandring*, som vil sette oss i stand til en *reflekterende tenkning*, som slipper oss inn i værens tildekkede nærvær. Masteroppgaven må i så måte sees som den nødvendige og grunnleggende *propedeutikk* for et eventuelt senere filosofisk arbeidet, enten som en eksegetikk, eller en metafysisk virksomhet. *Som propedeutikk er nærværende masteroppgave således en filosofisk utdannelse i den mest grunn-leggende eksistensielle forstand.*

Heideggers tenkning står uadskillelig fra det tyske språk. Dog med den tyske originalen for hånden, har undertegnede masterstudent imidlertid tatt utgangspunkt i norske, danske og engelske oversettelser av Heideggers verk. Mitt begrensede kjennskap til det tyske språk forblir en svakhet ved oppgaven. I kraft av det tyske og norske språkets sterke slektskap gjennom en felles germansk opprinnelse, opplever jeg likevel at også det norske språk i stor grad innehar en åpenhet og mottakelighet for Heideggers værenstenkning. Et poeng for

---

<sup>1</sup> Sitat er hentet fra R.F. Nicolaisen, *At være undervejs*, s. 34.

nærværende masteroppgave har i så måte vært å gi Heideggers tenkning en *norsk uttale*. Dette kommer kanskje særlig til uttrykk ved en fornorskning av Heideggers etymologisering. Ved sitering og referering av de tekster som jeg i utgangspunktet har lest ved engelsk oversettelse, har jeg imidlertid valgt å benytte den tyske originalteksten. Selv også opprinnelig germansk, så opplever jeg likevel at det engelske språk, trolig mye på grunn av en sterk latinsk og fransks influens, i større grad konfronteres med dyptgripende oversettelsesproblemer. Ved å begrense meg til den tyske originalen og dennes norske oversettelse i oppgavens fremleggelse, forsøker jeg å innskrenke problematikken rundt værenstenkningens oversettelse.

Til en tekstnær lesning følger også omfattende kildehenvisning. Slik dette ikke er ment å tilføye oppgaven en forståelse, men simpelthen å forankre vår tolkning av Heidegger i originaltekstene, så plasseres kildehenvisning primært som *sluttnoter* ved fortløpende arabisk nummerering. Referanser og kommentarer som derimot er ment å tilføye teksten en forståelse, plasseres som *footnoter* ved romertall.

Så til slutt denne snodige insistering på å skrive oppgaven i *vi-form*. Dette har nemlig et konkret hermeneutisk poeng som fortjener å bli nevnt. Værenstenkningen er ingen analytisk utredning av et avgrenset saksområde. Værenstenkningen utgjør en *avdekkingens vei*. Hva som avdekkes er *det* jeg vesentlig *er*. Værenstenkningens vei er således vesentlig *min* vei. Slik veien artikuleres gjennom en tekst, skjer det imidlertid et møte mellom to aktører; en som forteller og en som leser. Hvis fortelleren taler i *jeg-form*, kan det skapes en distanse til leseren; leseren forholder seg til teksten gjennom å stilles *overfor* en vei som fortelleren gjennomgår; leseren blir selv stilt utenfor. Hvis imidlertid fortelleren taler i *vi-form*, så tas leseren selv med på veien. *Min* avdekkende vei, blir vesentlig *din* avdekkende vei. At leseren i sin lesning selv innlates i tekstens gang, innebærer ikke bare et retorisk poeng for tekstens fremleggelse, men utgjør den nødvendige forutsetning for veiens forståelighet overhodet.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ved dette hermeneutiske poeng, støtter jeg meg blant annet til Paul Ricoeur sin teori om tekstfortolkning. Jf. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, oversatt til engelsk av John B. Thompson, Cambridge University Press, New York 2005

## DEL 1: DERVÆREN

### *-DEN FORELØPIGE OG UFULLSTENDIGE DERVÆRENSANALYTIKKEN-*

#### 2. Veien om derværen

##### 2.1 Derværensanalytikken

I 1927 publiseres Heideggers verk *Sein und Zeit – Væren og tid* (heretter VT). I nærværende masteroppgave vil dette verk utgjøre utgangspunktet for et begrep om den såkalte tidlige Heidegger. I verkets innledning presenteres dens oppgave som å stille det lenge forglemte værensspørsmålet – det spørres etter *væren* og dens *mening*.<sup>12</sup> Væren er imidlertid alltid det værendes væren. Det værende som spør etter væren er *derværen* (Dasein). Å stille et spørsmål betyr å søke etter noe. Å søke kan man kun gjøre etter det som på en eller annen måte allerede er gitt.<sup>13</sup> Som det værende der spør etter væren, er derværen samtidig alltid *allerede åpnet for væren*. Åpenheten for væren er derværens selve vesensbestemmelse. Veien til væren i VT tar således form gjennom en *utspørring av derværen i dens væren*. Heidegger kaller det for en *derværensanalytikk – Analytik des Daseins*. Vi ser dobbeltheten i den tyske genitivsformen gjenspeile analytikkens natur: Det er en analytikk av derværen, men den som utfører analysen er nettopp derværen selv – derværensanalytikken er *derværens selvutlegning*. Dette forholdet utgjør hva Heidegger kaller for derværensanalytikkens *hermeneutiske situasjon*. Som utspørringen av derværens væren, er det viktig å understreke, at en derværensanalytikk som sådan ikke utgjør det overordnede formål for VT, men derimot skal tjene til å legge et grunnlag for en avdekking av *væren selv*.<sup>14</sup> Heidegger skriver således mot slutten av VT: ”Å utheve derværens værensforfattning er likevel bare *en vei*. *Målet* er å utarbeide værensspørsmålet overhodet.”<sup>15</sup> Dette poeng blir videre understøttet av vår overordnede tese om kontinuitet til den sene Heidegger.

Men hvis derværensanalytikken er en utlegning av den åpenhet som allerede er vesensbestemmende for derværen, hvori ligger så oppgavens vanskelighet? Som det derværen *er* – åpenheten for væren – er væren det mest *selvfølgelige*. Væren er det som står derværen *nærmest*. Nettopp i denne selvfølgelige nærhet ligger værens *gåte*. Som det nærmeste, er væren vesentlig *det mest fjerne*. Heidegger skriver:

”Vi *vet* ikke hva ’væren’ betyr. Men allerede når vi spør: ’hva er ’væren’”, så holder vi oss innenfor en forståelse av ’er’, uten at vi er i stand til begrepslig å fikserer hva ’er’ betyr. Vi kjenner ikke engang den horisonten vi skal gripe og fastsette meningen ut fra. *Denne gjennomsnittlige og vage værensforståelsen er et faktum.*”<sup>16</sup>

Derværensanalytikken utgjør en undersøkelse av *det jeg selv er*; av den væren som vesentlig er *min* (jf. *Jemeinigkeit*). Avgjørende for forståelsen av VT er derfor at *leseren selv er med på veien*. Derværensanalytikkens berettigelse, så vel som værenstenkningens innsikt overhodet, foreligger ikke i det kommuniserbare logiske argument, men i dens evne til å avdekke den værensforståelse qua åpenhet for væren som allerede er vesensbestemmende for leseren i sin væren. Vanskeligheten ved avdekkingen, beror derfor nettopp ikke i en gitt metafysisk forestillings spekulative beskaffenhet, men i værenstenkningens fundamentale poeng, at det som er meg nærmest – det umiddelbare og selvfølgelige – vesentlig er det mest fjerne.

## 2.2 Fundamentalontologi og fenomenologi

*Ontologi* definerer Heidegger som ”vitenskapen” om det *værendes væren*. Som ”vitenskapen” om *derværens væren*, er derværensanalytikken imidlertid *fundamentalontologi*.<sup>17</sup> Enhver utlegning av det *værende*, er vesentlig derværens utlegning av det *værende*. Som vi senere skal utdype, står en utlegningsvirksomhet alltid innenfor en *hermeneutisk sirkel*, dvs. at tilegnelsen av en forståelse, alltid beror i utlegningen av en forutgående forståelse. Som utlegning av derværens væren, utlegges den forståelsens åpenhet som ligger til grunn for alle andre utlegninger av det *værende*. Derværensanalytikken er altså fundamentalontologi, fordi den *fundamenterer* enhver annen mulig ontologisk utlegningsvirksomhet.<sup>18</sup>

Derværensanalytikkens fundamentalontologi qua ontologi er *fenomenologisk*; altså forstår vi ”fenomenologi” som et *metodebegrep*.<sup>19</sup> Begrepet ”fenomen” bestemmer Heidegger ut fra det greske *φαινόμενον*, som avledet fra verbet *φαίνεσθαι* (å vise seg), og derav beslektet med *φαῖνο* (stille frem i lyset) og *φός* (lyset, klarheten). Fenomen bestemmes således som ”*det som viser seg i seg selv*, det åpenbare” (das *Sich-an-ihn-selbst-zeigende*).<sup>20</sup> Fenomen må således forstås i kontrast til *tilsynekomst* (*Erscheinung*), hvilket bestemmes som tilsynekomsten av ”noe” som nettopp selv ikke viser seg. En tilsynekomst funderes således i fenomenet, i den forstand at tilsynekomsten kommer til syne i fenomenet som viser seg. Det gis altså intet ”bakenfor” det som viser seg i fenomenet.<sup>1</sup>

Videre bestemmes begrepet ”logos” (qua fenomeno-logi) ut ifra dens greske grunnbetydning som *tale*. Talen forstår vi som artikulasjonen av derværens forstående åpenhet. Logos qua tale er altså *det som lar noe bli sett* (die *Gerede ”läßt sehen*).<sup>21</sup> Fenomenologiens logos tilsikter å *avdekke* det som:

---

<sup>1</sup> For Kant viser fenomenet (*phaenomena*) seg opprinnelig gjennom *anskuelsen*, men gripes gjennom begrepet om gjenstanden i *forstandens forestilling* som en tilsynekomst (*Erscheinung*) av tingen i seg selv (Kant, *Kritikk av den rene fornuft*, s. A236-260/B295-315).

[...] i første omgang og for det meste nettopp *ikke* viser seg, som i forhold til det som i første omgang og for det meste viser seg, er *skjult*, men som samtidig er noe som vesentlig tilhører det som i første omgang og for det meste viser seg, nemlig slik at det utgjør dettes mening og grunn.<sup>22</sup>

Derværensanalytikken er altså *fenomenologisk* i den forstand at den avdekker derværens *væren* gjennom å ”la det som viser seg, bli sett ut fra seg selv slik det viser seg ut fra seg selv”.<sup>23</sup> Som en fenomenologisk fundamentalontologi er derværensanalytikken samtidig hermeneutikk qua utlegningsvirksomhet i den mest opprinnelige forstand:

”Der *lógos* der Phänomenologie des Dasein hat den Charakter des *hermeneúein*, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden.”<sup>1</sup>

### 2.3 Derværen er ikke et subjekt

Veien til væren i VT, har vi altså nå belyst som *veien om* en derværensanalytikk, hvilket utgjør den mest fundamentale fenomenologiske ontologi. Det gjenstår imidlertid fortsatt å spørre: Hva er dette værende vi kaller derværen? Det umiddelbart åpenbare og selvfølgelig svaret er: *derværen er mennesket*. Innenfor den tradisjonelle filosofiens metafysiske forståelse, gis imidlertid mennesket først og fremst en bestemmelse som *subjekt*. Til dette må vi gi følgende avklaring: Derværen skal *ikke* forstås som et subjekt, ei heller som et begrep innenfor en subjektivistisk forståelse. Hva legger vi så i dette? La oss trekke opp tre punkter til en negativ bestemmelse av derværen. (1) Derværen går definatorisk på tvers av enhver forståelse av et subjektets substansialitet (*substantia*, *subjectum* eller *hypokeimenon*), dvs. som *et noe*, eller en gjenstand, som er identiske med seg selv og vedvarende i tid. Derværens ”vesen” gripes gjennom *eksistensen*, ikke som en *essens*.<sup>24</sup> Et begrep om *grunn* qua derværens grunn (*Grund*) forstås igjen snarer i retning av en avgrunn, intet og intethet.<sup>II</sup> (2) I motsetning til en rekke subjektivistiske eller subjektbaserte filosofiske posisjoner, så griper ”jeg-et” og ”jeg er”, ”jeg tenker” eller ”jeg ...”, ikke derværens *egentlige og opprinnelige vesen*.<sup>25</sup> Selv om derværen forstås grunnleggende som alltid å være min (*jemeinigkeit*) så er *jeg-et* og *det å-si-jeg*, hvilket vi skal utdype senere, snarere et uttrykk for derværens uegentlige selv (som en essensiell bestemmelse av derværen<sup>26</sup>). (3) Derværen står til slutt også i klar motsetning til en forståelse av mennesket i henhold til et subjekts posisjonering *overfor* et objekt. Dvs.,

---

<sup>1</sup> SZ § 7 C) s. 37. Jeg benytter den tyske originalteksten, da jeg mener den bedre får frem poenget om at både forståelsen av derværens væren og værensforståelsen selv, åpnes *gjennom* derværens vesensbestemmende værensforståelse. Norsk oversettelse v/ Holm-Hansen: ”Derværensfenomenologiens *lógos* har karakter av *hermeneúein*, hvor værens egentlige mening og grunnstrukturene i derværens egen væren vil *kunngjøres* for derværens værensforståelse.” VT § 7 C) s. 65

<sup>II</sup> Lars Holm-Hansen benytter i sin *Innledning* til VT begrepet *anarkisme* m.h.t. begrepets betydning: et fravær (*an-*) av grunn (*-arche*). *Innledning* til VT s. 27

derværen motsetter seg faktisk dikotomien subjekt-objekt som sådan. Dette ser vi allerede ved betegnelsen av derværens grunnforfating *væren-i-verden*. Vi kan i dette henseende også problematisere den norske oversettelsen av *In-der-Welt-sein*. Der derværen ved den norske oversettelsen lett kan misforstås som *en* væren i *en* verden, så gjør den tyske konstruksjonen *In-der-Welt-sein* det eksplisitt hvordan dens konstitutive momenter *i-væren (In-Sein)* og *i verden (In der Welt)* sidestilles innenfor *ett* *enhetlig* fenomen. Verden er altså ikke bare noe derværen *lever i*, men snarere konstitutivt for derværens væren som sådan. Å snakke om et derværen som en isolert og selvstendig størrelse i forhold til den verden det lever *i*, gir simpelthen ingen mening.

## 2.4 Derværen og åpenhetens ontologisk-eksistensielle konstitusjon

Derværen er ikke et subjekt. Vi fortsetter vår innledende analyse ved utviklingen av en positiv bestemmelse av begrepet. Først til begrepet. Det tyske "dasein" oversettes normalt til *tilværelse* eller *eksistens*. Når vi oversetter Heideggers nyord "Dasein", eller "Da-sein", med det norske "derværen", er dette for å få frem det sentrale poenget om at derværen er et værende som konstitueres gjennom å *være der* (der-væren). Dette innebærer imidlertid at vi mister den tyske dobbeltheten i å bety både "dasein" og "Da-sein", noe vi må ta med oss som et forbehold gjennom hele oppgaven. Andre mulige oversettelser ville vært *til-væren* eller *til-stede-væren*, som indikerende menneskets vesentlige til-hørighet. I *Introduksjonen til: Hva er metafysikk* (fra 1949) benytter Heidegger også benevnelsen *bevissthet* (Bewusstsein) om Dasein.<sup>27</sup> Til denne benevnelsen er det imidlertid avgjørende at vi ikke misforstår Dasein som en psykologisk betegnelse, men snarere betoner det å være *be-visst*, som det å *vite*, gjennom å *være åpnet for*.

I innledning (kap. 1) sa vi at værenstenkningen beror i en avdekking av væren som en grunnleggende eksistensiell erfaring, og at "forholdet" mellom væren og eksistens således utgjør et grunnleggende ledemotiv for hele Heideggers tenkning. Derværen forstår vi i denne forstand som *eksistensens ontologiske begrep*. Derværen får i VT en vesensbestemmelse som åpenheten for væren: "Derværen er et værende som er åpnet-åpnende [...]" (*erschlossen-erschliessendes*).<sup>28</sup> Når Heidegger derpå setter seg fore å utlegge dette værende i sin væren, innebærer dette en *ontologisering av eksistensens åpenhet for væren*.

Derværens åpenhet for væren erfares imidlertid først og fremst innenfor den gjennomsnittlige hverdagsligheten som en *eksistensiell selvforståelse*.<sup>29</sup> Her ser vi derværens værensforståelse utspille seg på et *før-ontologisk* og *ontisk* nivå. Formålet for en derværensanalyttikk er imidlertid en forståelse av derværens *ontologiske konstitusjon*. Som

betegnelse for derværens ontologiske konstitusjon danner Heidegger nyordet *eksistensialitet* (*Existenzialität*).<sup>30</sup> De ulike strukturelle deler, som til sammen konstituerer derværens eksistensialitet, kalles således *eksistensialer* (*Existenzialen*).<sup>31</sup> I derværensanalytikkens første avsnitt gir Heidegger derværens ontologisk-eksistensielle *strukturhelhet* navnet *omsorg* (Sorge). Omsorgen utgjør i så måte den første og foreløpige ontologisk bestemmelse av væren. Eksistensialene er formalt-tematisk beslektet med den tradisjonelle ontologiens *kategorier*. Der kategoriene betegner det forhåndenværende – tradisjonelt forstått som *gjenstanden* eller *ting* – i dets ontologiske konstitusjon, så betegner eksistensialene konstitusjonen til det værende som selv spør etter væren – altså derværen. Heidegger betegner også eksistensialene som *a priori*. Samtidig er det avgjørende at vi ikke simpelthen sidestiller det forhåndenværendes ”kategorialitet” og derværens eksistensialitet. Med derværensanalytikken fundamentale ontologi pretenderer nemlig Heidegger å ha avdekket den eksistensielle konstitusjon som nødvendigvis ligger til grunn for, og muliggjør, enhver forståelse av det værende overhodet; og slik sett: ”en apriorisk mulighetsbetingelse ikke bare for vitenskapene [...] men derimot på mulighetsbetingelsen for ontologiene selv, som ligger før de ontiske vitenskapene og funderer dem.”<sup>32</sup>

## 2.5 Derværensanalytikkens arkitektur

Vi søker Heideggers sene værenstenkning, men tar med den tidlige Heidegger *veien om* derværensanalytikken. Det melder seg et behov for en foregripelse og konkretisering av vår gjennomgang i Del 1, men til dette må vi først få et overblikk over VT. Verket utgjør ikke blott en systematisk fremleggelse av et sett med argumenter; derværensanalytikkens arkitektur gjenspeiler faktisk en nivåinndeling av derværens egen, førontologisk-eksistensielle og ontologisk-eksistensielle, selvforståelse.

Derværensanalytikken starter for alvor ved første avsnitts 2. kapittel, med derværens værensforfatning *væren-i-verden* (*In-der-Welt-sein*) som ledetråd. Til og med 4. kapittel (grovt betraktet), tar analysen utgangspunkt i den *gjennomsnittlige hverdagsligheten*, den eksistensmåten som derværen i *første omgang og for det meste* – ”i ’alle sine dager’” – oppholder seg i.<sup>33</sup> Eksposisjonen av væren-i-verdens forfatning begrunnes således i utgangspunktet gjennom den mulighet derværen har for å gjøre sin væren påfallende *innenfor* en hverdagslig forståelse (jf. *ontisk påkalling*<sup>34</sup>). I 5. kapittel radikaliseres analysen ved utlegningen av derværens *fundamentale ontologiske struktur*. Der utlegningen til og med 4.kapittel, i det minste delvis, pretenderer en form for *analytisk* utvikling, blir det i ved 5. kapittel for alvor klart at analysen i realiteten forutsetter en tilgrunnliggende forståelse – altså

en *værensforståelse* – som på en eller annen måte overskrider den gjennomsnittlige hverdagsligheten. Denne værensforståelsen får sin foreløpige fremtredelse ved 6. kapittel, hvor derværens *strukturelle hele* avdekkes gjennom *angstens* erfaring. Denne helhet er derværens væren, hvilket Heidegger gir navnet *omsorg* (Sorge). Første avsnitts analyse av omsorgsstrukturen og angsten som åpningen av denne, utgjør imidlertid ennå ikke en fyllestgjørende eksposisjon av derværens væren (og værens mening); analysen er stadig blott underveis.

Derværensanalytikkens *annet avsnitt* fortsetter med å spørre etter derværens *enhetlig hele* og *egentlighet*. Disse besvares i annet avsnitts 1. og 2. kapittel ved henholdsvis åpningen av derværens *endelighet* i dødens erfaring, og samvittighetens påkalling av derværens egentlige skyldighet. Til sammen utgjør åpningen av derværens helhet og egentlighet den eksistensielle væremåte, hvilket Heidegger gir navnet *fremspringende besluttsomhet*. I annet avsnitts 3. kapittel viser Heidegger hvordan akkurat denne åpenhetens væremåte åpner derværen opp for dens *værens mening*, hvilket er *tiden*, eller derværens grunnleggende *tidslighet*. Avdekkingen av værens mening, gjennom derværens egentlige væremåte som fremspringende besluttsomhet, viser seg derpå å utgjøre selve mulighetsbetingelsen for den forutgående ontologiske-eksistensielle utlegning. Fra den tidslige begrunnelse av derværen også i dens uegentlige hverdagslighet (i annet avsnitts 4. kapittel), ser vi derpå annet avsnitts tidsanalyse fullbyrdes ved introduksjonen av *historisiteten*, hvor derværen i sin værensmening som tidsligheten, avdekkes som en grunnleggende *historisk hendelse*.

Til vår gjennomgang av VT i denne masteroppgavens Del 1, skal vi til derværensanalytikkens første avsnitt primært begrense oss til en gjennomgang av 5. og 6. kapittel. Det vil si at vi med utgangspunkt i derværens væren som omsorg (jf. 6. kapittel), skal forsøke å belyse derværens fundamentale ontologiske konstitusjon (jf. 5. kapittel). Til tross for at dette medfører en klar begrensning for vår forståelse av VT, mener vi samtidig at vi på denne måte likevel vil lykkes i å fange derværensanalytikkens hovedmomenter, dette begrunnet i det hermeneutiske poeng at ettersom analysen radikaliseres, så gis samtidig den foregående utlegning en begrunnelse. Hva gjelder VT sitt annet avsnitt skal vi forsøke trekke frem de mest sentrale momenter fra 1.-5. kapittel, dermed utelatende 6. kapittels utlegning av den innenverdenslige tidsligheten og den vulgære tidsoppfattelsen.



## 2.6 Derværensanalytikken som værenstenkningen nødvendige omvei

Som en vei til væren, utgjør derværensanalytikken en ontologisk utlegning av det værende som vesentlig er åpnet mot væren, altså som en utlegning av *derværen i sin væren*. Som ontologi utgjør derværensanalytikken stadig en metafysisk utlegningsvirksomhet, men som fundamentalontologi, angår derværensanalytikken likevel metafysikkens grunnlagsproblem. Så langt kan det dermed synes som om veien i VT bryter med vår innledende påstand (i kap. 1), om at Heideggers spørren og tenken om væren i sin grunn utgjør en overvinnelse av metafysikken. Dog med en vesentlig radikalitet, utgjør VT likevel stadig en værensfilosofi innenfor en metafysisk tradisjon.

VT er imidlertid et ufullendt verk; i sin publiserte form når VT aldri den fulle eksplikasjonen av væren selv. Hvordan tiden kan åpenbare seg i første dels  *tredje avsnitt* som ”værens horisont” forblir et ubesvart spørsmål.<sup>35</sup> I motsetning til en tendens innenfor Heidegger-resepsjonen i å nedtone dette poeng, understreker vi det faktum at Heidegger selv, ikke bare ekspliserer derværensanalytikken som  *foreløpig* til oppgavens egentlige formål, men også som  *ufullstendig*, ved at den tilsiktede avdekkingen av væren samtidig står som derværensanalytikkens mulighetsbetingelse.

Vårt prosjekt er å la den sene Heideggers værenstenkning utgjøre en fortsettelse på VT sin vei til væren, men denne veien innebærer samtidig en vei ut av metafysikken. Vårt poeng er imidlertid ikke bare at den sene Heidegger utgjør en mulig fullendelse av VT, men at en  *ansats* til den sene Heideggers værenstenkning allerede foreligger i VT. I et stringent filosofihistorisk øyemed innebærer dette prosjektet godt mulig en anakronistisk lesning av VT. Men ut ifra en forståelse av den sene Heideggers værenstenkning vil vi samtidig påstå at denne lesning vil kunne avdekke en mer grunnleggende forståelse av VT.

Formålet for vår forestående gjennomgang av VT således ikke å gi en fullestgjørende eksegetisk lesning av den tidlige Heideggers hovedverk. En slik lesning ville alene ha sprengt rammene for en mulig masteroppgave. Gjennomgangen har snarere en  *foreløpig* status, den skal fungere som en  *inngang* til vår påfølgende tolkning av den sene Heideggers værenstenkning. Men hvorfor overhodet gå denne omvei? Jo, selv om veien til væren går utover metafysikken, så vil fundamentalontologiens utlegning skape den nødvendige  *plattform* – et  *paradigmatisk rammeverk* – for innlatelsen i den sene Heidegger. Den fundamentalontologiske utlegning blir m.a.o. å forstå som værenstenkningen  *springbrett*.

### 3. Åpenheten

#### 3.1 Eksistensialitet, faktisitet og forfall

Derværensanalytikkens *første avsnitt* utgjør en ontologisk utlegning av derværens væren som *omsorg* (Sorge). Omsorgen bestemmer værens åpenhet som ontologisk konstitusjon. *Åpenheten* (Erschlossenheit) er således grunnbegrepet i VT sitt første avsnitt. Åpenheten har imidlertid to grunnleggende værensmodi; derværen kan både være *uegentlig* og *egentlig* åpnet. Derværensanalytikkens første avsnitt utgjør en utlegning av den ontologiske konstitusjonen for derværens *uegentlige åpenhet*. Dvs. hvordan mennesket i første omgang og for det meste bestemmes gjennom den gjennomsnittlige hverdagslighetens værensforståelse.

I sin opprinnelige strukturhelhet formuleres omsorgen som *å-allerede-være-forut-for-seg-selv-i-(verden-)* som *det å være-hos (det værende som møter oss innenverdenslig)* eller på tysk: *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden).*<sup>36</sup> Dette er *åpenhetens grunnstruktur*. Denne deles derpå opp i momentene *være-forut-for-seg-selv* som åpenhetens eksistensialitet; *å-allerede-være-i...* som åpenhetens faktisitet; og *å være-hos...* som åpenhetens forfall. Eksistensialitet, faktisitet og forfall angir derværens *fundamentale ontologiske karakter*.<sup>1</sup> I nærværende kapitel skal vi ta for oss derværens eksistensialitet og faktisitet med utgangspunkt i *forståelsen og befinthet* (i 3.2), denne befinthetens forståelsens *utlegning og uttale* (i 3.3), for så på dette grunnlag å redegjøre for derværens *forfallenhet* (i 3.4). Ved vår gjennomgang må vi samtidig ikke glemme at de ulike konstitutive eksistensialer, selv utgjør abstraksjoner og således må forstås som *formalt indikerende* til åpenhetens *opprinnelig og enhetlige fenomen*.<sup>37</sup>

#### 3.2 Åpenhetens befinthetens forståelse

##### 3.2.1 Forståelse og mulighet

Derværen er åpenhet, og denne åpenheten bestemmer vi nå gjennom derværens *forståelse* (Verstehen). Vi distingverer vår anvendelse av ordet ifra enhver gjennomsnittlig betydning, f.eks. som én mulig forståelse eller erkjennelsesmåte iblant flere.<sup>38</sup> Forståelsen er ingen mulig forestilling om verden. Som et fundamentalt eksistensial bestemmer forståelsen derværens

---

<sup>1</sup> VT § 41 s. 210. Den observante leser vil nå ha merket en tvetydighet ved vår anvendelse av begrepet "eksistensialitet". I første omgang betegner eksistensialiteten derværens ontologisk-eksistensiale struktur, hvilket gripes i sin opprinnelige strukturhelhet som omsorg, og derav eksistensialene som omsorgens ulike konstitutive momenter. Samtidig har vi nå også sidestilt eksistensialiteten sammen med faktisiteten og forfallet som omsorgens ontologiske karakter. Denne tvetydighet beror simpelthen i at førstnevnte forståelse av eksistensialiteten tar utgangspunkt i derværens ontologiske konstitusjon som *et enhetlig fenomen*, mens den andre forståelsen abstraherer dette fenomenet i forskjellige momenter. Faktisiteten og forfallet tilhører altså opprinnelige eksistensialiteten – eksistensialiteten er faktisk, og i første omgang og for det meste forfallen – men håndteres selvstendig som del av derværensanalytikkens ontologiske utlegning.

forstående åpenhet mot sin verden overhodet. Eksistensielt sett sier vi ikke at derværen *har* en forståelse, men derimot at derværen vesentlig *er* denne forståelsen. En eksposisjon av forståelsen, er således en eksposisjon av den åpenhet som derværen i sin væren *er*. Det forståelsen forstår, griper vi i første omgang som *mulighet*. Med mulighet mener vi en *mulig måte å være i verden på*. Som et værende hvis *essens ligger i dens eksistens*, forstår vi derværen – eller rettere sagt forstår derværen seg selv – som den mulighet den er.<sup>39</sup> Derværen er primært et *være-mulig (Möglichsein)*. Forståelsen utgjør således et *ukast* (Ent-wurf) av de *muligheter* derværen til enhver tid *kan* være, altså som derværens *kunne-være (Seinkönnen)*.<sup>40</sup> Der den tradisjonelle ontologien normalt forstår ”mulighet” som en modal kategori av et forhåndenværende (gjenstand), og i så måte ontologisk lavere enn kategoriene ”virkelighet” og ”nødvendighet” (altså som et ”ennå ikke virkelig”), så forstås mulighet som eksistensiell bestemmelse tvert imot som ”derværens mest opprinnelige og siste positive ontologiske bestemthet”.<sup>41</sup>

Hva er så denne mulighetens kunne-være som er åpnet for det forstående derværen? Åpenbart noe værende. Men som mulighet er det værende ingen forhåndenværende gjenstand, men utgjør en *måte å være i verden på*. Hvordan kan vi så gripe det værende slik det i første omgang er åpnet som mulighet? Heidegger benevner dette værende ontologisk-kategorialt som det *tilhåndenværende (Zuhandensein)*.<sup>42</sup> Tilhåndenhet (*Zuhandenheit*) forstår vi i dermed som en *modus værens åpenhet*. Til en eksposisjon av tilhåndenheten benytter Heidegger et begrep om *das Zeug*. En bokstavlig oversettelse ville vært ”tøy” (fra eksempelvis verktøy, sytøy eller kjøretøy), men vi parafraserer imidlertid med det norske ”bruksting”.<sup>43</sup> Bruksting angir det værende slik det *i første omgang og for det meste* er derværen *til hånden*. Denne betegnelsen innebærer imidlertid ikke at Heideggers ontologiske utlegning begrenser seg til de tingene vi i *braker* i vår hverdag; ei heller betyr det at verden kun består av verktøy. Et begrep om bruksting må forstås i en mer grunnleggende forstand, som en betegnelse for det værende som sådan, som inngår i den verden vi lever i, det være alt fra *veien* jeg går på, *huset* jeg bor i, eller *fjellene* som omringer byen jeg bebor. Anvendelsen av bruksting (*Zeug* qua *Werkzeug*) til en redegjørelse for det tilhåndenværende er likevel ikke tilfeldig; det vi konvensjonelt forstår med redskap og verktøy synes nemlig å være *eksemplariske* for en eksposisjon av det tilhåndenværendes ontologiske struktur. Vi kan si at eksempelet om verktøyet, f.eks. en hammer, fungerer som *paradigmatisk eksempel* for det innenverdenslig tilhåndenværendes ontologiske struktur.

Hammeren er aldri *først* (qua opprinnelig) en selvtilstrekkelig forhåndenværende ting, som deretter kan brukes som tilhåndenværende bruksting. Hammeren gripes derimot *først* og

*fremst* som tilhånden. Slik brukstingen er tilhånden, forstår derværen det værende gjennom *henvisningen* (*Verweisung*) – ”noe *henviser* til noe”. Qua bruksting har hammeren strukturen *til-å* (Um-zu).<sup>44</sup> Dvs. at derværen først og fremst forstår hammeren som *mulighet til å hamre*. Denne muligheten er vesentlig ikke en mulighet som vedheftes et forhåndenværende; tvert imot ser vi hammeren inngå umiddelbart i den meningsgivende virksomhet som derværen er åpnet for, *som en mulighet og utelukkende som denne*.

Når så derværen *braker* hammeren, ved f.eks. å hamre, posisjoneres ikke derværen *overfor* den gjenstanden den bruker; derværen *går* derimot *opp i* bruken av dette tilhåndenværende. Denne opprinnelige relasjon mellom det tilhåndenværende og derværen benevner Heidegger som *besørging* (*Besorgen*).<sup>45</sup> Derværen står ontologisk opprinnelig i en *besørgende omgang* (Umgang) med det tilhåndenværende.<sup>46</sup>

Vi trekker derav følgende følgende slutning: derværen *er* grunnleggende sett sin åpenhet; forståelsen er et fundamentalt eksistensiell for denne åpenhetens eksistensielle konstitusjon; i forståelsen åpnes derværen for det værende som derværens kunne-være; altså *er* derværen først og fremst *hva* den besørger.<sup>47</sup> Det gis vesentlig ingen distinksjon mellom et ”jeg” som besørger og besørgingen selv; jeg-et tilskrives alltid et derværen som besørgende går opp i en virksomhet. Slik derværen går opp i besørgingen av sine tilhåndenværende muligheter, ser vi hvordan derværen i sin forstående åpenhet, grunnleggende sett bestemmes gjennom å være *forut-for-seg-selv*. Dvs., derværen *er* aldri en bestemt realitet eller essens, men derimot alltid *forut for seg selv* i de muligheter den til enhver tid *kan* være.

### 3.2.2 Verden

Den opprinnelige tilhåndenværende bruksting *forstås* aldri isolert som denne ene selvtilstrekkelige tingen: ”*En bruksting ’er’ strengt talt aldri*”.<sup>48</sup> Den tilhåndenværende bruksting forstås alltid innenfor en *brukstingshelhet* (*Zeugganzheit*). Dette ligger innforstått i brukstingens henvisningsstruktur *til-å*. Som et eksempel benytter vi hammeren i møbelsnekkerens verksted. Møbelsnekkeren går opp i *virksomheten* av å lage stoler. Hammeren gripes med henvisning til den besørgende produksjon av en stol. Hammeren representerer derværens kunne-være som *å-være-hamrende*. Hammerens mulighet til-å-slå, inngår så igjen med en henvisning til andre medtilvirkende verktøy – høvelen som mulighet til-å-forfine, meiselen som mulighet til-å-forme, skrutrekkeren som mulighet til-å-feste. Stolens tilvirkningsprosess utgjør slik en *meningsgivende forsamling* av materiale, verktøy og møbelsnekker. Møbelverkstedets virksomhet forstås igjen med henvisning til leveransen av produkter til møbelbutikker. Som det inntektsbringende inngår verkstedets virksomhet med en

henvisning til andre aspekter ved møbelsnekerens tilværelse. Tilbake til utgangspunktet ser vi således hvordan hammerens besørgende slag alltid inngår i en *henvisningshelhet* (Verweisungsganzheit).

Henvisningsstrukturen benevner Heidegger ontologisk-kategorielt som *relevans* (*Bewandtnis*): ”Relevans er det innenverdenslige værendes væren”.<sup>49</sup> Det tilhåndenværende er relevant for tjenelighetens *til-hva* eller anvendelighetens *for-hva*.<sup>50</sup> Forstått ut ifra dens relevans inngår det tilhåndenværende således i en *relevanshelhet* (*Bewandtnisanzheit*).<sup>51</sup> Totaliteten av denne relevansheten griper vi som *verden* (Welt). ”Verden er *det* ut fra hvilket det tilhåndenværende er tilhånden”.<sup>52</sup> Det som åpnes i åpenheten er aldri den og den tingen, men en verden, som den meningsfulle helhet, hvori derværen utfoldes gjennom dens virksomheter. Slik ”verden” i tradisjonell forstand *forestilles* som totaliteten av de gjenstander som er innenverdenslig forhånden, bestemmes verden blott som *ontisk* begrep. Slik vi nå avdekker denne verdens *væren* gjennom dens *ontologisk-kategoriale* bestemmelse forstår vi verden gjennom det tilhåndenværendes relevansstruktur til-å og denne relevanshetens helhet.<sup>1</sup> Det er imidlertid med verden som *ontologisk-eksistensielt* begrep – ved eksposisjonen av verdens *verdenslighet* (*Weltlichkeit*) – at vi fullt ut avdekker verden som opprinnelig fenomen. Relevanshetens *primære til-hva* angår nemlig ikke en relasjon mellom det innenverdenslige værende, men derimot verdens grunnleggende relasjon til derværen. Denne relevanshetens primære *til-hva* benevner Heidegger som *for-hvis-skyld* (*Worum-willen*). Det innenverdenslige værende, slik det inngår i verdens relevanshelhet, er primært relevant *for derværens skyld*: ”Dette ’for ... skyld’ angår imidlertid alltid *derværens* væren, og dette værende er kjennetegnet ved at det i dets væren vesentlig dreier seg *om* denne væren selv”.<sup>53</sup> Dette er i grunnen en omformulering av det vi tidligere formulerte som derværens grunnforfatning *væren-i-verden*. Det er i derværens forstående åpenhet at en verden gis, hvor innenfor det tilhåndenværende møter oss i sin relevanshet. Derværens åpenhet betegnes i denne forstand som et å *la-det-være-relevant* (*Bewendenlassen*) for derværens skyld.

### 3.2.3 Medværen

Gjennom verdenslighetens ontologisk-eksistensielle konstitusjon orienterer derværen seg ikke bare mot tilhåndenværende bruksting. Derværen konstitueres også gjennom sin væren med andre mennesker. Andre mennesket møter oss ikke ”i tillegg” til det som allerede er åpnet innenfor verdens relevanshelhet. Det innenverdenslige værende (det tilhånden- og

---

<sup>1</sup> Heidegger skiller mellom verden som 1) *ontisk begrep*; 2) *ontologisk term*; 3) *ontisk forstand*; og 4) *ontologisk-eksistensielt begrep*. VT § 14 s. 89-90

forhåndenværende) bærer tvert imot i utgangspunktet en henvisning til andre derværen, som det innenverdenslige værendes besørgere. Derværen møter andre mennesker opprinnelig ut ifra deres tilsvarende besørgende omgang i verden. Når jeg går inn i et verksted, ser jeg ikke først blott tilhåndenværende bruksting, men ontologisk-opprinnelig verktøy som brukes av andre. Derværen er også åpnet for tilhåndenværende bruksting *for-andres-skyld (Um willen Anderer)*.<sup>54</sup> De andre derværen har imidlertid selv ikke det innenverdenslige tilhånden- eller forhåndenværendes værensstruktur; de andre er åpnet *med* derværen i dens verden. Derværen er ontologisk-eksistensielt et *medværen (Mitssein)*. I sin medværen er de andre like opprinnelig åpnet *der* sammen med derværen – vi griper de andre ontologisk som *medderværen (Mitdasein)*. Fordi de andres medderværen muliggjøres gjennom derværens eksistensielle konstitusjon som medværen, gis det i første omgang og for det meste ingen avgrensning mellom ”ditt” og ”mitt” subjekt; andre medderværen inngår derimot i min væren som *væren med hverandre (Miteinandersein)*.<sup>55</sup> Derværens medværen, må på ingen måte misforstås som det *ontiske* forhold at flere personer faktisk omgås hverandre. Medværen er et eksistensielt, og således konstitutivt for derværens væren uansett om derværen ontisk sett er for seg selv eller sammen andre. Heidegger benevner derværens medværen med andre medderværen som derværens *forsorg (Fürsorge)*.<sup>56</sup> Omsorgens åpenhet belyser vi således eksistensielt som derværens innenverdenslige *besørgende og forsørgende* omgang.

### 3.2.4 Befintlighet

I forståelsens utkast mot sitt kunne-være, er derværen i sin værens åpenhet vesentlig forut-for-seg-selv, i en verden som opprinnelig er relevant for derværens skyld. Ved dette har vi belyst åpenhetens *eksistensialitet*, som én av omsorgsstrukturens fundamentale ontologiske karakterer. Likeledes må vi nå utvide vår analyse av åpenheten ved dens *faktisitet*, omsorgsstrukturens andre fundamentale ontologiske karakter. Slik vi med eksistensialiteten tok utgangspunkt i forståelsen, tar vi til faktisiteten utgangspunkt det fundamentale eksistensialet Heidegger gir navnet *befintligheten (Befindlichkeit)*. Forståelsens åpenhet er nemlig alltid befinnlig. Uttrykket ”å befinne seg” kan både bety *å være et sted*, men også *å være i en bestemt tilstand* (eks.: å befinne seg i ”Bergen”, ”bare velstand”, ”en depresjon”). Hvis jeg sier ”jeg befinner meg...”, så betyr dette at *jeg er her*. Befintligheten angår dette *at jeg er her* som sådan.

Befintligheten kan vi i første omgang anskueliggjøre gjennom det vi i ontisk forstand kaller for *stemning*, eller det å være *stemt*. Derværen er i hvert enkelt tilfelle alltid allerede stemt; ”Stemningen åpenbarer ’hvordan det står til og kommer til å gå’.”<sup>57</sup> Derværen er

nysgjerrig, likegyldig, lystig, tynget eller modig. Stemtheten *be-stemmer* således hvordan derværen affiseres av det innenverdenslige værende. Som Heidegger benytter vi frykten som eksempel. Hvis vi bestemmer frykten, utelukkende ut ifra det *fryktelige*, hvis typisk en skadelighet utgjør dens kunne-være, som dernest stilles *overfor* derværen, står vi ute av stand til å gripe fryktens opprinnelige fenomen. Frykten beror aldri bare i noe fryktelig. Et innenverdenslig værende blir først dette fryktelige, fordi dets fryktelighet *angår* derværen i dens væren. Fryktens opprinnelige fenomen *dreier seg* vesentlig *om* derværen selv. Frykt er således en stemning som derværen i sin væren *befinner seg* i.

Stemningen viser til hvordan derværen i forståelsens åpenhet er befintlig. Derværen er ikke bare *forut for seg selv* i dens kunne-være. Derværen befinner seg samtidig *alltid allerede* i en verden. Befintligheten er således medkonstituerende for derværens åpenhet – den utgjør åpenhetens faktisitet. Derværen er ikke først en fri vilje, som dernest står klar til utfoldelse i en verden av muligheter; derværen har intet herredømme over dens væren. Som den forstående åpenhetens utkast, er derværen alltid allerede *utlevert (überantwortet)* til sin verden. Denne utleverte befintlighet utgjør derværens *kastethet (Geworfenheit)*; utlevert til dens kunne-være, som det den *alltid allerede kan være*, er derværen grunnleggende sett *kastet mulighet*.<sup>58</sup> Når vi sier at befintligheten er et grunnleggende eksistensial ved derværen, så betyr dette at derværen i sin åpenhet alltid allerede befinner seg ”der” (*der-væren*). Og dette ”der” som derværen vesentlig befinner seg i, utgjør åpenheten av en verden, som det værendes meningsfulle (relevans)helhet, sammen med de andre (medværen). Befintlighet angår ”der-ets” faktisitet; det som avdekkes i utlegningen av derværens faktisitet er simpelthen dette *at* den er til.

### **3.3 Åpenhetens utlegning og ut-tale**

#### **3.3.1 Hvordan åpenheten åpner seg**

Som befintlig forståelse konstituerer omsorgen (derværens væren) åpenheten for en verden, som en *betydningsfullhet* (Bedeutsamkeit), hvori det innenverdenslige værende er *meningsfullt* til stede som enten tilhånden og forhånden. *Mening* er i denne forstand ”det som noes forståelighet holder seg innenfor”; det er den betydningsfulle åpenhetens *formal-eksistensielle rammeverk*.<sup>59</sup> Vi skal nå utdype vår analyse ved å si noe om hvordan denne åpenheten utvikler seg innenfor den *forstående-utleggende sirkelstruktur* (3.3.2), hvordan *talen* opprinnelig fungerer som åpenhetens artikulasjon (3.3.3), og hvordan denne talen også har mulighet til å uttale åpenheten i forhåndenhetens modus ved *utsagnet* (3.3.4). Slik vår gjennomgang av derværensanalytikken kun utgjør omveien til den sene Heideggers

værenstenkning, kan en redegjørelse for de nevnte momenter i utgangspunktet synes å utgjøre en digresjon. Men en redegjørelse for utlegningen, talen og utsagnet, vil nettopp være med på å legge og utforme, det nødvendige *rammeverk* og *begrepsapparat*, for den senere innlatelse i tenkningen om væren selv. Dette handler særlig om å opparbeide en forståelse av den uegentlige værensførståelse, som mulighetsbetingelsen for den metafysiske forestilling om virkeligheten.

### 3.3.2 Utlegeringen og forståelsens sirkelstruktur

Derværens befintlige forståelse konstituerer åpenheten mot sin væren. Denne forståelsens åpenhet har en særlig måte å utvikle seg på. Vi bestemmer forståelsen *utvikling* (ausbildung) ontologisk-eksistensielt som *utlegningen* (Auslegung). Forståelsen utvikles nemlig ikke gjennom erkjennelsen av noe nytt, slik at forståelsen blir noe annet enn seg selv; derimot ser vi forståelsens utvikling som vesentlig en *utlegning av den forståelse som forståelsen allerede forstår* – ”Det forståtte, men fremdeles innhyllede, blir tilegnet”<sup>60</sup>. Dette må vi nå forsøke å utdype.

Det innenverdenslige værende er opprinnelig åpnet som derværens kunne-være med tilhåndenhetens henvisningsstruktur *til-å*. Med hensyn til utlegningen sier vi således at forståelsen konstituerer et *forutgående syn* (Vorsicht); eller mer avledet med hensyn til noes begrepslighet, et *forutgående grep* (Vorgriff).<sup>61</sup> Denne forståelsens for-struktur bestemmer vi også som åpenhetens *for-mening* (Vor-meinung).<sup>1</sup> Når forståelsen derpå utlegges, så har dette utlagte strukturen *noe som noe*. Dvs. at det værende som i utgangspunkt holdes meningsfylt innenfor forståelsens for-mening, utlegges *som noe* med henblikk på dens *til-å* (tjenligheten). Forståelsens utleggende som-strukturen kaller Heidegger for det *eksistensiell-hermeneutiske ”som”*.<sup>62</sup> Utlegeringens som-struktur må vi i første omgang skille klart ifra ethvert mulig *utsagns* predikasjon av en gjenstand. Det værende er aldri først til stede som noe blott og bare forhåndenværende, for dernest å bestemmes ved dens tjenlighet. Forståelsens utleggelse av noe som noe griper vi opprinnelig gjennom den besørgende omgang: ”Enhver førpredikativ og likefrem måte å se det tilhåndenværende på er i seg selv allerede forstående-utleggende”.<sup>63</sup> Hammeren er i møbelverkstedet tilhånden, den er *der, som* en mulighet til-å-slå. Når snekkeren griper hammeren og besørgende bruker den i sin virksomhet, så utlegger snekkeren den mulighet som allerede var åpnet for hans forståelse. I forståelsens åpne betydningfullhet fore-ligger det tilhåndenværende i sin tjenlighets til-å; når derværen tar det

---

<sup>1</sup> VT § 32 s. 172. Ved Heideggers begrep ”for-mening” kan vi se en ansats til Gadamerens rehabilitering av begrepet ”fordom” (Vorurteil). Jf. H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*.



værende ”i bruk” som sitt være-mulig, utlegges forståelsen med henblikk på det tilhåndenværendes *til-å*.

Vi ser i denne forstand umuligheten av noe slikt som en *ren anskuelse*; det værende er alltid allerede tilstede med henblikk på derværens forstående-utleggende omgang.

Slik det utlagte værende igjen slår tilbake på forståelsens åpne betydningfullhet, ser vi hvordan derværens forståelse vesentlig beveger seg innenfor en *sirkel*. M.a.o.: Siden det som utlegges, er selve derværens forstående åpenhet som sådan (altså derværens *væren*), utgjør den utlagte forståelsen utgangspunktet for derværens videre forstående-utleggende utfoldelse. Denne sirkel er ingen *circulus vitiosum*, men utgjør snarere derværens selve *ontologiske struktur*.<sup>64</sup> Fra hermeneutikkens utlegning av forståelsens sirkel i subjektets møte med et objekt – for eksempel som fortolkning av en tekst – påviser Heidegger nå den *hermeneutiske sirkel* som derværens selve ontologiske struktur.

### 3.3.3 Tale

Det greske *lógos* blir ofte oversatt med fornuft, dom, begrep, definisjon, grunn eller forhold.<sup>65</sup> Heidegger benytter imidlertid en oversettelse av begrepets mer opprinnelige betydning (fra *lego*) som *tale* (die Rede). Den befintlige forståelsen konstituerer derværens væren som åpenheten. Talen er den forstående-utleggende åpenhetens artikulering: ”Væren-i-verdens befintlige forståelighet uttaler seg som tale”.<sup>66</sup> Talen er i denne forstand ”eksistensielt like opprinnelig med befintlighet og forståelse”.<sup>67</sup> Men henblikk til *lógos* utgjør talen væren til det uttalte værende: ”*Lógos* lar noe bli sett (*faínesthai*), nemlig det talen er om, og nærmere bestemt *for* den talende (medium), henholdsvis for de som taler med hverandre.”<sup>68</sup>

Talen ut-taler seg gjennom språket. En uttalelse er altså ikke først og fremst meningsfullt eller meningsløst språk. Språket er snarere talens uttalhet, muliggjort av den befintlige forståelsens meningsfulle åpning. Som åpenhetens artikulering har uttalelsen ikke først og fremst *utsagnets* form. Som artikulering av forståelsen, konstitueres talens *om-hva* gjennom den besørgende omgang. Talen uttaler seg som en hilsning, avvisning, oppfordring, advarsel, irrettesettelse, drøfting, invitasjon, ordre, eller anbefaling.<sup>69</sup> Språket består således ikke av forhåndenværende ordting, men er først og fremst *tilhånden i uttalen*. Talen er forståelsens utlegning – å tale er å utlegge derværen som dens kunne-være.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Det kan kanskje her være interessant å trekke en sammenligning til den moderne pragmatikkens talehandlings-teori (Speech Act theory, jfr. J. Austin, J. Searle), og hvordan språket forstås m.h.t. dens *bruk* og ikke dens setningslogiske påstandsinhold. En diskusjon om hvorvidt språkets ”mening” foreligger i f.eks. talehandlingens *illokusjonære* eller *perlokusjonære* aspekt, mislykkes imidlertid i å gripe uttalelsen som artikulering av den meningsfulle åpenhet som nødvendigvis ligger til grunn for enhver mulig språklig ytring.

Som talens eksistensielle mulighet griper vi også det *å høre*.<sup>70</sup> Slik som talen er åpenhetens artikulering, kan derværen også høre fordi den forstår. Dvs. derværen hører aldri først den blotte og bare lyd. Den hører ”hammeren som slår”, ”vinden som suser”, eller ”mannen som snakker”. Selv den ”fremmede” lyd bærer forståelsens som-struktur; som ”den ukjente motorlyd” eller ”det uforståelige språk”.<sup>71</sup> Som forstående-utleggende er derværen *hørig* det den hører.

### 3.3.4 Utsagnet

*Utsagnet (Aussage)* griper vi som et ”ekstremt derivat av utlegningen.”<sup>72</sup> Derværens åpenhet artikuleres i første omgang gjennom talens utleggende uttale av det tilhåndenværendes eksistensiell-hermeneutiske ”som”. Som en modifikasjon av denne utlegningens som-struktur bestemmer Heidegger *utsagnet utlegning* gjennom et begrep om det *apofantiske ”som”*.<sup>73</sup> Med utgangspunkt i det innenverdensliges relevansstruktur (dets *til-hva*), avskjæres det værende fra den relevanshelhet det opprinnelig inngår i (*verdensligheten* og *for-hvis-skyld*). Heidegger bruker blant annet eksempelet om hvordan et verktøy som går i stykker blir påfallende i sin u-tilhåndenhet, og således reduseres til en blott og bare forhåndenværende gjenstand. Ikke lenger derværen *tilhånden*, utlegges det værende *som* en forhåndenværende *gjenstand* med bestemte *egenskaper*. Hammerens tunghet forstås således uavhengig av derværens mulighet-til-å-hamre, og i stedet med henblikk på gjenstandens kvalitative vekt. Stolen forstås ikke lenger som mulighet-til-å-sitte, men i stedet m.h.t. treverkets ”objektive” egenskaper. Betegnelsen ”apofantisk”, som kommer fra det greske *apofainesthai*, oversettes her med *fremvisning* (Aufzeignung). Som et derivat av utlegningen utgjør utsagnet en fremvisning av det værende *som* bare denne forhåndenværende gjenstanden, slik den bestemmes gjennom predikasjon av et subjekt. Utsagnets forhåndenværende gjenstand står imidlertid aldri i noen overensstemmende relasjon til en ”virkelighet”; det utsagnet fremviser i sin deriverte form er tvert imot dette værende selv.<sup>1</sup> Som en ”formalisering” av relevansstrukturen (Bewandtnis) utlegges så det forhåndenværende med henblikk på dets *relasjon* (Beziehen)<sup>74</sup> – tilhåndenhetens *til-hva* blir til forhåndenhetens *om-hva*.<sup>75</sup> Et forhåndenværende sammenknyttes og adskilles (jf. syntese og diarese) med andre forhåndenværende gjenstander, slik de til sammen inngår i en forhåndenværende verden som *totaliteten av ting*. Som derivert modus av derværens åpenhet, utgjør forhåndenheten således mulighetsbetingelsen for menneskets *teoretiske* forestilling av verden.

---

<sup>1</sup> VT § 33 s. 176. Vi kommer tilbake til sannhet og korrespondanse i Kap 6.2.

### 3.4 Forfall

#### 3.4.1 Åpenhetens ”i første omgang og for det meste”

Vi har så langt tatt for oss derværens væren som åpenheten, gjennom de fundamentale eksistensialene forståelse og befinthet, og derpå hvordan denne befinthet-forstående åpenheten utlegges, ved talens uttalende lógos, og avledet ved utsagnet. Disse eksistensialene har avdekket derværens grunnforfatning væren-i-verden, m.h.t. (1) verdens *verdenslighet*, altså hvordan derværen i sin væren er *forut for seg selv* som en åpenhet mot sine innenverdensliges tilhåndenværende muligheter; og (2) derværens *i-væren*, hvordan derværen *alltid allerede* er *der* i en verden som en kastet væren til muligheter. Dermed har vi imidlertid utelukkende redegjort for åpenhetens eksistensielle konstitusjon som sådan. Det som gjenstår for vår redegjørelse av derværensanalytikkens første avsnitt er en eksposisjon av det værensmodus som derværen i sin åpenhet i første omgang og for det meste er bestemt gjennom – uegentlighetens *forfall*. Dette gjør vi først ved en redegjørelse for hverdagsligheten som sådan (ved 3.4.2), for deretter å utdypes ved den befinthet forståelsens forfall til pratet og nysgjerrigheten (ved 3.4.3), og til slutt derværens uegentlige selv som man-et (ved 3.4.4).

Slik forfallenheten direkte angår derværens to grunnleggende værensmodi, egentligheten og uegentligheten, utgjør dens redegjørelse ikke bare en nødvendig forutsetning for gjennomgangen av derværensanalytikkens annet avsnitt, men danner et viktig rammeverk for den påfølgende gjennomgang av den sene Heideggers værenstenkning. En redegjørelse for momenter som den gjennomsnittlige hverdagsligheten, pratet og man-et, vil nemlig fungere som viktige begreper til vår senere bestemmelse av metafysikken og dens værensglemsel.

#### 3.4.2 Hverdagsligheten

Derværen befinner seg først og fremst og alle sine dager i den gjennomsnittlige *hverdagsligheten*. Denne værensmodus benevner Heidegger med et begrep om *forfall* (*Verfall*), og utgjør sammen med *forståelsen* og *befinthet*, omsorgens fundamentale ontologiske karakter. Som befinthet forståelse er derværen *i første omgang og for det meste forfalt*.<sup>76</sup> Dette utsagn forstår vi i forhold til væren-i-verdens konstitutive moment *i-væren* (*Insein*). I den forstående-utleggende besørgende omgang med det innenverdenslige tilhånden- og forhåndenværende, *går* derværen i første omgang og for det meste *opp* i sin verden. Derværen *er* vesentlig *hva* den besørger. I derværens brukende, håndterende, forventende eller fornektende omgang, befestes en *fortrolighet* (*Vertrautheit*) med verden som vesentlig ”lukker” derværen for dens værens *åpenhet*. Dette utgjør for værenstenkningen et avgjørende poeng: Det som står mennesket *nærmest*, er vesentlig det mest *fjerne*. Som *ontisk* poeng kan

vi benytte eksempelet om mannen som på sin daglige spasertur er mer oppmerksom om den bekjente på tjue meters avstand, enn selve veien som umiddelbart møter skoene ved hvert skritt.<sup>77</sup> Som *ontologisk* poeng ser vi hvordan derværens væren som sådan, vesentlig bestemmes som et forfallende *være-hos* (*sein-bei*) det værende som møter det innenverdenslig. Som forstående-utleggende er derværen for det meste blind for sin forståelses åpenhet som sådan. Som befinthlig er derværen i første omgang *rettet* inn mot det innenverdenslige værende på en slik måte at det utgjør en *unnvikende bortvending* fra dens ”at” den alltid allerede er utlevert til en verden. Dette blotte *at den er og har å være* som en åpenhet mot sitt kunne-være, er i sin altomfattende *nærhet* – simpelthen fordi åpenheten selv utgjør den væren derværen vesentlig *er* – i første omgang og for det meste lukket for derværen. Hverdagligheten angir simpelthen denne måte derværen er forfalt til sin verden.

### 3.4.3 Pratet og nysgjerrigheten

Vi grep *talen* som åpenhetens artikulasjon. Hvis *pratet* (*das Gerede*) er en derivasjon av *talen*, så utgjør dermed pratet en modus av derværens åpenhet. Pratet er konstituerende for den gjennomsnittlige hverdaglighetens forståelse og utlegning. *Talen* har først og fremst forfalt til *bare å prate*. Pratet utgjør ikke så mye en ut-talelse av det værende selv, som det snarere bare prater om *det talte* i pratet som sådan. Vi kalte hverdagligheten for *gjennomsnittlig*. Et gjennomsnitt tenker vi med i utgangspunkt i matematikken som en sum dividert med antall. Et gjennomsnittstall representerer således ikke en faktisk størrelse, men er vesentlig en *generalisert* bestemmelse. En gjennomsnittlig forståelse betegner i denne forstand åpningen av et værende, som ikke *uttaler* åpenheten av *dette værende* som sådan, men som snarere *omtaler* et værende ut ifra en generell forståthet. Det værende som omtales i pratet, ”forstås bare omtrentlig og overfladisk”.<sup>78</sup> Pratet er *grunnløst*, fordi det i sin tale har mistet forståelsens opprinnelige åpenhet. Pratet bare prater og tar således det åpne omtalte *for gitt*.

Like mye som pratet utgjør forfallets hverdagslige tale, så griper vi den hverdagslige forståelsens åpenhet gjennom *synet* og *det å se*. Til den innenverdenslige besørgende omgang, tilsvarer således et forståelsens *omsyn*. Slik derværen simpelthen *bare ser*, ut ifra sitt hverdagslige besørgende omsyn, dveles ikke over det åpne, men begrenses til *bare-å-fornemme* (*Nur-Vernehmen*).<sup>79</sup> Heidegger betegner i denne forstand synet ved dets *nysgjerrighet*. Distingvert ifra *forundringen*, som vesentlig forundres av det *ukjente* ved det som møter en, utgjør nysgjerrigheten tvert imot en flyktig omgang med *det kjente*, *alltid allerede åpne*. Nysgjerrigheten har tilgang til alt, men når noe først er avdekket, er derværen i nysgjerrighetens rastløshet allerede videre ved neste ”prosjekt”. Nysgjerrigheten er

overalt og samtidig ingen steder. Slik pratet kan uttale seg om alt og nysgjerrigheten har tilgang til alt, bestemmes derværens hverdagslighet av en grunnleggende *tvetydighet*:

”Når det som er tilgjengelig for enhver og som enhver kan si noe om, møter oss i den hverdagslige væren med hverandre, lar det seg snart ikke lenger avgjøre hva som er åpnet i en ekte forståelse og hva som ikke er det.”<sup>80</sup>

#### 3.4.4 Man-et

Pratet er grunnleggende sett en tale som uttaler seg, og som sådan er pratet en *meddelelse* med andre medderværen. Meddelelsen har sin mulighetsbetingelse i derværens eksistensielle forfatning som *medværen*. Altså utgjør den gjennomsnittlige hverdagsligheten en *offentlig åpnet hverdagslighet* – hvilket Heidegger benevner nettopp som *offentligheten* (*Öffentlichkeit*).<sup>81</sup> Den verden derværen alltid allerede befinner seg i, er altså ikke et subjekts eller et individs private verden, men derimot først og fremst en verden som derværen i sin væren befinner seg i sammen med ”alle andre”. Å prate er således å prate innenfor denne offentligheten. Derværen står i et *lydighetsforhold* til ”de andre” innenfor denne offentligheten. Derværen tenker, mener og sier, først og fremst det som ”de andre” tenker, mener og sier. Jo mindre derværen er bevisst om dette lydighetsforholdet, jo sterkere bestemmes derværen av ”de andre”. Dette ”de andres herredømme”, griper Heidegger eksistensielt som *man-et* (*das Man*).<sup>82</sup> Derværen forstår *seg selv* i utgangspunktet ut ifra dens væren med andre. Vi må likevel på ingen måte sammenblande man-et med det ontisk-faktiske forhold at derværen omgås andre mennesker, eller hva andre mennesker ontisk-faktisk sier og mener. Man-et utgjør heller intet sosiologisk begrep, ei heller noen form for *Sittlichkeit*. Man-et angår derværens eksistensielle konstitusjon som sådan, og er fullstendig ignorant om det faktisk-ontisk er mennesker til stede eller ikke. *Man-et er alle og ingen*. Man-et utgjør det hverdagslige derværens gjennomsnittlige og offentlig utkastede *selv*. Man-et er derværens *uegentlige selv*. Vi spør så om hvordan ”jeg-et” kan gripes ontologisk som ”man-et”? Man-et er det hverdagslige selvet som *sier ”jeg”*. Når derværen sier ”jeg”, er det nettopp uttrykk for hverdagslighetens prat, som i sin grunnløshet feiler i å gripe sitt *egentlige* være-selv, og i stedet sier ”jeg” som et uttrykk for dens gjennomsnittlige inngåelse i en offentlighet som et udiffereusiert ”man”. ”Jeg er”, ”jeg tenker”, ”jeg gjør ...”, ”jeg er her”, beror således i man-et, som i dets prat orienterer dets væren ut ifra dens forfallende oppgåen i den besørgende og forsørgende omgang.

### 3.5 Egentlighet og uegentlighet

Vi har avdekket derværens væren (omsorg) som åpenheten, gjennom de fundamentale eksistensialene forståelse og befintlighet. Denne åpenheten ble igjen karakterisert fundamentalt gjennom derværens forfall til den gjennomsnittlige, offentlige utlagte hverdagsligheten. Forfallet er ikke noe derværen *av og til* utgjør eller stundom *tenderer mot*; forfallet karakteriserer derimot det *værensmodus* som bestemmer derværen *i første omgang og for det meste* og ”alle sine dager”.<sup>83</sup> Derværens væren er forfallende; det går vesentlig opp i den besørgende omgang med det innenverdenslige værende (som et være-hos), og forstår seg selv ut ifra dets væren-med-hverandre som man-et. Dette *forfallets modus* bestemmer Heidegger som derværen *uegentlighet (Uneigentlichkeit)*.<sup>84</sup> *Uegentlighet* betyr å ikke være seg selv *egentlig*. I forfallet er derværen *uegentlig åpnet for sin egen væren*. Uegentligheten grunner således derværens *fremmedgjørelse (Entfremdung)* for sin egen væren.<sup>85</sup>

Det er viktig å understreke at vi i utgangspunktet ikke tillegger egentligheten noen *normativ forrang* over uegentligheten og dens der tilhørende begrep om ”hverdagslighet, ”gjennomsnittlighet”, ”offentlighet” og ”forfall”. Uegentlighet og egentlighet er og blir å forstå som *to grunnleggende værensmodi* ved derværens væren.<sup>86</sup> Uegentligheten utgjør således en *positiv* bestemmelse ved derværens værensmåte. Uegentligheten ser vi nemlig først og fremst utrykke seg gjennom besørgingens *mestrende håndtering*. Slik vi avdekket uegentligheten ved forfallets prat og nysgjerrighet, forstår derværen alt og har tilgang til alt. I uegentligheten utfoldes en ”driftighetens hemningsløshet”.<sup>87</sup>

Som vi påpekte innledningsvis utgjør derværensanalytikkens *første avsnitt* en eksposisjon av den ontologiske konstitusjonen for værens åpenhet med utgangspunkt i den gjennomsnittlige hverdagsligheten. VT sitt første avsnitt angår således i hovedsak *værens uegentlighet*.<sup>88</sup> Riktignok ser vi ved første avsnitts 6. kapittel en introduksjon av *angsten* som den *erfaring* der transcenderer hverdagsligheten, men denne eksposisjonen er imidlertid kun foreløpig til derværensanalytikkens *annet avsnitt*.

Som vi skal ta for oss i neste kapittel (4. Tidsligheten) utgjør derværensanalytikkens *annet avsnitt* en eksposisjon av derværens *egentlighet* og værens mening som *tidsligheten (Zeitlichkeit)*. Som eksposisjonen av egentligheten utgjør annet avsnitt imidlertid ikke bare den fortsettende og mer opprinnelige utlegning av det værende som vesentlig er åpnet for sin væren, men avdekkingen av derværens grunnleggende værenserfaring vil samtidig stå som den hermeneutiske begrunnelse (mulighetsbetingelsen) for derværensanalytikkens første avsnitt. Vår gjennomgang av derværens væren har med andre ord så langt vært grunnløs.

Som åpenheten for værens opprinnelige mening kan vi si at egentligheten utgjør siktemålet for VT. Selv om bruken av begrepet ”egentlighet” ikke er like utbredt i hos den sene Heidegger, så påstår vi likevel at denne distinksjon mellom en uegentlig og egentlig åpenhet for væren, forblir et avgjørende poeng gjennom hele Heidegger virke. Slik VT stadig utgjør et ufullstendig verk, er det for denne masteroppgavens samtidig et viktig poeng, at vi selv ikke med derværensanalytikkens annet avsnitt vil få en *fullstendig* begrunnelse av den fundamentalontologiske utlegning, noe vi derimot hevder kan tilskrives den sene Heideggers værenstenkning og avdekking av væren som en grunnleggende eksistensiell erfaring.

## **4. Tidsligheten**

### **4.1 Åpenhetens be-grunnelse**

I vår søken etter væren, har vi tatt derværensanalytikkens omvei, som den ontologiske utlegning av derværen som det værende hvis vesen utgjør en åpenhet mot væren. Utlegningen har så langt avdekket åpenhetens strukturer slik derværen i første omgang og for det meste er uegentlig åpnet for sin væren, som den gjennomsnittlige og offentlig utlagte hverdagsligheten. Som derværens *utlegningsvirksomhet* beror den fundamentalontologiske analyse nødvendigvis i en forutgående forståelse – et forutgående syn og grep. Dette forutgående syn er simpelthen væren selv, slik derværens åpenhet avdekkes i sin *helhet* og *egentlighet* – som værens opprinnelig fenomen. Vi søker således en radikaliserings av vår utlegning av derværen, som skal *be-grunne* åpenhetens ontologiske konstitusjon. Heidegger benytter i denne forstand et begrep om *værens mening*, som betegnelse på *det* som derværen i sin åpenhet *holdes meningsfylt innenfor*. Denne værens mening, som åpenhetens grunn, avdekkes i derværensanalytikkens annet avsnitt som *tiden* og åpenhetens grunnleggende *tidslighet*.

### **4.2 Døden og derværens være-hel**

Vi har grepet derværens væren som åpenhet, og eksponert denne åpenheten ontologisk som omsorg, gjennom de fundamentale ontologiske karakterene eksistensialitet, faktisitet og forfall. Vi poengterte hvordan omsorgen nødvendigvis må forstås som et *enhetlig og helhetlig fenomen*. Men hvordan kan vi, ut fra vår foreløpige analyse av omsorgen, begrunne en eksposisjon av derværens *enhetlig hele*? Eksposisjonen av eksistensialiteten viste jo at derværens væren defineres gjennom alltid å være forut-for-seg-selv i dens kunne-være. Det foreligger altså en tilsynelatende umulighet av å gripe derværens helhet, i derværens selve ontologiske struktur. Derværen *er* aldri bare *hva* den er, men tvert imot *gjenstår* det alltid en

mulighet for derværen å kunne være. ”I derværens grunnforfatning ligger det følgelig vesentlig en *bestandig uavsluttethet*.”<sup>89</sup>

Hvis derværens væren er en væren til muligheter, hva er i så fall derværens ytterste mulighet – hvilken mulighet *avslutter* derværen? Til eksposisjonen av derværens *være-hel* (*Ganzsein*), griper Heidegger erfaringen av *døden* og menneskets *endelighet* som vesensbestemmende for derværens opprinnelige åpenhet mot sin egen væren. Døden forstås her ikke som ontisk begrep; verken som innenverdenslig kjensgjerning om egen person, eller faktisk observasjon av at andre mennesker dør; døden utgjør derimot en ontologisk-eksistensial bestemmelse ved derværens selve væren.

Uegentlighetens værensmodus, derværens i første omgang og for det meste besørgende omgang med det innenverdenslige værende, belyser Heidegger nå ved et begrep om *ventning* – *Erwarten*.<sup>I</sup> Derværen *venter* det innenverdensliges ”virkeliggjøring” som sitt kunne-være. Benevnelsen ”å virkeliggjøre” forstår vi her i betydning av det virksomme derværens *besørgende utlegging* av sin forståelses åpenhet. Men i ventningens modus (*Erwarten*) ligger ikke bare dette ”å vente” som sådan, men også det at derværen nettopp *venter seg* (qua *regner med*) det innenverdenslige værendes *ettergivelse* av denne ventning. Slik derværen *går opp* i denne ventningens forstående-utleggende besørging, er den i første omgang lukket for dette innenverdenslige *som* sitt kunne-være; dvs. dette *at* det har mulighetens karakter. Med referanse til det kjente ordtak, kan vi også gi følgende formulering: I kraft av det innenverdenslige værendes pålitelighet i sin stadige ettergivelse av den besørgende-oppgående ventning, så ser ikke derværen det værende *som en mulighet*, for bare dette muligens virkeliggjøring.<sup>II</sup> Som ventning *er* derværen vesentlig *hva* den ventet.

Døden utgjør imidlertid den mulighet som bryter med ventningen av det muligens ”virkeliggjøring”, fordi døden ”som mulighet gir derværen intet den skal ’virkeliggjøre’ og intet som den selv kan *være* som virkelig”.<sup>90</sup> Dette ”intet” til grunn for dødens mulighet er simpelthen muligheten av eksistensens umulighet. Derværen er i sin væren slik at det grunnleggende sett er åpnet mot sin egen endelighet. Derværen bestemmes gjennom sin

---

<sup>I</sup> VT § 46 s. 274. En oversettelse av ”Erwarten” byr på problemer. Det i utgangspunktet tilsvarende norske ”forventning” bruker vi nemlig som oversettelse av det begrep Heidegger innfører senere i VT, nemlig ”Gewärtigen”. En mulighet kunne ha vært å bruke det norske ”avventning”. Men selv om ”å avvente” også kan bety ”å vente” eller ”å forvente”, så kan det også bety at man *avventer situasjonen ved å forholde seg i ro*. Avvente har således også en klang av passivitet eller tilbaketrukkethet, hvilket ikke samsvarer med Heideggers ”Erwarten”, som nettopp angir den besørgende derværens forstående-utleggende virksomhet. En annen mulighet er det norske ”å vente”. Dette byr også på problemer: Ved vår senere gjennomgang av verket *Zur Erörterung der Gelassenheit* (i kap. 7) vil vi nemlig se hvordan Heidegger distingverer ”Erwarten” fra ”Warten”, m.h.t. det å vente *på noe*, i motsetning til *simpelthen å vente*. Vi velger likevel til slutt å oversette ”Erwarten” med ”Ventningen”, men understreker samtidig at ventningen vesentlig betegner en *ventning på noe*.

<sup>II</sup> Jf. ”Ser ikke skogen for bare trær”.



*væren til døden (Sein zum Tode)*. Derværen er åpnet mot sin død, som en åpenhet mot væren-i-verdens umulighet. Dødens mulighet bryter med det innenverdenslige værendes relevanskarakter (Bewandtnis) som den urelaterte mulighet derværen *ikke kan legge bak seg*. Dødens erfaring utgjør derfor en *avsondring (Vereinzelung)* fra den innenverdenslige, offentlige utlagte hverdagsligheten. Dødens avsondring løsriver derværen fra man-et i en åpning mot dets *egentlige selv*. Erfaringen av døden er en erfaring av derværens mest *egne og urelaterte kunne-være*.<sup>91</sup> Ingen – intet ”man” (Nie-mand) – kan representere derværens egen endelighet. Døden er, som muligheten av å ikke lenger være *der*, vesensmessig alltid derværens egen (Jemeinigkeit).<sup>92</sup>

Erfaringen av enden, som nå eksponert ontologisk-eksistensialt som *væren til døden*, griper vi som et *fremstrang (Vorlaufen)* mot derværens mest egne kunne-være.<sup>93</sup> Erfaringen av døden åpner altså derværen for dens være-hel – dens fenomenelle helhet – som et fremstrang mot ”den mulighet som derværen ikke kan legge bak seg”.<sup>94</sup> Fordi derværen ikke kan legge dødens mulighet bak seg – døden kan ikke ”virkeliggjøres” så lenge derværen *er* – eksponeres døden nettopp *som* derværens *mulighet* som sådan. Eksponeringen av døden gjør altså derværens eksistensialitet, dens væren-til-mulighet påfallende. I døden åpnes derværen mot sin væren *som* en væren til mulighet. Åpnet for sin egentlige væren, åpnes derværen samtidig for alle sine innenverdenslige muligheter *som* muligheter, og foregriper således eksistensen som ”et *helt kunne-være*”.<sup>95</sup> I dødens erfaring avdekkes derværens væren som et *forut for seg selv*.

### 4.3 Skyld og derværens egentlige kunne-være

I fremstranget mot døden, som dets mest egne og urelaterte kunne-være, grep derværen seg selv i sitt *enhetlig hele* som væren til muligheter. Dette, gjennom å bryte *ventningens struktur* ved hverdagslighetens uegentlige værensmodus, og således avsondre derværen i dens helhet. Det er imidlertid fortsatt et åpent spørsmål hvordan derværen i sin egentlighet *er*. Vi må altså nå eksponere den *egentlige kunne-være* som derværen *faktisk* utgjør. Som metodisk ledetråd introduserer Heidegger *samvittigheten* og dens *kall (Gewissensruf)* som bevitnelse av denne egentlige kunne-være.<sup>96</sup> Igjen ser vi anvendelsen av en ontisk term fra den uegentlige hverdagslighetens forståelse, som blir eksponert i dens fenomenologiske opprinnelse som konstitutiv for derværens væren.

Derværen er, i dens besørgende og forsørgende omgang, alltid allerede *forfalt* til den gjennomsnittlige og offentlig utlagte hverdagsligheten. Dette forfallet grep vi som uegentlighetens modus. Innenfor den uegentlige hverdagslighet var derværen utlevert til den

offentlighet som man-et i det dets prat åpnet. Vi avdekket det *å høre* som uttrykk for talen, og videre hvordan derværen i sitt lydighetsforhold til man-et var ”hørig” man-ets offentlighet.<sup>1</sup> Uegentlighetens værensmodus, under man-ets herredømme, utgjorde imidlertid ingen begrensning på derværens livsutfoldelse, men gav tvert imot uttrykk for en proporsjonalitet mellom graden av derværens oppgåen i den gjennomsnittlige hverdagslighetens offentlighet, og graden av mestring ved den innenverdenslig besørgende og forsørgende omgang. Prattet forsto alt, nysgjerrigheten hadde tilgang til alt, og tvetydigheten tildekket enhver distinksjon mellom en opprinnelig og derivert forståelse. Den besørgende oppgåen i man-et så vi altså som et *forfall* fra derværens egentlige være-selv.

Samvittighetens kall eksponeres i denne sammenheng som det totale brudd med derværens lydighetsforhold til man-et. ”I kallets åpningstendens ligger det et moment av støt og abrupt rystelse.”<sup>97</sup> Det samvittighetens kall påkaller derværen til, er nemlig *intet* (nichts).<sup>98</sup> Dette ”intet” er derværens egentlige *kunne-være-selv* (*Selbstseinkönnen*). Derværen er i sin grunn, egentlig en *avgrunn*. Derværen er således i sin væren både den *påkalte* – det uegentlige man-selvet utlevert i den offentlige hverdagslighet; og den *påkallende* – det egentlige kunne-være som i sin grunn er *intet*. Som en påkalling av derværen til dens intethets grunn, *utsier* samvittigheten i sitt kall derfor *intet*; dvs. derværen har i sin grunn *intet* å si. Samvittigheten kaller derfor i form av *å tie* (*Schweigen*).<sup>99</sup> For å tie må derværen imidlertid allerede ha noe å si. Å tie griper vi altså som modus av å tale. Talen er artikulasjonen av derværens væren som åpenheten. Åpenheten er en åpning av derværen som en væren-i-verden, i en offentlig utlagt hverdagslighet. Altså griper vi samvittighetens tause påkalling av det egentlige kunne-være, som en *modus* av derværens åpenhet som væren-i-verden. Egentligheten er i denne forstand, i likhet med uegentligheten, en *værensmodus* ved derværens væren.

Samvittighetens påkalling av derværen i dets egentlighet, åpner derværen for dens kunne-være-selv som *intet*. Denne åpenhet for intetheten betegner Heidegger med begrepet *Unheimlichkeit*.<sup>100</sup> ”Unheimlich” betyr uhyggelig. Åpningen for derværens intethet *bestemmes* ved en eiendommelig uhygge. Etymologisk betyr ”Un-hemlich” u-hjemlig. Åpningen for *intethetens avgrunn*, innebærer vesentlig å gå *ut* av hverdagslighetens *hjemlighet*. Vi oversetter således ”Unheimlichkeit” med *uhjemlighet*, men fastholder dens uhygge. Uhjemlighetens åpenhet er en *grunnbefintlighet* ved derværens væren.<sup>101</sup> I den uhjemlige befintlighet bryter derværen med man-ets prat og dens offentlig utlagte hverdagslighet. Uhjemlighetens taushet overdøver man-ets prat. Derværen avsondres således

---

<sup>1</sup> Jf. *Lydig- Gehorsam*

fra dens gjennomsnittlige, sedvanlige og *hjemlige fortrolighet* med verden. I uhjemlighetens avsondring eksponeres derværen for sin væren *som* befintlig. Derværen erfarer dette nakne ”at” den er og har å være som et kunne-være.<sup>102</sup> I uhjemligheten eksponeres altså derværens kastethet (faktisiteten).

Samvittighetens kall åpner altså derværen i dens egentlige uhjemlige kunne-være. Som sitt egentlig kunne-være er derværen *skyldig*. Vi eksponerer her den opprinnelige ontologiske korrelasjon mellom fenomenene *samvittighet* og *skyld*. Å *være-skyldig* (*Schuldigsein*) må følgelig avgrenses fra enhver ontisk-hverdagslig betydning. Det må verken forstås som det å *stå i gjeld* til noen, å *være årsak eller opphav* til noe, eller årsak i overtredelse overfor andre menneskers eksistens (jf. autonomi).<sup>103</sup> Disse nevnte betydningene må forstås som utledede betydninger innenfor den innenverdenslige besørgende omgang, som snarere har sin mulighetsbetingelse i derværens opprinnelige skyldighet. Hvis samvittigheten korrelerer med skyldigheten, i den forstand at samvittighetens kall nettopp er en påkalling av derværen i dens grunn som skyldig, så ser vi også hvordan samvittigheten som ontologisk-eksistensial bestemmelse gå forut for enhver psykologisk, moralsk eller teologisk betydning.

Derværen er skyldig i dens egentlige kunne-være som væren til muligheter. Heidegger definerer skyldigheten som å *være-grunn* (*Grundsein*) for sin intethet.<sup>104</sup> Betegnelsen ”være-grunn” fremhever nettopp det poeng at derværen i sin kastede befintlighet (faktisiteten) aldri kan gå ”bakenfor” sin væren som kunne-være. Til grunn for skyldigheten er intet isolert eller ”frittsvevende jeg”.<sup>105</sup> Derværen er i sin befintlighet en *kastet grunn* – den står ”*ut fra grunnen og som denne grunnen*”.<sup>106</sup> Å være-skyldig er å være den intethet den i grunn er. Skyldigheten betegner således verken derværen som opprinnelse til et innenverdenslig værende (ved eksempelvis å handle eller unnlatsen av en handling), ei heller som opprinnelse til sin væren som sådan (som konstitutivt subjekt). Det derværen i sin egentlighet gjør seg skyldig i, er simpelthen muligheten av å *velge* den væren til muligheter den alltid allerede er utlevert til. Derværens være-skyldig angår i så måte menneskets grunnleggende *frihet*. I sin opprinnelige ontologisk-eksistensielle form angir Heidegger imidlertid friheten ved et annet begrep. Heidegger utlegger derværens egentlige kunne-være ved dens *besluttsomhet* (*Entschlossenheit*).<sup>107</sup> Åpnet for sitt *at den er og har å være* som et kunne-være (faktisk eksistens) er derværen *besluttsom* i sin væren. Derværen velger besluttsomt å være den væren den alltid allerede er utlevert som. Den besluttsomme være-i-verden, innebærer således samtidig den mulige besluttsomhet i valget av de innenverdenslige muligheter som alltid allerede er åpnet som mulige valg. Den *ubesluttsomme* derværen er til gjengjeld utlevert til en offentlighet hvor man-et i dets herredømme alltid allerede har foretatt en beslutning.<sup>108</sup> Vi

eksponerer altså nok en gang hvordan egentligheten utgjør en *modus* av derværens væren som åpenhet. I sin egentlighet er derværen fri til å være sitt kunne-være i den offentlig utlagte hverdagsligheten på en besluttosom måte. Det egentlige være-selv er således en modifikasjon av man-selvet.<sup>109</sup> Avgjørende er poenget at den egentlige besluttosomme kunne-være, nødvendigvis muliggjøres av derværens grunn som intetheten. Samvittighetens påkalling av derværens i dens egentlige og besluttosomme være-skyldig, er mulig fordi derværen i sin opprinnelige væren er en åpenhet mot sitt egentlige være-selv, som den uhjemlige intethets avgrunn.

#### 4.4 Angsten og derværens kunne-være-hel

Med *døden* og *skylden* har vi nå eksponert to grunnleggende momenter ved egentlighetens erfaring. Derværen ble i *fremspranget* mot dets mest egne og urelaterte kunne-være (dvs. døden), åpnet for sitt helhetlige forut-for-seg-selv; og i samvittighetens påkalling av derværen i dens være-skyldig, åpnet for dens egentlige *besluttosomme* kunne-være. Det som i de to foregående kapitler (4.2 og 4.3) imidlertid ble presentert som to isolerte erfaringer, må nå eksponeres i sin fulle og *enhetlige* fenomenologiske opprinnelse. Vi tenker besluttosomheten vesensmessig *til sin ende*. Derværens opprinnelige *kunne-være-hel* (*Ganzseinkönnen*) gripes altså som den *fremspringende besluttosomhet*.<sup>110</sup>

”Fremspranget ’er’ ikke en frittsvevende måte å forholde seg på, men må derimot forstås som *muligheten for besluttosomhetens egentlighet – en mulighet som er skjult, og dermed også bevitnet, i den eksistensielle bevitnede besluttosomheten*.”<sup>111</sup>

Dødens erfaring av eksistensens mulige umulighet, avsondret derværen fra hverdagslighetens forfall til den besørgende omgang, og gjorde dets væren *som* en væren til muligheter påfallende. Besluttosomheten utgjør vesentlig å forholde seg *besluttosomt åpnet for sin helhetlige avsondrede væren* – å være-besluttosomt forutsetter å være-hel. Fremspranget inn i døden er således mulighetsbetingelsen for derværens *gjenopptagelse* av sitt egentlige kunne-være som besluttosomt.

Derværen er det åpnet-åpnende (*erschlossen-erschliessendes*).<sup>112</sup> Derværen er i første omgang og for det meste åpnet i en modus av å være *lukket* for sin åpenhets opprinnelighet. Vi benevnte dette ”i første omgang og for det meste lukkethet” som uegentlighetens forfall. Som derværen vesentlig *nærmest*, er åpenheten selv, i første omgang og for det meste, *det mest fjerne*. I egentlighetens modus derimot, åpnes derværen for sin væren *som denne åpenheten*. Denne åpenheten har den ontologisk-eksistensielle struktur som fremspringende besluttosomhet. Egentligheten utgjør således et ”brudd” med uegentlighetens forfall. Dette

”bruddet” har sin opprinnelse i derværens intethet. Derværen er en væren til intet (døden), ut fra sin intethets grunn (være-skyldig). Intetheten avsondrer derværen i dens væren og muliggjør således den fenomenelle eksposisjonen av dens kunne-være-hel – derværen griper m.a.o. sin egen eksistens. Til tross for at den i første omgang og for det meste er tildekket innenfor den uegentlige hverdagsligheten, utgjør altså *intetheten* en vesensbestemmelse ved derværens væren. Åpningsmuligheten for derværens intethet, slik den gir seg til kjenne innenfor den uegentlige hverdagsligheten, er *angsten*. Angsten åpner derværen for dens uhjemlige intethet; derværen engster seg i dens hjemlige hverdagslighet for den uhjemlige intethet som avsondrer derværen fra den besørgende omgangs fortrolighet. “Angsten stiller derværen overfor et intet som avslører den intetheten som bestemmer derværen i dens *grunn*, og denne grunnen *er selv* som kastethet i døden”.<sup>113</sup> Avslutningsvis i derværensanalyttikkens forberedende første avsnitt fremstiller Heidegger angsten som den mest opprinnelige åpningsmuligheten av derværens væren, hvilket derpå utlegges som omsorgen.<sup>114</sup> Nå har vi imidlertid avdekket denne væren i sin egentlighet som den fremspringende besluttsomheten.

#### 4.5 Derværens værensmening som tidsligheten

Derværensanalyttikken er en eksposisjon av derværens væren. Vi kalte VT sitt første avsnitt for foreløpig fordi dens eksposisjon av den innenverdenslige hverdagslighetens åpenhet nødvendigvis forutsatte en mer opprinnelig erfaring som dens mulighetsbetingelse. Dette forhold benevnte Heidegger som derværensanalyttikkens *hermeneutiske situasjon*. Vi har nå med eksposisjonen av derværen som fremspringende besluttsomhet, oppnådd den nødvendige opprinnelighet for en håndtering av derværens selve *værensmeningen* (*Seinssinne*). Derværens værensmening betegner intet værende, men utgjør snarere ”det” som derværen i dens væren holdes meningsfylt innenfor – det som be-grunner dens åpenhet. ”Når vi spør om omsorgens mening, spør vi om *hva som muliggjør helheten av omsorgens ordnede strukturelle hele innenfor enheten av den omsorgens utfoldede orden*.”<sup>115</sup>

Omsorgen utgjør åpenhetens ontologiske strukturhelhet. Denne helheten griper vi også som menneskets *selv*. Vi har i denne forstand også angitt åpenheten som *alltid min* (*Jemeinigkeit*) og derpå vist hvordan derværensanalyttikken vesentlig er derværens *selv*-utlegning. Hvis vi sier at derværen i omsorgens åpenhet utøver ”selv-omsorg”, så utsier vi altså en tautologi.<sup>116</sup> Til grunn for dette selvets strukturhelhet, har filosofien lenge forestilt et subjekt. Subjektet utlegges vesentlig ut ifra et ”jeg” (ego). Jeg-et er den forsamlende bevissthet som ledsager tenkningen i dens virksomhet: ”Dette ’jeg tenker’ betyr ’jeg forbinder’.”<sup>117</sup> Jeg-et står selv aldri alene, men beror alltid i den *virksomhet* det til enhver tid

forbinder. Jeg-et beror i talen, som i sin virksomhet uttaler seg selv ved *å-si-jeg*. Med vår fundamentalontologiske analyse av åpenhetens forfall, har vi vist hvordan derværen i første omgang og for det meste er bestemt gjennom man-et i den offentlig utkastede hverdagslighet. Jeg-et griper vi i denne forstand ut ifra man-ets prat, som i sin gjennomsnittlige forståelse sier-jeg: ”Når derværen sier-jeg, uttaler den seg selv som en væren-i-verden.”<sup>118</sup> Den fremspringende besluttsomhet grep vi derimot som det angstfylte brudd med den offentlige hverdagsligheten. Det er åpning mot derværens mest egne mulighet (væren til døden) og gjentagelsen av sitt egentlig være-selv som intetheten. Her uttales intet grunnløst prat, men derimot angstens tause og uhjemlige tilrop. Man-ets ”jeg”, og derav et begrep om subjektet og dets substansialitet, oppløses.

Det som avdekkes i den fremspringende besluttsomhet er tidsligheten (*Zeitlichkeit*): ”Tidsligheten erfares fenomenelt opprinnelig i derværens egentlige være-hel, altså i fenomenet fremspringende besluttsomhet.”<sup>119</sup> Denne avdekkingen betegner Heidegger ved et begrep om *ekstase*. Etymologisk betyr begrepet å gå ut av *stilling* (stasis). På norsk kan vi også bruke ordet hen-rykkelse; som å *rykke bort* eller *ut av*. Derværen rykker ut av hverdagslighetens besørgende oppgåen i en verden. Den åpnes opp for den skjulte hverdagslighetens u-hjemlighet. ”Tidsligheten er det opprinnelige ’ute-av-seg’ i og for seg selv”<sup>120</sup> Heri finner den ontologisk-eksistensielle åpenheten sin opprinnelige grunn.

Vi eksponerte derværens eksistensiellitet som å være forut-for-seg-selv i dens kunne-være, gjennom egentlighetens fremsprang mot døden. Som fremspringende er derværen *egentlig fremtidig* (*zukünftig*).<sup>121</sup> Fremtid forstås ikke som noe forestående, en gang, men ennå ikke. Fremtiden (*Zu-kunft*) betegner det ”komme” (*kunft*) som derværen i dens væren som kunne-være er.<sup>122</sup> Derværen er således *egentlig frem-tidig* i sin væren.

Fra fremspranget mot sitt være-hel, kunne derværen gjenoppta sitt egentlige kunne-være, som besluttsomt velgende den væren den alltid allerede er utlevert til. Besluttsomheten er en overtagelse av kastetheten (faktisiteten), og således en overtagelse av den væren den alltid allerede er vært. Heidegger benytter her ”gewesen”, i en distinksjon til ”*Vergangenheit*”, med en betoning av presensformen ved hjelpeverbet ”bin”.<sup>1</sup> Derværen er i sin væren, ikke noe forgangent qua ikke lenger tilstedeværende; derværen er i sin egentlige besluttsomhet stadig sin *værthet* (*Gewesenheit*).

Fremtidens fremsprang åpner altså derværen for dens besluttsomme gjenopptagelse av værtheten. I besluttsomhetens gjen(opp)tagelse av sitt egentlige kunne-være, åpnes derværen

---

<sup>1</sup> Jf. Lars Holm-Hansen, kommentar i fotnote, VT § 65 s. 333

for den *nærværende (gegenwärtig) nåtid (Gegenwart)* i åpenhetens *øyeblikk*.<sup>123</sup> Der nåtiden i den hverdagslige omgang, dominerer derværen i dens besørgede oppgåen, ser vi derimot nåtiden i dens egentlighet, som åpnet opp gjennom den fremspringende besluttsomheten: Nåtiden åpnes *egentlig i øyeblikket*, idet fremtidens fremsprang lar derværen besluttsomt gjenoppta sin værthet.

Ut ifra den fremspringende besluttsomhetens ekstatiske erfaring, benevner Heidegger fremtid, værthet og nåtid som tidslighetens *ekstaser (Ekstasen des Zeitlichkeit)*.<sup>124</sup> Ekstasene forstås nødvendigvis innenfor tidsligheten som den ekstatiske enhet. I sin egentlighet temporaliseres fremtiden som et *fremsprang* inn i derværens mest egne kunne-være (døden); værtheten som den besluttsomme *gjentagelsen* av derværens være som er vært; og nåtiden som denne fremspringende gjentagelsens *øyeblikkelighet*. Slik tidsligheten temporaliseres i sin egentlighet, har ekstasene altså karakter av *fremsprang* (fremtid), *gjentagelse* (værthet) og *øyeblikk* (nåtid).<sup>125</sup> Slik værthetens gjentagelse vesentlig springer *ut ifra fremtiden fremsprang*, som der igjen åpner opp for den egentlige nåtidens *øyeblikkelighet*, avdekker vi samtidig fremtidens særlige *forrang* innenfor tidslighetens ekstatiske enhet.<sup>126</sup> Vi sa om derværens værensmening at den ikke betegner et værende, men snarere hvordan denne værensmeningen utgjør ”det” derværen i sin være holdes meningsfullt innenfor. Tidsligheten er således ingen beskaffenhet ved derværens eksistensial-ontologiske konstitusjon, men snarere den meningsfulle helhet som derværen i sin konstitusjon holdes innenfor. ”Tidsligheten er ikke; den *temporaliserer seg*.”<sup>127</sup> Vi er nå hermeneutisk sett, satt i stand til å eksponere derværens ontologisk-eksistensielle konstitusjon i lys av tidsligheten som derværens opprinnelige værensmening: *Eksistensialiteten* grunner nemlig i fremtiden og *faktisiteten* i værtheten. Etttersom nåtiden i sin egentlighet avdekkes som den fremspringende besluttsomhetens *øyeblikkelighet*, kan vi ikke påvise en tilsvarende korrelasjon mellom nåtiden og *forfallet*; men som vi skal utdype senere gis det likevel en særlig forbindelse mellom den uegentligheten og nåtidens modus som *næreværen-gjøren (Gegenwärtigen)*.

## **4.6 Tidslighet og uegentlighet**

### **4.6.1 Forfallets tidslige begrunnelse**

Vi har nå avdekket egentlighetens be-grunnelse i den opprinnelige tidsligheten. Det er imidlertid et vesentlig poeng for Heidegger, ikke bare å vise den tidslige begrunnelse av derværens egentlighet, men også hvordan tidsligheten ligger til grunn for derværen i dens uegentlige hverdagslighet, slik derværen lever først og fremst og alle sine dager: ”Eksistensens grunnmuligheter, det vil si derværens egentlighet og uegentlighet, har sin

ontologiske grunn i tidslighetens mulige temporaliseringer.”<sup>128</sup> Slik hensikten med vår gjennomgang av VT er å legge et fundament for masteroppgavens overordnede formål, som er en vei til væren, og således vesentlig en vei ut av metafysikken, kan en utlegning av uegentlighetens ekstatiske begrunnelse i utgangspunktet synes som en digresjon. Slik det vi kaller derværens forfallenhet og åpenhetens uegentlighet, *tematisk sett* vedvarer som et grunnleggende ledemotiv for hele Heideggers sene virke, vil også en kortfattet gjennomgang av tidslighetens uegentlighet, ha en klar relevans, som den for værenstenkningens *forberedende* fundamentalontologiske utlegning. Vi skal altså nå ta for oss tidsligheten slik den temporaliserer seg ved derværens uegentlige værensmodus.

#### 4.6.2 Fremsprang og forventning

Fremsprangets utkast mot det mest egne kunne-være (døden), ga *intet* å virkeliggjøre, og avsondret således derværen i dens væren hvor eksistensialitetens struktur som væren til mulighet ble gjort påfallende. Dette fremspranget ble begrunnet som tidslighetens egentlige *fremtidige temporalisering*. Uegentlighetens utkast av sitt innenverdenslige kunne-være, ble derimot bestemt gjennom derværens besørgende oppgåen i det innenverdenslige værende. Som sitt forut-for-seg-selv *ventet* (*erwarten*) derværen den besørgende-utleggende ”virkeliggjøringen” av det tilhåndenværende. Denne ventende omgang begrunner vi nå i fremtidens modus av *forventningen* (*Gewärtigen*):

”Den uegentlige fremtiden har karakter av *forventning*. Den besørgende forståelsen av seg selv som man-et ut av hva man bedriver, har sin mulighets ’grunn’ i fremtidens ekstatiske modus. Og det er *bare fordi* den faktiske derværen på denne måten *forventer* sitt kunne-være, at den kan *vente* og *vente på*...”<sup>129</sup>

Hva mener vi med dette? På norsk gir det rent semantisk ingen umiddelbar meningsforskjell, langt mindre en betydning av nivåforskjell, mellom ”ventning” og ”forventning”. Som uegentlig besørgende-utleggende kan vi imidlertid si at ventningen forutsetter at derværen i sin væren er åpnet for en *fremtidig* verden av muligheter. Som åpenhetens fremtidighet utgjør forventningen den *tidslige horisont* hvor ut ifra noe kan ventes; dvs. den fremtidighet som den ventende derværen i sin væren kan *komme* (frem) *til* (Zu-kunt – kommen zu).<sup>130</sup> Hadde derværen derimot bare vært til stede i en forhåndenværende nåtid, iblant totaliteten av innenverdenslige *nåværende* værender, ville derværen ikke kunne relatere seg til det innenverdenslige værende *som sine kommende* muligheter. Derværen er i sin væren *forberedt* (*ist gewärtig*) på det som *kommer* (-kunft), fordi derværen er en åpenhet for det værendes fremtidige til-komst (Zu-kunft). Men slik vi viste ved den egentlige fremtidighetens



fremsprang, utgjør heller ikke den uegentlige fremtidighetens forventning en åpenhet for noe forestående, men ennå ikke virkelig, men begrunner tvert imot derværens opprinnelige forut-for-seg-selv, slik derværen i sin væren vesentlig går opp i sin fremtidige verdens tilkomst.

I motsetning til *fremsprangets* åpning av derværens egentlige kunne-være, er derværen som forventende imidlertid uegentlig, fordi den vesentlig forventer ”*seg selv ut fra hva det besørgede gir fra seg eller holder tilbake*” – den forventer seg selv ut i fra forfallets besørgende oppgån.<sup>131</sup> I forventningen åpnes det dermed heller ikke opp for en besluttsom gjentagelse.

#### 4.6.3 Gjentagelse og glemsel

I uegentlighetens tidsmodus er derværen fremtidig gjennom å forvente seg selv qua sitt kunne-være ut fra det besørgede. Uegentligheten forutsetter således en *glemsel* (*Vergessenheit*) av ”seg selv i sitt mest egne *kastede* kunne-være”.<sup>132</sup> Dvs., for at derværen skal kunne forvente *seg selv* ut fra dets fremtidige kunne-være, må det samtidig glemme sitt mest egne være-selv, som den utleverte uhjemlige intethets grunn. Som en glemsel av den væren derværen alltid allerede er, utgjør uegentligheten således en *glemsel av sin værthet*.

Vi utdyper værthetens uegentlige modus av glemsel, gjennom Heideggers eksemplifiserende distinksjon mellom *angstens* og *fryktens* befintlighet<sup>1</sup>. Angsten utgjorde som en grunnbefintlighet, en åpningsmulighet som er vesensbestemmende for derværen. Det angsten åpnet var derværens væren som sådan, hvilket vi grep i dens egentlighet som den fremspringende besluttsomheten. Den fremspringende besluttsomheten, verken ventet eller forventet sitt kunne-være, men ble derimot i utkastet mot det kunne-være den ikke kunne legge bak seg (døden), avsondret i sin væren som et hele. Fra dette *mest egne og urelaterte* utkastet, kunne derværen *gjenta* (*wiederholen*) dens egentlige kunne-være, som den kastede intethets grunn det alltid allerede *er vært*. Angstens befintlighet *angår* således derværen i dens nakne *at* den er og har å være.

Som uegentlig betegner vi ikke *frykten* gjennom et fremsprang, men nettopp som en forventning, mot et innenverdenslig værende som utgjør en form for *trussel* – f.eks. en trussel om en *skadelighet*. Som vi påpekte ved vår redegjørelse for befintligheten, er det nettopp ikke tilstrekkelig at dette fryktelige innenverdenslige værende har en skadelighet som sin relevanskarakter (*til-hva* eller *for-hva*); dette værende må også *angå* derværen i dens

---

<sup>1</sup> Angsten er en grunnbefintlighet og således vesensbestemmende for derværen. Frykten er derimot ikke en grunnbefintlighet. Vår eksposisjon av frykten fungerer således som et *eksempel* på én av mange mulige måter derværen kan være stemt (befintlig) på en uegentlig måte.

befintlighet. I redegjørelsen for fremtidens uegentlige temporalisering, så vi hvordan derværen forventer *seg selv* qua dens kunne-være ut fra det besørgede. Eksemplifisert ved frykten, ser vi altså hvordan derværen i sin frykt, forventer seg selv ut ifra det frykteliges relevanskarakter av skadelighet. Dvs. at derværen lar det fryktelige angå seg, som et kunne-være det i sin *faktiske* væren kan være. Frykten grunner således primært i derværens befinthet, fordi det fryktelige fryktes som en mulighet derværen i sin kastethet kan være; ”fryktens forventning lar det truende *komme tilbake* til det faktiske besørgende kunne-være.”<sup>133</sup> Men slik derværen som fryktende lar det frykteliges mulighet *be-stemme* sitt faktiske kunne-være, forutsetter frykten nettopp en *glemsel* av dens *egentlig* kunne-være som er dens være-grunn til en intethet. At derværen forglemmer sitt egentlige kunne-være, viser seg nettopp ved det poeng at den fryktende vesentlig *be-stemmes* av en ubesluttet somhet.<sup>1</sup> Vi kan altså ut fra den tidlige begrunnelse av derværens befinthet, distingvere angstens befinthet som en *gentagelse* av dens værthet, fra fryktens befinthet som vesentlig en *glemsel* av dens egentlige værthet.

#### 4.6.4 Øyeblikk og nærværen-gjøren

Nåtiden (Gegenwart) eksponerte vi i sin egentlighet som den fremspringende besluttsomhetens *øyeblikkelighet*. Dvs. at nåtiden *egentlig* åpnes gjennom den besluttsomme gentagelsen av værtheten, ut fra det fremtidige framspranget i døden. Til den uegentlige nåtid introduserer Heidegger begrepet ”*nærværen-gjøren*” (*Gegenwärtigen*).<sup>II</sup> Her er det imidlertid vesentlig å understreke at også den *egentlige* nåtid utgjør en nærværen-gjøren, men at denne nettopp er *øyeblikkelig*.<sup>134</sup> Som vi nevnte ovenfor gis derværens fundamentale ontologiske karakter av *forfall* en særlig be-grunnelse ved nåtiden. Derværen er først og fremst forfalt til en offentlig utkastet hverdagslighet, hvor derværen vesentlig *går opp* i den besørgende omgang med det innenverdenslige tilhånden- og forhåndenværende. Denne besørgende oppgån, hvor derværen *er hva* den besørger, begrunner vi nå i den uegentlige tidslighetens modus, slik den vesentlig temporaliserer seg ut ifra nåtiden. Vi har faktisk allerede ved vår gjennomgang av *forventningen* (*gewärtigen*) og *glemselen* (*Vergessenheit*), gitt en klar indikasjon på denne nåtidens forrang ved uegentlighetens forfall. I sin uegentlige fremtidighet forventet derværen seg selv m.h.t. det ventede innenverdenslige kunne-være, og glemmer

<sup>1</sup> Heidegger trekker her inn Aristoteles’ bestemmelse av frykten som *motløshet* og *forvirring*. VT § 68 b) s. 349

<sup>II</sup> Lars Holm-Hansens oversetter ”*gegenwärtigen*” med det kanskje mer elegante ”å presentere”. Jeg mener imidlertid at det mer kronglete å ”*nærværen-gjøre*” bedre kan anskueliggjøre det tilsiktede fenomen (Jfr. Holm-Hansens fotnote VT § 65 s. 333). Ved oversettelsen av ”*Gegenwärtigen*” til ”*nærværen-gjøren*” må det tas med i betraktning den nære relasjon mellom ”*nærvær*” og ”*nåtid*” (jr. ”*gegenwärtig*” og ”*gegenwart*”)

således sitt egentlige kunne-være som være-grunn til sin intethet. I sin uegentlighet orienterer derværen seg således vesentlig mot sin fremtid og fortid, *med henblikk på sin nærværen-gjørende nåtid*. Dvs., derværen er først og fremst åpnet mot seg selv som et *være-hos* (forfall) det besørgede innenverdenslige værende. Som dette være-hos, er derværen åpnet mot dens kunne-være, slik det er *relevant* (Bewandtnis) for dens besørgende omgang. Snekkeren forstår hammerens mulige kunne-være, med henblikk på hans nærværende besørgende arbeid, *som en mulighet-til-å-hamre i sitt fremtidige qua forventede nærværende besørgende arbeid*. Uegentlighetens forfall bestemmes således gjennom en *bevaring* (*Behalten*) av en nærværende nåtid i forventningen av dens kunne-være.<sup>135</sup> Derværens uegentlige forfall konstitueres således som en *forventende bevaring*, ”slik at nåtidens nærværen-gjøren, som springer ut av denne, muliggjør besørgingens karakteristiske oppgåen i sin brukstingverden.”<sup>136</sup> Denne forventende-bevarende nærværen-gjøren konstituerer m.a.o. derværens *fortrolighet* med verden. Som forventende av en nærværen-gjørende nåtid, glemmer derværen vesentlig sitt egentlig kunne-være, slik det alltid allerede *er vært*. Den nærværen-gjørende nåtid er altså vesentlig *øyeblikksløs* og *ubesluttsom*. Som vi ser er altså derværen alltid bestemt gjennom alle tidslighetens ekstaser, men temporaliserer seg i uegentlighetens modus, vesentlig som *forventende med henblikk på dens besørgende oppgåen i den nærværen-gjørende nåtid, som glemmer sin værthet*.

#### **4.7 Historisiteten**

Derværensanalytikkens første avsnitt, utgjorde en eksposisjon av værens *åpenhet*, slik derværen i første omgang og for det meste var forfalt til man-et og dets offentlige og gjennomsnittlige hverdagslighet. Denne eksposisjonen fikk sin foreløpige hermeneutiske begrunnelse i første avsnitts sjette kapittel, hvor Heidegger introduserte angsten som derværens grunnleggende åpningsmulighet av sin væren-i-verden som sådan. VT sitt annet avsnitt, eksponerte først derværens egentlige kunne-være-hel, ved dødens avsondring og samvittighetens påkalling av intethetens grunn, som den fremspringende besluttsomheten. Den fremspringende besluttsomheten fikk deretter sin ekstatiske be-grunnelse i derværens *værensmening* som tidsligheten. Ved den opprinnelige tidsligheten avdekket vi således ikke bare åpenhetens grunnleggende tidslige struktur, men viste også hvordan uegentlighetens temporalisering som fremspringende besluttsomhet står som mulighetsbetingelse for første avsnitts utlegning av den uegentlige åpenhetens ontologisk-eksistensielle konstitusjon.

Hittil har vår eksposisjon av derværens værensmening som tidsligheten imidlertid kun grepet derværens fenomen i dets besluttsomme *helhet* og *egentlighet* (kunne-være-hel).<sup>137</sup>

Hva derværen faktisk er – enten som først og fremst *uegentlig* oppgående besørging, eller for et øyeblikk *egentlig* besluttosomt – har enda ikke fått sin tidslige begrunnelse. Hva fyller opp dette ”mellom” eksistensens intethets avgrunn og døden? Derværens faktisk ”åpnede eksistensmuligheter kan jo ikke hentes ut av døden”.<sup>138</sup>

Ut ifra dens tidslige begrunnelse benevner så Heidegger derværens væren som en *tildragelse* (*Geschehen*).<sup>139</sup> Som en fremspringende besluttosomhet er derværen *egentlig* en væren som *tildrar* seg. Så langt har vi eksponert denne tildragelsen ontologisk m.h.t. dens ekstatisk-eksistensiale konstitusjon. Derværen er i sin væren, imidlertid også grunnleggende *historisk*. Med dette mener vi ikke at derværen *står i historien*, men derimot at derværens opprinnelige væren selv er en *historisk tildragelse*. Som historisk tildragelse belyser vi derværen m.h.t. dens *historisitet* (*Gesichtlichkeit*).<sup>140</sup> Historisiteten åpnes vesentlig gjennom den opprinnelige tidslighetens tildragelse. Eksposisjonen av historisiteten er således ”en mer konkret utarbeidelse av tidsligheten”.<sup>141</sup>

Derværen er en væren-i-verden. Verden avdekket vi som totaliteten av den relevanshelhet, innenfor hvilket det innenverdenslige værende er derværen meningsfullt tilhånden eller forhånden. Vi eksponerte således verden opprinnelig i dens verdenslighet, slik den i dets primære relevans er det *for hvis skyld* derværen eksisterer. Som vesentlig forfallende bestemmes væren-i-verden først og fremst gjennom et lydighetsforhold til man-ets offentlige utkastede hverdagslighet. Som egentlig kunne derværen derimot forholde seg besluttosomt til denne verdens hverdagslighet. Verden er altså i hvert enkelt tilfelle vesentlig *derværens verden*.

Den fremspringende besluttosomheten avsondret derværen i dens helhet, og åpnet opp for den besluttosomme gjentakelse av derværens egentlige kunne-være. Denne gjentakelsen (*Wiederholung*) er således en gjentakelse av den *væren-i-verden* som derværen alltid allerede *er vært*. Fremsprangets åpning av derværens *værthet*, er således også en åpning av dets væren som er *vært-der* (*da-gewesen*) *i en verden*.<sup>142</sup> Vi griper altså den fremspringende besluttosomhet som en *avsondring* og *gjentakelse* av eksistensens fulle tildragelse, slik den i sin ekstatisk-eksistensiale konstitusjon, tildrar seg i sin historisitet. Gjentakelsen av derværens historie, er en gjentakelse av den *verden som er vært*, med alle dets innenverdenslige muligheter som er åpnet for derværen å velge. Som *utlevert* i sin faktiske væren, er derværen som historisk således utlevert som sine *nedarvede* muligheter. Som besluttosom gjentakelse, overtar derværen sine nedarvede muligheter som *skjebne* (*Schicksal*).<sup>143</sup> Skjebne betegner i denne forstand den *historiske tildragelse* som derværen i sin besluttosomhet griper seg selv som. For den ubesluttosomme derværen er således skjebnen vesentlig lukket, idet derværen

som man-et allerede ubesluttsomt har valgt sitt historiske vært-der. Slik derværen som et medværen, alltid er utlevert i sin *væren med andre*, er skjebnen aldri det personlige subjektets historie, men utgjør derimot den offentlige hverdagslighetens *tilskikkelse* (*Geschick*). Vi kaller tilskikkelsen for ”fellesskapets – folkets – hendelse”<sup>144</sup>. Til dette må vi likevel understreke at derværens historiske offentlighet ikke tilsikter det ontiske faktum at flere subjekter forekommer i en historisk samtid, men at historisitetens tildragelse vesentlig angår væren til det værende som *alltid er mitt* (jfr. *Jemeinigkeit*). Utlevert som sin skjebne, kan derværen forholde seg besluttsomt til sine *tilskikkede* muligheter. Dvs., derværen kan velge sin skjebne; som å velge sine muligheter som sådan; som å velge én mulighet fremfor en annen, eller som å velge bort visse muligheter.

I tråd med hva vi tidligere eksponerte som tidslighetens *værthet* (*Gewesenheit*), så er derværens *historisitet*, ikke en forgangen væren, som derværen engang var men ikke lenger, men utgjør derimot derværens *faktiske* væren, slik den åpnes *egentlig* i den ekstatisk-eksistensielle og opprinnelige historiske *tildragelse*.

Historisitetens historie – dvs. *derværens* historisitet – kaller Heidegger for det *primært* historiske.<sup>145</sup> Det innenverdenslige værende er således *sekundært* historisk, fordi det åpnes opp av derværen slik det i sin historisitet er vært-der *i en verden*. Enhver historievitenskaplig virksomhet har derfor sin mulighetsbetingelse i derværens historisitet. Dvs. at derværen kan være historievitenskapelig, fordi det i sin væren er historisk. Hvordan derværens historisitet åpner opp, og således fungerer som mulighetsbetingelse, ikke bare en historievitenskap, men en vitenskapelig virksomhet overhodet, vil vi komme tilbake til og utdype i denne avhandlingens Del 3.

## DEL 2: VÆREN

### -EN RADIKALISERING AV EKSISTENSENS IDÉ-

#### 5. Væren og intet

##### 5.1 Derværensanalytikken begrunnes i Intet

VT innledes som et verk hvis *formål* er å spørre etter væren selv og dets mening, men tar imidlertid *form* som en utspørring av derværen i dens væren – altså som en derværensanalytikk. Analytikkens første avsnitt utgjør en eksposisjon av omsorgen, som den ontologiske konstitusjon til derværens åpenhet. Denne konstitusjonen ekspliseres ved de eksistensialer som konstituerer derværen og dens fundamentale ontologiske karakter som eksistensialitet, faktisitet og forfall.

Ut fra VT sitt første avsnitt alene, fremstår Heideggers fundamentalontologi som et transcendentalfilosofisk, eller snarere transcendentalfenomenologisk prosjekt. Derværensanalytikken utgjør således en oppgave med å avdekke de nødvendige og a priori ontologisk-eksistensielle strukturer som konstituerer den menneskelige eksistens qua åpenhet for væren. En slik tolkning kan igjen medføre den fare at vi misforstår begrepet om derværen ut ifra en subjektivistisk forestilling.

Vi får imidlertid ingen tilstrekkelig begrunnelse for omsorgens eksposisjon ved VT sitt første avsnitt. Delvis pretenderer analysen å kunne gjøre derværens strukturer påfallende ut i fra den innenverdenslige besørgende og forsørgende omgang, og delvis medfører analysen en fremleggelse av hva som synes å være rene påstander. Det blir tydelig at analysen forutsetter en allerede tilegnet værensforståelse som sin mulighetsbetingelse. Første avsnitts avsluttende kapittel (kap. 6) innfører riktignok angstens erfaring, som metodisk sett den åpningsmulighet der åpner derværen for værensforfatningens strukturhelhet (omsorgen). Denne redegjørelsen for angsten er imidlertid kun foreløpig og gir selv ingen tilstrekkelig begrunnelse for derværensanalytikken.

VT sitt *første avsnitt* er i all hovedsak en eksposisjon av derværens væren, slik den i første omgang og for det meste er forfalt til den innenverdenslige hverdagslighet – m.a.o. en eksposisjon av *uegentligheten*. VT sitt *annet avsnitt* begynner derfra med et formål om å avdekke derværens væren i dens *helhet* og *egentlighet*. Dette gjøres ved henholdsvis erfaringen av *døden* (1. kap.), og samvittighetens påkalling av derværens *skyldighet* (2. kap.). Som vesentlig åpnet mot døden og skylden, eksponeres egentlighetens konstitusjon som den

*fremspringende besluttomheten.* Eksposisjonen av den fremspringende besluttomhet, utgjør imidlertid ikke bare en avdekking av derværens væren i dens egentlighet, men viste seg samtidig som derværensanalytikkens begrunnelse. Fremspranget åpnet derværen for dens eksistensialitet – dets væren som *forut-for-seg-selv*; samvittigheten og skylden for dens faktisitet – dette *at* den er og har å være som et *kunne-være*.

Eksposisjonen av den fremspringende besluttomheten avdekket derværen i dens selve værensmening – *det* som derværen i sin væren holdes meningsfullt innenfor. Denne værensmening er tiden, slik vi griper den i sin opprinnelighet som *tidsligheten*. Derværens ontologisk-eksistensielle konstitusjon fikk således sin tidslig-ekstatiske begrunnelse – derværen er vesentlig *tidslighetens tildragelse*.

Fra første avsnitts forberedende eksposisjon av derværens væren som omsorgens ontologiske konstitusjon, ser vi ved annet avsnitts avdekking av tidsligheten, en vesentlig radikaliseringsgang av derværensanalytikkens gang. Tidsligheten er nemlig ingen ontologisk størrelse, ei heller struktur ved derværens ontologiske konstitusjon, men utgjør snarere den opprinnelige tildragelse som *begrunner* den ontologisk-eksistensielle utlegning. Ved begrunnelsen av omsorgen i tidsligheten, sprenger vi dermed rammene for en transcendentalfilosofisk forestilling av eksistensen. Den ontologiske utlegningen begrunnes ikke i en transcendental deduksjon, men i den mer opprinnelige *førontologiske værenserfaring*. Derværensanalytikken er, enten som foreløpig eksposisjon av omsorgen i første avsnitt, eller avdekking av tidsligheten i annet avsnitt, vesentlig ikke en analytikk av eksistensens ontologiske subjekt, men derimot en avdekking av eksistensens *opprinnelse* i tidsligheten, slik derværen vesentlig er en tildragelse *i tiden*. I egentligheten avdekkes derværen i dens værensmening som tidslighetens tildragelse, *hvorpå* en eksposisjon av derværens væren, *slik* den tildrar seg i sin ontologisk-eksistensielle konstitusjon, muliggjøres. Den *foreløpige* eksposisjon av omsorgens konstitusjon i derværensanalytikkens første avsnitt, får således ikke bare sin begrunnelse ved den fulle avdekking av tidsligheten i derværensanalytikkens annet avsnitt; eksposisjonen av omsorgsstrukturen gir simpelthen ikke god mening før den har fått sin tidslige begrunnelse.

En transcendentalfilosofisk og eventuell subjektivistisk fortolkningsmulighet av VT sitt første avsnitt sprenges altså ved annet avsnitts introduksjon av tiden. Men hva er så tiden, slik vi avdekker den i sin opprinnelighet som tildragelsen av eksistensen? Faktum er at VT aldri tilbyr noen fullstendig eksplikasjon av tiden selv, men snarere *forutsetter* den i sin tidslige begrunnelse for analytikken av derværens væren. Heidegger annonserer imidlertid avslutningsvis VT sitt upubliserte tredje avsnitt (*Tid og væren*) som behandlingen av væren

selv gjennom tiden som ”værens horisont”.<sup>146</sup> Formålet for denne masteroppgaven er imidlertid å redegjøre for væren ut fra den såkalte sene Heidegger.

Vi søker væren. Væren er nødvendigvis det værendes væren. I derværensanalytikken har vi utspurt derværen m.h.t. dens væren. Derværensanalytikken er således *bare en vei* til væren selv. Vi sa imidlertid at den værensforståelse vi søker, samtidig utgjør derværensanalytikkens mulighetsbetingelse. Dette forhold utgjør det Heidegger kaller for derværensanalytikkens *hermeneutiske situasjon*. I annet avsnitt i VT så vi hvordan derværen i egentlighetens værensmodus som fremspringende beslutsomhet, ble åpnet for dens selve værensmening som tidslighetens tildragelse. Vi spør nå *hvordan* vi kan gripe denne tildragelsen selv – som ”det værendes væren”. Ansatsen til dette svaret ligger i VT selv. Det som åpnet derværen for dens væren er *intet* (døden og skylden). I sin værensmening er derværen en tildragelse ut fra *intet*. *Intet* grunnlegger således derværensanalytikken, både som det der åpner opp for *væren*, og det som grunner derværen i dens egentlige *væren*. Som første skritt ved vår avdekking av væren selv, skal vi altså ta for oss væren m.h.t. *intet*.

## **5.2. Hva er metafysikk**

### **5.2.1 Vitenskapens opprinnelse**

To år etter utgivelsen av VT kommer Heidegger med en forelesning med tittelen *Hva er metafysikk* (heretter HM).<sup>1</sup> Verket plasserer seg tydelig innenfor den såkalte tidlige periode, i den forstand at den kan leses i en eksplisitt kontinuitet med derværensanalytikken. Samtidig er den av særlig interesse for vår kontinuitetstese, fordi den selv ikke utgjør noen utlegning av derværen, men snarere går til selve *opprinnelsen* for fundamentalontologien. I den forstand vi griper fundamentalontologien som derværens hermeneutikk qua utlegningsvirksomhet i den mest opprinnelige forstand, og således *fundamenterer* enhver utlegning av derværens tilværelse, så angår HM *opprinnelsen* for derværens utlegningsvirksomhet som sådan.

HM begynner med å spørre om ”vitenskapen” og vår tids mange vitenskapelige fagfelts manglende *rotfeste* (*Verwurzelung*) i en felles grunn.<sup>147</sup> Ved dette tar Heidegger utgangspunkt i det som foregår på et universitet (da også inkluderende enhver filosofisk ”vitenskap”). Den akademiske vitenskapen avgrenses imidlertid ikke med en vesensforskjell fra en før- eller ikke-vitenskapelig virksomhet, men utmerker seg snarere ved ”at den på en

---

<sup>1</sup> Forelesningen *Was ist Metaphysik* (WM) fra 1929 ble holdt i anledning Heideggers tiltredelse som professor ved universitetet Freiburg im Breisgau i 1928. Jeg benytter her den danske oversettelsen av Grete Karl Sørensen og Jørgen Hass (*Hvad er metafysik*, Det lille forlag, Fredriksberg 1999). Unntatt direkte sitering, vil jeg likevel benytte norske oversatte ord og begreper ved referering til verket (dvs. i den grad det norske avviker ifra det danske).



helt særlig måte uttrykkelig og udelukkende giver sagen selv det første og sidste ord.”<sup>148</sup> Vitenskapen forstår vi altså opprinnelig som en *menneskelig* virksomhet. Et spørsmål om vitenskap stilles således ”ud fra den spørgende tilværens [derværens] væsentlige tilstand.”<sup>149</sup> Vitenskapens særlige *saklighet* karakteriseres gjennom dens hengivne *oppgåen* i det værende (jf. VT og *forfallet*). Denne oppgåen betegnes som en *kommen-nær-på* (*In-die-Nähe-kommen*) det værende.<sup>150</sup> Derpå utleder Heidegger et spørsmål om *intet* (*Nichts*), fra den tilsynelatende blott retoriske formulering om at vitenskapen forholder seg til det værende og ellers *intet* (sonst nichts).<sup>151</sup> Tilsynelatende paradoksalt søkes altså vitenskapens opprinnelse gjennom spørsmålet om *intet*.

Spørsmålet om *intet*, slik det umiddelbart formuleres ”hva er *intet*?”, går nødvendigvis imot begrepets definisjon og strider således mot den logiske forståelse. *Intet* er vesentlig ikke et værende, og kan følgelig ikke *være noe*. Når vi likevel opprettholder spørsmålet etter *intet*, blir det tydelig at vi ikke lenger er underlagt logikkens domene. Den form vi likevel i første omgang og for det meste kjenner *intet* (*nichts*) gjennom, er ”ikke” (*nicht*) og benektelsen (*Verneinung*). *Intet* (*das Nichts*) blir i så måte benektelsen av det værende i sin helhet.<sup>152</sup> I HM antydes imidlertid at *intet*, snarere enn å være utledet av ”ikke” og dets benektelse, faktisk utgjør benektelsens opprinnelse. For at en eksplikasjon av *intet* overhode skal være mulig, forutsettes at *intet* på en eller annen måte allerede er oss gitt.<sup>153</sup> Ved dette poeng ser vi hvordan HM følger hva vi fra VT påviste som værensutlegningens hermeneutikk. Måten *intet* gir seg til kjenne, er nettopp gjennom *angsten*.<sup>154</sup>

Som i VT bestemmes *angsten* i HM som en *grunnstemning* (jf. befintlighet) ved menneskets eksistens (*Dasein des Mensch*).<sup>I</sup> Vi kaller det en *grunn-leggende eksistensiell erfaring*. I *angsten skjer* (*geschieht*, *Geschehen*) vesentlig en benektelse av det værende i sin helhet. ”Benektelse” (*Verneinung*) må her kontrasteres til en *tilintetgjørelse* (*Vernichtung*) hvor ingenting står igjen.<sup>155</sup> Benektelsen karakteriseres snarere ved en *uhjemlig* (*unheimlich*) befintlighet, som er gjennomgående *likegyldig* (*Gleichgültigkeit*) for det værende.<sup>II</sup> Det værende ”fjerner seg” (*wegrücken*) gjennom å motsette seg enhver bestemmelse.<sup>III</sup> *Angsten* er

---

<sup>I</sup> WM s. 111. Oversettelsen av ”*Dasein des Mensch*” til ”menneskets derværen”, blir utilfredsstillende, både fordi vi mister den opprinnelige genitivsformens dobbelthet i at derværen er mennesket og mennesket er et derværen, samtidig som det tyske ”*Dasein*” klart henspiller på dobbeltheten ”tilværelse” (*dasein*) og ”det værende som mennesket er” (*Da-sein*).

<sup>II</sup> Som vi senere vil se (Kap.7. Væren og tenkning) trekker Heidegger i *Zur Erörterung der Gelassenheit* (1944-45) et skille mellom ”*Gelassenheit*” og ”*Gleichgültigkeit*”. Sammenlignet med *Zur Erörterung der Gelassenheit*, ligger nok anvendelsen av begrepet ”likegyldighet” i *Hva er metafysikk* innholdsmessig nærmere ”*Gelassenheit*”.

<sup>III</sup> HM s. 89-90/WM s. 112. Den danske utgaven oversetter ”*wegrücken*” og ”*entgleiten*” til henholdsvis ”bortgliden” og ”å glide bort”. Vi benytter imidlertid den noe mer løsslupne oversettelse ”fjerne seg”, med forankring/referanse i/til Heideggers øvrige terminologi.

således heller ingen benektelse slik derværen stiller seg *overfor* det værende i sin helhet, men snarere det værendes helhet som derværen selv befinner seg innenfor:<sup>156</sup> ”Intet møder os i angsten *i ét* med det værende som helhed.”<sup>157</sup> Fra derværens vitenskapelige virksomhets kommen-nær-på det værende, utgjør angstens benektelse av det værende således en benektelse av derværen selv – i angsten fjerner (entgleiten) derværen seg fra seg selv.<sup>1</sup> At derværen først *er* noe, som det dernest kan benekte, kan vi belyse gjennom å trekke inn redegjørelsen i VT for hvordan derværen som et væren-i-verden, i første omgang og for det meste *går opp* i den besørgende omgang, og således *er hva den gjør*.

Slik det selv vesentlig ikke er et værende, utgjør intet snarere en *hendelse* (Geschehen) ved derværens *væren*; Heidegger betegner intet ved dets opprinnelige *intetgjørelse* (die *Nichtung*).<sup>158</sup> Denne intetgjørelsen innebærer å *fjerne seg fra det værende og således fra seg selv*. Det som dermed avdekkes i denne intetgjørelsen er simpelthen det værende selv, *slik det viser seg i sin opprinnelse*: ”I angstens Intets lyse nat fremstår først det værendes oprindelige åpenhet som noget sådant, at det er værende – og ikke Intet.”<sup>159</sup>

Intetgjørelsen utgjør altså en avdekking av det værende. Vi kan nå belyse den innledende påstand om at intet er vitenskapens grunn. Intetgjørelsen utgjør en ”fjernelse” (qua ”å gjøre fjernt”) av det værende. Det værende fremstår således med en vesentlig *fremmedhet* (*Befremdlichkeit*) – i uhjemligheten er derværen fremmed.<sup>160</sup> Denne fremmedheten oppvekker en *forundring* og derav evnen til å *spørre* om det værende. Den vitenskapelige virksomhet, som en spørren og besvaring av det værendes beskaffenhet, grunner således i intet, i den forstand at dens intetgjørelse utgjør den opprinnelige avdekking av det værende i sin helhet *som* værende. Som en avdekking av det værendes helhet som derværen alltid allerede befinner seg innenfor (jr. kastetheten), er den vitenskapelige virksomhet således en *utlegning* av derværens forståelse. Hvis vi også sier at vitenskapen først og fremst forholder seg til det værende gjennom et sett med *utsagn* om en forhåndenværende verden, så kan vi igjen jamføre vår redegjørelse for derværensanalytikken, og dens eksposisjon av ”utsagnet” som et ekstremt derivat av utlegningen.<sup>II</sup>

### 5.2.2 Intet og metafysikk

Vår gjennomgang av redegjørelsen for *intet* i HM, har så langt fokusert på avdekkingen av den opprinnelige grunn qua mulighetsbetingelse for en *vitenskapelig* virksomhet. Som en avdekking av opprinnelsen for vitenskapen *qua utlegningsvirksomhet*, angår angstens åpning

<sup>1</sup> HM s. 90. Om ”entgleiten”, se note III s. 57.

<sup>II</sup> Jf. Kap. 3.3.4 Utsagnet

av intet imidlertid derværens *forståelse*, eller rettere sagt *selvforståelse*, overhodet. Angstens åpning av intet er en *grunn-leggende eksistensiell erfaring*. Å grunne vitenskapen i en eksistensiell erfaring, betyr ikke å devaluere den vitenskapelige virksomhetens status som vår tids mest konsistente og dugelige måte å utlegge verden som totaliteten av det forhåndenværende. Å grunne den menneskelige virksomhet i en eksistensiell selvutlegning, betyr heller ikke å redusere all menneskelig virksomhet til et spørsmål om den menneskelige eksistens. Eksistensen angir simpelthen *det jeg er*, og er i så måte selv både alt og ingenting. Å avdekke eksistensen, er å avdekke hvordan den virksomhet (vitenskapelig eller ikke) som mennesket til enhver til utgjør, opprinnelig grunnlegges.

Erfaringen av angst er altså en erfaring som avdekker det værende gjennom å intetgjøre (Nichtung) det. Denne intetgjørelsen kan vi kalle *transcendens*.<sup>161</sup> Dvs. at derværen i intetgjørelsen transcenderer seg selv. Til denne forståelsen innfører Heidegger således en særlig bestemmelse av begrepet ”metafysikk”. Hvis vi fra begrepets etymologi (*metaphysika*) bestemmer ”meta” (”etter”) som ”trans”, og ”physika” som ”det værende”, er metafysikken den hendelse om avdekker det værende gjennom å transcendere det.<sup>162</sup> Metafysikk angir således opprinnelsen for derværens spørren om det værende som sådant. Men denne transcendens grunner nettopp i derværens opprinnelige intethet – dvs. derværen kan transcendere seg selv fordi det i sin væren er intet. I denne forstand utgjør metafysikken selve *grunnhendelsen i derværen* (Grundgeschehen im Dasein).<sup>163</sup> Vi griper således derværen selv, som vesensmessig ”at være holdt ind i Intet” (Hineingehaltenheit in das Nichts).<sup>164</sup> Avdekkingen av intetgjørelsens grunnhendelse i derværen er således en avdekking av derværen i dens *væren*.

### 5.2.3 Væren og intet

Væren og intet hører sammen. Angstens erfaring av intet er altså en erfaring av derværens qua eksistensens *værensopprinnelse*. Slik benevner Heidegger også mennesket som *intets stedfortreder* (*Platzhalter des Nichts*).<sup>165</sup> Ved avdekkingen av intet og dets intetgjørelse har vi dermed lagt et fundament for vår forestående redegjørelse for væren selv m.h.t. den såkalte sene Heidegger. Vi sier nå: *værens avdekking grunner i intet*, og forstår dette med en vesentlig tvetydighet: Intet *begrunner avdekkingen* av væren, samtidig som intet utgjør *værens selve grunn*.

Til vår redegjørelse så langt, må vi samtidig presisere hvordan vi i hovedsak har orientert værensspørsmålet innenfor det fundamentalontologiske prosjekt. Vi kan eksplisere dette poeng nettopp ved Heideggers benevnelse av intets hendelse i HM som ”metafysikk”.

”Metafysikk” ble bestemt som å avdekke det værende gjennom å transcendere det. Avdekkingen av intet orienterer seg således grunnleggende mot *utlegningen av det værende*. Det er i denne forstand vi innledet vår gjennomgang av HM ved å si at verket i liket med VT plasseres innenfor den tidlige periode. Som en analytikk av det *værende* som vesentlig er åpnet for væren, er derværensanalytikken etter Heideggers bestemmelse av begrepet i HM, vesentlig metafysikk.

Vi markerer således et *skille*, når vi til vår forestående undersøkelse sier at vi ønsker å redegjøre for værensbegrepet selv. Vi må likevel ikke misforstå dette skillet i den forstand at vi påstår at væren *er* noe i seg selv. Væren er alltid og nødvendigvis det værendes væren. Men som vi nå har antydning med vår innledende redegjørelse for værens intethet, er det nettopp et fundamentalt poeng for værenstenkningen, at det værendes *væren*, vesentlig avdekkes gjennom å se bort eller fjerne seg fra det værende.

Et spørsmål som gjøres påfallende i annonseringen av overgangen til tenkningen om væren selv, er hvordan værenstenkningen forholder seg til nettopp fundamentalontologien og metafysikken. Har vi ikke ved en rekke anledninger understreket værenstenkningens brudd med den metafysiske forståelse, og ble ikke fundamentalontologien eksplisitt definert som en utlegning av væren til det værende vi kalte derværen? Oppklaringen av dette *tilsynelatende motsetningsforhold* mellom derværensanalytikken og værenstenkningen, som går rett inn i kjernen av den såkalte vendingen og kontinuitetsproblematikken, fordrer en nærmere forståelse av væren selv, og vil derfor bli besvart først ved Del 2 sitt siste kapittel (8. Væren og metafysikk).

## **6. Væren og sannhet**

### **6.1 *Kunstverkets opprinnelse***

#### **6.1.1 Kunstverket som veien til værens sannhet**

Vi lar *Kunstverkets opprinnelse* (fra 1936, heretter KO) utgjøre vårt første møte med den såkalte *sene* Heidegger.<sup>1</sup> Til tross for sin beskjedne størrelse, utgjør dette et særlig innholdsrikt verk. En masteroppgave dedikert i sin helhet til KO, ville likevel ha møtt problemer ved et forsøk på en fyllestgjørende eksegetisk lesning. Til nærværende gjennomgang av verket, understrekes at vi ikke pretenderer en uttømmende eksegetikk,

---

<sup>1</sup> Opprinnelig holdt gjennom en rekke forskjellige foredrag i 1935-36, ble *Kunstverkets opprinnelse* imidlertid først gjort tilgjengelig som verk ved utgivelsen av *Holzwege* i 1950.

samtidig som vi vedkjenner at vår tolkning av teksten delvis støtter seg til en helhetsforståelse av Heideggers værenstenkning som sådan.

Gjennom en kort innledning presenteres verkets oppgave, som verktittelen jo allerede antyder, nemlig å avdekke *kunstverkets opprinnelse*. Vi understreker dobbeltheten i den tyske genitivsformen *Ursprung des Kunstwerkes*, som betydende både a) opprinnelsen til kunstverket, og b) kunstverkets opprinnelighet. Teksten deles deretter opp i tre kapitler, *Tingen og verket*, *Verket og sannheten* og *Sannheten og kunsten*. Selv om denne inndelingen riktignok utgjør en klar avgresning m.h.t. ulike aspekter ved kunstverket, gjenspeiler dette ingen systematisk teori. Arkitektonikken i KO skal ikke forstås som uttrykk for kunstverkets vesen, slik vi derimot helt berettiget leser derværensanalytikkens arkitektonikk i VT som uttrykk for de ulike nivåer ved derværens ontologiske konstitusjon. I mangel av et bedre ord, kan vi betegne *formen* i KO som *spiralisk*, hvis verkets gang sentrerer rundt kunstverkets *avdekking av det værendes væren*. Vi påstår således at de stadige ”nye” aspekter som introduseres ved 2. og 3. kapittel, i all vesentlighet er ulike innfallsvinkler, som forsøker å eksponere leseren for kunstverkets vesen, slik det allerede i 1. kapittel ble avdekket i sitt nærvær. Vi utyper denne påstand, og markerer således også situering av KO innenfor den *sene* Heidegger, ved å understreke at verket ikke utgjør en *ontologisk utlegning* av kunstverket (slik VT er en ontologisk utlegning av derværen). Kunstverket er selv en i-verksettelse av det værendes *væren*. Denne i-verk-settelsen overskrider ikke bare den logiske forståelse, men den språklige (qua begreplige) forståelse som sådan. Det kan derfor ikke understrekes tydelig nok, at det KO tilsikter, ikke foreligger i KO qua filosofisk tekst, men vesentlig overskrider teksten, ved det vi betegner som en *grunn-leggende eksistensiell erfaring*. Riktignok kan vi påvise det likhetstrekk til VT, at også KO tar utgangspunkt i et *værende* (dvs. kunstverket). Formålet for KO er imidlertid ikke å utlegge *dette værende* (f.eks. Van Goghs *Et par sko*), men snarere å vise hvordan dette værende qua kunst-verk på en særlig måte avdekker det værendes *væren* som sådan. Kunstverket fungerer m.a.o. som et *paradigmatiske værende*, som vi kan forstå alt annet værende ut ifra. Vi unngår (men ikke avviser) derfor hele problemstillingen om hvorvidt Heidegger ved KO faktisk kan sies å inneha en *kunstfilosofi*, ved å konstatere at spørsmålet om kunstverkets opprinnelse fundamentalt sett må forstås ut ifra *værenstenkningens* spørren.

I kunstverket erfarer vi det værende i dets *væren*. Som opprinnelig erfaring betegner Heidegger også væren som *sannheten*. Nærværende kapittel (6. Væren og sannhet) er som tittelen antyder, altså et forsøk på å belyse væren m.h.t. Heideggers sannhetsbegrep. Sannhetsbegrepet er imidlertid, hvis vi herunder forstår både *Wahrheit*, *Alétheia* og

*Unverborgenheit*, et av de mest gjennomgående begrep hos Heidegger. Nærværende kapittelets formål er således, ikke så mye å gi en endelig redegjørelse for sannhetsbegrepet, som det snarere er å *introdusere* et av Heideggers mest sentrale begrep, som således vil danne et grunnlag, for den resterende del av vår avhandling.

### 6.1.2 Verket, tingen og brukstingen

”Opprinnelse angir det fra hvilket og gjennom hvilket noe er hva det er og hvordan det er. Hva noe er, og hvordan det er, kaller vi dets vesen. Opprinnelsen til noe er opprinnelsen til dets vesen. Spørsmålet om kunstverkets opprinnelse spør etter hva det i sitt vesen kommer fra.”<sup>166</sup>

Det spørres etter kunstverkets opprinnelse. Kunstverket er frembrakt av *kunstneren*. Kunstneren er samtidig kunstner fordi det overhodet gis *kunst*. I våre dager synes et begrep om kunst, derav også ”kunstner”, i sin hemningsløse anvendelse å ha mistet all sin mening.<sup>1</sup> Hva er det vi *ikke* drister oss til å kalle kunst! Både kunstneren og kunsten muliggjøres imidlertid utelukkende gjennom kunstverket qua *verk*. Av treenigheten kunst, kunstner og kunstverk, tar Heidegger derfor (overraskende nok) utgangspunkt i verket, som det mest håndgripelige av de tre, men derfor også det tilsynelatende minst interessante, for å finne ut hva kunstverket i sitt vesen kommer fra.

Kunstverket qua verk betegner vi i første omgang simpelthen gjennom det faktum at det samtidig er en *ting*: ”Bildet henger på veggen som et jaktgevær eller en hatt.”<sup>167</sup> Selv om vi tillegger kunstverket en vesensforskjell ifra de blotte og bare ting, så kommer vi likevel ikke utenom den grunnleggende tingligheten som fastsetter kunstverket. Det ”steinaktige er i byggverket. Det tre-aktige er i treskulpturen. Det farvede er i maleriet. Det lyd-aktige er i språkverket.”<sup>168</sup> Spørsmålet etter verket utledes således til et spørsmål om tingen (derav kapitlet *Tingen og verket*). Av den i dag regjerende forståelsen av tingens tinglighet, som for lengst har *forfalt* til selvfølgelighet, fremlegger Heidegger tre grunnleggende utlegningsmuligheter. Tingen er (1) *en bærer av egenskaper* (subjekt og predikat), (2) *enheten av sansemangfold*, eller (3) *strukturen form-stoff*. En kortfattet gjennomgang av de tre utlegningsmulighetene antyder imidlertid at vår forståelse av tingen er utilstrekkelig. Der tingen som en bærer av egenskaper, som befestes gjennom språkets grammatikalske

---

<sup>1</sup> Påstanden er ikke ny. I sitt etterord til KO (s. 98-99) ser vi Heidegger sitere Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik*:

”For oss gjelder ikke kunsten lenger som den høyeste måte gjennom hvilken sannheten tilveiebringer sin eksistens” (Verk x, 1, s. 134). ”Man kan selvsagt håpe på at kunsten stadig vil utvikle seg og bli mer fullkommen, men dens form er ikke lenger åndens høyeste behov” (ibid. S. 135). ”Hva kunstens høyeste bestemmelse angår, er og forblir den innenfor alle disse forhold noe forgangent for oss” (ibid. s. 16).

oppbygning gjennom subjekt og predikat, står vanntett for den logiske forståelse, synes den å komme til kort i gripe det faktiske fenomen.<sup>I</sup> En enhet av sansemangfold (*Empfindungsmannigfaltigkeit*) angår riktignok i større grad fenomenet i sin tinglighet, men har imidlertid mistet dets opprinnelighet, slik sanseintrykkene (*Empfindungen*) alltid fornemmes ut fra tingen, og aldri omvendt.<sup>II</sup> Og til slutt strukturen form-stoff – som ”rett og slett selve begrepsskjemaet for all kunstteori og estetikk” – har i sin universelle anvendbarhet (begrep-sansning, rasjonell-irrasjonell, objektiv-subjektiv osv.) endt opp som det mest tomme skjema av dem alle.<sup>169</sup>

Vi påpeker at Heidegger ved disse innledende innvendingene, ikke mener å fremstille *argumenter* som skal gjendrive den tradisjonelle forståelsen av tingens tinglighet, men snarere å fremkalle en *anelse* av at den tradisjonelle forståelsen ikke griper tingen i sin opprinnelighet.

Heidegger åpner således opp for at en *følelse* eller *stemning* (*Gefühl oder Stimmung*) kan være mer ”fornuftig” qua ”mer åpen for væren enn all fornuft [...]”.<sup>170</sup>

Heidegger påstår imidlertid (dog uten nærmere begrunnelse) at det av de tre utlegningsmulighetene av tingens tinglighet, likevel er den tredje, altså form-stoff-strukturen, som er den mest utbredte. Spørsmålet er således hvor utlegningen av tingen som formet stoff henter sin opprinnelse fra. Svaret er at form-stoff-strukturen vesentlig grunner i *brukstingen* (*das Zeug*) og dens *tjenelighet* (*Dienlichkeit*).<sup>171</sup> ”Tjeneligheten er den grunnleggende måte en ting retter seg mot oss på [...]”.<sup>172</sup> Vi jamfører utlegningen fra VT av det innenverdenslige værendes *tilhåndenhet*. Form-stoff-strukturen utledes således fra den *måten* det værende i sin tjenelighet møter oss på (begegnen). Den enhetlige konstitusjon av stoff og form angir således: ”Ugjennomtrengelighet for kannen, passe hardhet for øksen, fasthet og kanskje bøyelighet for skoene.”<sup>173</sup> Ved gangen i KO fra ”form-stoff-struktur” til ”brukstingens tjenelighet” ser vi faktisk en invertert versjon av det argument vi fremla ved eksposisjonen av ”utsagnet” i Del 1 (Kap. 3.3.4 Utsagnet). Utsagnet, som vi nå griper m.h.t. utsagnet om tingens konstitusjon som formet stoff, er som ”et ekstremt derivat av utlegningen”, en

---

<sup>I</sup> Argumentasjonen imot skjemaet subjekt-predikat er ved dette punkt ikke fyllestgjørende. Heidegger konstaterer at skjemaet forankrer vårt språk, og stiller derpå først opp det vi kan kalle en ”empiristisk” og en ”idealistisk” språkforståelse, hvor skjemaet henholdsvis enten gjenspeiler tingenes (i verden) faktiske beskaffenhet, eller hvor skjemaet kan sees opprinnelig som en språklig konstruksjon som deretter projiseres inn i tingens tilsynekomst. Heidegger stiler derpå spørsmålet om ikke et forutgående fenomen på en eller annen måte allerede må være synelig/til stede for at en projeksjon skal være mulig, og impliserer således den ”idealistiske” språkforståelse er utilstrekkelig. Den ”empiristiske” tolkningens utilstrekkelighet blir imidlertid kun påstått, ved antydningen av en mer opprinnelig kilde til grunn for både setningens og tingens oppbygning. Jf. KO s. 16-19

<sup>II</sup> ”Det er i grunnen aldri slik at vi først og fremst forstår tingen, slik dette ting-begrepet vil ha det til, gjennom en mengde inntrykk, f.eks. toner og støy. Snarere hører vi stormen pipe i skorsteinen, vi hører et tremotors fly, vi hører en Mercedes og kan umiddelbart skille den fra en Adler.” KO s. 20

utsigelse som utlegger det opprinnelige innenverdenslige tilhåndenværende m.h.t. dets blotte og bare forhåndenhet.<sup>174</sup> Igjen påpeker vi at begrepet bruksting (*Zeug*) må forstås paradigmatisk, og således betegnende for det innenverdenslige værende som sådan. Heidegger utdyper imidlertid analysen ved et poeng som kan sies å utgjøre en ansats til det som senere ekspliseres som metafysikkens *onto-teologiske* forankring.<sup>175</sup> En årsak til at nettopp form-stoff-strukturen har fått en fremtredende rolle som utlegningsmulighet av det værende, skyldes bl.a. at den forhåndenværende gjenstand, som stadig i analogi til brukstingen som betegnes gjennom å være noe *skapt* (*Geschaffenes, Angefertiges*), nettopp styrkes gjennom den vesterlandske teologiske forståelsen av det værende som noe *skapt av Gud*.<sup>176</sup>

### 6.1.3 Kunstverkets i-verk-settelse

Fra argumentasjonslinjen – kunstverk til *verk*, verket som *ting*, og tingens opprinnelighet i *brukstingen* – har spørsmålet om kunstverkets opprinnelse ført oss til et spørsmål om brukstingen. Imot den tradisjonelle forståelsen av tingen som forhåndenværende gjenstand, ønsker Heidegger å bryte med metafysikkens teoretiske utlegning, og søker således et *fritt rom* for et ”oppriktig og uforfalsket nærvær”,<sup>177</sup> som simpelthen evner ”å la det værende være det værende det er”.<sup>178</sup> Til dette velger Heidegger Van Goghs *Et par sko*, og slutter dermed ringen ved å belyse kunstverket qua *verk* (qua ting qua bruksting), ja nettopp gjennom kunstverket selv.

Maleriet fremstiller en typisk bruksting – et par bondesko, i et uspesifisert rom. Alle har vi en selvfølgelig kjennskap til sko. Vi utlegger med letthet et par sko m.h.t. deres egenskaper, slik de er tilvirket, stoffets kvaliteter, eller slik de ved sin form er egnet for en bestemt bruk. Denne utlegning finner videre sin ypperste form, ved den nå til enhver tid tilstedeværende vitenskapelige utlegningsmulighet. Slik de imidlertid blir brukt av bondekonen ved det daglige virke på åkeren, *går* skoene (qua bruksting) vesentlig *opp* i bondekonens *besørgende omgang*. Dette poeng ble belyst ved begrepet om det innenverdensliges *tilhåndenhet*, ved vår gjennomgang av VT i Del 1. Vi sa at mennesket i første omgang og for det meste er *forfalt* til det besørgede, og således vesentlig *er hva det gjør*. KO fortsetter i så måte utlegningen av brukstingens væren med dets begrep om *påliteligheten* (*Verlässlichkeit*): bondekonen er i sin besørgende omgang ”sikker på sin verden”.<sup>179</sup> Det synes således at vi, i hvert fall i første omgang og for det meste, er *utlevert* til enten en oppgåen i tingen som tilhåndenværende mulighet, eller en mulig utlegning av dette værende som forhåndenværende gjenstand. Hva er det da som kan erfares ved simpelthen å



stilles seg overfor maleriet? Gis det en *tredje* vei å gripe brukstingen på? Det som åpenbares i kunstverket er simpelthen skoparet *som* denne brukstingen, slik den opprinnelig *avdekkes* i bondekonens *nærvær*. Heidegger utmaler:

”Arbeidsskrittene besvår stirrer ut av den mørke åpningen i skoens utgåtte indre. I skoene er den langsomme gange oppsamlet, der den vandrer gjennom de vidstrakte og ensartede furer på en åker hvor vinden blåser kaldt. På læret ligger jordens fuktighet og mørke. Under sålene glir markveiens ensomhet forbi mens kvelden faller på. Jordens tause tilrop lyder i skoene, den stillferdige gavmildhet i det modne korn og den uforklarte selvfornektelse i den øde vintermarken. Gjennom denne brukstingen, fottøyet, lyder den klageløse engstelse for brødetts sikkerhet, den ordløse gleden over at nøden er overstått, en beven overfor den forestående fødsel og en skjelving for døden som truer fra alle kanter.”<sup>180</sup>

I kunstverket *i-verk-settes* (*Ins-Werk-Setzen*) brukstingen i sin væren. Hva vil det si at noe settes i (et) verk? Hva er et verk? For å besvare dette går vi først tilbake til derværensanalytikken i VT. Her foreligger ingen redegjørelse for kunstverket, men vi finner (ved § 15) imidlertid en liten passasje om ”verket”.<sup>1</sup> Ved utlegningen av tilhåndenheten, viser Heidegger hvordan brukstingen nødvendigvis fremtrer innenfor en *brukstingshelhet*. Denne helheten betegnes også som et *værelse* (*Zimmer*), og er oss vesentlig nærmere enn brukstingene slik de *innretter* (*einrichten*) seg i denne helheten.<sup>181</sup> Det som imidlertid *bærer* (*trägt*) denne henvisningshelheten (dvs. holder den oppe) er *verket*. ”Verk” defineres her, i analogi med brukstingen som det paradigmatiske værende, som det ”primært besørgede og dermed også tilhåndenværende [...], altså det som hver gang skal fremstilles” (dvs. i vårt tilfelle et par sko).<sup>182</sup> Det verket holder oppe, er imidlertid nettopp ikke bare selve brukstingens mulige kunne-være – dets *til-hva*, men den helhetlige *henvisningssammenheng* (*Verweisungszusammenhang*) som brukstingen inngår i; og slik samtidig henviser til verkets *materialer*; til materialenes opprinnelse i *naturen* – ”det som ”lever og ånder”, overvelder oss, bergtar oss som landskap”;<sup>II</sup> og til verkets *bærer* og *bruker* (dvs. i vårt tilfelle bondekonen og de mennesker som inngår i hennes verden).

Men hvordan begrunner vi denne utlegningen av brukstingen m.h.t. dets *verk-væren*, slik den åpenbart overskrider enten oppgåen i tilhåndenværende mulighet, eller utlegning av den forhåndenværende gjenstand? Vi ga utlegningen i VT sin hermeneutiske begrunnelse i

---

<sup>1</sup> Fra en ”filosofihistorisk korrekt” eksegetisk lesning av VT, er det godt mulig problematisk å jamføre begrepet om verk i derværensanalytikken, med begrepet om kunstverk i KO. Fra en tilegnelse av derværensanalytikken gjennom den sene Heidegger, påstår vi likevel fruktbarheten av denne sammenligning.

<sup>II</sup> VT § 15 s. 95. Vi påstår ingen ekvivalens mellom dette begrep om ”naturen”, slik det i VT blir benyttet i kortfattet, med KO sitt helt sentrale begrep om ”jorden”. Men tillater oss imidlertid å spørre, om vi ikke likevel kan se en ansats til ”jorden” i ”naturen”.

den *fremspringende besluttsomheten*. Gis det imidlertid ved kunstverket en *hendelse*, som i sin *enkelhet*, samtidig og i desto større grad, avdekker brukstingen i sin *opprinnelse*?

I *kunstverkets* verk-væren, skjer det vesentlig et *brudd* med den pålitelige tjenelighetens *for-stillende* (verstellend) nærvær. Ved maleriet stilles vi overfor skoene, men de møter oss nå ikke lenger som et kunne-være. I-verk-settelsen fri-stiller skoene fra fortrolighetens oppgåen, og lar oss erfare dem slik de *tildrar seg (west)*<sup>1</sup> i sitt vesen. Brukstingens *opprinelige vesen*, utgjør ikke et *opphav* i en årsaksbestemt betydning, ei heller en gjenstands *underliggende* eller *essensielle* bestemmelse, men simpelthen brukstingen slik den opprinnelig avdekkes som en bruksting i bondekonens nærvær.

#### 6.1.4 Jorden og en verden

Vi redegjorde altså for kunstverkets i-verk-settelse, i henhold til VT sin utlegning av verket, som *bærer* (Träger) av brukstingen i dens henvisningssammenheng. Med KO radikaliserer vi vår fremstilling og griper kunstverkets verk-væren som vesentlig å *oppstille en verden* (*Aufstellen einer Welt*). En ”verden” utgjør i likhet med VT sitt verdensbegrep, ikke totaliteten av de forhåndenværende ting, ei heller en ”innbilt ramme som forestilles i tillegg til summen av det som er forhånden”.<sup>183</sup> Verden utgjør det værende, slik det innenfor *værens lysning* avdekkes og fastsettes som den pålitelige hverdagslighetens tilværelse (jf. *dasein*) vi i fortrolighet *lever i*, eller rettere sagt *eksisterer som*. ”Verden verdner [*Welt weltet*] og er mer værende enn det som kan gripes og sanses [...]”.<sup>184</sup> Ved å stille oss overfor maleriet av et par sko, oppstilles en verden, som vesentlig *bondekonens verden*, slik den i sin *verdenslighet* utgjør bondekonens tilværelse (*dasein*), i hennes gjøren og ladden, sorg og glede, og medværen med andre. Verden er grunnleggende *historisk*, slik den ”brer seg ut i kraft av de vesentlige avgjørelser i et historisk folks skjebne”<sup>185</sup>

Slik brukstingens *tinglighet* i første omgang og for det meste, vesentlig gikk opp i tjeneligheten (ev. lot seg utlegge *ut ifra* denne tjeneligheten som et forhåndenværende), så trer tingen i sin tinglighet nå ”for første gang” frem ved verkets oppstilling av verden.<sup>186</sup> Skoparets stofflighet blir oss påfallende som utgått lær og brokne lisser. Tingen fremtrer ”i det massive og tunge ved steinen, i det faste og bøyelige ved treet, i malmens hardhet og glans, i farvenes lys og mørke, i tonens klang og i ordets navngivende kraft”.<sup>187</sup> Denne tingens tinglighet trer imidlertid frem, utelukkende idet vi *lar* dette værende *være* i sin væren, og

---

<sup>1</sup> Heidegger bruker bl.a. begrepet ”west”, som verbform av ”Wesen”, som betegnende for hendelses-karakteren ved det værendes opprinnelige vesen (slik noe i sitt vesen ”veser seg”). Vi velger imidlertid å benytte det noe mer konvensjonelle ”å tildra seg”.

således også anerkjenner tingens *ugjennomtrengelighet* slik den hviler i *jorden*. Som oppstillende av en verden, hører det nemlig like vesentlig til verkets væren, at det samtidig fremstiller *jorden* (*Herstellen der Erde*).<sup>I</sup>

Slik det innenfor værens lysning avdekkes en verden – som det opplyste avdekkede – avdekkes samtidig jorden som det vesentlig uopplyste uavdekkede. Jorden er den *grunn* (*Grund, Boden*) som verden hviler på. Som grunn, er jorden både det en verden utgår fra (som det *livgivende*), men samtidig også den *avgrunn* som til stadighet truer en verden med å oppsluke den (som det *tilintetgjørende*). Jorden er det *seg-tillukkende* (das *Sichversließende*), ”det som trer frem, som skjuler” (*Hervorkommend-Bergende*).<sup>188</sup> Skoparet i-verk-settes slik det i sin verk-væren oppstiller en verden og fremstiller jorden. Skoparets jordlige *begrunnelse* fremtrer imidlertid utelukkende fordi kunst-verket ”lar jorden være en jord”.<sup>189</sup> Ethvert forsøk på en utlegning av jorden i sin jordlighet, ødelegger derfor brukstingens opprinelighet, slik den *forfaller* inn i hverdagslighetens innenverdenslige *glemsel*.

Jorden og en verden står i en innbyrdes *strid* (*Streit*). Det er en strid mellom det tildekkende og avdekkende. Ved enten den oppgående besørging eller avledende utlegning, tildekkes denne striden gjennom en *for-stillelse* (*Verstellen*). I-verk-settelsen av jordens og en verdens strid, utspilles imidlertid som en *bestridelse* av denne striden. Kunstverket utgjør m.a.o. en *hendelse* som i sin frembringelse av brukstingen i sin verk-væren, *tilkjemper* selve stridens trekk. At brukstingen i-verk-settes i sin væren som en *bestridelse* av striden, understreker dermed også hvordan tingen i sin opprinnelse, ikke utgjør noen konstant *stillstand*, men tvert imot en *øyeblikkelig hendelse*.<sup>II</sup> Det ekte kunstverk utgjør derfor en *bevaring* (*Bewahrung*) av denne hendelsens *øyeblikkelighet*.<sup>190</sup> Heidegger betegner i denne forstand kunstverkets *gestalt* som en *revne* (*Riß*).<sup>191</sup> Den verden som oppstilles i maleriets fremstilling av et par bondesko, hviler ikke trygt i bondekonens pålitelige verden, men tvert imot *revner* imot dens jordlige (av)grunn. Vi utdyper således (som hermeneutisk poeng) vår konsekvente betegnelse av ”jorden” i *bestemt form* og ”en verden” i *ubestemt form entall* (die Erde; eine Welt). Verden er verden (qua *bestemt form*) slik den går opp i hverdagsligheten, men blir oss påfallende som *en* verden (qua *ubestemt form entall*), slik den bryter ut av hverdagslighetens fortrolighet i sin strid mot jorden.

---

<sup>I</sup> Det norske begrepet ”jord”, i likhet med det tyske ”Erde”, må distingveres både fra jord qua *muld* og jorden qua *planeten* jorden.

<sup>II</sup> Til distinksjonen mellom ”for-stillelse” og ”hendelse” i KO, kan vi jamføre utlegningen i VT av uegentlighetens ”for-stillende” *nærværen-gjøren* (*Gegenwärtigen*) og egentlighetens *øyeblikkelighet* i den *fremspringende besluttsomheten*.

## 6.2 Sannhet

### 6.2.1 Hva er sannhet?

Vi har sagt at kunst-verket i sin værk-væren i-verk-setter en hendelse som bestridelsen av striden mellom verden og jorden. Hvis den filosofiske håndtering av *verden* som fenomen, medfører grunnleggende vanskeligheter, men likevel kan understøttes av en forsøksvis ontologisk utlegning av dens begrep (jf. derværensanalytikken), så har vi imidlertid ved vår oppnåelse av verdens opprinnelighet i dens strid med jorden, i vår vei til væren, ankommet det sted hvor språket ved sine bestemmelser og struktur, utgjør vårt i all vesentlighet største hinder; et hinder som i en viss forstand vil bli stående som uoverkommelig. Om kunstverket sier Heidegger at det som tildras (west) er det *i sannhet værende* (das in Wahrheit Seiende).<sup>192</sup> Kunstens selve vesen utgjør *sannhetens i-verk-settelse*.<sup>193</sup> Vi skal nå forsøke å utdype kunstverkets hendelse gjennom en behandling av sannhetsbegrepet, men samtidig unnsnippe misforståelsen av sannhetsbegrepets meningsinnhold som en ontologisk struktur. Ved dette håper vi samtidig å gjenvinne det eksistensielle blikk, slik det nå kanskje tilsynelatende har mistet sin oppmerksomhet ved vårt hensyntagen til kunstverkets fremstilling av en ting. Til en redegjørelse for sannhetsbegrepet skal vi imidlertid først gå tilbake til VT, hvor vi kan se en ansats til Heideggers sannhetsbegrep som *alétheia*, gjennom en utlegning av det tradisjonelle sannhetsbegrepets avledethet.

### 6.2.2 Imot sannhet som overensstemmelse

Væren og sannhet går sammen. Iflg. Heidegger knyttes imidlertid den tradisjonelle oppfatning av sannhet (i all hovedsak) til et begrep om *overensstemmelse*.<sup>194</sup> Dvs., hvis utsagnet (dommen) er sannhetens ”sted”, så ligger sannhetens vesen i at ”dommen ’stemmer overens’ med sin gjenstand”.<sup>195</sup> Heidegger (i VT) etterspør derpå en filosofisk utlegning av selve overensstemmelsens struktur, slik den vesentlig utgjør en *relasjon* mellom utsagnets dom og den erkjente gjenstand. Det spørres om hva som *godtgjør* overensstemmelsesrelasjonens sannhet. Heideggers poeng er at domsutsigelsen i grunn er en uttalelse av et værende i sin åpenhet, og at utsigelsens sannhetsgehalt qua overensstemmelse, simpelthen utgjør *at* det utsagte i utsigelsen *er* det tilsiktede værende selv. Et begrep om sannhet som overensstemmelse begrunnes derfor vesentlig i det værendes opprinnelige åpenhet. Heidegger betegner videre åpenheten som *avdekkethet* (*Entdecktheit*), og antyder med henvisning til det greske sannhetsbegrepet *alétheia* (u-skjulthet, u-tildekkethet), at sannheten i sin opprinnelse (som *alétheia*), snarere enn å være overensstemmelsen mellom utsagn og gjenstand, faktisk utgjør den mulige overensstemmelsesrelasjonens begrunnelse. Vi begynner derfor først med

en gjennomgang av argumentet for overensstemmelsesfenomenets avledethet fra sannhet som avdekkethet.

Et *utsagn* er talen som uttaler seg i form av en utsigelse (påstand) om det værendes ”hvordan”, dvs. det innenverdenslige værende i dets forhåndenværende beskaffenhet. Talen selv, grep vi som åpenhetens artikulasjon. Utsagnet begrunner vi derfor i åpenheten, nærmere bestemt som et ekstremt *derivat* av åpenhetens utlegning. Nå benevner vi imidlertid åpenheten med sannhetsbegrepet *avdekkethet* (alétheia). Vi skiller derav mellom det *avdekkende*, og det innenverdenslige værende som det *avdekkede* (innenfor avdekketheten). Sannhet i *primær* forstand er derfor *avdekketheten* av det innenverdenslige (avdekkede) værende. Et utsagn av et innenverdenslig værende i sin forhåndenhet, utgjør altså en uttalende utsigelse av noe avdekket i sin avdekkethet. Vi griper således utsagnet som en *varensmodus* av det værende i sin avdekkethet: ”Derværen uttaler seg; den uttaler *seg* – som en avdekkende væren til det værende”.<sup>196</sup>

Slik derværen i første omgang og for det meste er *forfalt* til man-ets uegentlige hverdagslighet, bestemmes uttalelsen av det (avdekkede) værende gjennom *pratet*. I pratets utsagn *bevares* (*verwahren*) uttalens avdekking av et værende som en *hen-visning* (*Bezug*), men mister sin opprinnelighet som åpenhetens avdekkethet. Pratets utsagn blir dermed selv et *tilhåndenværende* ”som kan oppfattes og fortelles videre”.<sup>197</sup> Utsagnet står dermed som et tilhåndenværende, med en *avdekkende henvisning* til et annet innenverdenslig værende (utsagnets *til-hva* blir et annet innenverdenslig værendes avdekkethet). Når det tilhåndenværende utsagn selv utlegges som et *forhåndenværende*, dvs. som et utsagn av et værende (”som *avdekkethet av...*”<sup>198</sup>), omdannes utsagnets avdekkende henvisning til en forhåndenværende overensstemmelsesrelasjon. M.a.o.: både utsagnet og det utsagte blir forhåndenværende ting som inngår i en forhåndenværende relasjon med hverandre.

Ved påvisningen av dets avledethet fra åpenhetens avdekkethet, mener Heidegger imidlertid ikke å forkaste det tradisjonelle sannhetsbegrepet. Evnen til å gjenkjenne et utsagns overensstemmende sannhetsgehalt er uten tvil en nødvendighet for menneskets *forstående-utleggende* virkelighetsorientering. Men som filosofisk poeng gjennomskuer vi likevel overensstemmelsesrelasjonen som en (teoretisk) avledet utlegning av eksistensens (derværens) opprinnelige væren. At et forhåndenværende utsagn og en forhåndenværende ting overensstemmer, griper derfor ikke tingen i sin opprinnelighet; det sier intet om tingen slik den ”egentlig er”, men snarer *ekspliserer* forståelsens teoretisk utlagte struktur. I tråd med utlegningen fra VT betegner Heidegger i KO således den overensstemmende sannhet som

*riktighet*: ”Setningen er sann hvis den retter seg etter det avdekkede, dvs. etter det sanne. Setningens sannhet er ene og alene denne riktighet”.<sup>199</sup>

Ved sin ansats til et mer radikalt sannhetsbegrep, er § 44 i VT interessant m.h.t. vår kontinuitetstese. Innenfor rammeverket av fundamentalontologiens utlegning, ser vi ”alétheia” betegnes m.h.t. derværens *være-sann* (*Wahrsein*) som å *være-avdekkende* (*Entdeckend-sein*).<sup>200</sup> Derværens væren bestemmes således grunnleggende gjennom sannhet som avdekking: ”Derværens åpenhet er sannhet i dens mest opprinnelige mening, og det innenverdenslige værendes avdekkethet tilhører denne åpenheten”.<sup>I</sup> Sannhet er i så måte ikke noe derværen besitter, men snarere noe det *forutsetter*. Dvs., det ”forutsetter” sannhet i den forstand at *derværen er ”i sannhet”*. Sannhet som utildekkethet bestemmes dermed allerede i VT som *like opprinnelig som væren*.

### 6.2.3 Sannhet som a-létheia

Kunstverkets fremstilling utgjorde en bestridende i-verk-settelse av striden mellom jorden og en verden. Denne striden utgjør det *i sannhet værende*. Det værendes *væren* – det værende i sin *opprinnelse* – er altså sannheten. Sannheten griper vi ved hjelp av dets greske navn *alétheia* – sannheten er *utildekketheten* (*Unverborgenheit*).<sup>II</sup> Fra gresk mytologi er *Lethe* glemselens elv som renner i dødsriket Hades.<sup>III</sup> ”Lethe” betegnes derav som *glemsel* eller *tildekkethet*. Sannheten som a-létheia bestemmes således gjennom lethes *negasjon*; sannheten er u-tildekkethet – en tildragelse ut av glemselen.

*Tildekketheten* – alétheias *lethe* – er *opprinnelsesområdet* (*Herkunftsbereich*). Vi har tidligere begrepsliggjort tildekketheten som *Intet* og *intets intetgjørelse*; vi har anskueliggjort tildekkethetens erfaring gjennom *angsten*, *døden* og *samvittighetens kall*; og nå med kunstverket i-verk-satt tildekketheten som *jorden*. Tildekketheten bærer mange navn, den er det skjulte, hemmeligheten, mørket, det fjerne, og det er ”Guds nærvær”. Vår benevnelse qua begreps-festing av tildekketheten kan imidlertid kun fungere som et springbrett mot dets tilsiktede fenomen. Fenomenet motsetter seg vesentlig enhver bestemmelse.

Tildekketheten er vår *grunn*, slik vi *erfarer* dens oppslukende avgrunn. Vi angir således tildekkethetens *første* moment – som dens første *måte* å tildekke på. Tildekketheten

---

<sup>I</sup> VT § 44 b) s. 239 Poenget gjentes ved § 60 s. 306 m.h.t. besluttsomheten: ”[...] *eksistensens sannhet* er dette værendes [dvs. derværen] opprinnelige åpenhet.”

<sup>II</sup> Som Heidegger poengterer i KO er formålet ikke å revitalisere en tapt gresk filosofi:

”Krever dette en gjenoppliving og fornyelse av den greske filosofien? På ingen måte. Selv om dette umulige skulle være mulig, ville det likevel ikke være til hjelp; dette fordi den greske filosofiens skjulte historie allerede fra begynnelsen av består i at den ikke var i overensstemmelse med sannhetens vesen slik dette kom til uttrykk i ordet *alétheia*” KO s. 56

<sup>III</sup> Sammen med *Styx* (hatets elv), *Akheron* (sorgens elv), *Kokytos* (jammerklagens elv) og *Flegethon* (ildens elv).

avdekkes i sannhet som verdens *avgrensning* i form av den forstående-utleggende åpenhetens *grense*. Tildekkethetens opprinnelsesområde møter oss således i form av et *avslag* (*Verweigern*).<sup>201</sup> Det er verdens *seg-tillukkende* (das *Sichversließende*) jordlige grunn. I sannhetens avdekking av tildekketheten – som det tildekkede, revner vår verden og vi mister vårt trygge selv. I tildekkethetens tildekking skjer en *fortapelse* av vår væren-i-verden.

I sannhetens avdekking av tildekkethetens avgrunn, erfarer vi samtidig verdens grunnleggelse. Tildekketheten utgjør således også verdens *begynnelse*. *Verden* angir det avdekkede værende i sin helhet. Vi har redegjort for verdens begrep m.h.t. dets verdensligheten, det innenverdenslige værendes tilhånden- og forhåndenhet, i den offentlig utkastede hverdagslighet, som vesentlig historisk tilskikket (jf. historisitet). Vi griper nå verden i sin vesensopprinnelse som negasjonen av tildekketheten. Verden er tildragelsen ut av tildekketheten i sannhetens hendelse. Verden er prefikset i a-létheia, i u-tildekketheten. Verden erfares dermed i sannhet *som en* u-tildekket verden innenfor sannhetens utildekkethet.

Sannhet som alétheia betegner altså den *stridende tildragelse* (*Geschehen, Ereignis*), hvor en verden av-dekkes og fast-settes i sin pålitelige hverdagslighet, samtidig som den også holdes tilbake i sin opprinnelses tildekkende avgrunn. Tildekketheten som denne u-tildekkethetens opprinnelige stridende hendelse, benevner Heidegger som tildekkethetens *nektelse* (*Versagen*).

#### 6.2.4 Sannhetens for-stillelse

Det gis imidlertid også et *andre* moment ved sannhetens tildekkethet. Tildekketheten tildekker seg ikke bare som opprinnelsesområdets *nektelse*, men tildekker seg også gjennom en vesentlig *for-stillelse* (*Verstellen*) av det værendes avdekkethet. Dette forhold har vi hittil belyst som uegentlighetens værensmodus, slik mennesket er *forfalt* til sin verden og en besørgende oppgåen i det innenverdenslige værende. Uegentlighetens forfall grunner imidlertid i tildekketheten. En verden avdekkes i første omgang og for det meste gjennom en tildekkende for-stillelse av det værendes øyeblikkelige hendelse. Det tyske *Verstellen* betyr ”å sperre” og ”å stille seg [i veien] for”, men også ”å fordreie”. Til den norske oversettelsen ”for-stillelse” betoner vi både denne betydningen av ”å fordreie”, eller ”å gjøre seg til”, samtidig som vi spiller på den etymologiske betydning av ”å stilne” eller ”å gjøre *stille*” værens opprinnelige *hendelse*. For-stillelsen lar det værende *komme til syne* som *skinn* (*er-scheinen*). Heidegger betegner i denne forstand sannhetens vesen for *u-sannheten*.<sup>1</sup> I sannhetens vesen

---

<sup>1</sup> Heideggers betegnelse av sannhet som ”u-sannhet” er faktisk selv tvetydig. Dvs. i VT sin § 44 anvendes betegnelsen ”usannhet” utelukkende om uegentlighetens *forfall* som vesentlig skjer i sannhetens hendelse som

som u-sannheten *tilsynkommer* verden uegentlig i dens trygge og pålitelige hverdagslighet. En hverdagslighet som i sannhet egentlig er *utrygg* (*Un-geheure*).<sup>202</sup> *Det avdekkede værende i avdekketheten bestemmes altså, i første omgang og for det meste, gjennom å holdes tilbake i tildekketheten, på den måten at det avdekkede tildekkes i sin avdekkethet.*

Vi har sagt at et spørsmål om væren er et spørsmål om *virkeligheten*. Vi sier nå: ”Det virkelige gjelder for oss det i sannhet værende”.<sup>203</sup> Å *være* menneske – å eksistere – eksistensen, bestemmes derfor vesentlig gjennom utildekketheten; å eksistere er å være i sannheten. Eksistensens vesensopprinnelse utgjør altså sannhetens hendelse. Sannhetens hendelse bestemmes gjennom stridighetsforholdet mellom det *avdekkede* værende (lysningen) og den *dobbelte tildekkethet* i form av avdekkethetens opprinnelse som en *nektelse* og det avdekkedes tildekkethet i form av en *for-stillelse*.

### 6.2.5 Sannhetens i-verk-settelse

Med vår redegjørelse for sannhetens hendelse har vi gitt væren et første uttrykk. La oss nå igjen rette vår oppmerksomhet mot kunstverket. Ikke fordi vi ønsker å utdype Heideggers kunstfilosofiske innsikter, men fordi en nærmere forståelse av kunstens vesen, vil hjelpe oss å bedre forstå sannhetens vesen, som selv etter sin første fremtredelse, stadig plages med en gåtefull dunkelhet. Vi avdekket først kunstverkets verk-væren som i-verk-settelsen av striden mellom jorden og en verden. Vi utdypet deretter dette stridighetsforhold som det værendes *i sannhet væren*. Sannheten som utildekkethet utgjorde således (den menneskelige) eksistensens virkelighet. Vi griper dermed selve kunstens vesen som *sannhetens i-verk-settelse*.<sup>204</sup> Kunstverket er altså én mulig måte *værens sannhet* kommer til uttrykk på.<sup>205</sup>

Vi har bestemt kunstverket gjennom dens i-verk-settende verk-væren. Som *verk* kommer vi imidlertid ikke utenom det faktum at kunstverket er noe *tilvirket* (*Gewirkte*). Vi sier at kunstverket vesentlig er kunstnerens *skapelse* (*schaffen*).<sup>206</sup> Men hva vil det egentlig si å *skape* et kunstverk? Hva skiller kunstnerens skapelse av kunstverket fra håndverkerens tilvirkning av brukstingen? Bestemmes ikke begge like grunnleggende som et værendes *frembringelse* (*hervorbringen*)?<sup>207</sup>

Håndverkeren *tilvirker* en bruksting m.h.t. dens tjenelige og pålitelige tilhåndenhet. Jo mer tjenelig brukstingen blir, jo mer vellykket er håndverkerens tilvirkning. Det faktum at

---

avdekkethet. Dette utgjør altså i hovedsak det samme poeng som vi m.h.t. KO gjør ved å kalle tildekkethetens ”for-stillelse” for sannhetens vesen som usannheten. I KO betegner imidlertid Heidegger også sannheten som usannhet m.h.t. avdekkethetens *negasjon* av tildekkethetens opprinnelsesområde (se særlig KO s. 70-71). Sannhetens ”u-sannhet” betegner altså tildekkethetens *dobbelte* nektelse. Slik vi videre benytter Heideggers betegnelse av sannheten som usannhet, skal vi imidlertid begrense oss til den førstnevnte betydning.



brukstingen er noe frembrakt – dens *skapt-væren* (*Geschaffensein*) – går derfor vesentlig opp (dvs. forsvinner) i den besørgende omgang. Bondekonen er f.eks. først og fremst ikke oppmerksom om skoens væren som noe frembrakt, slik hun bruker dem i hennes daglige virke på åkeren. Selv den ødelagte bruksting, som fremtrer påfallende i sin u-tilhåndenhet, forblir tildekket i sin skapt-væren, slik den er forfalt som en u-brukelig forhåndenværende gjenstand.

Siktemålet for kunstnerens *skapende* frembringelse er imidlertid ikke et værendes tilhåndenværende tjenelighet. Kunstverket er vesentlig ikke en bruksting. Kunstnerens skapelse bryter således med tjenelighetens for-stillende nærvær og frem-bringer et værende i sin væren som avdekket. Det som frembringes i kunstverket er noe avdekket *i sin avdekkethet*. Den kunstneriske *skapelse* betyr derfor å frembringe et værende slik at dets ”skapt-væren er medskapt inn i det skapte”.<sup>208</sup> Et verks skapt-væren er simpelthen dette *at det er til* – ”dette at det værendes avdekkethet har skjedd her”.<sup>209</sup>

Vi misforstår derfor kunstens vesen hvis vi med dets skapt-væren forstår, enten den håndverksmessige tilvirkende produksjon, eller projiseringen av den geniale kunstnerens *ånd*. Kunstens vesen angår overhodet ikke ”det selvstendige og suverene subjektets geniale prestasjon”.<sup>210</sup> Det ekte kunstverk kjennetegnes tvert imot gjennom at kunstneren, og hele den håndverksmessige tilvirkende produksjon, tilintetgjør seg selv i skapelsen.<sup>211</sup>

Å *være* menneske betyr å eksistere i sannhetens hendelse som avdekkingen av en verden ut av den tildekkede jorden. Kunstnerens frembringelse av et værende som kunstverk, grunner i likhet med all annen menneskelig virksomhet vesentlig i sannhetens avdekking. Van Gogh kan *skape* maleriet *Et par sko*, slik skomakeren kan *tilvirke* bondeskoene, slik bondekonen kan *bruke* hennes arbeidssko, slik Heidegger kan *skrive om* bondekonesko, fordi skoparet er gitt i avdekketheten å frembringe (jf. utlegningen). Men der den menneskelige virksomhet, som frembringelsen av det værende i avdekketheten, i første omgang og for det meste *tildekker* det frembraktes væren *som avdekket*, gjennom den besørgende oppgåens *for-stillelse*, så bestemmes kunstverkets i-verk-settelse ved en bestridelse av denne for-stillelsen, og avdekker således det værende *i sin avdekkethet*. Som kunstens vesen, utgjør sannhetens i-verk-settelse, en skapende frembringelse av et værende i avdekketheten, som vesentlig *bevarer* (*Bewahrung*) dette værende *i sin avdekkethet*. Å *bevare* forstår vi her som ”å holde tilbake all tilvent gjøren og laden og dermed være i stand til å dvele ved den sannhet som skjer i verket.” Og videre: ”Verkets bevarelse betyr å stå inn i det værendes åpenhet som skjer i verket.”<sup>212</sup>

## **7. Væren og tenkning**

### **7.1 Væren, sannhet og eksistens**

Vi søker væren. I tråd med Heideggers egen anvisning lot vi den foreløpige og ufullstendige derværensanalytikken i VT, som en utleggende utspørring av eksistensens ontologiske begrep, utgjøre inngangen til en håndtering av væren selv. Gjennom den fremspringende besluttsomhet avdekket vi eksistensen (derværen) som en tildragelse i tiden. Tiden selv som ”værens horisont”, som *det* eksistensen holdes meningsfullt innenfor, fikk imidlertid aldri sin fulle eksplikasjon i VT selv. Gjennom en sammenfatning av derværensanalytikken, og videre en gjennomgang av HM, antydet vi *intethetens* grunn-leggende rolle, ikke bare m.h.t. den ontologiske utlegningen av derværens væren, men for værenstenkningen som sådant. Som det første møte med den såkalte sene Heidegger og tilkjenneivelse av væren selv, redegjorde vi med KO for værens sannhet – utildekketheten – gjennom kunstverket. Vi bestemte derav eksistensen som vesentlig å stå i sannheten. Imidlertid insisterte vi på at sannhetsbegrepet ikke utgjør et ontologisk begrep, ei heller at sannhetsbegrepets redegjørelse utgjør en ontologisk utlegning, men snarere hvordan *det* som kunstverket i-verk-setter, og som en værenstenkning fundamentalt sett sikter til, best kan betegnes som en grunn-leggende eksistensiell erfaring. Når vi nå fortsetter på den sene Heideggers vei, skal vi forsøke å utdype værens sannhet og hvordan eksistensen vesentlig bestemmes gjennom sannhetens hendelse.

### **7.2 Zur Erörterung der Gelassenheit**

#### **7.2.1 Veien som dialog**

Vi går til *Zur Erörterung der Gelassenheit – Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (heretter EG) fra 1944-45.<sup>1</sup> Verket tar form som en *dialog* mellom en forsker (Forscher), en lærd (Gelehrter) og en lærer (Lehrer). Vi ser dialogen som en *vei* mot værens erfaring og derav en mer opprinnelig forståelse av menneskets eksistens. Dialogen har overordnet sett en klar sammenhengende struktur, men bestemmes samtidig ved at ulike deler omdreier ulike begreper og således innfallsvinkler. For å tilpasse redegjørelsen for EG til vår oppgaves format, men også til en innlemmelse av momenter fra andre verk (bl.a. fra VT), tillater vi visse omstruktureringer av den argumentative gang, samtidig som vi opprettholder en pretensjon om å gripe dialogens overordnede bevegelse.

---

<sup>1</sup> Teksten *Zur Erörterung der Gelassenheit...* ble utgitt i 1959 som *Gelassenheit*, sammen med en tale (ved samme tittel) som Heidegger holdt i Messkirch i 1950 i anledning 175-årsdagen til den tyske komponisten Conradin Kreutzer. Ved sitering av EG vil engelsk oversettelse, fra *Discourse on thinking* (heretter DT), følge i sluttnote.

Idet vi ved tekstens begynnelse tar del i samtalen, opplever vi, til tross for at *læreren* riktignok markerer seg som en slags ledende figur, en dialog mellom tre likeverdige samtalepartnere. Vi aner at samtalen allerede har pågått en stund; til tross for sine i utgangspunktet ulikheter i mening, perspektiv og stil, bestemmes samtalepartnerne nå først og fremst av en åpenhet (en *Docta Ignorantia*) for saken. Det er i så måte *dialogen selv* som driver samtalen på dens vei. *Forskeren* uttaler: ”Immer gelöster vertraue ich den unscheinbaren Geleit, das uns in diesem Gespräch an die Hand, oder richtiger gesagt, beim Wort nimmt.”<sup>213</sup> Som parallell til KO og *kunstverket*, kan vi si at *dialogen* i EG fungerer som det *iverksettende* for værenstenkningen. Den *ekte dialog* bestemmes nemlig som en vei hvor samtalepartnerne rykkes ut av sin forstående selvidentitet; dvs. gjennom en åpenhet utover hverdagslighetens besørgende oppgån.

Særlig interessant m.h.t. dialogen som form, er hvordan den kanskje i større grad enn det konvensjonelle *verk*, kan evne å unngå en teoretisk-begrepslig befestning av det omtalte. Dvs., i den grad leseren selv innlates med de samtalende i en åpenhet for ”saken”, åpnes teksten selv, slik den overskrider den blott systematiske håndtering av forhåndenværende begreper, for en mer umiddelbar *uttalelse* av det værende i dets opprinnelighet. I dialogens *umiddelbare* tale, ut-tales saken selv (jf. VT og *talen* som åpenhetens artikulasjon). Læreren bemerker om deres uttalelse (Nennung): ”Villich kommen dieses Namen nicht aus einer Benennung. Sie verdanken sich einer Nennung, in der sich zumal das Nennbare, der Name und das Genannte ereignen.”<sup>214</sup> Dialogens likevel uhyrlige vanskelighet, beror således på den stadige fare for en tankeløshet som i sin iver etter å begripe, begreps-befester værenshendelsen i dens teoretisk utlagte forhåndenhet, og dermed *tildekker saken selv* i dens umiddelbare *nærhet* og *enkelhet*. Denne tildekking kaller *forskeren* for samtalsens stadig truende *glemsel*: ”Die Vergeßlichkeit scheint mir wirklich eine besondere Gefahr bei solchen Gesprächen zu sein.”<sup>215</sup> Det er den *for-stillende tildekking* som *glemmer å la* det værende *være* i sin væren. Glemselen utgjør ikke bare den største utfordring for de samtalende i EG; selve værenstenkningen utgjør denne kamp mellom den ventende innlatende åpenhet og metafysikkens forstillende glemsel.

### 7.2.2. Tenkningens vesen

Samtalsens anliggende er spørsmålet om *menneskets vesen*. *Tenkning* blir raskt antydnet som det vesensbestemmende for mennesket. Et spørsmål om mennesket, er altså *vesentlig* et spørsmål om tenkning. Jamført med VT ser vi hvordan eksistensen, har gått fra derværen som ontologisk begrep, til menneskets vesen som tenkningen (das Denken).

Tenkning er, iflg. samtalepartnerne i EG, tradisjonelt forbundet med vår *forestilling* (*Vorstellen*) – å tenke er å forestille.<sup>216</sup> Trolig med referanse til Kant, betegnes forestillingen derpå som *transcendental-horisontal*. Dvs. at forestillingen bestemmes gjennom den *horisont* som den forestilte gjenstand møter oss innenfor – ”Der Horizont, den Sie da noch beschreiben, ist der Gesichtskreis, der die Aussicht umkreist”, og en *transcendens* som *det* ved gjenstanden som overskrider det forestilte.<sup>217</sup> Den forestillende tenkningen karakteriseres således gjennom å *stilles fremfor* en gjenstand (*vor-stellen*), slik det forestilte *stilles opp* i sin gjenstands beskaffenhet – som ”z.B. das Baumhafte des Baumes, das Krughafte des Kruges, das Schalenhafte der Schale [...]”<sup>218</sup> Med tenkning som forestilling *stilles* altså menneske i en *relasjon* til det forestilte som *møter oss* (*Entgegenkommend*) i horisonten. Denne relasjon står igjen som grunnlaget for den vesterlandske forståelses tilsynelatende urokkelige dikotomi *subjekt-objekt*.<sup>219</sup>

Hvis tenkning er å forestille, og det forestilte møter oss gjennom en horisont, så spør imidlertid samtalepartnerne hva denne horisonten selv utgjør. Vi kan betegne horisonten som en åpning mot det værende, men denne åpenheten selv, kan ikke begrunnes med vår erkjennelses anskuelse alene. At noe kan møte oss gjennom en horisont, forutsetter snarere en allerede åpnnet horisonts åpenhet. Gjør vi da rett i å bestemme horisontens åpenhet gjennom en *relasjon*, slik mennesket i sin tenkning *stilles overfor* den forestilte gjenstand som møter det?

Det antydes at forestillingsbegrepet ikke griper tenkningen, og derfor heller ikke mennesket, i sin opprinnelse. Videre bemerkes at den transcendental-horisontale form (*Gestalt*), vesentlig begrunnes i forestillingen av *gjenstanden*.<sup>220</sup> Vi erindrer vår tidligere redegjørelse av gjenstandens forhåndenhet som en derivert utlegning av det tilhåndenværende. Vi fornemmer således forståelsen av tenkningen som transcendental-horisontal forestilling, som vesentlig en tildekking (jf. KO og for-stillelse) av tenkningens opprinnelige vesen.

Om den forestillende tenkningen, påstår de samtalende samtidig, at den i henhold til den tradisjonelle forståelsen, også blir bestemt som *en villen* (*ein Wollen*): ”auch Kant begreift das Denken so, wenn er es als Spontaneität kennzeichnet. Denken ist Wollen und Wollen ist Denken.”<sup>221</sup> Med en betegnelse av forestillingen som en *villen*, kan vi jamføre vår redegjørelse for VT og dens utlegning av den *besørgende omgang*, slik den ble begrunnet i fremtidsekstasens uegentlige modus av *forventningen* (*Gewärtigen*).<sup>1</sup> I EG introduserer imidlertid *den lærde* et begrep, som i sin enkelthet, kanskje i desto større grad evner å gripe

---

<sup>1</sup> Jf. Kap. 4.6.2 *Fremsprang og forventning*

tenkningen og dens *forestillende villen*. Det er det greske *Anchivasii* (Αγγιβασίη), hentet fra Heraklits *Fragment 122* og oversettes i første omgang med det tyske *Herangehen*.<sup>1</sup> Vi gir ingen bestemt norsk oversettelse, men indikerer begrepets mening som å *komme nærmere* eller *nærme seg* i betydning av å *gå løs på* eller *gi seg i kast med*. Igjen med hensyn til VT ser vi likhetstrekk mellom *Herangehen* og den *forventende-bevarende nærværen-gjøren* (*gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen*). De samtalende mener *Herangehen* kan sees som en betegnelse for selve *erkjennelsens vesen* (*Wesens der Erkenntnis*), slik den forestillende villens erkjennelse utgjør en bevegelse som *går mot gjenstanden*. Den naturvitenskapelige virksomhet, som kulminasjonen av den erkjennende virksomhet, betegnes i så måte ”wie ein Angriff auf die Natur.”<sup>222</sup>

Imot den tradisjonelle forståelsen av tenkningen, som den transcendental-horisontale forestillende villen, hevder *læreren* at de for å forstå tenkningens *vesen*, i den forstand av hva som er vesensbestemmende for mennesket, nødvendigvis må se *vekk fra* tenkningen:

”Wenn das Denken die Auszeichnung des Wesens des Menschen ist, dann kann erst recht das Wesentliche dieses Wesens, nämlich das Wesen des Denkens, nur so erblickt werden, daß wir wom Denken wegsehen.”<sup>II</sup>

Som et helt avgjørende premiss for dialogen, får påstanden i seg selv ikke uten videre noen nærmere begrunnelse. Til vår redegjørelse for EG kan vi imidlertid jamføre værenstenkningens fundamentale poeng om at det som er oss nærmest, vesentlig er det mest fjerne. Hvis menneskets *vesen* – *hva det er* – er å tenke, så er tenkningen mennesket nærmest. Det næres *for-stillende* tildekkethet må brytes. *Læreren* etterspør derfor en *ikke-villen* (*Nicht-Wollen*). *Forskeren* responderer:

”Sie wollen ein Nicht-wollen im Sinne der Absage an das Wollen, damit wir uns durch dieses hindurch auf das gesuchte Wesen des Denkens, das nicht ein Wollen ist, einlassen können oder uns wenigstens hierzu bereitmachen.”<sup>223</sup>

Til belysning av denne oppgave foreslår *læreren* en annen mulig oversettelse av Heraklits fragment (Αγγιβασίη). Bokstavlig betyr begrepet nemlig å ”*gå nær*” (*Nahegehen*), og kan således oversettes med ”*å gå inn i det nære*” (*In-die-Nähe-gehen*), eller videre utdypes som å

---

<sup>1</sup> EG s. 71. Begrepet ”Αγγιβασίη” introduseres egentlig først ved dialogens avslutning. Den lærde understreker imidlertid at begrepet har vært ham present gjennom hele samtalen. Alle tre samtalepartnerne konkluderer også i retrospekt at begrepet, da m.h.t. dets annen betydning som ”*Nahegehen*” eller ”*In-die-Nähe-gehen*”, er betegnende for hele samtalen de har gjennomgått. Vi kan således legitimere vår anvendelse av begrepet allerede ved dette innledende stadium av vår gjennomgang av EG, ved å henvise til samtalepartnernes egen omtale av begrepet.

<sup>II</sup> EG s. 31. I motsetning til hva gangen for vår gjennomgang antyder, er denne definerende uttalelsen faktisk det første som blir uttalt i dialogen. Engelsk oversettelse: ”If thinking is what distinguishes man’s nature, then surely the essence of this nature, namely the nature of thinking, can be seen only by looking away from thinking.” DT s. 58.

”slippe seg inn i det nære” (*In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen*).<sup>224</sup> De samtalende søker altså en *motbevegelse* – ”Um nicht zu sagen die Gegenruhe”<sup>225</sup> – til den forestillende villen, som evner å slippe oss inn (einlassen) i tenkningens nærhet, og således avdekke mennesket i dets vesen. Det de samtalende søker, uttaler læreren, er *Gelassenheit*.<sup>226</sup>

Men hvordan kan vi så avdekke tenkningens vesen, når vi ikke lenger kan bruke vår forestillingsevne og viljekraft? Hva står igjen for mennesket å gjøre? Læreren svarer: ”Wir sollen nichts tun sondern warten.”<sup>227</sup> Ved å *vente* vil vi åpnes for horisontens *opprinnelige åpenhet*, som *det* gjennom hvilket gjenstandene i forestillingen møter oss. Vi understreker i så måte en vesensforskjell mellom å *vente på noe* (erwarten) og simpelthen å *vente* (warten). Å *vente på noe* er en villen. Vi tok for oss ventingens fenomen i vår redegjørelse for VT; først hvordan derværen i sin besørgende omgang *ventet* (erwarten) ”virkeliggjøringen” av det innenverdenslige værendes som sitt kunne-være, og deretter denne ventningens tidslige begrunnelse i fremtidsekstasens uegentlige modus av forventningen (Gewärtigen).<sup>1</sup> I sin tidlig-ekstatiske forankring var derværen i sin væren rettet mot dens fremtidige muligheter – derværen var i sin væren alltid allerede ”der” (som *kastet utkast*). Ved simpelthen å *vente* (warten), lar en derimot *hva* det er som ventes på, være åpent. Den *lærde* sier: ”Das Warten läß sich auf das Vor-stellen gar nicht ein. Das Warten hat eigentlich keinen Gegenstand.”<sup>228</sup> Som motsvaret til forventningen (Gewärtigen) i VT, husker vi fremtidsekstasens egentlige værensmodus som fremspranget (Vorlaufen). En sammenligning med begrepet ”å *vente*” (warten) er imidlertid noe mer problematisk; fremspranget ble i VT vesentlig begrunnet i *dødens* erfaring, et forhold som ikke blir eksplisert i EG. Fremsprangets og ventingens *bevegelse* deler likevel det fellestrekk at de begge bryter med den *besørgende omgang/forestillende villen*, og derav åpner eksistensen opp *for dens åpenhet*.

Hva er så denne (horisontens) åpenhet som åpnes for de ventende samtalende? *Læreren* foreslår: ”Mir kommt es so vor wie eine *Gegend*, durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht.”<sup>229</sup> Åpenheten åpnes (i første omgang) som *Die Gegend* (egnen, området, nær-heten) hvori alle ting *vender tilbake* (zurückkehrt) og *hviler* (ruht).

### 7.3 VT og romligheten

Til vår redegjørelse for *die Gegend*, som vi senere vil se bli utdypet i sin mer opprinnelige form som *die Gegnet*, går vi først veien om VT og dens redegjørelse for derværens *romlighet*

---

<sup>1</sup> Jf. kap. 4.2 og 4.6.2. Her distingveres det mellom to betydninger av begrepet ”vente”, altså som *Erwarten* qua *vente på noe*, og *Warten* qua *simpelthen å vente*. Jf. fotnote I s. 40 (kap.4.2)

(*Räumlichkeit*).<sup>1</sup> Vi har bevisst utsatt redegjørelsen for denne del av VT. Ved introduksjonen av sannhetsbegrepet (med KO) har vi nemlig først nå oppnådd den hermeneutiske dybde som setter oss i stand til å gripe en radikalitet ved Heideggers utlegning av romligheten; en radikalitet som det ikke har vært mulig å gripe ut fra VT sitt *første avsnitt* alene. Vi påstår nemlig at vi ved den ontologisk-eksistensielle bestemmelsen av derværen som fjernhetsopphevende (Ent-fernen), kan se en ansats til selve værenshendelsens struktur. Koblingen mellom VT og EG m.h.t. romligheten og die Gegnet, blir således *generelt* meningsfull for vår stadig underliggende kontinuitetstese, men samtidig *konkret* til hjelp for vår fortolkning av EG som i sin håndtering med væren plages med en særlig dunkelhet.

Tredje kapittel ved VT sitt *første avsnitt* bærer tittelen *Verdens verdenslighet*. Kapittelet er der igjen inndelt ved tre seksjoner. Første seksjon (A. *Analysen av omverdensligheten og verdensligheten overhodet*) som omhandler verden og dens verdenslighet, har vi allerede behandlet i Del 1 (*Kap. 3.2.2 Verden*). Til en videre utdyping av verdensfenomenet går Heidegger derpå (ved andre seksjon: B. *Utheving av analysen av verdenslighet i kontrast til Descartes' tolkning av verden*) til Descartes' utlegning av det værende (res corporea) gjennom et begrep om *utstrekning* (extensio), slik verden vesentlig erkjennes gjennom den matematisk-fysikalske erkjennelse (intellectio), og ikke gjennom den sansende anskuelse (sensatio).<sup>230</sup> Vi har her ikke anledning til å gi denne seksjonen en egen behandling, men simpelthen sammenfatter Heideggers konstatering av at Descartes ved sin stringente utlegning av de forhåndenværende tings utstrekning, ikke evner å gripe det værende i sin fenomenelle opprinnelighet, hvorpå Heidegger antyder at extensio, i stedet for å utgjøre det værendes grunnleggende bestemmelse (attributt), snarere må forstås *ut ifra* verdensfenomenet og dets romlighet.

Tredje kapittels tredje seksjon (C. *Omverdenens om-aktighet og derværens romlighet*) forsøker dermed å gripe romligheten gjennom verdensfenomenet. Vi har redegjort for verden gjennom brukstingen (som paradigmatisk eksempel) og brukstingens vesentlige *sammenheng* med andre bruksting innenfor en *helhet*. Vi belyste også verden m.h.t. *verket* og kunstverkets i-verk-settelse av en verden. Brukstingen forsto vi som det innenverdenslige værende som ble bestemt gjennom dens tilhåndenhet. Dvs., vi grep det tilhåndenværende som en *mulighet*, som derværens kunne-være, for-hvis-skyld derværen eksisterer. Heidegger utyper nå dette værendes tilhåndenhet ved å vise til dets grunnleggende karakter av *nærhet* (*die Nähe*).<sup>231</sup> Det værende som er oss *til hånden*, er oss nær i vår nær-het. Denne *nær-heten*, som det værendes

---

<sup>1</sup> Dvs. med hovedvekt på § 22-24, men også med referanse til enkelte punkter fra § 19-21.

*hvor hen (Wohin)*, betegner Heidegger som *egnen – die Gegend*.<sup>232</sup> Innenfor egnen har den tilhåndenværende bruksting sin *plass*. Det innenverdenslige værendes *plassering* innenfor egnen, må imidlertid på ingen måte misforstås som det forhåndenværendes vilkårlige posisjonering i det tredimensjonale rom. Romdimensjonaliteten er ”fremdeles tilslørt i det tilhåndenværendes romlighet: ’Oppe’ er ’i taket’, ’nede’ er ’på gulvet’, ’bak’ er ’ved døren’.”<sup>233</sup> Det værendes henhørighet (*Hingehörigkeit*) til egnen forstår vi opprinnelig gjennom hvordan derværen, i sin væremåte som væren-i-verden, selv *er* romlig. Derværens romlighet bestemmes gjennom dens (eksistensielle) karakter av *fjernhetsoppheving* (*Entfernung*) og *rettethet* (*Ausrichtung*).<sup>234</sup>

Derværens værensforfatning er vesentlig *fjernhetsopphevende*. ”Fjernhetsoppheving innebærer å få det fjerne, det vil si noe fjernhet, til å forsvinne, altså en tilnærming.”<sup>235</sup> Heidegger bestemmer således det innenverdenslige værende ontologisk-kategorialt ved dets *nærhet* og *fjernhet*. Som begrunnet i derværens fjernhetsopphevende romlighet forstår vi imidlertid det innenverdenslige værendes nærhet som vesentlig en modus av fjernheten.<sup>236</sup> Det innenverdenslige værende er *avdekket* fjernhet – ”Ent-fernung entdeckt Entferntheit”.<sup>237</sup> Vi må imidlertid ikke misforstå fjernhet som *avstand*: ”De objektive avstandene mellom forhåndenværende ting sammenfaller ikke med hvor fjernt eller nært det tilhåndenværende er.”<sup>238</sup> Vi husker eksempelet om mannen som på sin spasertur er nærmere den bekjente på tju meters avstand, enn selve veien som umiddelbart møter skoene ved hvert skritt. Eller f.eks., den sindige beskuelse av fullmånen en sen sommernatt, gjør mannen i sin væren vesentlig nærmere det himmelobjekt, som ”objektivt” sett er 384 403 km lengre unna, enn brillene som hviler på mannens nesetopp. Vi griper altså fjernhetsopphevingen og det innenverdenslige værendes nærhet og fjernhet m.h.t. den besørgende omgang; ”Det som er ’nærmest’, er det som ikke er fjernere enn at vi på en gjennomsnittlig måte kan nå frem til det, gripe og se det.”<sup>239</sup> Vi forstår dermed heller ikke *derværens* plassering i rommet som ”den kroppsutstyrte jeg-tingen” (subjektet) sin posisjonering *overfor* det fjernhetsopphevede besørgede værende.<sup>240</sup> Slik derværen i første omgang og for det meste *går opp* i den besørgende omgang (i forfallets *være-hos*), forstår vi derværens romlige ”her”, grunnleggende gjennom det omverdenslige ”der”.<sup>241</sup> Som fjernhetsopphevende er derværen således *rettet* (ausrichtend-entfernende); dvs., derværen er alltid allerede *inn-rettet* i egnen, hvor det innenverdenslige værende har sin plass, *hvorfra* derværen i dens besørgende omgang forstår seg selv og sin verden. Vi ekspliserer med dette således den *romlige betydningen* ved betegnelse av mennesket som det værende der bestemmes gjennom alltid allerede å være ”der”; *der-væren er vesentlig ”der” i egnen*.



Romligheten forstår vi altså opprinnelig gjennom verdensfenomenet som egnen. Når vi betegner derværen som romlig, betyr dette ikke at subjektet konstituerer rommet (Kant), men at derværens væren-i-verden *er* fjernhetsoppehevende. Bestemmelsen av derværens besørgende omgang, som å *la* det innenverdenslige værende *være relevant* (*Bewendenlassen*), utypper Heidegger således som *innrømmelsen* (*Einräumen*) av egnen i dens nærhet og fjernhet.<sup>I</sup>

#### 7.4 Die Gegnet: ”det-som-egner-seg”

Imot den forestillende villen, søkte vi med de samtalende i EG en ikke-villen, som kan *innlate* oss i tenkningens nærhet (*In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen*). Ved simpelthen å vente, ble vi åpnet for den forestillende horisontens åpenhet som egnen (die Gegend). Vi tok deretter veien om VT og dens utlegning av egnen m.h.t. derværens fjernhetsoppehevende (eksistensielle) karakter. Når vi så med derværensanalytikkens innsikt friskt i minne vender tilbake til EG, bemerker vi imidlertid at det vi søker ved innlatelsen i egnen (Gegend) som tenkningens nærhet, ikke lenger er en utlegning av eksistensen som ontologisk begrep (derværen); men tilkjenneviselsen av værens tildragelse selv, ved det vi fortsatt benevner som en grunnleggende eksistensiell erfaring. *Den lærde* understreker i så måte at det de i sin samtale nå avdekker, *verken kan bestemmes ontisk eller ontologisk*.<sup>II</sup>

*Ventingens* brudd med den forestillende villen åpnet for en tilbakevending (Rückkehr) av det værende i egnens opprinnelige nærhet. Det værende i egnen *står* (*stilles*) ikke lenger imot oss, det snarere *ligger* (*liegen*) eller *hviler* (*Ruhen*) påpeker de samtalende.<sup>242</sup> Vi jamfører VT og utlegningen av verdens romlighet, hvor det *tilhåndenværende* opprinnelig finner sin *plass* i derværens fjernhetsoppevede nærhet – dvs. hvor det innenverdenslige værende først og fremst ikke er forhåndenværende gjenstander. De samtalende bemerker derpå at den *substantivale* betegnelsen av egnen selv – som *egn-en* (die Gegend) – likevel synes å indikere en *relasjon* mellom mennesket og det imøtekommende værende (das Entgegenkommend).<sup>243</sup> Til en betegnelse av egnens opprinnelige grunntrekk (Grundzug), som unnslipper den forestillende villens for-stillelse, foreslår *den lærde*: ”In der älteren Form lautet es ’Gegnet’ und meint die freie Weite. Läßt sich daraus etwas entnehmen für das Wesen dessen, was wir die Gegend nennen möchten?”<sup>244</sup>

<sup>I</sup> VT § 23 s. 134, Med begrepet ”innrømmelse” (*Einräumen*) spiller Heidegger på betydningen (som også forekommer ved det norske begrep) av *å frigi et rom* (rømme/räumen), og *å innrede, sette på plass* eller *møblere*.

<sup>II</sup> EG s. 55. Uttalelsen kommer i forbindelse med relasjonen mellom die Gegnet og Gelassenheit.

En fullgod oversettelse av begrepet “die Gegnet“ byr på vanskeligheter. Som verbform betoner ”egnen” egnen *som hendelse*. Substantivert med bestemt artikkel som *die Gegnet*, benevnes derpå hendelsens *enhetlige forsamling*. Gegend betyr som nevnt egn, trakt, område, landskap eller nærhet. En mulig oversettelse av die Gegnet er ”det-som-områder-seg”. Med stammen ”råde” antyder imidlertid ”område” å være et landskap vi selv *råder over*. Innlatelsen i die Gegnet karakteriserer derimot åpenheten for det som vesentlig *råder over oss*. Die Gegnet er i så måte det-i-seg-selv-om-rådende. Vi forsøker imidlertid heller med oversettelsen til ”egnen” og derav formuleringen ”det-som-egner-seg”. En egn angir det *sted* (*Ort, Ur-sprung*) hvor mennesket bor og virker. Stedet har sin *omegn*. Stedets egn angir vår umiddelbare virkelig-het; det er vår *nær-het*, med betoning av ”-heten”, som *det* hvori det nære er oss nært. Det problematiske ved denne oversettelsen er imidlertid at verbet ”å egne” også betyr ”å passe” eller ”å være brukbar”. I den grad det-som-egner-seg, *egner seg* (*sich vergegnet*) som *det passende*, er vi nettopp ikke åpnet for *egnelsen* (*Vergegnis*) i sin opprinnelighet. Når egnen egn seg som det passende, i virksomhetens besørgende oppgåen, så tildekkes og for-stilles det-som-egner-seg. Etymologisk stammer ”å egne” fra ”egen” med tilknytning til det tyske ”eignen”, altså ”å gjøre egen”. Vi kan således likevel gi den i utgangspunktet uheldige konnotasjonen ved ”egne” eller ”egnelsen” en berettigelse, hvis vi sier at det som egnes qua *gjøres egen* i det-som-egner-seg, er mennesket. I det-som-egner-seg *til-egnes* mennesket. Vi jamfører *læreren*: ”Er [der Mensch] gehört ihr [die Gegnet], insofern er der Gegnet anfänglich ge-eignet ist, und zwar durch die Gegnet selbst.”<sup>245</sup>

Egnen selv *er* ikke; den *egner seg* (*vergegnet*) som *det-som-egner-seg* (die Gegnet). Vi griper det-som-egner-seg som en radikaliserings av den *fjernhetsopphevede* derværens *egn* (Gegend), gjennom vår nå opparbeidede innsikt i værens sannhet som *utildekketheten* (Unverborgenheit). I utildekkethetens *egn* avdekkes det værende i dets *nærhet* og *fjernhet* (Nähe und Ferne). Egnens verb-formen – *egnelsen* ved det-som-egner-seg (*Vergenis der Gegnet*), betegner således virkelighetens opprinnelige *romlighet* som den *avdekkende* og *tildekkende* innrømmelse av det værende i sin nærhet og fjernhet. Hvis det *nære* utgjør det fjernhetsopphevede tilnærmede værendes *verden* som mennesket i sin tenkning i første omgang og for det meste går opp i, samsvarer således det *fjerne* med utildekkethetens tildekkethet. Det-som-egner-seg er m.a.o. en reformulering av selve værenshendelsen – utildekketheten – med en særlig betoning av dens romlighet.<sup>1</sup> Som selv det *nærmende* og *fjernende* (das *Nähernde* und das *Fernende*) er det-som-egner-seg *forsamlingen*

<sup>1</sup> Heidegger angir selv eksplisitt koblingen mellom ”die Gegnet”, ”Wahrheit” og ”Unverborgenheit”; se EG s. 61, 64, 65 og 66

(Versammlung) av vår romlige virkelighet hvori det avdekkede værende beror.<sup>246</sup> Til vår søken etter tenkningens vesen gjennom innlatelsen i det-som-egner-seg, må vi dermed på ny forsøke å belyse værens sannhet, men nå med et særlig hensyn til dens nærmende og fjernende karakter.

### 7.5 Sanhetens nærhet og fjernhet

Med KO avdekket vi værens sannhet som det værendes *tildragelse* ut av *tildekketheten* – som *u-tildekketheten* (*a-létheia*). Vi betegner altså nå tildekketheten vesentlig som *det fjernende* (das Fernende). Vi husker samtidig at vi belyste *to måter* tildekketheten tildekket på. Heidegger kalte dem for tildekkethetens *nektelse* (Versagen) og *for-stillelse* (Verstellen). Tildekkethetens *nektelse* bestemte opprinnelsesområdet for u-tildekketheten, som eksistensens uheimlige (unheimlich) og seg-tillukkende av-grunn. Denne *grunn* er altså ingen *ting-i-seg-selv* (*Ding an sich*), slik det tildekkede forestilles som begrep av metafysikkens for-stillende tenkning, men gripes derimot ved *erfaringen* av den *fjernhet* som vesentlig motsetter seg ethvert forsøk på en tilnærming. I den grad et værende avdekkes (i sannhet) *i sin avdekkethet*, stilles dette værende tilbake og hviler i sin fjernende tildekkethets grunn.

Innenfor utildekketheten bestemmes imidlertid tenkningen i første omgang og for det meste gjennom den besørgende oppgåen i det innenverdenslige værende. Med de samtalende i EG belyste vi besørgingen gjennom den villende og forestillende *tenkning*. Besørgingen ble således karakterisert ved hjelp av en oversettelse av Heraklits fragment (Αγχιβασίη) til *Herangehen*, altså som ”å komme nærmere” eller ”å nærme seg” i betydning av ”å gå løs på” eller ”gi seg i kast med”. Den besørgende oppgåen er altså vesentlig en *til-nærmelse* (Näherung) av det værende. I til-nærmelsen går mennesket *opp i nærheten*. Vi kan således utdype tildekkethetens *andre måte* å tildekke på – *for-stillelsen* – gjennom det-som-egner-seg. For-stillelsen anga vi i KO som sannhetens vesen som u-sannheten; altså hvordan det avdekkede værende i utildekketheten, i første omgang og for det meste bestemmes gjennom å holdes tilbake i tildekketheten. Vi sier nå at *det nære* befestes med en tildekkende for-stillelse, *fordi den besørgende-villende tenkning og det innenverdenslige nær-værende, vesentlig er det samme*. For-stillelsen beror på nærhetens eiendommelighet. Den besørgende-villende tenkning går opp i nærhetens egn, som til-egn-elsen av det-som-egner-seg. I denne nærhet er alt *selvfølgelig* og *åpenbart*, men derfor samtidig *ute av syne*. Pennen trer ikke fram under skrivearbeidet, men tvert imot holdes den tilbake og tildekkes hos den skrivende; boken er i dens nærvær skjult i lesningen. *Tenkningen* er i sin besørgende villen simpelthen denne for-stillende *nærheten(s) selv*.<sup>247</sup> Denne *identitet* mellom tenkning og nærhet er det samme

forhold vi har formulert i VT som ”der-et” i der-væren og forfallets *være-hos* – eksistensens *alltid allerede og i første omgang og for det meste*.<sup>1</sup> Det tenkningen i sitt vesen alltid allerede er, er i sin nærhet qua oppgåen i det nær-værende, i første omgang og for det meste *det mest fjerne*. Det avdekkede nær-værende i utildekketheten, er altså i første omgang og for det meste *oppslukt* av tildekkethetens for-stillende fjernhet. Så lenge tenkningen *bevares* i denne oppgående identitet med det nær-værende (jf. [VT] gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen), bevares den for-stillende *stengning* (Verstellen) for nærhetens *i sannhet* beroende på den nærmende og fjernende egnelse til det-som-egner-seg.

### 7.6 Gelassenheit zur Gegnet: ”Innlatthet i det-som-egner-seg”

Sammen med de samtalende i EG søker vi en ikke-villen, som i sin rene venting (Warten), kan innlate oss i det værendes egn som det nærmende og fjernende (die Gegnet). *Lærer* uttaler således: ”Sie versuchten demnach, wenn ich recht vermute, sich auf die Gelassenheit einzulassen.”<sup>248</sup> Bruddet med den forestillende villen, og innlatelsen i forestillingens tilgrunnliggende åpenhet, benevner vi altså nå som *Gelassenheit*. En mulig oversettelse av *Gelassenheit* er *sinnssro* eller *sindighet*. Disse er imidlertid problematiske da de med stammen ”sinn” lett kan oppfates som tilsiktende en psykologisk tilstand ved et subjekt. *Sindighet* kan likevel betones, med en resonans til *stemning* (slik vi også jamfører med VT og *befintligheten*) som en *besluttsom måteholden*. Dette distingverer vi samtidig fra ”likesæle”, hvilket besynderlig nok blir benyttet av flere norske oversettere, men som vi vil påstå altfor lett antyder en form for *likegyldighet* (Gleichgültigkeit), noe Heidegger selv tar klart avstand fra.<sup>II</sup> *Gelassenheit* må forstås hinsides den besørgende viljens aktivitet og passivitet. Det vi tilsikter er en *grunnleggende eksistensiell væremåte*.

Til en alternativ oversettelse vektlegger vi først etymologien ved verbene *lassen* (la være, tillate) og *einlassen* (slippe inn, la komme inn). Hvis vi derav betoner betydningen av ”å late” som *la noe være* gjennom *å fjerne seg fra* det, kan vi bestemme ordet ”innlatelse” som *å slippe seg inn i det som er, slik vi lar det være, gjennom å fjerne oss ifra det*. Med ”Ge-” betoner vi ytterligere *Gelassen* som perfektum partisipp av *lassen*. Ved *Gelassenheit* har en innlatelse *skjedd*. Vi forsøker i denne forstand med en oversettelse av *Gelassenheit* med nyordet *innlatthet*, og derav eventuelt som en *sindig qua besluttsomt måteholden innlatthet*.

---

<sup>1</sup> De samtalende i EG utsier selv aldri begrepet ”identitet” om tenkningens tilegnelse av nærheten. Identitetens vesen og opprinnelighet i ”forholdet” mellom tenkning og væren, blir imidlertid belyst i *Identitet und Differenz*, noe vi kommer tilbake til og utdyper ved kap. 10.2.3 *Identitetens opprinnelse*.

<sup>II</sup> I den norske Heidegger-antologien *Oikos og techne* benytter Stein Mehren *likesæle* i oversettelsen av teksten *Gelassenheit* (ikke EG).

Gelassenheit er dermed *det tilsiktede* i formulering av Heraklits fragment (Αγχιβασιή) som *In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen*. Å *innlates* i, forstått i betydningen av å *åpnes for*, det værendes opprinnelige nær-het – det-som-egner-seg – skjer vesentlig *gjennom innlatelsen i værens fjernhet*. Fjernheten er den utildekkede nærhetens uhjemlige (unheimliche) seg-tildekkende avgrunn. Som ventende slipper vi fjernheten inn, fordi vi forholder oss *av-ventende* til det innenverdenslige nær-værende. Å slippe seg inn i fjernheten, betyr å *fjerne seg* fra det fortrolige og hjemlige nærværende. Det nære åpnes altså *i sin nær-het* først gjennom fjernheten; dvs. ved å fjerne seg fra nærhetens for-stillende nærvær. Å fjerne seg utdyper vi således som å bryte tenkningens *oppgående identitet* med det nære. Denne fjernende innlatelsen i nær-heten utgjør imidlertid ikke et subjekts frigjøring fra sin verden; innlattheten (Gelassenheit) be-grunnes tvert imot i den nærmende og fjernende egnelse til det-som-egner-seg. *Den lærde* uttaler:

”Das Denken ist die Gelassenheit zur Gegnet, weil sein Wesen in der Vergegnis der Gelassenheit beruht”<sup>249</sup>

*Læreren* utdyper:

“Wir bedenken daß das Denken keineswegs die für sich bestehende Gelassenheit ist. Die Gelassenheit zur Gegnet ist das Denken nur als die Vergegnis der Gelassenheit, welche Vergegnis die Gelassenheit in die Gegnet eingelassen hat.”<sup>250</sup>

Tenkningen bestemmes vesentlig gjennom dets *forhold* (Beziehung) – ”falls sie überhaupt noch eine Beziehung ist”<sup>251</sup> – til det-som-egner-seg som det nærmende og fjernende. Avdekkingen av tenkningens vesen skjer ved at det-som-egner-seg gjør det fjerne nært og dermed det nære fjernt. *Den lærde*: ”Die Gegnet wäre selbst die Nähe der Ferne und die Ferne der Nähe.”<sup>252</sup> *Mennesket* – som *tenkning* – avdekkes i sin vesensopprinnelse som denne *innlatthet i det-som-egner-seg, i det fjernes nærhet og det næres fjernhet*.

Ved denne vesensbestemmelsen av mennesket, ser vi nå en klar strukturlikhet med det vi i KO og kunstverkets i-verk-settelse avdekket som *revnen* (Riß). Slik jordens fjernhet anmelder seg som nærhetens avgrunn, revner verdens i første omgang og for det meste fortrolighet og hjemlighet. Ved å fjerne oss fra det nærmende ved det-som-egner-seg, som i seg selv muliggjøres fordi det-som-egner-seg også er det fjernende, settes vi i stand til å erfare *værens egn*, slik den i sin opprinnelighet betinger det værende, det værendes verden, og således oss selv, i vår besørgende-villende tenkning. Som selve det-som-egner-seg, har værens egn *revnens uhjemlige trekk*. *Tenkningens vesen*, har vi dermed endelig avdekket, gjennom å fjerne oss ifra tenkningens i første omgang og for det meste væremåte som

besørgende-villende, som *Gelassenheit zur Gegnet* – altså den sindige innlatheten i fjernheten og nærheten av det-som-egner-seg.

## 7.7 Tenkning og frihet

Vi gir en kort oppsummering: Med de samtalende i EG spurte vi om menneskets vesen. Vi anga tenkningen som kjennetegnet på det vesensbestemmende ved mennesket. Et spørsmål om menneskets vesen er således et spørsmål om tenkningens vesen. For å avdekke tenkningen *i dens vesen* må vi imidlertid nødvendigvis se vekk ifra tenkningen selv. Å tenke er tradisjonelt forbundet med en forestillen (Vorstellen) og en villen (Wollen). Tenkningens vesen søker vi derfor gjennom en ikke-villen som unnlater å forestille det værende som gjenstand. Denne ikke-villen griper vi som den rene avventende ventingen (Warten), hvor *hva* som ventes på selv forblir åpent. Med den rene ventingen skjedde en innlatelse i den nærhet hvori alle ting trekker seg tilbake og hviler i sin opprinnelighet. Denne nærheten anga vi først som egnen (die Gegend), men ble dernest omformulert i sin mer opprinnelige form som ”det-som-egner-seg” (die Gegnet). Som den enhetlige, nærmende og fjernende forsamlingen av det værende i sin nærhet og fjernhet, grep vi det-som-egner-seg som en omformulering av selve værenshendelsen – utildekketheten – med en særlig betoning av værens romlighet. Ikke lenger *stillet* overfor forestillingens gjenstand (Gegen-stand), så vi oppløsningen av den tradisjonelle forståelse av det værendes væren ut ifra dens *relasjon* til subjektet (ego cogito) – og således oppløsningen av selve dikotomien subjekt-objekt. Menneskets vesen grep vi dermed i sin opprinnelse, gjennom dets *innlatthet i det-som-egner-seg* (*Gelassenheit zur Gegnet*). Tenkningen bestemmes nemlig vesentlig *gjennom* den nærmende og fjernende *egnelse* (Vergegnis) til det-som-egner-seg. I første omgang og for det meste egn det-som-egner-seg på en slik måte at tenkningen, i sin besørgende-villende tilnærming, går opp i det værendes nærhet. Denne oppgående identitet mellom tenkningen og nærheten, så vi som en belysning av det vi i KO avdekket som utildekkethetens tildekkende *for-stillelse*. Den ventende innlatelse grep vi derimot som den væremåte der lot det værende være (lassen) i sin nærhet. Denne *laten* beror imidlertid ikke i det selvstendige subjektets selvtilstrekkelighet, men i den *fjernende* egnelse til det-som-egner-seg. Når tenkningen innlates i det fjernende – gjør det fjerne *nært i sin fjernhet* – fjerner tenkningen seg samtidig ifra det næres nærhet – gjør det nære fjernt – og avdekker således nærheten i sin opprinnelse i det-som-egner-seg.

Til tenkningens nå avdekkede vesen kommenterer *forskeren* at innlattheten, som ventende og ikke-villende, kan misforstås som en passivitet eller likegyldighet overfor det værende. Hvis den villende tenkning vesentlig vil ”virkeliggjøre” seg selv i den oppgående

tilnærming, så kan innlattheten synes som en fornektelse av virkeligheten. Til dette enes de samtalende om at det i innlattheten tvert imot råder en *handlekraft* (Tatkraft) og *besluttsomhet* (Entschlossenheit).<sup>253</sup> Innlatelsens *ikke-villen* er ikke simpelthen villens motsats. Å la være (lassen), er å la den besørgende villen være, både i sin aktivitet og passivitet (i den forstand passivitet er en modus av aktivitet). Den opprinnelige *besluttsomhetens* om-råde, er således selve innlatthetens egn – det-som-egner-seg. Å være besluttsom er den *utholdende tilbakeholdelsen* (verhalten ausdauernde Gelassenheit) av seg selv i *åpenheten* for sin nær-het. *Læreren* utsier derpå: ”Die Inständigkeit in der Gelassenheit wäre darnach das echte Wesen der Spontaneität des Denkens.”<sup>254</sup> De samtalende bruker aldri ordet selv, men som det *ekte vesen ved tenkningens spontanitet*, er det åpenbart at det som avdekkes ved innlatthetens *besluttsomhet og inn-stendighet*, utgjør menneskets egentlige og opprinnelige *frihet*. Friheten – det å være fri – angår i sin opprinnelighet ikke *handlingen*, men menneskets åpenhet for sin egen eksistens slik den grunn-legges i værens nærmende og fjernende egn.

Vi ser en tilsvarende forståelse i KO. Vi husker vår belysning av kunstverkets *bevaring* (Bewahrung) av det værende i *sin utildekkethet*. Denne bevaringen utdypes videre som den *dvelende tilbakeholdelse* (Verhaltenheit dieses Verweilen), som lar verket være verk, som i-verk-settelsen av utildekketheten – bestridelsen av striden mellom jorden og en verden. Denne bevaringen benevner Heidegger også som en *viten*: ”Die Inständigkeit der Bewahrung aber ist ein Wissen.”<sup>1</sup> Vi forstår å vite eller *viten* i betydningen av å være åpnet for. Heidegger skriver således: ”Den som i sannhet vet det værende, vet også hva han vil midt i det værende.”<sup>255</sup> Måten Heidegger i KO bruker ordet ”vil” på, må ikke forstås som en besørgende-villende tenkning, men nettopp som en innlatelsens *innstendighet*. Med den besluttsomme *viten* i kunstverkets bevaring av værens sannhet ser Heidegger også tilbake til VT:

”Den *viten* som forblir en villen, og den villen som forblir en *viten*, er det eksisterende menneskets ekstatiske innlatelse i værens avdekkethet. Den besluttsomhet [Entschlossenheit] som beskrives i *Sein und Zeit*, er ikke subjektets overveide handlinger, snarere er det Dasein som trer ut av sin altoppslukende omgang med værender og åpner opp for værens åpenhet.”<sup>256</sup>

Besluttsomheten er et stadig tilbakevendende begrep hos Heidegger. Besluttsomheten angir *eksistensens åpenhet for sin væren*. Vi husker Heideggers uttalelse fra *Brev om humanismen*: ”Eksistens betyr innholdsmessig å stå ut i Værens sannhet”.<sup>257</sup> Vi merker oss det etymologiske slektskap mellom ”Entschlossenheit” og ”Er-schlossenheit”. Å være

<sup>1</sup> UK s. 54-55 Jeg benytter den tyske originalen, der den norske oversettelsen her ikke er like tydelig.

besluttsomt åpnet for væren, er vesentlig en *ekstatisk* erfaring, en innlatelse i det seg-selv-fjernende og tildekkende. I denne ekstatisk innlatende åpenhet er mennesket sin egentlige eksistensielle frihet. Men hva står det ”fritt” til å velge? Besluttsomt står mennesket fritt til å velge – fritt til å *gjenta* (wiederholen) – hva det alltid allerede *er*, sin væren, utildekketheten, det-som-egner-seg. I den ekstatisk-besluttsomme åpenhet grunn-legges eksistensens virkelighet på ny.

## **8. Væren og metafysikk**

### **8.1 Væren og det værende**

Med de to foregående kapittel har vi forsøkt å gi væren selv en belysning. Med KO så vi hvordan det ekte kunstverk utgjør en i-verk-settelse av værens sannhet som *u-tildekketheten* (Unverborgenheit). Med en betoning av utildekketheten som det *nærmende* og *fjernende* ga vi med de samtalende i EG en formulering av væren som *det-som-egner-seg* (die Gegnet). Væren *er* imidlertid ikke u-tildekketheten og det-som-egner-seg. Dvs., u-tildekketheten og det-som-egner-seg er ikke et værende. Derimot betegner vi væren – forsøksvis – som en *hendelse* (Geschehen) eller *tildragelse* (Ereignis). Mer opprinnelig enn utildekketheten er i så måte selve *avdekkingen* og *tildekkingen*. Mer opprinnelig enn det-som-egner-seg er den *nærmende* og *fjernende* ”*egnelse*” (Vergegnis). Som den opprinnelige hendelse er væren det *enhetlige forsamlede* av det som *er* – forsamlingen av det værende. Værens hendelse, eller værens *sannhet* (alétheia), griper vi derfor nødvendigvis ikke ved dets *begrep* som utledet av den utleggende forståelsens forestilling, men ved det vi kaller en grunn-leggende eksistensiell *erfaring*. Et begrep om erfaring må imidlertid også presiseres som ikke betydende et subjekts opplevelse innenfor den verden det lever i, men snarere en *åpning* av forståelsen for den *åpenhet* hvori enhver forståelse av en verden og seg selv be-grunnes. I denne erfaring åpnes mennesket ikke bare for virkeligheten i sin opprinnelighet, men virkeligheten i sin opprinnelige tildragelse hvori mennesket selv *til-egnes* (jf. ”egne”, [ty.]”eigenen” og ”gjøre egen”). *Hva* mennesket *er*, dets *vesen*, har vi benevnt både som ”derværen” (Dasein) og ”tenkningen” (das Denken). Til vår helhetlig og kontinuitetsbetonende gjennomgang av Heideggers værenstenkning, har vi imidlertid valgt ”eksistens” som den overordnede betegnelsen på menneskets vesen. Eksistensen, det mennesket *egentlig* og i sin opprinnelighet *er*, avdekker vi således som å stå, *inn-stendig*, i utildekkethetens hendelse, som å stå i værens sannhet. Værenstenkningen kan vi således bestemme, som utgjørende et forsøk på å belyse *forholdet mellom eksistensen og væren*. Formuleringen ”forholdet mellom” antyder likevel



ikke en utredning av en ny og alternativ *dualisme*, men gjenspeiler derimot språkets, og derav kanskje særlig grammatikkens, utilstrekkelighet for værenstenkningens vandring.

## 8.2 Innledning til: *Hva er metafysikk*

Når vi nå både har redegjort for den *tidlige* Heidegger gjennom VT og derværensanalytikken, og med KO og EG gitt den *sene* Heidegger en første visning, må vi, før vi begynner på vår siste del som gjennomgang av væren m.h.t. tiden, forsøke å komme til klarhet i forholdet mellom de to (angivelig) forskjellige perioder av Heideggers forfatterskap.

Værenstenkningen er ikke så mye en selvstendig filosofisk retning, som den snarere utgjør et *oppgjør* eller *brudd* med den tradisjonelle filosofiske tenkning. Bestemmende for den tradisjonelle filosofien er dens *forankring i metafysikken*. Vi påstår i dette henseende, at en avklaring av både *kontinuitet* og *forskjell* mellom tidlig og sen Heidegger, oppnås gjennom å se på forholdet mellom værenstenkningen og metafysikken. En redegjørelse for metafysikken, utgjør således den dobbelte oppgave, av både å gi en grunnleggende forståelse av hva en værenstenkning er, samtidig som den vil gi oss klarhet i forholdet mellom den tidlige og sene Heidegger, hvis påstand om kontinuitet utgjør en bærebjelke for vår oppgave. Som utgangspunkt for denne undersøkelse, har vi valgt *Innledningen til Hva er metafysikk*.<sup>I</sup> Teksten på drøye femten sider, skal vi ikke håndtere som et selvstendig verk, men bruker den snarere som et kommentarverk forfattet av Heidegger selv.<sup>II</sup> Skrevet i 1949, altså hele tyve år etter selve forelesningen (og fire år etter EG), er teksten interessant fordi den skaper en særlig *dynamikk*, ved at den på den ene siden forholder seg til 1929-forelesningen og dermed den tidlige Heidegger, samtidig som den på den andre siden selv tydelig plasseres innenfor den sene Heidegger.

*Innledningen* (heretter IHM) begynner med en metafor Descartes formulerte i et brev til Picot (som oversatt *Principia Philosophiae* til fransk): ”Således er hele filosofien som et trær, hvis rødder er metafysikken, hvis stamme er fysikken, og de grene, der udgår fra denne stamme, er alle de andre videnskaper.”<sup>258</sup> Med utgangspunkt i metaforen spør Heidegger derpå hva *jorden* (Boden), som det hvori metafysikkens røtter finner sitt *feste, næring* og *kraft*, selv utgjør. Det spørres altså etter metafysikkens *grunn* (Grund). Grunnen er *utildekketheten* (alétheia) – *værens sannhet*. Avdekkingen av denne grunn, gir oss derpå en

---

<sup>I</sup> Original tittel: *Einleitung zu: Was ist Metaphysik*. Jeg benytter den danske oversettelsen *Innledning* utgitt i verket *Hvad er metafysikk* (oversatt av Grete Karl Sørensen og Jørgen Hass, Det lille forlag, Fredriksberg 1999). Unntatt direkte sitering, vil jeg likevel benytte norske oversatte ord og begreper ved referering til verket (dvs. i den grad det norske avviker ifra det danske).

<sup>II</sup> Vi understreker at vi med dette ikke påstår at verket ikke kan leses som et selvstendig verk, men simpelthen at vi i nærværende redegjørelse ikke vil gjennomføre en slik type lesning.

grunn-leggende forståelse av metafysikkens selve vesen. Å tenke metafysisk er vesentlig å tenke *det værende som det værende*. I dette oppgående hen-syn til det værende som værende mister metafysikken en åpenhet for sin opprinnelse: ”For så vidt metafysikken alltid kun forestiller sig det værende som værende, tænker den ikke på væren selv.”<sup>259</sup> Metafysikken bestemmes således gjennom en vesentlig *værensglemsel*. Gjennom sin stadig mer utspekulerte, utførlige og systematiske utlegningsvirksomhet, bestemmes metafysikken derpå, gjennom en vesentlig tendens til *forveksling* av væren med det værende: ”For metafysikken viser sandhedens væsen sig altid kun i allerede afledet skikkelse, som erkendelsens sandhed og dennes udsagn.”<sup>260</sup> Væren reduseres (jf. *for-stilles*) til det værendes totalitet, essens, eksistens, modalitet, kvalitet, utstrekning; til det værende som substans, stoff, materie, energi, kraft, ånd, subjekt, vorden eller evig gjenkomst. Metafysikkens vesen, slik den be-grunnes i utildekketheten, kan vi således gi følgende tre bestemmelser: Metafysikken er (a) utlegning av *det værende som værende*; (b) den utlegning av det værende hvori *væren selv glemmes*; eller, (c) den utlegning av det værende, hvis vesensbestemmende *værensglemsel*, medfører en *forveksling av væren med det værende*.<sup>1</sup>

Som metafysikkens *motsats* bestemmer Heidegger derpå *tenkningen* (das Denken) som å *begi seg ut på den vei*, hvorpå værens sannhet, som metafysikkens grunn, selv *lar seg erfare*.<sup>261</sup> Tenkningen tenker ikke lenger på det værende som værende, men det værende i dets væren, altså på væren selv. Erfaringen av værens sannhet utgjør en åpenhet for det *skjulte* ved det værende – det værendes *skjulthet* (Verborgenheit). Vi forstår ”skjultheten” i tråd med vår tidligere redegjørelse for død, skyld, Intet, jorden, lethe, tildekketheten og det fjerne. Åpenheten for skjultheten er således åpenheten for den *tildekkede grunn* hvor ut fra det værende i metafysikken *u-tildekkes*. Tenkningen utgjør iflg. Heidegger dermed *overvinnelsen* av metafysikken (Überwindung der Metaphysik). Med ”overvinnelse” forstår vi imidlertid ikke tenkningen som metafysikkens *avskaffelse*, ei heller som metafysikkens mer opprinnelige *erstatning*: ”Metafysikken er stadig det første i filosofien. [...] Så lenge mennesket forbliver animal rationale, er det animal metaphysicum.”<sup>262</sup> Tenkningens overvinnelse er snarere *unnlåtelsen* av den metafysiske stillingtagen til det værende som værende, som dermed åpner opp for *innlåtelsen* i det værendes opprinnelige grunn. Denne innlåtelsen angår således:

---

<sup>1</sup> Heidegger gir ingen endelig og absolutt begrepsdefinisjon av ”metafysikk”, verken i 1949-innledningen, 1929-forelesningen, eller 1943-etterordet. Vi påstår imidlertid at Heideggers bruk av begrepet, i all hovedsak, kan *reduseres*, eller i det minste *relateres*, til de nevnte *tre formuleringer*.

”ikke filosofiens forfatning, ikke kun filosofien selv, men nærheten og fjernheten af det, hvorfra filosofien, tankningen, der stiller sig foran det værende som sådant, modtager sit væsen og sin nødvendighed.”<sup>263</sup>

*Filosofi* som sådant er altså vesentlig metafysikk. Heidegger bestemmer dermed sitt eget virke, gjennom dens *motsetning til metafysikken*, som ikke lenger en filosofi, men som en *tenkning*.

Med vår nå opparbeidede forståelse av metafysikken, som får en vesentlig *negativ* bestemmelse i forhold til tenkningen, spør vi om det derav lar seg gjøre å si noe vesentlig om forholdet mellom den tidlige og sene Heidegger.<sup>I</sup> Vi retter blikket mot VT, den tidlige Heideggers hovedverk. Heidegger bestemmer her sin filosofi som fundamentalontologi. *Målet* (det etterspurte) er væren selv og dens mening, men fundamentalontologien tar imidlertid *form* som en utlegning av derværen (det utspurte), altså som en derværensanalytikk. Derværensanalytikkens *første avsnitt* redegjorde vi for som utlegning av derværens ontologiske struktur. Denne strukturen avdekket vi som omsorgen (Sorge), som med sin fundamentale ontologiske karakter av eksistensialitet, faktisitet og forfall, utgjorde selve åpenhetens konstitusjon. Derværensanalytikkens første avsnitt er altså onto-logi i den forstand at den utlegger et værende – altså derværen – *som værende* (onto-logi: utleggende *uttale* [logos] av det *værende* [ón]).<sup>II</sup> Hvis vi jamfører den første definisjon av metafysikk vi utledet i henhold til IHM (altså [a]: ”utlegningen av det værende *som værende*”), kan vi dermed trekke følgende *foreløpige* slutning: Som den ontologiske utlegning av derværen (som eksistensens ontologiske begrep) er den *tidlige Heidegger vesentlig metafysikk*; som overvinnelsen av metafysikken, ved innlatelsen på den vei hvor værens sannhet selv avdekkes, gjennom en grunnleggende eksistensiell erfaring, er *den sene Heidegger vesentlig tenkning*.

Er vi tilfreds med denne bestemmelse? Vi fremhevet ”foreløpig” og antydte således et forbehold. Vi påstår imidlertid at den nevnte bestemmelse av forholdet mellom den tidlige og sene Heidegger, i og for seg er riktig. Den er likevel ikke fyllestgjørende. Det springende punkt foreligger i vår bestemmelse av metafysikken og derav fundamentalontologiens metafysiske fundamentering. Vi trenger altså en ytterligere redegjørelse for metafysikken, som således vil bringe endelig klarhet i hva som konstituerer *vendingen*, og forhåpentligvis påvise den kontinuitet, som vi så langt blott har fastholdt som et premiss.

---

<sup>I</sup> Strengt talt er bestemmelsen *i seg selv* også positiv, i den forstand at metafysikken ikke bestemmes utelukkende gjennom hva den ikke er (jf. første bestemmelse: ”utlegning av det værende som værende”). Noe mer adekvat kan vi derfor si at metafysikken som sådan gis en positiv bestemmelsen, men at denne bestemmelsen tjener en vesentlig negativ funksjon.

<sup>II</sup> Formuleringen ”ontologisk utlegning av derværen” blir således strengt talt en pleonasje.

### 8.3 Metafysikk, meta-fysikk og tenkning

Til en bestemmelse av metafysikken har vi tatt utgangspunkt i *Innledningen* til *Hva er metafysikk* fra 1949. Den opprinnelige 1929-forelesningen har vi i denne sammenheng foreløpig holdt utenfor. Ikke lenger. Vi benyttet HM (ved kap. 5 i Del 2) som overgangsledd mellom den tidlige og sene Heidegger. Selv om vi plasserte HM innenfor den tidlige periode, så vi likevel her en mer overordnet refleksjon over fundamentalontologiens grunnleggende bevegelse. Vi kan si at HM angår derværensanalytikkens *meta*-plan. Grunnbegrepet er *Intet* (Nichts). Vi grep Intet først i forlengelsen av den *fremspringende besluttsomhets* erfaring (av død og skyld), men har i ettertid videreført Intet ved jorden og den fjernende tildekketheten som selve opprinnelsen eller grunnen (Grund, Boden) i værens sannhet – *u-tildekketheten*. Avdekket gjennom derværens angstfylte og uhjemlige (Unheimlich) åpenhet, ble Intet avslørt som den hermeneutiske begrunnelse, ikke bare for derværensanalytikken, men for enhver utlegning (Auslegung) av det værende. Dvs.: det værende åpnes vesentlig opp for derværen å utlegge, gjennom dets *intetgjørelse* (Nichtung). Begrepet ”metafysikk” ga Heidegger derpå en særlig bestemmelse: Hvis vi forstår intetgjørelsen som en *transcendens*, så er *meta-fysikk*, med oversettelsen av ”meta” (etter) som ”trans” og ”physika” som ”det værende”, den hendelse som avdekker det værende gjennom å transcendere det. Som vesentlig be-grunnet i Intet, er derværen *Intets stedfortreder* (Platzhalter des Nichts). Meta-fysikk bestemmes således som selve *grunnhendelsen i derværen* (Grundgeschehen im Dasein).

Som vi i vårt kapittel om HM avslutningsvis bemerket, synes denne vesentlig *positive* bestemmelse av ”metafysikk” å stå i en uoverensstemmelse til måten begrepet ellers blir benyttet av Heidegger (og således i vår oppgave). Som vi med IHM ekspliserte, bestemmes metafysikken først og fremst som det værenstenkningen vesentlig forsøker å bryte med. Vi står altså tilbake med to begreper om metafysikk: (1) den første benevner vi som ”meta-fysikk”, hvis vesentlig positive bestemmelse (i HM) markerer den grunnleggende hendelse i derværen som *fundamenterer* derværensanalytikken i VT; (2) mens den andre er ”metafysikk”, hvis vesentlige negative bestemmelse (i IHM), markerer den stillingtagen til det værende som værende, som for-stillet av sin værensglemsel, forveksler det værende med væren, og således utgjørende det en værenstenkning vesentlig forsøker å bryte med. I den grad Heideggers 40-talls litteratur er koherent med hans 20-talls litteratur, hvilket vi i nærværende oppgave hele tiden har forutsatt, kan vi fremsette følgende *kritiske* tese: I den grad ”meta-fysikk” og ”metafysikk” distingveres gjennom deres ulike (positive og negative)

betoning, men likevel og grunnleggende angår det *samme fenomen*, så bestemmes den tidlige og sene Heidegger, m.h.t. deres stillingtagen til metafysikken, ved en vesentlig forskjell.

Som vi allerede har antydnet er en distingvering av tidlig og sen Heidegger m.h.t. distinksjonen metafysikk-tenkning i og for seg berettiget, men likevel ikke fyllestgjørende. Fra den ovenfor nevnte kritiske tese kommer vi med den dertil motsvarende og positive påstand: Til tross for en koherens mellom ”meta-fysikk” og ”metafysikk”, foreligger det ved begrepene samtidig en grunnleggende forskjell. Ved eksplikasjonen av begrepene både koherens og forskjell, vil vi ikke bare komme til klarhet i hva dens såkalte vendingen utgjør, men også påvise den klare kontinuitet som foreligger mellom den tidlige og sene Heidegger. M.a.o.: Vi belyser *vendingen* (die Kehre) fra tidlig til sen Heidegger, gjennom å påpeke likheten mellom ”meta-fysikk” og ”metafysikk”; men påpeker kontinuiteten fra tidlig til sen, gjennom å avdekke forskjelligheten mellom ”meta-fysikk” og ”metafysikk”.

#### **8.4 Fundamental-ontologi og ontologiens fundament**

Den sene Heideggers værenstenkning utgjør en overvinnelse av den tradisjonelle filosofien qua metafysikk. Vi søker derfor nå å avklare forholdet mellom den tidlige Heidegger og metafysikken. Vi vender nok engang tilbake til VT. M.h.t. fundamentalontologiens *form*, som utlegningen av derværen *som et værende*, sa vi, med en betoning av VT sitt *første avsnitt*, at derværensanalytikken som onto-logi vesentlig er metafysikk. Vi fastholder dette. Derværen er imidlertid det værende, som distingveres fra alle andre værender, ved dets vesensbestemmende *åpenhet for sin væren*. M.a.o.: derværen er det værende som er åpnet for sin væren. Siktemålet med utlegningen av derværen som værende, er således utlegningen av derværen som værende, *slik det er åpnet for sin væren*. M.a.o.: derværensanalytikken er utlegningen av derværen *som et værende i sin væren*. Men *det* som utlegger derværen er nettopp derværen selv.<sup>1</sup> Dette medfører den særlige hermeneutiske situasjon at derværensanalytikken vesentlig er derværens selvutleggelse. Derværen kan altså utlegge seg selv som et værende i sin væren, fordi det allerede er åpnet for sin væren. Dette hermeneutiske forhold gjenspeiles i selve arkitektonikk til VT. Utlegningen av derværens ontologiske struktur (omsorgen) i derværensanalytikkens *første avsnitt* står nemlig *i seg selv* uten en begrunnelse. Dvs., angstens åpning av Intet blir riktignok introdusert i *sjette kapittel*, men utelukkende som en foreløpig gjennomgang til den senere avdekkingen av tidsligheten, og således ikke selv fyllestgjørende. Først ved derværensanalytikkens *annet avsnitt* avdekkes

---

<sup>1</sup> Vi husker vår merknad om dobbeltheten i genitivsformen ”Analytik des Daseins”.

erfaringen av døden og samvittigheten for skylden – først hver for seg, dernest som enhetlig fenomen – som åpningen av derværens åpenhet i dens egentlighet og opprinnelse. I *fremspranget* ble derværen konfrontert for sitt mest egne kunne-være (muligheten av eksistensens umulighet) og således åpnet opp for eksistensen i sin endelighet og helhet, for derav den besluttsomme gjentagelse av eksistensen i sin egentlighet. Som den hermeneutiske begrunnelse for første avsnitts foreløpige utlegning av åpenhetens ontologiske konstitusjon, ble den fremspringende besluttsomheten imidlertid selv ikke ontologisk forankret, men utgjorde derimot den *ekstatiske* innlatelse i værens selve *mening – tidsligheten*.

M.h.t. overgangen fra derværens ontologiske begrep, til derværens ekstatiske begrunnelse i tidsligheten, påstår vi faktisk en vesentlig dobbelthet ved selve betegnelsen ”fundamental-ontologi”. Som utlegningen av derværens ontologiske struktur, er derværensanalytikkens *første avsnitt* en utlegning av den ontologiske konstitusjonen til derværens forstående-utleggende åpenhet, og således den *mest fundamentale ontologi* ”[...] som alle andre ontologier først kan springe ut av [...]”.<sup>264</sup> Derværensanalytikkens metafysikk er i så måte en *prima philosophia* i ordets rette forstand. Men som den ekstatiske begrunnelse av derværens ontologiske struktur, utgjør den fremspringende besluttsomhetens erfaring av tidsligheten – værens mening – ikke lenger selv en ontologi, men derimot innlatelsen i *ontologiens* tilgrunnliggende *fundament*. Det er i denne siste betydningen av fundamental-ontologien – som tenkningen over ontologiens fundament – vi forstår Heideggers begrep ”meta-fysikk” i HM. Vi påstår faktisk: *Som den intetgjørende grunnhendelse i derværen, griper vi meta-fysikk, i likhet med den fremspringende besluttsomhet, som den samme opprinnelige og grunn-leggende værenserfaring, som Heidegger også i hele sitt sene forfatterskap vesentlig omdreier*. Kontinuiteten ligger altså simpelthen i værensspørsmålet selv, hvis besvarelse utgjør både fundamentalontologiens (i VT) opprinnelige siktemål, og begrunnelsen til derværensanalytikkens ontologiske utlegning.

Den da til gjengjeld vesentlige *forskjell* mellom tidlig og sen Heidegger – altså den såkalte *vending* fra tidlig til sen Heidegger – beror på at VT (i sin publiserte form) og derav HM, fortsatt orienterer værenserfaringen *ut fra metafysikken*. Dvs. at åpenheten for væren stadig forstås relativt til utlegningen av det værende som værende (som onto-logi). Vi ser dette i derværensanalytikkens *annet avsnitt*, hvor avdekkingen av tidsligheten, vesentlig er en avdekking av tidsligheten *slik* den utgjør den ekstatiske begrunnelse av derværens ontologisk-eksistensiale konstitusjon. Likeledes ser vi i HM hvordan Intet og intetgjørelsen rettes inn som det transcenderende ”meta” i metafysikken. Heidegger understreker i denne forstand allerede ved forelesningens innledende avsnitt, hvordan det i HM ikke tales *om*

metafysikken (über die Metaphysik), men derimot stilles *et metafysisk spørsmål*.<sup>265</sup> Formulert gjennom Leibniz er spørsmålet selve ”metafysikkens grunnspørsmål, som Intet selv fremtvinger: *Hvorfor er der overhovedet værende, og ikke snarere Intet.*”<sup>1</sup> ”Meta-fysikk” angår således metafysikkens spørren *ut fra seg selv om sin grunn*.

Til vår forståelse av forholdet mellom tidlig Heidegger og metafysikken, kan vi nå trekke frem de tre definisjoner av begrepet som vi utla på grunnlag av IHM. Vi sa først (a) at metafysikken er *utlegning av det værende som værende*. I henhold til denne bestemmelsen plasseres den tidlige Heidegger innenfor metafysikken, hvis betegnelsen ”meta-fysikk” i HM angår metafysikkens grunn-leggende spørsmål. Den andre definisjon (b) bestemte metafysikken som den utlegning av det værende *hvori væren selv glemmes*. Som fundamental-ontologi er derværensanalytikken imidlertid en utlegning av det værende som vesentlig er åpnet for sin væren, hvis derværen i sin meta-fysiske spørsmålsstillen holdes *besluttsomt åpnet* for sitt fundament (Intets grunn). I derværensanalytikkens fundamentalontologi foreligger det dermed ingen (c) *forveksling av væren med det værende*, men derimot en åpenhet for eksistensen i sin opprinnelige og egentlige værensmening.

## 8.5 Veien til væren

I den forstand den tidlige Heidegger er onto-logi og dermed metafysikk, mens den sene Heidegger utgjør overvinnelsen av metafysikken ved innlatelsen i den rene tenkning, så kan vi si at påstanden om at det skjer en *vending* (Kehre) i Heideggers filosofiske virke er berettiget. I den forstand at det endelige siktemål for fundamentalontologien, ikke utgjør den ontologiske utlegningen av derværen *som værende*, men derimot en avdekking av derværen i dens *åpenhet for væren selv og dens mening*, hvis åpenhet utgjør den samme grunn-leggende eksistensielle erfaring som den sene Heideggers værenstenkning vesentlig dreier seg om, så bestemmes den tidlige og sene Heidegger ved en gjennomgripende *kontinuitet*. Heidegger skriver selv i VT: ”Den eksistensielle analytikkens anstrengelser retter seg utelukkende mot å finne en mulighet til å besvare spørsmålet om *meningen med væren* overhodet.”<sup>266</sup> I den forstand vi orienterer den *tidlige Heidegger ut fra den sene*, kan vi dermed si at VT er *underveis* til væren, men ennå ikke riktig fremme. Værens *mening* avdekkes i VT som *tiden*. Tiden er i så måte vesentlig det samme som værens *sannhet* (alétheia).<sup>267</sup> Heidegger uttaler i IHM:

”At lede tenkningen på den vej ind i forholdet mellem værens sandhed og menneskets væsen, at rydde en sti for tenkningen, så den retter hele sin opmærksomhed mod

---

<sup>1</sup> HM s. 100. Min kursiv. Referansen til Leibniz ekspliseres først ved 1949-innledningen, med sitatet ”Hvorfor er der noget, og ikke snarere intet?” fra *Principes de la Nature et de Grâce*. Jf. IHM s. 77

væren selv i dens sandhed, imod dette mål er den i ”Sein und Zeit” forsøgte tenkning ”undervejs”.<sup>268</sup>

I vår påvisning av kontinuiteten, foreligger imidlertid ikke bare en påvisning av VT som dette ”underveis, men ennå ikke”. For *veien*, hvor på VT er underveis, begrunnes selv gjennom den opprinnelige innlatelse i værens sannhet. Altså det grunnleggende hermeneutiske poeng, at *det* for fundamentalontologiens tilsiktede, også utgjør fundamentalontologiens mulighetsbetingelse. Den sene Heideggers tenkning, utgjør derfor en radikaliserings av fundamentalontologiens hermeneutiske begrunnelse. Orienteringen av den tidlige Heidegger *ut fra den sene*, utgjør i så måte ikke bare en mulig tolkning, men gir den mest grunnleggende forståelse av værenstenkningens prosjekt. Vår påstand om den for fundamentalontologiens tilgrunnliggende radikaliserings værenserfaring, beror imidlertid ikke bare på vår lesning av den sene Heidegger; vi ser tvert imot dens ansats ved henvisningen til det planlagte *tredje avsnitt* – ved navnet ”Tid og væren”. Vi ser Heidegger avslutte VT med følgende bemerkning:

”*Hvordan er derværens åpnende forståelse av væren overhodet mulig? [...] Den eksistensial-ontologiske forfatningen til derværens helhet grunner i tidsligheten. Den ekstatiske tidsligheten må følgelig temporalisere seg på en måte som muliggjør et ekstatisk utkast til væren overhodet. Hvordan skal vi tolke denne tidslighetens temporaliseringsmodus? Leder det en vei fra den opprinnelige tiden til værens mening? Åpenbarer tiden seg som værens horisont?*”

Stadig orientert innenfor fundamentalontologiens rammer, og således vesentlig en metafysikk, mislykkes avdekkingen av væren selv – analysen i VT blir aldri fullført. Den sene Heideggers værenstenkning utgjør i så måte den *uhyrlige* (Ungeheuer<sup>269</sup>) oppgave i å stille værensspørsmålet utenfor metafysikkens forståelse. Heidegger kommenterer i så måte i sitt *Brev om humanisme*:

”Den tilstrekkelige utførelse av den alternative tenkning som forlater subjektiviteten, er riktignok vanskelig gjort ved at det tredje avsnittet av den første delen av ”Væren og Tid” ble holdt tilbake ved offentliggjørelsen. [...] Her vendes det hele om. Det problematiske avsnittet ble holdt igjen fordi tenkningen ikke strakk til. Utsigelsen kom ikke gjennom med metafysikkens språk og ga avkall på denne omvendingen.”<sup>270</sup>

### DEL 3: VÆREN OG TID



## 9. Væren, tid og historie

### 9.1 Tidslighetens avgrunn

VT bestemmes ved sin innledning som en fundamental-ontologi, hvis siktemål er væren selv og dens mening. Som utspørring av det værende som er åpnet for sin væren, tar VT imidlertid form som en derværensanalytikk. Derværensanalytikkens *første avsnitt* ferdigstilles ved utlegningen av den ontologiske konstitusjon til derværens væren – som omsorg (Sorge). Omsorgen angir *værens åpenhet*, slik den i første omgang og for det meste bestemmer derværen i dets *uegentlige* væremåte, altså som en væren-i-verden i dets offentlig utkastede hverdagslighet. Som utlegning av åpenheten som *derværens ontologiske konstitusjon*, utgjør ”omsorg” et *metafysisk værensbegrep*. I dets uegentlighet går derværen vesentlig opp i den besørgende omgang med det innenverdenslige værende. Derværen *er* i første omgang og for det meste *hva* det besørger. Når derværen *sier-jeg* beror dette på det grunnløse pratet som uttaler seg selv ut ifra dens væren-i-verden. ”Jeg-et” griper vi altså som derværens selv-identitet i den besørgende oppgåen. Som fundamentet for enhver subjektivisme grunner altså ”jeg-et” i en uegentlig selvforståelse.

Ved derværensanalytikkens *annet avsnitt* spørres etter derværens *helhet* og *egentlighet*, hvilket avdekkes gjennom den fremspringende besluttsomhet. Heri blir derpå omsorgens ontologisk-eksistensielle konstitusjon be-grunnet i tidsligheten. Den tidslige be-grunnelse av derværen er imidlertid ikke ontologisk, men betegnes som *ekstatisk*. Ekstasen utgjør en *hen-rykkelse* ut av derværens oppgående selv-identitet. Dette skjer vesentlig gjennom avdekkingen av intets grunn (død og skyld), hvori derværen egentlig grunn-legges. Derværen funderes altså ikke i ”jeg-et”, men i den *avgrunn* hvor ut fra ethvert ”jeg” muliggjøres. Ekstasens henrykkelse inn i intet, utgjør en innlatelse i tidsligheten som derværens selve *værensmening*. ”Mening” er *det* som noes forståelighet holdes meningsfullt innenfor; det er ”*hva som muliggjør helheten av omsorgens ordnede strukturelle hele innenfor enheten av den omsorgens utfoldede orden*”.<sup>271</sup> Fra den tidslig-ekstatiske be-grunnelse av omsorgens ontologisk-eksistensielle konstitusjon, først m.h.t. derværens egentlighet (som fremspringende besluttsomhet) og deretter uegentlighet (som forventende-forglemmende nærværen-gjøren), avdekkes eksistensens fulle *tildragelse* (Geschehen) gjennom introduksjonen av tidslighetens *historisitet*. Væren er vesentlig ikke et værende, men avdekkes som en *hendelse* eller *tildragelse*. Ved betegnelsen ”hendelse” foreligger det en

affinitet til tiden, og ved "tiden" en affinitet til historien. Dette understrekes ved Heideggers stadige sammenstilling av begrepene *Geschehen* (hendelse), *Geschick* (skjebne) og *Geschichte* (historie).

## 9.2 *Zeit und Sein*

### 9.2.1 Væren og nærvær

Vi har sagt at derværensanalytikkens avdekking av tidsligheten, gjennom den fremspringende besluttsomhet, utgjør den samme grunn-leggende eksistensielle erfaring av væren, som hele den såkalte sene Heidegger vesentlig omdreier. Med IHM påsto vi således at den i VT tilsiktete *værensmening* (tidsligheten), er den samme som den sene Heideggers *værenssannhet* (alétheia), men samtidig hvordan tidsligheten i VT fortsatt orienteres ut ifra derværensanalytikkens ontologiske utlegning og således ut ifra metafysikken. I forlengelse av vår første gjennomgang av den sene Heideggers værenserfaring (i *Del 2*), skal vi derfor nå forsøke å belyse væren selv m.h.t. tiden. Formålet er altså å avdekke tiden ved den rene tenkningens innlatelse og således utenfor enhver metafysisk befestet forståelse. Verket vi benytter er *Zeit und Sein* (heretter *ZS*) utgitt i *Zur Sache des Denkens* i 1969. Teksten, som opprinnelig ble holdt som en forelesning, bærer interessant nok samme tittel som VT sitt upubliserte  *tredje avsnitt*. Men skrevet om lag førti år etter utgivelsen av VT, plasseres *ZS* ikke bare tydelig innenfor den sene Heidegger, men også innenfor en avsluttende periode av Heideggers virke overhodet. I forhold til KO og EG gir *ZS* en mer eksplisitt behandling av væren m.h.t. tiden. Vi påstår imidlertid at *ZS* med denne særlige betoning ikke representerer en ytterligere *vending*, ei heller tilfører et radikalt *nytt* perspektiv. Ved artikulasjonen av væren gjennom tiden uttaler vi vesentlig den samme tildragelse vi hele tiden har forsøkt å avdekke. Vår lesning av *ZS* gjøres altså ut fra en klar kontinuitetsforståelse, som rekker over hele Heideggers virke. En avdekking av væren som med utgangspunkt i *ZS* gir en særlig betoning av tiden, vil således også hjelpe oss å få frem sentrale momenter fra KO og EG som så langt har blitt undertematisert.

Vi går til teksten. Det spørres etter væren og det spørres etter tiden. Denne spørsmålsstillen gir umiddelbart en formulering som "hva er væren?" og "hva er tid?". Ved denne formulering har vi imidlertid allerede falt tilbake til metafysikken. Å spørre om hva noe *er*, er vesentlig å utspørre noe *som værende*. Når vi sier om en ting at den *er*, så innrømmer vi tingen i dens væren. Væren selv, som dette "er", er selv vesentlig ikke et værende. Tilsvarende sier vi også at enhver ting *har sin tid*. Det værende står i tiden; i denne forstand kaller vi det værende for det *tidslige* (das *Zeitliche*).<sup>272</sup> Men tiden selv er vesentlig ikke et

værende. Altså: Det værende er, det har væren, og det værende står i tiden; men væren og tid står selv tilbake som vesentlig ikke et værende. Vi spør etter væren og tid, men er altså allerede ved språkets oppbygning forhindret fra å gi spørsmålet en formulering. Som vesentlig ikke et værende og dermed heller ikke noe tidslig kan vi heller ikke gripe væren ut fra tiden; og likeledes omvendt: som vesentlig ikke et værende kan vi ikke gripe tiden ut fra væren. Væren og tid bestemmer hverandre *vekselvirkende* (wechselweise), men står samtidig på ingen måte i et dialektisk forhold.<sup>273</sup> Vi sier simpelthen: *Det som er står i tiden*.

Vi forsøker å overvinne metafysikken; vi forsøker væren og tid ”ohne das Seiende zu denken”<sup>274</sup> En slik tenkning er høyst problematisk. I selve ”overvinnelsen” foreligger det unektelig fortsatt en stadig stillingtagen til metafysikken. Vi makter således aldri å unnsnippe metafysikken, men forsøker for et øyeblikk å *la den være*. Nødvendigheten av denne ”la-væren” (lassen), ser vi konkretisert ved Heideggers avsluttende kommentar om *formen* til forelesningen: ”Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen.”<sup>275</sup> I den grad vi forstår det uttalte som en rekke med påstander, underlagt forstandens logikk, faller vi hen til spekulativ og meningsløs metafysikk. Avgjørende for forståelsen beror derfor på leserens evne til å *slippe seg* inn tekstens gang, hvorpå saken selv – ”*die Sache des Denkens*” – kan *vise seg* i sitt nærvær.<sup>276</sup>

Heidegger forsøker: ”Wir sagen nicht: Sein ist, Zeit ist, sondern: Es gibt Sein und es gibt Zeit.”<sup>277</sup> I den grad vi forstår uttalelsen som et metafysisk utsagn, så ser vi blott en oversettelse til et synonym som unnslipper det problematiske ”er”, og utgjør dermed i beste fall en semantisk løsning på et rent semantisk problem. Men Heidegger utdyper: ”Um über den sprachlichen Ausdruck zurück zur Sache zu gelangen, müssen wir erweisen, wie sich dieses „Es gibt“ *erfahren* und *erblicken* läßt.”<sup>278</sup> Vi må forsøke å *tenke* væren og tid gjennom dette ”Det gis” (Es gibt), både m.h.t. dette som *gis* (Es gibt) og *Det* som gir (*Es gibt*).<sup>1</sup>

Vi går først til væren. Væren forstår vi som *Anwesen*. Heidegger gir umiddelbart ingen begrunnelse for akkurat denne benevnelsen, men sier at vi med dette simpelthen følger den vesterlandske tenknings tradisjonelle forståelse.<sup>279</sup> I dag oversetter vi det tyske ”Anwesen” med ”eiendom”, ”tomt” eller ”gårdsbruk”. Ut i fra denne moderne betydning kan vi forstå væren som ”der jeg bor”, ”der jeg er hjemme”, eller mitt ”hjemsted”. Det er imidlertid en eldre betydning (fra 1700-tallet og tidligere) Heidegger primært tilsikter – *Anwesen* som *nærvær* (jf. *anwesend*, *Anwesenheit*). Det er det nær-*været* hvori det værende er. ”Anwesen”

---

<sup>1</sup> Med det tyske ”es gibt” spiller Heidegger på dobbeltheten av uttrykkets på den ene side betydning av ”det er”, ”det finnes” eller ”det eksisterer”, og den opprinnelige betydningen til ”geben” som ”å gi”. Selv om det norske uttrykket ”det gis” (qua ”det er”) ikke er like vanlig som det tyske, innehar det likevel den samme dobbeltbetydning.

spiller samtidig på ”Wesen”, som *hva noe er slik det er*. Slik vi husker fra KO, kan vi ytterligere belyse ”Wesen” med nyordet ”west” (”å vese”) som betoner et hendelses-moment. Vi kan således si at: Nærværet *nærværer seg* (”anwest”) som det menneskelige hjemsteds forsamling, hvor det som er, *er* hva det er, slik det er.

Hva viser seg i værens nærvær? I nærværet er (i første omgang og for det meste) det værende *nærværende* i sin *tilhåndenhet* og *forhåndenhet*. ”Zuhandenheit sowohl wie Vorhandenheit sind Weisen des Anwesens.”<sup>280</sup> Dette nære værende (allerede i nærheten) er det *fortrolige* og *hjemlige*. Men i nærværet nærværer seg (”anwest”) også vesentlig et *fravær* (*abwesen*). Dette fra-været *selv* viser seg som nærværets uhyggelige uhjemlighet (Unheimlichkeit).<sup>281</sup> Væren er således det nærvær hvor det værende *forsamles* i sin nærhet og fjernhet.

Vi spør som sagt om væren m.h.t. dette *Det gis* (Es gibt). Væren er nærvær. Vi sier derfor: *Det gis nærvær*. I nærværet selv foreligger det vesentlig et moment av å *bli gitt*. Anwesen er vesentlig et *Anwesenlassen*. I *Det gis* væren som nærvær foreligger både en *given* (Geben) – som *Anwesenlassen* – og denne givens *gave* (Gabe) – som *Anwesenlassen*. *Hva blir gitt?* I *Det gis* væren blir nærværet gitt som *utildekketheten* (das Unverborgene). Hvordan gis nærværet? I *Det gis* væren blir nærvær gitt i sin åpenhet gjennom å *u-tildekkes* (Entbergen).<sup>282</sup>

Hva har vi nettopp sagt? Jo, vesentlig det samme som vi har sagt med KO og EG. Vi har belyst værens sannhet som utildekketheten. Men væren, sannheten og utildekketheten *er* vesentlig ikke. I denne forstand har vi tidligere benevnt væren som *hendelse* eller *tildragelse*. Nettopp denne værens *hendelsesstruktur* ønsker vi nå å gi et særlig hensyn, og vi avdekker den med ZS gjennom dette *Det gis*. Ved *Det gis* påvises den særlige dobbelthet i værens hendelse, som både *Det* som gir og det *gitte* i denne given. Å forstå væren m.h.t. dette *Det gis*, skal vi se, innebærer en grunn-leggende forståelse av tiden og hva tiden i sin opprinnelighet er.

### 9.2.2 Nærvær og tid

Vi tenker væren som nærvær. Vi søker å belyse dette nærvær og hvordan og på hvilken måte *det gis* nærvær. Ved det tyske ”Anwesen” (Anwesenheit) ser vi imidlertid en tilknytning til ”Gegenwart”. Heidegger bruker følgende uttrykk som eksempel: ”In Anwesenheit zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert“.<sup>283</sup> Vi oversetter med ”Festen ble feiret i *nærværet* av mange gjester”. På tysk kan vi også gi den alternative formuleringen: “in Gegenwart zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert“. Ved “Gegenwart” ekspliseres en dobbelthet av å bety både

”nærvær” og ”nåtid” eller ”samtid”. En norsk oversettelse av ”Gegenwart” er i så måte ikke uproblematisk. En mulighet er å bruke ”present”, og således den forsøksvise oversettelsen: ”Mange gjester var *present* ved festen”. En oversettelse til ”present” er interessant der den på den ene siden antyder en nåtid (jf. [no.] ”presens”, [eng.] ”present” og ”presence”), samtidig som den spiller på dobbeltheten ved eksempelvis ”jeg er present” i betydning ”jeg er *til stede*” og ”det er meg present” i betydningen ”det er meg *bevist*” (dvs. hvis ”bevist” ikke forstås som en psykologisk tilstand, men snarere å være ”be-vist” i betydning av ”å vite” gjennom å være ”åpnet for”). Vi velger imidlertid å benytte det mer enkle ”nåtid”. ”Nåtid” alene har ingen direkte konnotasjon av ”nærvær”. Vi kan ikke si ”festen ble feiret i *nåtiden* av mange gjester”. Vi kan imidlertid motsatt si at en *tilstedeværen i nærværet* antyder en *tilstedeværen i nuet*. Vi oversetter således ”Gegenwart” med ”nåtid”, men fastholder samtidig en forbindelse mellom ”nåtid” og ”nærvær”.

Væren er nærvær og ved nærvær ser vi altså en tilknytning til nåtid og dermed en tilknytning til tiden. Vi ser at det værende i værens nærvær står i en nåtid. Hva utgjør så denne nåtiden? Tradisjonelt griper vi nåtiden (Gegenwart) umiddelbart gjennom *nået* (*das Jetzt*). Nået eller det *å-si-nå* bestemmes ut fra det-jeg-gjør-akkurat-nå eller det-som-skjer-akkurat-nå.<sup>1</sup> Når vi sier-nå tilknyttes umiddelbart også begrepene om *fortid* og *fremtid*. Disse relateres ut ifra nået, som dets *ikke lenger nå* (*nicht mehr Jetzt*) og *ennå ikke nå* (*noch nicht Jetzt*). Fortid og fremtid bestemmes i så måte gjennom en vesentlig *mangel* (Fehlen) til nåets realitet.<sup>284</sup> Tiden blir dermed forestilt som *suksesjonen i en rekkefølge av ”nå”*. Tiden er i så måte *endimensjonal* sier Heidegger og refererer til Kant.<sup>285</sup>

Den endimensjonale tiden blir derpå videre befestet gjennom måten vi *regner* med tiden – gjennom vår *tidsregning* (*Zeitrechnung*). Tidsregningen tar utgangspunkt i en utlegning av nået i kvantifiserbare enheter (sekund, minutt osv.), som derav bestemmer ”avstanden” fra et (tids)punkt A til (tids)punkt B gjennom antallet av nå-enheter i en suksessiv rekkefølge. Den endimensjonale tidens tidsregning fundamenteres dermed egentlig i rommet slik det er utlagt i dets *tredimensjonale* forhåndenhet (det forhåndenværende rom blir tidens nødvendige koordinatsystem). Ved denne bestemmelse av tiden som en suksesjon av nå-enheter har filosofer (tilbake til Zenon) blitt stilt overfor problemer angående nåets realitet, varighet og delbarhet. En kvantifiserbar nå-enhet må nemlig nødvendigvis ha en viss *varighet* (for ikke å være ingenting). Med en viss varighet, er tiden samtidig nødvendigvis *delbar*. Gis det således en første *udelbar varighet*, eller kan tiden vesentlig deles *in infinitum*? Begge

---

<sup>1</sup> Ordsammensetningene er ikke Heideggers, men min egne, og er ment som en utypning av det poeng at ”nået” nødvendigvis må stå i sammenheng med en virksomhet – det gis aldri et selvstendig ”nå”.

alternativ synes uholdbar for den logiske forestilling, og er samtidig ute av stand til å gripe det fenomenelle *her og nå*.

Ved nået og den endimensjonale tiden som suksesjonen i en rekkefølge av nå, står vi ute av stand til å gripe det nåtidens nærvær hvori de feirende gjestene er *forsamlet*. Det er en vesentlig forskjell mellom nåtid som *nå* (Gegenwart als dem Jetzt) og nåtid som *nærvær* (Gegenwart als Anwesenheit).<sup>286</sup> Heidegger antyder derpå at tiden i sin *egentlighet* (die eigentliche Zeit) avdekkes i nærværet, men samtidig at en slik forståelse av tiden nødvendigvis vil avvike radikalt fra vår tradisjonelle *forestilling* om den. I nærværet gis det en *varighet*: ”Wesen heißt Währen” (merk: Währen – Bewahrung – Wahrheit).<sup>287</sup> Denne varighet kan imidlertid ikke reduseres til et gitt *tidsløp* (jf. [ty.] Dauer og [eng.] duration). I nærværet gis det en varighet (Währen – Weile) som mennesket vesentlig oppholder (weilen) seg i.<sup>288</sup> Som vi tidligere påpekte, gis det i nærværet både en nærhet og fjernhet. I nærværet gis det et vesentlig *fravær* (abwesen). Å være åpnet for en nåtid i nærværet, utgjør likeledes en åpenhet for en *fortid* og en *fremtid*. Fortiden angår oss i nærværet som *det som har vært* (uns angehenden Gewesen); fremtiden i nærværet som *det som kommer imot oss* (Zu-kunft im Auf-uns-Zukommens).<sup>289</sup>

Nærværets tid konstitueres altså ikke gjennom en nåtid (Gegenwart) i form av et *nå* (Jetzt); men derimot: nærværets nåtid *åpnes* vesentlig gjennom *samspillet* (Wechselbezug) av fremtid og fortid: ”Dieses [egentlig tid] beruht in dem gekennzeichneten lichtenden Reichen, als welches Ankunft die Lichtung die Gewesenheit, dieses jene und beider Wechselbezug die Lichtung des Offenen erbringt.”<sup>290</sup> Vi kan imidlertid ikke si at fremtid, fortid og nåtid *åpnes samtidig* – fremtid, fortid og nåtid er ikke noe *tidslig*, men utgjør derimot tiden selv. I den grad vi fortsatt tillates å bruke et slikt begrep, kan vi si at fremtid, fortid og nåtid utgjør tidens *tre dimensjoner*. Men igjen står vi tilbake med dette ”Det gis”. Vi har fratatt nåtiden dens forrang, slik den tradisjonelt blir utlagt og forestilt som den endimensjonale tid. Tiden kan altså ikke *gis* gjennom én av de tre dimensjonene. Men hvordan og hvorfra? *Samspillet* (Zuspiel) de tre dimensjoner imellom, som deres *enhet* (Einheit), det som *gir*, utgjør tidens *fjerde dimensjon* – ”Was wir jedoch in der Abzählung die vierte nennen, ist der Sache nach die erste, d.h. das alles bestimmende Reichen”.<sup>291</sup> Heidegger gir først denne dimensjonen den forløpige benevnelse ”*Nær-het*” – det *nærmende nære* (”*Nahheit*” – *nähernde Nähe*).<sup>292</sup> Ved denne benevnelsen har vi imidlertid ikke tilført vår forståelse noe nytt. Vi betoner simpelthen nærværet m.h.t. til dette ”det gis”. Vi betoner nærværet m.h.t. dets *nær-het* og denne ”-heten” m.h.t. det nærmende (*nähernde*), som nærværets vesentlige *til-nærmelse* (jf. *an-näheren*).

Vi har sagt at nærværet utgjøres av et *nær-vær* (anwesen) og et *fra-vær* (abwesen). Nærværets nærmelse (näher) belyser vi således gjennom dets *nærmelse* og *ffjernelse*. Det *gis* tid og fortiden (das Gewesen) *gis* i nærværet gjennom å *nektes* sin ankomst i nåtiden: ”Denn sie hält das Gewesen offen, indem sie seine Ankunft als Gegenwart verweigert”.<sup>293</sup> Fortiden, det som har vært, *gis* vesentlig i nærværet. Men det *gis* på den måten at det som har vært, får sin (dimensjonalitet som) ”vært-het”, gjennom samtidig å *holdes tilbake* i nærværets fravær. Dvs. at fortiden bestemmes ved dets *fravær av nåtid*. Vi kan således videre utdype Heideggers spesielle formulering om fortidens avdekking som ”uns angehenden Gewesen”.<sup>294</sup> Vi sier først at det som har vært *angår* oss (angehen). Men det *angår* oss ikke som *det som har vært men ikke lenger er* – forgangenhet – men *angår* oss tvert imot som *det som blir gitt* i nærværet. Vi betoner således betydningen av ”*angehend*” som det *tilblivende* eller det *begynnende*. Vi kan således også jamføre VT sine begrep om ”Gewesen” og ”Gewesenheit”, slik Heidegger her gir en særlig betoning av presensformen ved hjelpeverbet ”*ist*” – i *ist Gewesen*; værtheten *angår* oss slik den *gis* i nærværet.

Tilsvarende ser vi fremtiden (Zukunft): Fremtiden *an-kommer* (An-kunft der Zukunft) i nærværet. Dens dimensjonalitet som det *frem-tidige* *gis* ved at nåtiden *holdes tilbake* fra fremtidens an-komst i nærværet: ”Die näher der Nähe hält das Ankommen aus der Zukunft offen, indem es im Kommen die Gegenwart vorenthält.”<sup>295</sup> M.a.o.: Fremtidens nærvær bestemmes altså i henhold til nåtidens tilbakeholdelse i fraværet. Vi forstår altså nåtid vesentlig ut ifra fortid og fremtid, men gir samtidig fremtidens ”komme” (Zukunft) en særlig forrang til nærværet. Igjen jamførende med VT kan vi følgelig påvise to vesentlige likhetstrekk med derværens *tidslighet*: (1) I tidens egentlighet *gis* det en forrang til fremtidens ankomst; og (2) i sin egentlighet bestemmes tidens nåtid (jf. Gegenwärtigen) vesentlig gjennom den *øyeblikkelige* åpning av fremtid og fortid i nærværet.<sup>1</sup>

Nåtiden utgjør altså ingen selvtilstrekkelig størrelse, men avdekkes tvert imot som åpningen av åpenheten gjennom samspillet av fortid og fremtid. Dette samspillet selv benevner vi som tidens fjerde dimensjon, som selve dette ”det *gis* tid”. Heidegger gir denne dimensjonen en foreløpig benevnelse med nærværets (til)*nærmelse* (*nähernde Nähe*), og vi har nå belyst tiden gjennom (til)*nærmelsens* karakter av *nektelse* og *tilbakeholdelse* (Verweigerung og Vorenthalt).<sup>296</sup> Fortiden *gis* gjennom en *nektelse* av dens ankomst i nærværets nåtid, mens fortiden ankommer i nærværet vesentlig gjennom nåtidens

---

<sup>1</sup> Heidegger gir ikke selv denne eksplisitte samstilling av VT og ZS.

tilbakeholdelse. Nektelsen og tilbakeholdelsen er utrykk for nærværets fravær (abwesen). Vi ser altså tidens egentlighet i selve samspillet mellom nærvær og fravær.

### 9.2.3 Ereignis

Vi søker å belyse væren og tid m.h.t. dette ”det gis”. Vi har vist væren som en given (Geben) av nærværet (jf. Anwesen og Anwesenlassen), og derpå denne nærværets given ved den egentlige tiden, slik nærværet ”nærværes” (jf. nähernde Nähe og ”anwest”) gjennom nærvær og fravær. Vi kan således si at vi har belyst hvordan væren og tid vesentlig *gis*. Men hva så med dette ”det” som gir i ”det gis” (*Es gibt*)? Hva er *det* som gir? (Jf. *det*-som-egner-seg) Vi retter vår oppmerksomhet mot dette ”det”, for derav å kunne tenke væren og tid i sin opprinnelighet, slik det gis væren og slik det gis tid, men dermed også for samtidig å kunne besvare det nå lenge utelatte spørsmålet om *mennesket* og om på hvilken måte mennesket gis.

Ved en tematisering og spørsmålsstillen om et ”det” i ”det gis væren og tid” kan vi umiddelbart løpe den risiko å tilskrive ”det” en selvstendig størrelse, som en ubestemt makt, en første årsak – en metafysisk Gud. En slik forståelse må vi unnsnippe. Som *setning* er ”det gis væren” grammatisk sett bygget opp av et subjekt og predikat. Som (”formelt”) subjekt utgjør ”Det” i så måte *et noe* som bærer av verbalhandlingen ”å gi”. Fra en slik forståelse følger det at en spørsmålsstillen om ”det” utgjør en spørsmålsstillen om dette ”det” i sin væren. Vi står imidlertid nå overfor den oppgave å belyse *væren selv* i henhold til dets ”det gis væren”. Vi må derfor oppgi en søken etter å gripe dette ”det” som noe enkeltstående i forhold til dens given, men må snarere forsøke å belyse dette ”det” slik det avdekkes *i sin given* som ”det gis væren og tid”.

*Det* som gir, i *det gis* væren og tid, kaller Heidegger for *Ereignis*. Vi har kalt væren og tid for saken (die Sache) – saken for tenkningen (Sache des Denkens). Heidegger sier således: ”Was beide Sache zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt, ist das Ereignis.”<sup>297</sup>

Vi spør således: hva er Ereignis? Ereignis betegner selve *dette* ”det gis væren og tid”. Hva utgjør så *forholdet* mellom væren, tid og Ereignis? Utgjør Ereignis en *utlegning* av væren og tid *som...*? Eller har vi med Ereignis avdekket enda et nivå i vår tenkning, et nivå som væren og tid selv må subsumeres under? Ingen av delene. Vi forsøker å tenke væren i sin opprinnelighet, og denne tenkning innebærer et forsøk på å tenke væren uten det værende, altså utenfor metafysikken. Væren utgjør vårt nærvær, og dette nærvær står vesentlig i tid. Væren og tid er selv ikke et værende, men avdekkes gjennom dette ”det gis”. Vi forsøker å



overvinne metafysikken ved å transcendere vår befestning av væren og tiden som begrep (som *dette noe* ”væren” og *dette noe* ”tid”) og utsier simpelthen *det gis væren* og *det gis tid* som *ereignen des Ereignis*.<sup>298</sup> Men stadig bundet til språket utsier vi fortsatt væren og tid *som et noe* – som Ereignis – og har dermed allerede forfeilet. Å stå i denne posisjon, i *striden* mellom metafysikken og åpenheten for værens opprinnelige og grunn-leggende erfaring, som *bestridelsen* av språkets og begrepenes *for-stillelse*, dette er den vei en værenstenkning vesentlig utgjør.

Vi spør om Ereignis. Vi går nok en gang veien om etymologien. Ikke fordi begrepets etymologi selv (an sich) besitter en innsikt i værenstildragelsens opprinnelighet, men fordi den etymologiske granskning hjelper oss å *anskueliggjøre* den erfaring som vesentlig transcenderer begrepet. Direkte oversatt betyr Ereignis ”hendelse” eller ”tildragelse”. Væren *er* ikke – væren *hender*, væren *tildras*. Ereignis er således *vesentlig* ”ereignen des Ereignis”. Vi deler derpå ordet opp. Vi betoner prefikset ”er-” som ”ut av” eller ”ut ifra” (jf. [ty.] ”aus” og prefikset ”ur-”). *Er*-eignis er en til-dragelse *ut ifra* seg selv. Vi gir samtidig dette ”er-” betydningen av *det ene* (jf. [gr.] *hen*) som det *forsamlende* (jf. ”Er-fahrung” som det *enhetlige ut av* ”fahren”). Ereignis er *det ut ifra seg selv forsamlende i sin enhet*. Til stammen ”eignen” belyser vi først konnotasjonen til ”äugen” som ”å kikke” eller ”å se” i betydning av ”å være åpnet opp for”. Vi betoner derav ”eräugen” som ”å øyne” eller ”å få i blikket” i betydning av *å åpnes opp*. Ereignis er i denne forstand den *hendelse* hvor vi ”øyner” qua *åpnes opp i vår åpenhet*.

Vi fastholder betydningene ”ut av”, ”det ene forsamlende” og ”åpnes opp for”, men forsøker nå å gi begrepet en ramme. Stammen ”eignis” grunner i ”eigen”, altså det norske ”egen”. Med en betoning ut fra ”eigen” gir vi begrepet ”eignen”, som i utgangspunktet betyr ”å egne seg” eller ”å passe”, betydningen ”å gjøre egen”. ”Eignen” får således en mer aktiv form av *å være egnet* gjennom *å gjøre til sin egen*, gjennom *å tilegne seg* (jf. *aneignen* og *zueignen*). Hva er det som gjøres egen gjennom å til-egnes? Svaret er simpelthen *mennesket*. Som substantivering av *er-eignen*, er *Er-eignis* den *tildragelse hvori mennesket til-egnes, gjennom åpningen ut av seg selv i sin åpenhet, som det enhetlige forsamlende*. Vi gir denne tildragelse det norske ordet ”tilegnelsen”.

Væren er nærvær. Mennesket gjøres egen, gjøres seg selv, gjennom til-egnelsen i nærværet. Tilegnelsen (Ereignis) angår selve ”forholdet” mellom mennesket og væren. Når vi formulerer oss på denne måten, må vi imidlertid ikke misforstå mennesket som noe ”an sich” der *skapes* ut av væren. Det vi tilsikter er menneskets *vesen* – *hva* det opprinnelig og egentlig *er*. Som tilegnelsen er menneskets *vesen* simpelthen nærværets given i tiden – og intet annet.

Med ”forhold” mener vi altså ikke en *relasjon* mellom to ting, men snarere en forholdelse som noes grunnleggende *be-tingelse*.

Også i *Identitet-satsen* (heretter ”IS”, utgitt i *Identität und Differenz* fra 1957) ser vi Heidegger med utgangspunkt i Parmenides undersøke dette ”forhold” mellom mennesket og væren. Parmenides sier: ”For det Samme er fornemme (tenke) samt væren.”<sup>299</sup> Å tenke eller tenkningen forstår vi som menneskets vesen. Mennesket og væren inngår altså i en *sammenhørighet* (Zusammengehörigkeit) som det *samme* (das Selbe).<sup>300</sup> Denne *selvsamhet* (Selbigkeit) forstår vi som det vi i VT utla som derværens i første omgang og for det meste besørgende oppgåen (uegentlighetens forfall). En værenstenkning utgjør vesentlig en innlatelse i denne sammenhørighetens grunn, og den avdekkes også i IS som Ereignis.<sup>301</sup> I Ereignis’ tildragelse til-egnes mennesket og værens nærvær – i tilegnelsen *gjøres værens nærvær til menneskets eget*:

”Men det som kjennetegner mennesket, beror på at det som det tenkende vesen, åpnet mot væren, stilt overfor denne, forblir i forhold til den, og dermed til-svarer væren. Mennesket *er* egentlig dette tilsvarende forhold, og det er bare dette”<sup>302</sup>

Igjen spør vi: Har vi nå, slik vi både med IS og ZS uttaler væren selv, samt værens og menneskets ”relasjon”, gjennom *tilegnelsen*, redusert værensbegrepets stilling gjennom å subsumere det under et nytt og desto mer fundamentalt begrep? Vi understreker nok en gang svaret: Nei, og en slik forståelse ville nettopp utgjøre en metafysisk konsepsjon av væren. Med Ereignis forstår vi simpelthen værens *sannhet*, slik vi tidligere har belyst væren som tidsligheten, utildekketheten og die Gegnet. Vi sier: Det gis væren og det gis tid gjennom *tilegnelsens tilegnelse* – ereignen des Ereignis.

#### 9.2.4 Er-egnis og Ent-egnis

Væren er nærvær og nærværet står vesentlig i tiden. Vi har søkt en belysning av væren og tid m.h.t. dette ”det gis”. Vi avdekket først dets *given*, som det *gitte*, ved tiden og tidens fjerde og forsamlede dimensjon. Derpå spurte vi om selve dette *det* (Es) som gir. Vi svarte: *det* som gir er værens selve tildragelse – *tilegnelsen* (Ereignis), og at det som vesentlig *til-egnes* i denne tilegnelsen er mennesket. Ved introduksjonen av ”tilegnelsen” kan det imidlertid så langt synes som om vi snarere har utvidet vårt problemfelt, enn å ha gitt saken en oppklaring. Vi må derfor nå igjen vende tilbake til ZS og forsøke å belyse hvordan og på hvilken måte tilegnelsen tilegnes – hvordan det gjennom tilegnelsen gis væren og tid.

Til en given av væren og tid avdekket vi en nektelse og tilbakeholdelse – vi avdekket i værens nærvær et vesentlig fravær (abwesen). Dette fraværet, skriver Heidegger

avslutningsvis, må derfor angå hva som er *eiendommelig* for tilegnelsen (Eigentümliches im Ereignis).<sup>303</sup> Et nøkkelbegrep til denne eiendommelighet finner vi imidlertid ikke i selve forelesningen, men gjennom en snau side tilført i parentes ved slutten av teksten. Heidegger skriver her:

”Sofern nun Geschick des Seins im Reichen der Zeit und diese mit jenem im Ereignis beruhen, bekundet sich im Ereignen das Eigentümliche, daß es seine Eigenstes der schrankenlosen Entbergung entzieht. Vom Ereignen her gedacht, heißt dies: Es enteignet sich in dem genannten Sinne seiner selbst, Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis.”<sup>304</sup>

Til Ereignis tilhører vesentlig *Enteignis*. Vi spør så: Hva ”er” Enteignis? Etymologisk ser vi først forbindelsen til ”enteignen” og ”Enteignung” som henholdsvis ”å eksproprierer” og ”ekspropriasjon”. En *ekspropriasjon* forbinder vi med den (statlige) inngripen, hvor en *eiendom* (Anwesen) *fratas* en person (såkalt tvungen avståelse). Vi gir her en særlig betoning ut fra *ekspropriaten* (personen) som får sin eiendom (Anwesen) ekspropriert. Hva skjer så med ekspropriaten? Han står tilbake med *Intet*. Til Er-egnis betonte vi prefikset ”er-” som ”ut av” og ut ifra, i betydningen en til-egnelse *ut ifra seg selv*. Til prefikset ”ent-” kan vi først jamføre begreper vi tidligere har brukt gjennom oppgaven, slik som *ent-schlossenheit*, *ent-bergen* og *ent-fernen*. ”Ent-” fremstår her med en betydning som noe *nektende*, *motsettende* eller *tilbakeførende*. Hvis vi først betoner ”Ereignis” som ”hendelse”, så er ”Enteignis” simpelthen denne hendelsens *nektelse*. Hvis vi derpå jamfører Er-egnis både i betydningen til-egnelse (qua ”eignen” – ”gjøre egen”) og *er-äugen* (”øyne” – ”åpnes opp for”), kan vi således gi Ent-egnis den betydning av å være den *nektelse* som vesentlig *lukker* og *tilbakefører* det åpnede (til)egnede i sin *i-seg-selv-unndragelse* (Sichentziehen).<sup>305</sup> Vi jamfører Enteignis med våre tidligere benyttede begreper som *Intet*, *jorden*, *Lethe* og *tildekketheten*, som vesentlig det *seg-tillukkende* (das *Sichversließende*).<sup>1</sup> Som ekspropriasjonen av menneskets ”eiendom” – *Enteignung des Anwesens* – hvor det til-egnede nærvær tilbakeføres i sin tildekkethet, gir vi ”Enteignis” den forsøksvise oversettelsen ”fra-egnelsen”.

Det finnes imidlertid også en annen mulig betydning av prefikset ”ent-” som vi skal trekke frem. Ser vi på begreper som *ent-brennen* og *ent-zünden*, betegner ”ent-” snarere noe *begynnende* eller *tilblivende*. Hvis vi innlemmer begge disse betydninger av ”ent-” i

---

<sup>1</sup> I *randbemerkningene* til 1977-utgaven av VT jamfører Heidegger Entegnis med begrepet om ”Unheimlichkeit”. Vi forstår således nå følgende sitat fra VT i lys av koblingen Unheimlichkeit-Enteignis:

”Den forfallende flukten *inn* i offentlighetens hjem er en flukt *fra* hjemløsheten. [...] Den beroligede-fortrolige væren-i-verden er en modus av derværens uhyggelighet, og ikke omvendt. *Hjemløsheten må forstås eksistensielt-ontologisk som det mest opprinnelige fenomenet.*” (VT§ 40 s. 209)

Enteignis, får vi frem den særlige dobbelthet, av å være både det nektende seg-tillukkende, og *det* som ut ifra det tilblivende tilbliver. Vi angir således fra-egnelsen (Enteignis) som den *grunn* – som vesentlig utgjør en *avgrunn* – hvor ut ifra eksistensen grunn-legges – hvor mennesket som menneske til-egnes (ereignet).

Væren gis og tiden gis – som til-egnelsen (Ereignis). Til til-egnelsen tilhører vesentlig fra-egnelsen (Enteignis). Vi avdekket først væren som nærværet (das Anwesen), men belyste deretter dette nærvær ut ifra dets like vesentlige fravær. Vi sier nå: Det gis væren, i sitt nærvær og fravær, gjennom til-egnelsen, slik den *tilegner seg* (sich ereignet) i sin vesenlige *strid* med fra-egnelsen.

Væren gis som nærvær. Vi utdypet videre denne given av nærværet gjennom tiden. Nærværets given er tiden, som i sin firedimensjonalitet, utgjør det enhetlige samspillet mellom fremtid, fortid og nåtid. Tidens fjerde dimensjon, som selve dette *samspillet* – nærværets (til)nærmelse (nähernde Nähe) – bestemmer denne nærværets given gjennom *nektelsen* og *tilbakeholdelsen* (Verwergerung und Vorenthalt). Vi sier nå: Tiden gis i sin opprinnelighet som tilegnelsen. Tilegnelsens fra-egnelse er ”det” som nekter og tilbakeholder det gitte i tilegnelsens given. Tidens given av nærværet i sin fremtid, fortid og nåtid *til-egnes* (ereignet) – dvs. fremtid, fortid og nåtid *gjøres menneskets egen* – ved samspillet mellom tilegnelsen (Ereignis) og fra-egnelsen (Enteignis). Mennesket er tilegnelsen av *fortiden*. Fortiden gis som fortid, ved at fra-egnelsen nekter dens fulle ankomst i nåtiden. Mennesket er tilegnelsen av *fremtiden*. Fremtiden gis som fremtid, ved at nåtiden tilbakeholdes av fra-egnelsen i sitt fravær.

Værens nærvær gis i tiden som tilegnelsen. Tiden bestemmes ikke ut ifra nåtiden. Fortid, nåtid og fremtid blir heller ikke avdekket i sin sammenhørighet ut ifra deres *kausalforbindelse*, slik nået er resultatet av en fortid, og fremtiden utgår ifra nåtiden som fortidens medium. Fremtid, fortid, og nåtid qua tidens dimensjonalitet, bestemmes derimot ut ifra tilegnelsens til-egnelse (ereignen) og fra-egnelse (enteignen).

Ut i fra vår kontinuitetstese trekker vi så frem vår oppgatte vei med KO og EG. Vi sier nå: *Tilegnelsen er u-tildekketheten*. I tilegnelsen u-tildekkes værens nærvær. Værens sannhet (alétheia) utgjør denne *strid* mellom å tildekkes og u-tildekkes – mellom å fra-egnes og til-egnes. Hva er værens sannhet? Værens sannhet er *virkeligheten* – som vesentlig *menneskets til-egnede virkelighet* – i sin opprinnelighet som utildekkethetens tildragelse: tilegnelsen.

Hva u-tildekkes i tilegnelsen? Vi sier mennesket, men mener dermed ikke at mennesket er dets skapelse, eller kausalbestemte årsak – ”Die Zeit ist kein Gemächte des Menschen, der Mensch ist kein Gemächte der Zeit. Es gibt hier kein Machen”.<sup>306</sup> I tilegnelsen

til-egnes mennesket nærværet som sitt *hjemsted* (Anwesen). Nærværet utgjør den *egn*, hvori mennesket eksisterer, hvor det værende i første omgang og for det meste er mennesket tilhånden og forhånden. Egnen *innrømmes* i sin opprinnelighet som *tid-rommet* (*Zeit-Raum*), som åpningen av nærværet i sin fremtid, fortid og nåtid. Altså beror rommet i tiden (jf. die *Gegnet*): Egnen gis som egn i nærværets opprinnelige *til-egn-else*: "Das lichtende Einandersich-reichen von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart ist selber vor-räumlich; nur deshalb kann es Raum einräumen, d.h. geben."<sup>307</sup>

### 9.2.5 Væren og historie

Vår belysning av væren og tid m.h.t. dette "det gis" er ennå ikke fullendt. Vi har vist væren som nærvær, dette nærværets given ved tiden, og derpå selve denne given m.h.t. *det* som gir, ved tilegnelsen. Ved oversettelsen av "Ereignis" til "tilegnelsen" angir vi en særlig betoning av begrepet. Avgjørende for denne særlige oversettelsen er imidlertid den samtidige opprettholdelse av begrepets betydning som "tildragelse" eller "hendelse". Gjennomgående for hele Heideggers virke står begrepet "Geschehen" (hendelse) sentralt. Til "Geschehen" ligger samtidig en nær forbindelse til "Geschick" og "Geschichte". Vi ga denne forbindelsen en foreløpig belysning ved gjennomgangen av VT og derværens *historisitet*. Forholdet mellom væren og historie har imidlertid ved vår redegjørelse for den sene Heidegger så langt blitt underkommunisert. Hva som gjenstår for nærværende kapittel er altså å vise *hvordan* tilegnelsens given (geben des Ereignis) er *historisk*.

Heidegger refererer i ZS til seg selv og 1947-verket *Brev om Humanisme*. Her skriver Heidegger at Parmenides' uttalelse "Es ist nämlich Sein" (ἔστι γὰρ εἶναι) fortsatt i dag forblir *utenkt*.<sup>308</sup> Den vesterlandske tenkning har siden antikkens Hellas tematisert, utspurt og etterspurt det værendes væren. Bestemmende for denne tenkning er imidlertid dens unnløstelse av å tenke væren m.h.t. dette "det gis" – m.h.t. Ereignis. Denne unnløstelsen skjer som følge av å tenke væren *som værende*. Den vesterlandske tenkning er således metafysikk. Metafysikken beror på tenkningens (dvs. menneskets) oppgående identitet med værens nærvær. Denne identiteten dannes i tilegnelsen (Ereignis), slik mennesket i første omgang og for det meste går opp væren *som det til-egnede*. Tilegnelsen selv, som tilegnelsens tildragelse, holder seg imidlertid tilbake i sitt eiendommelige fravær – fra-egnelsen (Enteignis). Vi belyser således tilegnelsen m.h.t. det vi med KO avdekket som sannhetens vesen som *usannheten* – utildekkethetens *for-stillelse* (Verstellen). I sin tildragelse som til-egnelsen av mennesket i værens nærvær, så *fra-egner tilegnelsen seg selv som tilegnelse*. Mao.: Det eiendommelige

ved tilegnelsen er at den, i første omgang og for det meste, fra-egner seg selv, ifra værens nærvær.

Tilegnelsens given, forsvinner i denne givens *gave* (nærværet). Denne i første omgang og for det meste given kaller Heidegger for *das Schicken*: ”Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken.”<sup>309</sup> Som substantivering av “schicken“ ville den umiddelbare norske oversettelsen av “das Schicken“ ha vært ”sendelsen”. Vi velger imidlertid en noe mer original variant, som forhåpentligvis vil kunne anskueliggjøre Heideggers poeng på en bedre måte. Språkhistorisk ser vi slektskapet mellom det tyske ”schicken” og det noe foreldede norske ”å skikke”. Det på norsk langt mer vanlige ”skikkelse”, forstår vi i utgangspunktet i betydningen noes eller noens *form, figur, person, gestalt* el.. Vi velger å oversette ”das Schicken” med ”skikkelsen”, men spiller således på en særlig måte med ordets etymologi. Begrepet ”skikkelsen” har nemlig den eiendommelige egenskap, at den som benevnelsen av noes gestalt, *i første omgang og for det meste tildekker sin* (etymologiske) opprinnelse som noe til-skikket qua til-egnet (er-eignet).

Tilegnelsen har i første omgang skikkelsens form. Skikkelsen forstår sitt *at-den-er-tilskikket* ut ifra dens oppgåen i nærværets for-stillede *gestalt*. Værens nærvær avdekkes således i første omgang og for det meste som *det tilskikkede* – den skjebnebestemte *tilskikkelse* (das Geschick). Skikkelsen blir en skjebnens tilskikkelse, fordi dette ”det” som tilskikker – altså selve tilegnelsen – selv holdes tilbake.

Mitt hjemsteds nærvær er historisk tilskikket. Historien, som egentlig er *værens historie* (Seinsgeschichte), betyr denne *værens tilskikkelse* (Geschick von Sein).<sup>310</sup> Historien er ingen kausalrekke av hendelser, like lite som fortiden er nærværets årsak, eller fremtiden er nåtidens suksessive fortsettelse. Fra vår forståelse av tilegnelsen som dette *det gis* væren og tid, har vi oppnådd en mer radikal forståelse av historien. Historien *gis* som værens *tilskikkelse*. Værenshistorien bestemmes gjennom dens ulike *epoker*. Det greske *epoché* (ἐποχή) betyr *å holde tilbake* (an sich halten). Værenshistorien og dens *epoker* avdekker vi således, ikke som bestemte tidsrom av hendelser, men som *grunntrekk* ved værenshendelsens (Ereignis’) forskjellige måter å *holde seg tilbake* på (i sin eiendommelighet som Enteignis).<sup>311</sup> Den vesterlandske *filosofiens* epoker, og dennes ulike utlegning av det værendes væren, står såldedes under, og bestemmes av, værens tilskikkelse, som tilsvar på tilskikkelsens skikkelse:

”In die Überlieferung der Epochen des Seins-Geschickes bleibt das Denken gebunden, auch dann und gerade dann, wenn es eingedenk wird dessen, wie und woher jeweils das Sein selbst die ihm eigene Bestimmung empfängt, nämlich aus dem: Es gibt Sein.”<sup>312</sup>

En værenstenkning forsøker å innlate seg i værens opprinnelige hendelse. En værenstenkning stiller seg dermed indifferent til den historiske skikkelsens *riktighet*. En værenstenkning utgjør vesentlig værenshistoriens *destruksjon*. En destruksjon utgjør ingen kritikk, men en søken etter værenshistoriens *grunn*. Destruksjonen utgjør *avdekkingen* av tilegnelsens seg-tildekkende fra-egnelse – en avdekking av tildekketheten. Den vesterlandske værenshistorie utgjør en metafysikkens historie. Værenstenkningen er således vesentlig ikke-metafysisk, fordi den i sin grunn utgjør en destruksjon av metafysikkens historie.

## **10. Væren og teknikk**

### **10.1 Destruksjonen av værenshistoriens tekniske tilskikkelse**

Vi har forsøkt å avdekke væren. Som nærvær belyste vi værens given i tiden. Selve den given, som værens og tidens tildragelse, grep vi som tilegnelsen (Ereignis). Vi forstår tilegnelsen som værens sannhet – utildekketheten (alétheia). Tilegnelsen er den u-tildekkende tildragelse hvor mennesket selv til-egnes, dvs. hvor mennesket blir mennesket. Slik mennesket i første omgang og for det meste til-egnes, holdes værens u-tildekkende tildragelse seg selv tilbake i sin tildekkethet. Denne værens avdekking grep vi som tilskikkelsen (Geschick). Tilskikkelsen utgjør det historiske menneskets i første omgang og for det meste virkelighet. Værenshistorien (Seinsgeschichte) og dens epoker, forsto vi altså vesensopprinnelig ut ifra værens seg-tildekking i tilskikkelsen. Som siste kapittel i vår oppgave om Heideggers værenstenkning, skal vi nå forsøke å avdekke den værenshistoriske tilskikkelse som bestemmer vår tidsalder. Dermed begår vi imidlertid intet metodologisk brudd med værenstenkningens innlatende tenkning. Avdekkingen av vår værenshistoriske epoke, går ikke veien om empirien, er ingen historisk, sosiologisk, ei heller en filosofihistorisk konsipert teori. Værenshistoriens avdekking utgjør snarere destruksjonen av den tilskikkelse som ”jeg” qua mennesket qua tenkning qua eksistens vesentlig utgjør. Det som bestemmer vår værenshistoriske tilskikkelse betegner Heidegger som den *tekniske forståelsen*. Til destruksjonen av værenshistoriens tekniske tilskikkelse, skal vi ta utgangspunkt i 1953-teksten *Spørsmålet om teknikken* (utgitt opprinnelig i *Die Künste im Technischen Zeitalter*).

Først en avgrensning: Slik man leser Heidegger som en betydelig tenker i det 20. århundre, er det i hovedsak på grunnlag av hans tidlig fundamentalontologi. Fra den sene Heidegger værenstenkning, er nok imidlertid nettopp teknikkanalysen, et av de aspekter som har fått sterkest virkningshistorie. Teknikkanalysen utgjør en destruksjon av vår tids

metafysikk. Å destruere, betyr å avdekke grunnen. Å avdekke grunnen innebærer i en viss forstand samtidig å gi en begrunnelse. Teknikkanalysen kan således også angi en ansats til en mer omfattende analyse av vår tids metafysikk, vitenskap, politikk og etikk. Innen Heideggerresepsjonen synes det også å være flere som bruker teknikkanalysen som ansats til en ny metafysisk utlegning. Uten å ta stilling til en slik type lesning av Heidegger, så skal vi blott presisere at vårt formål ikke er å knytte teknikkanalysen an til et moderne metafysisk problemfelt. Formålet for vårt siste kapittel kan snarere sammenfattes i to punkter: (1) Vi ønsker å vise hvordan den tekniske forståelsen begrunnes i værenshistoriens hendelse – tilegnelsen. (2) Vi ønsker å vise hvordan den tekniske forståelse, som en måte å avdekke på, på en sælig måte befester en metafysisk forestilling om virkeligheten, og således en værensglemsel.

## **10.2 Spørsmålet om teknikken**

### **10.2.1 Teknikkens vesen**

*Spørsmålet om teknikken* (heretter ST) spør om teknikken. Den iflg. Heidegger umiddelbare og unektelig *riktige* besvarelsen til dette spørsmål er: (1) ”teknikk er et middel for visse mål” og (2) ”teknikk er et menneskes verk”.<sup>313</sup> Vi kaller besvarelsen for teknikkens *instrumentale* og *antropologiske* bestemmelse. Vi søker imidlertid ikke blott en utlegning av teknikken, slik vi i første omgang og for det meste går opp i det tekniske og således forstår teknikken som selv noe teknisk. Vi søker derimot å innlate oss på en vei som evner å forholde seg fritt til teknikkens råden, for således å kunne *erfare dens i sannhet vesen*.<sup>314</sup>

Vi retter blikket mot den instrumentale bestemmelsen. Teknikk angir en bestemt *handlemåte*, eller anvendelsen av et *instrument* (verktøy), for oppnåelsen av et bestemt *formål* (Zweck). Handlemåten eller instrumentet bestemmes således vesentlig som et *middel*, ut i fra dens *formålstjenelighet*. Som *bevirkende* av et formål griper vi det tekniske middel som formålsoppnåelsens *årsak*. Årsaken kan knyttes til det konkrete tekniske instrument (f.eks. en maskin), men også til en handlings beveggrunn eller hensikt. Vi begrunner altså teknikken i en forståelse av *kausalitet*.

Fra Aristoteles har filosofien lært at det finnes fire årsaker: *stoffet* (causa materialis), *formen* (causa formalis), *formålet* (causa finalis) og det *bevirkende* (causa efficiens).<sup>315</sup> Til forståelsen av kausalitet har den vesterlandske tenkning imidlertid lenge gitt en særlig forrang til den bevirkende årsak (causa efficiens) – ”Å bevirke betyr da: å oppnå resultater, effekter”.<sup>316</sup> Hvis vi ad empirien til stadighet kan konstatere en sammenheng (qua suksessivt sammenfall) mellom forekomst A og forekomst B, har et hovedanliggende for den



tradisjonelle teoretiske filosofi angått spørsmålet om denne sammenhengens *nødvendighet*. Vesentlig for denne problemstillingen, er imidlertid at den oppstiller det værende i sin *forhåndenhet*. Slik kausalitetens problemfelt reduseres til en forhåndenværende *mekanistisk verden*, finnes det ikke lenger rom for en bestemmelse av kausalitet ut ifra et begrep om formål (*causa finalis*).

Fra den tradisjonelle forestilling om kausaliteten – altså: *noe* som bevirker *noe* annet – forsøker Heidegger en ny og mer radikal lesning av Aristoteles' fire årsaker. Det som vi kaller kausalitet, romerne *causa* (fra verbet *cadere* = *falle*), er på gresk opprinnelig *aition* – ”det som er *skyld* i noe annet”.<sup>317</sup> Gjennom et eksempel om *offerskålen* tar Heidegger for seg de fire årsaker som *det medskyldige* i offerskålens frembringelse.

Vi ser for oss en skål brukt i offerritualet. Skålen er laget i sølv. Skålens står således i skyld til sølvet som det *stoff* den består av. Skålen har samtidig et utseende, en bestemt *form*, som skyld i sølvskålen *som sølvskål*. Skålen som stoff og form står igjen i skyld tingens *telos*. Vi mister iflg. Heidegger begrepets meningsinnhold ved simpelthen å oversette *telos* med hensikt eller mål. *Telos* forstår vi snarere som tingens *fullendelse* (Beendende, Vollendende), hvor skålen avgrenses og fremtrer *som* offerskål innenfor den *meningsgivende* (offer)*virksomhet* den vesentlig inngår i.

Den fjerde medskyldige i offerskålen er sølvsmiden. Sølvsmidens skyldighet representerer her det aspekt som innenfor en tradisjonell kausalitetsforståelse blir forstått som selve bevirkingen av skålen, altså dens årsak (*causa efficiens*). Herfra følger også den antropologiske bestemmelsen av skålen som vesentlig sølvsmiden (*qua menneske*) sitt verk. Heidegger mener imidlertid det er en annen forståelse som ligger til grunn for Aristoteles' bestemmelse; han skriver: ”Sølvsmiden gjør sine overveielse og forener de tre nevnte måter av skyld.”<sup>318</sup> Det er i sølvsmidens *overveielse* (Überlegen) at offerskålen i dens stoff, form, og *telos forsamles*.<sup>319</sup> Å overveie forstår Heidegger som en *tankevirksomhet* ut fra det greske *logos*. Fra vår redegjørelse for VT husker vi oversettelsen av *logos* med *tale*, som *uttalelsen* av derværens *åpenhet*. Som *logos* er sølvsmidens overveielse *apofainesthai* – ”det å bringe til syne” i åpenheten (zum Vorschein bringen).<sup>320</sup> Sølvsmidens tilvirkning av offerskålen beror således i åpenhetens uttalelse og er en (i klarhet) *frem-bringelse* (Hervorbringen).

Hva er det, som i sølvsmidens *logos*, *bringes frem* i klarhet? Det er *nærværet* av noe *nærværende* (Anwesen eines Anwesenden).<sup>321</sup> Offerskålen *bringes frem* i nærværet – i menneskets til-stede-værelse (*da-sein*). Som nærværende ligger offerskålen *fore og beredt* (Vor- und Bereitliegen).<sup>322</sup> Vi jamfører både VT og ZS og sier at offerskålen, som klar til bruk i offerritualets *virksomhet*, er nærværende i sin *tilhåndenhet*.

De fire årsaker er således forvandlet til stoffets, formens, telos' og sølvsmedens medskyldighet i offerskålens frembringelse i nærværet. Heidegger sier de fire årsaker *foranlediger* tingens frembringelse. Med det tyske Ver-an-lassen spilles det på "anlassen" som "å sette i gang", "lassen" m.h.t. at foranledningen *lar noe fremtre* (jf. ZS og "Es gibt Sein" og "Anwesenlassen"), og "Veranlassung" som fremtredelsens *grunn*.

Offerskålens foranledning, som det enhetlige samspill de fire årsaker imellom, "utspiller seg innenfor frembringelsen".<sup>323</sup> Dermed fordres spørsmålet: hvordan *skjer* denne frembringelse (Her-vor-bringen)? Hva er *dette* enhetlige som forsamler de fire skyldigheter i tingen? Heidegger søker frembringelsens selve *hendelse* (Geschehen des Hervorbringen) og svarer: frembringelsen beror i *utildekketheten*; frembringelsen "bringer ut av tildekketheten og frem i utildekketheten"<sup>324</sup>

Vi stopper opp og spør: "Hvor har vi forvillet oss hen? Vi spør om teknikken, og er nu kommet frem til *alétheia*, til avdekkingen".<sup>325</sup> Fra en påvisning om at teknikkens instrumentale bestemmelse beror i en forståelse av kausalitet, har vi nå tilbakeført spørsmålet om teknikken til en radikal tolkning av Aristoteles' årsaksbegrep (som skyld). Den observante leser vil nødvendigvis bemerke at utlegningen ikke følger en analytisk gang. Det ettersøkte – teknikkens vesen – har allerede fra analysens begynnelse, også utgjort det retningsgivende. Det Heidegger har i tankene er en radikal tolkning av den greske forståelse av teknikken – en tolkning av det greske *téchne*.

Et begrep om teknikk forstår vi kanskje først og fremst i henhold til *frembringelsen av en ting*. Det greske *téchne*, bestemmes tradisjonelt som håndverk, eller som en ferdighet til å fremstille noe. Heidegger insisterer imidlertid på at begrepet i sin greske opprinnelse, ikke har noe med den konkrete praktiske fremstillingen å gjøre. Allerede i KO ser vi hos Heidegger, en forståelse av *téchne* som *en måte å ha viten på*:

"Den greske forståelsen av viten som kommer til uttrykk med *téchne*, er at viten er en frembringelse av det værende. *Téchne* bringer det nærværende som sådant *ut av tildekningen* og bringer det uttrykkelig *inn* i sitt utseendes avdekkethet"<sup>326</sup>

*Téchne* beror i *alétheia*. Det er i så måte intet sammentreff at det greske ord for håndverk, også er begrepet for kunst. Slik vi husker fra gjennomgangen av kunstverkets i-verk-settelse, var verkets *skapt-væren* qua *utildekket-het*, vesentlig medskapt inn i det ekte kunstverk. Med *techne* vises således den greske innsikt i at virkeligheten som sådan – *fysis* – er *utildekkethetens poetiske frembringelse*.

Den tradisjonelle forestilling om kausaliteten utgjør en utlegning av den formale *relasjon* mellom et avdekket værende i sin forhåndenhet og et annet avdekket værende i sin

forhåndenhet. Den tradisjonelle kausalitetsforståelse angår således en bestemmelse av tingens deriverte forhåndenhet, men griper ikke hva som *foranlediger* tingen i sitt vesen – hvordan og på hvilken måte tingen opprinnelig *er*. Fra Aristoteles' forståelse av årsak som tingens skyldighet, og derav *technes* opprinnelige beroende i *aletheia*, har vi avdekket en mer radikal måte å tenke det tekniske på. Vi har avdekket området for teknikkens *vesen*. Teknikkens *vesen* er nemlig selv ikke noe teknisk, men som en frembringelse beroende i utildekketheten, utgjør teknikken *vesensopprinnelig en måte å avdekke virkeligheten på* (Weise des Entbergens).<sup>327</sup>

### 10.2.2 Das Ge-stell

Ad Aristoteles og tingens årsak som samspeilet av foranledningens fire måter, brøt vi med den instrumentelle bestemmelsen, og anga derimot teknikkens vesen, som beroende i utildekkethetens frembringelse, som en grunnleggende måte å avdekke virkeligheten på. Vi søker altså nå å belyse teknikkens vesen gjennom vår opparbeidede innsikt i værens sannhet. Heidegger sier således: ”Den moderne teknikks form for avdekking er en *utfordren*” (Herausfordern).<sup>328</sup> Vi utfordrer det værende. Vi utfordrer *naturen* og krever av den ”at den leverer energi der hvor sådan kan utvinnes og lagres”.<sup>329</sup> Landområder avgrenses som lagringssted for kull og mineraler. Vassdraget foreligger som et sted for uthenting av elektrisitet.

”Luften blir utfordret, stilt med henblikk på avlevering av kvelstoff, jordbunnen med henblikk på metaller, metallet med henblikk på f.eks. uran, og dette med henblikk på atomenergi, som kan frigjøres til ødeleggelse eller til fredelig utnyttelse”.<sup>330</sup>

Teknikkens utfordren utgjør en *stillen* (Stellen). Det værende *åpnes opp*, gjennom å *stilles opp* (Herausgestellt) med henblikk på å utvinnes, omformes, lagres, fordeles og omsjaltet.<sup>331</sup> Det værende, slik det avdekkes i utfordringens oppstilling, kaller Heidegger således for *bestand* (Bestand). Bestand utgjør den tilstand, slik det værende innenfor den tekniske forståelse i første omgang og for det meste er avdekket. Det er ”den måte hvorpå alt det som blir truffet av den utfordrende avdekking, er *nær*”.<sup>332</sup> Det eiendommelige for det værende som bestanden er nettopp dens stand gjennom den *utfordrende bestilling*, som tilsvar på et behov. Heidegger bruker følgende eksempel:

”Annerledes med åkeren som bonden engang bestilte, da bestille ennu betydde hegne og pleie. Bondens gjerning utfordrer ikke åkergrunnen. Når kornet sås, overgir han frøet til de spirende krefter og vokter dets trivsel. Men i dag står bestillingen av marken i tegn av en annen bestilling, som *stiller* naturen. Den stiller den i utfordringens tegn. Åkerbruk er i dag motorisert ernæringsindustri.”<sup>333</sup>

Naturtingens selvtilstrekkelighet oppløses idet den utelukkende bestemmes gjennom den *ressurs* som bestilles av den. Resursen selv blir bestandens ”essens” – bestanden ”har sin stand ene og alene ut fra bestillingen av det bestillbare.”<sup>334</sup> Som det værendes *stand* (ressursens ordnede stilling), *står* bestanden vesentlig *rede* til utfordringens bestilling.

Hvem er det så som bestiller det værende som bestand? Jo, det er mennesket. Bestanden er bestand først gjennom menneskets utfordrende bestillen. Som bestillende går mennesket vesentlig opp i bestanden. I denne *bestillende oppgåen*, i styring og stell med bestanden, så er mennesket det værendes mester. Men menneskets bestillen grunner imidlertid ikke i et subjekts autonomi. Mennesket bestiller fordi det *allerede er utfordret til å bestille*; utildekketheten selv, ”innenfor hvilken bestillingen utfolder seg, er aldri et menneskelig verk”; mennesket er alltid ”allerede bragt inn i det utildekkede”.<sup>335</sup> Heidegger skriver således:

”Når så mennesket er utfordret, bestilt til dette, hører da ikke også mennesket, enda mer opprinnelig enn naturen, til bestanden. [...] Forstmannen som måler det merkede tømmeret i skogen og som tilsynelatende begir seg inn på de samme skogsveier som hans bestefar fulgte, er i dag bestilt av treforedlingsindustrien, enten han vet det eller ikke. Han er bestilt inn i bestillbarheten av cellulose, som på sin side er utfordret gjennom behovet for papir, som blir tildelt avisene og de kulørte magasinene”<sup>336</sup>

Vi avdekker teknikken i dens vesen og oppløser dermed dens antropologiske bestemmelse. Mennesket er vesentlig utfordret til bestillende å avdekke det værende som bestand. Heidegger skriver således: ”Den utfordrende tiltale, det krav, som *samler* mennesket til å bestille det seg avdekkende som bestand, kaller vi nå Ge-stell”<sup>337</sup> Leksikalsk betyr ”Gestell” et *stativ* i betydningen *senge-ramme* (*Bettgestell*) eller *bok-reol* (*Büchergestell*). Heidegger spiller imidlertid her utelukkende på begrepets etymologi, og vi forstår ”Gestell” som et nyord, med vår dertil forsøksvis norske oversettelse ved ”stellet”. Ut ifra det tyske ”stellen” i betydningen av ”å sette [noe]”, ser vi først Ge-stell ut ifra det eldre ”Stall” (el. [no.] ”stall”), som *det sted hvor noe står*. Derpå betoner vi ”stellen” i dens betydning *å stille*. I Gestell avdekkes og begrunnes den nære relasjon mellom ”stellen”, ”bestellen” og ”Bestand”: Bestanden er vesentlig (opp)stillet som be-stillbar i stellet (Ge-stell). Stellet er den virkelighetens egn, hvori det værende er innrømmet (jf. *einräumen*) gjennom å stilles opp som bestand. Vi husker i så måte VT og derværens *rettethet* (*Ausrichtung*) i den *fjernhetsopphevede* (*Ent-fernen*) egnen (*Gegend*).<sup>338</sup> Mennesket forstår seg selv vesentlig ut ifra stellet oppstillede bestand. Mennesket er således selv *stillet i stellet* (*Im Gestell gestellt*). Videre ser vi prefikset ”Ge-” i betydning det *enhetlige forsamlede* av bestandens stellen (jf. ”Ge-birge” og ”Ge-müt”). Men ”Ge-stell” kan samtidig betones som perfektumsform av ”stellen”. Dermed får vi frem det avgjørende poeng at det værende som bestand, hvor ut ifra

mennesket vesentlig forstår seg selv, *alltid allerede* er (opp)stillet. Vi ser således kontinuitet til VT med faktisiteten og dens tidsekstase ge-wesenheit. Stellet (Gestell) utgjør den tekniske virkelighetens vesensopprinnelige gestalt.

Vi sier mennesket selv er *stillet* i stellet. Avgjørende i så måte, er at vi ikke forstår mennesket som først og fremst et *subjekt* der er stillet overfor bestanden som et *forhåndenværende forråd* – som en ansamling eller en gitt totalitet av forhåndenværende ting eller produkter. Mennesket går selv opp i stellet og dets bestand. Fra VT husker vi utlegningen av omsorgsstrukturen m.h.t. *forfallet* og derværens i første omgang og for det meste besørgende oppgåen i det værende. Derværen forsto det innenverdenslige tilhåndenværende som sitt mulige kunne-være (Sein-können) – den menneskelige eksistens *er* i første omgang og for det meste *hva* den gjør. Ut ifra vår overordnede kontinuitetsforståelse ga vi videre denne besørgende oppgåen en begrunnelse i værens opprinnelige hendelse; først m.h.t. utildekkethetens *for-stillende* tildekking (jf. KO); dernest som tenkningens oppgåen i *nærhetens forstillende nærvær* gjennom til-egnelse (jf. EG og ZS). Vi har sagt at mennesket og væren går opp i en identitet. Vi spør nå nok engang: hvordan forholder det seg med identiteten? For virkelig å gripe radikaliteten av menneskets *stilling* i stellet, går vi veien om Heideggers 1957-tekst *Identitet-satsen* (fra *Identität und Differenz*). Ved å redegjøre for identitetens opprinnelse, vil vi ikke bare avdekke den grunnleggende ”relasjon” mellom mennesket og stellet, men vil også gi en grunn for vår senere (i Kap. 10.3) redegjørelse for stelletets metafysiske forestilling.

### 10.2.3 Identitetens opprinnelse

Identitet bestemmer vi tradisjonelt gjennom dens sats:  $A=A$ . Den utgjør tenkningens høyeste lov. I *Identitet-satsen* (heretter IS) spør Heidegger hva denne identitet som sådan utgjør – vi ønsker ”å erfare hva identitet er.”<sup>339</sup> Satsen utsier strengt tatt en *likhet* mellom to ledd – ett A og et annet. Dette er imidlertid åpenbart ikke hva identitet betyr. Vi gir den alternative formulering  $A \text{ er } A$ . I denne forstand utsier vi: ”Med seg selv er ethvert A selv det samme”.<sup>340</sup> Identiteten utgjør denne *selvsamhet* (Selbigkeit) – dette A som *det samme* (das Selbe). Men utsier dermed identitet-satsen i seg selv noe om denne selvsamheten? Nei, hevder Heidegger: ”Snarere forutsetter satsen hva identitet vil si, og hvor den hører til.”<sup>341</sup>

Vi sier  $A \text{ er } A$ , og utsier A som det selvsamme. Selvsamheten griper vi imidlertid gjennom dette ”er”. Identitet-satsen utsier egentlig  $A \text{ er } A$ . Selvsamheten angår det *værendes væren*. Er således et værende identisk *i sin væren*? Tilhører identiteten væren? Etter en tradisjonell metafysisk forståelse vil vi si dette; det værende er i sin væren identisk med seg

selv: ”Identiteten, enheten med seg selv, tilhører ethvert værende som sådant”.<sup>342</sup> I et fragment om *to auto* skriver imidlertid Parmenides noe annet: ”For det Samme er fornemme (tenke) samt væren”.<sup>343</sup> Parmenides setter væren i en tilhørighet til identiteten (det samme). Væren utgjør ikke det værendes identitet, væren går derimot selv opp i en identitet med *tenkningen*.

Med Parmenides har vi således fått en ledetråd for å kunne avdekke identiteten i sin opprinnelighet – selvsamheten av væren og tenkning. Hva er så tenkning? Jo, tenkningen har vi avdekket som *menneskets vesen*. Væren har vi blant annet gitt navnet *nærvær* (Anwesen), slik dette nærværet like vesentlig utgjør et fravær (Abwesen). Identiteten søker vi således i selvsamheten av mennesket og dets nærvær. Vi forstår selvsamheten som en *samhørighet* (Zusammengehörigkeit) og betoner derav dette ”sam” eller ”sammen” som en *gitt enhet*, ut ifra en opprinnelig og forsamlende *tilhørighet* (Gehören).<sup>344</sup> Heidegger skriver:

”Åpenbart er mennesket noe værende. I likhet med stenen, treet, ørnen hører det dermed til i værens helhet. Å tilhøre betyr også her: innordnet i væren. Men det som kjennetegner mennesket, beror på at det som det tenkende vesen, åpnet mot væren, stilt overfor denne, forblir i forhold til den, og dermed til-svarer væren. Mennesket *er* egentlig dette tilsvarende forhold, og det er bare dette.”<sup>345</sup>

Mennesket tilhører væren og væren tilhører mennesket. De er hverandre *overdratt* (übereignet). Denne opprinnelige overdragelse er værens opprinnelige tildragelse, *tilegnelsen* (Ereignis). Vi har således tilbakeført identiteten til sin opprinnelse, som ikke lenger det enkelte værendes selvsamhet, men som menneskets oppgående identitet med det værendes nærvær, hvori det værende opprinnelig er oss nærværende. Værens i sannhet hendelse er opprinnelig denne identitetens til-egnelse.

#### 10.2.4 Das Geschick des Ge-stell – stelletts tilskikkelse

Fra veien om IS spør vi således: Hvordan stiller det seg med tilegnelsens identitet og stellet (das Gestell)? Stellet ”utgjør den moderne tekniske verdens vesen,” som den måten værens nærvær i første omgang og for det meste er avdekket på.<sup>346</sup> Mennesket qua mennesket går således vesentlig opp i en identitet med stellet; som utfordret til å bestille, gis det *vesensopprinnelig ingen distinksjon mellom ”den bestillende” og ”det bestilte”*:

”I samme grad som væren, er også mennesket utfordret, dvs. ”stillet”, til å sikre seg det styre og stell som angår det, stille tingene opp som bestanddeler av sin planlegging og regning, og å drive denne bestillen ut i det uoverskuelige.”<sup>347</sup>

Og et annet sted:

”Det, hvori og hvorfra mennesket og væren angår hverandre i den tekniske verden, tillater og utfordrer på stelletts vis.”<sup>348</sup>

Vi har altså dermed avdekket teknikken, som beroende i utildekketheten og således en måte å avdekke på, som stellet (das Gestell), hvilket utgjør den utfordrende opp-stilling av det værende som bestand, hvor ut ifra mennesket vesentlig forstår seg selv, som bestillende sin virkelighet. Når vi bruker navnet virkelighet mener vi det samme som væren. Med ZS avdekket vi værens virkelighet som en *given* av vårt *nærvær i tiden*. Slik væren gis i tiden, i *første omgang og for det meste*, kalte vi for værenshistoriens *tilskikkelse* (Geschick der Seinsgeschichte). Tilskikkelsen utgjør m.a.o. den historiske virkelighet vi *alltid allerede* eksisterer *som*. Bestemmende for vår tidsalder er iflg. Heidegger den stadig tiltagende tekniske forståelse. Teknikkens vesen – das Gestell – griper vi således i sin opprinnelighet som vår værenshistoriske tilskikkelse. Heidegger skriver således i ST:

”Den moderne teknikks vesen bringer mennesket i gang på den avdekkings vei hvorigjennom det virkelige overalt, mer eller mindre tydelig, blir bestand. Å bringe på vei – det kan uttrykkes på en annen måte i vårt språk: å skikke. Vi kaller den samlende besikken, som overhodet bringer mennesket i gang på en avdekkings vei, *tilskikkelsen* [Geschick]. Her har det historiske hendelsesforløp sitt vesensutspring.”<sup>349</sup>

### 10.2.5 Eksempler på den tekniske utvikling

Vår utnyttelse av naturressurser og forståelse av naturen som energibestand er for Heidegger det fremste eksempel på den tekniske forståelsen. Vi ser ham f.eks. skrive i *Gelassenheit*: ”Naturen blir til et eneste kjempemessig tankanlegg, til energikilde for den moderne teknikk og industri.”<sup>350</sup> Denne naturforståelse utgjør et tilsvarende på den utfordrende opp-stillingen av virkeligheten, som opprinnelig avdekkes for mennesket i vår værenshistoriske tilskikkelse som stellet (Gestell). Hvilken utvikling den tekniske forståelse tar er imidlertid uvisst. Heidegger skriver videre i *Gelassenheit*:

”Det vi i dag kjenner av film og fjernsynsteknikk, fremviser formodentlig bare et grovt begynnerstadium. De kommende omveltninger kan ingen kjenne. Teknikkens utvikling vil dog stadig forløpe fortere og intet steds la seg stanse. Mennesket blir på alle områder i tilværelsen stadig tettere omgitt av de tekniske apparaters og automaters krefter.”<sup>351</sup>

Selv spør Heidegger *kybernetikken* som fremtidens grunnvitenskap og kulminasjon av den tekniske tidsalder – den er den totale in-korporering av den teknisk-vitenskapelige forståelse i vår menneskelige tilværelse.<sup>352</sup> Hvordan arter så teknikens råden seg nå over et halvt århundre etter ST? Bjørn Holgerne skriver i sin bok om Heidegger *Ut av det hellige kaos*:

”Den utbredelse av teknikken som vi i dag opplever innen felter som for eksempel datateknologi og bioteknikk, det forhold som vi i et økologisk perspektiv har etablert til naturen og den generelle betydningen teknikken og den tekniske innstilling har for dannelsen av verdier, menneske – og virkelighetssyn, har sannsynligvis oversteget selv

Heideggers egne fremtidsvisjoner, og har etter min oppfatning gitt hans filosofi en direkte og akutt relevans [...]”<sup>353</sup>

Andre tilfeller av hvordan teknikken i dag utbreder seg innenfor stadig flere sider ved vår umiddelbare og hverdagslige verden eksemplifiserer også kanskje stellet like godt som den vitenskapelige utlegning av naturens bestillbare atomkraft. Mennesket ser vi i dag stadig mer utgjørende produsenten av sin egen individualitet. Studenten studerer i ikke, men bygger kompetanse og kvalifikasjon for et arbeidsmarked. Arbeidstageren skaper karriere for sikring av økonomi og offentlig anseelse. Vennekrets og familie erverves etter møysommelig planlegging av fremtidig livssituasjon. Vi mosjonerer i treningsstudio for utbedring av kroppens fysikk. Vi fortærer næring som tilsvar på kroppens bestilling av proteiner, karbohydrat, vitaminer osv., eller realiserer vi kanskje vår kulinariske legning gjennom kjennskap til og opplevelser av den høyere gastronomiske (tekniske) kunst. Vi søker psykisk fostring og intellektuell identitet gjennom sosialisering og kulturell dannelse. Vi utvikler seksuallivet. Den stadig tiltagende bruk, fordypning, utfoldelse, skapelse og mestring i en ekspanderende verden av tekniske apparater og innretninger er blott et utslag av teknikkens råden og griper på ingen måte dens opprinnelige vesen. Rebellen som bryter med den moderne hverdagens materialisme og teknokrati, og f.eks. søker selvrealisering gjennom bestillingen av ”autentiske” naturopplevelser, er i utgangspunktet like mye et produkt av teknikken som den mest konforme teknokrat.

### **10.3 Stellets metafysikk**

#### **10.3.1 Bestandens tilhåndenhet og forhåndenhet**

Som en værenshistorisk tilskikkelse er stellet (*Gestell*), som teknikkens *vesen*, selv ikke noe teknisk, men derimot en måte å avdekke virkeligheten på. Vi har således begrunnet den moderne teknikk i vår, gjennom værenstenkningens innlatelse, tilegnede innsikt i værens opprinnelige hendelse – *tilegnelse* (utildekkethetens hendelse). Formålet for vår oppgave utgjør imidlertid et forsøk på å redegjøre for Heideggers værenstenkning, som vesentlig spørsmålet om væren, og utelukkende dette. På hvilken måte inngår så analysen av teknikkens vesen som en del av denne oppgaven? Vi har fastslått at relasjonen til metafysikken og den metafysiske tenkning er vesensbestemmende for værenstenkingen selv. Den for Heideggers sentrale relasjon mellom teknikken og værenstenkingen foreligger nettopp i koblingen mellom teknikk og metafysikk, og hvordan den moderne tekniske tilskikkelse fundamentierer vår metafysiske forestilling av virkeligheten.



Stellet utgjør værenstilskikkelsens samlede virkelighet. Slik tilskikkelsen nettopp utgjør værens i første omgang og for det meste seg-tildekking av sin opprinnelige hendelse, kan vi forstå stellet i tråd med VT og den hverdagslige og offentlige utkastede *verden*. Vesentlig for stellet er i så måte den *utfordrende oppstilling* av den bestillbare bestanden. Bestand forstås vi i denne forstand som det innenverdenslige værende. I VT utla vi det innenverdenslige værende m.h.t. dets ontologisk-kategoriale bestemmelse som tilhånden og forhånden. Ved overgangen til den sene Heidegger *vendte* vi ifra den fundamentalontologiske utlegning, til den, for enhver forstående-utleggende virksomhet, tilgrunnliggende og opprinnelige værenshendelse. Betegnelsene ”tilhåndenhet” og ”forhåndenhet” har vi imidlertid opprettholdt, slik også Heidegger selv senest i 1969-verket *Zeit und Sein* ekspliserer de som *måter* værens nærvær avdekkes på: ”Zuhandenheit sowohl wie Vorhandenheit sind Weisen des Anwesens”.<sup>354</sup>

Ved å oppdele begrepet ”bestand” som både noe tilhånden og forhånden går vi riktignok ut over Heideggers egen redegjørelse i ST. Dvs. Heidegger gjør ikke eksplisitt rede for ulike nivåer av stellet bestand. Vi påstår imidlertid at en slik forståelse nødvendigvis foreligger implisitt i begrepet om bestand, særlig slik vi tolker teknikkanalysen inn i en kontinuitet med Heideggers øvrige forfatterskap. Vi presiserer samtidig at det ikke er selve begrepsparet ”tilhånden” og ”forhånden” vi her er ute etter, men det for Heidegger gjennomgående poeng, om det værendes i første omgang opprinnelige og umiddelbare inngåelse i *bruk* og *virksomhet*, imot den derpå mulige avledede *teoretiske utlegning*.

### 10.3.2 Bestandens utlegning

Bestanden er i første omgang alltid tilhånden. Formuleringen ”i første omgang” er her ikke ment i en ontisk-temporal eller genetisk forstand, men snarere betydende hva som vesensopprinnelig kommer først. I stellet (opp)stillede verden står bestanden klar til bestilling. ”Det værende kommer til syne i beregnbarhetens synsfelt”, slik det ”taler til oss med henblikk på sin mulighet for planlegning og beregning”.<sup>355</sup> Vi *regner med* bestanden. Vi regner med bestanden som etter-givende vår bestilling. Denne ettergivende *pålitelighet* grunner ikke i en *overensstemmelse* mellom et subjekts forståelse av bestanden og bestandens objektive beskaffenhet, men beror derimot på at bestanden allerede er avdekket innenfor stellet utfordrende oppstilling, med hensyn til hva som kan bestilles av den. Bestandens pålitelighet beror i menneskets og værens oppgående identitet. Vi insisterer stadig på å knytte identiteten opp til et verb: det *å gå* opp. Bestandens tilhåndenhet gis vesentlig ut ifra den *meningsgivende virksomhet* mennesket til enhver tid vesentlig *befinner* seg i.

Ut ifra dens virksomhet har det værende også en mulighet som noe forhånden. Det værende trekkes her ut av dens umiddelbare inngåen i sin bruk og gjøres *påfallende* som *et noe*. Dette å gjøres påfallende i sin forhåndenhet griper vi tradisjonelt som det å *forestille* det værende som *gjenstand*. Vi trekker her inn det vi anga som metafysikkens første bestemmelse, nemlig utlegningen av *det værende som værende*. Den forhåndenværende gjenstand utgjør en *avledet utlegning* av det værendes tilhåndenhet. Stellet blir derpå selv utledet som blott totaliteten av dens forhåndenværende gjenstander. Ved denne utlegningen av stellet som noe forhånden er grunnen for en metafysisk forestilling av verden lagt.

Den forhåndenværende gjenstand forestilles som noe identisk. Imot metafysikkens utlegning av identiteten som en nødvendighet ved det værendes væren, har vi imidlertid vist hvordan identiteten selv grunnlegges i værens opprinnelige tilegnelse (Ereignis). Utlegningen av tingen identitet, utgjør således forestillingens deriverte bestemmelse av det værendes forhåndenhet. Slik bestemt innenfor metafysikken, gis identiteten selv ingen begrunnelse, men deduseres simpelthen ved sin nødvendighet, slik den fundamenterer og gjennomsyrrer hvert aspekt ved vår tenkning, fra den hverdagslige omgåen med tingene, til den mest intrikate naturvitenskapelige utlegning.

Utlagt som gjenstand, og således revet ut av sin opprinnelige inngåelse i verden, står det identiske værende vesentlig *imot*, som *Gegen-stand*. Hva står gjenstanden imot? Aldri et subjekt, men stadig denne opprinnelige oppgående identitet i værens nærvær. Et begrep om subjektet konsiperes således først som formaliseringen av den enhetlige forestillingens forhåndenhet. Dikotomien subjekt-objekt utgjør dermed denne *formale relasjon* mellom forhåndenværende gjenstand og forestillingens per se forhåndenhet.

Vi spør så: Hva kjennetegner bestanden slik den utlegges i dens forhåndenhet? Bestandens forhåndenhet utlegges nettopp m.h.t. den ressurs som i utgangspunktet bestilles av den. Bestilt av treforedlingsindustrien utlegges treet m.h.t. dets kvaliteter som byggemateriale, eller innhold av cellulose; bestilt av petroleumsindustrien utlegges oljens viskositet og svovelinnhold m.h.t. raffinering og benyttelse som energikilde; bestilt av kjøttvareproduksjonen utlegges kveget m.h.t. vekstrate, sykdomsresistens, fruktbarhet osv.; igjen bestilt av et marked utlegges kjøttproduktet m.h.t. næringsinnhold, mørhet og smaksegenskaper.

I dens forhåndenhet reduseres således bestanden til objekt for *forestillingens* kalkulering, måling, disponering, foredling og fordeling – for den *beregning* tenkning. Formålstjenelig og kostnadseffektiv utnyttelse blir i så måte den fremste dyd for forestillingens stadig mer intrikate og selv tekniske utlegningsmuligheter.

Kulminasjonen av denne teoretiske utlegning av bestandens forhåndenhet ser vi klart i den naturvitenskapelige forståelse. Utlegningen av en forhåndenværende natur, som i stellet ligger bestillbar som ”system av informasjoner”,<sup>356</sup> underlegges den kvantitative og matematiske forståelse. Slik naturen i tiltagende grad gir etter for rene teoretiske-matematiske uttrykk, oppløses også selve bestandens gjenstandsform, inn i en ny virkelighet av de rene tall og begreper, for all tid hevet over enhver mulig anskuelse.

Fra dens teoretiske utleggelse blir således bestanden i dens tilhåndenhet på ny befestet som bestillbar, innenfor en stadig mer teoretisk forståelseshorison. Dvs.: den mest hverdagslige ting blir i sin umiddelbare tilhåndenhet, ikke lenger bestilt etter hva som *viser seg* for mennesket i fenomenet, men i tiltagende grad etter fenomenets uanskelige forhåndenværende realitet. Verden manifesteres således som *meta-fysisk* – fenomenet, det som viser seg i *fysis*, blir vesentlig befestet av forestillingens uanskelige realitet. I dette *vekselvirkende samspill* mellom bestandens tilhåndenværende bestillbarhet og forhåndenhetens forestillende-beregningens objektivitet, ser vi altså den moderne teknisk-metafysiske virkelighet utvikles og befestes.

### 10.3.3 Teknikkens særlige fare

Vi har altså avdekket teknikken i dens vesensopprinnelse som stallets tilskikkelse, og derpå på hvilken måte stellet fundamenterer vår moderne metafysiske virkelighet. Ennå har vi likevel ikke brakt på det rene hva som gjør analysen av teknikken til en vesentlig del av vår redegjørelse for Heideggers værenstenkning. La oss begynne med å understreke at det hos Heidegger *ikke foreligger en kritikk av teknikken*. Det ligger ingen normativ fordring i utlegningen av den tekniske forståelsens utvikling – Heidegger søker ikke tilbake mot en svunnen før-teknologisk tidsalder. En værenstenkning stiller seg fullstendig indifferent til en gitt metafysikkens *riktighet*; det gis ingen privilegert utlegningsmulighet av virkeligheten. Heidegger skriver derimot: ”Det farlige er ikke teknikken. Det finnes intet teknikkens demoni, derimot nok dens vesens hemmelighet. Teknikkens vesen er, som avdekkingens tilskikkelse, fare”.<sup>357</sup> På hvilken måte utgjør tilskikkelsen en *fare*?

Med gjennomgangen av VT redegjorde vi for uegentligheten og egentligheten som derværens to værensmodi. Som uegentlig var mennesket i første omgang og for det meste forfalt i den besørgende oppgåen i sin hverdagslige og offentlig utkastede verden. Gjennom erfaringen av dødens og skyldens intethet, ble derværen derimot åpnet for sin fremspringende-besluttsomme egentlighet i den ekstatiske innlatelse i tidens hendelse (værens mening). Uegentlig- og egentlighetens værensmodi begrunnet vi derpå ved KO og

avdekkingen av værens sannhet som utildekketheten. Væren u-tildekkes i første omgang og for det meste gjennom å holde seg selv – som utildekkethet – tilbake i tildekketheten. Vi kalte dette for værens for-stillende tildekking, eller sannhetens vesen som u-sannheten. Fra kunstverkets i-verk-settelse av sannheten, utdypet vi dette brudd med uegentlighetens for-stillelse, med EG og den ventende innlatende tenkning – som Gelassenheit zur Gegnet. Fra kontinuitetslinje uegentlighet og egentlighet (VT), for-stillelse og u-tildekkethet (KO), forestillende-villende og ventende-innlatende tenkning (EG), ga vi til slutt med ZS en belysning værenshendelsens fulle til-egnelse (Ereignis), slik væren som historisk hendelse, i første omgang og for det meste holder seg tilbake i dens epokale tilskikkelse. *Tilskikkelsens fare* forstår vi nettopp ut ifra denne værens tilbakeholdelse i sin tildekkethet. Heidegger skriver således:

”På hvilken måte avdekkingens tilskikkelse enn måtte råde, så skjuler uforborgenheten, i hvilken alt som er, viser seg, faren for at mennesket forser seg på det uforborgne og mistyder det.”<sup>358</sup>

Tilskikkelsens fare beror altså selv ikke i en teknisk eller metafysisk forståelse, men i værens opprinnelige u-tildekkende hendelse. Det er faren for værens uegentlige for-stillende *glemsel*.

Hvordan forholder det seg så med stellet tilskikkelse? Heidegger svarer: ”Har imidlertid tilskikkelsen råderett i form av stellet, så er det den høyeste fare.”<sup>359</sup> Stellet utgjør vår tidsalders værenshistoriske tilskikkelse qua *måten væren holder seg tilbake på i sin tildekkethet*. I stellet i første omgang avdekkede tilhåndenhet oppløses det værendes selvtilstrekkelighet i dens *utelukkende tilsynekomst* som bestillbar bestand. I den forestillende-beregning utlegning av bestandens forhåndenhet, går det værende derpå opp i en uanskelig realitet av bestillbarhet. Den derpå bestillende oppgåen i bestandens tilhåndenhet ”bekrefter” således forhåndenhetens realitet ved det værendes stadige ettergivende pålitelighet. Verden blir således befestet av den metafysiske forestilling. Hva er metafysikk? Vi trekker frem vår tidligere tredelte bestemmelse.<sup>1</sup> (1) *Metafysikk er utlegning av det værende som værende*. Det værende utlegges som bestandens bestillbarhet. (2) *Metafysikk er den utlegning av det værende som værende hvori væren selv glemmes*. Stellet er ikke bare fundamentet for en mulig metafysikk, men utgjør på en særlig måte en *tiltagende befestning* av en metafysisk forståelse av virkeligheten. Vi kan kalle det for teknikkens *omvendte proporsjonalitet*: en mestring ved bestillingen av bestanden, og en stadig utvikling av beregnbarhet og forutsigbarhet – som begge selve kjennetegnet på teknikkens fremskritt – medfører i tilsvarende grad en befestning av tilskikkelsens for-stillelse av seg selv som værenshistorisk

---

<sup>1</sup> Jf. Kap. 8.2 *Innledning til: Hva er metafysikk*

hendelse. ”Stellet forstiller [verstellt] sannhetens lysende råden.”<sup>360</sup> Fra en posisjonering av mennesket som stillet *imot* dens gjenstand (Gegen-stand), til bestandens gjenstandsløshet i dens rene uanskelige bestillbarhet, forsvinner ikke relasjonen subjekt-objekt, men derimot forsterkes, slik mennesket nå får den bedragerske rolle som *jordens herre* (Herrn der Erde).<sup>361</sup>

Til slutt metafysikkens siste bestemmelse: (3) *Metafysikk er den utlegning av det værende, hvis vesensbestemmende værensglemsel, medfører en forveksling av væren med det værende*. Enten det er innenfor sosiologiens, psykologiens, biologiens eller fysikkens utlegninger, blir det væren, i sin for-stillende glemsel, utlagt m.h.t. det værendes teknovitenskapelige beskaftenhet. Heidegger skriver i *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*:

”Indes reden die Wissenschaften bei der unumgänglichen Supposition ihrer Gebietskategorien immer noch vom Sein des Seienden. Sie sagen es nur nicht. Sie können zwar die Herkunft aus der Philosophie [qua metafysikk] verleugnen, sie jedoch nie abstoßen. Denn immer spricht in der Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften die Urkunde ihrer Geburt aus der Philosophie.”<sup>362</sup>

#### 10.4 ”Bare en Gud kan redde oss”

Stellet er vår tilskikkelse, vår skjebne (Geschick). Det gis ingen mulighet for appell. Intet subjekt kan transcendere dets virkelighet. Som menneske utgår vi vesentlig ifra og tilhører stellet tilskikkelse. Det er den virkelighet hvori vi alltid allerede er *kastet*. Stellet er ikke fare fordi dets tekniske forståelse medfører uriktighet. Stellet er fare fordi det i sin mestrende utfoldelse – i sitt *herredømme* (Herrschaft des Ge-stells)<sup>363</sup> – samtidig tildekker sitt *vesen*, hva mennesket opprinnelig og egentlig *er*. I stellet tildekkes og forglemtes væren.

Hva gjenstår så for mennesket å gjøre? Selv filosofien kan iflg. Heidegger ikke lenger hjelpe oss; den er fullendt som metafysikk, og videreføres i sin *virksomhet* gjennom vitenskapene. Heidegger svarer med Hölderlin: ”Men hvor der er fare, vokser det reddende også”.<sup>364</sup> Å redde betyr å føre tilbake til sin opprinnelse. I teknikkens for-stillende vesen skjules også det reddende. Hva utgjør denne *grunn*, hvori både faren og det reddende *gis*? Vi tar nok en gang *omveien* for å gi en besvarelse. Vi går til Heideggers intervju med *Der Spiegel* i 1966. Til spørsmålet om hva mennesket kan gjøre med den tekniske forståelsens skjebnesvangre (Zwangsläufig) utvikling, svarer han nemlig følgende:

”Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur von der Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten. Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und im Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für

die Erscheinung des Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang; dass wir im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.”<sup>I</sup>

Bare en *Gud* kan redde oss? På hvilken måte kan en Gud være redningens *grunn*? Hvordan skal vi forstå dette utsagnet? Uttalelser om Gud eller gudene, og *fraværet av Gud i vår tekniske tidsalder* (Entgötterung), utgjør et stadig tilbakevendende aspekt ved Heideggers værenstenkning.<sup>II</sup> Det er et viktig poeng at vi ikke reduserer disse utsagn til et rent metaforisk meningsinnhold; vi må derimot ta Heidegger på alvor. Hvem er så denne Gud der har forlatt oss? I sitt klarsyn diagnostiserer Friedrich Nietzsche vår moderne tid med sin uttalelse: *Gud er død. Vi har drept ham.*<sup>365</sup> Iflg. Heidegger markerer Nietzsche således metafysikkens siste fase. I dens forestillende-beregning har metafysikken for-stillet værens *hemmelighet* (Geheimnis). Gud selv er således verdsliggjort og mennesket ført ut i nihilismen. Heidegger skriver i ST:

”Slik kan for vår forestilling, når alt nærværende fremstiller seg i lys av en årsak-virkning-sammenheng, til og med Gud miste alt hellig og opphøyet, det hemmelighetsfulle ved hans fjernhet. I lys av kausaliteten kan Gud synke ned til en årsak, til *causa efficiens*.”<sup>366</sup>

Men Nietzsches livsbejaelse av den evige gjenkomst er, som den reverserte platonisme, iflg. Heidegger stadig bundet til metafysikken.<sup>III</sup> Redningen ut fra metafysikkens værensglemsel står ikke i menneskets viljemakt. Bare en Gud kan redde oss. Vi forstår Heideggers reddende Gud som vesentlig en *ikke-metafysisk guddom*. Til uttalelsen av en slik guddom har vi i dag ikke lenger et dertil egnet språk, enda mindre en grammatikk. I sin kamp med språket har Heidegger imidlertid forsøkt å sette guddommen i verk. Den er værens *tildekkethet* – døden, intet, jorden, Lethe, fjernheten, fraværet og Enteignis. Guddommen er denne dobbelthet, som både det *livgivende* og det *altoppslukende*, som tilværelsens *grunn* og *av-grunn*. Guddommen begrunner metafysikkens for-stillelse, men den åpner også opp for menneskets *hjemkomst*.

---

<sup>I</sup> *Nur noch ein Gott kann uns retten*, selve intervjuet ble avholdt i 1966, men først utgitt i *Der Spiegel*, nr. 30, Mai 1976 (s. 193-219). Oversatt til engelsk av William J. Richardson, *Only a God Can Save Us*, utgitt i *Heidegger: The Man and the Thinker*, 1981:

”philosophy will be unable to effect any immediate change in the current state of the world. This is true not only to philosophy but of all purely reflection and endeavor. Only a god can save us. The only possibility available to us is that by thinking and poetizing we prepare a readiness for the appearance of a god, or for the absence of a god in [our] decline, insofar as in view of the absent god we are in a state of decline.”

<sup>II</sup> I sin 1938-tekst *Zeit des Weltbildes* (s. 75-76) trekker Heidegger opp fem vesentlige trekk eller tilsynekomster (Erscheinungen) ved vår moderne tidsalder. De er, (1) den vitenskapelige, derav fortrinnsvis den *matematisk- og naturvitenskapelige forståelse*; (2) utbredelsen av *maskinteknologi*; (3) reduksjonen av kunsten og dens rolle til blott en *gjenstand for subjektets opplevelse*; (4) utlegningen av mennesket og dets handling gjennom et begrep om *kultur*; og (5) *fraværet av gudene* (Entgötterung).

<sup>III</sup> Den Nietzsche vi her refererer til, må nødvendigvis forstås som *Heideggers Nietzsche*. Vi tar med andre ord ikke stilling til berettigelsen av Heideggers tolkning, men snarere anvender denne utlegning av Nietzsche som en for vår oppgave *hensiktsmessig stråmann*.

Først som *ventende*, inn-latende med en vesentlig *åpenhet*, gjøres vi beredt for guddommens ankomst.

### 10.5 Veien videre

Værenstenkningen utgjør en vei ut av metafysikken og inn i den *reflekterende tenkning* som åpner opp for værens tildekkende guddommelige nærvær. Vi har i nærværende masteroppgave forsøkt å gå denne veien. Først gjennom derværensanalyttikkens omvei, la vi et ontologisk fundament, hvorfra en overvinnelse av metafysikken lot seg gjennomføre. Ved kunstverket så vi den første i-verk-settelse av værens opprinnelige *u-tildekkethet*. Denne utildekkethet ble derpå utdypet gjennom avdekkingen av menneskets vesen som *innlattheten i det-som-egner-seg (Gelassenheit zur Gegnet)*. Til slutt viste vi ved *tilegnelsen (Ereignis)* værens fulle tidslige og historiske hendelse, og derpå hvordan denne hendelsen *i vår tid* holder seg tilbake i sin epokale tilskikkelse som stellet (das Gestell). Er vi dermed ved *veiens ende*? En *ende* angir at noe er avsluttet og ferdig fremstilt. Værenstenkningen representerer imidlertid ingen ny filosofi, i betydningen av en måte å utlegge virkeligheten på – det gis ingen teori å fremstille. En vei til væren kan i så måte aldri gis en fullendelse. Hva har vi så oppnådd? Jo, *veien videre – er nå åpnet*. Åpnet for hva? En *tenkning*. En tenkning som ser utover sitt virke, som er åpnet for sin grunn. Hva kan en slik tenkning gjøre? Den kan *gjenta* sin værens-historiske virkelighet, for *besluttsomt å tenke* den på ny. I innledningen skrev vi at nærværende masteroppgave må sees som en propedeutikk til et fremtidig filosofisk arbeide. Filosofi er i sitt vesen metafysikk. Metafysikken avdekket vi i utgangspunktet som en virksomhet der virket tildekkende for væren. Veien videre for en *filosofistudent*, må i så fall være å forsøke å gi værenstenkningens grunnleggende innsikt en artikulasjon innenfor filosofiens metafysiske problemfelt. Kan vi så ved den reflekterende tenkningens besluttsomme gjentakelse, se en åpning for en *ny og tenkende metafysikk*?

### SLUTTNOTER

---

<sup>1</sup> *Filosofileksikon*, Zafari forlag, Oslo 1996

<sup>2</sup> VT § 9 s. 69

<sup>3</sup> *Brev om humanisme* s. 19 (Min hakeparentes)

<sup>4</sup> VT § 2 s. 36

<sup>5</sup> VT § 2 s. 37

---

<sup>6</sup> Se blant annet: VT § 2 s. 35; VT § 2 s. 37; VT § 48 s. 255; VT § 63 s. 322-323 og VT § 66 s. 341

<sup>7</sup> VT § 63 s. 323

<sup>8</sup> VT § 5 s. 46

<sup>9</sup> VT § 5 s. 46-47 og § 83 s. 435

<sup>10</sup> Heideggers forord (s. XVIII) til W. J. Richardsons *Through Phenomenology to Thought*

Engelsk oversettelse:

One need only to observe the simple fact that in *Being and Time* the problem is set up outside the sphere of subjectivism – that the entire anthropological problematic is kept at distance, that the normative issue is emphatically and solely the experience of There-being with a constant eye to the Being-question – for it to become strikingly dear that the “Being” into which *Being and Time* inquired can not long remain something that the human subject posits. It is rather Being, stamped as Presence by its time-character, [that] makes the approach to There-being. As a result, even in the initial steps of the Being-question in *Being and Time* thought is called upon to undergo a change whose movement cor-responds with the reversal.

And yet, the basic question of *Being and Time* is not in any sense abandoned by reason of the reversal.

<sup>11</sup> Heideggers forord (s. XXIII) til W. J. Richardsons *Through Phenomenology to Thought*

Engelsk oversettelse:

The distinction you make between Heidegger I and Heidegger II is justified only on the condition that this is kept constantly in mind: only by the way of what Heidegger I has thought does one gain access to what is to-be-thought by Heidegger II. But [the thought of] Heidegger I becomes possible only if it is contained in Heidegger II.

<sup>12</sup> VT § 2 s. 36

<sup>13</sup> VT § 2 s. 34

<sup>14</sup> VT § 2 s. 37

<sup>15</sup> VT § 83 s. 434

<sup>16</sup> VT § 2 s. 35

<sup>17</sup> VT § 7 C) s. 64

<sup>18</sup> VT § 7 C) s. 65

<sup>19</sup> VT § 7 s. 55

<sup>20</sup> VT § 7 A) s. 56

<sup>21</sup> VT § 7 B) s. 60

<sup>22</sup> VT § 7 C) s. 63

<sup>23</sup> VT § 7 C) s. 62

<sup>24</sup> VT, § 9 s. 69 og 70

<sup>25</sup> Jfr. VT § 64

<sup>26</sup> VT § 25 s. 140

<sup>27</sup> *Introduksjonen til: Hva er metafysikk* s. 68

<sup>28</sup> VT § 52 s. 268

<sup>29</sup> VT § 4 s. 41

<sup>30</sup> VT § 4 s. 42

<sup>31</sup> VT § 9 s. 71

<sup>32</sup> VT § 3 s. 40

<sup>33</sup> VT § 71 s. 375

<sup>34</sup> VT § 16 s. 100

<sup>35</sup> VT § 83 s. 435

<sup>36</sup> VT § 41 s. 212

<sup>37</sup> Jf. VT § 41 s. 212 og VT § 63 s. 322

<sup>38</sup> VT § 31 s. 164

<sup>39</sup> VT § 64 s. 326

<sup>40</sup> VT § 31 s. 165

<sup>41</sup> VT § 31 s. 165

<sup>42</sup> VT § 15 s. 94

<sup>43</sup> VT, oversatt til norsk av Lars Holm-Hansen,

<sup>44</sup> VT § 15 s. 93

<sup>45</sup> VT § 12 s. 82

<sup>46</sup> VT § 15 s. 91

<sup>47</sup> VT § 64 s. 329

<sup>48</sup> VT § 15 s. 93



---

49 VT § 18 s. 108  
50 VT § 18 s. 108  
51 VT § 18 s. 108  
52 VT § 18 s. 107  
53 VT § 18 s. 108  
54 VT § 26 s. 146  
55 VT § 26 s. 148  
56 VT § 26 s. 144  
57 VT § 29 s. 157  
58 VT § 29 s. 157  
59 VT § 32 s. 173  
60 VT § 32 s. 171  
61 VT § 32 s. 171-172  
62 VT § 33 s. 180  
63 VT § 32 s. 172  
64 VT § 32 s. 175  
65 VT § 7 B s. 60  
66 VT § 34 s. 182  
67 VT § 34 s. 182  
68 VT § 7 B s. 60  
69 VT § 34 s. 183  
70 VT § 34 s. 184  
71 VT § 34 s. 185  
72 VT § 34 s. 182  
73 VT § 33 s. 180  
74 VT § 17 s. 102 og § 33 s. 181  
75 VT § 33 s. 179  
76 VT § 39 s. 201  
77 VT § 23 s. 130  
78 VT § 35 s. 189  
79 VT § 36 s. 192  
80 VT § 37 s. 194  
81 VT § 27 s. 150  
82 VT § 27 s. 149  
83 VT § 71 s. 375  
84 VT § 38 s. 196  
85 VT § 38 s. 198  
86 VT § 9 s. 70  
87 VT § 38 s. 198  
88 VT § 45 s. 247  
89 VT § 46 s. 250  
90 VT § 46 s. 274  
91 VT § 50 s. 264  
92 VT § 47 s. 254  
93 VT § 53 s. 274  
94 VT § 53 s. 276  
95 VT § 53 s. 276  
96 VT § 54 s. 281  
97 VT § 55 s. 283  
98 VT § 56 s. 284  
99 VT § 56 s. 284  
100 VT § 57 s. 287  
101 VT § 57 s. 287  
102 VT § 57 s. 287  
103 VT § 58 s. 292  
104 VT § 58 s. 295  
105 VT § 60 s. 307  
106 VT § 58 s. 295  
107 VT § 60 s. 306

- 
- <sup>108</sup> VT § 60 s. 308  
<sup>109</sup> VT § 54 s. 279  
<sup>110</sup> VT § 61 s. 311  
<sup>111</sup> VT § 62 s. 318  
<sup>112</sup> VT § 52 s. 268  
<sup>113</sup> VT § 62 s. 317  
<sup>114</sup> VT § 39 s. 202  
<sup>115</sup> VT § 65 s. 331  
<sup>116</sup> VT § 64 s. 326  
<sup>117</sup> VT § 64 s. 327  
<sup>118</sup> VT § 64 s. 328  
<sup>119</sup> VT § 61 s. 313  
<sup>120</sup> VT § 65 s. 336  
<sup>121</sup> VT § 65 s. 332  
<sup>122</sup> VT § 65 s. 332  
<sup>123</sup> VT § 65 s. 333 og VT § 65 s. 335  
<sup>124</sup> VT § 65 s. 336  
<sup>125</sup> Jf. VT § 68 a)  
<sup>126</sup> VT § 65 s. 336  
<sup>127</sup> VT § 65 s. 336  
<sup>128</sup> VT § 61 s. 313  
<sup>129</sup> VT § 68 a) s. 344  
<sup>130</sup> VT § 68 a) s. 344  
<sup>131</sup> VT § 68 a) s. 344  
<sup>132</sup> VT § 68 a) s. 346  
<sup>133</sup> VT § 68 b) s. 348  
<sup>134</sup> VT § 68 a) s. 345  
<sup>135</sup> VT § 69 a) s. 359  
<sup>136</sup> VT § 69 a) s. 360 Merk min endring fra den norske oversettelsens ”presentasjonen” (Gegenwärtigen) til ”nåtidens nærværen-gjøren” (jf. fotnote II ved kap. 4.6.4, s. 50)  
<sup>137</sup> VT § 74 s. 387  
<sup>138</sup> VT § 74 s. 387  
<sup>139</sup> VT § 72 s. 379  
<sup>140</sup> VT § 72 s. 379  
<sup>141</sup> VT § 74 s. 386  
<sup>142</sup> VT § 73 s. 385  
<sup>143</sup> VT § 74 s. 387-388  
<sup>144</sup> VT § 74 s. 388  
<sup>145</sup> VT § 73 s. 385  
<sup>146</sup> VT § 83 s. 435  
<sup>147</sup> HM s. 82  
<sup>148</sup> HM s. 82  
<sup>149</sup> HM s. 81 (Min hakeparentes).  
<sup>150</sup> HM s. 82  
<sup>151</sup> HM s. 83  
<sup>152</sup> HM s. 85  
<sup>153</sup> HM s. 86  
<sup>154</sup> HM s. 89  
<sup>155</sup> HM s. 91  
<sup>156</sup> HM s. 87  
<sup>157</sup> HM s. 91 (Min utheving).  
<sup>158</sup> HM s. 92  
<sup>159</sup> HM s. 92  
<sup>160</sup> HM s. 98  
<sup>161</sup> HM s. 92  
<sup>162</sup> HM s. 96  
<sup>163</sup> HM s. 99/WM s. 122  
<sup>164</sup> HM s. 92/WM s. 115  
<sup>165</sup> HM s. 95/WM s. 118

- 
- <sup>166</sup> KO s. 7  
<sup>167</sup> KO s. 10  
<sup>168</sup> KO s. 11  
<sup>169</sup> KO s. 22  
<sup>170</sup> KO s. 19  
<sup>171</sup> KO s. 22-23  
<sup>172</sup> KO s. 23  
<sup>173</sup> KO s. 23  
<sup>174</sup> VT § 34 s. 182  
<sup>175</sup> Jf. *Identität und Differenz*  
<sup>176</sup> Jf. KO s. 25-26  
<sup>177</sup> KO s. 19  
<sup>178</sup> KO s. 28  
<sup>179</sup> KO s. 32  
<sup>180</sup> KO s. 31-32  
<sup>181</sup> VT § 15 s. 93  
<sup>182</sup> VT § 15 s. 94  
<sup>183</sup> KO s. 47  
<sup>184</sup> KO s. 47  
<sup>185</sup> KO s. 53  
<sup>186</sup> KO s. 49  
<sup>187</sup> KO s. 49  
<sup>188</sup> KO s. 49 og 51  
<sup>189</sup> KO s. 50  
<sup>190</sup> KO s. 79  
<sup>191</sup> KO s. 74  
<sup>192</sup> KO s. 55  
<sup>193</sup> KO s. 66  
<sup>194</sup> Jf. VT § 44 a)  
<sup>195</sup> VT § 44 a) s. 231  
<sup>196</sup> VT § 44 b) s. 239  
<sup>197</sup> VT § 44 b) s. 239  
<sup>198</sup> VT § 44 b) s. 240  
<sup>199</sup> KO s. 57  
<sup>200</sup> VT § 44 b) s. 235  
<sup>201</sup> KO s. 62  
<sup>202</sup> KO s. 91  
<sup>203</sup> KO s. 55  
<sup>204</sup> KO s. 66  
<sup>205</sup> KO s. 72  
<sup>206</sup> KO s. 67  
<sup>207</sup> KO s. 68  
<sup>208</sup> KO s. 76  
<sup>209</sup> KO s. 77  
<sup>210</sup> KO s. 92  
<sup>211</sup> KO s. 41  
<sup>212</sup> KO s. 79 og 80  
<sup>213</sup> EG s. 34. Eng. oversettelse: "Ever more openly I am coming to trust in the inconspicuous guide who takes us by the hand – or better said, by the word – in this conversation." DT s 60  
<sup>214</sup> EG s. 48. Engelsk oversettelse: "Perhaps these names are not the result of designation. They are owed to a naming in which the namable, the name and the named occur altogether" DT s. 71.  
<sup>215</sup> EG s. 37. Engelsk oversettelse: "Forgetfulness does seem to be an especial danger in such conversation." DT s. 63.  
<sup>216</sup> EG s. 31  
<sup>217</sup> EG s. 38. Engelsk oversettelse: "You describe, once again, the horizon which encircles the view of a thing – the field of vision." DT s. 63  
<sup>218</sup> EG s. 38. Engelsk oversettelse: "[...] for instance EG, places before us what is typical of a tree, of a pitcher, of a bowl [...]" DT s. 63  
<sup>219</sup> EG s. 57

- 
- <sup>220</sup> EG s. 39
- <sup>221</sup> EG s. 31-32. Engelsk oversettelse: "Kant, too, understands thinking this way when he characterizes it as spontaneity. To think is to will, and to will is to think." DT s. 59.
- <sup>222</sup> EG s. 71. Engelsk oversettelse: "a kind of attack on nature." DT s. 88
- <sup>223</sup> EG s. 33. Engelsk oversettelse: "You want a non-willing in the sense of a renouncing of willing, so that through this we may release, or at least prepare to release, ourselves to the sought-for essence of a thinking that is not a willing." DT s. 59-60
- <sup>224</sup> EG s. 72
- <sup>225</sup> EG s. 72. Engelsk oversettelse: "Not to say a counter-rest." DT s. 89
- <sup>226</sup> EG s. 34
- <sup>227</sup> EG s. 37. Engelsk oversettelse: "We are to do nothing but wait." DT s. 62.
- <sup>228</sup> EG s. 44. Engelsk oversettelse: "[...] waiting lets re-presenting entirely alone. It really has no object." DT s. 68.
- <sup>229</sup> EG s. 40. Engelsk oversettelse: "It strikes me as something like a *region*, an enchanted region where everything belonging there returns to that in which it rests." DT s. 65.
- <sup>230</sup> VT § 21 s. 119-120
- <sup>231</sup> VT § 22 s. 125
- <sup>232</sup> VT § 22 s. 126
- <sup>233</sup> VT § 22 s. 126
- <sup>234</sup> VT § 23 s. 128
- <sup>235</sup> VT § 23 s. 128
- <sup>236</sup> VT § 22 s. 126
- <sup>237</sup> VT § 23 s. 128, *SuZ* § 21 s. 105
- <sup>238</sup> VT § 23 s. 129
- <sup>239</sup> VT § 23 s. 130
- <sup>240</sup> VT § 23 s. 130
- <sup>241</sup> VT § 23 s. 131
- <sup>242</sup> EG s. 42
- <sup>243</sup> EG s. 41
- <sup>244</sup> EG s. 41. Engelsk oversettelse: "In its older form it is 'Gegnet' and means open expanse. Can anything be learned from this about the nature of what we now call the region?" DT s. 66
- <sup>245</sup> EG s. 52. Engelsk oversettelse: "He [mennesket] belongs to it [det-som-egner-seg] insofar as he is *appropriated* initially to that-which-regions and, indeed, through this itself." DT s. 73
- <sup>246</sup> EG s. 41-42 & 68
- <sup>247</sup> Jf. Sitat: "Er [Mensch] gehört ihr [die Gegnet], insofern er der Gegnet anfänglich ge-eignet ist, und zwar durch die Gegnet selbst." EG s. 52
- <sup>248</sup> EG s. 46. Engelsk oversettelse: "If I have it rightly, then, you tried to let yourself into releasement." DT s. 69.
- <sup>249</sup> EG s. 52. Engelsk oversettelse: "Thinking is releasement [Gelassenheit] to that-which-regions [die Gegnet] because its nature [Wesen] lies in the regioning [Vergegnis] of releasement." DT s. 74
- <sup>250</sup> EG s. 54. Engelsk oversettelse: "We are to bear in mind that thinking is in no way self-subsisting releasement [Gelassenheit]. Releasement to that-which-regions [die Gegnet] is thinking only as the regioning of releasement, a regioning which releases releasement into that-which-regions." DT s. 75
- <sup>251</sup> EG s. 55. Engelsk oversettelse: "[...] if it can still be considered a relation," DT s. 76
- <sup>252</sup> EG s. 68. Engelsk oversettelse: "That-which-regions itself would be the nearness of distance, and the distance of nearness." DT s. 86
- <sup>253</sup> EG s. 60
- <sup>254</sup> EG s. 62. Engelsk oversettelse: "The in-dwelling in releasement to that-which-regions would then be the real nature of the spontaneity of thinking." DT s. 82
- <sup>255</sup> KO s. 80
- <sup>256</sup> KO s. 80
- <sup>257</sup> BH s. 19
- <sup>258</sup> IHM s. 61
- <sup>259</sup> IHM s. 63
- <sup>260</sup> IHM s. 65
- <sup>261</sup> IHM s. 63
- <sup>262</sup> IHM s. 63 og 64
- <sup>263</sup> IHM s. 64
- <sup>264</sup> VT § 4 s. 42
- <sup>265</sup> HM s. 81

- 
- <sup>266</sup> VT § 72 s. 377
- <sup>267</sup> IHM s. 73
- <sup>268</sup> IHM s. 68
- <sup>269</sup> UdK s. 41
- <sup>270</sup> BH s. 20
- <sup>271</sup> VT § 65 s. 331
- <sup>272</sup> ZS s. 3
- <sup>273</sup> ZS s. 3
- <sup>274</sup> ZS s. 2
- <sup>275</sup> ZS s. 24. Engelsk oversettelse: "The lecture has spoken merely in propositional statements." *TB* s. 24
- <sup>276</sup> ZS s. 2 & 4
- <sup>277</sup> ZS s. 5
- <sup>278</sup> ZS s. 5. Min kursiv. Engelsk oversettelse: "In order to get beyond the idiom and back to the matter, we must show how this "there is" [Es gibt] can be experienced and seen." *TB* s. 5
- <sup>279</sup> Jf. ZS s. 2 & 6-7
- <sup>280</sup> ZS s. 7
- <sup>281</sup> ZS s. 7
- <sup>282</sup> ZS s. 5
- <sup>283</sup> ZS s. 10
- <sup>284</sup> ZS s. 11
- <sup>285</sup> ZS s. 11
- <sup>286</sup> ZS s. 12
- <sup>287</sup> ZS s. 12
- <sup>288</sup> ZS s. 12
- <sup>289</sup> ZS s. 13
- <sup>290</sup> ZS s. 15. Engelsk oversettelse: "Dimensionality [of time] consist in a reaching out that opens up, in which futural approaching brings about what has been, what has been brings about futural approaching, and the reciprocal relation of both brings about the opening up of openness." *TB* s. 15
- <sup>291</sup> ZS s. 16. Engelsk oversettelse: "But the dimension which we call the fourth in our count is, in the nature of the matter, the first, that is, the giving that determines all". *TB* s. 15
- <sup>292</sup> ZS s. 16
- <sup>293</sup> ZS s. 16. Engelsk oversettelse: "For it keeps what has been open by denying its advent as present." *BT* s. 15
- <sup>294</sup> ZS s. 13
- <sup>295</sup> ZS s. 16. Engelsk oversettelse: "This nearing of nearness keeps open the approach coming from the future by withholding the present in the approach." *BT* s. 15
- <sup>296</sup> ZS s. 16
- <sup>297</sup> ZS s. 20. Engelsk oversettelse: "What lets the two matters belong together, what brings the two into their own and, even more, maintains and holds them in their belonging together – the way the two matters stand, the matter at stake – is Appropriation [Ereignis]". *BT* s. 19
- <sup>298</sup> ZS s. 23
- <sup>299</sup> IS s. 98
- <sup>300</sup> IS s. 98
- <sup>301</sup> IS s. 104
- <sup>302</sup> IS s. 100
- <sup>303</sup> ZS s. 23
- <sup>304</sup> ZS s. 23. Engelsk oversettelse: "Insofar as the destiny of Being lies in the extending of time, and time, together with Being, lies in Appropriation, Appropriation makes manifest its peculiar property, that Appropriation withdraws what is most fully its own from boundless unconcealment. Thought in terms of Appropriating, this means: in that sense it expropriates itself of itself. Expropriating belongs to Appropriating as such." *TB* s. 22-23
- <sup>305</sup> ZS s. 23
- <sup>306</sup> ZS s. 17
- <sup>307</sup> ZS s. 15
- <sup>308</sup> ZS s. 8. Norsk oversettelse: "Den er nemlig væren". *Brev om Humanisme* s. 26
- <sup>309</sup> ZS s. 8
- <sup>310</sup> ZS s. 9
- <sup>311</sup> ZS s. 9

---

<sup>312</sup> ZS s. 10. Engelsk oversettelse: "Thinking remains bound to the tradition of the epochs of the destiny of Being, even when and especially when it recalls in what way and from what source Being itself receives its appropriate determination, from the "there is, It gives Being" [Es gibt Sein]." TB s. 9-10

<sup>313</sup> ST s. 66

<sup>314</sup> ST s. 65

<sup>315</sup> ST s. 67

<sup>316</sup> ST s. 68

<sup>317</sup> ST s. 68 (Min kursiv)

<sup>318</sup> ST s. 69

<sup>319</sup> ST s. 69

<sup>320</sup> ST s. 69

<sup>321</sup> ST s. 70

<sup>322</sup> ST s. 70

<sup>323</sup> ST s. 71

<sup>324</sup> ST s. 71 (Min kursiv) For en språklig kontinuitet har jeg endret Kjell Madsen sin oversettelse av "Unverborgenheit" med "uforborgenhet" til "utildekkethet".

<sup>325</sup> ST s. 71

<sup>326</sup> KO s. 69

<sup>327</sup> ST s. 71

<sup>328</sup> ST s. 73 (Min kursiv)

<sup>329</sup> ST s. 73

<sup>330</sup> ST s. 74

<sup>331</sup> ST s. 75

<sup>332</sup> ST s. 75

<sup>333</sup> ST s. 74

<sup>334</sup> ST s. 76

<sup>335</sup> ST s. 77 Endret fra oversettelsen av "det uforborgne" til "det utildekkede".

<sup>336</sup> ST s. 76-77

<sup>337</sup> ST s. 78 (Min kursiv)

<sup>338</sup> VT § 23 s. 128

<sup>339</sup> IS s. 95

<sup>340</sup> IS s. 96

<sup>341</sup> IS s. 97

<sup>342</sup> IS s. 97

<sup>343</sup> IS s. 98

<sup>344</sup> IS s. 98-99

<sup>345</sup> IS s. 100

<sup>346</sup> IS s. 106

<sup>347</sup> IS s. 103

<sup>348</sup> *Identitet-satsen* s. 104

<sup>349</sup> ST s. 82

<sup>350</sup> *Likesæle (Gelassenheit)*, utgitt i *Oikos og techne*, s. 27

<sup>351</sup> *Likesæle (Gelassenheit)*, utgitt i *Oikos og techne*, s. 27

<sup>352</sup> Se f.eks. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, fra *Zur Sache des Denkens*, s 64

<sup>353</sup> Bjørn Holgermes, *Ut av det hellige kaos*, s. 283

<sup>354</sup> ZS s. 7

<sup>355</sup> IS s. 103

<sup>356</sup> ST s. 81

<sup>357</sup> ST s. 86

<sup>358</sup> ST s. 84

<sup>359</sup> ST s. 85

<sup>360</sup> ST s. 86

<sup>361</sup> ST s. 85

<sup>362</sup> *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, fra *Zur Sache des Denkens*, s. 65. Engelsk oversettelse:

"However, the sciences still speak about the Being of beings in the unavoidable supposition of their regional categories. They just don't say so. They deny their origin from philosophy [qua metafysikk], but never dispense with it. For in the scientific attitude of the sciences, the document of their birth from philosophy still speaks." TB s. 59

---

<sup>363</sup> ST s. 86

<sup>364</sup> ST s. 86

<sup>365</sup> Jf. Nietzsche, *Den muntre vitenskap*, avsnitt 125, *Det gale menneske*.

<sup>366</sup> ST s. 84





## LITTERATUR

### Verk av Heidegger + oversettelser

*Brief über den Humanismus*, fra Gesamtausgabe Band 9 (Wegmarken), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976

- *Brev om humanismen*, oversatt til norsk av Eivind Tjønnnesland, Cappelen Akademiske Forlag A/S, Oslo 2003

*Der Ursprung des Kunstwerkes*, fra Gesamtausgabe Band 5 (Holzwege), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977

- *Kunstverkets opprinnelse*, oversatt til norsk av Einar Øverenget og Steinar Mathisen, Pax Forlag A/S, Oslo 2000

*Die Frage nach der Technik*, utgitt i *Die Künste im technischen Zeitalter*, Verlag von Oldenbourg, München 1954

- *Spørsmålet om teknikken*, oversatt til norsk av Kjell Madsen, utgitt i *Oikos og techne*, Aschehougs Idé og tanke, 1996 Oslo

*Die Zeit des Weltbildes*, fra Gesamtausgabe Band 5 (Holzwege), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977

- *The Age of the World Picture*, oversatt til engelsk av Julian Young og Kenneth Haynes, utgitt i *Off the Beaten Track*, Cambridge University Press, 2002

*Einleitung zu „Was ist Metaphysik“*, fra Gesamtausgabe Band 9 (Wegmarken), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976

- *Innledning: Veien tilbake til metafysikkens grund*, utgitt i *Hvad er metafysik*, oversatt til dansk av Jørgen Hass, Det lille Forlag, Fredriksberg 1994

*Nachwort zu „Was ist Metaphysik“*, fra Gesamtausgabe Band 9 (Wegmarken), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976

- *Etterskrift*, utgitt i *Hvad er metafysik*, oversatt til dansk av Jørgen Hass, Det lille Forlag, Fredriksberg 1994

*Gelassenheit*, Verlag Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1959

- *Likesæle*, oversatt til norsk av Stein Mehren, utgitt i *Oikos og techne*, Aschehougs Idé og tanke, 1996 Oslo
- *Discourse on thinking*, oversatt til engelsk av John M. Anderson og E. Hans Freund, Harper Torchbooks, New York 1966

*Identität und Differenz*, utgitt i *Identity and difference*, The University of Chicago Press, New York 1969

- *Identitet-satsen*, oversatt til norsk av Arnfinn Bø-Rygg, utgitt i *Oikos og techne*, Aschehougs Idé og tanke, 1996 Oslo

*Nur noch ein Gott kann uns retten*, utgitt i *Der Spiegel*, nr. 30, Mai 1976 (s. 193-219).  
- *Only a God Can Save Us*, oversatt til engelsk av William J. Richardson, utgitt i *Heidegger: The Man and the Thinker*, 1981.

*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006

- *Væren og tid*, oversatt til norsk av Lars Holm-Hansen, Pax Forlag A/S, Oslo 2007

*Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1996

- *On Time and Being*, oversatt til engelsk av Joan Stambaugh, The University of Chicago Press, 1972 New York

*Was ist Metaphysik?*, fra Gesamtausgabe Band 9 (Wegmarken), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976

- *Hvad er metafysik*, oversatt til dansk av Jørgen Hass, Det lille Forlag, Fredriksberg 1994

## **Sekundær litteratur**

Gadamer, H-G.

*Sanhed og Metode*, oversatt til dansk av Arne Jørgensen, 2. utgave, Academica – Gyldendal, Århus 2007

Guttorm Fløistad

*Heidegger – En innføring i hans filosofi*, Pax forlag A/S, Oslo 1968

Holgernes, Bjørn

*Ut av det hellige kaos*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 1998

Nicolaisen, Rune Fritz (2003)

*At være undervejs – En introduktion til Heideggers filosofi*, oversatt til dansk av Joachim Wrang, KLIM forlag, Århus 2007

Richardson, William J.

*Trough Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1963

Ricoeur, Paul

*Hermeneutics and the Human Sciences*, oversatt til engelsk av John B. Thompson, Cambridge University Press, New York 2005

## PENSUMLISTE FIL0350

*Der Ursprung des Kunstwerkes*, fra Gesamtausgabe Band 5 (Holzwege), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977

- *Kunstverkets opprinnelse*, oversatt til norsk av Einar Øverenget og Steinar Mathisen, Pax Forlag A/S, Oslo 2000

*Die Frage nach der Technik*, utgitt i *Die Künste im technischen Zeitalter*, Verlag von Oldenbourg, München 1954

- *Spørsmålet om teknikken*, oversatt til norsk av Kjell Madsen, utgitt i *Oikos og techne*, Aschehougs Idé og tanke, 1996 Oslo

*Einleitung zu „Was ist Metaphysik“*, fra Gesamtausgabe Band 9 (Wegmarken), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976

- *Innledning: Veijen tilbake til metafysikkens grund*, utgitt i *Hvad er metafysik*, oversatt til dansk av Jørgen Hass, Det lille Forlag, Fredriksberg 1994

*Gelassenheit*, Verlag Günther Neske Pfullingen, Tübingen 1959

- *Likesæle*, oversatt til norsk av Stein Mehren, utgitt i *Oikos og techne*, Aschehougs Idé og tanke, 1996 Oslo
- *Discourse on thinking*, oversatt til engelsk av John M. Anderson og E. Hans Freund, Harper Torchbooks, New York 1966

*Identität und Differenz*, utgitt i *Identity and difference*, The University of Chicago Press, New York 1969

- *Identitet-satsen*, oversatt til norsk av Arnfinn Bø-Rygg, utgitt i *Oikos og techne*, Aschehougs Idé og tanke, 1996 Oslo

*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006

- *Væren og tid*, oversatt til norsk av Lars Holm-Hansen, Pax Forlag A/S, Oslo 2007

*Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1996

- *On Time and Being*, oversatt til engelsk av Joan Stambaugh, The University of Chicago Press, 1972 New York

*Was ist Metaphysik?*, fra Gesamtausgabe Band 9 (Wegmarken), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976

- *Hvad er metafysik*, oversatt til dansk av Jørgen Hass, Det lille Forlag, Fredriksberg 1994

## ABSTRACT

### THE WAY TO BEING

#### - An existential journey through Heidegger's thinking on Being -

The philosophical work of Martin Heidegger consists essentially of the questioning and thinking on Being. As Heidegger is regarded by many as one of the most important continental philosophers of the 20<sup>th</sup> century, this is first and foremost in light of his project of fundamental ontology in the 1920's; the so called *early* Heidegger. Sometime around the beginning of the 1930's Heidegger's thinking takes a *turn*. To an increasing extent Heidegger understands all traditional philosophy, such as both ontology and phenomenology, as a metaphysical thinking, that, rather than explains, in fact conceals the origin of the human existence, i.e. the Being of beings. Through an extensive academic production, spanning from the early 1930's to the late 1960s', Heidegger's work consists in the attempt to disclose Being beyond the realm of metaphysics. This radical project results in a thinking that in most ways transgress what we normally understand as philosophy. Heidegger himself gradually opposes the notion that his thinking can be regarded as philosophizing; it is rather *a thinking on being*. This thinking constitutes the so called *later* Heidegger. The following thesis tries to unveil, and give an account for, the enigmatic thinking of the later Heidegger; it tries to disclose what Heidegger understands by Being. The method of this thesis we call *a journey* through Heidegger's thinking on Being. The starting point of this journey is however the main work of the early Heidegger, *Being and Time*. We will argue that the rudiment of the later Heidegger's thought, in fact can be seen already in the grounds of Heidegger's early fundamental ontology. Ascribing a clear continuity to the whole of Heidegger's thought, starting our journey towards Being itself, through the *detour* of the fundamental ontology, we will make use of the early Heidegger as a metaphysical framework, better enabling us for the subsequent transgression of metaphysics into the thinking on Being within the later Heidegger.