

1. INNLEDNING	1
1.1 METODOLOGISKE BEMERKNINGER.....	8
2. HEIDEGGER	10
PROLOG: LYSSPILLET PÅ VANNFLATEN, FORMIDLINGEN INNENFOR DET IDENTISKE	10
2.1 INNLEDNING	11
2.2 HEIDEGGERS NEGATIVE AVGRENSNING AV TENKNING.....	18
2.3 BESINNUNG.....	23
2.3.1 <i>Besinnung i Heideggers tenkning</i>	24
2.3.2 <i>Besinnelsens dimensjoner</i>	29
2.4 DET VÆRENHISTORISKE.....	40
2.4.1 <i>Heideggers sannhetsbegrep: Aletheia – uforborgenh</i>	41
2.4.2 <i>Teknologi: Vår tids værenstilskikkelse</i>	46
2.5 DIFFERENS.....	51
2.5.1 <i>Differensens ankomst i vår værenstilskikkelse gjennom skrittet tilbake.</i>	53
2.5.2 <i>Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning.</i>	54
2.5.4 <i>Differens: Overveldelse og ankomst – Spill</i>	59
2.5.5 <i>Besinnung som Sein-lassen på differensnivå</i>	63
3. PATAÑJALI	68
3.1 INNLEDNING	69
3.2 SÂMKYA OG YOGA – HISTORISKE BEMERKNINGER.....	70
3.3 SÂMKYA YOGA FILOSOFIENS FORMÅL OG HOVEDPRINSIPPER.....	73
3.4 SAMÂDHI PÂDA, SÛTRA 2: YOGASH-CHITTA-VRIITI-NIRODHA	78
3.5 VIVEKA-KHYATI - FULLKOMMEN SKJELNEN SOM FORMÅLET MED YOG SADHANÂ.....	88
4. AVSLUTTENDE BETRAKTNINGER.....	94
Litteraturliste.....	100

1. Innledning

Denne oppgave ønsker å undersøke følgende: Finnes det i menneskets livssituasjon en mulighet til å avklare dets egen eksistens? Er det gitt mennesket muligheten av å erkjenne seg selv? Spørsmålet etter selvets sannhet fremstår gjerne som et spørsmål om selvets *væren*. En undersøkelse av ens *egen væren* synes imidlertid å implisere noe annet: Hva ens egen væren står *i forhold til* — det som også er værende, men som ikke er "ens eget" — og til det som *ikke er* – *intet*; mest poengtert, og eksistensielt representert ved tanken om ens *egen ikke-væren* – *døden* (Intet, døden, synes paradoksalt nok å la alt stå i usikkerhetens lys, samtidig som dette ikke rokker ved dødens sikkerhet).

Værensspørsmålet er slikt forstått eksistensielt ladet. Dette innebærer etter min oppfatning at værensspørsmålet står i en særstilling; det kan ikke likefremt undersøkes som et saksforhold som kan avklares i "teoretisk" form. Likevel er det nettopp værensspørsmålets "tvilsomme" vesen, i betydningen av menneskets anstrengelser for å bestemme "hva som er værende", og som i disse anstrengelser gjør bruk av en allerede operativ værensforståelse til å bestemme dette, som ligger til grunn for all menneskelig tankeaktivitet som forsøker å *forstå* – hva enn forståelsen måtte være rettet mot som dens "sak".

"Tenkning" kan alltid utlegges som et "Jeg tenker". Hva betenkes? "Alt annet" enn Jeg. Jeg tenker alltid på "noe", jeg trenger ikke å med tenke "meg selv", i det jeg tenker. Hvis jeg skulle gjøre dette, så ville det "meg selv" jeg betenker forekomme å være en unødig teoretisering, en blott og bar forestilling om meg selv, som utgår nettopp fra dette selv som forsøkes tenkt. Altså, jeg kan gi mange beskrivelser av "hvem jeg er" og "hvordan jeg er", i lys av mine oppfatninger om dette, men det er ikke like enkelt å utsi *hva* "jeg er". Dette forhold kan også beskrives, på klassisk filosofisk vis, som at det essensielle ved, Jeg-bevisstheten, forstått som subjektivitet, kun kan forstås negativt, som *ikke objekt*. Motsatt betyr dette at alt som tenkes *lar seg tenke*, nettopp fordi det møter subjektet som noe ikke-subjektivt – noe som *er* på en annen måte enn "Jeg" – noe som fremstår som "tinglig". Subjekt/Objekt forholdet impliserer noe tredje; nettopp det nevnte forhold, som igjen impliserer *forskjell, avstand, rom, og åpenhet*. Hva slags forhold er dette? Hva slags forskjell, avstand, rom og åpenhet?

Hvis værensspørsmålet "bor" hos subjektet, så fører dette til at det i siste instans spørres etter "min væren", med trykk på "min". Hvis dette trykket ekspanderes tilstrekkelig får vi *transcendental idealisme*. Det tankevekkende er at i dette "min" ligger det alltid noe konkret, noe tinglig, i den betydning at en grense er satt, som nærmest radierer begrensning, som virker som et ankerpunkt subjektiviteten fester seg til. Med andre ord; det er nærmest umulig å tenke subjektivitet uten å forme den, men, denne "form" er ikke ekstern i forhold til subjektet, men er nettopp et ukuelig "objektivt element", i selve kjernen av subjektiviteten, foruten hvilken subjektet ikke kunne *være* subjekt.

Hvis værensspørsmålet stilles likefremt – i betydningen av at det hvis væren vi spør etter tenkes å vesentlig være absolutt uavhengig av noen form for erfart opplevelse – uavhengig av en opplever, så føres vår værensforståelse uvilkårlig inn på en "substansmetafysisk" vei. Dette kan uttrykkes som at den som spør etter Væren, den for hvis skyld værensspørsmålet *er* - et undrende menneske, som opplever det tankevekkende ved spørsmålet, "glemmes" – i den forstand at "for-hvis-skyld" fenomenet "metafysisk degraderes".

Værensspørsmålet, (i den grad det skal avklares objektivistisk), søkes således aktivt å frakobles fra det undrende menneske, som i sin forunderlige væren står i et særskilt forhold til dette spørsmål, idet det *faktisk* undrer seg, og at spørsmålets *vekt* nettopp ligger i at det er viktig for *meg i min væren* å få vite om væren: Værensspørsmålet "er" om det mest vesentlige ved meg; at jeg *er*. Innenfor en objektivistisk orientert forklaring spiller det ikke noen rolle for betydningen av spørsmålet om det gis en moderne, naturvitenskapelig materialistisk fortolkning eller en klassisk filosofisk "substans metafysisk": Enten værenders Væren tenkes som elektrokjemiske impulser i hjernen, som i kraft av å være en *ting*, tenkes å generere subjektiv bevissthet som et skinnfenomen av hjernens tinglighet, eller værender tenkes å utgå fra Gud, forstått som urgrunn, demiurg, første årsak osv., hvis fremste kjennetegn er at han tenkes som forut for alt som kommer fra ham, og "det kommende" dermed tenkes nærmest som en effekt av ham, en virkning av "grunnen" som årsak, er av underordnet betydning. Begge disse tenker væren som, i siste instans, *grunnet* av noe som viser seg som "det mest værende", i kraft av å være det alt tenkes å falle tilbake på. Filosofien tenker Væren som dette.

Dette skillet, mellom oppleveren, den for-hvis-skyld noe "er", og den helhetlige verden en opplever står i og overfor, er det vanskelig å tenke ut over og bort fra som det mest grunnleggende ved vår opplevelse av å være. Men, hvis værensspørsmålet søkes besvart ved å gi den ene eller den andre side forrang, som "det mest værende" – Væren, så preges denne tenkning, i sterkere eller svakere grad av en henholdsvis subjektivistisk eller objektivistisk tankemåte.

Finnes det et annet *sted* hvor værensspørsmålet kan stilles fra? Jeg skal i denne oppgave forsøke å anskueliggjøre en "tredje vei" til forståelse, en vei vi ledes inn på bare hvis spørsmålet er kontinuerlig eksistensielt motivert (uten å være en "eksistensialisme"), samtidig med at spørsmålet voktes mot å subjektivistisk implodere, noe som ville være tilfelle hvis tenkningen skulle slå seg til ro med den innsikt at "dette spørsmål *lar seg ikke betenke*", av den grunn at en besvarelse krever at noe utover min opplevelse og tanke holdes som *sant*. Dette fører til at en faller til ro med at værensspørsmålet "ikke er noe å tenke på". Det kan ikke gis et svar.

En tenker som gjennom sitt forfatterskap nettopp prøver å gi en nytolkning av værensspørsmålet er Martin Heidegger (1889-1976). Jeg vil i denne oppgave argumentere for at den eksistensielle motivasjon, det for-hvis-skyld værensspørsmålet stilles er menneskets ønske om *frihet*, og jeg vil forsøke å vise at dette også er den grunnimpuls som motiverer Heideggers værenstenkning. Her kan det øyeblikkelig innvendes at "frihet" er et av de *minst* brukte ord i Heideggers filosofiske terminologi, og at det således vil være søkt å se hans tenkning som en *frihetstenkning* – en vei til frihet.¹ Likefullt vil jeg hevde at frihetstanken viser seg i værensspørsmålets ladethet, ikke hovedsakelig i relasjon til forøkningen av individets utfoldelsesfrihet, men snarere *negativt*, i relasjon til den smerte som oppleves som en følge av å vederfares det å være *utlevert* til en "falsk" værensforståelse, til det Heidegger i *Sein und Zeit* kaller *inautentisk væren*.²

"Inautentisk væren" fører til *værensglemsel*, og "værensglemsel" fører til *hjemløshet* [*Unheimlichkeit*] Hvis vi holder fast ved at "tenkning tilkommer

¹ Et unntak i så måte ville utgjøres av verket *The Essence Of Human Freedom – An Introduction to Philosophy* [*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, (1930), Vittorio Klostermann, GmbH, Frankfurt am Main 1982], Translated by Ted Sadler, Continuum, London and New York, USA, 2002.

² *Being and Time*, [*Sein und Zeit* (1927), Seventh Edition, Neomarius Verlag, Tübingen], translated by John Macquarrie and Edward Robinson, HarperCollinsPublishers, San Francisco/New York 1962.

mennesket” som dets eget, så vil den særegne måte å være hjemløs på som mennesket vederfares utvirkes hovedsakelig gjennom menneskets *tenkning*. Den tenkning som kan ”hente seg tilbake” fra værensglemselens hjemløshet, sammenfaller med den tenkning som, gjennom *frihet* fra glemselen, for første gang, virkelig *er* med det værende – både med sin ”egen væren”, sitt eget selv, samt med alle andre værender. Hjemløshet er lidelsesfullt, og denne lidelse kan kun overkommes gjennom å ”nøste opp” den inautentiske værensforståelse som en har viklet seg inn i. For Heidegger er ”metafysikk” det rette navn på denne innvikling, og i den grad det er noen ”utvikling”, så er det en utvikling fra denne innvikling, henimot frihet *fra* den metafysiske værensforståelse.

Heideggers hovedverk *Sein und Zeit* fra 1927 er et forsøk på å utvirke en ”ny” ontologi, en *fundamentalontologi*, som tar utgangspunkt i *Dasein* – det opplevende menneske, og prøver å synliggjøre de fundamentale strukturer i det som utgjør vår særegne *derwæren* [*Dasein*] i lys av en fenomenologisk eksistensialanalyse.³ De ”strukturelle elementer” gir Heidegger navnet *eksistensialer*, for å skille dem fra *kategorier* i klassisk transcendentalfilosofisk forstand, samt for å gi pregningen av disse strukturer en dynamisk dimensjon, et preg av en utvirkende hendelse, som har sin rot i det grunntrekk ved *Dasein* som Heidegger kaller *Sorge – omsorg*,⁴ i betydningen av en fundamental ladethet, en ”primær, ontologisk involverthet i en selv”. Eksistensialene må forstås som *eksistensielle mulighetsbetingelser* for *dasein*, ikke som *transcendentale mulighetsbetingelser*, kategorielt forstått. (Eksistensialene er derfor også ”transcendentale mulighetsbetingelser”, men på et annet ontologisk grunnlag enn forstandskategoriene er det.)

Sein und Zeit's filosofiske innflytelse på det 20de århundres tenkning var enorm, og verket krediteres også som hovedinspirasjonen bak den filosofi som kjennetegnes som *eksistensialisme*, hvis kjerne kommer til uttrykk gjennom tanken om at ”eksistensen går forut for essens”.⁵ Heidegger ved-

³ Ibid, se særlig introduksjonen for Heideggers beskrivelse av rammen for hans prosjekt.

⁴ Rune Fritz Nicolaisen oversetter *Sorge* med ”omsorg” I boken *Å Være Underveis – Introduksjon til Heideggers filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo, 2003. Se s. 333.

⁵ Se *Brev om Humanismen*, oversatt av Eivind Tjønneland, i serien *Cappelens upopulære skrifter*, Cappelen Akademisk Forlag, Oslo 2003, s. 20-21. Heidegger tilskriver her Sartre denne grunnsetning, som i hans oppfatning misforstår Heideggers tenkning i *Sein Und Zeit*.

kjenner seg ikke at hans tenkning er eksistensialisme, slikt forstått,⁶ samtidig som han etter den ufullendte *Sein und Zeit* forlater den vei som han bevandret under navnene ”fundamentalontologi”, ”daseinsanalyttikk”, og ”eksistensialanalyse”.

Gjennom Heideggers såkalte *Kehre* på begynnelsen av 1930 tallet skjer en dreining bort fra spørsmålet om ”meningen med Væren” henimot ”Værens sannhet”.⁷ Søken etter Værens sannhet leder den sene Heideggers tenkning inn på en tenkevei som beveger seg på en ganske annen måte enn i *SZ*.⁸ Hovedelementene i denne tenkning, i flukt med søken etter Værens sannhet, er det Heidegger kaller for det *værenshistoriske*, og, i lys av dette, *forskjellen* mellom Væren og værender. Hva som ligger i denne forskjell og hva denne fordrer av vår tenkning søker Heidegger å vise gjennom diskusjonen av det han kaller *differens*, og *differensen som sådan*.⁹

Gjennom hele den sene Heideggers forfatterskap finnes forsøk på å vise *hva tenkning er*, samt en kontinuerlig innskjerpelse på hvordan den tenkning som ønsker å betenke Væren må arte seg (for det er fortsatt værensspørsmålet som er tenkningens sak for Heidegger). Det er min oppfatning at den eksistensielle dimensjon fra *SZ* lever videre nettopp i den tenkning som tenker Væren, og denne ”tenkning” er for Heidegger ikke en teoretisk utlegging av værensspørsmålet, men en *besinnelse* – en måte å *være på som tenkende*, som *besvarer* Værens tiltale, som har frembydd seg for oss som *betenkelig* – som *tankevekkende*. I den grad vi oppfatter denne tiltale er vi *lydhøre* overfor Væren; i det vi lærer oss ”å lytte” til Væren, og stiller oss lydhøre, kan vi trene opp en ”annen sans” til å gjenfinne vår nærhet til Væ-

⁶ Ibid., s. 20-21.

⁷ Heideggers *Kehre* anses av enkelte for å ha begynt med essayet *Vom Wesen der Wahrheit* fra 1930 (*Om sanninga sitt vesen*, oversatt til norsk av Gunnar Skirbekk i *dei filosofiske vilkår for sanning*). Se oversetterens forord, s. xi i Martin Heidegger – *Basic Concepts, Concepts* [*Grundbegriffe*, (1941), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981], Translated by Gary E. Aylesworth, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 1998. Se også Arnfinn Bø-Rygg’s essay *Den sene Heidegger*, i *Oikos og techne*, i *Idé og Tanke* serien, Aschehougs forlag, Oslo 1996, særlig s. 111-115.

⁸ Dette betyr ikke at Heidegger ”gav opp” den grunnimpuls som motiverte dette verk i sin senere tenkning. Det er viktig, i relasjon til forståelsen av forholdet mellom den ”tidlige” og den ”sene” Heidegger, å minne om at *SZ* for Heidegger selv hadde en *forberedende* karakter. *SZ* skulle rede grunnen for at værensspørsmålet skulle stilles på nytt. (Se *Bla. Brev om Humanismen*, s. 21.).

⁹ En av Heideggers mest markante pregninger av *differenstenkningen* finner vi i verket *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, oversatt av Egil Hjelmervik i *Agora* Nr. 3-4 94, S. 69-84, H. Aschehoug & Co, Oslo 1994. Denne tekst utgjør også ”differensdelen” av Heideggers berømte tekst *Identität und Differenz*.

ren, hvis værensforståelse vil skille seg radikalt fra den *visuelt* orienterte subjektivitets tenkning i den senere tids filosofi.

Denne oppgaves formål i lys av det ovennevnte er følgende: Ved en besinnelse på den sene Heideggers tenkning vil jeg forsøke å vise hvordan en værenstenkning som er motivert av et ønske om frihet – frihet forstått både som *autentisitet* – og slik Heidegger i sin senere tenkning forsto frihet – som muligheten av å stå i et *fritt* tilhørsforhold *overfor* Væren, vil kunne utarte seg. Forutsetningen for en slik frihet vil for Heideggers sammenfalle med utviklingen av en ny forståelse av værensspørsmålet, som tenker ut over – eller ”tilbake fra” subjekt/objekt forholdets grep om vår tenkning – for å kunne muliggjøre en *ny* avdekkelse av værenders væren – herunder også *selvets* væren.

Etter min oppfatning ligger det i den sene Heideggers tenkning en oppfordring til en form for tenkepraksis som har et nært slektskap med *meditasjon*. Derfor vil jeg i denne oppgave forsøke å forfølge dette meditative element hos Heidegger – i lys av hans værenstenkning – før jeg i oppgavens siste hovedkapittel vil ta for meg en indisk frihetsfilosofi, hvis kjerne består i en meditasjonspraksis, som utvirkes innenfor en tenkning som etter min oppfatning har interessante likhetstrekk med Heideggers. Denne indiske filosofitradisjon kjennes som *Yoga*, eller *yogafilosofien*, og det prinsipielle skrift innenfor denne tradisjon bærer navnet *Patañjalis Yoga Sūtras*, eller *Patañjali Yoga Darshana*.¹⁰

De tre momenter i den sene Heideggers tenkning som jeg mener det finnes en parallell til i yogafilosofien, og som denne oppgave hovedsakelig vil betenke, er de følgende: *Besinnung*, *Sein-lassen* og *differensen* – Heideggers ”differens tenkning”.

Jeg vil forsøke å vise at det som Heidegger kaller *Sein-lassen*, ”å la Være” ligger i kjernen av hans besinnelsesfulle værenstenkning.¹¹ Det er i mine øyne en dyp affinitet mellom Heideggers *Besinnung* og *Sein-lassen* og Patañjalis meditasjons praksis. Videre kjennetegnes den sene Heideggers

¹⁰ Jeg skal hovedsakelig benytte meg av følgende to oversettelser av dette sanskrit verk, som består av 195 ”sūtras”, eller aforismer: Swami Hariharānanda Āranya, *Yoga Philosophy of Patañjali*, University of Calcutta, Calcutta, India, 1981 og Swami Shyam, *Patañjali Yog Darshan*, IMI, Kullu, Himalaya, India 2001.

¹¹ For Heideggers forklaring og bruk av *Sein-lassen*, se *Sein und Zeit*, tysk utgave, sidene. 84, 345, 354, engelsk, *Being and Time*, sidene 115-16, 395, og 405.

tenkningen ved at den søker å tilnærme seg værenders Væren gjennom det han kaller "differensen" – og hans værenstenkning kalles av den grunn ofte for en "differenstenkning". Jeg vil forsøke å vise at en i Patañjalis meditasjons tenkning finner et beslektet fenomen til Heideggers differens: *Viveka* – den kontinuerlige *skjelnende praksis*, hvis formål er å skjelne mellom *Purusha* og *Prakriti*, (som ofte oversettes som "Ånd" og "Natur").¹² På hvilken måte det her er snakk om en meditativ differenstenkning, og ikke kun en velkjent metafysisk dualisme, vil bli forklart i lys av den selvforståelse som Sâmkhya-Yoga tradisjonen selv legger til grunn for forståelsen av disse begreper – nettopp slik de forstås *i lys av* den meditative praksis som den fremsetter. Hva dette i en meditativ sammenheng betyr, og hvordan dette tangerer Heideggers "besinnelse på differensen" blir det min oppgave i det følgende å forsøke å vise.

Når det gjelder Heidegger og Østlig tenkning finnes det flere kilder som behandler dette tema. Jeg vil fortrinnsvis fremheve boken *heideggers hidden Sources*, av Reinhard May.¹³ Her får vi et meget godt bilde av Heideggers Østlige inspirasjonskilder, fortrinnsvis Zen Buddhisme og Taoisme, og det gis her et slags "overblikk" over Heideggers kontakt med japanske akademikere. Japan var svært tidlig ute med å vie Heideggers tanker stor oppmerksomhet, og japanerne oversatte flere av hans verker til japansk, deriblant *Sein und Zeit*, allerede i 1939.¹⁴ May's verk tar hovedsakelig for seg de japanske og kinesiske koblinger til Heideggers filosofi, men det levnes ingen tvil i May's bok om at både Heidegger lot seg influere av østasiatisk tenkning, og de østasiatiske tenkere, på sin side, følte en dyp affinitet med Heideggers filosofi. Forholdet mellom Heidegger og *indisk* filosofi er kanskje viet mindre litteratur enn Zen Buddhistisk og Taoistisk tenkning, men i et annet "hovedverk" om Heidegger og Østen, Graham Parkes *Heidegger and Asian Thought*, er det første essay i dette verk viet den indiske *Vedanta* tradisjo-

¹² Kjell Madsen *Flammen og Hjulet – Et essay om indisk filosofi*, Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo, 1995, se. s. 113.

¹³ *Heidegger's hidden sources, East Asian Influences On His Work, [Ex oriente lux: Heideggers werk unter ostasiatischhem Einflus, 1989]* Translated with a complementary essay by Graham Parkes, Routledge, London and New York, 1996.

¹⁴ Ibid, altså 23 år før den første engelske utgave ble utgitt (se oversetters forord, s.ix).

nen.¹⁵ I *The Cambridge Companion to Heidegger* er det et essay av Michael E. Zimmerman, *Heidegger Buddhism and deep ecology*, som berører samklang-
en med Heideggers tenkning og Buddhistisk meditasjonspraksis.¹⁶ Zimmerman berører også autentisitetens tanken i SZ som en åpenbar parallell til Buddhistisk frigjørings tenkning.¹⁷

Når det gjelder *Patañjali* og den filosofiske tradisjon som dette verk springer ut av, *Sāmkhya-Yoga*, og Heidegger, så kjenner jeg ikke til at det er noe særlig litteratur på dette området, men den Buddhistiske meditasjonspraksis står yogatradisjonen svært nær, da disse to antas å være sprunget ut på samme tid og sted; i India for rundt 2400 år siden. En vanlig oppfattning er at Buddhismen inkorporerte mange elementer fra en allerede eksisterende yogatradisjon, (det er åpenbart mange likheter her), og, hvis dette er tilfelle, må yogatradisjonen være en eldre strømning i indisk åndsliv, forut for oppblomstringen av Buddhismen.¹⁸

1.1 Metodologiske bemerkninger

Denne oppgaves tematikk har sprunget ut av mitt studie av Heideggers tenkning, og er som en følge av dette mest å forstå som en "Heidegger oppgave". Behandlingen av de ovennevnte temaer hos Heidegger vil utvirkes skrittvis – fra *Besinnung* til *Identitet og Differens*. For å kunne forstå på hvilken måte disse temaene hører sammen hos Heidegger er det nødvendig å behandle disse først hver for seg, for så i lys av "besinnelsen fremdrift" kunne se på hvilken måte de er samhörige. Når innebyrden av Heideggers "besinnelsesfulle differensstenkning" har trådt frem gjennom behandlingene, vil det være mulig å gripe fatt i et meningsinnhold, som, forhåpentligvis, umid-

¹⁵ Graham Parkes (Editor): *Heidegger and Asian Thought* (Copyright University of Hawai Press 1987), Motilal Banarsidas Publishers New Delhi India, 1992, Se. J. L. Metha: *Heidegger and Vedanta: Reflections on a questionable Theme*, s. 15-45.

¹⁶ Charles Guignon (Editor): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1999, s. 240-269.

¹⁷ Ibid Se s. 241. Zimmermans essay er viet en sammenlikning av Heidegger og Mahayana Buddhismen, og essayet tar hovedsakelig for seg diskusjoner av Heidegger og Buddhismens tenkning om "Væren og Intet", men det er også mange andre interessante temaer som berøres her, også *Sein-lassen*, i en kort bemerkning vedrørende Buddhismen og dypøkologien, s. 260, og 264. (I denne del av sitt essay refererer Zimmerman naturlig nok, hovedsakelig til Arne Næss.)

¹⁸ Jeg vil gi en mer utførlig presentasjon av Sāmkhya-Yoga tradisjonens tilhørighet innenfor indisk filosofi i kapittel 3.2: Sāmkhya-Yoga, historiske bemerkninger.

delbart kan anslå en resonans til den indiske yogafilosofi (når vi prøver å komme inn i den med Heideggers "tankenøkkel").

Hovedvekten i denne oppgave vil altså være på Heidegger, og således vil størstedelen av behandlingen være viet til hans tenkning. Formålet med oppgaven er ikke primært å sammenlikne Heidegger med Patañjalis Yoga filosofi, men å kunne fremvise noe vesentlig ved dem begge, i lys av hverandre. Det er således etter min oppfatning mulig å belyse noe ved Heideggers *Besinnung* og differenstenkning ved hjelp av yogafilosofien, og dette gjelder også den andre veien: Mitt forsøk på å se yogafilosofien som en form for differenstenkning, ikke en dualisme, er "satt på vei" av mine betenkninger av Heidegger. Fordi Heideggers tenkning krever ganske utførlig behandling, har jeg måttet gjøre det motsatte med yogafilosofien; konsentrere meg om et begrenset utvalg av temaer, og disse er valgt ut spesielt med tanke på oppgavens øvrige problemstilling, som tar sitt anstøt fra Heideggers forsøk på å overkomme "værensglemselen", slik den fortøner seg for ham.

Når det gjelder min translitterasjon av sanskrit begrepene i Patañjali delen (Kap. 3), så vil jeg unnlate å følge vanlige translitterasjonsstandard, da jeg føler det er bedre å gjengi ordene mest mulig slik de uttales.

2. Heidegger

Prolog: Lysspillet på vannflaten, formidlingen innenfor det identiske

Vi tenker oss 150 år frem i tid. Mennesker har oppnådd kontakt med ikke-jordiske livsformer flere steder i universet, og vår kunnskap om hvordan universet "er", samt vår selvpoppfattelse av "vår" plass i det, har blitt drastisk endret som en følge av våre nye bekjentskaper. I historiebøkene sammenliknes menneskehetens selvpoppfattelse i begynnelsen av det 21 århundre, som hevdet, mer eller mindre hardnakket, at tanken om liv andre steder i universet er vitenskapelig lite sannsynlig, og springer ut av menneskenes behov for fiksjon, med menneskehetens selvforståelse før og etter Kopernikus. Det er for menneskene i år 2157 ganske ufattelig naivt at en for bare 150-200 år siden forestilte seg universet som en fortrinnsvis ubebodd, øde samling dampende gasser, stråler og gammaglimt, mørk materie og hva enn som måtte tilhøre "verdensnomenklaturet" på denne tid.

Hvis vi vender tilbake til år 2007, etter vårt fremtidsblikk, kan vi merke oss ved følgende: Vårt vitenskapelige verdensbilde er meget komplekst, og ingen seriøse vitenskapsmenn og kvinner vil hevde at vi på noen som helst måte vet alt som er å vite om universet. Det er heller ikke mye som tyder på at "sannheten" ligger "like om hjørnet", er i ferd med å utvirke sin siste avdekking, eller noe som i det hele tatt tilsier at en "endelig avdekking" overhodet er en mulighet. Likevel *vet* vi noe, vi mener oss i besittelse av kunnskap. Hva er dette? Hva hviler våre kunnskaper i, hvis vi kan være ganske sikre på at vår selvpoppfattelse og vårt syn på verden vil være tilnærmelsesvis ugjenkjennelig for mennesker som lever 150 år frem i tid?

Det kan her innvendes at det slettes ikke er noe underlig ved dette. Man er da mer enn klar over relativiteten i ens eget ståsted, ens egen "posisjons omskiftelighet". Dette anses ikke som problematisk; "verden går jo fremover".

Hva er det som unnflyr oss ved en slik tankerekke, og som er blind for det fenomen som vi kan kalle "opplevelsen av det å ha viten overhodet", som alle må være i stand til å ha for å i det hele tatt kunne oppleve noe som helst som fremtredene på den "ene eller på den andre måten"? Jeg vil svare, med Heidegger, "samhørigheten av identitet og differens". Hvorledes?

Vi står alltid allerede "overfor" noe, som således, ved at vi står overfor det, "gir oss posisjon", tillater "posisjonert" som sådan, og motsatt, som trenger menneskene som motsvar, til å avdekke denne værenstilskikkelse, ved at en bestemt form *fremtrer* "for" en "posisjon som ser den" (*Dasein*). Denne utveksling er i essens vekslingen mellom *differensen som sådan*, som "trekker til hverandres nærhet" og kontinuerlig "utskiller" Væren og det værende, til og for hverandre, idet den lar værender ankomme i sin væren, i sin *forskjellighet* til Væren, og det *identiske* som alltid *er*, idet selvsamhet *gis* gjennom denne formidling. Uten *differens*, ingen formidling. Uten *identitet* ingen formidling.

Det er ikke slik at denne "prosess" foregår på "et sted", eller på "mange steder", lokalitet overhodet *gis* først gjennom dette spill, men den foregår "alltid", "overalt" "samtidig" "hele tiden". Som et lysspill på en vannflate, hvor ethvert punkt vekselvis "tjenestegjør" både som lys og mørke, og som på samme tid, dermed verken er *det lyse*, eller *det mørke*, eller ingen av dem: Differensen som sådan, samt det identiske i det som differensiering "drives i" forblir *skjult*.

2.1 Innledning

Jeg tolker, som nevnt, Heideggers filosofi som en vei til frihet. Værensspørsmålet forstås i lys av dette som en *overkommelse* – en overkommelse av "værensglemselen". Denne glemsel er lidelsesfull - smerteinngytende på en særegen måte. Værensglemsel arter seg som en form for "fengsling" av forståelsen i en bestemt oppfattelse av hva Væren er, som så gjør seg selv til den rådende. Det er ikke så å forstå at forståelsen er "fengslet", i betydningen "fascinerert" eller "forført" – men fengslet i betydningen av innhegnet – lukket inne. Det særegne med denne innhegning er at den aldri står på samme sted som en fastsatt grense. Denne innhegning er dynamisk, den forandrer seg i flukt med menneskets værensforståelse, og denne forståelse. utgår fra *språket*, og det som gjennom språket *viser seg* som det værende. Et kjent utsagn av Heidegger lyder: "Språket er Værens hus. I dens husvære bor mennesket."¹⁹ I relasjon til "værensglemsel" kan en således si at mennesket befinner

¹⁹ *Brev om Humanismen*, s. 5. Se også *Unterwegs Zur Sprache*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1959. Engelsk oversettelse *On the Way to Language*, Translated by Peter D. Hertz, (Copyright 1971, by Harper & Row), HarperCollinsPublishers, San Francisco, USA, 1982.

seg i husarrest i språket. Den *hjemløshet* vi befinner oss i vil således kunne tolkes som at språket har mistet sin evne til å befeste vår tilhørighet til Væren; språket har blitt til en fangevokter som lukker oss *ute*. Menneskets ”forståelseshus” blir tilsynelatende større og større, men rommer mindre og mindre.

Hva slags ”språk” er det som forsøker å *utsi* Væren? Heidegger kaller dette for *metafysikkens språk*. Siden det metafysiske språk *befester* vår hjemløshet i Væren, gir Heidegger følgende råd: ”Hvis mennesket enda en gang skal finne nærheten til Væren, da må det først lære å eksistere i det navnløse”²⁰

Metafysikkens språk er overlevert til oss i de historiske utsagn gjennom hvilket det har tiltalt oss, og fortsatt taler. Gjennom dialog med, eller bedre, i *med* tekning med de tidligere filosofer som har tenkt værensspørsmålet, kommer vi i kontakt med *hvordan* dette spørsmål har vært presserende i forskjellige faser av vår værenshistorie. Den virksomme forståelseshorison som mennesket lever innenfor kaller Heidegger for *Værenstilskikkelsen*, for ”Væren” taler alltid som noe tilskikket” [*geschicklich*]²¹ Vår tids værenstilskikkelse kaller Heidegger *teknologi*. Han kaller også teknologien ”vår tids metafysikk”.²² ”Teknologi” er den måte Væren er *avdekket* på i vår tid; som noe ”teknisk”. ”Avdekkelse” betyr for Heidegger den måten Væren viser seg for oss på gjennom ”Sannhetens hendelse” – den hendelse gjennom hvilken en bestemt form for værenstilskikkelse ”gis” mennesket fra det skjulte – det tilbakeholdte, gjennom dets (menneskets) *måte* å avdekke på.²³ Det er *mennesket* som avdekker en værenstilskikkelse – Væren *trenger* mennesket til avdekkelsen av dens tilskikkelsesformer.²⁴

Disse temaer skal vi vende tilbake til under 3.4, de er her kun ment å gi et overblikk over hva Heideggers overkommelse av værensglemselen består i, som jeg nå skal kort oppsummere. ”Værensglemsel” er for Heidegger navnet på den rådende tilstand ”Værens sannhet” befinner seg i under metafy-

²⁰ Brev om Humanismen, s. 11.

²¹ *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 73, nederst.

²² Ibid, s. 74. For Heideggers drøftelser av ”Værenstilskikkelse” og ”Teknologi som vår tids metafysikk”, se også essayet *Spørsmålet om teknikken* i *Oikos og Techne*, Idé og Tanke serien, Aschehous forlag, Oslo 1996 sidene 65-94.

²³ Se *Spørsmålet om teknikken*, s. 82-83.

²⁴ Ibid s. 90.

sikken. Hvorfor? Fordi filosofien, fra Platon og til våre dager, ifølge Heidegger, ikke har påaktet *differensen*, mellom Væren og værender, og som en følge av dette, på en eller annen måte, forsøker å ordne værender under Væren (eller motsatt), og således "misforstår" begge, inkludert deres *forhold* til hverandre. Gjennom mangel på påaktelse av denne differens har metafysikken kommet til sin "onto-teo-logiske forfatning",²⁵ noe som, ifølge Heidegger umuliggjør at mennesket kan "svare" Væren på den måte som Væren "kaller"²⁶ mennesket til: *Beskyttelse* av Værens sannhet. "Beskyttelse" av Værens sannhet vil nettopp *ikke* ha karakter av en onto-teo-logisk utlegging av Væren, som om "Væren" er noe "eksternt" som vi som mennesker kan holde en beskyttende hånd over. Denne beskyttelse vil snarere ha karakter av at mennesket lar sin egen væren *svare* Væren i et *overfor*, som verken søker å bortforklare differensen mellom Væren og værender ad objektiviserende eller subjektiviserende veier.

For Heidegger vil "beskyttelse av Værens sannhet" bestå i å *utholde* differensen. *Hvorfor* Heidegger mener at differensen har vært så uutholdelig for tidligere tenkning at den ikke har blitt tilstrekkelig påaktet – at den snarere har blitt søkt unngått for en hver pris, vil jeg forsøke å vise i det følgende.

Karakteristikken av Heideggers filosofi som en "frihetstenkning" er langt fra uproblematisk, og han bruker som nevnt dette ord svært lite. I relasjon til tanken i *Sein und Zeit* vil jeg si at begrepet *autentisitet* er det som her kommer nærmest "frihet", i betydningen *frihet fra uegentlighet*, i det *dasein*, gjennom væren-til-døden kastes tilbake på seg selv, for således å "vekkles", eller hentes tilbake fra en projisert selvforståelse, som lar *dasein* slumre i en eller annen form for eksistensiell sløvhet. Når *dasein* oppvekkles til visshet om hvert øyeblikks viktighet, i lys av dødens nærvær i hvert eneste øyeblikk, fris en fra en konturløs fornemmelse av "evighet" (i relasjon til *Daseins* ubestemte vedvaren), som nettopp, ifølge Heidegger kjennetegner *Dasein* i forfall: Fornemmelsen av grenseløshet og ubestemthet – en "utvanning" av *daseins*

²⁵ I *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, særlig sidene 75-83, diskuterer Heidegger hva han mener med dette begrep. Jeg skal komme tilbake til dette senere, under 3.5.

²⁶ Se *What is Called Thinking?*, [*Was Heisst Denken?* (1951-52), Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1954], Translated by J. Glenn Gray, HarperPerennial, HarperCollinsPublishers, New York, USA, 2004.

eksistens, hvor selve den eksistensielle "nerve" forsvinner. Nå vil ikke tankene om "autentisitet" i SZ direkte kunne overføres til den sene Heidegger, fordi horisonten værensspørsmålet stilles innenfor har forandret seg: Det er ikke *dasein* som er rammen for den sene Heideggers diskusjon av væren, men forskjellen mellom Væren og værender, forstått *værenshistorisk*.

Når jeg likevel velger å se Heideggers værenstenkning som en frihetstenkning så betyr dette følgende: Det dreier seg ikke om en, modernistisk forstått, selvrealisering av individuelle muligheter; individets frihet til å "skape sin egen verden" ved å "fri seg" fra unødig tankegods og andre "intellektuelle hemninger". Motsatsen vil det være fristende å karakterisere som "Frihet, i metafysisk forstand" – en frihet som går forut for det menneskelige, og som mennesket tenkes å utgå fra, som dets grunn. I lys av den sene Heideggers værenstenkning vil det verken være relevant å snakke om "individuell frigjøring" eller "metafysisk tilhørighet i Frihet". Heidegger gir oss i teksten *Spørsmålet om teknikken* et hint om hvordan *Frihet* skal forstås i hans tenkning:

"Frihetens vesen er opprinnelig ikke tilordnet viljen, og slett ikke bare tilordnet kausaliteten i de menneskelige viljeshandlinger. Friheten råder over det frie i betydning av det belyste, dvs. det avdekkede. Frihetens nærmeste og inderligste slektskap er dens slektskap med avdekkingens, dvs. sannhetens hendelse. All avdekking hører til i en tildekking og skjulen. Men forborgent og alltid seg dekkende til er fremfor alt det hemmelige." (s. 83)

At Frihet således omtales som i slekt med, men ikke *identisk* med "sannhetens hendelse", impliserer at det er noe mer med frihet: Den vil *både* "være i" avdekkingen, og i det som *tilbakeholdes*, som *ikke* fremtrer gjennom sannhetens hendelse, men som *forblir i det skjulte*. "Frihet" i Heideggersk forstand må således være en "dobbel frihet": Et menneske kan stilles fri ved å svare Væren, ved å *la Væren være*, for således å ankomme i sin egen frihet (som værende) i dette forhold Dette betyr at mennesket og Væren *begge fris* – til å stå overfor hverandre i et *fritt forhold* – som fordrer en *forpliktelse* av menneske til å *la Være* [*Sein-lassen*]. Det merkelige her er at *mennesket* kommer i en posisjon hvor det, mennesket, skal *la Væren Være*, vi skal *gi Væren til Væren*. Å overlevere Væren til Væren vil si å gi tilbake noe vi allerede har mottatt: Hvis vi tenker "metafysisk" på det nettopp sagte blir det absurd: Mennesket skal *gi Væren til Væren* – "mennesket" tenkes som Værens

grunn. Det skurrer. Hvis vi snur setningen og sier: "Væren gir mennesket dets væren", befinner vi oss trygt inne i den klassiske metafysikk – intet oppsiktsvekkende i det tilfellet.

Hva "frihet" således betyr, i relasjon *både* til menneske og Væren som samhörige, og hvordan Heideggers tenkning i lys av dette er en "vei til frihet", vil være min hovedoppgave å forsøke å vise i det følgende.

Den tenkning som søker frihet gjennom overkommelsen av værensglemselen er både annerledes i sin beskaffenhet fra det en vanligvis forstår med "tenkning" – samt motivert fra "et annet sted" enn den tenkning som søker å forstå i betydningen av "begripe", med trykk på *gripe*. Den tenkemåte, eller "måte å være på i relasjon til værensspørsmålet", som akter på differensen mellom Væren og værender, og som således er vår for det værenshistoriske i sin omgang med Væren, benevnes av Heidegger som *Besinnung*.²⁷

Besinnung er for Heidegger ikke en merkelapp på en bestemt tematisering av værensspørsmålet, men en *praksis*, en *metode*, gjennom hvilken det intime samhör tenkeren har til Væren, og på hvilken måte dette samhör er, trer frem. Det ligger mer i Heideggers *Besinnung* enn en oppfordring til "intellektuell aktsomhet": Forholde mellom besinnelsen og det som vi besinner oss på nødvendiggjør, om en skal medtenke Væren med Heidegger, at en selv er i stand til besinnelsesfull tenkning.

Ettersom *Besinnung* både er en del av denne studiens saksområde, og samtidig må gjelde som "metodisk ideal", melder følgende spørsmål seg: *Hvordan* skal den videre behandling av Heideggers værenstenkning gjøres? *Hvordan* skal Heidegger selv behandles Svaret er: som en *besinnelse på Heidegger* – Heidegger må, snarene enn å behandles som en filosofihistorisk skikkelse eller "systembygger", tilnærmes i egenskap av å være provoserende og tankevekkende.²⁸

²⁷ Se *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-38), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989. Engelsk oversettelse, *Contributions to Philosophy (From Enowning)* Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, USA, 1999, Se s. 47 i den engelske oversettelse. Vi skal se på *Besinnung* hos Heidegger under pkt. 3.3.1.

²⁸ Se boken til Rune Fritz Nicolaisen - *Å Være Underveis – Introduksjon til Heideggers filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo, 2003, sidene 34 -38 *Heidegger fortolkninger på avveie*: Nicolaisen sier her: "...Poenget er at men ikke skal høre på forfatteren Heidegger, men rette sin oppmerksomhet mot saken selv..." (s. 35). Nicolaisen refererer til en passasje I *Frihe Schriften*, GA 1, s. 437-438, og siterer passasjen hvor Heidegger nettopp gir uttrykk for et slikt syn på sin egen tenkning i relasjon til ettertiden.

Det videre må være en *besinnelse* på Heidegger – i form av en værenshistorisk betenkning. Dette innebærer et forsøk på å forstå på hvilken måte Heideggers tenkning utgjør en *ny lysning*, ett nytt oppholdssted eller skritt på veien mot Værens sannhet – i den grad hans tenkning faktisk utgjør dette. Jeg vil altså forsøke å få frem det værenshistorisk radikale ved Heideggers tenkning. Denne anstrengelse legitimeres idet en får frem det som i Heideggers tenkning utgjør en *forskjell*, og fastholder denne forskjell i ens videre tenkning, som vil ha karakter av en besinnelse på hva denne forskjell innebærer.

Hva er motivasjonen til å betenke Heidegger overhodet? Hvis besinnelsesfull værenstenkning vekkes ved en værenshistorisk provokasjon, vil, ifølge Heidegger, denne tankevekker komme til en som det *mest betenkelige* i ens forsøk på å spore Væren i den overleverte tenkning. Spørsmålet om motivasjonen bak denne studien vil derfor lyde: *Hva er det mest provoserende med Heidegger?* På hvilken måte har Heidegger lagt beslag på min tenkning på en måte som har gjort ham så tankevekkende at jeg føler meg ”kallet” til å betenke ham? Med andre ord, hva står det om?

Heidegger søker, som nevnt innledningsvis, å betenke Væren på en annen måte enn gjennom subjekt/objekt-forholdet. Hvordan kan en tenkning utsi noe vesentlig om Væren og værender, *uten* å bestemme dem verken på en objektivistisk, eller ”subjektivistisk” måte?

Heideggers forsøk på en besvarelse er den værenshistoriske tenkning som innebærer at *differensen* mellom Væren og værender vies *ontologisk* oppmerksomhet. Dette betyr at tekster av Heidegger som omhandler det værenshistoriske, f.eks. *Spørsmålet om teknikken*, kun kan forstås på bakgrunn av de tekster som eksplisitt omhandler denne differens, f.eks. *Identitet og Differens*.²⁹ Men, for å få øynene opp for denne differens må en ha en erkjennelse av at vi allerede *står-i-forhold-til*. Hva står vi i forhold til? *All overlevert-het* som utgjør det vi forstår med ”Verden” – som møter oss eksistensielt som det vi *er-i*. Siden Heideggers ”værensbegrep” inkluderer både det ”fortidig-værende”, og det ”enda-ikke-værende” så er Væren bestemmende for *hvordan* vår tilværen (*Dasein*) ”står ut” nettopp gjennom de værenshistoriske muligheter som vi *faktisk* er stillet opp mot – det er gjennom disse en besinnelse

²⁹ Se *Oikos og techne for Identitetssatsen*, og Agora 3-4-1994 for differens delen; *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*.

på disse muligheter, samt de værenshistoriske skifter som har frembrakt dem – at vi kan bli oppmerksomme på differensen mellom Væren og værender. Denne differens kan imidlertid ikke bestemmes i sin vesensherkomst gjennom ”værenshistorisk ettertanke” alene: Det må kunne fastslås hvorfor differensen nettopp *ikke* har blitt påaktet, og for å kunne forstå dette må differensen undersøkes *som sådan*, i-seg-selv, og dette innebærer en ontologisk bestemmelse av differensen – *uten* at denne differens skal tenkes essensialistisk.

”Det mest provoserende” ligger således i vanskeligheten av forståelsen av det som for den sene Heidegger utgjør tenkningens sak: At *forholdet* tenkes som ”mer værende” enn det som *står i forhold*.

Jeg skal derfor, i lys av det ovennevnte og de temaer som ble introdusert, gå frem på følgende måte: Heidegger avdelingen vil bestå av følgende fire hovedkapitler:

2.2 Heideggers negative avgrensning av tenkning

2.3 *Besinnung*

2.4 *Det Værenshistoriske*

2.5 *Differens*

Det første kapittel, 2.2, vil ta for seg et ”tidlig eksempel” på hvordan Heidegger negativt avgrenser sin tenkning, for dermed å gi oss et klart (negativt) direktiv henimot den besinnelsesfulle tenkning. Kapittel 2.3 vil behandle *Besinnung* og hva som ligger i dette. De to siste kapitler 2.4 og 2.5, vil ta for seg henholdsvis hva som ligger i Heideggers ”værenshistoriske tenkning”, hans ”diagnostisering” av vår tids værenstilskikkelse, *hva* som råder i den, før den siste del vil vise hvordan Heideggers besinnelse på *differensen* er et forsøk på å nå inn i selve kjernen av den form for værensglemsel som nettopp har frembrakt vår tids værenstilskikkelse.

Mitt hovedanliggende i disse behandlinger vil være å vise hvordan den besinnelsesfulle tenkning og hva den innebærer, tenkes av Heidegger som en nødvendig forutsetning for å, gjennom besinnelsen på *differensen*, kunne avdekke en ny måte å stå overfor Væren på – en måte som stiller både mennesket og Væren fri – til og for hverandre.

Opgavens følgende del, som tar utgangspunkt i *Patañjalis Yoga filosofi* – og dennes ”meditative værenstenkning”, vil være et forsøk på å belyse

Heideggers *Besinnung* ved hjelp av en bestemt form for *meditasjonspraksis* som yogafilosofien fremsetter.

2.2 Heideggers negative avgrensning av tenkning

Heideggers filosofiske metodologi og hans skarpe pregning av hva tenkning er og ikke er, er ikke noe som trer frem kun i hans "senere" tenkning, men er noe som inngår i alle hans verker, og som har nær sammenheng med et av hans viktigste anliggender: *En kritikk og dekonstruksjon av vestlig metafysikk*. I SZ blir vi lovet at den ikke publiserte del 2 av verket skal inneholde en slik dekonstruksjon³⁰, og det er mulig å argumentere for at Heidegger, gjennom hele det følgende forfatterskap, utvirker og skjerper en slik kritikk³¹. Denne kritikk leder Heidegger "på vei" fra filosofi (forstått som *metafysikk*) til *tenkning*.

Når en kritikk av ontologiens historie er en viktig forutsetning for å nå tenkningens "metode" skyldes dette at metafysikken nettopp er de forskjellige måter Væren har blitt tenkt i den vesterlandske tenkning. Hvis en antar, som Heidegger gjør, at vi lever i en mer prekær værensglemsel nå enn noensinne, så er ikke denne glemsel noe som har "oppstått utenfor" metafysikken, at vi har "glemt" Væren slik vi glemmer andre ting, men tvert imot, er utvirket i, gjennom, og av vår *metafysiske skjebne*. Vi må følgelig bevisstgjøres *hvorfor* vi som tenkende vesener tenker på den måten vi gjør. Uten denne bevisstgjøring vil vi ikke være i stand til å ta det nødvendige *sprang* ut fra vår metafysiske situasjon, som overkommelsen av værensglemselen fordrer; vi vil kun *tro* at vi "springer ut", når vi egentlig står på stedet hvil i vår metafysiske skjebne.

I verket *Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*, (FCM)³² basert på en forelesningsserie Heidegger holdt i 1929-30 finner vi

³⁰ Se *BT*, Introduction, s.63.

³¹ Se *The End of Philosophy*, Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh, (Copyright Harper and Row, Inc. New York 1973), University Press of Chicago Edition, USA, 2003, Joan Stambaughs introduksjon, særlig sidene vii – ix for en redegjørelse for Heideggers "fenomenologiske destruksjon av ontologiens historie" i og utove *BT*.

³² *The Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude* [Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit – Einsamkeit, (1929-30), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983], Translated by William McNeill and Nicholas Walker, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995

et godt eksempel på hvordan han søker å avgrense den *filosofiske tenkning* opp mot andre former for tenkning. Denne forelesningsserie skriver seg riktignok fra tiden *før* Heideggers ”vending” og den tenkning som søker Værens sannhet i besinnelsen på det *værenshistoriske*, men jeg mener at avgrensningen Heidegger her gir oss er såpass god at den absolutt utgjør en del av hans ”metafysiske dekonstruksjon” på det ”besinnelsesmetodologiske plan”, da det Heidegger forstår med ”tenkning” her gis en pregning som tydeliggjør hvordan værenstenkningen i det følgende *ikke* må fortone seg. Heidegger ønsker riktignok i dette verk å beholde tittelen ”filosofi” som navn på sin tenkning, men det essensielle er her å ”nå inn i filosofiens vesen”³³, snarere enn å ”behandle den”, noe som står i direkte motsetning til tenksom filosofering. Vi filosoferer/tenker *ikke*, ifølge *FCM*, hvis vi antar at:

1. Filosofi er en *vitenskap* (eller *vitenskapenes vitenskap*).
2. Filosofi er en *livsanskuelse/verdensanskuelse*.
3. Filosofi kan sammenliknes med *kunst* eller *religion*.
4. Filosofi kan studeres *historisk* (kronologisk), ved at vi ”forteller” hva tidligere tenkere tenkte. Altså at filosofi kan studeres som *kultur* eller *åndshistorie*.³⁴

Hvorfor ikke? Filosofi er ikke en vitenskap ettersom ”vitenskap” forutsetter et klart avgrenset saksområde som ikke selv nødvendigvis problematiseres ut over hva den enkelte vitenskap beskjeftiger seg med. Denne ”grense” er ifølge Heidegger satt av det *for-hånden-værende*,³⁵ og en slik klar avgrensning gir vitenskapene en ”luksus” som ikke tilkommer filosofien. Filosofiens tvetydige og nødvendigvis ”spekulative” natur³⁶ er i Heideggers øyne *ikke* en svakhet ved filosofien, noe som gjør den underlegen ”de harde vitenskaper” – hvis perfeksjon stort sett bestemmes ut fra hvor effektivt de kan holde de nevnte svakheter (tvetydighet, og det spekulative) fra livet – men er tvert imot det som essensielt sett tilhører filosofien/tenkningen selv: Tenkning er, såfremt den er ”tenksom”, ifølge Heidegger, alltid rettet mot *helhet*. Det saksområdet

³³ Se *FMC*, s.1-3.

³⁴ Ibid, sidene 1-3. Se også sidene 74-77 for Heideggers tanker om samtidens ”kulturanalyser”.

³⁵ Se *BT*, del 1. sidene 95-102: *The Being of the entities encountered in the environment*.

³⁶ Se *Metafysikkens onto-teo-logiske Forfatning*, side 101 i *SOT*. Om Hegels spekulative tenkning: ”*Begyndelsen er resultatet - resultatet er begyndelsen*”.

som tilkommer tenkning som tenkningens "sak" er derfor et helt annet enn vitenskapens. I dette ligger det også at tenkning ikke kan la seg styre av forholdet mellom subjekt og objekt; Heidegger argumenterer for at disse poler, forstått som motsetninger, ikke gir oss den "faste grunn" for tenkningen, og dermed det utgangspunkt som vi må starte fra. Dette betyr, som vi skal vise nedenunder, at vår helt "naturlige" opplevelse av oss selv som "subjekt" og alt annet som "objekt", ikke kan gi oss den innsikt vi søker, i hvordan, og på hvilken måte, disse fundamentalt sett *er*. Tenkning om *helhet* blir derfor også nødvendigvis en tenkning som må betenke forholdet subjekt/objekt på en *ny* måte – en tenkning som vil være nødt til å betrakte motsetninger som *mot-setninger*, der "mot" (imot) er det sentrale ord, og som betyr noe ganske annet enn et "dødt skille". "Mot" sier noe om et *forhold*, og hva slags interne anordning som ordner i forholdet.

Et forsøk på å redusere subjektet til noe objektivt, eller objektet til noe subjektivt gjennom en forklaring som søker å begrunne den ene gjennom den andre, er blind for *måten* de fundamentalt sett hører sammen på. Tenkningen kan heller ikke "peke ut over forholdet", ved kun å henvise til noe som blott "rommer dem begge", da "det rommende" da blir stående *u-tenkt*, og dermed reduseres til noe blott *for-hånden-værende*. Heidegger omtaler dette forhold på følgende måte:

"How does it happen that even when we note that they belong together, we still try to explain each from the standpoint of the other, or introduce some third element which is supposed to embrace both subject and object? Why is it that we stubbornly resist considering even once whether the belonging-together of subject and object does not arise from something that first imparts their nature to both the object and its objectivity, and the subject and its subjectivity, and hence is prior to the realm of their reciprocity? That our thinking finds it so toilsome to be in this bestowal, or even on the lookout for it, cannot be blamed on a narrowness of contemporary intellect, or resistance to unsettling or disruptive views. Rather we may surmise something else: that we know too much and believe too readily ever to feel at home in a questioning which is powerfully experienced. For that we need the ability to wonder at what is simple, and to take up the wonder as our abode."³⁷

Vi ser her også en annen markant forskjell mellom vitenskap og filosofi/tenkning: Som tenkende må vi *dvele ved det forunderlige*, flytte inn i,

³⁷ Se EGT, *Aletheia, Heraclitus, Fragment B 16* sidene 103-04.

”bo”, i *underet*. Her er vi på mange måter så langt unna ”de harde vitenskaper” og de filosofiske konsepsjoner som modellerer seg etter disse, som vi kan komme – særlig hvis vi forestiller oss at filosofi skal gi oss *absolutt sikker viten* (”absolutt sannhet”), etter f. eks. matematisk modell.³⁸ Filosofi er for Heidegger heller ikke *vitenskapenes vitenskap*, i betydningen den mest universelle, logisk-relasjonelle struktur som omfavner og ”samordner” alle de andre vitenskapsdisipliner, for dermed å forlene dem med ”mening”.

Hva hindrer oss i å tenke at filosofien, hvis den ikke er en vitenskap, er en *livsanskuelse/verdensanskuelse*? Det ligger i disse begreper noe ledig og uforpliktet, og tenkning er for Heidegger det *mest* forpliktende, så forpliktende at mennesker stort sett for enhver pris prøver å *unngå* å tenke i heideggersk forstand, og ”livsanskuelser” er ypperlige hjelpemidler til å flykte fra det ”besværlige” ved tenkning. Hvorfor? Fordi livsanskuelser, i likhet med vitenskapene, også søker å *forklare* noe, forståeliggjøre vår livssituasjon for oss, , ved å tegne bilder som foregir å illustrere ”virkeligheten”. Hvis dette skulle være tenkningens oppgave, ville tenkningens oppgave være å gi oss et bilde av verden og oss selv som vi kan ”leve i og med”. Men tenkningens oppgave består for Heidegger ikke i å *berolige*, men i å *åpne opp, og frigjøre*.

Heidegger påpeker i *FCM* (s. 11-12) at vitenskap og livsanskuelser ofte går sammen for å gi oss henholdsvis harde fakta og moralske påbud om hvordan vi skal forholde oss til disse fakta. Dette er (ibid, s. 11), en ”marg-, ben- og blodløs hybrid”, som tar det verste ut av begge. Den mest degenererte form for livsanskuelse/verdenssyn – og som således står lengst fra hva Heidegger forstår med filosofi/tenkning – vil være løse oppfatninger/holdninger basert på ”sunn fornuft” [”*common sense*”], som det ofte appelleres til når noe ikke gir seg umiddelbart til kjenne, eller virker ”unødig” komplisert.

Filosofi/tenkning kan heller ikke sammenliknes med *religion*, da den religiøse opplevelse kjennetegnes ved *hengivelse*, som ikke nødvendigvis *krever* tenkning for å rasjonelt begrunne den. Filosofiens/tenkningens egentlige oppgave er heller ikke å stå i teologiens tjeneste; teologien er basert på dogmatisk nedfelt åpenbaring, noe som nettopp *skal* bli stående ”*u*-tenkt” i filosofisk forstand.

³⁸ Se *FCM*, sidene 16-17.

Kunst er heller ikke det som "tilhører tenkningen som sitt eget", men Heidegger anerkjenner et nært slektskap mellom religion, kunst og filosofi. Vi leser, på s. 3 i *FMC*:

"The comparison of philosophy with science is an unjustified debasement of its essence. Comparing it with art and religion, on the other hand, is a justified and necessary determination of their essence as equal. Yet equality here does not mean identity."

Hvis vi ikke på forhånd *kjenner* filosofiens/tenkningens egen essens, vil vi heller ikke finne den ved å sammenlikne den med religion eller kunst:

"For only then can we differentiate art and religion from it. Thus this route too is closed, even though we shall encounter both, art and religion, along our path." (s. 3)

For Heidegger er det uten tvil et nært forhold mellom det *poetiske* og det filosofiske. Utsigelsen [*Sigend*] av de dypeste filosofiske betraktninger har på mange måter preg av *invokasjon*: Vår *lydhørhet* for det som gjennom ordene *sies* må *vekk*es. Av denne grunn er et skarpt skille mellom filosofisk tenkning og poesi "kunstig", ettersom dette skillet først har kommet i stand ved at filosofiens selvforståelse har modellert seg etter vitenskapen. I dette tas det for gitt at tenkningen er *hjemhørende* under det "vitenskapelige", noe den for Heidegger nettopp ikke er. Tenkningens sak står for den sene Heidegger nærmere poesien enn f.eks. logikken, noe som kan uttrykkes som at tenkning og poesi møtes i en lysning som går *forut for*, er mer primær, enn den senere tids logikkorienterte filosofioppfatning. Denne oppfatning har for Heidegger nettopp kommet i stand via innføringen av et vitenskapsideal som ledes an av den naturvitenskapelige værensforståelse, som igjen bygger på den lysning gjennom hvilken Værens sannhet kom til å fremtre i matematikkens tilskikkelse, som i sitt vesen kjennetegnes ved det *sikre* og *beregnbare*.³⁹

For igjen å bli "saklig", må tenkningen som søker Væren, ifølge Heidegger, gjenvinne sin nærhet til poesien. Dette fremgår av følgende vers fra Heideggers dikt *fra tenkningens erfaring* – i relasjon til de "farer" som truer tenkningen:

"Den gode og derfor helbredende fare er den syngende dikters naboskap."

³⁹ For Heideggers diskusjon av matematikk og sikkerhet i relasjon til spørsmålet om Værens sannhet, se teksten *The age of the World-Picture* i *Off the Beaten Track* [*Holzwege*].

"Den onde og derfor alvorligste fare er tenkningen selv. Den må tenke seg selv imot, og dette lykkes bare sjelden."

"Den dårlige og derfor uryddige fare er filosoferingen."⁴⁰

Den filosofiske tenknings oppgave er ikke "å bevise" gjennom logiske deduksjoner, dens oppgave er å vekke en *følsomhet* for at *noe taler til oss*. Gjennom denne oppvekkede følsomhet kan vi gå inn i en dialog med det som *kaller* oss inn i det betenkelige.

Det siste moment tenkning må holdes adskilt fra, er det "filosofihistoriske" syn på filosofien. Ved å studere den filosofiske litteratur og søke ut alle "historiske forekomster" av det som omhandler metafysikk, vil vi aldri kunne gripe hva metafysikkens essens *er*, med mindre vi skulle kjenne den på forhånd:

"We become acquainted with opinions *about* metaphysics, but not with metaphysics itself. Thus the last remaining way also leads to a dead end. Indeed, this route contains the greatest illusion, because it always pretends that on the basis of historical knowledge we might know, understand, or have what we are looking for." (FMC, s. 3)

Hvis alle disse veier er stengt, hva skulle da kunne anspore oss inn i tenkningens eget vesen? Den filosoferende *grunnstemning* [*Grundstimmung*] må vekkes, vi må *gripes* [*ergriffen*], la oss "stemme" til og av denne "grunn". Den filosofiske grunnstemning gis følgende navn: *Hjemlengsel*, en pregning Heidegger henter fra poeten Novalis:

"Philosophie ist Heimweh, ein Trieb, überall zu Hause zu sein."

2.3 *Besinnung*

Utgangspunktet for behandlingen av Heidegger i det følgende vil være ordet; *Besinnung*. Hvor vellykket besinnelsen på Heideggers differensstenkning vil være avhenger etter min oppfatning av om vi er i stand til "besinnende ettertanke" – slik Heidegger oppfordrer til. *Hvordan* den tenkning som tenker *Væren er*, er ikke tilfeldig. Jeg vil argumentere for at *Besinnung* i Heideggers

⁴⁰ Se *Fra Tenkningens Erfaring* [*Aus der Erfahrung des Denkens*] i *Oikos og Techne*, Idé og tanke, Aschehoug, Oslo 1995, s. 57.

tenkning finner sted på ulike "nivåer", og at besinnelsen arter seg forskjellig alt etter det enkelte nivåes særegne "sak".

Jeg mener *Besinnung* løper som en rød tråd gjennom alle Heideggers forsøk på å vise "hva tenkning er", og hvordan tenkning "svarer Væren" – selv der ordet ikke uttrykkelig fremstår som det sentrale begrep.⁴¹ Jeg vil mer spesifikt forstå *Besinnung* som en "værenstenkningens metodologi" hos Heidegger, og vil i det følgende derfor søke å gjøre *Besinnung* både til sak for betenkning, samtidig som *Besinnung* legges til grunn som metodisk ideal for denne betenkningen (selv om det å omtale *Besinnung* som metode – ved siden av andre metoder – kanskje i for stor grad legger et teknisk perspektiv til grunn). Aller først skal vi se på hva Heidegger selv sier om *Besinnung*.

2.3.1 *Besinnung* i Heideggers tenkning

I perioden 1936-38 skrev Heidegger et verk med tittelen *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, den engelske tittel lyder *Contributions to Philosophy (From Enowning)*.⁴² Dette verk ble først utgitt i sin helhet på tysk i 1989, i anledning Heideggers "hundreårsjubileum", og den engelske utgave ble utgitt 10 år etter, i 1999. Dette verk anses som spesielt viktig for forståelsen av Heideggers tenkning etter *die Kehre*, da det er det første arbeid hvor Heidegger presenterer den nye horisont for filosofisk besinnelse som han kaller *værenshistorisk tenkning*.⁴³ De engelske oversetterne, Parvis Emad og Kenneth Maly, påpeker at *Contributions* " – as no other work of Heidegger's – shows the active character of "being-historical thinking"⁴⁴, m.a.o., *både* viser hvordan Heideggers tenkning med dette går inn i den fasen av hans forfatterskap

⁴¹ Heideggers kanskje mest berømte "verk om tenkning" er *Was Heisst Denken?* (se note 21 ovenfor), som gjennom 21 "forelesninger" prøver å gi en særegen pregning av hva det å tenke *er*, i relasjon til *saken* – Væren. Teksten *Gelassenheit* (Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959, Engelsk *Discourse on Thinking* Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund, with an Introduction by John M. Anderson, Harper Torchbooks, Harper & Row, Publishers, New York, USA, 1966) er også en av Heideggers "verker om tenkning". Jeg tolker begge disse verker som et forsøk fra Heideggers side på å vise hva tenkning er, og at de utgjør videreutviklinger av hans egen "besinnelsesfulle tenkning".

⁴² *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-38), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989, Engelsk utgave: *Contributions to Philosophy (From Enowning)* Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, USA, 1999.

⁴³ *Contributions*, s. 3.

⁴⁴ *Ibid*, Translators' Foreword, s. xvi.

som tenker Væren som grunnleggende *værenshistorisk*. For Heidegger er *Besinnung* er en helt egen tanke-akt, som skiller seg fra all annen tenkning ved at *Besinnung* er en tenkning som består i en *lydhørhet* overfor Væren, en evne til å "lytte" — å høre at Væren tiltaler en; en "tiltale" som umuliggjøres hvis Væren forestilles metafysisk. Dette innebærer også at det Heidegger mener med det "værenshistoriske" ikke har noe til felles med "historiefilosofi", eller tenkning som betrakter menneskets skjebne som avledet av "historiske prosesser" som vi passivt vederfares. Mennesket spiller en høyst *aktiv* rolle i værenshistorien, som *avdekker* av en værenstilskikkelse.

"*Besinnung*"⁴⁵ har for Heidegger en helt særpreget betydning som går ut over ordets betydning i tysk dagligtale, som vi ganske uproblematisk kan oversette med ordet "besinnelse". Dagligspråkets forståelse av "besinnelse", eller det "å besinne seg på noe", bringer tanken henimot varsomhet, aktsomhet, å gi akt på, samt konsentrasjon, eventuelt kontemplasjon. Alle disse betydninger er relevante og inneholdt i Heideggers *Besinnung*, men *Besinnung* og *besinnliches Denken* betyr for ham langt mer enn dette.

Før vi ser nærmere på hvordan oversetterne avgrensar besinnelse opp mot beslektede fenomener skal vi se hva Heidegger selv sier, om "*Besinnung*" i relasjon til "Selv", og den værenshistoriske tenkning:

"The Mindfulness of inceptual thinking is, on the other hand, so originary that it above all asks how the *self* is to be grounded, the self in whose domain "we", I and you, each come to *ourselves*. Thus it is questionable whether through reflection [*Reflexion*] on "ourselves" we ever find our *self*, whether therefore Dasein's projecting-open ever has anything to do with the clarification of "self"-consciousness"⁴⁶

Emad og Maly foreslår å betrakte følgende som sitatets essens:

"[*Besinnung*] is...so originary that it above all asks how the self is to be grounded....Thus it is questionable whether through *reflection* [*Reflexion*] on "ourselves" we ever find our *self*".⁴⁷

⁴⁵ *Besinnung* inngår som et av de sentrale ord i *Beiträge*, og oversetterne har derfor viet dette ord spesiell oppmerksomhet i forordet. Den engelske oversettelse lyder "*Mindfulness*", og selv om vi på norsk ikke trenger å gå "omveien" om dette engelske ordet — besinnelse ligger oss mye nærmere — så gir de engelske oversettere verdifull informasjon om hvordan *Besinnung* skal avgrensas mot andre ord som deler noe av meningsinnholdet.

⁴⁶ Ibid, Part 1, punkt 30, s. 47.

⁴⁷ Ibid, Translators' Foreword, Punkt 7, s. xxxii.

Her ser vi at Heidegger skiller ”*Besinnung*” fra *refleksjon*, i betydningen *selvrefleksjon*, av den grunn at *Besinnung* går så ”dypt” at den spør etter selvets, eller ”selvhetens” grunn, som for ham ikke gis, ikke *kan* gis, gjennom en subjektivistisk forstått *tilbakebøyning* på ”Selvet”. Sitatet sier også noe om hvor radikalt Heidegger søker å forankre sin tenkning *utenfor* subjekt/objekt-dikotomien: Ved å stille seg tvilende til om ”Daseins åpne projisering” (mot Væren) kan tematiseres på bakgrunn av tanken om selvbevissthet, gir han et klart hint om at ”selvhetens Væren” ikke ”er noe i-seg-selv”. Selvets Væren *er* ikke noe monadisk selv-samt. ”Selv-polen” som polaritet eksisterer, ”er” for Heidegger, kun i sitt forhold til det den står overfor – som motsvarende Væren.⁴⁸ ”Selverkjennelse” for Heidegger vil som en følge av dette ha med en fundamental *åpenhet* å gjøre – en åpenhet som lar mennesket og Væren tilhøre hverandre. Kun hvis en således kan *være åpen i dette forhold*, og utholde denne åpenhet kan en sies å ”erkjenne seg selv” i heideggersk forstand. Det som ”åpner og tildrar”, som ”fra-holder og tildeler”, benevner Heidegger som *Ereignis – Tildragelsen*.⁴⁹ Vi skal vende tilbake til dette under behandlingen av *differensen*.⁵⁰

Vi skal også kort ta for oss hva *Besinnung* ifølge Emad og Maly *ikke* er, da det vil være avklarende for våre formål. Vi leser i forordet, s. xxxii:

”*Besinnung* is (a) originary, (b) concerns matters whose treatment through *reflection* is inadequate, and (c) is not the same as *reflection*. This means that, regardless of whether *Besinnung* concerns the *self* or any other being-historical theme, it is an originary way of awareness that is always exposed to the threat of a crushing reflection.”

Refleksjon”, i betydningen av en ”reflektert tanke” ”dypsindig tenkning” osv. griper ikke kjernen i det *Besinnung* angår, da dette utgår fra en menneskelig intellektuell virksomhet som ikke refleksivt kan nå det som instigerte denne ”virksomhet”. Dette betyr ikke at refleksjon ikke har noe med *Besinnung* å gjøre i det hele tatt, men ”kjernen” av *Besinnung* har mer med en fundamen-

⁴⁸ I tilknytning til denne problemstilling, om ”identitetens selvsamhet” og ”formidlingen innenfor det identiske”, se *Identitetssatsen* i *Oikos og Techne*, s.95-108, særlig s. 95-99.

⁴⁹ Dette Heidegger grunnord, *Ereignis* oversetter Arnfinn Bø-Rygg til norsk med *tildragelsen*, men, han gjør oppmerksom på at ”Ereignis” også betyr ”begivenhet” ”hendelse”. Se notene til *Identitetssatsen* i *Oikos og Techne*, s. 104. I den engelske Heidegger litteratur oversettes *Ereignis* vanligvis med *Appropriation*, men oversetterne av *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* har innført *Enowning* som et nytt ord for ”Ereignis” i Heidegger sammenheng.

⁵⁰ Se Kap. 2.4 under. Særlig 2.4.4.

tal åpenstilt *mottagelighet* å gjøre, enn tenkning i vanlig forstand. Det neste ord Emad og Maly vurderte, men som ble funnet inadekvat for *Besinnung*, er *meditasjon*.⁵¹ Dette skyldes hovedsakelig ordets cartesianske konnotasjoner innen vestlig filosofitradisjon, og at Descartes' bruk, og etterhvert den gjengse bruk, av ordet "meditasjon" ligger for nært opp til hva som ligger i "refleksjon."⁵²

I 1938-39, i perioden umiddelbart etter at *Beiträge* ble utgitt, skrev Heidegger et verk som skulle videreføre den værenshistoriske tenkning i *Beiträge*. Verket bærer navnet *Besinnung*⁵³, og står i et nært slektskap med *Beiträge*, noe Heidegger selv påpekte ovenfor Friedrich Wilhelm von Herrmann, sjefsredaktør for Heideggers samlede verker, og han ga på bakgrunn av dette slektskap direktiver for hvordan disse tekster skulle arrangeres i Heideggers *Gesamtausgabe*.⁵⁴ Verkets tittel antyder hvor sentralt *Besinnung* er for Heidegger i hans værenshistoriske tenkning. Også i dette verk har oversetterne, Parvis Emad og Thomas Kalary, skrevet et langt innledende essay der grunnord i teksten drøftes utførlig. Om *Besinnung* leser vi på s. xxiii:

"...*Besinnung* is nothing but an inquiry into the self-disclosure of being – self-disclosure that in *Being and Time* Heidegger calls the meaning or "*der Sinn*" of being and that in *Contributions to Philosophy* he calls the truth of being. What is of utmost significance here is that philosophy as *Besinnung* unfolds this inquiry. This inquiry is not merely a human enterprise of reflecting on the data of consciousness, on the peculiarities of perception or on the states of mind."

Det påpekes her at "filosofi som *Besinnung*" for Heidegger er det gjennom hvilket den tenkning som søker å være i Værens sannhet utvirkes. Et vesentlig aspekt av en slik tenkning rundt "avdekkelse" av Værens sannhet er at den er ment å inngyte en *aktivt tilbakeholdende* måte å forholde seg på

⁵¹ John M. Anderson og E. Hans Freund i den engelske oversettelsen av *Gelassenheit, Discourse on Thinking*, Harper Torchbooks, Harper & Row, Publishers, New York, USA, 1966, oversetter nettopp *besinnliches Denken* med *meditative thinking* (s. 91). Egil A. Wyllers norske oversettelse av teksten *Likesæle* oversetter "besinnliches Denken" med *besinnende tenkning* (*Oikos*, s. 29).

⁵² *Contributions*, Translators' Foreword, s. xxxiii. Jeg skal i oppgavens annen del, om *Patañjalis Yoga Filosofi* forsøke å vise at den form for meditasjonspraksis og værensforståelse som hos Patañjali *utgår* av denne praksis, har et meget nært slektskap med Heideggers *Besinnung*.

⁵³ *Besinnung* (1938-39), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt an Main 1997. Engelsk utgave *Mindfulness*, Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary, (Athlone Contemporary European Thinkers series), Continuum, London/New York, 2006.

⁵⁴ Se *Mindfulness*, Translators' Foreword, s. xiv.

overfor værensspørsmålet. Mennesket er "fødselshjelpere" i avdekkingens hendelse, de må stille seg *undrende* overfor Væren: Menneskene er ikke, har aldri vært, og vil aldri komme til å bli herskere over Værens sannhet, i betydningen av at Værens mening – *hva* det vil si "å Være" i ens væren – kommer under menneskets *kontroll*. Den tenkning og den impuls som ligger til grunn for ønsket om å kontrollere og å underlegge seg værender, for nettopp å beskytte (ens egen – utvidet forstått som "menneskets") Væren, er den grunnleggende misforståelse hele Heideggers værenstenkning søker å bekjempe. Dette er selve motsatsen til *Besinnung*.⁵⁵ "Filosofi" kan for Heidegger kun overleve i den grad den kan er *besinnelsesfull*. Vi kan lese i *Besinnung*, på s. 17, hvordan Heidegger i kimeform utlegger noen av de viktige temaer i hans senere tenkning, eksplisitt i relasjon til "*Besinnung*":

"Coming from the overcoming of "metaphysics", mindfulness [*Besinnung*] must nevertheless touch upon the hitherto and cannot become inflexible as the finished product of a usable presentation either in a "doctrine" or in a "system", or as "exhortation" or "edification."

Dette utsagn sier noe merkelig om *Besinnung*: *Besinnung* kommer *fra* overkommelse av metafysikken, men hvordan skal metafysikken kunne "overkommes" hvis en ikke først er i en posisjon som tillater en å stå utenfor den? Særlig hvis en er oppmerksom på hvor altomfattende "metafysikken" er for Heidegger, som den "måte" vår værensførståelse til *enhver tid*, (særlig etter Platon), er "fanget" opp i. Fra dette utsagn mener jeg det er relevant å tolke *Besinnung* som et sammensatt fenomen: "*Besinnung*" må *både* være den disposisjon som er *lydhør* overfor Værens tiltale, som lar Væren *være*, og som således *kan* (ved at den *faktisk* "hører" noe annet enn metafysikkens tiltale), aktivt motsette seg tilbøyeligheten til å tenke Væren metafysisk som *grunn*,⁵⁶ samtidig som "*Besinnung*" også må utarte seg som "økende" i takt med hvor suksessfullt "overkommelsen av metafysikken" utvirkes. I tillegg må *Besinnung* også tenkes å inneholde den særegne *motivasjon* som setter en kritisk undersøkelse av tenkningen på vei mot overkommelsen av metafysikken.

⁵⁵ Jeg skal avklare nærmere hva dette innebærer i Kap. 2.3, som omhandler *det Værenshistoriske*.

⁵⁶ *Ab-grund* er et sentralt begrep i verket *Besinnung*, og har en viktig plass i den sene Heideggers tenkning. (Si litt mer senere om hvorfor jeg nevner dette her i denne note, min *ikke mye!*)

Heidegger gir oss i sitatet ovenfor mye informasjon om *Besinnung*: *Besinnung* er ikke et "ferdig produkt", i betydningen av å være hva den er en gang for alle. Dette betyr at *Besinnung* er *dynamisk* – en stadig utvirkende, utdypende *måte å være på*, som settes i bevegelse *mot* Væren i det den frir seg inn i et "stående overfor" Væren – Væren som på "sin side" *påkaller* vår tenkning. Besinnelse kan aldri bli et filosofisk system, en doktrine, eller en "oppdragelsesinstitusjon". Ei heller er formaninger om "å tenke besinnelig" særlig hjelpsomme.

Vi skal nå gå over til å se på "Besinnelsens nivåer", for å klargjøre nærmere *hvordan* den besinnelige tenkning går frem (og tilbake) i tilknytning til værensspørsmålet.

2.3.2 Besinnelsens dimensjoner

Etter min oppfatning ligger det tre hovedelementer i Heideggers *Besinnung*, og vi skal ta for oss disse tre elementer hver for seg — både for å tydeliggjøre hva som ligger i *Besinnung*, samt for å avklare hvordan en tenkning som nettopp søker å besinne seg på *Heideggers tenkning* vil måtte gå frem, i den grad den tar Heidegger på alvor og *ønsker* å medtenke med ham – snarere enn å bare utsi noe om "Heideggers filosofi". Besinnelseselementet i Heideggers værenstenkning gjør det nettopp "metodologisk" nødvendig å stoppe opp *før* en begynner en behandling av Heideggers værenstenkning, da denne tenkning nettopp ikke kommer til sitt eget uten *Besinnung*. De tre elementer i *Besinnung* er følgende:

1. En grunnleggende *motivasjon* som muliggjør besinnelsens inntreden i tenkningen.
2. Det *positive* aspekt, som vil arte seg som en *kritisk* gjennomtenkning av tidligere tenkning
3. Det *negative* aspekt – *Sein lassen*, det åpnende avhold, som på *differensnivået* vil avdekke et *transformert* forhold mellom Væren og værender, gjennom hvilket *Frihet* inntrer.

Det er ikke slik at disse "nivåer" skal forstås reellt avsondret, eller at de utvirkes trinnvis. *Besinnung* er for Heidegger et *sirkulært* fenomen. Der all logisk tenkning forsøker å unngå sirkler, og anser tenkningen som vellykket i den grad den kan forankres i noe fast og uforanderlig, er Heideggers *Besin-*

nung nettopp et forsøk på å overkomme dette grunnpremiss: Værenstenkningen må *frigjøres*, også fra logikken, uten at dette betyr at den med dette blir "ulogisk". For Heidegger er det slik at logikken kommer senere enn det som er tenkningens sak, Væren, og logikken er av denne grunn ikke i stand til å fungere som værenstenkningens "husvære".

2.3.2.1 Motivasjonen i Besinnung

"*Besinnung*" er for Heidegger det som tillater Væren å tre inn i vår tenkning på en mer opprinnelig måte enn det de metafysiske utlegninger av Væren har tillatt. Mennesket bor i "Værens husvære - språket", og "språket", forstått som en måte den menneskelige væren (*Dasein*) er på, som "språkvesen", som bor i og virker gjennom helheten av all mening som språket tillater utsagt, har for Heidegger opp gjennom vår værenshistorie blitt til *metafysikkens språk*. Vi bruker det språk vi "er i", og dette språk kjennetegnes ved at det kontinuerlig formes gjennom det vi samtaler med. I tenkningens sfære betyr dette at språkets utforming, *ikke* i betydningen av "ornament", eller estetisk pregning, men i betydningen av *hva* som utsies gjennom språket ut fra *nødvendighet* i tenkningen selv, utvirkes i form av en dialog med det "tidligere tenkte." For Heidegger betyr dette at besinnelse tar sitt utgangspunkt i *ettertanke* – en ettertanke som i dialog med de "store tenkere", bla. Platon, Aristoteles, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, forsøker å finne det springende punkt som gjøre disse tenkeres tenkning *nødvendig*; *Hva* i tenkningens egen sak gjorde det nødvendig for disse tenkere å betenke Væren på den måten de gjorde, m.a.o., hvordan besvarte disse tenkere den værenshistoriske tiltale de sto overfor? Hvis vi finner det *nødvendige* i deres tenkning, kan vi også se det genuint værenshistoriske fremtre i tenkningen. Hvis ikke, befinner vi oss på en måte "utenfor" *hva* det står om — vi kan ikke forstå "hva noen har tenkt" gjennom en oppsummering av hva de tenkte uten å kunne være med dem i det problematiske som gav deres tenkning kraft og nødvendighet.

Siden Væren alltid er "tenkningens sak", i en eller annen form, er værensspørsmålet for Heidegger drevet fremover av et ønske om å stille dette spørsmål "sakligere". Hvis metafysikkens språk har blitt "usaklig" i relasjon til Væren, så melder følgende spørsmål seg: Hva kan gi en tenker (i dette tilfellet Heidegger) et *utgangspunkt*, fra hvilket han kan komme til å se det problematiske ved metafysikken, forstått som den vesterlandske tenknings

historie, i sin *helhet*? Hvis tenkningens språk er grunnleggende metafysisk, hvordan skulle en kunne bevege seg utenfor dette språk? Heideggers svar er at vi kan ikke foreløpig gå utenfor dette språk – vi har heller ikke noe metafysisk transcendent utgangspunkt som kan gi oss sikker grunn for vår tenkning. Men vi kan, ved å besinne oss på hvordan væren har blitt tenkt, stille oss åpne for at vi gjennom våre anstrengelser på å tenke værensspørsmålet sakligere, kan bidra til å *avdekke* en ny tilskikkelse av Væren.

Drivkraften, den grunnleggende motivasjon for en slik tenkning, er at den værensforståelse vi lever under – ”vår tids metafysikk” har blitt *problematisk* for oss i sin helhet. Hvis aspekter av vår tilskikkelse framstår som ”normalt problematisk”, dvs. et problemnivå vi er vant til, vil vi forsøke gjennom positive anstrengelser å arbeide oss gjennom det problematiske. Da er vi helt og holdent *innenfor* den rådende metafysikk. Forutsetningen for ”*Besinnung*” er således at *helheten* av vår værensforståelse framstår som problematisk for oss. Grunnmotivasjonen for besinnelse er således *negativ*. Videre er denne negative motivasjon eksistensiell av karakter: Vår tids metafysiske værenstilskikkelse kan kun fremtre som problematisk i sin helhet fordi den oppleves som *lidelsesfull*. En teoretisk eller praktisk tilnærming til hva som er, og som har tatt inn over seg at menneskene har problemer, og som forsøker å løse disse problemer på best mulig måte, via en manipulasjon av det værende for våre formål (for eksempel moderne naturvitenskapelig forskning), har lite med *Besinnung* i Heideggersk forstand å gjøre.

Besinnung er således en fundamentalproblematiserende tenkning som motiveres av en ”oppvåknet lidelse” som utholdes – snarere enn å unngås eller som faller tilbake på en tenkning som synes mer umiddelbart fruktbar, mer forlokkende, i det den ikke stiller oss ovenfor en tilsynelatende umulig oppgave, men står rede til å finne løsninger i det allerede gitte. Heidegger gjengir følgende Hölderlin-ord i *Spørsmålet om teknikken* som kanskje sier noe om besinnelsens vesen: *Fare* – ”Men hvor der er fare, vokser det reddende også”.⁵⁷

⁵⁷ *Oikos og techne*, s. 86

2.3.2.2 Besinnelsens positive dimensjon: Den kritiske gjennomtenking

Hvis fenomenet *Besinnung* i hele sin bredde, slik Heidegger fremstiller det, skal kunne være en *mulighet*, må det forutsettes at det finnes en vei til besinnelse som ikke forutsetter at vi fullt ut "har" besinnelse ennå. Et "sted" i værensglemselen må veien ut av den finnes. Hvis en antar at en kommer inn på besinnelsens vei gjennom en bestemt motivasjon, en egen form for *lidelse*, som fremstår for en som en lidelse *tenkningen* vederfares i det den erkjenner at den ikke kjenner Væren, så er det nærliggende å tenke på denne lidelse som det springende punkt som ansporer den dypere undersøkelse av Væren. Men, det ville selvfølgelig være søkt å påstå at en hvilken som helst eksistensiell lidelse som måtte utgå fra en følelse av forvirring i relasjon til værensspørsmålet, uansett hvilken form det måtte ha for den enkelte, skulle føre inn på den vei Heideggers høyst spesialiserte værensdiskusjon utgjør. Eksistensiell lidelse fører i seg selv ikke nødvendigvis til noe annet enn ulykkelighet, og det er mange måter den kan stedes til hvile på for en tid – kanskje en livstid, men, hvis lidelsen skal *overkommes*, må den kunne utholdes lenge nok til å kunne oppspores i sin vesensgrunn. Jeg tolker ham dit hen at *Besinnung* for Heidegger både er den disponerthet som gjennom vederfarelsen av eksistensiell lidelse makter å diagnostisere lidelsen som nettopp en opplevelse av fremmedhet overfor Væren, samt at besinnelsen gjennom denne diagnose setter seg selv på vei mot Væren, gjennom en *undersøkelse* av værensspørsmålet: Det er tenkningens vei til væren det dreier seg om, for det er kun tenkningen som kan *være* i utlendighet i forhold til Væren, nettopp fordi tenkningen *tilhører Væren*, uten å erkjenne denne tilhørighet.

Veien ut av glemselen begynner derfor med en kritisk analyse av værensspørsmålet, slik vi har tilgang på det gjennom vår tenknings historie. Dette er den ene siden av "metafysikkens overkommelse": "Metafysikken" skal ikke overkommes, i betydningen forkastes eller unngås. Tvert imot må en gå inn i den for å medtenke dens essensielle bevegelser. Ens egen tenknings "saklighet" i relasjon til Væren utvirkes kun gjennom en tenksom omgang med det tidligere tenkte. Hvorfor? Fordi det "tidligere" lever i oss i vårt "nå", som den *konkrete språkbygning som vår forståelse er konstituert gjennom*. Det "fortidige" i tenkningens sfære er på ingen måte passé, og derfor har besinnelsen på det tidligere tenkte fra et værenshistorisk perspektiv lite å gjøre med "filosofihistorie".

”Den kritiske analyse” er ikke kritisk i betydningen av å finne feil med det tidligere tenkte: Det finnes fra et værenshistorisk perspektiv ingen *feil* med det som er tenkt – selv om vi skulle komme til å tenke annerledes, til og med motsatt:

”Vi mangler ikke bare enhver målestokk som kunne tillate å verdsette fullkommenheten i én epoke i metafysikken i forhold til en annen. Det forefinnes overhodet ingen rett til å verdsette på denne måten. Platons tenkning er ikke mer fullkommen enn Parmenides’. Hegels filosofi er ikke mer fullkommen enn Kants. Enhver filosofiepoke har sin egen nødvendighet. Vi må ganske enkelt anerkjenne at en filosofi er som den er.”⁵⁸

Hvis vi tenker værenshistorisk, så har de tidligere tenkere (som gjennom sin tenkning bibrakte en betydelig *forskjell* fra det tidligere tenkte) vært de som var lydhøre overfor Væren i den tenkningens tilskikkelse som Væren møtte dem gjennom. Heidegger kaller omgangen med de tidligere filosofer for ”den kjærlige strid mellom tenkere”, en høyst nødvendig dialog utvirket gjennom ”værens lysningshistorie”.⁵⁹

Den type ”kritisk undersøkelse” som det for Heidegger er tale om, som utgjør en del av besinnelsens vesen, er det forsøk på å finne de steder i værenshistorien hvor et *skifte* har funnet sted – et skifte som avdekket en ny værenstilskikkelse. Det er ikke slik at disse omskift nødvendigvis skjer øyeblikkelig, tvert imot kan det ta århundrer før det som har blitt gitt anstøt ved dette skifte fremtrer i en tydelig form. Heidegger mener å finne kun *to* hovedskifter i vår vestlige tenknings historie: Det første i overgangen mellom den førsokratiske greske tenkning og fremveksten av Platons og Aristoteles’ skoledannelser, og det andre med Descartes og med ham fremveksten av *moderniteten* — den tilskikkelse som fremdeles, ifølge Heidegger, er høyst operativ. Satt på spissen betyr dette at det ikke har skjedd noe værenshistorisk nytt siden Descartes – det er kun en videreføring av en vending værenshistorien tok med ham – som for Heidegger kjennetegnes, essensielt sett, ved at værensførståelsen ble dreiet i retning av subjektiviteten: Alt blir i den etter-

⁵⁸ *Filosofiens avslutning og tenkningens oppgave*, oversatt av Jorunn Jacobsen i *Den Levende Kierkegaard*, S. 86-103, Fakkell serien, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1969, s. 88.

⁵⁹ Se *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 73 for Heideggers bruk av begrepet *Værens lysningshistorie*.

følgende tenkning dreiet mot en subjektivistisk værensforståelse. Helheten av det værende (Verden), har blitt til *objekt* for et subjekt.⁶⁰

Vi skal ikke forfølge disse tankene her, men vende tilbake til dem under vår behandling av det værenshistoriske. Disse bemerkninger er kun ment å få frem på hvilken *måte Besinnung* innehar en kritisk dimensjon. Denne dimensjon er en *immanent* kritikk av tenkningen, ut fra et værenshistorisk perspektiv. Hvorfor jeg velger å karakterisere dette som et ”positivt” element ved *Besinnung*, er at vi kan begynne denne analysen fra det sted vi står – vi *må* begynne nettopp her. Ingen spesiell disposisjon er påkrevd for å sette denne undersøkelse i gang – selv om det er nærliggende å tenke seg at den er motivert av den nevnte lidelse. Det kan også tenkes at mer ”eksterne grunner” enn dyp hjemløshet [*Unheimlichkeit*], f.eks. et studium av filosofi kan være anstøtet til en dypere undring, som så motiverer til besinnelsesfull tenkning. Men *Besinnung* har også en positiv dimensjon i en annen betydning: Gjennom oppvekkelsen av en undring står vi nærmere Væren enn vi gjør i en slumrende mangel på interesse for spørsmålet.

Heidegger kommuniserer dette poeng ved å påpeke at vi merker Værens tildragelse på vår tenkning som at spørsmålet fremtrer for oss som *problematisk*, og at vi evner å stå i forhold til det *som* problematisk. Dette spørsmål skal nettopp ikke *besvares*, ”en gang for alle”, men er et tilbakevendende ”anstøt” Væren gir vår tenkning. En ”besvarelse” av spørsmålet vil innebære en transformasjon av tenkningen snarere enn et ”resultat”. Som Heidegger sier det i *Filosofiens avslutning og tenkningens oppgave*:

”Spørsmål er veier til et svar. Hvis det engang kunne gis rom for dette svar, ville dette bestå i en forvandling av tenkningen og ikke i et utsagn om et saksforhold.”⁶¹

Hvis vi således anspores til å stille oss spørrende overfor metafysikken – å kritisk betenke dens ”bevegelse” – er vi ”positivt engasjert” i overkommelsen av den. Nettopp evnen til å se at metafysikken er ”bevegelig”, er det som er

⁶⁰ For Heideggers forklaring av dette forhold, vedr. Descartes og den ”subjektivistiske vending” metafysikken tok med ham, se teksten *The Age of the World Picture*, appendix 4, s. 73 i *Off the Beaten Track* [*Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950], Edited and Translated by Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge University Press, United Kingdom, 2002. Se også *Overcoming Metaphysics* (Eng. Oversettelse) i boken *The End of Philosophy*, Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh, (Copyright Harper and Row, Inc. New York 1973), University Press of Chicago Edition, USA, 2003. punkt xv, s. 97. Den Tyske originalen finnes i verket *Vorträge und Aufsätze*.

⁶¹ *Filosofiens avslutning og tenkningens oppgave*, s. 86.

avgjørende for *omslag* i vår værenshistorie. Hvis vi kan merke denne bevegelse, den omskiftelighet som er en del av metafysikkens beskaffenhet (altså det faktum at metafysikken *er* værenshistorisk i sitt vesen), så avsløres også noe annet: Omskifteligheten røper at ”vår” tilskikkelse ikke er den eneste mulige.

Den kritiske gjennomtenkning av metafysikken garanterer ikke i seg selv at vi erkjenner vår tilhørighet til Væren, og på hvilken måte vi tilhører Væren. Væren kan ikke nås gjennom systematiske utlegninger av metafysikkens historie, uansett hvor kritiske de måtte være. Værenstenkningen fordrer noe mer – eller kanskje snarere noe mindre. Som Heidegger sier det: ”Det fremmedartede ved denne Værenstenkning er det enkle. Nettopp dette holder oss borte fra den.”⁶²

2.3.2.3 Besinnelsens Negative dimensjon: Sein-lassen – det åpne avhold

Den andre hovedelement som ligger i *Besinnung* fordrer noe uvanlig av oss: En evne til å aktivt utholde en avholdelse. Besinnelsen fordrer at det skapes et rom i tenkningen avholdt Væren, som Væren *selv* skal få komme til orde i. Det jeg vil kalle besinnelsens *negative* dimensjon ligger derfor i å ikke projisere tanker – å ikke søke intellektuelt å *gripe* væren i tanken, men tvert imot, å la seg *gripe* av det *mest betenkelige*, det mest tankevekkende, for dermed å, ”for første gang” virkelig *være*, idet tenkningen, i sin besinnelsesfullt *virksomme* grepethet, svarer væren, hvis tiltale den har *stilt* seg lydhør ovenfor. Det ligger i dette at den besinnende tenkning ”stiller” i dobbel betydning:

1. Den ”stiller seg opp mot” det betenkelige, det som skal tenkes, gjennom,
2. å stille, stede til ro, i betydningen av aktiv stillhet – å *la være stille*, slik at kallet, det som kaller i Værens tiltale, kan bli hørt:⁶³

⁶² *Brev om humanismen*, s. 54.

⁶³ i *Was Heisst Denken?* Sier Heidegger at Væren tiltaler oss først gjennom en *provokasjon*: Værens bortvendelse. Hvis vi makter å se at ”Væren har vendt seg bort” m.a.o., at vår væremåte ikke tillater oss å ”erkjenne” Væren, at vi vederfares en værensglemsel, ”provoseres” vi til nytenkning – en nytenkning som for Heidegger vil arte seg som en besinnlig tenkning som lar Væren være. Hvis vi føler denne provokasjon, og makter å se at den er utvirket gjennom en hjemløshet i vårt eget språk, innebæ-

"What calls on us to think, demands for itself that it be tended, cared for, husbanded in its own essential nature, by thought. What calls on us to think, gives us food for thought.

What gives us food for thought we call thought-provoking. But what is thought-provoking not just occasionally, and not just in some given limited respect, but rather gives food for thought inherently and hence from the start and always – is that which is thought provoking *per se*. This is what we call most thought-provoking. And what it gives us to think about, the gift that it gives to us, is nothing less than itself – itself which calls on us to enter thought."

Det "tankevekkende" gjør således *krav* på vår tenkning, som et *kall*, i den dobbelte betydning av at vi *faktisk* kalles, og at vi tar til oss dette "som et kall" – at vi tar på oss den utfordring som påkallelsen kaller til. For Heidegger består denne utfordring i å være *beskyttere av Værens sannhet i det værende*. Kun som beskyttere (Værens "hyrde", ikke "herre") kan vi *la være*, og kun gjennom at vi lar være bringes vi nær værens sannhet i det værende, og dermed også sannheten om *vår egen være*n.

Når vi derfor aktivt motvirker tendensen til å projisere vår egen forståelse – til å avlede, dedusere, gripe og begrunne Væren ad teoretisk vei – og åpenstiller oss for en stillhet, der vår tenksomme oppgave består i nettopp å akte på denne stillhet, så kan stillheten komme til å bli *talende*: "Stillhet" er ikke *taushet*, den er et annet språk, et språk som har noe å si oss, som vi kan oppdage hvis vi overkommer den forståelse at tiltale kun kommer til oss i utsagns form. Erfaring av *fravær*, unndragelse, er i like stor grad en tiltale som erfaring av *nærvær*. I Heideggers tenkning erfares disse arter opplevelse som provokasjoner, tankevekkere, som gjør at våre svar virker fundamentalt utilfredsstillende, noe som gir anstøt til at vår tenkning evner å høre en tiltale som ikke taler metafysikkens språk.

Som en foreløpig oppsummering kan vi si at forutsetningen for å komme inn på en tenkevei som ikke er betinget av de metafysiske værenstilskikkelser, for Heidegger må ta utgangspunkt i *avholdenhet* fra tendensen vi som rasjonelle vesener har til å innhegne Væren og værender i forståelses-

rer dette at vi er blitt lydhøre for et *kall* som utgår fra Væren. Heideggers tanker om "kallet" har også implikasjoner som antyder et religiøst element; *å følge et kall*. Sitatet i det følgende er fra *What is called thinking*, s. 121.

rammer. I direkte kontrast til tanken om avdekkelse av Væren gjennom effektiv systematisk avklaring, gjelder det for Heidegger at "i tenkningen blir enhver ting ensom og langsam."⁶⁴

Som vi har antydnet utgjøres den negative dimensjon av *Besinnung* hovedsakelig av det Heidegger kaller *Sein-lassen – å la Være*.⁶⁵ "Sein-lassen" innebærer, i likhet med *Besinnung*, mer enn én ting. Det er to hovedbetydninger vi skal merke oss:

1. Den første er å "la være", i betydningen av å *avstå*, altså en avholdenhet. Vi gir avkall på å fylle opp "tenkningens rom" med tanker, og denne åpenstillelse er en *akt* – det er noe vi aktivt gjør i vår tenksomme omgang med Væren, og ikke noe som "bare skjer" i og med at vi "ikke tenker på noe". Å *holde tilbake* i tenkningen er noe av det som kan være vanskeligst for et tenkende menneske: Det at den menneskelige tankevirksomhet er *projektiv* av vesen har for Heidegger å gjøre med selve måten mennesket eksisterer i verden på, som nettopp ek-statisk: Det "står-ut" som et "utslag" i og mot Verden. Det eksisterer alltid som "rettet mot noe".⁶⁶ Å gå imot denne rettetthet vil derfor synes fremmedartet: vi er ikke vant til å være *retentive* – vi er "mest naturlig" i en projektiv værensmodus.
2. Den andre måten vi skal forstå Sein-lassen på er, som Heidegger sier det i *Sein und Zeit*, mer *ontologisk* enn *ontisk*:

"Ontically, "letting something be involved" signifies that within our factual concern we let something ready-to-hand be so-and-so as it is already and *in order that* it be such. The way we take this ontical sense of "letting be" is, in principle, ontological."⁶⁷

⁶⁴ "Im Denken wird jeglich Ding einsam und langsam.", Fra *Aus der Erfahrung des Denkens*, - *Fra Tenkningens Erfaring*, til norsk i *Oikos og techne*, s. 50-61. Dette vers fra sidene 56 (tysk) og 57 (norsk).

⁶⁵ For Heideggers forklaring og bruk av *Sein-lassen*, se *Sein und Zeit*, tysk utgave, sidene. 84, 345, 354, engelsk, *Being and Time*, sidene 115-16, 395, og 405.

⁶⁶ For en diskusjon av dette fenomen, som i Husserls filosofi spiller en sentral rolle under navnet *intensjonalitet*, se Heideggers verk *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, Engelsk utg. *History of the Concept of Time, Prolegomena* Translated by Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, Midland Book Edition, USA, 1992.

⁶⁷ *Being and Time*, s. 117, tysk utgave, s. 85.

Disse ord er sagt med henblikk på de bruksgjenstander vi omgås i verden, og hvordan vi *er* med dem og de med oss, som *tilhåndenværende* [zuhandenheit], i relasjon til daseins væren-i-verden, men de gir allikevel et godt utgangspunkt for å forstå hva "Sein-lassen" i den andre betydning innebærer: Å la noe være det det er, nettopp for at det skal kunne "gi seg selv til oss" som *hva* det allerede er, og således *møte* oss i *sin* væren.

Heidegger omtaler dette som "ontologisk" snarere enn "ontisk" fordi en ting, først når den *fristilles* til å være i sin *egen* væren, kan fremtre som værende dette eller hint. Enhver ting som vi omgås har således egenværen gjennom en fundamental avdekking som lar det bestemte værende komme til syne "som seg selv": Det "er hva det er" i det vi (for første gang) avdekker det – f.eks. som en bruksgjenstand, f.eks. en hammer, som på bakgrunn av et *behov* for å avdekke denne gjenstand *som* dette tiltaler oss gjennom det fravær gjenstandens *ikke-væren* på *forhånd* (før den kommer inn i lysningen) har skapt; en mangel, en nødvendighet som fikk oss på sporet av en mulig avdekking. Det følger også av dette at mennesket aldri *skaper* det som avdekkes: I det en avdekking finner sted, trer noe frem mot oss i sin væren: Mennesket har aldri *skapt* en hammer; menneskets måte å være på (f.eks. som trengende husly, og dermed som mulige "byggheier") avdekker et rom, en "lysning", i hvilke menneske og hammer kan møtes. Det ontologiske ved *Sein-lassen* ligger nettopp i at en gjenstand konstitueres som "hva den er" gjennom å *avdekkes som* hva den er. Gjenstanden kom mennesket i møte gjennom et fravær, som ansporet mennesket til å bringe den ut fra det skjulte. *Sein-lassen* tillater oss å være nær det som trer ut av skjultheten i sin egenartethet, idet dette bringes til sin væren som hva det *er*, i det vi *øyner* det.⁶⁸

Før vi vender oppmerksomheten fra *Sein-lassen* på "bruksgjenstandsnivå" mot *Sein-lassen* slik vi skal forstå det i tilknytning til værensspørsmålet hos Heidegger, vil jeg bemerke følgende: Den måten en ting ankommer sin væren, gjennom at fraværet av den skaper det behov som gjør avdekkingen av denne ting til en nødvendighet, er en utpreget "førteknologisk" måte det værende avdekkes i sin væren på. Dette eksempelet er

⁶⁸ Dette eksempelet gjelder fortrinnsvis bruksgjenstander, og ikke f.eks. "naturgjenstander". For Heidegger er *Dasein* mye *nærmere* bruk- enn naturgjenstander. Hvis *Dasein* forsøkes utledet som en "naturting" blant andre naturting, taper vi den særegne måten *Daseins* væren-i-verden *er* på – omsorgsfull involverthet – *av syne*.

derfor ikke godt som en beskrivelse av hvordan "ting er i dag": Mange ting skapes "uten at det er behov for denne tingen", og mange nye ting fremtrer ved en mulighet som "plutselig" dukker opp, som et "skinnfenomen" ved annen virksomhet. Det som på mange måter kjennetegner vår tid ifølge Heidegger er nettopp dette; at vi ikke lenger står i et "direkte" forhold til avdekkelse.

Etter min oppfattning er det en vesensnødvendighet ved den tenkning som ønsker å tre inn i et annet forhold til værenders væren, slik Heidegger forstår det, at den kan gjenvinne en nærhet til det samspill som utspiller seg mellom mennesket og Væren i avdekkelsen: Vi må igjen disponere oss på en slik måte at vi innser at noe *gis* i avdekkelsen – det som avdekkes er dypest sett en *gave* – en gave vi er fri til å motta. I den grad *Sein-lassen* forstås *ontologisk*, (altså med stor V; las Være), betyr dette anerkjennelsen av et værendes egenverdi – i relasjon til *helheten* av det værende i sin Væren: Vi avstår fra den værensforståelse som søker å virkeliggjøre sin egen væren gjennom å "produsere den" – vi innser at vår tilværen dypest sett er et *under*, i anerkjennelsen av det faktum at "*noe er – snarere enn intet*"⁶⁹

Besinnung (som vi i kapittel 2.5 skal forstå som *Sein-lassen* på *differensnivå*), innebærer en fullstendig radikaliserings av værensspørsmålet: Hvis, gjennom *Sein-lassen*, *forholdet* mellom Væren og værender *las Være*, åpnes, slik Heidegger ville uttrykt det, en ny *Værens lysning* i hvilken både Væren og værender *fris* til hverandre inn i en ny tilskikkelse hvor både Væren og det værende – fortrinnsvis ens egen væren hvis selvforståelse gjennom metafysikken har blitt gjort til det "tenkende subjekt" – fremstår totalt transformert. En kontinuerlig praktisering av *Sein-lassen* på differens nivå – i relasjon til vår *forståelse* av forholdet mellom Væren og værender – er en forutsetning for denne transformasjonen; en transformasjon metafysikken aldri kan utvirke i vår tenkning, da den ikke evner å *la Være*. Metafysikkens manglende evne til å *la Være* kan lettest oppfattes med henblikk på vår tids metafysikk – *teknologi*, og hvordan det som råder i den teknologiske tilskikkelse mest tydelig gir seg til kjenne som en mer og mer omfattende *bereg-*

⁶⁹ Se f.eks. *Was ist Metaphysics?* For Heideggers betraktninger om dette grunnforhold, "Væren og Intet".

nende tenkning – en tenkning som *fordrer* av Væren at den skal gi seg til kjenne som, *Være*, beregnelig.⁷⁰

Den negative dimensjon av *Besinnung*, som inneholder de to ovennevnte måter å la være på, kaller jeg *negativ* av den grunn at den må "avstå" *internt* fra den metafysiske projisering som fullt ut behersker vår tenkning, og som således skaper den værenshorisont som lukker oss inne i værensglemselen. Det *positive* element består i at vi gjennom *tilbakeholdenheten* overfor vår metafysisk kondisjonerte tenkning vinner opphold i den lysning hvor vi er i *Værens sannhet*.

Vi finner i Heideggers tenkning et annet fenomen som er nært beslektet med *Besinnung* som *Sein-lassen* som vi skal nevne kort: *Gelassenheit*, *Likesæle*:

"Likesæle overfor tingene, og åpenheten overfor hemmeligheten tilfaller oss aldri av seg selv. De er ikke noe tilfeldig. Begge trives bare ved en uavlatelig behjertet tenkning."⁷¹

Likesæle – fristillelse og *åpenhet* overfor "hemmeligheten", (det som holdes tilbake i enhver avdekkelse av Væren i det værende – det *skjulte* som forblir skjult i sin væren), kommer for Heidegger ikke gjennom "mystisk stillhet", eller kontemplasjon, men gjennom en *uavlatelig behjertet tenkning*. Denne behjertede tenkning har for Heidegger karakter av *både* et *frasprang* og *skritt tilbake*:⁷² Et *frasprang fra* metafysikken, og dermed ut i *avgrunnen*, altså et vågestykke, og et *skritt tilbake fra* metafysikken, som ikke skal forstås som "historisk fortidig", som "før-metafysisk", men som et skritt tilbake, "før" metafysikken – et skritt som for tenkningens sak må tas *her og nå*

2.4 Det Værenshistoriske

Besinnung er som nevnt et navn på den tenkning Heidegger kaller "værenshistorisk". Denne tenkning er vår for *forskjellen* mellom Væren og værender. Heideggers tanker om det værenshistoriske beveger seg på flere plan: Det

⁷⁰ Disse tanker, både om differensen, og om det som råder i vår tids værenstilskikkelse, er her kun tentativt bemerket. Jeg skal diskutere dette mer i detalj i det følgende, og vi skal vende tilbake til *Besinnung* som *Sein-lassen* på differensnivå i slutten av Heidegger behandlingen.

⁷¹ *Oikos og Techne*, teksten *Likesæle*, s. 32.

⁷² Se *Identitetssatsen, Oikos og techne*, s.101, og *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 72-73.

ene er det han faktisk sier om *hva* det innebærer at vår Væren som værende er ”historisk tilskikket”, hva som utgjør værens *lysningshistorie*,⁷³ og det andre momentet ligger i det som Heidegger mener utgjør vår tids værenstilskikkelse. Vår tids værenstilskikkelse er nemlig problematisk på en annen måte enn tidligere tiders tilskikkelser har vært. Det *problematiske* med hvordan Væren og mennesker angår hverandre i vår tids tilskikkelse utgjør en eksistensiell nerve i Heideggers værenshistoriske differensstenkning, og denne problematik utgjør kjernen i hvordan vi i *vår* tilskikkelse er fremmedgjort overfor Væren – den viser oss *hva* vår hjemløshet består i.

Fremstillingen av Heideggers tanker om det værenshistoriske vil bli behandlet i lys av de temaer som her inngår som de mest sentrale:

1. Heideggers sannhetsbegrep: *Aletheia - uforborgenhets*
2. *Teknologi*: Vår tids værenstilskikkelse
3. *Das Gestell - Stellet*

2.4.1 Heideggers sannhetsbegrep: *Aletheia – uforborgenhets*.⁷⁴

Heidegger benevner i *Identitetssetningen* den ”konstellasjon av væren og menneske” som vi nå lever i ved navnet *atomalder*⁷⁵. Denne konstellasjon, ”atomalderen”, er frembrakt gjennom *teknologi* – og Heidegger sier følgende om teknologien: ”Uttrykket tør tjene som betegnelse for atomalderens metafysikk”.⁷⁶ For å kunne forstå på hvilken måte ”teknologi” kan være metafysikk må vi ha mest mulig klart for oss hva Heidegger mener med *Værenstilskikkelse* og *Værens sannhet*. Disse to begreper hører nært sammen i Heideggers tankeunivers, og er på en måte to navn på det samme. ”Værens sannhet” betyr ikke for Heidegger ”sannheten om Væren”, tenkt absolutistisk og metafysisk: Dette er en umulighet for Heidegger, av den grunn at Værens sannhet selv *er* historisk i sin avdekkethet – i sin tilskikkelse. ”Sannheten” har ikke alltid vært den *samme*, og det ligger i sannhetens vesen å net-

⁷³ *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 73.

⁷⁴ Heideggers kjernetekst om sannhetsbegrepet er som nevnt (note 7) essayet *Vom Wesen der Wahrheit* fra 1930 (*Om sanninga sitt vesen*, oversatt til norsk av Gunnar Skirbekk i *dei filosofiske vilkår for sanning*).

⁷⁵ *Oikos og Techne*, s. 102.

⁷⁶ *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 74, *Agora* nr. 3-4 1994.

topp ikke være det samme – altså uforanderlig. Dette kan bli forståelig for oss hvis vi innser at Væren *har* tilskikket seg på forskjellige måter gjennom vår værenshistorie, og tilskikkelsen nettopp er den måten Værens sannhet fremtrer for oss på. (Hvordan ”det sanne” ble til det ”uforanderlige” skal vi se i det følgende.) Vi skal derfor først forsøke å avklare Heideggers sannhetsbegrep, før vi tar for oss spørsmålet om hva det vil si at vår værenstilskikkelse kan benevnes som *teknologi*.

Heideggers analyse av sannhet og hvordan den viser (og forandrer) seg gjennom metafysikkens historie er svært viktig å kunne forstå motivasjonen for hans tenkning etter *die Kehre*. Det nevnte fenomen, at ”det sanne kan være i forandring” virker ved første blick kontraintuitivt men nettopp derfor, i det dette vekker vår forundring, berøres noe essensielt ved selve kjernen av vår værensforståelse: Hvis vi skulle være i en posisjon til å avklare hva som er sant, så spør vi egentlig etter hva som *er*, ”hva er det værendes Væren”? Hvis vi er i en posisjon til å avklare dette spørsmål ”en gang for alle”, så vil værensspørsmålet opphøre å være et spørsmål, det vil ikke lenger være betenkelig. Fordi værensspørsmålet nettopp *er* det betenkelige, så har det hatt høyeste prioritet i den vesterlandske tenkning, og således har spørsmålet etter ”sannheten om væren” alltid været et spørsmål om både sannhet, og om Væren. Det nye er at sannhetens *lokalitet* har radikalt skiftet i vår tilskikkelse: Spørsmålet etter ”sannhet” er i Heideggers betydning, egentlig ikke et *værensspørsmål* lenger.

Det som for Heidegger er mest tankevekkende, kanskje særlig i vår tid, er at vi forestiller oss at sannhetsbegrepet ikke er spesielt problematisk; alle har en umiddelbar følelse av ”hva som er sant”, selv om de fleste kanskje vil ha noe større betenkeligheter med å besvare spørsmålet om ”hva som *er*” – m.a.o., ”sannhet” er ikke for oss i dag et anliggende som med nødvendighet medfører værensspørsmålet som sådan, men tvert imot, så har spørsmålet etter sannhet blitt relegert til avgrensede *områder* for sannhet. Dette betyr at det essensielle ved ”sannheten” er at den skal kunne *gi seg til kjenne som sann*, da det avkreves av en sak eller et saksforhold at vi skal kunne *bedømme* om hva det står om er sant eller usant. Dette betyr at sannhetsbegrepet dermed får en mengde tileggsbestemmelser, f.eks. relevans til det gitte saksområde, som dermed tenkes inneholdt i begrepets kjerne, samtidig som ”sannhet”, forståelsesmessig beholder sin ”absolutthetskarakter”. Siden absolutthetskarakteren er det sterkeste trekk ved sannhetsforståelsen, fører

det til en forkjærelighet for de forhold som lar seg avklare – er ”avklarbare” i sitt vesen, og dette fører til at det ”mest sikre” blir sannhetens naturlige tilholdssted – alt ”mindre sikkert” blir dermed sannhetsmessig mindreverdige. Det hjelper lite om det skulle vise seg at det sikreste er det mest spesialiserte og innsnevrede: Absolutthetskarakteren fordrer at sannhet blir værende nettopp her.

Heidegger hevder derfor at vår sannhetsforståelse har degenerert til en forståelse som kun lar det sanne vise seg som det *riktige*⁷⁷ etter logikkens mønster, i form av å avlede gyldige konklusjoner fra et sett premisser. ”Sannhet” forstått slik, som ”riktighet”, etterstreber som sin høyeste virkeliggjørelse *sikkerhet*; at noe med absolutt sikkerhet kan sies å være eller ikke være tilfelle. På hvilket område av menneskelig erfaring kan det gis en slik garanti? Hva er arenaen for denne type sannhet? Ifølge Heidegger er det på logikken og matematikkens områder det er mulig å operere med den høyeste grad av sikkerhet: Der hvor spørsmål kan avgrenses til å gjelde logiske eller matematiske *relasjoner*, behandlingen av forholdet mellom ideelle størrelser, hvis *forhold*, abstrahert fra de faktiske elementer som inngår i dette forhold, utgjør saksområdet. Den ”høyeste” form for sannhet som kan avledes slik, vil være de som det innebærer en kontradiksjon å motsi, altså de som ”ifølge saken selv” ikke *kan* være annerledes.

Heidegger søker gjennom sin besinnelse på de førsokratiske tenkere, særlig Parmenides og Heraklit, å finne tilbake til en mer opprinnelig forståelse av det greske ord *aletheia*, som antas av ettertiden for å være grekernes sannhetsbegrep, og, som ifølge Heidegger, ukritisk har blitt oversatt ”fra” vår tid, og er således meningsmessig preget av vår moderne sannhetsforståelse. Heidegger mener noe vesentlig har gått tapt, og han setter seg fore å finne ut hva dette ord opprinnelig betød for grekerne, og hva som skjuler seg i dette ord. Heidegger oversetter ”aletheia” med det tyske ord *Unverborgenheit*.⁷⁸ Betydningen av *aletheia* er ifølge Heidegger nettopp *u-skjulthet*,⁷⁹ at noe *avdekkes*, trer frem fra det skjulte, og således kommer *til sin væren*, i betydningen av sin tilskikkelse *som værende* – altså, *hva* det er. Men i det at

⁷⁷ Se *Spørsmålet om teknikken i Oikos og Techne*, sluttnote nr. 2, s. 94.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Se også *Sein und Zeit*, § 44 s 213 (Engelsk utgave, s. 256) for Heideggers drøftninger av ”sannhet” og ”avdekning”/”avdekkethet”.

noe avdekkes, kommer frem i u-skjultheten, ligger det også for Heidegger noe mer: I enhver avdekking ligger det like så meget en *tildekking* en *tilbakeholdelse*. *Alt* er ikke gitt i det gitte.

Her ser vi noe meget sentralt som ligger i kjernen av Heideggers tenkning, og som i kimeform sammenholder de essensielle momenter "sannhet", "differens" og "tilskikkethet": Sannhet betyr *avdekkelse* – og "avdekkelse" innebærer noe fundamentalt forskjellig fra "tilvirkelse", "produksjon", og "årsak/virknings" forhold. Væren produserer ikke værender, som "tilstrekkelig grunn" (hvordan "grunn" enn måtte tenkes), og således er ikke menneskets tilhørighetsforhold til Væren at vi *utgår* fra Væren som vår grunn – at "Væren" tenkes som årsak. Vår væren kan således ikke på noen måte *avledes* fra Væren, ad deduktiv vei: Vi *er* i vår væren, som værende *hva* vi er i vår avdekkethet. Det er slik differensen mellom Væren og værender skal forstås. *Hva* som avdekkes er således en *mulig måte å være på*. Det faktum at det er flere muligheter, og at disse "faktisk" kan oppspores i sin omskiftelighet, gjennom å øyne nettopp det *tilskikkede* ved tilskikkelsen, viser oss at det "sanne", forstått som det avdekkede, aldri er uttømt ved det avdekkede.

Vi må *utholde* at sannheten "bor" i avdekkelsen, og fraholde at den graviterer inn i metafysikkens tendens til absoluttering, og innse at avdekkelsen gir oss vår værenstilskikkelse, vår "forståelsesbolig", gjennom den måte sannheten, som den historisk avdekkede tilskikkelse, *gir oss* vår forståelse på.

I den grad vi skulle forsøke å avklare *sannheten selv*, hvordan Væren "er", *både* i sin avdekkethet, og i sin skjulthet, så vil det kun kunne avgjøres på differensnivået, i relasjon til bestemmelsen av differensens ontologiske beskaffenhet.

Heidegger kaller den avdekkede værensførståelse som vi lever i for værens *lysning* [*Lichtung*] "Lichtung" er et av de mest sentrale begreper hos den sene Heidegger, og skal forstås som en *lysning*, i betydningen av et åpent område, f.eks. i en skog, en skogglenne der hvor trærne er ryddet bort, eller hvor det er en åpen slette.⁸⁰ Forståelsen av *Lichtung* hos Heidegger gis således et "rommelig preg", men denne rommelighet er dynamisk av karakter: Det *gis* rom, det *gis* en *åpning* et *spillerom*, hvor i avdekking og tildek-

⁸⁰ Se *Filosofiens avslutning og tenkningens oppgave* i *Den levende Kierkegaard*, s. 96.

king, værenders *ankomst* i sin væren, frembringelse og tilbakehold kontinuerlig utspiller seg.

Grunnet Værens historisitet, som igjen er grunnet i Værens *temporalitet* – ”Den aktive fortid” og den ”allerede ankomne fremtid”, som begge således er like værende som nuet, lever vi ikke kun i *en* lysning – strengt tatt. Vi lever i et *lysningskonglomerat*, som er forankret i alle de værenshistoriske lysningspunkter hvor Værens sannhet ble avdekket gjennom inntredelsen av en prekær forståelse som gjorde seg gjeldende på en slik måte at den ikke kunne tilsesettes. Disse prekjære avdekkelser *virker* på oss i vår væren i dag, som byggestener i det Værens hus vi bor i; de er de blokker som bygningen ikke tillater at fjernes. Utsagt i relasjon til de ovennevnte bemerkninger om sannhet, kan vi si at ”sannhet”, forstått som det sikre, som det som tillater oss å felle dommer over det værende, hvor gjennom dets sannhet eller usannhet fremtrer i sikkerhetens tilskikkelse, er kanskje den mest fundamentale avdekning som vår tids værenstilskikkelse er tuftet på.

Heidegger behandler i flere av sine verker fremveksten og overtagelsen av denne logisk-matematiske sannhetsforståelse:

”What is in fact the driving force of the subject-object dichotomy? It is the quest for absolute certainty. Such a quest, which is born out of an interpretation of truth as certainty, appears historically with Descartes’ first *Meditation*”⁸¹

Forkjærligheten for ”det absolutt sikre”, og hvordan værens sannhet således opptrer i sikkerhetens tilskikkelse, er den dypere grunn til at alle menneskelige vitenskapsdisipliner, i tiltagende grad, struktureres etter logisk-matematisk modell.⁸² Dette således innsnevrede sannhetsbegrep betegner et forfall for Heidegger, et forfall hvis anstøt han sporer tilbake til den greske antikks skoledannelser, og påfølgende oppstyking av de forskjellige kunnskapsdisipliner.⁸³

⁸¹ *Four Seminars Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973 [Vier Seminare. Le Thor 1966, 1068, 1969 – Zähringen 1973, editor Curd Ochwaldt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977], Translated by, Andrew Mitchell and Francois Raffoul, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 2003, 1968 seminaret, s. 13.*

⁸² For Heideggers diskusjoner om sannhet som det ”sikre”, og dette temas forhold til matematikk, og utspring hos Descartes, se *The Age of the World Picture*, appendix 4, s. 73 i *Off the Beaten Track [Holzwege]*.

⁸³ Se *Fundamental Concepts of Metaphysics [Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit – Einsamkeit, (1929-30)]*, s. 35.

2.4.2 Teknologi: Vår tids værenstilskikkelse

Fordi vår tids sannhetsbegrep fremtrer i sikkerhetens tilskikkelse, altså det at hvis noe skal fremtre som sant, så må det kunne være slikt beskaffent at det kan avklares med sikkerhet *at* det er sant, betyr at *dommen* blir det sentrale ved sannhetsbegrepet, og at "sannheten" helt og fullt er underlagt mennesket: Det ligger ikke lenger et element av *å la Være* i sannhetsbegrepet, og motsatsen til den "inkluderende" sannhetsforståelse som kan "la Være sant", ved å se det sanne som det som kommer til sin væren gjennom avdekkelsen, er et altoverstyrende behov til å faktisk besørge at mennesket til enhver tid er i en posisjon som tillater det å strukturere sin virkelighet i lys av en grunnleggende tenkt *beregnelighet* ved det værende.

At spørsmålet etter sannhet fortsatt er spørsmålet etter *hva som er...*, men spørsmålet er lagt helt i hendene på mennesket, som således tenker seg å være i en posisjon til å bedømme Værens sannhet, som skal kunne avgjøre med sikkerhet "hva som er sant", fører til at mennesket er overdratt til å leve *i* og *under* denne sannhetstilskikkelse. Denne skikkelse *avkrever* mennesket å fortsette å avdekke Væren helt og holdent innen det beregnbares synskrets.

Det er på bakgrunn av denne sannhetsforståelse at Heidegger kaller vår tids værenstilskikkelse for *teknologi*, og samtidig bedyrer at "teknologiens vesen selv slettes ikke er noe *teknisk*.⁸⁴" "Teknologi" er kjennetegnet nettopp ved en *kunnen*, som, når det teknologiske er forankret i vår *forståelse* av hvordan værender essensielt sett avdekkes, tar på seg rollen som *det mest værende*. "Teknologi" slik Heidegger utlegger det, som vår tids metafysikk (metafysikk, nettopp fordi det er i det teknologiske vår værensforståelse *bor*), skiller seg skarpt fra tidligere tiders håndverksmessige *kunnen*. "Teknologi" betyr noe fundamentalt annet enn at mennesket, i kraft av sin væremåte nødvendigvis må forsøke å mestre sin egen væren-i-verden: Teknologi som *værenstilskikkelse* er det fenomen at menneskets selvoppfattelse opprettholdes i den forståelse at den kalkulatitv/beregnende måte å være på er den "sanneste", eller, *den eneste*. Dette fører til at mennesket er fanget i en værenstilskikkelse som skiller seg fra tidligere tiders på mange måter, og som har sin pris (som vi skal se under neste kapittel, 2.4.3).

⁸⁴ *Identitetssatsen*, s. 103.

Hvordan *helheten* av vår verden og dens fenomener fremstår for oss som "sanne", utgjør den særegne karakter ved den tilskikkelsesform av væren vi lever i. Væren er ikke identisk med sin tilskikkelsesform, men "væren taler alltid tilskikkelsesmessig".

"Det finnes væren bare i den ene eller andre tilskikkede [*geschikliche*] pregning: *Physis, logos, hen, idea, energeia*, substansialitet, objektivitet, subjektivitet, vilje, vilje til makt, vilje til vilje."⁸⁵

Dette betyr, i relasjon til diskusjonen av værens nåværende tilskikkelsesform som teknologi, at væren ikke blott *er* teknologisk, og er uttømt ved teknologien, men kun det at væren *viser* seg for oss i teknologiens tilskikkelse. Tilskikkelsen er forankret i og frembrakt via menneskets værensforståelse, i våre oppfatninger av *hva* som er avdekket, hva som faktisk "ligger for oss", og dermed holdes som "det sanne", og Heidegger spør retorisk i essayet *spørsmålet om teknikken*: "Hva har teknikkens vesen med avdekkingen å gjøre?", og svarer: "Alt".⁸⁶

Men, selv om "væren trenger mennesket" for å avdekke dens tilskikkelser, så betyr ikke dette at det som avdekkes, værenstilskikkelsen, er noe menneskeskapt:

"...Enhver analyse av situasjonen tenker for kort så lenge den nevnte helhet av den tekniske verden på forhånd blir tydet ut fra mennesket, som et menneskefrembrakt produkt. Det teknisk forestilte, i ordets videste forstand og ifølge sine mangfoldige manifestasjoner, blir ansett som den plan mennesket legger, en plan som sluttelig tvinger mennesket til den avgjørelse, hvorvidt det vil bli trell av sin plan, eller dens herre"⁸⁷

For Heidegger er det som er galt med denne forståelse at alt utgår fra mennesket. Det som overses er det at mennesket alltid er *utfordret* til å svare på "værens tiltale". Mennesket eksisterer ikke i et statisk tomrom som det selv fyller; Menneskets eksistens kjennetegnes nettopp ved at det alltid er utfordret av "værens tilsagn". Dette tilsagn taler i vår tid gjennom teknikkens vesen, men teknikkens vesen er ikke selv noe teknisk. Det tilsagn som taler til oss gjennom teknikkens vesen, er den utfordring som vi i dag vederfares, utfordringen til å *planlegge*, og *beregne*. Måten avdekkelse av værender finner sted på er gjennom manipulative, kalkulerende beregninger. Verden

⁸⁵ *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 81.

⁸⁶ *Oikos og techne*, s. 71.

⁸⁷ *Identitetssatsen, Oikos og Techne*, s. 102-103.

sted på er gjennom manipulative, kalkulerende beregninger. Verden fremtrer således som det Heidegger kaller *bestand*, en beholdning, et lager, en ressurs (f.eks. energi), hvis hovedkjennetegn er at ingen enkeltværender ”har sin sannhet i seg selv” (m.a.o. har *verdi* i seg selv), men er kun utbyttbare elementer som inngår i virkeliggjørelsen av formål. Den form for tenkning som er operativ på en slik måte, og som er den herskende i den tekniske værenstilskikkelse, kaller Heidegger for *beregnende tenkning*.⁸⁸

2.4.2.1 Das Ge-stell - Stellet

Hvis det planmessige og beregnbare er ”grunnstemningen” i den værens tilskikkelse vi nå lever under, det som dypest sett ”hender” i vår tilværelse, så betyr dette to ting. I *Identitetssatsen* stiller og besvarer Heidegger følgende spørsmål:

”Da skulle altså væren stå overfor den utfordring å la det værende komme til syne i beregnbarhetens synsfelt? Ja faktisk. Og ikke bare dette. 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.”⁸⁹

Vi ser her at det for Heidegger ”ligger i Væren selv” at værender kan fremtre ”i beregnbarhetens synsfelt” : Det er ikke blott en menneskelig oppfinnelse å tematisere verden slik, det er en faktisk mulighet ved Væren selv, som lar værender avdekkes som manipulerbare, som bestanddeler osv. Hvis verden ikke nettopp også *var/er* slik (kalkulerbar, manipulerbar osv.), *var/er* det heller ingenting mennesker kunne gjøre for å skape denne mulighet. Denne mulighet må være gitt ”på forhånd”, og det er nettopp denne ”kalkulerende værensførståelse”, som ved menneskets hjelp, ”realiseres” i tiltagende grad i vår tidsalder. Mennesket og Væren er således ”stillet til” og overfor hverandre, inn i en gjensidig utfordring. Hvordan mennesket og Væren ”står” ovenfor hverandre, hvordan det ”står til” med Væren og mennesket i atomalderen gir Heidegger et navn: *Das Ge-stell*.⁹⁰

⁸⁸ ”Beregnende”, eller ”kalkulativ” tenkning, er motsatsen til det som Heidegger benevner som *besinneliche denken*, ”besinnende ettertanke”. Se *Likesæle, Oikos og Techne*, s. 23.

⁸⁹ *Identitetssatsen, Oikos*, s. 103.

⁹⁰ Se *spørsmålet om teknikken* (særlig 78-79 i), for Heideggers behandling av *Gestell*. Se også *identitetssatsen*, s. 103-04.

Dette begrep hos Heidegger (som så mange andre) er ikke helt uproblematisk å oversette til andre språk med ett ord, og det er tydelig ut fra Heideggers egne bemerkninger i *identitetssatsen* at hans bruk av "Ge-stell" vakte en viss forferdelse selv blant hans tyske lesere⁹¹ Ordet oversettes på norsk som *stellet* i *Oikos og Techne*, og i dette ligger det både det å være "stillet ovenfor", men også "styre og stell", i betydningen av "det man steller med". Kjell Madsen gir i fotnoten der begrepet inntreffer for første gang, i *spørsmålet om teknikken, sam-still*, som den mest direkte oversettelse.⁹² I den danske oversettelsen av *spørsmålet om teknikken og identitetssatsen*, oversettes "Ge-stell" med "still-ads".⁹³ Den danske oversettelsen har mer tilfelles med den engelske, som oversetter begrepet med "enframing".⁹⁴

Disse forskjellige oversettelser bringer alle frem forskjellige aspekter av det som er inneholdt i *Ge-stell*. Den norske, som jeg skal benytte meg av, får etter min mening frem det *aktive* moment av *Ge-stell*, ved det at mennesket "styrer og steller", "stiller opp", og bringer således assosiasjonene henimot menneskelig handling. "Stellet" er imidlertid ikke å forstå som noe aktivt, menneskelig, handlene og "positivt". I *Ge-stell* ligger det også noe rigid, betvingende, kaldt og passiviserende, ("passiviserende" i den betydning at andre muligheter for avdekking umuliggjøres) noe den danske oversettelse, "still-ads" får frem mye bedre. Denne oversettelse får frem det moment at det i still-aset råder en strukturell sammenføyning av mennesket og væren, som stiller dem opp og til hverandre nettopp på den planmessige og beregnende måte. Andre "væremåter" undertrykkes således i still-aset. Vi er allerede trukket inn i, og formet av, still-asets anordning, i vår værenstilskikkelse, uten at still-aset fremtrer som noe nærværende. Stellet, forstått slik, er absolutt ikke et positivt menneskelig virkeområde, men, tvert imot, en "usynlig styrende hånd". Denne "hånd" er slettes ikke Guds hånd, eller en kraft som handler etter en plan eller en hensikt. Den er heller ikke "blinde naturkref-

⁹¹ *Identitetssatsen*, S. 103-04.

⁹² Se *Spørsmålet om teknikken*, oversetters note på s.78. Her står det: Forstavelsen "Ge" har på tysk samme funksjon som vårt "sam" sies det her, men "sam-stell"/"sam-still" ble valgt bort til fordel for *stellet*.

⁹³ Se *Spørsmålet om teknikken og andre skrifter*, f.eks. s. 49-50 og s. 88-89.

⁹⁴ Se *The Question Concerning Technology* i *Basic Writings*, Revised & Expanded Edition, Ten Key Essays, plus the Introduction to *Being and Time*, Edited by David Farrell Krell, HarperCollinsPublishers, San Francisco, USA, 1993, s. 324-36.

ter”, forstått etter den matematiske fysikkens modell: Stellet er ”sannhetens gravitasjon”, (altså den konkret avdekte mulighet at Væren fremtrer som beregnbar i sitt vesen), den værenshistoriske grunnstemning, forstått som det som *holder* vår tids avdekte værenstilskikkelse *værende i sin tilskikkelse*.

Berettigelsen til å trekke inn så mange begreper til å forklare ett enkelt er det at det som *Ge-stell* utsier noe om er et sammensatt fenomen; det kan således være fruktbart å belyse det fra flest mulig vinkler, særlig fordi stellet er noe *usynlig* – det kommer ikke til *nærvær* som et værende. Vi skal slutte å tale om den danske oversettelsen still-as i det følgende, men det er lurt å inkludere den betydningsdimensjon som det får frem i *das Gestell*, også i vår norske oversettelse. Når det gjelder den engelske variant ”enframing”⁹⁵ (noen ganger kun ”framing”), så heller også denne mer mot den danske, og hentyder en *ramme* en grense (begrensning), struktur innhegning etc. Heidegger sier følgende om hvordan stellet er:

”Stellet angår oss overalt umiddelbart. Stellet er, om vi nu fremdeles kan uttrykke oss slik, mer værende enn atomenergien og alt maskinvesen, mer værende enn organisasjonenes, informasjonenes og automatiseringens vekt og styrke. Vi treffer ikke lenger på det som heter stell i forestillingens synsfelt, der dette lar oss tenke det værendes væren som nærvær. Stellet angår oss ikke lenger som noe nærværende; derfor er det i første rekke noe forunderlig. Og forunderlig forblir stellet fremfor alt for så vidt som det ikke utgjør et ytterste og siste, men selv bare steller til for oss det som egentlig råder i konstellasjonen av væren og menneske.”⁹⁶

Altså, hva er det som råder i vår tids værenstilskikkelse? Det at mennesket har avdekket sin verden som *bestand*, og egentlig med dette har forlatt de tidligere tiders værenstilskikkelser, i betydningen av at mennesket føler seg hjemme kun der hvor bestilling og tilvirkelse etter dets behov kan drives mest mulig ufortrødent, uten begrensningen av en verden som ”*Jord.*” – det motstridende svar til ”verden”.⁹⁷ Det nye som således gjennom stellet har

⁹⁵ Den engelske får sågar til å få frem enda en betydningsdimensjon: ”To be framed” – å bli *lurt*, eller ”lokket i fellen”, kanskje et alternativt uttrykk for ”Værensglemselen”? (I så måte ikke ulikt det indiske *Mayâ* – ”blendverk”).

⁹⁶ *Identitetssatsen, Oikos og techne*, s. 104.

⁹⁷ Se *Kunstverkets opprinnelse*, oversatt av Einar Øverenget og Steinar Mathisen, Pax Forlag A/S, Oslo 2000, s. 73-75 for Heideggers tanker om ”*striden* mellom verden og jorden.” Dette er også i hjertet av Heideggers differensstenkning, da denne strid nettopp ikke skal *oppheves* (s. 74). Vi må ikke la jorden opphøre å være gjenstridig – det er nettopp da vår verden inneslutes i den tilskikkelse som kjennetegnes via stellet – og som således absolutt utgjør en *fare*.

inntrådt, er at mennesket for første gang er i en posisjon til å bevege seg mot å avlede sin verden fra sin forståelse – en konsekvens av at sannhetsbegrepet i prinsippet nå utgår *fra* mennesket – for således å stille seg totalt døv overfor Værens tiltale: Det er på mange måter det som ligger i det etter hvert så velkjente begrep *virtuelle verdener*, men hvis vi tenker på dette i lys av stellet, så kan vi kanskje si at vi beveger oss i retning av *en* virtuell verden: En global, betvingende, utdannende forestilling, som ikke tillater at det værende viser seg på noen annen måte som det prinsipielt sett *frembringbare*.

I stellet råder derfor den tilordning av mennesket og Væren som kjenetegnes ved at mennesket ikke *kan* "la Være". Dette betyr igjen at "sannhet", forstått som avdekning, at noe trer frem og derfor kommer oss i møte, er blitt en umulighet: Vi er ikke lenger *undrende* i forhold til Væren, vi *vet* hva som er; og det som er, er det vi holder for sant, i betydningen det som er *sikkert*, og det som er sikkert kan prinsipielt sett alltid etterspores til sin *grunn* i vår kalkulative tenkeanstrengelser og ende i en domsavsigelse. Vi er således, i vår værensforståelse, egentlig ikke lenger *beskjeftiget* med værender som ikke gir seg til kjenne på denne måte.

Dette betyr også at det skjulte aldri kan få ha del i sannhet *som skjult*, like lite som det avdekte har del i sannhet *som avdekt*. Når noe er avdekket gjennom stellet, har det på mange måter mistet sin gjenstridighet *på forhånd*, og det vil si; det er egentlig ikke avdekket *i det hele tatt*, ei heller *skjult*.

2.5 Differens

Heidegger holder teksten *Identität und Differenz* for å være sin viktigste publikasjon etter *Sein und Zeit*.⁹⁸ Denne bok består av to tekster, *Identitetssatsen* og *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, som begge opprinnelig stammer fra forelesningsserier Heidegger holdt i 1956-1957. Det Heidegger gjør i disse to tekstene er å underlegge begrepene "identitet" og "differens" en værenshistorisk kritikk. I denne kritikk utkrystalliseres følgende 2 hovedinnsikter:

⁹⁸ Se oversetterens forord i den engelske utgave, *Identity and Difference* [*Identität und Differenz*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957], Translated and with an introduction by Joan Stambaugh, (Copyright Harper & Row Publishers inc. New York 1969), University of Chicago Press Edition, USA, 2002, s. 7.

1. *Identitet* har i den vesterlandske tenkning lyst frem i *enhetens* tilskikkelse, men i identitetens vesen ligger det en *formidling*. Identiteten som sådan forutsetter følgelig differens,
2. *Differensen som sådan* har opp gjennom værenshistorien blitt stående *u-tenkt*. Differensens vesensherkomst er således det som melder seg fra Værens side som det betenkelige, og som derfor er det vi *værenshistorisk* er kallet til å betenke. *Differensens* glemsel er den ontologiske grunn til vår værensglemsel. Vår tids værenstilskikkelse som teknologi kjennetegnes vesensmessig ved at den ikke kan *la Være*, og i relasjon til Værens sannhet betyr dette i vår tid først og fremst at det er *differensen* man ikke har latt være: Den har kun fått vise seg som *negasjon* i Hegels dialektikk, i relasjon til den "absolutte idé", som den selvtenkende tanke – en tenkning som i sin dialektiske bevegelse fordrer negasjon.

Jeg skal i det følgende forsøke å vise hvorfor *Besinnung* ifølge Heidegger i vår tid først og fremst må ta form av hva jeg vil kalle *Sein-lassen på differensnivå*. Hvis vår tenkning kan utvirke dette, vil resultatet være at en *ny lysning* åpnes, i hvilken *frihet* kan ankomme – idet mennesket og Væren stilles *fri til hverandre* i et "overfor". Forutsetningen for at dette skal kunne inntreffe er at *Sein-lassen* utvirkes i en dobbelt forstand.

Heideggers differensstenkning vil bli tematisert på bakgrunn av følgende diskusjoner:

1. Differensens ankomst i vår værenstilskikkelse gjennom *skrittet tilbake*.
2. Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning.
3. Identitet: Differensens fremtredelse gjennom oppdagelsen av *formidlingen* innenfor det identiske.
4. Differens: *Overveldelse og ankomst – Spill*.
5. *Besinnung* som *Sein-lassen* på differensnivå.

2.5.1 Differensens ankomst i vår værenstilskikkelse gjennom *skrittet tilbake*.

Heideggers tanker om differens er først og fremst å finne i teksten *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*. Heidegger ønsker her, gjennom en besinnelse på Hegel, å bestemme saksområdet for sin værenstenkning: "For Hegel er tenkningens sak tanken om det absolutte begrep. For oss er tenkningens sak foreløpig å nevne som differensen *som* differens."⁹⁹ Heidegger søker først å bestemme hva som for Hegel utgjør tenkningens sak; hvordan Hegel besvarer den værenshistoriske tiltale han sto overfor i sin tenkning, og hva denne tenknings karakter er. Om det siste sier Heidegger:

"For Hegel har samtalen med den oppgatte filosofiens historie karakter av en opphevelse, dvs. av formidlende begripelse i betydningen absolutt begrunnelse. For oss er karakteren av samtalen med tenkningens historie ikke lenger opphevelse, men skritt tilbake. Opphevelsen fører inn i det overbydende-samlende område til den absolutt satte sannhet i betydningen av den fullstendig utfoldede visshet ved den viten som vet seg selv. Skrittet tilbake viser til det område som man hittil har sprunget over, som sannhetens vesen først kan tenkes ut fra."¹⁰⁰

"Skritt tilbake" betyr altså for Heidegger skrittet *ut av metafysikken*. Den metafysiske værenstenkning har nådd sitt historiske toppunkt med Hegels absolutte idé, og Hegel har dermed ifølge Heidegger *opphevet* værenstenkningen, idet denne fikk sin absolutte begrunnelse. Det som "står igjen" å betenke – det som metafysikken ut fra sin vesensforfatning ikke kan utholde, og som den derfor alltid søker å overkomme – er differensen mellom Væren og værender: "Skrittet tilbake går fra det utenkte, fra differensen som sådan, til det som skal tenkes [*das zu-Denkende*]. Det er differensens glemsel." Dette skritt går således ut av metafysikken og inn i metafysikkens *vesen* – Metafysikken kan bare være hva den er i kraft av differensen mellom Væren og værender. Denne differensen har gjennom den metafysiske værenshistorie alltid blitt søkt opphevet i *begrunnelsen*. Ved dette vederfares metafysikken en glemsel den ikke selv er i stand til å overkomme. Skrittet tilbake, å "holde tilbake" overfor metafysikkens tendens, er derfor en nødvendig forut-

⁹⁹ *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, Agora 3-4 1994 s. 71.-72

¹⁰⁰ Ibid, s. 72.

setning for å kunne tenke differensen i sin vesensopprinnelse, og dermed også metafysikkens vesen.

”Skrittet tilbake” går verken til det ”førmetafysiske” i vår værenshistorie, ei heller kan det i seg selv anskues som ”bibringer av en ny værenstilskikkelse.” Skrittet tilbake innebærer å ta et skritt tilbake fra vår tids værenstilskikkelse *med det ansikt den i dag møter oss: teknologien*. Skrittet tilbake går således fra teknologien til teknologiens *vesen*, som altså selv *ikke er noe teknisk*. Som vi har sett er essensen av den teknologiske værenstilskikkelse å finne i den hendelse der mennesket, gjennom etableringen av *det sikre* som sannhetens oppholdssted, gjorde styring, kontroll til det bestemmen- de for sitt forhold til værender.

Det er derfor lett å se på hvilken måte Heideggers differensstenkningen knytter an til hans tenkning om det værenshistoriske, og hvorledes værensglemselen har blitt dobbelt befestet ved at *både* metafysikken, i sin vesensherkomst, og vår tids tilskikkelse, teknologien, ikke *kan la Være*.

Glemselen av differensen *qua* differens er således den ontologiske struktur som muliggjør den teknologiske tilskikkelses overtagelse av Værens sannhet.

2.5.2 Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning.

Fordi differensen *som* differens har blitt stående utenkt i den vesterlandske værenstenkning, ønsker Heidegger å vise oss skarpest mulig hvordan den overleverte værenstenkning i sitt vesen *er*. Dette gjør han ved å utlegge den som ”onto-teo-logisk”. Gjennom denne betegnelse skal vi kunne erfare det som utgjør metafysikkens *vesen*. Erkjennelsen av at den har en slik beskaffenhet innebærer at spørsmålet etter Væren i sin helhet har tatt form av en utsigelse om Væren som *både* et ”høyeste” værende – Væren med stor V – og på den annen side det mest almene værende – værender med liten v. Denne i bunn og grunn ontiske (snarere enn ontologiske) differensen mellom Væren tenkt som et høyeste, overordnet værende, og det alment værende som på uklart vis tar del i Væren, eller forlenes væren fra dette høyeste værende, ser Heidegger i sammenheng med en bestemt form for absoluttistisk gudsforestilling som har rådet grunnen i vår kultursfære, og som har preget den vesterlandske filosofi siden Platon og Aristoteles. Hvis differensen *som sådan*

skal kunne fremtre for oss må den beskyttes både mot den metafysisk tenkte værensforståelse og den absoluttistisk, teo-logisk forståtte Gud.

Det er for Heidegger differensen som ligger til grunn for at metafysikken kan være i sin onto-teo-logiske forfatning, men metafysikken tillater oss ikke å betenke differensen som sådan, da metafysikken har karakter av *opphørende begrunnelse*.

Vi skal her kort se på hva Heidegger mener med at metafysikken er onto-teo-logisk. Det *logiske* aspektet viser seg først og fremst som *ratio*, som Heidegger kaller "Logos i betydningen det som lar noe samlende foreligge".

"Metafysikken tenker det værende som sådant, dvs. i sin almenhet. Metafysikken tenker det værende som sådant, dvs. i sin helhet. Metafysikken tenker det værendes væren både i almenhetens utgrunnende enhet, dvs. det altomfattende likegyldige, og også allhetens begrunnende enhet, dvs. i det høyeste som står over alt. Slik blir det værendes væren på forhånd tenkt som den grunnende grunn. Derfor er all metafysikk i grunnen fra grunnen av det som grunner, det som avlegger regnskap om grunnen og til sist trekker den til ansvar."¹⁰¹

Vi ser her at *logos* stiller Væren til regnskap på en dobbelt måte, som begge skriver seg fra en differens i logos' eget vesen, i den grad logikkens begrunnelse fordrer både det mest allmenne og det høyeste: Hvis vi prøver å tenke Væren *som sådan*, tenker vi Væren som grunn, som det mest allmenne, det alle værender først og fremst "har" eller "tar del i" som værender; altså (sin) væren. Væren tenkes, i kraft av sin tenkte enhet, som *det som i sannhet er, det høyeste*; alts *grunnende opphav*. Det siste utgjør den filosofiske gudsforståelse, og "læren om Guds Væren som den høyeste grunn, *causa sui* (årsak), som det værendes *sanne Væren*. Betegnelsen *ontologi* i den pregning det fikk i den tidlig moderne filosofi som "læren om Væren i sin allmennhet", tar ifølge Heidegger også form av en lære om Væren som den høyeste grunn. Derfor er det Heidegger omtaler metafysikken som "onto-teo-logi".

Men, dette betyr for Heidegger ikke at metafysikken er det "ene fremfor det andre": "Den er det ene fordi den er det andre" og, "forskjellen i begge måter å begrunne på faller i den nevnte ennå utenkte forskjell".¹⁰² Metafysikken *må qua begrunnende ratio*, tenke Væren både i sin allmennhet og i sin enende grunn som det høyeste. Siden ingen av disse er opphavet til den

¹⁰¹ Ibid, s. 77.

¹⁰² s. 78.

annen kan ikke metafysikkens onto-teo-logiske forfatning forståliggjøres innenfor sitt eget vesensrom: Metafysikkens *forfatning* skyldes derfor, hvis Heidegger har rett, nettopp det som metafysikken ikke *kan* tenke; *differensen som sådan*.

2.5.3 Identitet: Differensens fremtredelse gjennom oppdagelsen av formidlingen innenfor det identiske

Hvordan kommer Heidegger på sporet av differensen som sådan? Ved å oppdage den der hvor den, logisk sett, ikke skulle kunne forefinnes – i *identiteten*. I *identitetssatsen* vises det at denne sats, $A=A$, skjuler noe som er mer vesentlig enn det den tilsynelatende utsier: I det at noe er identisk med seg selv ligger det at tingens væren er overgitt til seg selv som ”seg selv” – som ”værende hva det *er*”. I denne selvsamhet ligger det altså noe mer enn ”identitet”, forstått som ”enhetlig værende seg selv”:

”Den mer sakssvarende formel for identitetssatsen: A er A , sier dermed ikke bare: Ethvert A er selv det samme. Den sier snarere: Med seg selv er ethvert A selv det samme. I selvsamheten ligger ”med”-forholdet, altså en formidling, en forbindelse, en syntese: forenelsen til en enhet. Herav kommer det, at identiteten gjennom hele den vesterlandske tenknings historie tilkjenner seg i enhetens karakter. Denne enhet er på ingen måte den innholdsløse tomhet i det som, i og for seg forholdsløst, uavbrutt holdes fast i det ensformige.”¹⁰³

Heidegger viser oss den grunnleggende relasjon og formidling i det at noe vedblir å være det ”samme som seg selv”. Vi kan si at dette innebærer at et A *gis* til seg selv som det vedvarende ”samme” dvs. som det det *er*, med andre ord, *overleveres* til seg selv, til ”selvsamhet”. Men dette betyr to ting:

1. At ”identitet” er forutsetningen for at noe kan fremstå som noe spesifikt overhodet, noe ”Selv-somt” (mitt begrep). Om identitet i denne betydning sier Heidegger følgende:

”Overalt, hvor og hvordan vi enn forholder oss til et hvilket som helst slags værende, finner vi oss tiltalt av identiteten. Hvis dette tilsagn ikke talte, så kunne det værende aldri komme til syne i sin væren. Og følgelig ville der heller ikke finnes noen vitenskap. For dersom ikke til enhver tid på forhånd dens gjenstands selvsamhet var garantert, kunne ikke vitenskapen være hva den er. Ved denne garanti blir forskningen sikret mu-

¹⁰³ *Oikos og techne*, s. 96.

ligheten for sitt arbeide. Likevel har ikke vitenskapen påviselig nytte av ledeforestillingen om gjenstandens identitet. Det fremgangsrike og fruktbare i den vitenskapelige erkjennelse beror altså overalt på noe unyttig. Tilsagnet fra gjenstandens identitet *taler*, uansett om vitenskapene hører dette tilsagn eller ikke.”¹⁰⁴

2. At i det at noe ”står frem”, ”skinner frem” ligger det at det *gis seg selv*, nettopp som *seg selv*, i sin frem-ståen, og dermed er ”relatert”, forankret, både ”som” seg selv, men også skilt ut fra/stilt opp mot alt annet en seg selv. ”Seg-selv-het” er ikke blott ”bare der” som fast punkt som alt ”annet” relaterer seg til: Seg-selv-het *kommer i stand*, det *gis*, det oppstår fra en *hendelse*,¹⁰⁵ som er mer tilgrunnliggende enn det som ”hender”. At identiteten selv *kommer i stand gjennom en hendelse*, betyr for Heidegger at det mest grunnleggende trekk ved identiteten er at en *formidling* essensielt sett finner sted i den selv.¹⁰⁶ Dette innebærer at vi må avstå fra å tenke identitet som noe atomistisk, u-oppdelelig. Hvis vi ikke tenker formidlingsaspektet med i identiteten, tenker vi identiteten *abstrakt* – vi griper ett, isolert aspekt av den, samtidig som det *vesentlige* ved identiteten unnflyr oss. Heidegger gir oss sin ”forbedrede” identitetssats, samt knytter den an til værensspørsmålet på en måte som gjør at vi skimter differensens tilstedeværelse i ”A=A” på følgende måte:

”A er A...I dette ”er” sier satsen hvordan ethvert værende er, nemlig: Det seg med seg selv det samme. Selv det samme som seg selv. Identitetssatsen taler om det værendes væren. Satsen gjelder bare som tenkningens lov så lenge den er værens lov, som lyder: Identiteten, enheten med seg selv, tilhører ethvert værende som sådant.” (s. 97.)

Poenget er at det i ”identiskhet med seg selv” gis noe *mer enn* identiskhet. Det gis ”*selvhet*”: Men i det at selvhet er noe *gitt* ligger det at selvhetens vesen er i-sin-væren i en *transitiv forstand*: Selvhet kommer til seg selv gjennom en *overgang* som lar det ankomme i *sin* væren.

I lys av formidlingen innenfor det identiske søker Heidegger å bringe dette inn mot vår menneskelige erfaring, ved å gi en nytolkning av Parmeni-

¹⁰⁴ *Oikos og techne*, s. 97.

¹⁰⁵ *Tildragelsen [Ereignis]*.

¹⁰⁶ Heidegger gir Kant og de etterfølgende tyske idealister, Fichte, Shelling og Hegel æren for å ha oppdaget og i tiltagende grad påaktet ”identitetens i sig (selv) syntetiske vesen.” *Oikos*, s. 96.

des-fragmentet "to gar auto noein estin te kai einai"¹⁰⁷, som han oversetter som:

"For det Samme er fornemme (tenke) samt være"

Heideggers tolkning ønsker å vise at *to auto – det samme* er det som både Væren og tenkning tilhører, altså tenkning og Væren hører til i det *Samme*. Dette skiller seg fra den metafysiske identitetsoppfattelse, som forstår "identitet" som et trekk ved Væren. Heidegger viser oss differensens inntreden ved å påpeke at samhörigheten mellom tanke og Væren kan tenkes som *samtilhørighet*, hvor vektleggelsen ikke er på "sam", i betydningen "enende", "innordnende", men på *tilhør*, hvor vekten må ligge på *til*, altså i en transitiv forstand.

For Heidegger betyr det at Væren og tanke hører til "i det samme" *ikke* at de er like, altså "identiske", i en metafysisk forstand.

Spørsmålet blir nå; "hva er dette *to auto – det Samme?*" Dette spørsmål kan ikke besvares likefremt innenfor metafysikkens horisont:

"Vi innlater oss ennu ikke inn i *samhøret*. Men hvordan oppstår en slik innlatelse? Ved at vi med ett sett forlater den forestillende tenknings holdning. Dette "sett" er en sats i betydningen av et sprang. Det setter av fra den vanlige forestilling om mennesket som det *animal rationale*, som i nyere tid er blitt subjekt for sine objekter. Fraspranget setter samtidig av fra væren. Helt siden den vesterlandske tenknings tidligste tider er dog væren blitt utlagt som den grunn hvori ethvert værende grunner som værende.

Hvor hen setter fraspranget, hvis det setter av fra grunnen? Setter det i en avgrunn? Ja, så lenge vi bare forestiller oss spranget, og det innenfor den metafysiske tenknings synsfelt. Nei, for så vidt som vi med vår sats setter oss fri. Fri hvorhen? Dit vi allerede

¹⁰⁷ Dette Parmenides fragment (nr. 3) er for Heidegger et av de mest sentrale utsagn fra den greske antikken, og dette fragment dukker opp i hans forfatterskap på mange forskjellige steder. Det spiller blant annet en sentral rolle i *What is Called Thinking?*, [*Was Heisst Denken?*] s. 240. Fragmentet behandles også i *Early Greek Thinking The Dawn of Western Philosophy*, s. 79-101, og i teksten "The age of the world picture" i *Off the Beaten Track [Holzwege]*, s. 68. Det finnes også fra Heideggers hånd et helt verk viet til Parmenides, basert på en forelesningsserie fra 1942-43: *Parmenides [Parmenides]*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982], Translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 1998.

er satt inn: i tilhørigheten til væren. Men væren selv tilhører oss; for bare hos oss kan den råde som væren, dvs. nær-vær.

Så blir det altså nødvendig med et sprang for egentlig å erfare samhøret mellom menneske og væren. Dette sprang er det brå ved det å innlate seg, uten bro-overgang, i hin tilhørighet som først rett kan frigi en tilhverandrehørighet av menneske og væren og dermed begges konstellasjon. Spranget er den brå inn-sats i det område ut fra hvilket menneske og væren alltid på forhånd har nådd hverandre i sitt vesen, fordi begge ved en til-egnelse er blitt overdratt hverandre. Først innsatsen i området for denne overdragelse stemmer og bestemmer tenkningens erfaring. (s. 101-02)

Dette *sprang* tolker jeg som en oppgivelse av den tenkning som ”ikke kan la Væren være”, men *må*, ifølge sitt eget vesen, gjøre Væren til grunn, og dermed *bringe* tenkningen til denne grunn gjennom *begrunnelsen*. I den grad tenkningen fortsatt *trenger* en begrunnelse, er den ifølge Heidegger værenshistorisk forpliktet til å søke denne grunn i differensen som sådan. Hvis differensen mellom væren og værender kan *erfares* som mer vesentlig enn begge, vil vi kunne stille oss fri, i det *både* selverkjennelse og værensforståelse vil ha trådt inn i en ny *Værens lysning*, der både Væren og tanken vil skinne frem som noe annet enn ”det de er” i sine metafysiske bestemmelser.

2.5.4 Differens: Overveldelse og ankomst – Spill

Heidegger stiller følgende spørsmål vedrørende vår tenkning: ”Hva stanser den foran differensen når så vel væren som det værende hver på sin måte trer fram *fra differensen?*”¹⁰⁸ Hva skal til for at differensen mellom Væren og værender blir betenkelig for oss – tvinger oss til å stanse opp ved den? Åpenbart må vi øyne differensen *som* differens. Hvordan skulle dette plutselig kunne inntreffe, når det ikke tidligere har vært nødvendig å akte på differensen som differens? Det kan kun inntreffe ved at den tenkning som søker å oppløse det som differensieres i innordnings- og anordningsforhold, blir *oppvekket* til å *avstå* fra dette. Men dette kan kun skje hvis *helheten* av dette anordningsprosjekt fremtrer som suspekt, og tanken *fastholdes* ved det suspekte. Det suspekte, det ”tankevekkende” for Heidegger er det som skjuler seg i ”metafysikkens onto-teo-logiske forfatning”: At den *ikke* er ”onto-logikk” fordi den er ”teo-logikk”, eller omvendt, men fordi den er *begge*:

¹⁰⁸ *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 79.

"Fordi væren fremtrer som grunn er det værende det som er grunnet, men det høyeste værende er det begrunnende i betydningen første årsak. Hvis metafysikken tenker det værende med hensyn på at hvert værende som sådan har en felles grunn, da er den logikk som onto-logikk. Hvis metafysikken tenker det værende som sådant i sin helhet, dvs. med henblikk på det høyeste værende som begrunner alt, da er den logikk som teo-logikk...Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning stammer fra differensens råden, som holder væren som grunn og værende som grunnet-begrunnende fra- og tilhverandre, og denne utholdelse fullføres av kjennelsen." (s. 83)

Vi må nå betenke hva som ligger i "differensens råden", og det lille ord som vi nettopp stiftet bekjentskap med; *kjennelsen – Austrag*. Hjelmervik oversetter "Austrag" med "kjennelse", men jeg synes den danske oversettelse, *utskillelsens avgjørelse*,¹⁰⁹ også får frem noe vesentlig: At noe settes på vei til sin væren, til fremtredelse, og det som "igangsetter mot fremtredelse" kan meningsfullt forstås som en "utskillende avgjørelse", ved at den faktisk *har* "myndighet"/kraft til "å bringe noe på vei til sin væren". Denne "myndighet" møter oss i ethvert værende; *det har ankommet* gjennom sin fremtredelse ut fra det tildekkede. Men hvordan "råder" differensen? Heidegger skriver:

"Stadig vekk med differensen for øyet, samtidig som vi lar den komme inn i det som skal tenkes gjennom skrittet tilbake, kunne vi si: Det værendes væren betyr: væren som er det værende. "Er" uttales her transitivt, en overgang. Væren viser her sitt vesen som en overgang til det værende. Likevel går ikke væren over til det værende gjennom å forlate sin plass, som om det værende, på forhånd, uavhengig av væren, først kunne bli tiltalt av denne. Væren overgår (det), kommer avslørende [*entbergend*] over (det) som først gjennom en slik overkommelse [*Überkommnis*: sikter både til overvinnelse og overfall] blir noe som ut fra seg selv ankommer det utilslørte [*Unverborgenes*]. Ankomst betyr: Skjule seg [*sich bergen*] i det tilslørte; altså være skjult tilstede: Være værende.¹¹⁰

¹⁰⁹ Den danske oversettelsen av *Identitet og Differens* finnes i boken *Spørsmålet om Teknikken og andre skrifter (Vendingen, Identitetsatsen, Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning)*, Oversættelse ved Jesper Goll, Innledning ved Dan Zahavi, i serien *Moderne Tænkere*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A/S, København 1999. Jeg liker oversettelsen av *Austrag* som *udskillelsens afgjørelse* bedre enn den norske oversettelsen som gis i *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, som *kjennelsen*. Jeg synes den får frem noe mer med *Austrag* som klinger mer med *Ereignis*, som dette ord henviser til.

¹¹⁰ Det er såvidt jeg kan se en oversettelsesfeil i siste linje her. Den tyske original lyder: "Ankunft heisst: sich bergen in Ünverborgenheit: also geborgen anwähren: Seiendes sein". Den norske oversettelsen, "...skjule seg i det tilslørte..." skal egentlig lyde "...skjule seg i det utilslørte..."

I det at "Er" tenkes transitivt ligger det altså at Væren viser seg som *ankomst*, og det er således Væren "er", som det som har "lyst frem", altså som et værende, men Væren går ikke *over* i det værende, som om de på forhånd skulle være sidestilt: Væren viser seg som værende gjennom *overkommelse* og *ankomst*. Filosofen Harald Kr. Schjelderup mener, (i flukt med Helmerviks bemerkning om at *Überkommnis* også sikter til *overvinnelse* og *overfall*) at *overkommelse* også kan forstås som *overveldelse*.¹¹¹ I dette ligger det at enhver *ankomst* fordrer en lysning . Kun idet Væren tilegner seg tanken ved en tildragelse som tar form av *overveldelse* – som når noe kommer brått eller uventet på en, og en et øyeblikk ennå ikke med tanken har kunnet tilegne seg dette *som* det ene eller andre – altså kun idet det ennå-ikke-ankommes blotte, ubestemte Væren først *råder*, har *velde*, kan noe ankomme i ens forståelse som noe *værende* (og ikke kun noe forestilt el. lign.). Schjelderup skriver: "Overveldelsen går aldri "over i" *ankomsten* – det almene, væren, kan aldri "gå over i" det partikulære, altså det værende. Således *består* motsetningen: differensen".¹¹²

Overveldelse og *ankomst* er således det *spill* som utspilles og tilspilles mellom Væren og værender: Dette spill lar seg aldri fastlegge – vi finner aldri spillereglene, for dette spill "er mer værende" enn det som spilles: Altså, det vederfares ikke selv forandring: Det *gir* forandring (omslag) vet at *alt settes på spill*. Dette skulle også kunne gi et hint om hvordan en eksistensielt opplever differensens råden: *Alt står på spill*, men nettopp i dette spill *har vi vår Væren*. Men siden dette spill er det som har blitt problematisk for oss *tør* vi ikke lenger å spille med, vi setter oss på sidelinjen, og prøver å konstruere et spill som passer oss bedre – et spill som intet *spiller i*.¹¹³

I Heideggers differensstenkning ligger det således etter min oppfatning følgende grunninnsikt: Alle forsøk på å gi en ontologisk eller teologisk bestemmelse av Væren, ender i noe *statisk*: Væren som det høyeste, Gud, eller Væren som det mest allmenne, den "enhetlige logiske fremleggelse av alt som er", tenkes alltid i siste instans som blott *værende hva det er*. M.a.o., Gud er,

¹¹¹ Harald Kr. Schjelderup *Værens Lysning – En studie over Heideggers fundamentalontologi*, Hovedoppgave i filosofi, UiO, Høst 1999, s, 24.

¹¹² Ibid, s. 24.

¹¹³ Heidegger gir oss følgende begrensning i relasjon til eksemplifisering av Værens vesen: Vi må..."på forhånd...være klar over at det for værens vesen ikke finnes et eksempel [*Beispiel*] noe sted i det værende, formodentlig siden værens vesen selv er i spillet [*Spiel*]." *Agora* 3-4 1994, s. 80.

slik man onto-teo-logisk forstår ham, absolutt, uendelig, uforanderlig, alltid værende, altets grunn, etc. Gud/Væren som grunn fordres av *begrunnelsen* (logos) grunnet slik. Det er vanskelig å tenke seg noe foranderlig som ”grunn” til noe, fordi det foranderlige selv må ha blitt satt i bevegelse av noe annet osv., men det er nettopp det Heidegger gjør: Han fremsetter ideen om ”grunnen”, ontologisk forstått (uten at ontologi her skal forstås metafysisk), som en *dynamisk hendelse*, som *gir* Væren og værender fra og til hverandre, ved at værender *ankommer* sin væren, *som værende*, og at Væren således *er* ved å *gis* i denne ankomst. Denne hendelse, at noe overdras til sin væren, er hva Heidegger kaller *Ereignis* – tildragelsen og *Austrag* – kjennelsen/utskillelsens avgjørelse. Heidegger forsøker gjennom disse termene å beskrive *hva* differensen som sådan *er*.

Heidegger sier i forordet til den tyske utgaven av *Identitet og differens*: ”Hvorvidt differensen stammer fra identitetens væsen, må læseren selv finne frem til ved at lytte til den samklang, der råder mellom *Ereignis* og *Austrag*”¹¹⁴ Jeg tolker Heideggers bemerkning dit hen (i lys av de innsikter som ble vunnet gjennom behandlingene i *Identitetssatsen*), at det er *det samme* som vederfares differensen. Men dette betyr nettopp; identitet, forstått som ”det samme” (*to auto*), ikke det *like* som møter oss i flerfoldige metafysiske avskygginger (kanskje mest fremtredende som ”det absolutte”).

Vi har med andre ord kommet til en annen, en *dynamisk*, forståelse av ”identitet”, som vi først lærer å kjenne *gjennom* differensen. ”Erkjennelsen” av identiteten, slik forstått, har potensielt sett vidtrekkende eksistensielle implikasjoner. Det er det ”selvsamme” som vederfares overveldelse og ankomst, men dette ”selvsamme” er nettopp omslagets overleveringsrom: En lysning som *er* i det den samlende utskiller, og utskillende samler. ”Elementene” som står til og fra hverandre kommer til sin væren gjennom *bevegelsen*, den ”forskjelliggjørende hendelse”, en *revne*, som ikke er en avgrunn ”mellom to”, men den avgrunn som ”gir de to” sin eneste mulighet til å være ved at de kommer til sin væren i et ”overfor” som *gir det værende sin ekstatiske karakter hvorved det fremtrer i sin væren*.

¹¹⁴ *Spørsmålet om Teknikken og andre skrifter*, s. 79.

2.5.5 *Besinnung* som *Sein-lassen* på differensnivå

Hva er for Heidegger tenkningens sak? Differensen som differens. Hva er for meg i denne oppgaven tenkningens sak? *Frihet*. Tanken var at det gjennom besinnelsen på Heideggers værenshistoriske differensstenkning skulle kunne være mulig å skimte både hva frihet er, i lys av Heideggers tenkning, samt *hvordan* vi som eksisterende mennesker skal kunne oppnå denne frihet. Så langt har ikke friheten som sådan gjort seg til kjenne gjennom vår diskusjon. Vi skal derfor i det følgende tilnærme oss spørsmålet om differensen som differens på bakgrunn av spørsmålet om frihet.

Den værensglemsel som mennesket vederfares i vår tids teknologiske værenstilskikkelse har ankommet i vårt nærvær ved at det som vi egentlig *er* nær har blitt fjernt for oss. Jeg har forsøkt å vise at den tilgrunnliggende erkjennelsesstruktur som har gjort værensglemselen til hva den er, er motsatsen til det *å la Være*. Det *å ikke kunne la Være* er således et annet navn på det som råder i vår tids værenstilskikkelse. Dette fenomenet har imidlertid ikke kun tilkommet oss gjennom vår tids værenstilskikkelse: Denne ”råden av å ikke kunne la Være” har vært i anmarsj opp igjennom hele den vesterslandske metafysikkens værenshistorie, og kommer eksplisitt til syne i Heideggers tenkning, det han søker å betenke *glemselen* av differensen.

Denne glemselen gjør oss ute av stand til å forstå vårt forhold til Væren, og værens forhold til oss, noe som igjen leder til at vi gjennom manipulasjon og kalkulasjon prøver å vedvare i vår væren ved å fylle igjen det ”overfor” som tar pusten fra oss. Da det er dette overfor som *gir* oss det værensmessige ”pusterom” vi eksisterer i, er vi ikke i *stand* til å ”fylle det igjen”, likefullt søker vi ørkesløst å fylle det med projeksjoner. I vår tid tar disse projeksjoner særlig form av forsøk på å strømlinjeforme all Væren til et *prosjekt*: Et forsøk på å *skape* oss selv i vårt eget bilde.

Men hva er galt med dette? Kjennetegnes ikke menneskets værensmåte nettopp ved å være et ”gjenstridig motsvar” til Væren? Jo visst, men en slik værenstilskikkelse tillater ikke mennesker å stå *fritt* overfor Væren. Væren er, da den ikke kan underlegges forstands- eller værenskategorier, for mennesket alltid et *under*, et *mysterium* som vedblir å være mysteriøst – noe som ikke *selv* lar seg avdekke, ettersom Væren aldri ankommer *som seg selv*. Væren kan ikke uttømmes ved ankomst, ettersom et ”uendelig tilbakehold” også *er*. Dette ligger implisitt i det at Væren gir *fritt*, uten at det på forhånd kan avsløres *hva som skal gis*. En eksistensiell implikasjon er at glede

og frihet kanskje kan forstås som det å være i stand til å *overveldes*. Gjennom ønsket om kontroll søker vi å fri oss fra overveldelse. Men hvor "er" en som ikke *vil* la seg overvelde? Dette "stedet" er for Heidegger en *global* menneskelig tilskikkelse, i hvilket et eget selvregulerende værensskikt, *stellet* (*das Ge-stell*), råder. I stellet skjer all avdekking på en bestemt måte, som dypest sett kjennetegnes ved at all avdekking skjer "automatisk" i et mellom-sjikt mellom mennesket og Væren. ("Automatisk" i den forstand at det er *stellet*, tenkt som "selvregulerende anordning", den innbyrdes "helhetslogos" i den globalteknologiske værennsform, som bestemmer *hva* som skal avdekkes, og på hvilken måte det tillates å fremtre.) Dette mellom-sjikt utgjør dermed en *bufferzone* mellom mennesket og Væren, og denne buffer er blitt til "det mest værende", da denne regulerer menneskehetens forhold til Væren. I denne tilskikkelsen står enkeltmennesket ikke lenger i et direkte forhold til Væren: Det er nå en del av *menneskeheten*, det *har* "gått opp i det almene", og søker Væren gjennom tidens "almene prosjekt": frihet gjennom teknologisk tilretteleggelse og underleggelse av alle værender – herunder også seg selv.

"Frihet" fra denne værenstilskikkelsen kan ikke utvirkes innenfor denne tilskikkelsens egen horisont, ettersom denne horisonten nettopp oppstod/oppstår ved at differensen enten ikke øynes, eller at den, hvis den øynes, ikke utholdes som differens. Denne frihet er derfor betinget av at *Differensen las Være*. Kun en *slik Sein-lassen* kan avdekke en ny Værens lysning – hva vi har kalt *Sein-lassen på differensnivå* – og består i å avholde seg fra å underlegge eller begrunne Væren og værender ut fra hverandre. Det er dette vi tidligere i oppgaven har kalt "den negative dimensjon ved *Besinnung*" (som er "negativ" i den betydning at den *stopper opp* overfor differensen, den leder betenkningen av Væren i sin *helhet* inn i et avhold, m.a.o., vi avstår fra å "tenke" Væren).

Men, i den grad Heideggers differensstenkning er *tenkning*, må et "ontologisk legitimt mål" for tenkningen forutsettes, som ansporer tenkningen *qua* tenkning, og som sier noe om Væren, "i sin helhet", og som gjennom denne utsigelse er noe *mer* enn en negasjon av tidligere forsøk på å tenke Væren. En blott og bar negasjon av tenkningen trenger ikke å fastholde Væren i en "behjertet tenkning". I forsøket på å "negere det tidligere tenkte", i betydningen av å avsløre "ontologisk usikkerhet" eller falskhet, finnes det andre veier ut etter en slik negasjon: F.eks. mystikk, skeptisisme, nihilisme,

eller eksistensialisme. Selv i Heidegger tale om "avgrunn" ligger det mer enn en negasjon av "grunn"; det som tenkningen søker mot *er* en "grunn som grunner" den, (men ikke først og fremst som en *begrunnelse*), og som derfor, dypest sett, utvirker at tenkningen er rettet på en slik måte. M.a.o., vi "leter etter" det som konstituerer tenkning som tenkning – som Tanke og Væren. Satt på spissen kan vi spørre "hva består dette "faste" i", som er gjenstridig nok til alltid å kunne være det "objektet" som vår værenstenkning er rette mot, samtidig som det alltid er *nærværende* nok i vår opplevelse, (altså, det "objektive" har en *aktiv måte å tiltale oss på*, som en vanligvis ville være tilbakeholden med å tilskrive det "objektive"), til at, selv i sin gjenstridighet, så lokker denne fasthet "subjektet" frem i et samspill: Gjenstridigheten er ikke striere enn at den *inviterer* – den er således satt-imot, men den er ikke motsatt den erkjennelse som *individualiseres* for å kunne møte det som *gis* fra det gjenstridige.

Det Heidegger kaller det som "spiller opp" er *Ereignis* – "Tildragelsen" *Austrag* – "utskillelsens avgjørelse", må etter min oppfatning tenkes som nettopp det "faste" som vår tenkning retter seg mot, men dette "faste", det som har gravitas til å sette vår tenkning underveis, er *fundamentalt omskiftelig* i sin "ontologiske" beskaffenhet: "Fasthet" og mottagelighet *gis* begge i omslaget, i spillet, i det som spiller opp,

Differenstenkningens suksess avhenger av at vi *faktisk makter å være* i den *lysning* som aktelsen på denne differens åpenstiller. I det vi opplever denne *lysning*, for *tomhet*, vil vi ikke ha annet valg enn å fylle den med metafysikk. Men siden differenstenkning for Heidegger er en *tenkning* og ikke mystikk, må det ligge en oppgave her som tillater tankningen å "oppsøke" differensens *værensannhet*, en avdekkelse som må altså må tenkes positivt i relasjon til tenkningen selv. Således er det noe *positivt* selv i det ytterste avhold: Det at vi i vår væren faktisk *tilhører dette positive* er det som gjør det mulig nettopp å være avholdende på dette transformative nivå – gjennom hvilket hva det vil si *å være det tenkende værende* gjennomgår et eksistensialontologisk skift.

Men hvordan kan vi oppholde oss i den lysning der overveldelse og ankomst utspilles? Differensen som sådan, tenkt som spillet mellom overveldelse og ankomst, må forstås i relasjon til *skrittet tilbake*. Differensen må ikke bli en ny metafysisk overbygging: Differensen som sådan truer den na-

turlige tilbøyelighet til å gjøre nettopp dette – idet dens vesensbeskaffelse innebærer et *omslag*.

Hvis vi tenker dette på bakgrunn av vår egen eksistensielle situasjon, medfører dette at vi, som frihetssøkende menneske, ikke kan fastholde vår normale forståelse av vår egen identitets enhet. Hvis det er slik at identitet fundamentalt sett vederfares *forskjell*, må dette også gjelde måten vår derværen er på som værende. Derværens *selvsamhet* må således bestemmes fundamentalt ”ikke-monadisk”. Derværens selvsamhet vil bestå i å være i *en lysning*, som ”lyser ut” mot ens totalverden, og denne ”totalverden” (Væren) har allerede på ”forhånd” ”belyst” seg selv som *utgripende begripende*; altså, den ankommer ”i seg selv” som selv-sam.

Selvidentitetsforholdet må nå forstås som *spillet* som ”spiller opp mot hverandre” det som er *utspilt* til å vederfares forskjellighet. Værens lysning er således dette spillerom som ikke lar seg bestemme positivt som grunn, eller noe *begrunnet*. Ei heller kan det bestemmes negativt som blott *grense*: *I omslaget vil det som spilles ut alltid vederfares denne dobbelte bestemmelse*. Men en grunn og en grense vil alltid inneholde en relasjon til noe som grunnes og noe som begrenses, og kan derfor ikke tenkes absolutt, uten at *det frie spill* tilsløres og differensen glemmes. Eksistensielt vil dette innebære å velge det sikre fremfor Værens sannhet – å ofre spillets friskhet for det sikre – det som *kan* bestemmes sikkert – og derfor selv må være av ”sikkerhetens beskaffelse” (altså *logos*).

Besinnung som *Sein-lassen* på differensnivå er derfor etter min oppfatning å forstå som en bestemt form for *praksis*. Denne praksis tar utgangspunkt i enkeltmennesket. Det er ikke snakk om å utvirke en ny ”-isme”, selv om kampen som utkjemper står mellom mennesket og den grunnleggende forståelse som har gitt opphav til vår teknologiske værenstilskikkelse. Det er mennesket som *avdekker* tilskikkelser, så hvis en tilskikkelse skal være verdt en avdekning ”i seg selv”, må den også være verdt det *for den enkelte*. Ingen tilskikkelse er essensielt sett avdekket av *menneskeheten*.

Dette må bety at friheten som mennesket og Væren kan fristilles til overfor hverandre, nødvendigvis må *være nok* – det trengs ingen *absolutt* eller *transcendental* frihet for å grunne, begrunne, eller bestemme den. En slikt tenkt frihet må være nettopp dette: *en tenkt frihet*: fore-stillet, og dermed også *forstillet*.

I fremstillingen av *Besinnung* hos Heidegger kom vi frem til følgende hovedmomenter:

1. *Besinnung* er både en praksis og et "mål". Vi må besinne oss for å kunne tenke på "riktig måte", i den grad vår tenkning tenker Væren, og, i den grad vi *lykkes* i "å tenke Væren" er vi besinnelsesfulle. *Besinnung* er således navnet på den form for tenkning som setter oss underveis, og det er også navnet på den kontinuerlig transformative prosess som tenkningen vederfares i det den prøver å tenke Væren stadig mer sakssvarende.
2. Væren tenkes for Heidegger kun sakssvarende når den tenkes i sin differens til det værende, samt at spørsmålet har *helheten* av Væren og det værende som sitt saksområde. Gjennom aktelse på differensen skal vi utføre det skitt tilbake som er et skritt tilbake fra metafysikken, slik vi har kommet til å oppholde oss i den, "her og nå".
3. Etter min oppfatning ligger det i skrittet tilbake en oppfordring til noe "mer" enn bare å tenke: Vi skal tre tilbake for noe som står oss så nær at vi aldri får øye på det. Hvorfor ikke? Fordi vårt syn, vår tenkningslys, ikke er i stand til å fri seg inn i et annet forhold til det som ses enn ved projeksjon, der tenkningen søker å befeste sin egen værensmåte gjennom å "gripe" sitt objekt. *Besinnung*, derimot, fordrer, gjennom skrittet tilbake, at vi kan la Være – at vi ovenfor Væren og værender kan avstå fra den "blinde" tendens til å søke å underlegge all væren tankens begripelsesformer. Jeg har forsøkt å vise at denne tenkepraksis hos Heidegger kan forstås som "*Sein-lassen* på differensnivå", men det har ikke blitt klart *hva* en slik *Sein-lassen*-praksis ovenfor den "grunnende/begrunnende" tendens i sin helhet *faktisk består i*.

Det er mitt håp, at *Besinnung* som *Sein-lassen* vil kunne forståliggjøres ytterligere gjennom oppgavens andre del, med hjelp av en indisk tenker, *Patañjali*, som gir en annen form for værenstenkning, fra ca. 2400 år tilbake i tid, men som på tross av avstand i tid og rom taler med klar røst til dagens mennesker i vår globale værenstilskikkelse: Hvem har ikke hørt om *Yoga*?

3. Patañjali

Jeg skal i det følgende forsøke å gi en alternativ fremstilling for å vise en mulig utleggelse av *Sein-lassen* på differensnivå, gjennom et blikk mot den indiske filosofiske tradisjon og frigjøringspraksis som går under navnet *Yoga*, ved bruk av det som gjerne regnes som hovedverket innen denne tradisjon: *Patañjalis Yoga Sûtraer*, eller *Patañjalis Yoga aforismer*.¹¹⁵ Den meditasjonspraksis og værensforståelse som ligger til grunn for Yoga-aforismene lar seg, etter min oppfatning, spesielt godt utlegge på bakgrunn av tanken om *Sein-lassen* på differensnivå slik jeg har diskutert den i Heidegger-delen, og omvendt mener jeg at det er mulig å forstå denne diskusjonen hos Heidegger som en oppfordring til en egen form for meditasjonspraksis.

I den følgende behandling skal Heidegger tre i bakgrunnen, men vår vei inn mot Patañjalis tenkning er ansporet av Heideggers (Identitet og) differensstenkning, noe som vil være bestemmende for fremstilling og temautvelgelse i diskusjonen av yogafilosofien. Behandlingen vil særlig styres av den nærhet jeg føler det er mellom *Sein-lassen* og meditasjon, og at det i forståelsen av *viveka, skjelnen* — som er et kjernebegrep i yogafilosofien — ligger en egen form for meditativ differensstenkning.

Det er også en annen tanke hos Heidegger som vil ha betydning i det følgende, som vi ikke har berørt ennå. Heidegger sier i forordet til *Identitet og differens*:

”*Identitetssetningen* ser fremad og ser tilbake: Fremad ind i det område om hvilket dét er sagt, som foredraget ”*Das Ding*” drøfter; tilbake ind i området for metafysikkens væsensherkomst, hvis forfatning er bestemt gjennom *differensen*.”¹¹⁶

Jeg velger å følge Heideggers oppfordring, og se mot teksten *Das Ding*. Mot slutten av denne tekst finner jeg følgende tankenøkkel, som vil foranledige et

¹¹⁵ Jeg skal gjøre bruk av følgende oversettelser av *Yoga Sûtra* i mine behandlinger: *Patanjali Yog Darshan*, av Swami Shyam, IMI, Kullu, H.P., India 2001, og *The Yoga Philosophy of Patanjali*, Swami Hariharânanda Âranya, University of Calcutta, India 1981, samt *Patañjali's Yoga Sutras*, oversatt av Râma Prasâd, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, India, 2000, og *The Yoga Sutras of Patañjali*, An analysis of the Sanskrit with accompanying English translation, by Christopher Chapple and Yogi Ananda Viraj Sri Satguru Publications, New Delhi, India, 1990. Jeg skal også, i den grad dette begrepsmessig gir en gevinst, bruke den norske oversettelse av verket som forefinnes i verket *Yoga*, i serien *Verdens hellige skrifter*, oversatt av Knut A. Jacobsen, De norske Bokklubbene AS, 2004.

¹¹⁶ *Spørsmålet om teknikken og andre skrifter*, s. 79.

forsøk på en nytolkning av den kanskje mest sentrale aforisme i Patañjali (2. sūtra i 1. Pâda). Heidegger sier i *Das Ding* følgende om verden: den ”verdner” — *die Welt Weltet*¹¹⁷. Jeg skal i det følgende argumentere for at denne tankenøkkel bærer i seg en innsikt som åpner opp for en ny, fruktbar tolkning av Patañjalis yogafilosofi.

3.1 Innledning

अथ योगानुशासनम् ॥१॥

Atha Yogânushasâsanam

”Nå følger [Atha], beskrivelsen/ utleggingen/ forklaringen [Anushâsanam] av Yoga”.

Slik lyder Yoga Sūtras første aforisme, og det er dermed klart hva som er det sentrale begrep som skal belyses: *Yoga*. Jeg skal i det følgende kort avklare hva slags vinkling på, og hva slags ”beskrivelse” som skal gis av Yoga, og hvilke komponenter som vil inngår i min beskrivelse. Jeg har ingen mulighet til å gi en detaljert diskusjon av Yoga, og skal derfor kun ta for meg noen få elementer knyttet til *meditasjon* og *meditasjonspraksis*, samt hva slags værenstenkning og forståelse som inngår og utvirkes gjennom denne praksis. Jeg føler allikevel at det er nødvendig å kort presentere den bredere ramme for yogafilosofien, samt å fremvise i grove trekk de underliggende tanker som aforismene/temaene jeg velger ut springer ut av. Jeg skal derfor begynne behandlingen med følgende to kapitler:

3.2 Sâmkhya og Yoga – historiske bemerkninger.

3.3 Sâmkhya-Yogafilosofiens formål og hovedprinsipper.

Etter dette vil behandlingen knytte seg til to utvalgte aforismer som etter min oppfatning er de mest sentrale for min tilnærming. Den første aforisme som skal behandles er:

3.4 *Samâdhi pâda sūtra 2: Yogash-Chitta-Vritti-Nirodha.*

¹¹⁷ ”Welt als Welt Weltet” *Vorträge und Aufsätze Vol 2* s. 54, Neske 1967

I dette kapittelet skal vi, på bakgrunn av sūtra I, 2, se hvordan meditasjon forstås i yogafilosofien. Jeg skal også forsøke en nytolkning av aforismen på bakgrunn av Heideggers tenkning.

Det andre kapittel, 3.5, vil omhandle *Viveka-Khyati* - fullkommen skjelnen som formålet med *Yog Sadhanā*. Dette kapittel vil se på yogafilosofiens differensstenkning, i lys av *Sadhanā Pāda*, sūtra nr. 26: *Viveka-Khyātir-Aviplavā Hānopāyah*.

3.2 Sāmkhya og Yoga – historiske bemerkninger

Sāmkhya-yoga er ett av de seks indiske filosofiske systemer.¹¹⁸ Det regnes oftest som ett system, men egentlig er det satt sammen av de to komponentene som inngår i navnet: Sāmkhya og Yoga. Det er vanlig å oppfatte Sāmkhya som den mer ”filosofiske” siden ved denne tradisjonen, mens Yoga regnes som den mer ”praktiske” side, hvis’ formål er virkeliggjørelsen av de underliggende filosofiske konsepsjoner. Selv om dette skulle vise seg å være korrekt, reiser et slikt skille flere spørsmål enn det besvarer. Først og fremst: Hva skal en utpreget praktisk filosofi som Yoga med en metafysisk overbygging som den vi kjenner som Sāmkhya, hvis det ikke er noe i yogaens saksområde som krever det? Som svar vil jeg si at inntrykket man får når man leser Patañjalis Yogafilosofi er at det er ”metafysikken” som skal forstås i lys av den yogiske praksis, og ikke motsatt. Yogapraksisen må forstås som en ”meditasjonspraksisens fenomenologi”: Gjennom den yogiske meditasjonspraksis *avdekkes* de virkelighetsforståelser som har gitt opphav til verkets spekulative utsagn, og det er ikke forventet av en novise, eller person som ikke har praktisert meditasjon, at han/hun skal tilslutte seg en lære som er metafysisk av karakter. Vekten ligger helt og holdent på *praksis* – en praksis som er motivert av den enkelte meditatørs ønske om *Moksha*; frihet. Patañjalis Yogafilosofi er således å forstå som en veiledning på veien til frihet – en vei som må gås av enkeltmennesker som har et ønske om frihet (*Mu-*

¹¹⁸ Indisk filosofi regnes normalt som bestående av seks ortodokse systemer, syv hvis buddhismen, (det heterodokse system) medregnes. De seks systemene regnes som ortodokse, idet de anerkjenner vedaenes autoritet. De seks systemene kalles av denne grunn også for *de seks brahminske systemer*. De seks systemer er som følger: Nyāya, Vaisheshika, Saamkhya, Yoga, Poorva-Meemāmsā, Vedaant og Advaita Vedanta. Se *Indian Philosophy*, Centenary Edition, Volume II av S. Radhakrishnan, Oxford University Press, New Delhi, India 1993. (Se Introduksjonen, s. 19-22 for en diskusjon av systemenes forhold til vedaene.)

mukshatva). I lys av dette uttalte formål kan man kanskje gå ut fra at det fra starten av var et element av Yoga i Sâmkhyatenkningen, og omvent, og jeg skal derfor behandle dem under ett – det er da heller ikke noe klart skille mellom Sâmkhya og Yoga i *Patañjalis yogasutraer* som skulle tilsi en separat behandling. I lys av min problemstilling, vil jeg imidlertid la vekten ligge på det som berører den meditative praksis.

Eksakt datering av de forskjellige filosofiske skolers opprinnelse, samt kjennskap til skolenes grunnleggere er meget vanskelig i indisk sammenheng. Dette skyldes både at de Indiske filosofisystemer utgår fra forskjellige tradisjoner som kan ha hatt en lengre muntlig fartstid før de prinsipielle skriftene ble nedtegnet, og at systemenes ”grunnleggere” derfor både kan være mer enn en person, samt at de personer som vi kjenner som forfattere av tekstene, kan være de som først systematiserte og nedtegnet et tankeinnhold som på deres tid allerede var del av en levende tradisjon. Det har også aldri vært noen utpreget tradisjon for å skille skarpt mellom mytologi og historie i indisk sammenheng, så de store grunnleggere og forfattere blir ofte assosiert med det indiske gudepanteon, og blir derfor ofte fremstilt som personifiserte aspekter av forskjellige guder, og holdt i hevd som det således sømmer seg.

Dette er også tilfellet i Sâmkhya- og Yogatradisjonen. *Kapila* regnes som Sâmkhyafilosofiens grunnlegger, og ifølge Radhakrishnan er det mest sannsynlig at han levde i århundret før Gautama Buddha, altså rundt 500 f.kr. Hovedverkene Innenfor Sâmkhya filosofien, *Sâmkhyapravacana sūtra* og *Tattvasamāsa* tilskrives Kapila, men det er ingen historiske bevis som sikkert knytter ham til disse verker.¹¹⁹

Når det gjelder Yogafilosofien, bærer hovedverket i denne tradisjon navnet *Patañjali Yoga Darshana*, og verket tilskrives derfor Patañjali. Tidfestingen av når Patañjalis Yogafilosofi ble nedtegnet i den form som er overlevert oss er usikker, men den antas av Radhakrishnan å ha blitt til i det andre århundre f. kr. Han nevner en utbredt oppfattelse, som identifiserer yogafilosofiens Patañjali med en grammatiker ved samme navn som levde rundt denne tiden, og som regnes som forfatter av skriftet *Mahābhāṣya*, som er en av de mest berømte kommentarutgaver til Pāninis sanskritgrammatikk. Moderne forskning stiller seg tvilende til at grammatikeren Patañjali er den

¹¹⁹ Ibid. s. 254.

samme som yogafilosofiens Patañjali, men hevder (som Radhakrishnan i 1930), basert på språkanalyser av teksten selv, at det er mest sannsynlig at den ble komponert mellom det 4de og det 2dre århundre f.Kr.¹²⁰ Enkelte mener at *Patañjali Yog Darshan* er av senere dato, men den seneste dato som synes mulig er i det 3dje århundre e.kr. Den første kommentarutgaven til verket ble nedtegnet av Vyâsa i det 4de århundre e.kr., og tidfestingen av denne kommentarutgave regnes ikke som problematisk.¹²¹

Hvem Patañjali var, er uansett av underordnet betydning.¹²² Det er rimelig å anta at Yoga er en langt eldre strømning i indisk åndsliv, som Patañjali så det som sin oppgave å gi et systematisk uttrykk. To grunner kan angis for dette: For det første finner vi referanser til Yoga og hovedelementene i yogafilosofien i den eldre upanishadiske litteratur, og den eldste upanishadiske prosa tidfestes til det åttende og syvende århundre f.Kr.¹²³ Det refereres også til Sâmkhya-Yoga i eposet *Mahâbhârata*, i dette epos' mest kjente del; *Bhagavad Gîta*.

For det annet kan man utlede fra den første aforismen i Patañjali Yog Darshan selv, *Atha Yogânushasâsanam* – som kan oversettes som ”nå følger [Atha], beskrivelsen/utleggningen/forklaringen [Anushâsanam] av Yoga” – ,

¹²⁰ Se. Wikipedia – The Free Encyclopedia; ”The Yoga Sutras of Patanjali”.

¹²¹ Ibid. s. 341-42.

¹²² Følgende forklaring gis av Swami Shyam, som refererer til *Mahâbhâsya*, og som identifiserer Patanjali med den tusenhodete slange-guden *Sheysh Nâg*, (som også kjennes som *Anant* – det uendelige, og som også er Vishnu's trone, i betydningen ”sete”, ”element” eller ”dimensjon”, og som regnes som en egen inkarnasjon av Vishnu selv, som ifølge denne oppfattning dermed har en firedelt inkarnasjon). I tillegg til å være guddommelig, var Patanjali ifølge denne myten en så fremragende grammatiker at selv *Panini*, den berømte grammatiker som systematiserte sanskritspråket, og som fikk i oppgave å nedtegne Yogafilosofien fra Patanjali/Sheys Nâg's munn, ble forbløffet over hans grammatikalske ferdigheter. Se Swami Shyam's oversettelse av -Patanjali Yog Darshan, IMI, (International Meditation Institute), Kullu, H.P., India 2001, *The origin of Yog Darshan*, s. iii-vi.

¹²³ Se S. Radhakrishnan's *The Principal Upanishads*, HarperCollins publishers, New Delhi, India, 1997, s. 22. Yogatradisjonens vektleggelse av meditasjon og *tapas* – asketisk praksis, er trekk som er fremtredene også i de viktigste upanishadene. Både Sâmkhya og Yoga refereres til i f.eks. *Katha*, *Svetâsvatara* og *Maitrâyanî* upanishadene. *Yoga*, som teknisk term finnes i henholdsvis *Katha*, *Tat-tirîya* og *Maitrâyanî* upanishadene. Se Radhakrishnan, Vol. II, s. 339. Swami Hariharânanda Âranya, presenterer det motsatte syn, det at Sâmkhya filosofiens grunnlegger, Kapila, er tidsmessig forut for den upanishadiske litteratur, og hans tanker fant siden veien til dem. Han nevner også særlig *Katha upanishaden*. Se *The Yoga Philosophy of Patanjali*, University of Calcutta, India 1981, introduksjonen, s. xxiii.

gjennom ordet *anushāsanam*, - "utlegning"/"redegjørelse" osv., at noe faktisk foreliggende skal gjøres rede for, eller forklares.¹²⁴

Ordet *Sūtra* på sanskrit betyr aforisme, og det er nettopp det Yogafilosofien til Patanjali er: Et sett bestående av 195 aforismer, delt inn i 4 kapitler, eller *pādas*. Disse aforismer utsier og bestemmer kjernekonsepsjonene, ryggraden i Yoga. Det er imidlertid vanlig for moderne oversettere (f.eks. Swami Hariarānanda) å basere sine utlegninger på Vyāsas kommentarutgave, i tillegg til *sūtra*ene selv.

3.3 *Sāmkhya* Yoga filosofiens formål og hovedprinsipper

Sāmkhya-Yogafilosofiens to grunnprinsipper er *Purusha* og *Prakriti*, og oversettes gjerne som henholdsvis *Ånd* og *Natur*. Det er viktig å ha klart for seg hva som inngår i disse to prinsipper, og hva som således utgjør *skillet* mellom dem. *Purusha* er ånden, Selvet, Seeren, bevissthetsprinsippet – den for-hvis-skyld naturen, *Prakriti*, er til. Selvets/åndens bestemmelse er kun dette. *Prakriti*, som oversettes som "naturen", har lite til felles med vestlige naturkonsepsjoner. All erfaring og erfarbarhet inngår under bestemmelsen *Prakriti*, i tillegg til alt det en til vanlig tenker på ved bestemmelsen "natur", som f. eks. "Naturen", "verden", "menneskenaturen" osv. Sanskritordet *Prakriti* får også frem hvordan de ovennevnte i sitt vesen *tenkes*: Preverbet *Pra* betyr "før" "fremover", "avsted fra", og *Kriti* kommer fra verbroten *Kri*, som betyr "å lage", "tilvirke". *Prakriti* kan således forstås ved bestemmelsen *fremmadskaping*, eller *fremadkreeren*. Hovedmomentet i denne naturforståelse er derfor *dynamisk*, ikke statisk: "Naturen" er i yogafilosofien ikke et for-hånden-værende – den er vesentlig å forstå som *omskiftelig*, *skapende frembringelse*. Innbefattet i naturbegrepet, *Prakriti*, er også alt det som en i Vesten gjerne forstår med "ånd", "sjel" "*psyche*", "sinn" osv.: All mental aktivitet, tankevirksomhet, alle følelser, "jeg følelsen" inkludert, faller inn under *Prakriti*¹²⁵

¹²⁴ Se Radhakrishnan, Vol II, s. 341, samt Swami Hariharānanda Āranya, *The Yoga Philosophy of Patanjali*, University of Calcutta, India 1981, s. 2, anmerkning nr. 2, hvor vi kan lese følgende: "*Anushāsanam* = *discourse*. The science of Yoga delineated in these *sūtras* has been based on the instructions transmitted by the ancient sages. It is not a science newly evolved by the framer of the *sūtras*".

¹²⁵ For en innføring i *Sāmkhya* filosofien på norsk, se *Flammen og Hjulet – Et essay om indisk filosofi*, av Kjell Madsen, Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo, 1995, s. 112-136. Madsen viser på en meget god måte forskjellen mellom *Sāmkhya*s skille mellom ånd og natur, i forhold til de vestlige konsepsjo-

En tilsynelatende tilforlatelig parallell til *Purusha/Prakriti* forholdet i nyere vestlig filosofi er subjekt/objekt forholdet – ikke minst den nær substantive forståelsen av dette hos de tyske idealister, ikke minst Hegel. Siden åndens frihet også hos Hegel tenkes som nettopp det eneste som er totalt fritt fra *all* bestemmelse, så ville det ikke være merkelig om *Purusha – Seeren*, skulle kunne tenkes på en liknende måte, om en skulle prøve å finne de mest passende Vestlige filosofiske termene. I den grad *Purusha* altså skulle tenkes i lys av post-kantiansk filosofi, så ville det være nærliggende å tenke *Purusha* i lys av Hegels ”Ånd”, eller Fichtes ”Jeg”. Enda mer ”moderne” kunne *Purusha* kanskje kunne tolkes som ”transcendentalt subjekt”, som f. eks. hos den ”sene” Husserl, som vi kommer til ved å sette parentes ved *all bestemmelse* vedrørende ens egen subjektivitet.¹²⁶ Men hvis disse begreper innføres som oversettelse av *Purusha/Prakriti*, altså, ”subjekt/objekt”, vil dette etter min oppfatning være misvisende, og de mister noe av sitt opprinnelige betydningsinnhold, som sprang ut av en tenkning som ikke tenkte i subjekt/objekt termer. Dette er tilfellet på samme måte som i den antikke Greske tenkning, som, ifølge Heidegger, heller ikke tenkte ”subjekt/objekt”. Når det gjelder *Prakriti*, så mener jeg at denne bedre kan forstås i lys av et fenomenologisk verdensbegrep, men da eksisterende kun i sin differens til sitt ”motstykke”, *Purusha*. Jeg mener det er bedre å forstå *Purusha* og *Prakriti* som ”Ånd” og ”Natur” enn ”subjekt/objekt”, uansett hvilken pregning av subjektiviteten som vi skulle intendere med vår oversettelse. Jeg vil i det følgende fortrinnsvis omtale dem som *Purusha* og *Prakriti*, for heller å nærme meg deres bestemmelser gjennom det som jeg mener utgjør selvforståelsen i yogafilosofien, slik jeg oppfatter denne – altså som en form for meditativ differensstenkning.

Purusha er altså ikke å forstå som ”individuell sjel”, ei heller som subjekt, selv ikke et ”transcendentalt subjekt”, men kan lettest gis en tentativ definisjon av negativ karakter, med hjelp fra et moment hos Heidegger: *Pu-*

ner som med Descartes finner sin mest utpregede form. Madsen betrakter *Prakriti* som en *psyko-fysisk enhet*, noe jeg synes er en god betegnelse, samtidig med at han i flukt med dette viser hvor *skarp* Sâmkhya-filosofiens dualisme er. Denne dualismens *radikalitet* setter, som vi skal se, Sâmkhya-Yogafilosofien i et unikt filosofihistorisk lys, og bringer den på en forunderlig måte nær den sene Heideggers tenkning. Etter min oppfatning, så er ”forholdet” mellom *Purusha/Prakriti* en *differens* ikke en ”dualitet”, noe jeg vil forsøke å synliggjøre i det følgende.

¹²⁶ Se for Husserls diskusjon av transcendentalt subjektivitet, f.eks. *Cartesian Meditations*, Kluwer forlag, Dordrecht, Nederland 1999.

rusha er det for-hvis-skyld *Prakriti* spiller opp – og som muliggjør *Prakritis* oppspill ved *selv å aldri ankomme*. *Purusha* er det eneste som ikke selv er natur (det kan nå gi god mening å omtale *Prakriti* som *verden*), men det som kan sies å være den lysning som *lar* overveldelse og ankomst utspille. Dette er fordi *Purusha* ”ser” at *Prakriti* begynner å spille: Hvis *Purusha* ”ser noe” (bestemt), så er det fordi den har blandet seg med *Prakriti*, og i så måte ikke ”framtrer som seg selv”, men ”ser *Prakriti*” gjennom å ankomme som *Prakriti*, i form av en ”erkjenner” (som *Purusha* aldri faktisk er ifølge *Sâmkhya*), noe som medfører både ufrihet og inautentisitet for *Purushas* vedkommende.

Differensen mellom *Purusha/Prakriti* er det som utgjør *Sâmkhya*s omtalte ”skarpe dualitet”. Jeg vil imidlertid forsøke å synliggjøre at det her egentlig er snakk om en *differens* snarere enn ”dualitet”. Grunnproblemet – kilden til menneskelig lidelse og ufrihet – diagnostiseres i *Sâmkhya/Yoga* som ufrihet gjennom *sammenblanding* [*Samyoga*], og veien ut av ufrihet går gjennom en frigjørende *skjelnen* som kalles *Viveka*, (som løser opp ”knuten” av sammenblandethet), og som jeg vil argumentere for består i *en besinnende skjelnende praksis*, hvorigjennom *Purusha las Være*, idet den las fremtre i sin differens til *Prakriti* – som dermed også las Være, i sin differens til *Purusha*. Med dette las i praksis all bestemthet som preger forståelsen av *hva* ens *Selv er være* – *samtidig* som en ”gis” til seg selv, idet all bestemt ”selvhet” ankommer som *Prakriti*.

En slik tolkning oppfatter jeg som berettiget, ikke minst fordi *Sâmkhya* forstår både *Purusha* og *Prakriti* som evige og uskapte: De vederfares ”i seg selv” ikke tid, og dermed er det heller ikke snakk om noen ”metafysisk underordning” av det ene i det andre. Det er altså ikke snakk om at ”natur” *opphører* idet en fris som ”ånd”. Videre er det også slik i *Sâmkhya-Yoga* at *Prakriti* ”eksisterer for” *Purusha*, som altså tenkes som det for-hvis-skyld *Prakriti* er, og derfor kan ikke *Prakriti* være foruten uten *Purusha*, i den grad *Prakriti* er (som *Prakriti*). Når yogafilosofien omtaler frihet som *Kaivalya*, som betyr ”avsondrethet”, ”alenehet”, så innebærer det dermed at denne frihet må forstås fundamentalt paradoksalt, som en form for ”væremåte” som ikke søker å ”transcendere verden”, men som *er* ”transcendent” i sin væren-i-verden, som fri både i og overfor denne.¹²⁷

¹²⁷ For Patañjalis diskusjon av *Kaivalya*, se særlig siste *Pâda* – *Kaivalya Pâda*.

Purusha lar seg "positivt" ikke bestemme nærmere enn som "det som ikke er *Prakriti*". Når det gjelder *Prakriti*, bestemmes denne imidlertid i yogafilosofien som konstituert av tre grunnleggende *kvaliteter/egenskaper* – de tre *gunaene*, *sattva*, *rajas* og *tamas*. *Gunaene* tenkes som opphav til *all* natur, og er derfor psykofysiske kvaliteter. Deres definisjoner i det følgende inneholder derfor ord som både sikter til "materielle" og "mentale" fenomener. Alle værender har kommet til sin Væren gjennom deres kombinasjoner og omslag; både materielle gjenstander som trær, steiner, osv., og bevissthetsfakulteter som "sinnet", "intellektet", og, ikke minst, *sinnets innhold* (f.eks., "tenkning/tankeprosesser", i vid forstand). *Gunaene* utvirker med andre ord den *måten* verden fremtrer på. De tre *gunaer* er som følger:

1. *Sattva*; lys, klarhet, "bevissthetsprinsippet" slik det fremtrer i motsetning til ubevisste gjenstander. Det *guna* som "likner" mest på *Purusha*.
2. *Rajas*; bevegelse, uro, ambisjon, fysisk kraftfull aktivitet o.l.
3. *Tamas*; Mørke, gjenstridighet, stillstand, treghet, dumskap, avstumphet, osv.

Man vil for eksempel tenke på en stein som *tamasisk*, i betydningen treg, i den forstand at den ikke har evne til å bevege seg.¹²⁸ Det ligger med henblikk på naturlige ting og prosesser ikke noe fordømmende i at de er *tamasiske*; tvert imot er *tamas* nødvendig for fremtredelse overhodet, idet treghet og gjenstridighet er en viktig forutsetning for at noe skal kunne avdekkes. En kan gi følgende bilde til å fremstille forholdet mellom *gunaene*: Et frø har en iboende tendens til å utfolde sin mulige væren som plante; *sattva* er således det i frøet som sier "la meg spire". "Ok" sier *rajas*, og skyter dermed spiren ut i en rasende fart. *Tamas* vil si: "Vent, hvis denne veksten ikke holdes tilbake vil den være over før den har begynt" – en naturtings tilværen er, slik forstått, umulig uten alle tre *gunaer*.

Når det gjelder den delen av naturen som vi erkjenner som fenomener i menneskets sjel, vil *gunaene* spille en annen rolle: Man vil si om en handling, f.eks. en voldshandling, at den er *tamasisk* – selv om den teknisk sett ble utført med en intensitet som tilskrives *rajas* – da den er "formørket" ved

¹²⁸ En Vestlig ekvivalens til *Tamasguna* kan kanskje således sies å være det som ligger i Newtons tenkning, vedrørende mekanikkens første lov – *inerti prinsippet*.

at forståelsens lys, *sattva*, som ser alt liv som verdig til liv og vern mot unød-
dig vold, er overskygget av blind aggresjon. *Sattva* og den ”sattviske stemt-
het” er den disposisjon som yogafilosofien aktivt oppfordrer yogien til å kultiv-
vere: ”Suksess” i det meditative *fordrer* ifølge yogafilosofien en slik sattvisk
disposisjon, både fordi en foredling/renselse av ens bevissthet er en viktig
komponent i den praksis som søker frihet, men også fordi den sattviske dis-
posisjon i seg selv betraktes som mer fri enn disposisjoner preget av de and-
re to *gunaene*. Derfor er kultivering av *sattva* et av de prinsipielle mål i yo-
gafilosofien – *sattva* er nærmere *Purusha*, og ”sattvisk intelligens”, forståel-
sens lys, er selve forutsetningen for å kunne utøve *viveka* – den kontinuerli-
ge skjelnen i ens forståelse mellom *Purusha* og *Prakriti*.

Yogafilosofiens diagnostisering av menneskelig lidelse leder frem til
erkjennelsen av *gunaenes* omskiftelighet som et uomgjengelig bakteppe for
all diskusjon av menneskets situasjon: Siden de alltid er i forandring¹²⁹, og
de i naturen *hører til hverandre* er det ikke mulig å få kun den ene. De opp-
trer ikke alene, men er alltid sammenvevd. *Purusha* er det eneste som selv
ikke er ”gunisk”, og det er også grunnen til at *Purusha* (tilsynelatende) veder-
fares *lidelse* når den er sammenvevd med *Prakriti*. Det som holder et men-
neske fast i ”sammenblandingen” er derfor ”tørst etter *gunaene*” [*Guna-
vaitrishnyam*], og muligheten av å stilne denne tørst oppstår først når en er-
kjenner seg selv som *Purusha*, og opprettholder sin væren som *Purusha*
gjennom *diskriminasjon – viveka*.¹³⁰

Yogafilosofien gir oss i utgangspunktet fem grunnlidelser mennesket
vederfares, disse lidelser kalles *kleshâ* (*hindring*). De fem *kleshâ*’s er:

1. *Avidyâ* – ignoranse, uvitenhet, dypest sett manglende skjelneevne
mellom *Purusha/Prakriti*, samt manglende identifikasjon med *Pu-
rusha*.

¹²⁹ *Gunaenes* omskiftelighet regnes i Sâmkhya-yogafilosofien som tidens opphav. *Tid* forstås i yogafi-
losofien nettopp som *omskiftelighet*, idet *gunaene* ”blir oppspilte” i det *Purusha* ”ser” *Prakriti*. Det er
interessant og merke seg likheter med fenomenologiske tidskonsepsjoner, f.eks. Heideggers, da yogafi-
losofien eksplisitt forstår ”fortid” og ”fremtid” som *værende*, på samme måte som også Heidegger gjør
det. Yogafilosofien foregriper derfor i kimeform Heideggers tanker om *temporalitet*. Se *Kaivalya
Pâda*, Sûtra 12-13.

¹³⁰ Se *Samâdhi Pâda* (Pâda nr. 1), sûtra 15-16 for diskusjonen av *Trishna* – tørst/lengsel/higen etter
gunisk eksistens, og *Sadhanâ Pâda* (Pâda nr. 2), sûtra nr. 15, for diskusjonen av lidelsenes opphav
gjennom identifikasjon med *gunaenes* omskiftelighet.

2. *Asmitâ* – ”Jeg-følelsen”, i betydningen av lokalisering-en/identifikasjonen av ens Væren med det subjektive.
3. *Râga* – Tiltrekning – den naturlige tilbøyelighet til å tiltrekkes av alt som forekommer en å være gledelig (*Sukha*), og som avføder lidelse i den forstand at tiltrekningen gjør en bundet til det man er tiltrukket av – altså *lidenskap*.
4. *Dvesha* – Motsatsen til *râga*; aversjon overfor det som assosieres med lidelse (*Dukhah*), som i siste innstans fører til *hat*.
5. *Abhiniveshâ* – Ubehaget alle levende vesener føler ved tanken på opphøret av egen eksistens, altså, frykt for døden.¹³¹

Mennesket er ifølge Patañjali i sin livssituasjon fanget i dette lidelseskonglomerat. Det er imidlertid den første, *avidyâ*, som er opphavet til de øvrige, så det er *avidyâ*, uvitenheten om differensen mellom *Purusha* og *Prakriti*, som yogafilosofien søker å lede en ut av. Den praksis eller *vei* som leder mot frihet fra *avidyâ* kalles *Yog sadhanâ* – praktiseringen av Yoga. Det prinsipielle middel i *Yog sadhanâ* er *meditasjon*, og det essensielle element i meditasjonspraksisen er kultivering av det jeg vil forstå som en bevisst *Seinlassen* overfor naturen som helhet. Siden *alt* det psykofysiske er for natur å regne i Sâmkhya Yoga, betyr dette at det i siste instans er et spørsmål om å kunne *la ens egen mentale aktivitet være*, like opp til sinnets mest fine erkjennelsesformer – jeg-følelsen og intellektet (fornuftsevne/fornuftsaktivitet).

3.4 *Samâdhi pâda, sûtra 2: Yogash-Chitta-Vritti-Nirodha*

योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ॥२॥

Denne aforismen består av de fire ordene *Yoga*, *Chitta*, *Vritti*, *Nirodha*, og utgjør ryggraden i Patañjalis yogafilosofi, da det er i denne aforisme definisjonen av *Yoga* gis. Vår forståelse av hva som sies i denne aforisme, er også avgjørende for hvordan vi skal forstå hva meditasjon er og hva meditasjonspraksisen er ment å utvirke.

Jeg skal i det følgende ta for meg denne aforisme, se på hvorledes aforismen tradisjonelt har blitt oversatt, samt diskutere hvordan Swami Shyams nytolkning åpner opp en annen forståelse som dermed gir et annet

¹³¹ Diskusjonen av *kleshâ* er å finne i *Sadhanâ Pâda* (Pâda nr. 2), i sûttraene 3-15.

perspektiv på hvordan meditasjon skal praktiseres.¹³² I lys av denne nytolkningen vil jeg så gi et eget tolkningsforslag – med både Swami Shyams tolkning av yogafilosofiens meditasjonspraksis og Heideggers differensstenkning for øyet, – som er ment som et ”besinnelsesutgangspunkt” for de følgende betraktninger.

”Yoga er: *Chitta Vritti Nirodha*”. Tradisjonelt oversettes denne setningen som noe slik som: ”Yoga is the supression of the modifications of the mind”, og det legges gjerne til i parentes; *at will*, for å understreke at Yoga kun angår den stilning av sinnet som fremtrer gjennom meditasjonspraksis.¹³³

Vi har her blitt stillet overfor en definisjon av Yoga, men vårt første spørsmål vil naturlig nok være: ”Hva er Yoga”? Sanskrit ordet ”Yoga” kommer fra roten *Yuj*,¹³⁴ som betyr, *å forene, å sammenføre, å bringe til et hele, samt også å bruke, anvende*. Vi ser av dette to helt forskjellige betydningsdimensjoner, og vi skal ta for oss den siste først: *Bruk, anvendelse* er formodentligvis den betydning som har gitt opphav til forståelsen av Yoga som en praksis, noe som den med høyeste berettigelse kan sies å være; Yoga er transformativ praksis – en *praktiserer* Yoga gjennom ens meditasjon. Det kan synes paradoksalt at et ord som kanskje mest fundamentalt betyr *forening, og som utlegges som en frigjøringspraksis*, har blitt forbundet med en praksis som ifølge sin definisjon har et preg av å være en ”undertrykkelse” eller ”stilning” av sinnets aktivitet. Vi skal komme tilbake til dette siden.

Chitta, oversettes med *sinn, fornuft, intelligens*, og kommer fra verb roten *Chit*, som betyr *å persipere, observere, erkjenne* – altså bevissthetsprinsippet i vid forstand.

¹³² Swami Shyam (født 1923) er en indisk tenker som er leder av og underviser ved *IMI – International Meditation Institute*, i Kullu, Himalaya, nord i India.

¹³³ Se Swami Hariharānanda Āranya *Yoga Philosophy of Patañjali*, s 6, samt innledningsessayet, s xxvii, som begynner med følgende: ”The ability to stop at will the fluctuations or modifications of the mind which is aquired through constant practice in a spirit of renunciation is called Yoga. True Yoga is practised with a view to attaining salvation”.

¹³⁴ For oversettelsen av sanskrit ord skal jeg hovedsakelig benytte meg av følgende to verker: 1. M. Monier – Williams *Sanskrit-English Dictionary*, Munshiram Manoharlal Publishers, Pvt., Ltd., New Delhi, India, 2002, og 2: *The Yoga Sutras of Patañjali*, An analysis of the Sanskrit with accompanying English translation, by Christopher Chapple and Yogi Ananda Viraj. Definisjonen av *Yoga* hos M.M.W. finnes på s. 856.

Vritti betyr *modifikasjon, omveltning, svingning, utsving*, og kommer fra roten *Vrit*, som betyr *å snu, svinge, rotere, rulle, bevege*, men kan også forstås analogt med vårt norske *vri, vridning*.

Det siste ordet, *Nirodha* er sammensatt av preverbet *ni*, som betyr *ned, inn i*, og *rodha*, fra roten *rudh*, som betyr *å hindre, stoppe, tilbakeholde, holde igjen*. *Nirodha*, fra *nirudh*,¹³⁵ betyr således det samme; *tilbakehold, stoppe, undertrykke, arrestere*.

”Yoga” i yogafilosofien er navnet på den tilstand man ”er i” i meditasjon, og den doble betydning av ordet Yoga vil således implisere at en både ”er Yoga” – ”forent”, og at en ”gjør Yoga” – ”forener”, når sinnets aktiviteter undertrykkes/stoppes. Yoga er således både et middel og et mål: Gjennom Yoga praksis *utdypes* Yoga som værensform.¹³⁶

Før vi kan komme nærmere inn på definisjonen av Yoga skal vi se på hva som forstås med *meditasjon*. Yogafilosofien lærer oss at de tre tilstander som et menneske vederfares er: Dyp drømmeløs søvn, drøm, og våkentilstand.¹³⁷ De to siste kjennetegnes ved aktivitet; tanker, følelser, opplevelser, handlinger osv. Selv når man mediterer, setter seg ned, lukker øynene, vil ikke det si at tankeaktivitet opphører; tvert i mot, den har ofte en tendens til å intensiveres, da plutselig de ”ytre gjenstander” tenkningen er rettet mot ikke er der på den samme måte. Den mentale aktivitet er ”frigjort” til å være eksklusivt med seg selv. I den grad denne aktivitet vedvarer, altså at en er engasjert i tankevirksomheten, så vil dette ofte betone seg som en betenkning av noe, en konsentrasjon om noe, som hvis den vedvarer kan kalles kontemplasjon. Dette er en opplevelse alle vil kunne gjenkjenne; at en på forskjellige tidspunkter lukker øynene for å ”gå i dybden av noe”, reflekterer på et plan som fordrer en viss ”distanse” til sansemessig involverthet. En opplevelse som også mange vil kunne kjenne igjen, er at en i en kontemplasjon av noe plutselig ”mister tråden”, tankeprosessen ”opphører”, og dette kan få en til å spørre seg ”hvor var jeg”?

¹³⁵ *Rudh*: M.M.W, s. 884, *Nirudh*, s. 553-54.

¹³⁶ Min tolkning av Yoga som *forening* i tillegg til praksis er inspirert av Swami Shyam, som sterkt vektlegger dette element. Se Swami Shyam, *Patañjali Yog Darshan*, F.eks. behandlingen av sūtra 1-2. Andre kommentatorer fokuserer mer på Yoga som praksis.

¹³⁷ I Sāmkhya Yoga filosofien identifiseres også disse tilstander med *gunaene*: Dyp søvn = *tamas*, drømmesøvn = *rajas*, og våkentilstanden = *sattva*, fordi det er i denne vi både erkjenner verden og kan virke gjennom, og dermed også initiere vår selverkjennelses praksis.

I yogafilosofien utlegges "meditasjon" som bestående av nettopp disse tre fenomener:

1. *Dhāranā* – konsentrasjon, som innebærer at oppmerksomheten rettes, "man samler seg".
2. *Dhyāna* – kontemplasjon, som innebærer den faktiske handling av å opprettholde konsentrasjon, vedvaren i ens rettetthet. (Det er dette ordet, *Dhyān*, som på hindi i dag betegner meditasjonspraksis)
3. *Samādhi* – absorberthet, å være absorbert, i betydningen av den meditative oppmerksomhet er opprettholdt i sin meditasjon, uten at en aktivt søker å konsentrere eller kontemplere. Man holdes i meditasjon "av seg selv".¹³⁸

Man kan holdes i *samādhi* slik både ved at kontemplasjonsobjektet – hva enn det måtte være – vedvarer å være "rent" tilstede i denne absorberthet, uten at det på noen måte *tenkes* rundt dette "objekt", (i heideggersk terminologi kan vi si at objektet *skinner frem i sin væren*, uten at det tillegges noe fra tenkningens side), eller at *samādhi* vedvarer "objektløst", altså at en vedvarer i denne tilstand uten at noe bestemt bevissthetsinnhold "bølger frem". Disse to former for *samādhi* kalles i yogafilosofien henholdsvis *sampragyāta* og *asampragyāta samādhi* – *samādhi* med og uten objekt.¹³⁹ I Vyāsas kommentar til *Yoga Sūtras* første aforisme gis en alternativ definisjon av Yoga som praksis, i det han sier: "Yoga betyr *samādhi*"¹⁴⁰

Det er således *samādhi* som er Yogapraksisens anliggende, og kun i den forstand at en kontinuerlig søker å *være i samādhi*, i den betydning, som vi i det følgende skal identifisere med en *stilning* av sinnets aktiviteter, er en på vei mot frihet, slik yogafilosofien forstår det. Det er selvfølgelig både mulig

¹³⁸ Sanskritprefikset *sam* betyr det samme som det gjør på norsk, altså "sammen", når prefikset hos oss fremtrer i sammenhenger som f.eks. "sammenkomst", "samvær", "samhør", "samsvar", o.l. Det ligger kanskje i dette ord enda en parallell til Heideggers tenkning, i hans begreper "sam-tilhør" og "selvsamhet", slik de fremkommer i *Identitetsatsen*?

¹³⁹ *Dhāranā*, *Dhyāna*, *Samādhi* diskuteres i påda 3, sūtra 1, 2, 3, og disse tre utgjør til sammen "den indre yoga", dvs, den dypeste del av yogapraksis, som vi kjenner under navnet *Ashtāng Yoga*, hvis diskusjon begynner i påda 2, fra og med sūtra 28, og går til og med sūtra 8 i påda 3, som her kulminerer med utleggingen av *Nirbeej samādhi* – *samādhi* "uten frø" (*Beej* = "frø" *Nir* = negasjon), i betydningen *samādhi* ikke gir opphav til mer fluktuering, m.a.o., *vritti*. Diskusjonen av *sampragyāta* og *asampragyāta samādhi* forefinnes i påda 1, sūtra 17-18, samt i Vyāsas kommentar til sūtra 1-2 i f.eks. Swami Hariharānanda Āranya.

¹⁴⁰ Swami Hariharānanda, s. 1.

og tilrådelig fra et yogaperspektiv å praktisere meditasjon, som utvilsomt vil ha mange gode resultater i ens liv og virke, men i den grad en søker frihet, er en nødt til å følge denne praksis med forpliktelse – ikke som en ytre forpliktelse overfor et sett med leveregler eller en ”livsholdning”, men en forpliktelse overfor en *avdekning* av Væren som kommer en i møte gjennom *samâdhi*: Det er det Yoga *gjør*; bringer oss *nære noe*, merkelig nok gjennom en form for *avventende stilning*.

Når det gjelder *samâdhi*, definert som ”dyp meditativ absorberthet”, som i den objektløse varianten [*asampragyâta samâdhî*] virker som et komplett fravær av opplevelse, kunne man stille seg spørsmålet: Er ikke dette nettopp den ”opplevelse” man har i dyp søvn? Er det en forskjell, eller er *samâdhi* bare en form for søvn? For yogafilosofien er det stor forskjell mellom disse: Den dype drømmeløse søvnen er også *vritti*; ikke fraværet av *vritti* – bevegelse. Dyp søvn er en modifikasjon som sinnet, *chitta* vederfares, på lik linje med de to andre tilstandene. En spekulativ verifisering av *samâdhi* tilstandens ”ontologiske beskaffenhet” er av liten nytte for yogafilosofien. Hva *samâdhi* er, og på hvilken måte denne tilstand skiller seg fra dyp søvn, vil bli klart for den enkelte praktikant gjennom ens egen praksis. Det er ikke slik å forstå at *samâdhi* utvirkes en gang for alle, den utdypes kontinuerlig gjennom meditasjon.

Samâdhi relaterer også til sinnet, det vil si, den psykofysiske natur, og således er denne tilstand ifølge yogafilosofien fullt mulig for alle og enhver; *samâdhi* er en mulighet som kan virkeliggjøres gjennom praksis, og, som nevnt, identifiseres *samâdhi* med Yoga. Men, vår yoga definisjon taler ikke eksplisitt om *samâdhi*, den sier: ”Yoga er *Chitta Vritti Nirodha*.” ”Yoga er når sinnets modifikasjoner *undertrykkes*”

Vi skal nå ta for oss det siste ord i aforismen; *Nirodha*. Dette ord oversettes som sagt tradisjonelt med ”kontroll”, ”undertrykkelse” ”arrestasjon”. En som stiller spørsmålstegn ved denne forståelse av *Nirodha* er Swami Shyam. Han går så langt som til å si at denne forståelse av *Nirodha* er en misforståelse som tildekker det mest grunnleggende ved meditasjonspraksisen:

”...*Nirodha* cannot be planned unless through meditation, a practicant breaks the waking state and creates a situation for the state of *nirodha* to appear by itself. Just as sleep comes by itself without being planned or controlled by the one who is in the wa-

king state, in the same way, the *nirodha* state comes, but not by one's planning to control the *chitta vritti* state. This is why meditation has been recommended."¹⁴¹

Det som kjennetegner normal våkentilstand i relasjon til et "prosjekt" er gjerne forsøket på å kontrollere alle omstendigheter for å kunne "mestre" situasjonen som helhet. Meditasjonens velsignelse og den selverkjennelse som utvirkes gjennom meditasjon ligger i å *ikke* være i den "normale, manipulerende" modus, men nettopp det å la være. Swami Shyams tolkning av *Nirodha* som noe som inntreffer av seg selv, og ikke som noe vi er i stand til å tvinge igjennom i vår meditasjonspraksis sier, noe vesentlig om hvordan yogisk praksis generelt skal forstås. *Vritti*, bevegelse i relasjon til *Chitta*, sinnet, forstås først og fremst som *vyutthâna-vritti*. *Vyutthâna* betyr "utadrettet", "utgående", og er således proaktiv av vesen. Det er denne tilstand av *vyutthâna-vritti* sinnet ifølge yogafilosofien stort sett er i når det er våkent. Men, *Nirodha* regnes også som en form for *Vritti*, altså en modifikasjon av sinnet – en sinnsaktivitet kjennetegnet ved at sinnet *ikke* er i en proaktiv modus. Når *Nirodha* inntreffer i meditasjon, kan det best beskrives som at sinnets aktiviteter *stilner* – en fredfullhet avdekkes i sinnet, og gjennom denne stilning råder *samâdhi* – det er ikke lenger noen forskjell mellom det å *være* Yoga – og det å "gjøre" Yoga.

Men siden *Nirodha* er en stilning av sinnet, og sinnet er et aspekt av *Prakriti*, Naturen, så betyr dette at den meditative stilning utvirkes av naturen selv: Vi *skjenkes* stilning [*Nirodha*], som alltid er en mulig måte vårt sinn kan være på, fordi denne stilning er like "naturlig" som den involverthet som en til vanlig opplever. I meditasjon "slippes vi fri" i relasjon til vår involverthet i verden, fordi *Prakriti* alltid lar denne frihet, like meget som enhver form for involverthet, skinne frem og råde.

Prakriti sies i Sâmkhya-Yogatradisjonen å ha to "formål": Å besørge *Purusha*'s glede, opplevelse og erfaring [*Bhoga*], og frigjøring [*Apavarga*].¹⁴² Dette gjør det klart at *Prakriti* i Sâmkhya Yoga filosofien ikke forstås som en "ond" eller bindende kraft. *Prakriti* er komplementær til *Purusha*, og tillater

¹⁴¹ Se *Patañjali Yog Darshan* av Swami Shyam, IMI, Kullu, H.P., India 2001, *Yogash-Chitta-Vritti-Nirodha Revealed*, s. xxxi.

¹⁴² Se *Sadhanâ Pâda*, (Pâda nr. 2), sûtra nr. 18.

både all tenkelig erfaring, samt *frihet fra all erfaring* – ”samtidig”, verken ”før” eller ”etter”.¹⁴³

Hvordan skal så *Chitta-Vritti-Nirodha* forstås i forhold til konkret yogisk meditasjonspraksis? Når en setter seg ned og lukker øynene fortsetter først *Chitta-Vritti* som før: tankevirksomheten opphører selvfølgelig ikke ved at øynene lukkes. Hva det derfor vil si å ”praktisere *Nirodha*”, er at en inntar en *observerende* holdning til våre tankeprosesser, *vi lar dem være*. Det krever ikke meget oppfinnsom anvendelse av oppmerksomheten for å finne ut av følgende enkle forhold: Man *genererer* ikke tankeaktiviteten, den kommer fullstendig uinvitert, og en er ikke egentlig i noen posisjon til å utøve kontroll i denne sammenheng. Man er selvfølgelig vant til å *styre* tankeaktiviteten til ens formål, men det forutsetter at den i første omgang *er* der. Det Swami Shyam mener med utsagnet ”...a practicant breaks the waking state and creates a situation for the state of *nirodha* to appear by itself...” er at man initierer et annet forhold til ens tankebevegelser enn det en i normal våken bevissthet er i. Den ”vanlige modus” er at man ”er i” tankene, man lever gjennom og i dem, og i så måte befinner seg ”på vei til et sted”, gjennom at ens *væren er* i ens tenkning. ”Breaking the waking state” betyr derfor ganske enkelt å *observere* tanken, snarere enn å leve i den. De ganger sinnet er oppjaget og lite villig til å innta en observatørholdning, kan visse teknikker være til hjelp: F.eks., å fokusere tanken på én ting, snarere enn å la den vandre fritt. En kan f.eks., ifølge Patañjali,¹⁴⁴ observere eget åndedrett; gi tanken oppdraget å holde oppmerksomheten på pusten – intet mer, kun observere. En slik praksis vil derfor være et *middel* for å ”anmode” ankomsten av *Nirodha* – sinnets stilning. I den grad en praktiserer *Chitta-Vritti-Nirodha* er det dette man *gjør*: *Lar tankene være* i stedet for å identifisere seg med dem – en lar sinnet stilne seg selv gjennom å la det være.

¹⁴³ Hvis vi tenker *Prakriti* som *verden*, og *Purusha* som *Selv*, så kan vi si at det er ikke verden som ”binder” Selvet; denne binding skyldes *identifikasjon*, som er en *måte* å være-i-verden på, og som i kraft av denne væremåte er forbundet med lidelse. Veien ut av lidelse vil derfor være en annen væremåte – som i yogafilosofien tenkes som ”allerede værende der”, den må kun gjenoppdages. Det er derfor ikke snakk om en overkommelse av verden, som om man egentlig står i et dualistisk forhold til den.

¹⁴⁴ Mange aforismer i Patañjali er viet til betraktninger om *Prâna* ”livspusten”, og Yogien gis flere konkrete teknikker til meditative pusteøvelser. Se f.eks. *Samâdhi Pâda*, sûtra 34 og, spesielt, *Sadhanâ Pâda*, sûtra 49-53.

Et eksempel på hvordan tankene ankommer, uten at de nødvendigvis oppleves som et *Jeg tenker*, er et fenomen alle kjenner godt: *Drømmesøvnen*. I drømmen drives ikke "tanken" fremover ved at den "brukes til noe", anvendes til et spesielt formål, men den opptrer som en fri strøm av bilder, som kan være svært overraskende da drømmen kjennetegnes ved ikke å være sekvensiell, og at vi dermed kan observere et brudd eller sprang fra et bilde til det neste.. Denne opplevelse kan også observeres i overgangen mellom våkentilstand og drøm; den tenkemode at "jeg tenker på noe" kan gå over i den kvalitativt forskjellige erfaring av en strøm av sinnsbilder. Når en således etter en stund i meditasjon begynner å observere tankeinnholdet "uten å tenke", erkjenner en at det alltid er mulig å la tankene komme av seg selv, uten at vi trenger å tenke dem.

Evnen til en slik *Sein*-lassen er det essensielle en *praktiserer* i meditasjon. Hvis en skulle ønske å innvende at ordet *Nirodha* selv ikke direkte betyr "å la være", vil jeg minne om at *Nirodha* også betyr "tilbakehold", og det er således ikke søkt, tvert imot, langt mer "meditativt sakelig" å påpeke at det er *identifikasjonen med egen tenkning* som skal holdes tilbake, noe som "gjøres" idet vi hensetter oss i en slik tilbakeholdenhet gjennom *Sein*-lassen. Dette betyr, i lys av det enkle faktum at tanken ikke er i stand til å stoppe seg selv (da det som skulle stoppe den vil være en annen tanke osv.), at "stopping av tenkningen" kun kan bety å *observere den* i det vi lar den være. Dette utgjør åpenbart i høyeste grad en form for tenksom praksis, men denne praksis har i essens preg av å være *avventende åpenstillelse*, snarere enn *kontroll*.¹⁴⁵

Jeg vil derfor foreslå følgende formulering av aforismen i lys av Swami Shyams nytolkning:

- a) "Yoga er opphøret av sinnets bølger ved å la det være"
- b) "Yoga inntreffer gjennom å la sinnets bølger være"
- c) "Yoga er å *la sinnets bølger være*"

Vi skal nå se på de siste to ord, *Chitta-Vritti*, som altså betyr "sinnets modifikasjoner/forandringer". Jeg vil forsøke gjennom en besinnelse på disse

~~ord, samt å bringe noen~~ av de tanker vi så hos Heidegger inn i vår¹⁴⁵ Knut Jacobsens norske oversettelse av aforismen lyder: "Yoga er opphør av sinnets aktiviteter". Her er heller ikke *Nirodha* oversatt med kontroll, men altså *opphør*, hvor dette opphør ikke identifiseres direkte med en subjektiv handling.

samt å bringe noen av de tanker vi så hos Heidegger inn i vår behandling, å utvirke en ytterligere destillasjon av aforismen, som forhåpentligvis vil kunne danne grunnlaget for samklang mellom yogafilosofiens meditasjonspraksis og Heideggers differensstenkning – og samtidig kaste mer lys over den første betydningsdimensjon i ordet Yoga: *forening – å bringe sammen*.

Chitta, ”sinnet” i vid forstand, er som nevnt *Prakriti* – Natur/verden. *Vritti* er bevegelse, modifikasjon, *omslag*. Tenkning, følelser, opplevelser, altså *all* erkjennelse av noe er *Vritti*. Dette betyr at de forskjeller man vanligvis tenker som ”bevissthet/ubevissthet”, ”levende/ikke levende vesener” osv. er en forskjell i naturen selv, og kan dermed tenkes som noe som kommer i stand gjennom den måten verden er på. Heidegger sier om verden i *Das Ding* at den ”verdner” – ”*Die Welt Weltet*”:

”This appropriating mirror-play of the simple onefold of earth and sky, divinities and mortals, we call the world.¹⁴⁶ The world presences by worlding. That means: the world’s worlding cannot be explained by anything else nor can it be fathomed through anything else. This impossibility does not lie in the inability of our human thinking to explain and fathom in this way. Rather, the inexplicable and unfathomable character of the world’s worlding lies in this, that causes and grounds remain unsuitable for the world’s worlding. As soon as human cognition here calls for an explanation, it fails to transcend the world’s nature, and falls short of it. The human will to explain just does not reach to the simpleness of the simple onefold of worlding. The united four are already strangled in their essential nature when we think of them only as separate realities, which are to be grounded in and explained by one another.”¹⁴⁷

Det er interessant å merke seg at Heidegger her forklarer oss nettopp at en ”menneskelig forklaring av verdens verdning” (innenfor vår forståelseshorison) er en *umulighet*, fordi ”den menneskelige erkjennelse ikke makter å *transcendere* verden” (og således ikke gis et utenforliggende ”rom” som det

¹⁴⁶ Heidegger kaller dette firfold av himmel, jord, guder og dødelige for *Das Geviert*. Det er interessant å merke seg at det i yogafilosofien finnes en parallell til Heideggers ikke-absoluttistiske gudsforståelse: I *Samādhi Pāda*, sūtra 23-28, henvises det til *Ishvara* – Gud, og det bemerkes at hengivenhet til *Ishvara* er en like god vei til frihet som den som utlegges gjennom alle de øvrige 189 aforismer. Dette er ikke dårlig for et verk som de fleste regner som ateistisk; i Sāmkhya Yoga las altså også Gud Være (”Gud” bestemmes verken som ”den absolutte Gud”, eller som en bestemt guddom: Det overlates til den enkelte som tiltales av Gud å ”administrere” sin egen hengivenhet).

¹⁴⁷ *Poetry, Language, Thought*, Translated by Alan Hofstadter, Perennial Classics, HarperCollins Publishers, New York, USA, 2001, s. 179-80.

kan "stå i" når det vil utsi sin forklaring), fordi vår erkjennelse selv *er i verden*, er i spillet.

Jeg mener at det kan være fruktbart å tenke *Chitta-Vritti* analogt med Heideggers tanker om "verdens verdning", som "ett enkelt fenomen": At værender ankommer i sin væren *som* værende, gjennom at verden *verdner*. Jeg tenker altså her *Chitta-Vritti* et skritt tilbake, som at *Chitta* selv "er *Vritti*", ikke bare inneholder *Vrittis*. *Måten* værender ankommer i sin væren på – ankommer verden – er at verden "lyser frem", og at verden således ankommer i sin Væren *som* erfaring – i videste forstand.

Det er nå blitt mulig å gi aforismen følgende ordlyd:

"Yoga er å la verden verdne"

"Yoga, som *forening* inntreffer i det en lar verden verdne". Dette innebærer to ting: For det første at verden las Være "det den er", dvs., vi lar den være fristilt, i det vi *er med* verden *som* en del av verden (gjennom vår erfaring), og vi erkjenner med dette at alt vi "er i verden" er allerede *gitt oss* av verden. Det er således en mulighet å være-i-verden gjennom denne *gittethet* – altså fri til å Være *med* verden i dens verdning – uten å søke å overkomme den. Ønsket om å "overkomme verden", "kontrollere den til fulle", er et produkt av uviitenhet om verdens vesen, og den manglende evne til å la verden verdne som følger av dette.

For det andre, at kun når vi lar verden verdne, lar vi den møte oss i sin "enkle enhet", og dermed stilles fri i et "overfor" som vi, grunnet værenglemselen, for enhver pris prøver å unngå, og derfor er travelt opptatt med å projisere oss lengst mulig vekk fra dette enkle samvær. Yoga som "enhetlig forening", vil nettopp være når vi i vår *differens* til verden er i den nærmeste nærhet til den – idet differensen muliggjør en lysning som *tillater* denne nærhet. Verden bringer seg selv til nærvær gjennom å "verdne", noe den bare kan gjøre, ifølge yogafilosofien, fordi *Purusha ser den*. *Purushas* blikk setter med andre ord verdens verdning "underveis". *Purushas blikk* er dermed på sett og vis "stormens øye" *fordi* den selv aldri ankommer – aldri overskrider differensen til *Prakriti*.

"Hvor" er så *Purusha* når en i Yoga lar verden verdne?

तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥३॥

Tadā Drashtuhu Svarūpe-avasthānam: ”Da dveler Seeren i sin egen (sanne) form.”¹⁴⁸

3.5 Viveka-Khyati - fullkommen skjelnen som formålet med Yog Sadhanā

Fordi *Chitta* for yogafilosofien er en del av *Prakriti*, består *Yog sadhanā* – den frigjørende meditasjonspraksis, av en prosess gjennom hvilket *Chitta* raffineres: Siden våre egne tankeprosesser til vanlig ikke er i stand til å skjelne mellom tenkningen som en del av verdens verdning, og det for-hvis-skyld verden verdner, *Purusha* – som i sin differens til verden selv aldri ankommer i den, men nettopp *lar* denne lyse frem – er vi ikke i utgangspunktet i stand til å avklare *Purushas frihet* som ”en reell mulighet”. Et forsøk på å bestemme dette ”utenfor” den meditative praksis vil ha karakter av å være en metafysisk bestemmelse, og som sådan vil den ha begrenset nytte for en *Yogi* – en praktikant. Men, gjennom en ”konkret” meditativ erfaring av at det er en forskjell mellom ”Seeren selv”, og ”det som sees”, i det vi ankommer Verden som ”seende nettopp den”, gjennom denne erfaring *gis* vår *sadhanā*, vår praksis sitt anstøt. Selv etter en kort erfaring av *samādhi* vil det være mulig å erkjenne en forskjell på denne tilstand og de øvrig tre; våkentilstanden, drøm, og dyp søvn. Det kan til å begynne med virke som om *samādhi* er nærmere søvn enn de andre tilstander, av den grunn at verken kropp eller sinn er i noen form for oppfatbar aktivitet, men idet en ”vender tilbake” fra meditasjon opplever man en utpreget annen form for våkenhet enn det man gjør etter en periode med søvn.

Når sinnet ”av seg selv” *stilnes* gjennom *Nirodha*, idet vi *lar* denne stillhet ankomme gjennom at vi *lar være*, inntreffer dermed en tilstand av absorberthet, som kan ”spores” etterskuddsvis ved at spørsmålet ”hvor var jeg”? melder seg. Jeg refererer hovedsakelig nå til *asampragyāta samādhi* – den ”objektløse forenelse”, og spørsmålet vil kunne besvares slik: ”Du var der du egentlig alltid er” – i den frie lysning som i sin frihet forefinnes i sin

¹⁴⁸ *Samādhi Pāda*, sūtra 3

differens til verden i alle stadier av verdens verdning. Men, idet spørsmålet fortøner seg negativt, opplever man seg selv som *fraværende*.

Hvor er det vår selverkjennelse til vanlig ”oppholder seg”, hvor er det den er ”lokalisert”? I *Jeg er...*, og i dette ”Jeg er” ligger det noe ”konkret”, hvis konkrethet best kan beskrives som en umiddelbar differens til alt annet, og som trives best, i betydningen virker mest uproblematisk, i det vi avstår fra å tematisere den: Idet vi prøver å bestemme Jeg´et *unndrar* det seg. Her kan det være fruktbart å minnes Heideggers tanker om formidlingen innenfor det identiske: ”Jeg er”, er nettopp at ”Jeg´et” ankommer i sin væren; overlates til å være sin væren som *sin*. For Sâmkhya Yoga er ”Jeg´et” nettopp ikke Selvet; Jeg´et har selv kommet i stand gjennom *differensen*, mellom *Purusha/Prakriti*, og befinner seg i sin væren derfor ikke i en blott *distinksjon* til ”Natur/objekt”, i sin egenværen som ”ånd/subjekt”.

Meditasjon er derfor et forsøk på å ”tenke” denne differens, idet dette forsøk etter min oppfattning har karakter av å ”la være”. Det som gjennom meditasjonsprosessen inntreffer er at det man ”er i det en lar være”, fremstår, i tiltagende grad, som en *kvalitativ annen måte å være på*, man føler seg hjemme i dette ”nye rom”, hvis kjennetegn er at det ikke *krever* bestemthet som forutsetning for å være værende. I den grad dette kan sies å være en form for tenkning, vil det kanskje kunne sies at denne tenkning har tatt ”differensen inn over seg”, idet differensen ikke lenger er fremmedartet, og dermed nå skaper en *åpning* som en kan Være i, og ikke et tomrom som for enhver pris må fylles. Forståelsen har således, i relasjon til Væren (altså, hva det vil si å Være), blitt ”renset” – renset for noe den i utgangspunktet aldri har vært.

Vi skal nå se på hvordan en eksplisitt form for differensstenkning melder sin ankomst i yogafilosofiens *praksis*:

विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः ॥२६॥

*Viveka-Khyâtir-Aviplavâ Hânopâyah*¹⁴⁹

¹⁴⁹ *Sadhanâ Pâda*, sûtira nr. 26

Det siste ordet i aforismen, *Hânopâyah*, består av de to ordene *Hâna* og *Upâya*. *Hâna* betyr for yogafilosofien "frigjøring", og *Upâya* betyr "middel", "metode", i betydningen av "å gå mot" (*Upa* = "til", og *aya*, som kommer fra verbet *I*, og betyr "å gå"). *Hânopâyah* betyr derfor "Veien til frihet", og de resterende ord i aforismen er således å forstå som yogafilosofiens prinsipielle middel til oppnåelse av frihet. Det viktigste er *Viveka* – "skjelnen", eller "diskriminasjon" (fra *vekin*, som kommer fra roten *Vic*, som betyr "å oppdele" "skjelne", "sile", pluss preverbet *Vi*, som betyr "bort fra", samt "i stykker"). *Viveka* er som nevnt å forstå som "skjelnen" eller "skjelneevne", men når *Viveka*, som her, er koblet sammen med *Khyâti*, som betyr "persepsjon" "kunnskap/erkjennelse", samt også "skjelne", (fra *Khyâ*, som betyr "å se", "gjøre kjent", "proklamere"), så refereres det til ett sammensatt fenomen, som i Sâmkhya Yoga er virkeliggjørelsen av sinnets høyeste *mulighet*. *Viveka-Khyâti* er å forstå som den vedvarende disponerthet i sinnet til å utstå differensen mellom *Purusha* og *Prakriti*. Altså et transformert sinn som ikke lenger forholder seg på samme måte som det normale, involverte sinn. Det siste ordet, *Aviplavâ* betyr nettopp "uavbrutt", "ufeilbar", og sier det vesentlige om hvordan *Viveka-Khyati* er. (Fra *Plava*, som kommer fra roten *plu*, "å flyte", samt det tidligere nevnte preverb, *Vi*, og benektelsen *A*, altså, *ikke ut flytende*).

Aforismen kan dermed oversettes som:

"Veien til frihet går gjennom den uavbrutte skjelnende seen".

Her tenkes *Viveka* som så konstant at den er en form for *perceptio*.

Hva ligger i dette og hvordan tenker yogafilosofien seg dette virkeliggjort? Det første som skal bemerkes er "bevegelsen" i en slik prosess. Siden sinnet er en del av *Prakriti*, og sinnet som "sammenvevd" og involvert i verden vederfares de lidelser som ble fremsatt i diskusjonen av *Kleshaene*, vil ikke sinnet "gi slipp" på sin vanlige måte å være på gjennom noen få opplevelser av meditativ ro. Det som må til i den meditative praksis er å "re-disponere" sinnet fra grunnen av, ved å løse opp i sinnets identifikasjon, som dypest sett betyr den værensforståelse som fastholdes gjennom ens selvidentifikasjon. Det må her påpekes at "selvidentifikasjon" her rommer både tanker og følelser – hele "værensfølelsen" må således transformeres

henimot *Purushas* frihet. En *rekonstituering* av sinnet er forutsetningen for *Viveka-Khyati*.

Prosessen fremstilles gjerne ved hjelp av en lignelse: Det identifiserte sinn er som *melk*; og det som ønskes er *lys*. Hva slags prosess må så til? Svaret er *kjerning*. Når melken kjernes får vi smør, og hvis vi fortsetter å kjerne får vi det som på hindi kalles *ghî* – eller på norsk, ”klarnet smør”, eller ”smørrolje”. Denne oljen er brennbar og brukes i lamper i indiske templer ennå i dag. I relasjon til sinnet betyr dette at det må virkeliggjøre sin evne til å ”bære lys”. ”Kjerningen” utvirkes gjennom *Nirodha*, ”å la være” i vår meditasjonspraksis. *Viveka* brukes imidlertid spesielt i relasjon til *Buddhi* – intellektet, som er det aspekt av sinnet som dypest sett skal transformeres, og som i en slik transformert form vil tilbakereflektere til *Purusha* det lys *Purusha* skinner inn i det. *Viveka* retter seg således spesielt mot forståelses aspektet av den meditative praksis, fordi *Viveka* opprettholder differensen mellom *Purusha* og *Prakriti*, i forståelsen (da *Viveka* ikke tillater andre ”sammenblandete selvforståelser” å kuppe sinnet), og kan derfor sies å være ”den andre enden av ”smørkjernepinnen”, som *sammen* med opplevelsen av fullstendig fredfull ”stillelse” i meditasjon er det som *driver* kjerningsprosessen.

Buddhi, intellektet, er den bestemmende, avgjørende, diskriminerende sinnsinstans; det er derfor kun når *Buddhi* evner å ”slippe taket”, det vil si, når *Sein-lassen* er blitt *intellektets væremåte* at Sâmkhya Yoga taler om *Viveka-Khyati*; en ubrutt persepsjon av å *Være* i forskjellighet til *Prakriti* – den ”verdneende verden.” Yogafilosofiens navn på dette transformerte intellekt er *Shuddha Buddhi* – det ”rene intellekt”, i betydningen av *klarnet* – rensset for sin ”verdensmessige egenart”. Hva er så denne ”verdensmessige egenart”, i relasjon til intellektet? Etter min oppfatning er kan det forstås som at ”det sammenblandete *Buddhî*” (da *Buddhi* forstås i yogafilosofien også som sammenvevningen av ”jeg-følelse” og intellektutfoldelse) gir anstøtet til den særpregete utfoldelse av vår *Vilje*. Jeg/intellektets spesifikke selvoppfattelse bestemmer identifikasjonens *innhold* i lys av denne identifikasjon. Denne vilje *vil noe* i forhold til det den er identifisert med, og selv om viljen selv kan virke ”tom”, altså snarere en ”funksjon” enn en ”bærer av funksjon”, så kan en si at denne vilje til ”å være” i Sâmkhya-Yoga fortøner seg som opprettholdelsen av jegets egenværen – forståelsen av seg selv som noe bestemt, slik at den utgjør et hinder (*Klesha*) for erkjennelse av en selv ved forskjelligheten til *all bestemmelse*.

Da selve roten til identifikasjon tenkes å være *Buddhis* "domfellelse" over sin *værensstatus*", (den innbitte opprettholdelse av *jeg er* denne bestemte person, som "har" disse bestemte egenskaper osv.), er det *Buddhi* som må transformeres for at frihet skal ankomme. Det er av denne grunn at *Viveka* omtales som evnen til å skjelne mellom to nesten like "ting": *Buddhi* og *Purusha*. Det er dermed disse som i *Viveka* skal holdes adskilt, da *Buddhi* er *Prakritis* "høyeste" uttrykk. Mangelen på denne skjelneevne er ifølge Patanjali selve essensen av *Avidya* – ignoranse, og overkommelsen av denne villfarelse gjennom praktiseringen av *Nirodha/Viveka* er derfor *Hânopâyah* – veien til frihet.¹⁵⁰

I relasjon til den kjerning av sinnet som finner sted i meditasjonspraksis, betyr dette følgende: Det foregår i den meditative praksis en slags *dialektisk bevegelse* mellom *Nirodha/Viveka* – mellom en værensopplevelse og en værensforståelse. Når man i meditasjon, gjennom åpenstillelse lar tankene være, og sinnet stilnes i *Samâdhi* "opplever" en i den tid *samâdhi* vedvarer sin egen væren som fullstendig ubestemt. Når man så i intellektets forståelse *fastholder* denne opplevelse av ens egen Væren – når intellektet "praktiserer" opprettholdelsen av "opplevelsen" av *samâdhi*, *Yoga*, i relasjon til sin værensforståelse – så praktiserer en *Viveka*. Det sier seg selv at når *Viveka* "går tørr", står den i fare for å gå over i metafysiske utsagn; blotte *påstander* om ens "vesens frihet" som har mistet sin transformative kraft.

I den grad *Buddhi* ikke er transformert, vil *Viveka* nødvendigvis ha karakter av en "negativ praksis". Hvis en er identifisert med alt en vederfares, noe som er en naturlig tilstand, vil *Viveka* kunne arte seg mer som en slags avsløring av falsk selvforståelse, enn som middel til å erfare ens Væren som fri og ubestemt. Gjentatte erfaringer av *samâdhi* lar imidlertid en gjenkjenne av at denne tilstand har en egen værenskvalitet få tre frem; *Samâdhi* oppleves kun som et fravær fordi værensidentifikasjonen "er investert i" våkentilstanden. Når et nytt "forståelsesrom" og en ny mottagelighet således har åpnet seg, kan *Viveka* begynne å ta en aktiv, mer "positiv" form.

¹⁵⁰ Det er ikke vanskelig å se at Sâmkhya Yoga i sin forståelse av skillet mellom *Buddhi* og *Purusha* har foregrepet i essens det Heidegger mener med "overkommelsen av metafysikken", spesielt med blick på det stadium av metafysikken som Heidegger identifiserer med Nietzsches "viljen til vilje". Se f. eks teksten *Overcoming Metaphysics* (opprinnelig fra *Vorträge und Aufsätze*) i "The End of Philosophy", s. 100-110

Viveka-Khyati, som hovedmiddelet på veien til frihet, forstått som en "uavbrutt, perseptiv skjelnen", vil således være navnet på det meditativt transformerte intellekt, som opprettholdes i en "ren" tilstand gjennom at denne tilstand nå er bærer av ens værensidifikasjon. Dette *Shuddha Buddhi*, intellektet rensset for bestemt egenværen, reflekterer *Purushas* "lys" idet den nå *utholder* *Purushas* differens til *Prakriti* – og i denne utholdelse står overfor *Prakriti* i sin helhet på en måte som lar Være: Opplevelsen av hva en er, tar nå form av erkjennelsen av å være *gitt* av *Prakriti*, ankommet som *Buddhi*, altså som den *måten* verden ankommer i sin Væren på, dens "verdnen". Heideggersk kan dette forstås som den værens lysning der overveldelse og ankomst utspilles, men ettersom jeg aldri fullt og helt ankommer i denne verdning *er jeg samtidig fri til å stå i dette overfor*.

Når *Viveka-Khyati*, uavbrutt skjelnen, har blitt virkeliggjort som intellektets høyeste mulighet, "reflekteres" *Purusha* som "ikke verden", og i så måte er *Purusha* både "seg selv", som rensset for sammenblanding, og i verden, i den mest umiddelbare nærhet til hva verden *er*. Gjennom opprettholdelse av sin væren-i-differensen til *Prakriti* åpenstilles *Purusha* til sin frihet.

4. Avsluttende betraktninger

Heidegger vender stadig i sin tenkning tilbake til det førsokratiske Hellas for finne tilbake til en mer opprinnelig form for tenkning enn den metafysiske. Noe av det mest slående med Heideggers tenkning er hans evne til å spore opp vesentlige betydningsskift i vår menneskelige idéhistorie, gjennom en dialog med denne histories tenkere. For Heidegger er således fortiden den relevante kilde til å komme til en dypere innsikt i vår situasjon, for det er ved en kritisk "tenkningens arkeologi" at vi kan komme i en posisjon som setter oss i stand til å belyse hovedkonsepsjonene som utgjør kjernen i vår værenstilskikkelse. Det er ikke lett å forestille seg "noe nytt" utover vår egen tilskikkelse, og dennes metafysikk – *teknologien* – da vår egen værensforståelse er sammenvet med den samme *logos* som satte tilskikkelsen på vei til sin avdekning. Denne *logos* er formet av det språk som bestemmer og tillater hva som er *Værens sannhet*. Men, hvis vi, ved hjelp av fortidige tenkere, kan forstå at denne *logos*, dette språk, ikke alltid har vært det samme, åpnes muligheten av ankomsten av et nytt perspektiv som ikke vil ha karakter av å være en "gjetning" om det som skal komme i lys av det nåtidige, men utgår fra en mer opprinnelig lysning gjennom ett skritt tilbake overfor vår nåtidige værensforståelse *i sin helhet*. Forutsetningen for Heidegger for at dette skal være mulig er at en kan komme i forbindelse med den tidligere tenkning i dens *kvalitative forskjellighet* fra vår egen, og for Heidegger er det derfor av den største viktighet å vinne frem til en *føremetafysisk* tenkning for å kunne forstå vår egen tenknings vesensbeskaffelse.

Den "kritiske gjennomtenkningen" av filosofiens overleverte innsikter har jeg i denne tekst kalt "det positive aspekt ved *Besinnung*", som etter min oppfatning er det ene Heidegger oppfordrer vår fremtidige tenkning til; å *betenke* det tenkte. Det andre aspekt ved *Besinnung* angår det som Heidegger "fant" ved sin kritikk av metafysikken; dens blindhet for differensen mellom Væren og værender, og dens rotfeste i at metafysikkens onto-teo-logiske forfatning ikke tillater differensen tenkt *som sådan*.

Jeg har forsøkt å vise at den tenkning som søker å "tenke Væren" gjennom skrittet *tilbake* fra, snarere enn *videre* innenfor "onto-teo-logikkens" tilskikkelse, innebærer erkjennelsen av at værensspørsmålet tilhører en annen form for tenkning en den "begrunnende utleggende". Jeg mener at en slik tenkning vil ha form av en tilbakeholdelse av den tenkning som søker å

gripe Væren, til fordel for en tenkning som *aktivt kan la Væren Være*. Denne tenkning vil ha form av en *stillelse*, og jeg har forsøkt å vise at kultiveringen av en slik stillhet i den indiske Sâmkhya Yoga filosofiens meditasjonspraksis har en dyp affinitet med den art tenkning hos Heidegger som jeg har kalt ”besinnelsens negative dimensjon”.

Et spørsmål melder seg: Er det berettiget å sammenstille Heideggers tenkning med en tenkning som i tid og rom står fjernt fra ham – særlig ut fra Heideggers egne kritiske kommentarer om at det er typisk for vår tids tilskikkelse å velte seg i det eksotiske og fremmede, fordi det gir oss et underholdningspreget pusterom som gjør at tenkningens ”alvor” svinner hen?

Til dette vil jeg bemerke: Hvor *fremmed* er så det fremmede ved yogafilosofien? I den grad en følger fenomenologiens grunnoppfordring og å gå ”til saken selv”, og Heideggers videreføring i form av oppfordringen til ”å tenke tenkningens sak *sakligere*” gjennom skrittet tilbake, eller ved ”*spranget ut av metafysikken, inn i området for det frie*”, blir kanskje det mest sentrale spørsmålet for å avgjøre dette om vi har lykket i å komme tenkningens sak nærmere gjennom besinnelsen på yogafilosofien.

Svaret er ja, hvis Heideggers ”sak”, Væren, har blitt medtenkt på en saklig måte, og nei, hvis besinnelsen i hovedsak har søkt å peke på overfladiske likheter og ulikheter. Berettigelsen for å velge å sammenstille Patañjalis Yogafilosofi med Heideggers tenkning ligger kanskje først og fremst i at yogafilosofien springer, på samme måte som den gresk-antikke tenkning som Heidegger søker tilbake til, ut fra en ”*førmetafysisk*” værenshorisont. Det ”sakssvarende” i yogafilosofiens tematikk med blick på Heideggers tenkning har for meg vært at vi i yogafilosofien finner en differensstenkning som forstås innenfor rammen av en meditativ praksis, og som gjennom det vesentlige ved denne praksis, kultiveringen av stillhet, tenkes som veien til frihet. Denne frihet tenkes, og her mener jeg å se en parallell til Heideggers *Besinnung*, som at tenkningen ”holder tilbake” fra den naturlige tilbøyelighet til å være i uegentlighet (som i Sâmkhya-Yoga filosofien uttrykkes som *samyoga* – den ”sammenblandete” tilstand).¹⁵¹ Man kan kanskje også argumentere

¹⁵¹ Heideggers tanker i *Sein und Zeit* om Daseins radikale individualisering idet Dasein utholder å være i sin væren-mot-døden – noe som utvirker at selvforståelsen slynges tilbake på seg selv og fris fra sitt sedvanlige oppholdssted i *Das Man*, det ”ikke-egne” – har stor relevans for Sâmkhya-Yoga-filosofiens meditasjonsforståelse. Kjell Madsen har også bemerket slektskapet mellom Heideggers autensitetens tanker i *Sein und Zeit* og Sâmkhya filosofien i *Flammen og Hjulet*, s. 126-27.

for at oppfordring til praktiseringen av *Chitta-Vritti-Nirodha* i seg selv innebærer en "antimetafysisk" posisjon – målet for yogafilosofien er ikke å komme frem til noen bestemt konklusjon, begrunnelse eller lære, men å fundamentalt transformere ens opplevelse og forståelse av ens væren, gjennom å stilne nettopp disse tendensene.¹⁵²

Når det gjelder min forståelse av yogafilosofien som en differenstenkning, og ikke blott en "klassisk metafysisk dualisme", så har denne hovedsakelig fremkommet gjennom min besinnelse på det forhold som Sâmkhya-yogafilosofien selv beskriver mellom *Purusha/Prakriti*, hvor det nettopp vektlegges at de er "til for og ved hverandre", de angår hverandre på en slik måte at verden *ankommer* gjennom deres differens, og de må således *las være* differente på denne måten for at den frihet det er tale om skal kunne virkeliggjøres. Det er ikke slik at Sâmkhya-yogafilosofien *omtaler* sin egen tenkning som en "differenstenkning", dette er selvfølgelig min fortolkning, men jeg håper å ha vist at det i tankene om *Nirodha* og *Viveka* ligger mye som kan gi en slik tolkning sin mulighetsberettigelse.

Den kanskje viktigste forskjellen mellom Sâmkhya Yoga og Heideggers tenkning ligger i det at yogatradisjonens differenstenkning ikke opererer med en værenshistorisk selvforståelse. "Overkommelsen av metafysikken" i yogafilosofien er således å forstå som et "personlig anliggende" som ikke har sprunget ut av en værenshistorisk problemhorisont, men som tar sitt anstøt fra et lidende individs ønske om frihet. Yogafilosofien diagnostiserer denne lidelsesfulle ufrihet som en følge av *Avidya* – uvitenhet. Men denne "uvitenhet" består nettopp i å vite noe *bestemt* om egen væren – opprettholdelsen av ens verdensmessige fremtredelsesform som identisk med ens væren, *eller* motsatsen, som vil være at ens egen væren nettopp "ikke er av verden", og som dermed opprettholder denne forståelse som ens metafysiske bestemte verdens transcendens.

Spørsmålet for vår del i lys av dette blir nå: Kan den meditasjonspraksis yogafilosofien oppfordrer til tenkes å gjøre seg gjeldende som en positiv kraft, med henblikk på avdekkelsen av en "postmetafysisk" værenstilskikkelse? Kan meditasjon som en "værenstenkning", i den grad vi forplikter oss til å la vår værensførståelse preges av den meditative *erfaring* som lar oss

¹⁵² Indisk tenkning har en lang tradisjon i å advare mot metafysikkens farer i relasjon til frihet: Både Sâmkhya Yoga og Buddha foregriper denne utvikling i det vestlige åndsliv 2400 år før Heidegger.

Være i vår frihet, være "det reddende", som tar oss tilbake til en mer opprinnelig lysning enn den som råder i vår teknologiske tilskikkelse gjennom *stellet*? Kan meditasjon få *stillaset* til å vakle?

Et ukvalifisert "Ja" på dette spørsmålet blir åpenbart usaklig, da meditasjon alltid angår enkeltmennesker i deres væren, snarere enn værenstilskikkelser i *deres* væren. Det blir også usaklig fordi en værenstilskikkelse for Heidegger ikke er noe man ikke kan overvinne i generelle eller "logistiske" vendinger, som om et "overvinnelsesprogram" i form av meditasjonspraksis skulle kunne være et tilstrekkelig middel til å avdekke en ny værenstilskikkelse. Men hvis vi svarer det motsatte, "nei", da tenkes egentlig "frihet", i den grad det er oppnåelig for et enkelt menneske, som noe *vesensfattig* fordi denne frihet ikke proklameres som noe allment som angår oss alle, altså, siden denne frihet ikke kan tilkomme allmennheten *gjennom* allmennheten. For å kunne stå i et frihetsforhold overfor Væren slik både Heidegger og yogafilosofien tenker det, er det en forutsetning at en "individualiseres" i relasjon til værensspørsmålet, slik at en "merker i ens væren" at en *faktisk* er stillet i et slikt overfor: Det tilkommer ingen annen instans å bringe en til nærhet overfor Væren, det kan kun gjøres av den enkelte.

Jeg vil ikke her foreslå noe endelig svar på det ovennevnte spørsmål, men kort vende blikket mot hva som er *problematisk* ved vår tids værenstilskikkelse, og hvordan meditasjon kan tenkes å bidra til overkommelsen av disse problemer. Heidegger tenker verken *teknologien* eller *stellet* som steller denne til *for* oss og oss *til* denne som noe "ondt". Den teknologiske værenstilskikkelse er intet annet en "Væren selv", avdekket av oss som et svar på den tiltale væren stiller oss overfor. I den grad mennesket er et tenkende vesen som er opptatt av egen velferd og lykke er det intet betenkelig med at den mest sinnrike anvendelse av logos tas ut i alle de fullendelser den i kraft av sin væren *som* logos inviterer til. At denne form for rasjonalitet har avdekket den tilskikkelsesform som er teknologisk eller *kybernetisk* (også et uttrykk Heidegger anvender), er å regne som virkeliggjørelsen av en mulighet som "alltid" har ligget i Væren som logos.

Den teknologiske tilskikkelse er likefullt *problematisk* i relasjon til værensspørsmålet, hovedsakelig fordi den innebærer en tendens til å tro at *man* [*Das Man*] enten *har* besvart værensspørsmålet, eller er på god vei til en besvarelse – en besvarelse som menneskeheten nærmest automatisk, gjennom sine kollektive anstrengelser vil frembringe. Og spørsmålet stilles ikke

av den enkelte fordi den enkelte, gjennom sin "teknifiserte selvforståelse" *ikke tror seg selv i stand til å besvare det*. Det er *forventet* at i den grad spørsmålet skal kunne besvares vil svaret ha et preg av å være "den rådende oppfatning til en global vitenskapskultur". Hvis "svaret" skulle tenkes gitt av et enkelt menneske, vil det måtte være et mer eller mindre "profetisk" utsagn, som senere må bekreftes eller avkreftes av det relevante vitenskapelige fagområde, som "profetien" er utsagt innenfor.

Værensspørsmålet har med andre ord blitt "aveksistensialisert" i vår tids værenstilskikkelse, og dette er etter min mening det mest problematiske ved denne tilskikkelsen i relasjon til enkeltmenneskers værensførståelse. I relasjon til "tilskikkelsen selv", er hovedproblemet ved tilskikkelsen at den undertrykker andre værensmuligheter gjennom en gjennomgripende utjamningsprosess – knyttet til forståelsen av at "det mest sanne" er det mest *universelle*. Det legges til grunn at "sannhet" må eller *bør* være det "mest uinnskrenkede" – det mest sikre, det mest gjeldende – snarere enn *værens* sannhet; det værendes Væren. Denne utjamning, og den logos som forankrer den, vil i tiltagende grad, uten at dette eksplisitt *erfares*, underlegge seg værender og betvinge disse til opphold i denne særskilte form for *værensglemsel* som råder i tilskikkelsen.

Den mest hjelpsomme instans, som er i en meget god posisjon til si oss noe vesentlig om vår egen værenstilskikkelse, er, etter min oppfatning *Gud*: Hvis en spør et menneske av i dag om han/hun tror at Gud kan komme en til unnsetning og redde en ut av en kinkig situasjon, eller forlenge ens liv med 30 år, eller utføre et mirakel o.l., så vil nok svaret ofte kunne lyde noe slik som at det er umulig/usannsynlig. Men de fleste (undertegnede inkludert) *regner med* at vitenskapen skal kunne forlenge menneskelivet med 30 år innen rimelig tid. Dette vil jo være mirakuløst, men allikevel så "regner en med" at dette vil inntreffe, basert på den enkle kalkyle at alt går så "fremover", og at det i lys av denne stadig raskere fremadskriden ikke er forventet at enkeltmennesker skal kunne "henge med". At en ikke er forventet å skulle kunne "henge med" der man selv *er*, er vel også et trekk ved vår tids tilskikkelse som også kan sies å være betenkelig. En *forventer* således ankomsten av en mengde fenomener/ting som en ikke har noen som helst mulighet for å forstå *hvordan* skal frembringes: Likevel regnes de som "på forhånd" nesten "sikre" Det er altså vitenskapen, ikke Gud, som i dag utøver mirakler, og

det mest mirakuløse med vår tids mirakler er at det ikke er noe mirakuløst ved dem.

Dette fører også til, i relasjon til *forståelsen* av ting overhodet, at vi i vår tid er i en posisjon til "å forstå" selv det mest fremmedartede i all sin eksotiskhet *uten engang å ha møtt det*. (Da det aldri ankom i sin egen væren, men kun fikk fremtre gjennom den for-forståelse, som "på forhånd" har brakt oss overfor det fremmede, og således dermed "gitt det fremmede sin værensform" som *ikke fremmed*.)

Hvis denne diagnosen er riktig, vil jeg, i relasjon til muligheten av å demme opp for den særskilte værensglemsel en vederfares i vår tids værenstilskikkelse, si at en form for praksis som må være helt forskjellig fra det som råder *i* stedet er en forutsetning for å "vinne tilbake" nærheten til egen og annets væren slik den *er*. Den form for meditasjonspraksis Sāmkhya-Yoga- filosofien utlegger er etter min oppfattning like aktuell i dag som den var i tidligere tider. Grunnen til at *denne* tenkning nå tillates å "tre ut over sitt opphav" og møte oss i vår tilskikkelse, er ikke fordi yogafilosofien i sitt vesen "også" er universalistisk, og derfor "passer" eller likner vår tids metafysikk, men fordi den setter parentes rundt *all* metafysikk, og i så måte alltid har vært der skrittet tilbake går, hvis vi *tar dette skritt*, og ikke kun forestiller oss det.

Jeg føler at det i den sene Heideggers tenkning ligger et direktiv henimot en tenkepraksis som er meditativ av karakter. Om denne er i stand til å radikalt forandre vår tids værenstilskikkelse skal få stå ubesvart, men i den grad denne tilskikkelse kjennetegnes ved at "individuell væren" har gått opp i *stellets* væren, vil veien inn i ett nytt forhold kunne tenkes å måtte gå gjennom en praksis som tar "individualiteten tilbake" fra *stellet*, for så å igjen stilles overfor Verden i radikal differens.

Litteraturliste

Martin Heidegger:

-*Basic Concepts* [*Grundbegriffe*, (1941), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981], Translated by Gary E. Aylesworth, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 1998.

-*Basic Problems of Phenomenology* [*Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975] Translation, Introduction and Lexicon by Albert Hofstadter, Revised Edition, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, Midland Book Edition, USA, 1988.

-*Basic Writings, Revised & Expanded Edition, Ten Key Essays, plus the Introduction to Being and Time*, Edited by David Farrell Krell, HarperCollinsPublishers, San Francisco, USA, 1993.

-*Being and Time*, [*Sein und Zeit* (1927), Seventh Edition, Neomarius Verlag, Tübingen], translated by John Macquarrie and Edward Robinson, HarperCollinsPublishers, San Francisco/New York, USA, 1962.

-*Brev om Humanismen*, oversatt av Eivind Tjønneland, i serien *Cappelens upopulære skrifter*, Cappelen Akademisk Forlag, Oslo 2003.

-*Contributions to Philosophy (From Enowning)* [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-38), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1989], Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, USA, 1999.

-*Discourse on Thinking*, [*Gelassenheit*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959], Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund, with an Introduction by John M. Anderson, Harper Torchbooks, Harper & Row, Publishers, New York, USA, 1966.

-*Early Greek Thinking The Dawn of Western Philosophy* Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, Harper & Row Publishers, San Fransisco (1975), USA, 1984.

-*The End of Philosophy*, Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh, (Copyright Harper and Row, Inc. New York 1973), University Press of Chicago Edition, USA, 2003.

-*The Essence Of Human Freedom – An Introduction to Philosophy* [*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, (1930), Vittorio Klostermann, GmbH, Frankfurt am Main 1982], Translated by Ted Sadler, Continuum, London and New York, USA, 2002.

-*The Essence Of Truth: On Plato's Parable of the Cave and the Theaetetus* [*Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Thëatet* (1931-32) Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1988], Translated by Ted Sadler, Continuum, London and New York, USA, 2002.

-*Filosofiens avslutning og tenkningens oppgave*, oversatt av Jorunn Jacobsen i *Den Levende Kierkegaard*, S. 86-103, Fakkell serien, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1969.

-*Four Seminars Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973* [*Vier Seminare. Le Thor 1966, 1068, 1969 – Zähringen 1973*, editor Curd Ochswadt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977], Translated by, Andrew Mitchell and Francois Raffoul, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 2003.

-*The Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude* [*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*, (1929-30), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983], Translated by William McNeill and Nicholas Walker, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 1995.

-*Heraclitus Seminar* [M. Heidegger and Eugen Fink 1966-67: *Heraclit*, Vittorio Klostermann Verlag 1970] Translated by Charles H. Seibert (Copyright University of Alabama 1979), Studies in Phenomenology and Existential Philosophy series, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, USA, 1993.

-*History of the Concept of Time, Prolegomena* [*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979], Translated by Theodore Kisiel, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, Midland Book Edition, USA, 1992.

-*Identitetssatsen*, oversatt av Arnfinn Bø-Rygg i *Oikos og techne*, S. 95-110, i *Idé og Tanke* serien, Aschehougs forlag, Oslo 1996.

-*Identity and Difference* [*Identität und Differenz*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957], Translated and with an introduction by Joan Stambaugh, (Copyright Harper & Row Publishers inc. New York 1969), University of Chicago Press Edition, USA, 2002.

-*An Introduction to Metaphysics* [*Einführung in die Metaphysik*, (1935) Max Niemeier Verlag, Tübingen 1953], Translated by Ralph Manheim, (Copyright 1959 by Yale University Press), Yale University Press, New Haven and London, 1987.

-*Introduction to Phenomenological Research* [*Einführung in die Phänomenologische Forschung*, (1923-24), *Gesamtausgabe*, Volume 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main], Translated by Daniel O. Dahlstrom, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 2005.

-*Kant and the Problem of Metaphysics*, Fifth Edition, Enlarged [*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Fünfte, vermehrte Auflage, 1991, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Maine 1973], Translated by Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 1999.

-*Kunstverkets Opprinnelse*, oversatt av Einar Øverenget og Steinar Mathisen, Pax Forlag A/S, Oslo 2000.

-*Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, oversatt av Egil Hjelmervik i *Agora Nr. 3-4 94*, S. 69-84, H. Aschehoug & Co, Oslo 1994.

-*Mindfulness* [*Besinnung* (1938-39), Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1997], Translated by Parvis Emad and Thomas Kalary, (Athlone Contemporary European Thinkers series), Continuum, London/New York, 2006.

-*Off the Beaten Track* [*Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950], Edited and Translated by Julian Young and Kenneth Haynes, Cambridge University Press, United Kingdom, 2002.

-*On the Way to Language* [*Unterwegs Zur Sprache*, Verlag Günter Neske, Pfullingen 1959], Translated by Peter D. Hertz, (Copyright 1971, by Harper & Row), HarperCollinsPublishers, San Francisco, USA, 1982.

-*Parmenides* [*Parmenides*, (1941), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982], Translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 1998.

-*Pathmarks* [*Wegmarken*,] Edited by Willian McNeill, Cambridge University Press, New York, 2006.

-*Poetry, Language, Thought*, Translated by Alan Hofstadter, Perennial Classics, HarperCollinsPublishers, New York, USA, 2001.

-*The Principle of Reason* [*Der Satz vom Grund*, (1955-56), Verlag Gunther Neske, Pfuldingen, 1957], Translated by Reginald Lily, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA, 1991.

-*Spørgsmålet om Teknikken og andre skrifter (Vendingen, Identitet og Differens, Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning)*, Oversættelse ved Jesper Goll, Innledning ved Dan Zahavi, i serien *Moderne Tænkere*, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A/S, København 1999.

-*On Time and Being*, [*Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969], Translated and with an Introduction by Joan Stambaugh, (Copyright Harper and Row, New York, 1972), The University of Chicago Press Edition, Chicago, USA, 2002.

Towards the definition of philosophy [*Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1987], Translated by Ted Sadler, The Athlone Press, Continuum, London, New York, 2000.

-*What is Called Thinking?*, [*Was Heisst Denken?* (1951-52), Max Niemeyer Verlag, Tuebingen 1954], Translated by J. Glenn Gray, HarperPerennial, HarperCollinsPublishers, New York, USA, 2004.

John van Buren (editor)

Martin Heidegger Supplements – From the earliest essays to Being and Time and beyond, State University of New York Press, Albany, 2002.

Christopher Chapple and Yogi Ananda Viraj

-*The Yoga Sutras of Patañjali*, An analysis of the Sanskrit with accompanying English translation, Sri Satguru Publications, New Delhi, India, 1990.

Paul Deussen

-*The Philosophy of the Upanishads*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1979.

Guttorm Fløistad

-*Heidegger – En innføring i hans filosofi*, Pax Forlag A/S, Oslo 1968.

Charles Guignon (Editor)

-*The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 1999.

Swami Hariharānanda Āranya

-*Yoga Philosophy of Patañjali*, University of Calcutta, Calcutta, India, 1981.

Edmund Husserl

-*Cartesian Meditations*, Kluwer forlag, Dordrecht, Nederland 1999.

Michael Inwood

-*A Heidegger Dictionary*, The Blackwell Philosopher Dictionaries series, Blackwell Publishing, USA, UK, AUS, 2006.

Knut A. Jacobsen

-*Yoga*, i serien *Verdens hellige skrifter*, oversatt av, De norske Bokklubbene AS, 2004.

Kjell Madsen

-*Flammen og Hjulet – Et essay om indisk filosofi*, Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo, 1995.

Reinhard May

-*Heidegger's hidden sources, East Asian Influences On His Work*, [*Ex oriente lux: Heideggers werk unter ostasiatischem Einfluss*, 1989] Translated with a complementary essay by Graham Parkes, Routledge, London and New York, 1996.

Stephen Mulhall

- *Heidegger and Being and Time*, *Routledge Philosophy Guidebook*, Routledge, London, New York, 2003.

Rune Fritz Nicolaisen

-*Å Være Underveis – Introduksjon til Heideggers filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo, 2003.

Graham Parkes (Editor)

-*Heidegger and Asian Thought* (Copyright University of Hawai Press 1987), Motilal Banarsidas Publishers New Delhi India, 1992.

Rāma Prasāda

-*Patañjali's Yoga Sutras*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, India, 2000.

S. Radhakrishnan

-*The Principal Upanishads* HarperCollins Publishers India, 1997.

S. Radhakrishnan

-Indian Philosophy, Volumes 1 & 2 Centenary Edition, Oxford University Press, New Delhi, 1989.

Harald Kristian Schjelderup

Værens Lysning – En studie over Heideggers fundamentalontologi, Hovedoppgave i filosofi, UiO, Høsten 1999.

Swami Shyam

-Patañjali Yog Darshan, IMI, Kullu, Himalaya, India 2001.

Manfred Stassen (Editor)

Martin Heidegger – Philosophical and Political Writings, The German Library Volume 76, Continuum, London, New York, 2003.

John A. Taber

-Transformative Philosophy A Study of Shankara, Fichte, and Heidegger (Copyright University of Hawaii Press, 1983), Shri Satguru Publications, Indological and Oriental Publishers, New Delhi, India, 1992.

Egil A. Wyller og Asbjørn Aarnes (Red.)

-Oikos og techne, i Idé og Tanke serien, Aschehougs forlag, Oslo 1996.

Dan Zahavi (M. Fl., Red.)

Den Unge Heidegger, Akademisk Forlag, København, 2003.