

10909

MARTIN
HEIDEGGER

OIKOS OG TECHNE

Spørsmålet om teknikken og andre essays

Utgitt ved Arnfinn Bø-Rygg

NB Rana
Depotbiblioteket

IDÉ &
TANKE

ASCHEHOUG

NB RANA
Depotbiblioteket

Oikos og Techne ble opprinnelig utgitt på Johan Grundt Tanum Forlag, Idé og Tanke, 1973, redigert av Egil A. Wyller & Asbjørn Aarnes.

Denne utgave

© 1996 H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard), Oslo

Satt hos typer & tall A/S, Oslo

Papir: 65 gr Snowbright 1,8

Printed in Norway

Aktietrykkeriet i Trondhjem Bokproduksjonen, 1996

ISBN 82-03-26122-1

Forarbeidet til den filosofiske serien *Idé og Tanke* begynte i slutten av 1950-årene etter initiativ av forlagsbokhandler Johan Grundt Tanum. Grundt Tanum hadde fra sine tidlige studiedager forundret seg over at den filosofiske tradisjon i det 19. århundre, som nød anerkjennelse langt utover landets grenser, skulle komme i et slikt vanry at Monrad og Mourly Volds navn i hans studietid, fungerte som skjellsord. For å råde bot på dette hadde han lenge drømt om en nyttigivelse av norsk filosofi i det 19. århundre og en bokserie som skulle vise sammenhengen mellom eldre norsk filosofi og dagens kontinentalfilosofi.

Grundt Tanum henvendte seg til Egil A. Wyller og Asbjørn Aarnes. Planen var å utgi to bind årlig: Det ene bindet med oversettelse av klassisk filosofi, det andre med norske bidrag til drøftelse av de fremmede impulser. Grundt Tanum hadde en idealistisk forestilling om serien. Det skulle ikke annonseres for den. «For da kunne de som ikke trengte bøkene kjøpe dem opp, slik at når de som trengte dem, kom, var de utsolgt,» var den gamle forlagsmannens driftsmoral.

Foruten den alminnelige filosofi stod på det redaksjonelle program en serie med «de store poetikker» (Aristoteles, Horats, Longinos, Boileau, Bergson og norrøn poetikk).

Idé og Tanke ble den første skriftserie hvor den nye filosofiske interessen i Norge kom til uttrykk. Serien fikk god mottagelse av både kritikere og publikum. (Den klare tilknytning til «den annen front» – opposisjonen mot kulturradikalismen – forklarer vel den merkbare «offisielle» motstanden

i riksdekkende medier som NRK.Komm. A. Aa.). Det kom i alt 44 bind, det første i 1960 med *Brytninger i tidens tankeliv*, og det siste i 1985 med Helge Salemonsens *Tenkningen som erfaring*.

Siden har interessen for serien bare øket, og etter mange henvendelser har Aschehoug Forlag bestemt seg for å utgi på ny sentrale bind i serien. De to bindene som åpner nyutgivelsen, er hentet fra seriens grunnstammer: filosofi og poetikk.

INNHold

9 En redaksjonell dialog

I

17 Markveien

21 Likesæle

33 Hebel – husvennen

50 Fra tenkningens erfaring (dobbeltsproglig)

II

65 Spørsmålet om teknikken

95 Identitets-satsen

111 Etterord av Arnfinn Bø-Rygg: Den sene Heidegger

129 Litteraturliste

EN REDAKSJONELL DIALOG

— Si meg, hva har du fått ut av dette møte med den «sene» Heidegger?

— Oikos og Techne. Disse to gode gamle greske idéer har tidligere ikke stått så klart for meg. «Oikos» betyr, som du vet, hus og bolig, samme ord som vårt «øko...». Og tenk bare på hvor påtrengende øko-nomiske, øko-logiske og øku-meniske etc. spørsmål er nettopp i dag. Man vil ikke finne ideen eksplisitt utredet av Heidegger her, men verden som menneskets bolig, *oikos*, fornemmes som et ledemotiv gjennom det hele, som hos vår egen Hamsun. — Det annet ord, «techne» er jo det samme som vi har i «teknikk», og det betyr på gresk kunnen, kunst og håndverk. At kunst og teknikk — humaniora og realia — har samme rot i det greske sprog gir virkelig grunn til besinnelse. Så mangt et drabelig oppgjør mellom «de to kulturer» kunne vært spart om man — som Heidegger — ser begges verden, verden av i dag, i lys av *techne*. Du vil sikkert være enig med meg i dette.

— Ja, men jeg er ikke så sikker på hva jeg dermed sier meg enig i. Jeg stiller meg noe spørrende til Heidegger. Denne halvpoetiske tanke og halvtintellektualiserte poesi gjør et underlig fordulgt inntrykk på meg. Om enn «ufordulgte» innsikter stadig melder seg for en underveis (for her å bruke Heideggers eget ord for sannhet), så savner jeg sterkt de endelige gjennombrudd i form av klare evidenser.

— Sant nok. Heideggers lyskilde er månen med dens trolske skjær, ikke solen, noe han selv gir et talende vitnesbyrd om i Hebel-essayet. Det ligger heri, vil jeg mene, noe prinsipielt ukristelig, atter i likhet med vår Hamsun. «Stor» er,

som bekjent, efesiernes Diana. Likevel står Heidegger der – lik Knappestøperen i «Peer Gynt» – og krever vår tid til regnskap. Ens «husvenn» blir kanskje ikke en slik mann, men du ville bare gjøre dumt om du stengte din dør for ham, og det under påberopelse av noe så spinkelt som cartesiansk-rasjonalistiske klarhetskriterier.

– Det er det nok ingen fare for. Heidegger går gjennom lukkede dører, og jeg kan forsikre deg om at han allerede spøker kraftig hos meg. Men jeg kan ikke fri meg fra en følelse av at han taler uansvarlig dunkelt om visse ting – og kanskje uansvarlig enkelt om andre.

– I «ansvar» ligger det å svare. Vår knappestøper «spørger helst» – og legger an-svaret over på leseren. Hva har så du fått ut av denne essaysamling med dens «oikos» og «techne»?

– Til det innledende essay fra annen del, «Spørsmålet om teknikken», finner jeg et spor i Gabriel Marcels distinksjon mellom å *være* og å *ha*. Verden, sier Marcel, er ikke lenger vårt hjem, hvor vi bor og *er*; den er blitt et forråd, en ansamling av ting og redskaper som vi *har*, og som vi blott og bart bruker til våre formål. Heidegger tar samme utgangspunkt. Gjennom teknikken behandler vi verden som *bestand*: vi bestiller kull av kullminen, energi av fossene – og selv er vi verdens herrer, alt annet er til for oss som *mid-del*.

– Ja, betegnende er hans henvisning til den gamle trebro over Rhinen – i motsetning til det «bestillende» kraftverk. Derved belyses også, vil jeg mene, situasjonen innen den moderne filosofi. Platons dialoger bygger ennu broer mellom mennesker, og Kierkegaards monologer legger «sin ensomhet til din». Men slik teknikken, ifølge Heideggers påvisninger, utgjør en skjult virkende drivkraft for den moderne vitenskap, slik virker vel den moderne vitenskap skjult dirigerende på det meste av den moderne filosofi. Derved truer det Heidegger så treffende kaller «stellet»

med å ta overhånd over all natur og naturlighet, også over tankens og sprogets natur.

– «Stellet» har så vidt jeg forstår, en dobbelt funksjon for Heidegger: det er innbegrepet av vår beskjeftigelse med verden gjennom teknikken, og det er et *vesen* – i vår tid det tydeligste – som viser at det herredømme vi mener å ha over alt, er illusorisk: det er krefter utenfor oss som utfordrer mennesket. Slik, kan innsikten i «stellet» nettopp bli et skritt henimot en sannere erkjennelse av oss selv og verden. Har du i den forbindelse lagt merke til hvordan endelsen «vesen» på norsk nettopp uttrykker *vesenet* i det styre og «stell» Heidegger taler om?

– Jeg skjønner ikke helt hva du sikter til. Heideggers vesensanalyser i nevnte teknikk-essay, hvor han spiller på det tyske sprogs *währen* (vare) og *gewähren* (innestå for, vedstå) trenger utvilsomt lys utenfra for å bli så noenlunde avklaret.

– Jeg finner dette lys hos Kafka. Hans romaner viser oss de makter som bor i tidens anonyme vesener: rettsvesenet, bankvesenet, postvesenet etc. Skjønt vi ikke forbinder disse institusjoner med konkrete mennesker, tenker vi oss dem travelt beskjeftiget. Noen «steller» uavbrutt med noe, herfra utgår lover, forordninger, ros og irettesettelse. Ikke den og den, men «en» har mottatt Deres brev ... I den moderne teknikk er slike vesen og stell virksomme: veivesenet, vassdragsvesenet – hvor veier bygges flittig og flinkt, men sansen for den egentlige vei: «veien henover markene», som Heidegger sier, går tapt. Vi råder og det rådes med oss, det er den første innsikt, det annet skritt er at mennesket vedstår seg å være «den tiltrengte» som stadfester sannheten. Her kan dikteren, som på en særlig måte står inne for sine ord, komme oss til hjelp.

– Og ikke bare dikteren. Det er noe i enhver av oss som i dag begynner å myndiggjøre seg i forhold til anonymitetens rådevelde. Jeg oppfatter Heideggers «likesæle» som en

henvisning til en frihetsinstans i mennesket, til «gutten» i oss – «kraftig, munter og likesæl», som Bjørnson sier et sted. Uforstyrrethet er et annet dekkende ord for den tyske originals «Gelassenheit». Mer sofistikerte kommentatorer henviser for øvrig for dette-begreps vedkommende til analoge trekk innen holdningsbegrepet hos den japanske zen-buddhisme. For meg blir det da for mye holdning, og for lite appell til handling.

– Personlig savner jeg ikke fremhevelsen av handlingsmomentet i en tid med hang til blind og krampaktig aksjonisme.

– «Aksjonismen» kan gjøres seende og lekende forløst. Her er norske naturvernaksjoner langt på vei forbilledlige. De synes nettopp å utspringe av en viss naturgitt «likesæle». – Men om man enn kan løse Glommas problemer på denne måte, så løser man ikke Rhinens, ennsi de globale spørsmål. Nei, noe av det betenkeligste ved vår betenkelige tid er nok, som Heidegger sier et annet sted, at den – med all sin evne til flink resonneren – ennå ikke *tenker*. Kanskje kan nærværende lille samling bidra sitt til å motvirke denne betenkelighet.

– Jeg nærer ingen optimisme i så henseende. Selv er jeg altså ikke udelt «med» på Heideggers one-man-show, selv om jeg nok må anerkjenne gehalten i det; og folk flest vil nok bare ergre seg over samlingen. Noen vil finne første del for folkelig og enkel, de fleste vil finne annen del for vanskelig og sær, ganske få vil finne tilgang til begge deler.

– Få eller mange – noen, får vi håpe, vil ha gehør nettopp for *samspillet* mellom første og annen del av dette norske utvalg, hvor man ubetinget må lese første del først. Det å se annen dels begreper stige opp av første dels folkelighet gir i mine øyne en sjelden ekthetsfornemmelse. Man får tillit til at – riktig eller galt, forløst eller uforløst, så er det tanker med rotfast eksistens. – Men skal vi ikke heller nu avslutte meningsutvekslingen og tre frem som samforente redaktører?

– Jo. Og da må vi ikke glemme å takke alle dem som har bidratt til løsningen av den slett ikke enkle oppgave å presentere den «sene» Heidegger på norsk.

Stein Mehren har i sin tid oversatt «Likesæle» (under tittelen «Saktmodighet», Minervas Kvartalsskrift 1960), Egil A. Wyller har i sin tid oversatt «Markveien» (Minervas Kvartalsskrift 1959) samt «Fra tenkningens erfaring» (Minervas Kvartalsskrift 1964). Kjell Madsen har oversatt «Spørsmålet om teknikken» for denne samling, og det samme har Arnfinn Bø-Rygg gjort med «Hebel – husvennen» og «Identitetsatsen». En særlig takk rettes til sistnevnte, som utenom sine oversettelser og sitt efterord også har nedlagt et betydelig arbeide i å samordne de ellers spredte essays og foredrag fra Heideggers hånd til et redigert hele.

Egil A. Wyller og A. Aarnes

POSTSCRIPTUM 1995

Ved ny-utgivelsen av Martin Heideggers *Oikos og Techne* er jeg glad for anledningen til å føye noen ord til den redaksjonelle samtalen i førsteutgaven i 1973.

Å avvise Heidegger på vegne av «klare evidenser», slik jeg dengang gjorde, er som å motsette seg en årstid, like naivt og formastelig. Heideggers bestemmelse av mennesket som *Dasein* («væren-her») er det betydeligste alternativ i filosofihistorien til det gresk-kristne *animal rationale* (lege-me/sjel/ånd). Ekko av Heideggers innlemmelse av mennesket under Væren spores på dobbelt vis i dagens filosofi: i bestrebelsene mot en naturfilosofi – og i humanismens krise.

Heidegger er ikke «guden» som bringer «redningen» – jevnfør hans testamente: «Nå er det nok bare en gud som

kan redde oss» ... – men det er neppe noen annen filosof i samtiden som har fremhevet så sterkt «redningen» som det ene fornødne.

Asbjørn Aarnes

«... som å motsette seg en årstid», sier Aarnes. Det minner meg om Wergelands ord i Stumpefeiden til sin motstander Welhaven: «mot en natur du kjemper, Jhan.»

Ja, Heideggers tenkning er en naturkraft. Den går over de vante elveleiers bredder og river med seg hus bygget på sandgrunn.

Men den gresk-kristne tradisjon og det gresk-kristne menneskebilde er ikke bygget på sandgrunn. Tvertimot, den og det er bygget på klippegrunn, så alt hva et heideggersk flomvann her kan forårsake, er å vaske fundamenteringen ren.

Å «innlemme mennesket under Væren» betegner en depersonalisering som er kristendommen fremmed. Å tale om en reddende «gud» (på norsk ganske riktig å oversette med liten «g») betegner en påberopelse av avguder som er kristendommen anstøtelig.

Så Heidegger er Knappestøperen som stiller oss til regnskap; men heller ikke mer. Eller skal vi heller si: Den fremmede passasjer? – han som «tenner lykten / på livets nattvei gjennom frykten» (*Peer Gynt*). Månen er god å ha om natten. Men noe «alternativ» utgjør den ikke. For hva var den vel uten solen?

Egil A. Wyller

MARKVEIEN

Den løper fra gårdsvegen til fjellet. Den løper
gjennom høytliggende skog og over
de våte og røttene, eller ved høytliggende skog og
bak nærmeste høyder. Fra kanten i marken løper den av
mot skogen. I skogen løper den i forskjellige retninger
ek, ved hvis fot står en ritt Ollagget bank.

På den lå under tiden de var borte. Den var
tenkere, som en ubehagelig smerte forankret i tydelig
gjensidig trengte på og ingen utvei for seg. Den var
For den leder den på tross av alle gjenstander i
det tørre land.

Tenkeren går i de samme skritt eller ved egne forsøk
stadig på den, som den markveien trekker gjennom kret-
sen. Væren forblir den samme skritt like vel som land-
mannen, når han i mange ganger går til skolen.

Oftest med store ledet skritt ved store skritt på
tidlig lek og første beslutning. Når til tider en skritt på de
get fra tenkeren en ritt i skogen, andre farte skritt på
som tenkeren og over sollytte skogsløst den på det skritt
som var den ritt som var det. Der ledet han tenkeren
itt i skritt i skogen mellom tenkeren ved titt og klok-
ken, som begge ledet opp en ritt i skogen med ritt
og skritt.

Men de skrittene skritt gikk den skritt, som skritt
med ritt og ritt skritt i skogen eller skritt
skritt. Ledet ved skrittene kom den ritt på den ritt og den
skritt skritt i skogen. Det skrittene ved skrittene

MARKVEIEN

Den løper fra gårdshaveporten til Ehnried. Slottshavens gamle lindetrær holder øye med den over muren, hvor den ved påsketider lyser opp mellom den spirende utsæd og de våknende enger, eller ved juletider snetung forsvinner bak nærmeste høydedrag. Fra korset i marken bøyer den av mot skogen. I skogbrynet hilser den i forbigående en høy ek, ved hvis fot står en rått tilhugget benk.

På den lå undertiden dette eller hint skrift av de store tenkere, som en ubehjelpsom ungdom forsøkte å tyde. Når gåtene trengte på og ingen utvei bød seg, hjalp markveien. For den leder foten på føyelig sti stille gjennom vidden av det karrige land.

Tenkningen går i de samme skrifter eller ved egne forsøk stadig påny på den sti, som markveien trekker gjennom landet. Veien forblir den tenkendes skritt like nær som landmannens, når han i morgengryet går til slåttene.

Oftere med årene leder eken ved veien tanken hen på tidlig lek og første beslutning. Når til tider en ek falt for slaget fra tømmerøksen midt i skogen, søkte faren straks gjennom tykningen og over solfylte skoggløtt hen til det skur som var ham tilvist som verksted. Her bedrev han tenksomt sitt virke i pausen mellom tjenestene ved tårnuret og klokken, som begge holder oppe en egen forbindelse med tid og timelighet.

Men av ekebarken skar guttene sine skip, som utstyrt med tofte og ror svømmet i Mettenbekk eller Skoledammen. Lekens verdensreiser kom ennu lett til sitt mål og fant atter tilbake til stranden. Det drømmeaktige ved slike reiser

ble dengang skjult i en ennu knapt synbar glans, som lå over alle ting. Morens øye og hånd hegned om deres rike. Det var som om hennes uuttalte omsorg vokter alt vesen. Disse lekens verdensreiser visste ennu intet om vandringer, hvor alle strender legges bak. I mellomtiden begynte ekevedens hardhet og duft å tale mer merkbart om den langsomhet og støhet treet vokser med. Eken selv lot si, at i slik vekst alene blir det grunnlagt som varer ved og bærer frukt, – at det å vokse vil si: å åpne seg for himmelens vidde og samtidig ha rot i jordens dunkle dyp, – at alt gedigent bare lykkes når mennesket like sterkt er begge deler: beredt for den høyeste himmels fordring og holdt oppe i den bærende jords beskyttelse.

Stadig sier eken det til markveien, som sikker på sin sti kommer forbi den. Alt som har sitt vesen omkring veien, samler den inn, og den bringer hver den som går på den, hva hans er. De selvsamme åkrer og engefalt ledsager markveien til hver årstid med en stadig annen nærhet. Om alpe-rekkene over skogene sviner hen i kveldsdemringen, om lerken stiger i sommermorgenen der hvor markveien svinger seg over et bølgende høydedrag, om østenluften stormer hitover fra den egn hvor morens hjembygd ligger, om en vedhugger ved kveldsleite sleper sitt risknippe til arnen, om en innhøstningsvogn humper hjemover i markveiens furer, om barn plukker de første nøkleblomster i engkanten, om tåken legger dagelang sitt trykk og sin tyngsel over landet, – alltid og allestedsfra står omkring markveien tilsagnet fra det selvsamme:

Det enkle bevarer det gåtefulle ved det vedvarende og det store. Av seg selv tar det inn hos menneskene og trenger dog lang grotid. I det uanselige ved det alltid samme skjuler det sin velsignelse. Vidden av alt som har vokset opp og roer seg rundt veien, danner verden. I det uuttalte ved deres sprog er, som den gamle lærde og livskloke mester Eckhart sier, Gud, først Gud.

Men markveiens tilsagn taler bare så lenge der finnes mennesker som, født i dens luft, kan høre det. De er lydhøre overfor sin herkomst, og ikke i sine påfunns vold. Mennesket forsøker ved sin planlegging forgjeves å bringe jordkloden i en orden – så lenge det ikke er innordnet markveiens tilsagn. Den fare truer, at dagens barn overhører dens tale. Bare apparatenes larm faller dem i øret, og den holder de nesten for Guds stemme. Så blir mennesket adspredt og veiløst. For den adspredte synes det enkle ensformig. Det ensformige kjeder. De kjede finner så bare ensformighet. Det enkle er forsvunnet. Dets stille kraft er sivet bort.

Antallet av dem som ennå kjenner det enkle som sin ervervede eiendom, forringes nok raskt. Men de få vil overalt bli de bestående. Engang formår de ut fra markveiens milde makt å overleve atomenergiens kjempekrefter, som menneskets beregning har utpønsket og gjort til lenker om dets egen handlekraft.

Markveiens tilsagn oppvekker et sinn som elsker det frie, og som på et gunstig sted også lar tyngselen springe over i frydefull avklarethet. Den verner mot det blotte arbeids uvesen som, bedrevet for seg alene, bare fremmer det intet-sigende.

I markveiens årstidsvekslende luft trives den vitende fryd, hvis mine ofte synes tungsindig. Denne lyse viten er den kyndiges. Ingen oppnår den som ikke har den. De som har den, har den fra markveien. På dens sti møtes vinterstormen og innhøstingsdagen, treffes forårets bevegssomme virke og høstens saktmodige hendøen, ser ungdommens lek og alderens visdom hinannen. I en eneste samklang, hvis ekko markveien tyst bærer med seg hit og dit, blir dog det hele frydefullt avklaret.

Den vitende fryd er en port til det evige. Dens dør dreier seg i hengslene, som engang ble smidd av en kyndig smed ut av tilværelsens gåter.

Fra Ehnried vender veien tilbake til gårdshaveporten.

Bort over den siste høyde fører dens smale bånd gjennom en flat senkning hen til bymuren. Matt lyser den i stjerne-skinne. Bak slottet stiger tårnet av St. Martinskirken. Langsomt, nesten nølende, dør elleve timeslag hen i natten. Den gamle klokke, hvis rep guttehender ofte slet seg varme på, skjelver under slagene fra timehammeren, som har et dystert-pussig ansikt ingen glemmer.

Stillheten blir ved dens siste slag enda stillere. Den rek-ker ut til dem som gjennom to verdenskriger ble ofret før tiden. Det enkle er blitt enda enklere. Det alltid selvsamme forundrer og løser. Markveiens tilsagn er nå helt tydelig. Taler sjelen? Taler verden? Taler Gud?

Alt taler ut forsagelsen henimot det selvsamme. Forsa-gelsen tar ikke. Forsagelsen gir. Den gir det enkles uuttøm-melige kraft. Tilsagnet gjør hjemmehørende i en lang her-komst.

LIKESÆLE

Vi er kommet sammen til en minnefest for vårt bysbarn, Conradin Kreutzer.* Når man skal feire et av de mennesker hvis liv er viet det å skape verker, gjelder det fremfor alt å ære det skapte verk tilbørlig. Når det gjelder en tonekunstner, skjer dette ved at vi bringer hans kunsts verker til å tone.

Av Conradin Kreutzers verker lyder på denne dag sang og kor, opera- og kammermusikk. Kunstneren er selv til stede i disse toner: for mesterens nærvær *i verket* er det eneste ekte. Jo større mester han er, jo mer forsvinner hans person bak verket. – Musikere og sangere som medvirker ved dagens fest sørger for at Conradin Kreutzers verker på denne stund skal tone for oss.

Men er festen allerede av den grunn en *minne* fest? Det hører med til en minnefest (Gedenkfeier) at vi *tenker* (denken). Men hva skal vi tenke og si ved en minnefest som gjelder en komponist? Utmerker ikke musikken seg nettopp ved at den allerede gjennom tonenes klang «taler» og således ikke trenger det vanlige språk, ordenes språk? Så heter det. Og likevel blir spørsmålet stående: Er festen gjennom sang og musikk allerede blitt en sann minnefest, en fest hvor vi tenker? Neppe. Derfor har arrangørene satt en minnetale (Gedenkrede) på programmet. Den skal hjelpe oss til selv å tenke på den feirede komponist og hans verk. En slik påminnelse levendegjøres så snart vi på nytt skildrer Conradin

* Tale holdt den 30. oktober 1955 i Heideggers fødeby Messkirch i anledning av 175 årsdagen for komponisten Conradin Kreutzers fødsel.

Kreutzers livshistorie, så snart vi regner opp og beskriver hans verker. Vi kan gjennom et foredrag av denne art motta mangt fornøyet og vemodig, mangt lærerikt og oppdragende. Men i grunnen lar vi oss gjennom en slik tale bare underholde. Når vi hører et slikt foredrag, er det slett ikke nødvendig å tenke, dvs. vi behøver ikke besinne oss på noe som umiddelbart og uavlatelig angår den enkelte av oss i hans eget vesen. Derfor gir heller ikke en *Gedenkrede* noen garanti for at vi virkelig tenker ved en *Gedenkfeier*.

La oss ikke overvurdere oss selv. Vi alle – også innbefattet de som likesom tenker av yrke – vi alle er ofte nok fattige på tanker; vi er alle så altfor lett tankeløse. Tankeløsheten er en uhyggelig gjest som overalt går ut og inn i vår verden i dag. For i våre dager tar man raskeste og billigste vei til kunnskap om alt og ethvert, og i samme øyeblikk har man like så raskt glemt det igjen. Den ene tilstelning jager den annen på dør. Minnefestene blir stadig tankefattigere. Minnefester og tankeløshet møtes i skjønn forening.

Men skjønt vi er tankeløse, prisgir vi dog ikke vår evne til å tenke. Vi bruker den til og med ubetinget, om enn på en underlig måte, nemlig slik at vi lar vår tenkeevne ligge brakk i tankeløsheten. Imidlertid kan bare det ligge brakk som i seg selv utgjør en grunn for vekst, som for eksempel åker og eng. En bilbane, hvor intet vokser, kan heller aldri kalles en brakkmark. På samme måte som vi bare kan bli døve fordi vi har hørsel og bare kan bli gamle fordi vi var unge, så kan vi også bare bli tanke-fattige og tanke-løse fordi mennesket i sitt vesens grunn besitter tenkeevne, besitter «ånd og forstand» og er bestemt til å tenke. Bare det som vi med eller uten egen viten besitter, kan vi miste eller, som det heter, bli «løs».

Vår tids tiltagende tankeløshet beror altså på en prosess som tærer på mennesket inn til dets innerste marg: Dagens menneske er *på flukt fra tanken*. Denne tankeflukt utgjør tankeløshetens grunn. Men til denne flukt hører at mennesket

hverken vil innse den eller innrømme den. Dagens menneske vil rett og slett bestride denne flukt fra tanken. Det vil påstå det motsatte. Det vil – og med full rett – si at aldri er det blitt lagt så vidtrekkende planer, foretatt så mange undersøkelser, drevet så mye lidenskapelig forskning som i dag. Dette oppbud av skarpsindighet og overveielser har selvfølgelig sin store nytte. Slik tenkning forblir uunnværlig. Men – man kan ikke komme utenom at dette er en spesiell form for tenkning.

Dens egenart består i at når vi planlegger, forsker og innretter en virksomhet, da regner vi alltid med gitte omstendigheter. Vi stiller disse i forhold til en beregnet hensikt og en bestemt målsetning. Vi regner på forhånd med bestemte resultater. Denne «regning med» kjennetegner all planleggende og forskende tenkning. En slik tenkemåte forblir en beregning selv om den ikke opererer med tall og setter i gang regnemaskiner og større kalkulasjoner. Den beregnende tenkning kalkulerer. Den kalkulerer med stadig nye og økende muligheter innen rekkevidde. Den beregnende tenkning jager fra en sjanse til en annen. Den beregnende tenkning stanser aldri, kommer aldri til besinnelse. Den beregnende tenkning er ingen bevisst tenkning, ingen tenkning som ettertenker den mening som råder i alt som er.

Det gis altså to former for tenkning, som hver på sitt vis er berettiget og nødvendig: den beregnende tanke og den besinnende ettertanke.

Det er denne ettertanke vi sikter til når vi sier, at dagens menneske er på flukt for – tanken. Kanskje man vil innvende, at den rene ettertanke svever uforvarende over virkeligheten, at den har mistet fotfestet. Den duger ikke til å mestre de løpende forretninger. Den betyr intet fra og til for gjennomførelse av praksis.

Og endelig sier man at den rene ettertanke, den vedvarende besinnelse ligger for «høyt» for den alminnelige forstand. Av disse uttalelser er bare en riktig, at den besin-

nende tanke gir seg like lite av seg selv som den beregnende tanke. Den besinnende tanke forlanger stundom en større anstrengelse. Den fordrer en mer langvarig innøvelse. Den trenger en enda større omhu enn noe annet ekte håndverk. Men den må også kunne vente som landmannen, om sæden vil spire og komme til modning.

På den annen side kan enhver følge ettertankens vei på sin måte og innenfor sine muligheter. Hvorfor? Fordi mennesket er det *tenkende*, dvs. det *besinnende* vesen. Derfor behøver vår ettertanke slett ikke være «høyttravende». Det greier seg om vi dveler ved og besinner oss på det nærliggende: på det som angår hver enkelt av oss her og nu; her: på denne vår hjemstavns jord, nu: i denne vår samtidige verden.

Hva legger denne fest oss nær, om vi da er rede til å tenke oss om? I dette tilfelle merker vi oss at et kunstverk er sprunget ut av vår hjemstavns jord. Tenker vi over dette enkle faktum, må vi også straks betenke at den schwabiske grunn i forrige århundre og århundret før frembragte store diktere og tenkere.* Betenker vi dette videre, da viser det seg samtidig: Midt-Tyskland utgjør på samme måte en slik grunn, Øst-Preussen, det schlesiske og böhmiske land likeså.

Vi blir ettertenksomme og spør: Må ikke ethvert verk for at det skal lykkes, være rotfast i en hjemlig grunn? Johann Peter Hebel skrev en gang: «Vi er planter som – om vi ønsker å tilstå det eller ei – må stige med røttene ut av jorden for i eteren å kunne blomstre og bære frukt.»

Dikteren vil si: Hvor et sant og helstøpt menneskeverk skal lykkes, må mennesket fra dypet av sin hjemlige grunn kunne stige opp i eteren. Eter betyr her: den høye himmels fri luft, åndens åpne rike.

Vi blir ettertenksomme og spør: Hvordan står det til i dag med det som Johann Peter Hebel sier? Finnes fremdeles et rolig bosted for mennesket mellom jord og himmel? Rår

* Bl.a. Hölderlin, Hegel og Hebel.

fremdeles den tenksomme ånd over landet? Finnes fremdeles rotkraftige hjemsteder, hvor mennesket står på fast grunn, dvs. er grunn-faste?

Mange tyske mennesker har mistet sin hjemstavn, måttet forlate sin grend og sin by, er fordrevet fra den hjemlige grunn. Talløse andre som fikk beholde sin hjemstavn, utvandret likevel, for å bli glemt i storbyenes bedrifter, for å slå seg ned i industriområdenes ødemarker. De er blitt fremmede overfor sitt gamle hjem. Og de som forble på hjemstedet? Ofte er disse mer hjemløse enn de som ble drevet hjemmefra. Time for time, dag for dag er de forvist til radio og fjernsyn. Ukentlig tar filmen dem med seg inn i uvante, ofte bare vanlige forestillingsområder, som forespeiler en verden, som ingen verden er. Overalt får man tak i «den illustrerte presse». Alt dette, som de moderne tekniske nyhetsinstrumenter daglig pirrer, overfaller og driver mennesket rundt med – alt dette står i dag allerede mennesket meget nærmere enn dets egen åker og eng rundt om gården, nærmere enn himmelen over markene, enn bygdens skikk og bruk, nærmere enn den hjemlige verdens overlevering. Vi blir ettertenksomme og spør: Hva er det som her foregår – både med dem som ble drevet hjemmefra og med dem som ble tilbake? Svar: *Grunnfestet* for dagens menneske er i sitt innerste truet. Alvorligere enda: Tapet av grunnfestet er ikke bare forårsaket av ytre omstendigheter og hendelser; det beror heller ikke bare på menneskets ettergivenhet og overfladiske levevis. Tapet av grunnfestet kommer av den tidsalders ånd som vi alle er født inn i.

Vi blir enda mer ettertenksomme og spør: Kan, om det forholder seg slik, kan mennesket, kan menneskelig verk også for fremtiden springe frem av en moden hjemstavnsgrunn og stige opp i «eteren», dvs. opp i himmelens og åndens vide horisont? Eller havner alt i planløsningens og beregningens tang: organisasjonene og de automatiske virksomheter?

Når vi ved dagens fest tenker på det som den legger oss nær, oppdager vi at vår tidsalder trues av å tape grunnfestet. Og vi spør: Hva er det som egentlig skjer i vår tid? Hva er det som kjennetegner den?

Man har i det siste kalt den nu begynnende tidsalder for atomalderen. Dens mest påtagelige kjennetegn er atombomben. Men dette tegn er bare ett på overflaten. For man fant straks ut at atomenergien lar seg utnytte også til fredelige formål. I dag er derfor atomfysikken og dens teknikere overalt opptatt med vidtspennende planer for å virkeliggjøre den fredelige utnyttelse av atomenergien. De store industrikonserner i de toneangivende land, med England i spissen, har allerede regnet ut at atomenergien kan bli en kjempemessig forretning. Man øyner i atomforretningen den nye lykke. Atomvitenskapen ignorerer ikke dette. Den forkynner offentlig denne lykke. Således har atten Nobelpristagere på øen Mainau i juli i år erklært i et opprop, ordrett: «Vitenskapen – dvs. den moderne naturvitenskap – er veien til et lykkeligere liv for menneskene.»

Hvordan har det seg med denne påstand? Springer den ut av en ettertanke? Tenker den noensinne over atomalderens egentlige vesen? Nei. Lar vi oss tilfredsstillte av den trivielle påstand fra vitenskapen, blir vi fjernet så langt som bare mulig fra den besinnende holdning overfor den foreliggende tidsalder. Hvorfor? Fordi vi glemmer å tenke etter. Fordi vi glemmer å spørre: Hva kommer det av at den vitenskapelige teknikk kunne oppdage og frigjøre ny energi i naturen?

Det kommer av at i de siste århundreder er en omveltning av alle rådende forestillinger i gang. Derved blir mennesket hensatt til en ny virkelighet. Denne radikale revolusjon av verdensbildet blir fullbyrdet i den nyere tids filosofi. Ut av dette vokser en fullstendig ny stilling for mennesket i verden og til verden. Nu viser verden seg som en gjenstand som den beregnende tenkning setter sine angrep inn mot,

angrep som intet mer skal kunne motstå. Naturen blir til et eneste kjempemessig tankanlegg, til energikilde for den moderne teknikk og industri. Dette prinsipielt tekniske forhold til verden oppstod først i det syttende århundre – i Europa og kun i Europa. Det var i lang tid ukjent for de øvrige verdensdeler. Det var fullstendig fremmed for tidligere tidsaldre og folkeskjebner.

Den skjulte makt i den moderne teknikk bestemmer menneskets forhold til det som er. Den behersker hele jorden. Mennesket begynner allerede å rykke bort fra jorden og ut i verdensrommet. Men først med atomenergien er i de siste to snaue årtier så kjempemessige kraftkilder blitt kjent, at verdensbehovet for all slags energi er dekket for overskuelig fremtid. Den umiddelbare anskaffelse av den nye energi er snart ikke lenger bundet til bestemte land og verdensdeler, slik som forekomstene av kull og olje og skogsved. I overskuelig fremtid kan atomkraftverk opprettes på ethvert sted på jorden.

Det store spørsmål i dagens vitenskap og teknikk er ikke lenger: Hvor utvinner vi tilstrekkelige mengder brenn- og drivstoff? Det avgjørende spørsmål lyder i dag: På hvilken måte kan vi temme og styre de uant mektige atomenergier og således sikre menneskeheten mot at disse kjempe-energier plutselig – også uten krigerske handlinger – bryter ut på et eller annet sted, «går av» og tilintetgjør alt?

Når det er lyktes å temme atomenergien, og det vil lykkes, da begynner en helt ny utvikling av den tekniske verden. Det vi i dag kjenner av film og fjernsynteknikk, av samferdsels-, spesielt flyteknikk, av informasjonsteknikk, medisinsk teknikk og næringsmiddelteknikk, fremviser formodentlig bare et grovt begynnerstadium. De kommende omveltninger kan ingen kjenne. Teknikkens utvikling vil dog stadig forløpe forttere og intet sted la seg stanse. Mennesket blir på alle områder i tilværelsen stadig tettere omgitt av de tekniske apparaters og automaters krefter. De maktene som i

en eller annen form for tekniske anlegg og innretninger overalt og hver time på dagen gjør krav på mennesket, fengsler det, trekker det bort og holder det nede, – disse makter er forlengst vokset ut over menneskets vilje og beslutningskraft, da de ikke er et produkt av mennesket selv.

Men også dette hører til det nye ved den tekniske verden: at dens frembringelser på hurtigste måte blir gjort kjent og til gjenstand for offentlig oppmerksomhet. Således kan i dag hvermann lese i ethvert fikst redigert illustrert blad eller høre i kringkastingen om alt dette som ryktene fra den tekniske verden omtaler. Men – én ting er å høre eller lese noe, dvs. å kjenne til det; en annen ting er om vi erkjenner det vi hørte eller leste, og det vil si betenker det.

I Lindau i sommer dette år 1955 fant det internasjonale møte mellom nobelpristagere atter sted. Ved denne anledning sa den amerikanske kjemiker Stanley følgende: «Timen er nær da livet er lagt i kjemikerens hånd, som etter for-godtbefinnende svekker og styrker og forandrer den levende substans.» Man får kjennskap til et slikt utsagn. Man overraskes til og med over den vitenskapelige forskningsdristighet og gjør seg ingen tanker i den anledning. Man tenker ikke over at det her med teknikkens midler forberedes et angrep på livet og menneskets vesen, og at i forhold til dette betyr eksplosjonen av vannstoffbomben lite. For nettopp om vannstoffbombene *ikke* eksploderer og om menneskets liv på jorden blir bevart, trekkes det med atomalderen opp en uhyggelig forandring av verden.

Det egentlig uhyggelige er ikke dette at verden blir gjennom og gjennom teknifisert. Langt uhyggeligere er at mennesket ikke er forberedt på denne verdensforandring, at vi ennå ikke makter, på en bevisst og ettertenksom måte, å komme i et riktig forhold til det som egentlig dukker opp i vår tidsalder.

Intet enkeltmenneske, ingen menneskegruppe, ingen kommisjon av aldri så betydningsfulle statsmenn, forskere

og teknikere, ingen konferanse mellom ledende folk fra næringsliv og industri makter å bremse eller styre atomalderens historiske forløp. Ingen rent menneskelig organisasjon er i stand til å bemektige seg herredømmet over tidsalderen.

Så skulle da atomalderens menneske forsvarsløst og rådløst være utlevert teknikkens overmakt? Det ville bli tilfelle om dagens menneske i forhold til den rent beregnende tenkning gav avkall på å bringe den besinnende tenkning inn i det toneangivende spill. Våkner imidlertid den besinnende tanke, da må ettertanken uopphørlig og ved den minste anledning settes i verk; altså også nu og her og nettopp ved denne minnefest (Gedenkfeier). For den gir oss noe å betenke, som i atomalderen i særlig grad er truet: Det grunnfaste ved menneskelige skaperverk.

Derfor spør vi nu: Når allerede det gamle grunnfaste går tapt, kunne ikke da en ny grunn og et nytt feste bli gitt tilbake til mennesket, en grunn og et feste som menneskets vesen og alt dets verk på en ny måte maktet å trives i og til og med innenfor atomalderen?

Hva skal danne grunn og feste for et fremtidig grunnfeste? Kanskje ligger det vi søker med dette spørsmål, svært nær, så nær, at vi altfor lett overser det. For veien til det nære er for oss mennesker alltid den videste og derfor den tyngste. Denne vei er ettertankens vei. Den besinnende tenkning forlanger av oss at vi ikke ensidig blir hengende ved en forestilling, at vi ikke ensporet styrter videre i en forestillingsretning. Den besinnende tenkning forlanger av oss at vi innlater oss på slikt som ved første øyekast i og for seg ikke går sammen.

La oss gjøre et forsøk. For oss alle er den tekniske verdens innretninger, apparater og maskiner i dag uunnværlige, for noen i større, for andre i mindre omfang. Det ville være tåpelig å rase blindt mot teknikkens verden. Det ville være kortsiktig å fordømme teknikkens verden som djevelens

verk. Vi er henvist til de tekniske gjenstander; de krever til og med av oss en stadig større forbedring. Uforutsett er vi imidlertid smidd så fast til de tekniske gjenstander at vi er kommet i slaveri under dem. Men vi kan også velge en annen vei. Vi kan benytte de tekniske gjenstander og allikevel ved all korrekt bruk samtidig holde oss så fri overfor dem, at vi til enhver tid frigjør oss fra dem. Vi kan ta de tekniske gjenstander i bruk slik de må bli tatt i bruk. Men vi kan på samme tid stille disse gjenstander i bero som noe som ikke angår det innerste og egentligste i oss. Vi kan si «ja» til den uomgjengelige anvendelse av de tekniske gjenstander, og vi kan på samme tid si «nei» såfremt vi vil hindre dem i utelukkende å gjøre krav på oss og på den måten forvri, forvirre og til slutt forøde vårt vesen.

Når vi imidlertid på denne måten samtidig sier «ja» og «nei» til de tekniske gjenstander, blir ikke da vårt forhold til den tekniske verden spaltet og usikkert? Tvertimot. Vårt forhold til teknikkens verden blir på en underlig måte enkelt og rolig. Vi lar de tekniske gjenstander slippe inn i vår daglige verden og lar dem likevel være utestengt, dvs. vi betrakter dem lik ting som ikke er absolutte, men selv er henvist til noe høyere. Jeg vil kalle denne samtidige ja- og nei-holdning til teknikkens verden med et gammelt ord: *likesæle overfor tingene*.

Med denne holdning ser vi ikke lenger tingene bare teknisk. Vi blir klarsynte og merker at fremstillingen og bruken av maskiner forlanger av oss et forhold til tingene som er et ganske annet, men som likevel ikke er berøvet mening. Slik blir f.eks. akerdriften og landbruket til mekanisert ernæringsindustri. At det her – som på andre områder – foregår en dyptgripende forandring av menneskets forhold til naturen og verden, er sikkert. Hvilken mening som imidlertid rår i denne forvandling, forblir i det dunkle.

Slik hersker da i alle tekniske prosesser en mening, som legger beslag på all menneskelig gjøren og laden, en

mening, som ikke først mennesket har funnet på og skapt. Vi vet ikke hva atomteknikkens uhyggelig økende herredømme har i sinne. Den *tekniske verdens mening skjuler seg for oss*. Men henleder vi oppmerksomheten uttrykkelig og stadig på dette, at overalt i teknikkens verden rører en skjult mening ved oss, da står vi straks innenfor området av det som skjuler seg for oss, og nettopp skjuler seg idet det kommer mot oss. Det som på denne måte samtidig viser seg og trekker seg unna, er et grunntrekk ved det vi kaller hemmeligheten. Jeg kaller holdningen i kraft av hvilken vi holder oss åpne for den skjulte mening i teknikkens verden: *Åpenheten overfor hemmeligheten*.

Likesæle overfor tingene og åpenheten overfor hemmeligheten hører sammen. Det gir oss muligheten av å oppholde oss i verden på en ganske annen måte. Det forespeiler oss en ny grunn og et nytt feste innenfor den tekniske verden, som vi uten trusel fra den (teknikkens verden) kan stå på og bestå ved.

Likesæle overfor tingene og åpenheten overfor hemmeligheten gir oss utblikk mot et nytt grunnfeste. Dette kunne til og med en dag være egnet til å kalle det gamle, men nu hurtig forsvinnende grunnfeste tilbake i en ny form.

Inntil videre – vi vet ikke hvor lenge – befinner mennesket på denne jord seg i en farlig situasjon. Hvorfor? Kun derfor at en tredje verdenskrig uforutsett kunne bryte ut, en verdenskrig som ville ha til følge menneskehetens tilintetgjørelse og jordens ødeleggelse? Nei. I den frembrytende atomalder truer det en langt større fare – nettopp når faren for en tredje verdenskrig er unngått. En merkelig påstand. Ganske visst, men merkelig bare så lenge vi ikke tenker etter.

I hvilken grad gjelder den nettopp uttalte påstand? Den gjelder i den grad som atomalderens fremrullende tekniske revolusjon vil kunne trellbinde, forhekse, blende og forblende mennesket, slik at den beregnende tenkning en dag gjelder og blir utøvet *som den eneste*.

Hvilken stor fare ville da trekke opp? Da ville den beregnende tenknings ypperste og mest løfterike skarpsinn og oppfinnelsesevne gå sammen med likegyldigheten overfor ettertanken, den totale tankeløshet. Og hva så? Da ville mennesket ha fornektet og forkastet det egentlige i seg, at det nemlig er et ettertenksomt vesen. Derfor gjelder det å redde dette menneskets vesen. Derfor gjelder det å holde ettertanken våken.

Men ett skal man merke seg: – 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.

Kanskje gir dagens minnefest et støt til dette. Oppfanger vi denne impuls, da tenker vi på Conradin Kreutzer idet vi tenker på hans verks herkomst, på rotkraften i Heuberger jord. Og det er vi som må tenke slik, når vi her og nu erkjenner oss selv som mennesker som må finne og forberede veien inn i og gjennom atomalderen.

Når likesæle overfor tingene og åpenheten overfor hemmeligheten våkner i oss, da burde vi komme inn på en vei, som fører til en ny grunn og et nytt feste. I denne grunn kunne skapelsen av varige verker slå nye røtter.

Således må Johann Peter Hebels ord på en forvandlet måte og i en forandret tidsalder sannes på ny:

Vi er planter som – om vi ønsker å tilstå det eller ei – må stige med røttene ut av jorden for i eteren å kunne blomstre og bære frukt.

HEBEL—HUSVENNEN

Hvem er Johann Peter Hebel?* Den likefremme vei for besvarelse av spørsmålet kunne forløpe slik at vi fikk fortalt denne manns livshistorie. Kanskje hører vi stundom ennå navnet *Johann Peter Hebel* i folkeskolen. Vi stifter bekjentskap med noen av hans dikt i leseboken og beholder kanskje ett og annet så noenlunde i minne. Undertiden møter vi også ennå navnet Johann Peter Hebel ved lesningen av en eller annen av hans kalenderhistorier.

Det er vel og bra å kjenne denne dikters livsgang. For livsgangen laget det slik at den dikteriske kilde som slumret i denne mann, fikk sitt fremspring.

Johann Peter Hebel ble født i Basel 1760, hvor hans foreldre, som stammet fra Tyskland, var i sveitsisk tjeneste. Faren levde bare ett år etter at gutten hadde kommet til verden. 13 år gammel mistet han sin mor som hørte hjemme i Hausen i Wiesental. Denne dal fører fra Rhinens kne ved Basel-Lörrach opp gjennom Schwarzwald til Feldberg, hvor elven «die Wiese» har sitt utspring, hvis skikkelse og løp Hebel har besunget i det store dikt «Die Wiese».

Senere gikk den unge Hebel på gymnaset i Karlsruhe. Han studerte teologi i Erlangen, ble kapellan i det protestantiske Markgräflerland og kort deretter lærer i Lörrach. 31 år gammel vendte Hebel tilbake til gymnaset i Karlsruhe, nu som lærer. Der ble han lektor og rektor for skolen, og oppnådde sluttelig høye kirkelige og politiske embeter

* Foredrag holdt 1960 i anledning av 200-årsdagen for dikteren Johann Peter Hebels fødsel.

og verdigheter, inntil han døde – den 22. september 1826, i en alder av 66 år. Over halvparten av sitt liv tilbragte Hebel fjernt fra hjemmet.

Karlsruhe var nemlig for ham allerede noe fjernt, fordi føde- og barndomsegnens nærhet uavlatelig og på en uimotståelig måte stemte hans sinn og kallet ham, Wiesentaleren, til seg. Saften og kraften i den hjemlige jord, og det robustmuntre sinn hos de ham hengivne mennesker der, forble levende i Hebels lynne og ånd. Hans eneste livsdrøm, å kunne få leve og virke som sogneprest i en landsby i Markgräflerland, ble riktignok aldri oppfylt. Men likevel – hjemmets fortryllelse holdt Hebel fanget. Ut fra hjemlengselen oppstod hans «Allemanniske dikt». De kom ut i året 1803. Hebel skriver i forordet:

«Dialekten disse dikt er skrevet på, burde rettferdiggjøre deres benevnelse. Den råder i Rhinens vinkel mellom Fricktal og det tidligere Sundgau, og videre i mange slags avskygninger til henimot Vogesene og Alpene og ut over Schwarzwald i en stor del av Schwaben.»

Vi kunne tro at Hebels diktning, siden den er dialekt-diktning, bare taler ut fra en begrenset verden. Man mener dessuten at dialekten forblir en mishandling og misdannelse av det høytyske skriftsprog. Å mene slikt er feil. Dialekten er den hemmelighetsfulle kilde til ethvert naturlig fremvokset sprog. Ut fra den strømmer alt det til oss som er gjest i sprogets ånd.

Hva huser ånden i et ekte sprog? Den forvarer i seg de uanselige, – men bærende forhold til Gud, verden, menneskene og deres verk, deres gjøren og laden. Det som sprogets ånd gemmer i seg, er dette høye, altgjennomstrømmende, som enhver ting har sin herkomst fra på en slik måte at den har gyldighet og bærer frukt.

Dette høye og gyldige lever opp i sproget. Men det dør også ut med det, så snart et sprog må unnvære tilsiget fra dialektens kilde. Johann Peter Hebel visste dette klart. Der-

for skriver han i et brev like før «Allemanniske dikt» kom ut, at disse dikt riktignok forblir «i det lille folks karakter og synskrets» (ment er her det allemanniske), men er samtidig «edel diktning» (*Brev*, s. 114).

Hva betyr dette — «edel diktning»? Det er en diktning som har adel, dvs. en høy herkomst ut fra det som i seg er det blivende, og hvis givende kraft aldri uttømmes. I overensstemmelse hermed er Johann Peter Hebel ikke bare en dialekt- og hjemstavnsdikter. Hebel er en verdensvid dikter. Dermed skulle vi allerede ha funnet svaret på vårt spørsmål om hvem Johann Peter Hebel er. Men — vi har ennå ikke svaret. Det ville vi bare ha om vi allerede visste hva som gjør Hebel til den store dikter han er. Derfor spør vi enda en gang: Hvem er Johann Peter Hebel?

Vi foregriper nu svaret på dette spørsmål, idet vi sier: Johan Peter Hebel er *husvennen*.

Svaret lyder først besynderlig, om ikke rett og slett uforståelig. Husvenn — bare et navn, men dog et ord med dyp og rik betydning. I kraft av en underlig lydhørhet har Hebel funnet ordet «husvenn» og fastholdt det fruktbart flertydige ved det. Hebel valgte dette navn for den Badiske landskalender, som han gav ut. Dog medforstod han i kalendertittelen «husvenn» samtidig ordet som nevner hans egen dikteriske bestemmelse. Hebel ble, som han i 1811 skriver til det «storhertuglige, høyverdige Ministerium» i Karlsruhe, «begeistret over den skjønne idé, å gjøre den rhinske husvenns kalender til en velkommen og velgjørende tilsynekomst, og om mulig til den fortreffeligste kalender i hele Tyskland, til den seirende i enhver mulig konkurranse».

Det Hebel her sier om sin skjønne kalender-idé, fortjener at vi betenker det ord for ord.

Kalenderen tenkes å bli en tilsynekomst. Den tenkes stedse å lyse synlig og å beskinne det daglige for menneskene. Kalenderen skal ikke bare komme ut, lik en hvilken som helst trykksak, som allerede er forsvunnet når man ser den.

Kalenderens tilsynekomst tenkes å bli «velkommen»: en fritt hilset, ikke – som vanlig dengang – en som ble påtvunget folket av øvrigheten.

Kalenderens tilsynekomst tenkes å bli «velgjørende»: båret oppe av ønsket om å lindre lesernes ve og befordre deres vel.

Derved skal kalenderen på den «fortreffeligste» måte tale ut over de trange landegrenser til hele Tyskland. For Hebel måler det han sier og skriver, med de høyeste mål. Bare derfor kan han også vurdere den fulle rekkevidde av en slik «tilsynekomst».

Endelig er ikke Hebel bange for å innrømme at alt vesensfylt som mennesket formår å forme og danne, er en seierstrofé i den edle kappestrid – til og med en kalender. I dag har den «*illustrerte presse*» avløst og tilintetgjort den gamle kalender. Hin, den «*illustrerte*», adspreder, oppløser, forener vesentlig og uvesentlig på samme ensformige plan av det overfladiske, det flyktig tvetydige og også det allerede forgangne. Denne, kalenderen, formådde engang å vise det blivende i det uanselige, og å holde den gjentagne lesning og ettertanke våken.

Imidlertid har Hebel, uten å ane det, forlenet sin kalenders «skjønne idé» en glans som varer utover den dag i dag, og som stadig på ny fortryller menneskenes sinn og sanser. Hvordan skjedde dette? Ved at Hebel ble til den som han var: til husvennen. Det enkle, men likevel vanskelig tilgjengelige ord *husvenn* er navnet for grunntrekket ved Hebels diktergjerning.

Ser man dikterens oppgave utelukkende i det å frembringe dikt, da kan man riktignok hevde at Hebel sluttet å dikte etter offentliggjørelsen av «*Allemanniske dikt*». Imidlertid er diktene «*For venner av landlig natur og landlige skikker*» bare begynnelsen på hans verdensomspennende diktergjerning. Først gjennom fortellingene og betraktningene i Hebels kalender blir hans diktning til det edleste tyske

sprog. Hebel, som levde i en lys nærhet av sproget, visste om denne skatt. Han valgte ut etter eget dikterisk skjønn de vakreste stykker som han hadde gitt i «Den rhinske husvenns kalender». Således begrenset han skatten til det mest kostbare, bygget et skrin for den, og skjenket den i året 1811 til hele den tyske sprogverden, som den «Lille skattkiste».

Den besinnelse og formkraft som gjør den «Lille skattkiste» til det sprogverk vi beundrer, er det dikteriske uttrykk hvorved vi erkjenner Hebel som husvennen. Men i den «Lille skattkiste» er tillike de «Allemanniske dikt» hevet opp, nemlig «*hevet opp*» i den trefoldig trinnvise betydning som en av dikterens store samtidige, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, fra Schwaben, tenker med ordet «oppheve» (*aufheben*).

«Aufheben» betyr for det første: å ta noe som foreligger, opp fra sitt grunnlag. Denne form for å heve opp forblir dog utvendig så lenge den ikke blir bestemt gjennom en opphevelse (*Aufhebung*) som betyr så meget som: oppbevare. Men også denne opphevelse mottar først bærekraft og varighet når den stammer fra en opphevelse som innebærer: å heve oppad, for- og av-klare, foredle og derigjennom: forvandle. På en slik måte har Hebel «opphevet» sine «Allemanniske dikt» i sin «Lille skattkiste». Diktenes tryllekraft lyser overalt frem av den lille skattkisten, uten at de som sådanne befinner seg i den.

Hva vi vanligvis ser av verden, av de menneskelige og guddommelige ting, blir gjennom den dikteriske sigen ompreget til det dyrebare og til en hemmelighetsfyldens overflod. Den ompregende foredling skjer gjennom et høynet sprog. Men høynelsen leder henimot det enkle. Å høyne sproget henimot det enkle vil si: Å forvandle alt til den milde glans av det rolig klingende ord. Denne foredlende sigen kjennetegner Johann Peter Hebels diktning.

Først når vi tilstrekkelig ettertenker dette, forstår vi til fulle hva fortjente menn som Emil Strauss, Wilhelm Altwegg og Wilhelm Zentner allerede har innsett — nemlig at

også Hebels brev sammen med de «Allemanniske dikt» og den «Lille skattkiste» hører til enheten av hele hans dikteriske verk.

Bare den dikter som stadig tydeligere innså og stadig mer avgjort tok innover seg sitt eget vesen som husvennens, kunne skrive disse brev.

Dog atter spør vi: Hvem er denne husvennen? På hvilken måte er Hebel vennen, og for hvilket hus?

Først tenker vi på de husene som lands- og byfolk bebor. I dag fremstiller vi hus altfor lettvint og ofte av nød som en anordning av rom, der det menneskelige liv henløper sin hverdag. Huset blir så å si en ren beholder for det å bo. Dog huset blir først hus ved det å bo. Men den bygging som muliggjør at huset blir reist, er hva den i sannhet er, kun da, når den på forhånd forblir stemt mot det å la bo, en laten som til enhver tid vekker og frembyr mer opprinnelige muligheter for det å bo.

Tenker vi tidsordet «bo» vidt og vesentlig nok, da nevner det for oss den måte hvorved mennesket på jorden under himmelen fullbringer vandringen fra fødsel til død. Denne vandring er mangeartet og rik på forvandlinger. Men overalt forblir vandringen hovedtrekket ved det å bo qva menneskets opphold mellom himmel og jord, mellom fødsel og død, mellom glede og smerte, mellom verk og ord.

Kaller vi dette mangfoldige mellomrike for *verden*, da er verden det hus som de dødelige bebor. De enkelte hus derimot, landsbyene og byene, er til enhver tid byggverker, som i seg og om seg forsamlar dette mangfoldige mellomrike. Først byggverkene henter jorden som det bebodde landskap inn i menneskenes nærhet og stiller tillike nærheten ved det naboende inn under himmelens vidde. Kun i den grad mennesket, som det dødelige vesen, bebor verdens hus, står det under bestemmelsen av å bygge de himmelske deres hus og bostedet for seg selv.

For det hus som er verden, er husvennen vennen. Han er

mennesket hengiven i dette vesens hele og vide måte å bo på. Hans hengivenhet hviler dog i en opprinnelig, men til enhver tid passende tilhørighet til verden og dens bygg. Derfor finner vi i husvennens «Lille skattkiste» «Betraktninger over verdensbygningen». Enda mer: husvennen har ikke strødd sine betraktninger inn mellom fortellingene tilfeldig og hulter til bulter. Han har betenkt kistens skatt godt og ordnet den vakkert.

Og enda mer: den lille skattkiste *begynner* til og med med de «Almene betraktninger over verdensbygningen». Vennen av dette hus tar først «jorden og solen» i øyesyn. Derneft følger betraktningen over månen. Så – i løpet av fortellingene om menneskenes harmløse og eventyrlige, rettskafne og listige gjøren og laden – lyser stjernene opp: først, fordelt på to steder, planetene, derneft kometene, til slutt og med hensikt fiksstjernene.

Nu kunne man si, og til og med med en viss rett, at Hebels betraktninger over verdensbygningen bare fulgte et trekk ved hans tidsalder, som hyldet opplysningen. På hans tid var det ikke lenger mulig å omgå den fremvoksende moderne naturvitenskaps erkjennelser. Man ville meddele dem til menneskene som den bedre viten om naturen. Denne konstatering angående opplysningens tidsalder er riktig nok. Dog miskjenner den fullstendig hva husvennen Johann Peter Hebel har i sinne med sine betraktninger over verdensbygningen. Hebels tanke forstår vi først når vi vet *hvem* den egentlige husvenn er.

Det er – noe som må overraske oss – på ingen måte Hebel. Hvem så ellers? Hebel selv gir oss svaret, og det på et betegnende sted i sine betraktninger over verdensbygningen. Akter vi på det eiendommelige ved dette sted, får vi allerede ut fra det den avgjørende henvisning for forsøket med å tenke husvennens vesen ut fra verdens hus. Dette stedet befinner seg ved slutten av betraktningen over *månen*. Her heter det:

«For det åttende og siste, hva så egentlig månen har å utrette på himmelen? – Svar: Det samme som jorden. Så meget er sikkert: Ved sitt milde lys, som er gjenskinnet av dens solskinn, opplyser den våre netter, og ser til hvordan guttene kysser pikebarna. Den er vår jords egentlige husvenn og første kalendermaker, og den øverste generalvekters mens de andre sover.» (*Betraktning over verdensbygningen. «Månen»* I, 326 ff.)

Jordens egentlige husvenn er månen. Hvem skulle ville fordriste seg til med få og dermed uomgjengelig for grove ord å utsi det som her tar form som det egentlige ved husvennen?

Likesom månen ved sitt skinn, således bibringer den jordiske husvenn Hebel ved sin sigen et lys, og det et mildt lys. Månen bringer lyset til våre netter. Men det lys som den bringer, har den ikke selv tent. Det er bare gjenskinnet, som månen på forhånd har mottatt – fra den sol, hvis glans tillike beskinner jorden.

Solens gjenskin, som månen mildnet gjengir til jorden, er, qva denne skinnen, det dikteriske bilde på den sigen som blir tilsagt husvennen, for at han, slik opplyst, kan gjensi det som er tilsagt *ham* til dem som med ham bebor jorden.

I alt som husvennen sier, vokter han det vesensfylte som de boende menneskene er tiltrodd, og som de altfor lett sover seg bort ifra.

Husvennen er, i likhet med den øverste generalvekters, månen, en som forblir våken om natten. Han våker over de boendes rette ro, akter på det truende og forstyrrende.

Som den første kalendermaker tegner månen opp tidens timegang, slik forutgår den dikteriske sigen de dødelige på deres vei fra fødsel til død.

Husvennen ser til hvordan guttene kysser pikebarna. Hans tilsyn er overjordisk, ingen nysgjerrig gloing. Husvennen ser til at de elskende ydes månens milde skinn, som

hverken er bare jordisk eller bare himmelsk, men begge deler, opprinnelig udelt.

Ved månens skue lar Hebel oss avlese husvennens vesen. Husvennens vei og hvile, holdning og uttrykk er en eneste, eiendommelig tilbakeholdt, tillike våkende skinnen, som lar alle ting inngå i et mildt, neppe merkbart lys.

Dette tilsvarende hva Hebel sier om seg selv som husvennen. Han legger her og der et «lite gullkorn» (II, 99) inn i sine fortellinger og betraktninger. «For den rhinlandske husvenn går flittig langs Rhinstrømmen opp og ned, skuer i mangt et vindu inn, man ser ham ikke; sitter i mangt et vertshus, og man kjenner ham ikke; går med mang en brav mann en sabbatsvei eller to, som det treffer seg, og lar ikke merke at det er han.»

Slik legger da husvennen meget i det han sier sin hengivne leser, og lar dog det egentlige usagt. Som det engang heter på slutten av en kalenderhistorie (II, 164): «Husvennen gjør seg opp sine tanker om det, men sier det ikke.» Riktignok vet også husvennen hva hans sigen taler inn i, nemlig inn i «verdens og livets store årsmarked» (II, 172). «Man legger først ikke særlig vekt på hvordan stadig én går og én kommer, inntil man til slutt befinner seg blant helt andre folk enn i begynnelsen.»

Husvennen vet også klart hvor vesentlig de dødeliges liv blir bestemt gjennom og båret oppe av ordet. I et brev fra september 1808 skriver Hebel: «En stor del av vårt liv er en behagelig eller ubehagelig irrgang gjennom ord, og våre fleste kriger er ... ordkriger» (*Brev*, s. 372).

Intet under at det ved sin sigen å utstå denne ordkrig på rett måte, er tyngre å bære for husvennen enn vi gjerne tror.

Hebel skriver engang til Justinus Kerner (20. juli 1917. *Brev*, s. 565): «De vet hva som skal til for å bringe det som skal sies et publikum slik direkte inn i dets eget livs sannhet og klarhet» ... og, kan vi tilføye, samtidig forbli «upåaktet

og uomtalt» (10. august 1917. *Brev*, s. 567). For dette er husvennens vis. Navnet forklarer Hebel ennu en gang på denne tiden, idet han skriver (til Justinus Kerner, 24. oktober 1817. *Brev*, s. 569) at man under dette navn «taler åpenhjertig med leseren og ugenert binder ham noe på ermet ... ».

I lite påfallende utsagn, hvor det som skal utsies, overlates det usagte, strømmer det vennlige hos husvennen leserne i møte. I slik tale finner og beholder husvennen en tilgang til de dødeliges form for å bo, hvorved han trer inn i verdens hus og dog slik er dens gjest: som om han ikke var det.

«Husvenn» – det er det langt forutseende og tillike tilslørende navn for dens vesen som vi ellers kaller *dikter*.

Dikteren forsamler verden i en sigen hvis ord forblir en mildt tilbakeholdt skinnen, hvor verden kommer til syne som ble den øynet for første gang. Husvennen vil hverken bare belære eller oppdra. Han vil gi leseren frie hender så denne selv kan nå frem til en imøtekommenhet overfor det vesentlige, som husvennen på forhånd imøtekommer for å få oss i tale.

Hvilken samtale har vennen av det hus som er verden, i sinne? Hva ønsker husvennen først å tale om? Svar: Om det som han selv i den «Lille skattkiste» begynner sin sigen med. Det er de «Almene betraktninger over verdensbygningen». Hebel avslutter innledningen hertil med setningen:

«Nu vil altså husvennen holde en preken, først om jorden og solen, dernest om månen, og så om stjernene.»

En preken? Så absolutt. Men la oss her akte vel på hvem som preker. Husvennen, ikke presten. Men en dikter som preker, er en dårlig dikter – med mindre vi legger mer ettertanke i verbet «preke». Preke er det latinske *praedicare*. Det betyr: å fremsi noe, dermed gjøre kjent, dermed berømme og således la det sigbare komme til syne i sin glans. Slik å «preke» er den dikteriske sigens vesen.

I henhold hertil er Hebels verk «Betraktninger over verdensbygningen» dikterisk. Dette er en dristig påstand, for den synes å bli motsagt av Hebels uttalte hensikt. Med sine nevnte betraktninger ville jo Hebel lede leserne av sin kalender frem til bedre viten om verdensbygningen, for å befri dem fra deres skjødesløse uvitenhet.

Første side av den «Lille skattekiste» begynner med følgende avsnitt (I, 204):

«Når den imøtekommende leser, enten han sitter der hjemme hos sine, mellom de kjente fjell og trær, eller han sitter med sitt ølkrus i (vertshuset) Ørnen, så befinner han seg vel, og tenker ikke akkurat videre. Men når solen i sin stille herlighet står opp om morgenen, så vet han ikke hvor den kommer fra, og når den går ned om kvelden, vet han ikke hvor den går hen, hvor den skjuler sitt lys om natten, og ad hvilke hemmelige stier den igjen finner frem til de fjell hvor den skal stå opp. Eller når månen spaserer gjennom natten, noen ganger blek og mager, andre ganger rund og full, så vet han heller ikke hva dette kommer av, og når han kikker opp på stjernehimmelen og ser at den ene stjernen blinker vakrere og gladere enn den annen, så tror han at de alle er der for hans egen skyld, og vet allikevel ikke riktig hva de vil. Gode venn, det er ikke rosverdig at man ser noe slikt hver dag og aldri spør hva det betyr.»

Husvennen ønsker å gjøre sine lesere stemt for å tenke etter hva som gir seg til kjenne i de naturens tilstander og prosesser som råder i den av oss bebodde verden. Derfor fremstiller han naturen for sine lesere også på den måte som den moderne naturvitenskaps «naturkyndige og stjernesere», og som fremfor alle den «rettskafne Kopernikus» fremstiller den, nemlig i tall, figurer og lover. Vi sier med overlegg: Husvennen viser naturen *også* i dens vitenskapelige beregnbarhet. Men han fortaper seg ikke i denne naturoppfatning. Riktignok retter husvennen sitt blikk mot den beregnbare natur, men bringer likevel den slik forestilte

natur tilbake til naturens *naturalighet*. Denne naturens naturalighet er i sitt vesen, og derfor også historisk sett, langt eldre enn naturen slik den blir forstått som gjenstand for den moderne naturvitenskap. Naturens naturalighet vokser aldri umiddelbart frem av naturen selv, den er snarere øynet som sådan i det som engang de gamle greske tenkere kalte «*physis*»: alt vesens opp- og tilbakegåen i dets nær- og fravær.

Det naturlige ved naturen er hin solens, månens og stjernenes opp- og nedgang, som umiddelbart taler til de boende mennesker idet den tilsier dem det hemmelighetsfylte ved verden. Selv om solen blir tenkt kopernikansk i den vitenskapelige opplysning om verdensbygningen, så forblir den samtidig innenfor den naturlige natur, ifølge to dikt av Hebel, den «rare kone», som «all verden vil ha lys og varme fra», «som all verden ber om velsignelse», og som «dog (forblir) så god og vennlig!» («Das Habermus», I, 104 ff; «Sommerkvelde», I, 78 ff.)

Forvandler Hebel her solen til en bondekone, eller kommer det enkle ved en slik kone og ved hele menneskets vesen først til syne når solen og stjernene i den naturlige natur skinner på oss med sin stille prakt?

Goethe skriver riktignok i sin omtale av Hebels «Allmanniske dikt»: «Forfatteren forvandler naturgjenstandene til landsens folk og forbondsker universet på den mest naive og yndefulle måte, slik at landskapet, hvor man dog stadig ser for seg bonden, i vår høynede og løftede fantasi synes å være ett med ham.»

Hebel forbondsker universet. Denne dom lyder hard, men er dog vennlig ment. Den rører til og med ved et problem som uavlatelig beveget nettopp Goethes senere diktning og tenkning.

Hva er det da som også vi, og aller mest vi i dag, må vie et inntrengende spørsmål?

Det er dette spørreverdige, og dermed tvilsomme, som i

mellomtiden har vokset til det umåtelige, og som river med seg vår tidsalder, vi vet ikke hvorhen.

Det er dette spørreverdige, og dermed tvilsomme, som vi i dag ikke engang kjenner det rette navn for: at vitenskapsens teknisk beherskbare natur og den naturlige natur i menneskets tilvante, likeledes historisk bestemte måte å bo på – avsetter seg overfor hverandre som to fremmede områder, og med tiltagende hastighet raser stadig lenger bort fra hverandre.

Det er dette spørreverdige, og dermed tvilsomme; at naturens beregnbarhet blir utgitt for å være den eneste nøkkel til verdens hemmelighet.

Det er dette spørreverdige, og dermed tvilsomme, at den beregnbare natur, som den formentlig sanne verden, river til seg hele menneskets besinnelse og higen, og forandrer og forherder den menneskelige forestillingsevne til en rent kalkulerende tenkning.

Det er dette spørreverdige, og dermed tvilsomme, at den naturlige natur synker ned til å bli et tomt fantasibilde, og ikke engang lenger taler til dikterne.

Det er dette spørreverdige, og dermed tvilsomme, at diktningen selv ikke lenger makter å være sannhetens retningsgivende skikkelse.

Alt dette lar seg også si slik: Vi flakker i dag om i et verdens hus hvor husvennen mangler, han nemlig som på samme måte og med samme styrke står imøtekommende overfor den teknisk utbyggede verdensbygning og overfor verden som huset for en mer opprinnelig måte å bo på. Den husvenn mangler, som kunne make å redde naturens kalkulerbarhet og teknikk tilbake i den åpne hemmelighet ved en ny erfart naturens naturlighet.

Riktignok forbondsker husvennen universet. Men denne forbondskning er av samme art som den form for bygging som tenker henimot en opprinneligere måte å bo på for mennesket.

Dertil trenges det byggende (mennesker), som vet at mennesket ikke kan leve gjennom atomenergien, men tvertimot må omkomme, det vil si miste sitt vesen, også dersom atomenergien bare blir brukt til fredelige formål og alle disse formål forblir de eneste retningsgivende for menneskenes målsetning og bestemmelse. I motsetning til dette betenker de egentlig byggende at det blotte liv som man lever, ennå ikke er blitt det å bo. For mennesket «bor», når det bor, ifølge *Hölderlins* ord, «dikterisk ... på denne jord».

Johann Peter Hebel er dikter i husvennens skikkelse. Vi nulevende kan selvsagt ikke lenger vende tilbake til den verden Hebel erfarte for halvannet hundre år siden, hverken til den tids uberørte landsens liv, eller til dens begrensede viten om naturen.

Men vi kan legge merke til at og hvordan det dikteriske ved den menneskelige måte å bo på, trenger den dikter som i høy og vid betydning er vennen: for verdens hus.

Vi kan se ut mot det som Johann Peter Hebel gir et vink om når han tenker dikteren som husvenn, der bringer verdens hus til orde som noe menneskene skal bebo.

«Å bringe til orde» – vi bruker denne vendingen vanligvis for å vise at noe blir stilt til diskusjon og drøftet. Men når vi besinner oss på vendingen «å bringe til orde» og lar ordene få sin fulle vekt, får den en dypere mening. Da betyr «å bringe til orde»: å heve det tidligere usagte, det aldri før sagte, opp i ordet og la det inntil nå skjulte komme til syne i utsagn. Betenker vi det å utsi i denne henseende, da viser det seg: Sproget gjemmer i seg alt vesentliges skatt.

Hva som er kjent i Johann Peter Hebels «Lille skattkiste», har til i dag bare få grepet helt ut. Det tyske skriftsprog som Hebels betraktninger og fortellinger taler i, er det enkleste, klareste og samtidig det mest fortryllende og besinnelsesfulle som noensinne er skrevet. Sproget i Hebels lille skattkiste er den høye skole for enhver som tar mål av seg til å skrive og tale retningsgivende på dette sprog.

Hvori ligger hemmeligheten i Hebels sprog? Ikke i en kunstlet stilvilje, heller ikke i forsøket på å skrive mest mulig folkelig. Hemmeligheten ved sproget i den lille skattkiste beror deri at Hebel formådde å innforlive den allmanniske dialekt i det høytyske skriftsprog. På denne måte lar dikteren skriftsproget klinge som et rent ekko av dialektens rikdom.

Hører vi fremdeles sproget i den lille skattkiste? Angår sproget oss overhodet ennu slik at vi lytter til det? Eller svinner vårt eget sprog bort fra oss. Ja, faktisk. Det som engang ble uttalt i vårt sprog, dets uuttømmelige fortid, synker mer og mer ned i glemsel. Hva skjer her?

Når som helst og hvordan enn mennesket taler — det taler bare fordi det allerede har lyttet til sproget. Samtidig er også det å overhøre sproget en måte å høre på. Mennesket taler ut fra hint sprog som dets vesen er tilsagt. Vi kaller dette sprog: morsmålet.

Med det historisk fremvokste sprog for øyet — at det er morsmål — tør vi si: *Egentlig taler sproget, ikke mennesket. Mennesket taler først når og for så vidt som det tilsvare sproget.*

På grunn av hasten og vanen ved hverdagens tale og skrift, blir i vår tidsalder en annen holdning til sproget stadig mer fremherskende. Vi tror nemlig at også sproget, som alt det daglige vi ellers omgås, bare er et instrument for underretning og informasjon.

Denne forestilling om sproget er så utbredt at vi knapt merker dens uhyggelige makt. I mellomtiden kommer likevel dette uhyggelige tydeligere frem i lyset. Forestillingen om sproget som et instrument for informasjon, går i dag mot sin ytterste konsekvens. Man har riktignok en viss kjennskap til denne prosess, men man betenker ikke hva den innebærer. Man vet at i forbindelse med konstruksjonen av elektronhjernen blir det nu ikke bare bygget regnemaskiner, men også tenke- og oversettelsesmaskiner. All regning i snevrere og videre betydning, all tenkning og oversettelse,

beveger seg imidlertid i sprogets element. Ved hjelp av de nevnte maskiner er *sprogmaskinen* blitt virkeliggjort.

Sprogmaskinen, forstått som et teknisk system av regne- og oversettelsesmaskiner, er noe annet enn talemaskinen. Denne kjenner vi i form av et apparatur som opptar og gjengir vår tale, og som derfor ennå ikke griper inn i sprogets tale.

Derimot regulerer og tilmåler sprogmaskinen ut fra sin maskinelle energi og funksjon allerede vår mulige bruk av sproget. Sprogmaskinen er – og vil fremfor alt først bli – en måte hvorpå den moderne teknikk forføyer over selve sprogets verden og egenart.

I mellomtiden bevarer på overflaten fremdeles skinnet av at mennesket mestrer sprogmaskinen. Men sannheten turde være at sprogmaskinen tar sproget i sin tjeneste, og således mestrer menneskets vesen.

Menneskets forhold til sproget er inne i en forvandling hvis rekkevidde vi ennå ikke utmåler. Denne forvandlingsforløp lar seg heller ikke umiddelbart oppholde. Det går for øvrig for seg i den største stillhet.

Riktignok må vi medgi at sproget i hverdagen fremstår som et kommunikasjonsmiddel og blir brukt som et middel i livets vanlige forhold. Men det gis også andre forhold enn de vanlige. *Goethe* kaller disse andre forhold de «dypere», og sier om sproget:

«I det vanlige liv kommer vi oss nødtørftig frem med sproget, fordi vi bare betegner overfladiske forhold. Så snart det er tale om dypere forhold, trer straks et annet sprog inn, det poetiske.» (*Verker*, 2. avd., bd. 11, Weimar 1893, s. 167.)

Disse dypere forhold ved den menneskelige tilværelse nevner Johann Peter Hebel når han engang skriver:

«Vi er planter som – om vi ønsker å tilstå det eller ei – må stige med røttene ut av jorden for i eteren å kunne blomstre og bære frukt» (III, s. 314).

Jorden — dette ord betegner i Hebels sats alt det av synlig, hørbart og følbart som bærer og omgir oss, som oppildner og beroliger: det sansbare.

Eteren (himmelen) — dette ord betegner i Hebels sats alt hva vi fornemmer, men ikke med sanseorganene: det ikke-sansbare, meningen, ånden.

Men vei og sti mellom det fullkomment sansbares dyp og den dristigste ånds høyde, er sproget.

For hvor vidt? Sprogets ord toner og lyder i ordlyden, lysner opp og lyser frem i skriftbildet. Lyd og skrift er riktignok noe sansbart, men sansbart i den forstand at stadig på ny en mening toner frem og kommer til syne. Ordet utmåler, som den sansbare mening, vidden av spillerommet mellom jord og himmel. Sproget holder det område åpent, hvor mennesket på jorden under himmelen bebor verdens hus.

Johann Peter Hebel — dikteren — vandrer lys til sinns på de veier og stier vi kan erfare sproget gjennom. Vi kan det, hvis vi søker vennskap med den venn der, som dikter, selv er venn av verdens hus —

med Johann Peter Hebel: husvennen.

FRA TENKNINGENS ERFARING

(Aus der Erfahrung des Denkens)

Weg und Waage,
Steg und Sage
finden sich in einen Gang.

Geh und trage
Fehl und Frage
deinen einen Pfad entlang.

Viden vanker
steg og tanker
under felles bølgespenn.

Gå og bær din
feil og vær din
egen vandrings følgesvenn.

Wenn das frühe Morgen-
licht still über den Bergen
wächst ...

*Die Verdüsterung der Welt
erreicht nie das Licht des
Seyns.*

*Wir kommen für die Götter
zu spät und zu früh für das
Seyn. Dessen angefangenes
Gedicht ist der Mensch.*

*Auf einen Stern zugehen,
nur dieses.*

*Denken ist die Einschränkung
auf einen Gedanken, der einst
wie ein Stern am Himmel der
Welt stehen bleibt.*

Wenn das Windrädchen vor
dem Hüttenfenster im auf-
ziehenden Gewittersturm
singt ...

*Stammt der Mut des Denkens
aus der Zumutung des Seyns,
dann gedeiht die Sprache des
Geschicks.*

*Sobald wir die Sache vor den
Augen und im Herzen das
Gehör auf das Wort haben,
glückt das Denken.*

*Wenige sind erfahren genug im
Unterschied zwischen einem
gelehrten Gegenstand und einer
gedachten Sache.*

*Gäbe es im Denken schon
Widersacher und nicht blosse
Gegner, dann stünde es um die
Sache des Denkens günstiger.*

Når det tidlige morgenlys
vokser stille opp over
åsene ...

*Verdens formørkelse når aldri
hen til værens lys.*

*Vi kommer for sent for gu-
dene og for tidlig for væren.
Dens påbegynte dikt er
Mennesket.*

*Å gå henimot en stjerne, ikke
mer.*

*Tenkning er konsentrasjon om
en tanke, som engang blir stå-
ende lik en stjerne på verdens
himmel.*

Når vindhjulet synger foran
ut hyttevinduet i torden-
værstormen som nærmer
seg ...

*Springer tenkningens mot av
værens anmodning,
da blir tilskikkelsens
tale til.*

*Såsnart vi holder saken for
øyet, og i vårt hjerte lytter
til ordet, lykkes
tenkningen.*

*Få mennesker har erfaring nok
til å skille mellom en tillært
gjenstand og en gjennomtenkt
sak.*

*Hadde det enda i tenkningen
vært motstandere og ikke bare
fiender, ville tenkningens sak
stått gunstigere.*

Wenn unter aufgerissenem
Regenhimmel plötzlich ein
Sonnenschein über das Düs-
tere der Matten gleitet.

*Wir kommen nie zu Gedanken.
Sie kommen zu uns.*

*Das ist die schickliche Stunde
des Gesprächs.*

*Es erheitert zur geselligen
Besinnung. Diese kehrt weder
das gegenstrebige Meinen
hervor, noch duldet sie das
nachgiebige Zustimmung. Das
Denken bleibt hart am Wind
der Sache.*

*Aus solcher Geselligkeit erstün-
den einige vielleicht zu Gesellen
im Handwerk des Denkens.
Damit unvermutet einer aus
ihnen Meister werde.*

Wenn im Vorsommer ver-
einzelte Narzissen verborgen
in der Wiese blühen und die
Bergrose unter dem Ahorn
leuchtet ...

Die Pracht des Schlichten.

*Erst Gebild wahrt Gesicht.
Doch Gebild ruht im Gedicht.*

*Wen könnte, solange er die
Traurigkeit meiden will, je die
Ermunterung durchwehen?*

*Der Schmerz verschenkt seine
Heilkraft dort, wo wir sie nicht
vermuten.*

Når gjennom en rift i regn-
tunge skyer et solstreif plut-
selig glir over dystre gress-
ganger ...

Vi kommer aldri på tanker.

De kommer til oss.

*Det er samtalens beskikkede
time.*

*Samtalen oppmuntrer til venn-
skapelig besinnelse. Den hver-
ken bringer frem meningers
stridigheter eller tåler det
eftergivende samtykke. Tenk-
ningen holder seg strengt til
sakens egen drift.*

*Av et slikt samvær fremstår
kanskje noen som svenner i
tenkningens håndverk.*

*Så en av dem uventet kan
bli mester.*

Det enkles prakt.

Først bildet ivaretar sikt.

Dog hviler bildet i dikt.

*Hvem kan vel, så lenge han vil
unngå nedstemthet, noensinne
gjennombølges av fryd?*

*Smerten gir oss sin helende
kraft der, hvor vi minst venter
den.*

Når skjult og spredt i engen
pinseliljer blomstrer på for-
sommeren, og fjellrosen
lyser under lønnetreet ...

Wenn der Wind, rasch
umsetzend, im Gebälk der
Hütte murrte und das
Wetter verdriesslich wer-
den will . . .

Wenn am Sommertag der
Falter sich auf die Blume
niederlässt und, die Flügel
geschlossen, mit ihr im Wie-
senwind schwingt . . .

*Drei Gefahren drohen dem
Denken.*

*Die gute und darum heilsame
Gefahr ist die Nachbarschaft
des singenden Dichters.*

*Die böse und darum schärfste
Gefahr ist das Denken selber.
Es muss gegen sich selbst
denken, was es nur selten
vermag.*

*Die schlechte und darum wirre
Gefahr ist das Philosophieren.*

*Aller Mut des Gemüts ist der
Widerklang auf die Anmutung
des Seyns, die unser Denken in
das Spiel der Welt
versammelt.*

*Im Denken wird jeglich Ding
einsam und langsam.*

*In der Langmut gedeiht
Grossmut.*

*Wer gross denkt, muss gross
irren.*

Når vinden med raske tak
murrer i hyttens bjelkeverk,
og været vil bli fortredelig

...

Tre farer truer tenkningen.

*Den gode og derfor helbred-
ende fare er den syngende
dikters naboskap.*

*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.*

Når sommerfuglen setter
seg på blomsten og med
sammenfoldede vinger
gynger med den i vinden på
engen ...

*Alt sinnets mot er en gjen-
klang til værens anmodning,
som samler vår tenkning i
verdens spill.*

*I tenkningen blir enhver ting
ensom og langsom.*

*I langmodigheten trives stor-
sinn.*

*Den som tenker stort, må storli-
gen feile.*

Wenn der Bergbach in der
Stille der Nächte von seinen
Stürzen über die Felsblöcke
erzählt ...

*Das Älteste des Alten kommt in
unserem Denken hinter uns her
und doch auf uns zu.*

*Darum hält sich das Denken an
die Ankunft des Gewesenen und
ist Andenken.*

*Alt sein heisst: rechtzeitig dort
innehalten, wo der einzige
Gedanke eines Denkweges in
sein Gefüge eingeschwungen
ist.*

*Den Schritt zurück aus der
Philosophie in das Denken des
Seins dürfen wir wagen, sobald
wir in der Herkunft des Den-
kens heimisch geworden sind.*

Wenn in den Winternächten
Schneestürme an der Hütte
zerren und eines Morgens
die Landschaft in ihr Ver-
schneites gestillt ist ...

*Die Sage des Denkens wäre erst
dadurch in ihr Wesen beruhigt,
dass sie unvermögend würde,
jenes zu sagen, was unge-
sprochen bleiben muss.*

*Solches Unvermögen brächte
das Denken vor die Sache.*

*Nie ist das Gesprochene und in
keiner Sprache das Gesagte.*

*Dass je und jäh ein Denken ist,
wessen Erstaunen möchte dies
ausloten?*

Når fjellbekken i nattens
stillhet forteller om sine
sprang over stenblokkene

...

*Det eldste av det gamle kom-
mer inn i vår tenkning bakfra
og allikevel oss imøte.*

*Derfor holder tenkningen seg
til det forblevnes ankomst og er
ihukommelse.*

*Å være gammel betyr: i tide å
holde inne der, hvor den eneste
tanke på en tankevei blir
flettet inn i sin sammenføy-
ning.*

*Så snart vi er blitt hjemme i
tenkningens herkomst, bør vi
kunne våge skrittet tilbake
fra filosofien til værens tenk-
ning.*

Når om vinternettene sne-
stormene river i hytten og
en morgen landskapet blir
liggende stille i sin snedrakt.

*Tenkningens sigen ville først
derved beroliges i sitt vesen
at det ble ute av stand til å
si det som må forbli uuttalt.*

*Denne avmakt ville bringe
tenkningen nær saken.*

*Aldri og ikke i noe sprog er det
talte det sagte.*

*Hvis forundring kunne ut-
lodde at det til sted og stunder
finnes tenkning?*

Wenn es von den Hängen
des Hochtales, darüber
langsam die Herden ziehen,
glockt und glockt ...

*Der Dichtungscharakter des
Denkens ist noch verhüllt.*

*Wo er sich zeigt, gleicht er für
lange Zeit der Utopie eines
halbpoetischen Verstandes.*

*Aber das denkende Dichten ist
in der Wahrheit die Topologie
des Seyns.*

*Sie sagt diesem die Ortschaft
seines Wesens.*

Wenn das Abendlicht,
irgendwo im Wald ein-
fallend, die Stämme um-
goldet ...

*Singen und Denken sind die
nachbarlichen Stämme des
Dichtens.*

*Sie entwachsen dem Seyn und
reichen in seine Wahrheit.*

*Ihr Verhältnis gibt zu denken,
was Hölderlin von den Bäumen
des Waldes singt:*

*«Und unbekannt einander bleiben sich,
Solang sie stehn, die nachbarlichen Stämme.»*

Når det fra høydalens heng,
 hvor buskapen langsomt
 passerer, klinger og klinger
 ...

*Tenkningens dikteriske ka-
 rakter ligger ennu tildekket.*

*Hvor den viser seg, ligner den
 for en lang tid en halvpøetisk
 forstands utopi.*

*Men den tenkende diktning
 er i sannhet værens
 topologi.*

*Som sier denne dens vesens sted-
 festelse.*

Når aftensolen faller inn et
 sted i skogen og omgylder
 stammene ...

*Sang og tenkning er diktning-
 ens naboende stammer.*

*De vokser frem av væren og når
 inn i dens sannhet.*

*Deres forhold gir å tenke på
 hva Hölderlin synger om
 trærne i skogen:*

*«Og hverandre ukjente forblir,
 så lenge de står, de naboende stammer.»*

Wälder lagern
Bäche stürzen
Felsen dauern
Regen rinnt.

Fluren warten
Brunnen quellen
Winde wohnen
Segen sinnt.

*Skoger hviler
Bekker styrter
Klipper varer
Regn glir*

*Åkrer venter
Kilder springer
Vinder huser
Signing gir.*

SPØRSMÅLET OM TEKNIKKEN

II

SPØRSMÅLET OM TEKNIKKEN*

I det følgende spør vi om teknikken. Ethvert spørsmål befinner seg på en vei. Derfor er det tilrådelig fremfor alt å akte på veien og ikke bli hengende i de enkelte ord og uttrykk. Veien er en tankens vei. Alle slike veier fører, mer eller mindre merkbart, på en særegen måte gjennom sproget. Vi spør om *teknikken* og ønsker derved å forberede et fritt forhold til den. Fritt er forholdet hvis det åpner vår tilværelse for teknikkens vesen. Motsvarer vi dens vesen, da formår vi å erfare det tekniske i dets begrensning.

Teknikken er ikke det samme som teknikkens vesen. Når vi søker treets vesen, må vi ha for øyet at det som gjør et tre til et tre, ikke selv er et tre, som lar seg påtreffe mellom de øvrige trær.

Så er da også teknikkens vesen på ingen måte noe teknisk. Vi erfarer derfor aldri vårt forhold til teknikkens vesen så lenge vi bare forestiller oss og bedriver det som er teknisk, avfinner oss med det eller viker tilbake for det. Overalt forblir vi ufritt lenket til teknikken, enten vi lidenskapeleg bekrefter den eller fornekte den. Og helt betingelsesløst er vi utlevert til teknikken når vi betrakter den som noe nøytralt. For denne forestilling, som man i dag hylder med særlig kraft, gjør oss fullstendig blinde for teknikkens vesen.

Noes vesen går fra gammelt av for å være det *hva* noe er. Vi søker teknikken når vi spør hva den er. Enhver kjenner de to utsagn som besvarer vårt spørsmål. Det ene sier: tek-

* Foredrag innenfor serien «Die Künste im technischen Zeitalter» ved Bayerische Akademie der schönen Künste, november 1953.

nikk er et middel for visse mål. Det andre sier: teknikk er et menneskes verk. Begge bestemmelser av teknikken hører sammen. For det å sette seg mål, og det å skaffe tilveie og benytte seg av midler for å oppnå disse, det er menneskelig verk. Tilvirkning og benyttelse av verktøy, redskap og maskiner, dette tilvirkede og benyttede selv, samt de behov og mål som det tjener: alt hører med i teknikken.

Totaliteten av disse innretninger er teknikken. Den er selv en innretning, eller på latin: et instrumentum.

Den gjengse forestilling om teknikken, etter hvilken den er et middel og et menneskelig verk, kan derfor kalles den instrumentale og antropologiske bestemmelse av teknikken.

Hvem vil benekte at den er riktig? Den retter seg tydelig nok etter det man har for øyet, når man taler om teknikk. Den instrumentale bestemmelse av teknikken er til og med så treffende at den også holder stikk for den moderne teknikk, om hvilken det ellers med en viss rett påstås at den er noe helt og holdent annet og derfor nytt i forhold til den eldre håndverksmessige teknikk. Også kraftverket med dets turbiner og generatorer er et middel, fabrikkert av mennesket for et mål, satt av mennesket. Også jetflyet og høyfrekvensmaskinen er midler for mål. Naturligvis er det nødvendig for tilvirkningen av en høyfrekvensmaskin at forskjellige grener av den teknisk-industrielle produksjon griper inn i hverandre. Naturligvis er et sagbruk i en bortgjemt dal i Schwarzwald et primitivt middel i forhold til et kraftverk i Rhinen.

Det er og blir riktig: også den moderne teknikk er middel for et mål. Derfor bestemmer den instrumentale forestilling om teknikken enhver anstrengelse for å bringe mennesket i det rette forhold til teknikken. Det gjelder fremfor alt å håndtere teknikken som middel på den best egnede måte. Man vil, som det heter, «ta hånd om» teknikken og rette den mot åndelige mål. Man vil mestre den. Viljen til å mestre blir desto mer påtrengende, jo mer teknikken truer

med å unndra seg menneskets herredømme. Men sett nu at teknikken ikke bare er et middel, hvordan står det da til med viljen til å mestre den? Men – vi sa jo at den instrumentale bestemmelse av teknikken var riktig. Sant nok. Det riktige fastslår hver gang noe som holder stikk ved de ting som foreligger. Men for å være riktig, trenger konstateringen på ingen måte å blottlegge det foreliggende i dets vesen. Kun der, hvor en slik blottleggelse finner sted, tildrar det sanne seg. Derfor er det kun riktige ennå ikke det sanne. Først dette bringer oss i et fritt forhold til det som angår oss ut fra sitt vesen. Den i og for seg riktige instrumentale bestemmelse av teknikken viser oss følgelig ennå ikke dens vesen. Forat vi skal kunne komme frem til dette i eller i det minste i dets nærhet, må vi søke det sanne ved å arbeide oss igjennom det riktige. Vi må spørre: hva er selve det instrumentale? Hvortil hører noe slikt som et middel og et mål? Et middel er det hvorved noe blir bevirket og derved oppnådd. Det som har en virkning til følge, kaller man årsak. Dog er ikke bare det, ved hvilket noe annet bevirkes, en årsak. Også hensikten, som middelets karakter bestemmes etter, går for å være årsak. Hvor hensikter blir forfulgt, midler anvendt, hvor det instrumentale hersker, der råder årsaksmessighet, kausalitet.

I århundrer lærer filosofien at det fins fire årsaker: 1) causa materialis, materialet, stoffet, som f.eks. en sølvskål tilvirkes av; 2) causa formalis, formen, skikkelsen som materialet antar; 3) causa finalis, hensikten, f.eks. offertjenesten, hvorved bestemmes den ønskede skål med hensyn til form og stoff; 4) causa efficiens, som bevirker resultatet, den ferdige virkelige skål: sølvsmeden. Hva teknikken, tenkt som middel, faktisk er, blottlegges når vi tilbakefører det instrumentale til den firedimensjonale kausalitet. Men om nu kausaliteten på sin side innhyller seg i dunkelhet for hva den er, hva da? Riktignok har man i århundrer latt som om læren om de fire årsaker har falt ned fra himmelen som

en innlysende sannhet. Det burde imidlertid være på tide at man spør: hvorfor finnes det nettopp fire årsaker? Hva betyr med henblikk på de nevnte fire egentlig «årsak»? Hvorfra bestemmes de fire årsakers *karakter* av å være årsak så enhetlig, at de hører sammen?

Så lenge vi ikke innlater oss på disse spørsmål, forblir kausaliteten og dermed det instrumentale og dermed den gjengse bestemmelse av teknikken dunkel og grunnløs.

Fra lang tid tilbake har man pleid å forestille seg årsaken som det bevirkende. Å bevirke betyr da: å oppnå resultater, effekter. *Causa efficiens*, en av de fire årsaker, bestemmer på avgjørende måte all kausalitet. Det går så vidt at man overhodet ikke mer regner *causa finalis*, finaliteten, som kausalitet. *Causa*, *casus*, hører til verbet *cadere*, falle, og betyr det som bevirker at noe faller slik eller slik ut som resultat. Læren om de fire årsaker går tilbake til Aristoteles. For den greske tenkning og i dens domene har derimot alt hva ettertiden søker hos grekerne under forestillingen og uttrykket «kausalitet», rett og slett intet å gjøre med virkning og bevirkning. Det vi kaller årsak, romerne *causa*, heter hos grekerne *aition*, det som er skyld i noe annet. De fire årsaker er ut fra seg selv sammenknyttede aspekter av «skyldighet». Et eksempel kan belyse dette.

Sølv er det som sølvskålen tilvirkes av. Det har som dette stoff (*hyle*) medskyld i skålen. Denne skylder, dvs. har å takke sølv for det den består av. Men offerredskapet skyldes ikke bare sølv. I skålen kommer det som skylder sølv, til syne i utseende av skål, og ikke av spenne eller ring. Offerredskapet står altså samtidig i skyld til utseendet (*eidos*) av det å være skål. Sølv, som utseendet av skål er føyet inn i, og utseendet, som sølv viser seg i, utgjør begge på hver sin måte offerredskapets «skyldighet».

Men skyld i det, er fremfor noe et tredje. Det er det som på forhånd innsirkler skålen til området for vigsel og offergaver. Derigjennom blir den avgrenset som offerredskap.

Det avgrensede utgjør tingens avslutning. Med denne avslutning opphører ikke tingen, men ut av den stiger den frem som det den kommer til å være etter fremstillingen. Det avsluttende, fullendende i denne forstand heter på gresk *telos*, hva man altfor hyppig oversetter med, og dermed misforstår som, «mål» og «hensikt». Det som qva stoff og qva utseende er medskyld i offerredskapet, skyldes *telos*.

Endelig har også et fjerde sin medskyld når offerredskapet foreligger ferdig og beredt: sølvsmeden; men slett ikke på det vis at hans gjerning har bevirket den ferdige offerskål som effekten av en innsats, ikke som *causa efficiens*.

Aristoteles' lære kjenner ikke den årsak som benevnes med dette uttrykk, heller ikke bruker den et tilsvarende gresk navn.¹

Sølvsmeden gjør sine overveielser og forener de tre nevnte måter av skyld. Overveie heter på gresk *legein*, *logos*. Det beror i *apofainesthai*, det å bringe til syne. Sølvsmeden har sin medskyld som det, hvorfra offerskålens fremkomst og selvstendighet tar sin første og varige utgang. De tre allerede nevnte måter av skyld har sølvsmedens overveielse å takke for at de, og hvordan de, trer frem og kommer med i frembringelsen av offerskålen.

Det foreliggende og beredtliggende offerredskap er følgende gjennomtrengt av skyldighetens fire måter. Hver av dem er forskjellig fra de andre og allikevel hører de sammen. Hva forener dem fra begynnelsen av? Hvori samspiller de fire skyldighetens måter? Hvor stammer de fire årsakers enhet fra? Hva betyr da, i gresk forstand, denne skylden?

Vi moderne er altfor lett tilbøyelige til å forstå det å være skyld i noe, enten moralsk som forseelse, eller å tyde det som en måte å virke på. I begge tilfelle sperrer vi veien til den opprinnelige betydning av det man senere kom til å kalle kausalitet. Så lenge denne vei ikke åpner seg, øyner vi heller ikke hva det instrumentale, som beror i det kausale, egentlig er.

For å verge oss mot de nevnte mistydninger av skyldig-

het, klargjør vi dens fire aspekter ut fra den ting de alle er skyld i. I eksempelet er de skyld i det at sølvskålen ligger fore og beredt som offerredskap. Det å ligge fore og beredt (*hypokeisthai*) kjennetegner nærværet av noe nærværende. Skyldighetens fire måter bringer noe til syne, lar det få være nær, frigjør det til dette nærvær og gir det anledning til det, nemlig til dets fullbyrdede ankomst. Det å være skyld i noe, har som grunntrekk det å gi anledning til ankomst. I denne forstand er det å være skyld i, det å for-an-ledige. Med henblikk på det grekerne erfarte i skyldighet, i *aitia*, gir vi nu ordet «for-an-ledning» en utdypet mening, slik at dette ord benevner kausalitetens vesen, i gresk forstand. Den vanlige og engere betydning av ordet «foranledning» sier derimot ikke annet enn tilstøt og utløsning, som betyr en slags sideårsak i en årsakssammenheng.

Hvor utspiller nu samspillet av foranledningens fire måter seg? De lar det ennå ikke nærværende ankomme i nærvær. I henhold hertil er de enhetlig gjennomtrengt av det å bringe noe nærværende til syne. Hva denne bringen til syne innebærer, sier Platon i en setning i «Symposion» (205 b): «Enhver foranledning for hva som helst, som ut av det ikke-nærværende over- og fremgår i nærvær, er *poiesis*, er frem-bringelse.»

Alt avhenger nu av vår evne til å tenke frembringelsen i hele dens bredde og samtidig i gresk mening. En frembringelse, *poiesis*, er ikke bare den håndverksmessige tilvirkning, heller ikke bare den kunstnerisk-diktende bringen til syne og billeddannelse («poesi»). Også *fysis*, den oppgang som fremgår av seg selv, er en frembringelse, er *poiesis*. Fysis er til og med *poiesis* i høyeste forstand. For det fysiske nærværende har frembringelsens oppbrudd, f.eks. blomstens oppbrytning i blomstringen, i seg selv (*en heauto*). Derimot har det håndverksmessig og kunstnerisk frembragte, f.eks. sølvskålen, frembringelsens oppbrudd ikke i seg selv, men i et annet (*en allo*), nemlig i håndverkeren og kunstneren.

Foranledningens måter, de fire årsaker, utspiller seg følgende innenfor frembringelsen. Gjennom denne kommer for en dag så vel naturens vekster som håndverkerens og kunstnerens arbeider.

Men hvordan skjer frembringelsen, det være seg i naturen, eller i håndverk og i kunst? Hva er frembringelsen, som de fire aspekter av foranledning utspiller seg innenfor? Foranledningen angår nærværet av det som hver gang kommer til syne i frembringelsen. Frembringelsen bringer ut av forborgenhet og frem i uforborgenhet. Frembringelsen tildrar seg bare idet noe forborgent kommer frem i det uforborgne. Denne fremkommen beror på og vibrerer i det vi kaller avdekkingen (das Entbergen). Grekerne har for det ordet *aletheia*. Romerne oversetter det med «veritas». Vi sier «sannhet» og forstår vanligvis herunder forestillingens riktighet.²

Hvor har vi forvillet oss hen? Vi spør om teknikken, og er nu kommet frem til *aletheia*, til avdekkingen. Hva har teknikkens vesen med avdekkingen å gjøre? Svar: Alt. For i avdekkingen grunner enhver frembringelse. Denne samler i seg de fire måter av foranledning – kausalitet – og gjennomtrenger dem. Til deres doméne hører mål og middel, hører det instrumentale. Dette, på sin side, går for å være teknikkens grunntrekk. Hvis vi skritt for skritt spør, hva den som middel forestilte teknikk egentlig er, da kommer vi frem til avdekkingen. I den beror muligheten for enhver fremstillende tilvirkning.

Teknikken er altså ikke kun et middel. Teknikken er en måte å avdekke på. Er vi aktsom overfor dette, da åpnes for oss et ganske annet doméne for teknikkens vesen. Det er avdekkingens, dvs. sann-hetens* doméne.

Dette utsyn virker fremmedartet på oss. Det skal så

* Originalen sperrer Wahr-heit = sann-het. Derved fremheves den sanseperseptoriske betydning av «Wahr»: (å bli) *var*, kfr. vårt «sann-kjenne». *O.a.*

gjøre, og det så lenge som mulig og så inntrengende at vi endelig en gang tar også det enkle spørsmål alvorlig, hva sier benevnelsen «teknikk». Ordet stammer fra det greske språk. *Technikon* betyr det som hører til *techne*. Med hensyn til dette ords betydning må vi merke oss to ting. For det første er *techne* ikke bare navnet på håndverksmessig virken og kunnen, men også på den store kunst og de skjønne kunster. *Techne* hører til frembringelsen, til *poiesis*, den er noe «poietisk».

Det andre, som det gjelder å betenke med hensyn til ordet *techne*, er enda viktigere. Helt fra tidlig av, og frem til Platons tid, går ordet *techne* sammen med ordet *episteme*. Begge ord er betegnelser på erkjennelsen i videste forstand. De betegner det å være kjent med noe, det å forstå seg på noe. Erkjennelsen gir opplysning. Som opplysende er den en avdekking. Aristoteles sonderer i en særskilt betraktning (*Nik. Etikk*, VI, kap. 3 og 4) mellom *episteme* og *techne*, og det med henblikk på hva de avdekker, og måten de avdekker på. *Techne* er en form for *aletheia*. Den avdekker det som ikke selv bringer seg frem og som ikke ennå foreligger, det som av den grunn kan se ut og falle ut snart slik, snart annerledes. Den som bygger et hus eller et skip eller tilvirker en offerskål, avdekker det som skal frembringes med hensyn på de fire måter av foranledning. Denne avdekking samler på forhånd skipets og husets utseende og stoff med henblikk på den ferdige ting, slik den skues som fullendt, og ut fra den bestemmes tilvirkningens karakter. Det avgjørende ved *techne* ligger følgelig slett ikke i innsatsen og håndteringen, ikke i anvendelsen av midler, men i den nevnte avdekking. Som sådan, men ikke som tilvirkning, er *techne* en frembringelse.

Slik blir vi da ført av henvisningen til det ordet *techne* utsi-er og den greske bestemmelse av dette, inn i nettopp den sammenheng som viste seg for oss da vi undersøkte spørsmålet om hva det instrumentale som sådant i sannhet er.

Teknikk er en måte å avdekke på. Teknikken råder i det doméne der avdekking og uforborgenheter, der *aletheia*, der sannhet skjer.

Mot denne bestemmelse av teknikkens vesensdoméne kan man innvende at den nok gjelder for den greske tenkning og i gunstigste fall passer på den håndverksmessige teknikk, men dog ikke kan anvendes på den moderne maskinelle energiteknikk. Og nettopp den, den alene er det foruroligende, det som beveger oss til å spørre om «teknikken». Man sier at den moderne teknikk ikke kan sammenlignes med noen annen forutgående fordi den beror på den nyere tids eksakte naturvitenskap. I mellomtiden har man klarere erkjent at også det omvendte gjelder: fordi den er eksperimentell, er den nyere tids fysikk henvist til teknisk apparatur og til fremskritt i konstruksjon av dette apparatur. Konstateringen av dette vekselforhold mellom teknikk og fysikk er riktig. Men den utgjør bare en historisk konstatering av kjensgjerninger og sier intet om det som dette vekselforhold grunner i. Det avgjørende spørsmål er og blir: hva må den moderne teknikks vesen være for at den kan falle på å anvende den eksakte naturvitenskap?

Hva er den moderne teknikk? Også den er en avdekking. Først når vi lar blikket dvele ved dette grunntrekk, vil det spesifikt nye ved den moderne teknikk vise seg for oss.

Den avdekking som gjennomtrenger den moderne teknikk, utfolder seg bare ikke i en frem-bringelse i betydningen *poiesis*. Den moderne teknikks form for avdekking er en utfordren, som krever av naturen at den leverer energi der hvor sådan kan utvinnes og lagres. Men gjelder ikke dette også for den gamle vindmølle? Nei. Dens armer dreier seg riktignok i vinden, de er umiddelbart overgitt til dens drag. Men vindmøllen trekker ikke ut energier av luftstrømmen, for å lagre dem.

Et landstrøk blir derimot utfordret til utvinning av kull og metaller. En grend avdekker seg nå som kulldistrikt,

jordbunnen som lagringssted for metall. Annerledes med åkeren som bonden engang bestilte, da bestille ennu betydde: hegne og pleie. Bondens gjerning utfordrer ikke åkergrunnen. Når kornet såes, overgir han frøet til de spirende krefter og vokter dets triysel. Men i dag står bestillingen av marken i tegn av en annen bestilling, som *stiller* naturen. Den stiller den i utfordringens tegn. Åkerbruk er i dag motorisert ernæringsindustri. Luften blir utfordret, stilt med henblikk på avlevering av kvelstoff, jordbunnen med henblikk på metaller, metallet med henblikk på f.eks. uran, dette med henblikk på atomenergi, som kan frigjøres til ødeleggelse eller til fredelig utnyttelse.

Den «stillen» som utfordrer naturenenergiene, er en fremmen i dobbelt forstand. Den fremmer idet den åpner opp og stiller frem. Denne fremmen er dog på forhånd innstilt på å fremme, dvs. å drive fremover noe annet, til størst mulig utbytte ved minst mulig innsats. Det kull som fremføres i kulldistriktet, blir ikke stilt hen for at det overhodet og ett eller annet sted skal være for hånden. Det er lagret, dvs. det er til stede for bestilling av den solvarme som oppbevares i det. Denne blir utfordret med henblikk på hete, som er bestilt for å levere damp, hvis trykk driver maskineriet hvorved en bedrift holdes i gang.

Kraftverket er stilt inn i Rhinens strøm. Det henstiller den på dens vanntrykk, som henstiller turbinene til å dreie seg, en dreining som driver nettopp de maskiner hvis drift fremstiller elektrisk strøm, for hvis skyld transformatorene og strømnettet er bestilt for strømbefordring. I dette felt av indre sammenhengende følger av bestilling på elektrisk energi kommer også Rhinens strøm til syne som noe bestilt. Kraftverket er ikke bygget inn i Rhinen som den gamle trebro, slik denne i århundrer har knyttet bredd til bredd. Den strømmende elv er tvert imot bygget inn i kraftverket. Den er hva den nu er som strøm, nemlig vanntrykkleverant, ut av kraftverkets vesen. Bare la oss, for å ta et aldri så fjernt

mål av det uhyrlige som her råder, for et øyeblikk akte på den motsetning som uttales i de to uttrykk: «Rhinen», innbygget i *kraftverket*, og «Rhinen», talt fra det *kunstverk*, som er Hölderlins liktbenevnte hymne. Men, vil man innvende, Rhinen er og blir en elv i landskapet. Kan være, men hvorledes er den forblitt? Ikke annerledes enn som bestillbart objekt for besiktigelse av et reiseselskap, som en ferieindustri har bestilt hit.

Den avdekking som preger den moderne teknikk, har karakter av stillen i betydning av utfordring. Utfordringen skjer derved at den energi som skjules i naturen, legges åpen, det åpenlagte omformes, det omformede lagres, det lagrede fordeles, det fordelte sjaltes om på nytt. Åpenlegelse, omforming, lagring, fordeling og omsjalling er aspekter av avdekking. Denne avvikles dog ikke i all enkelhet. Den løper heller ikke ut i det ubestemte. Avdekkingen avdekker for seg selv sine egne, mangfoldig forgrenede baner derved at den styrer dem. Styringen selv blir på sin side overalt sikret. Styring og sikring blir til og med hovedtrekkene ved den utfordrende avdekking.

Hvilken form for uforborgenhets er nu særegen for det som kommer i stand gjennom den utfordrende stillen? Overalt er det bestilt for til rett tid å stå rede, og ganske riktig å «stå», for selv å være bestillbart for videre bestilling. Det som slik bestilles, har sin egen stand. Vi kaller den bestand. Ordet sier her noe mer og noe vesentligere enn bare «forråd». Ordet «bestand» rykker nu opp til rang av tittel. Den kjennetegner intet mindre enn den måte hvorpå alt det som blir truffet av den utfordrende avdekking, er *nær*. Det som står i bestandens tegn, står ikke lenger overfor oss som gjenstand.

Men ruteflyet som står på startbanen, er dog en gjenstand. Sant nok. Vi kan forestille oss maskinen slik. Men da tildekker den seg med hensyn til hva og hvorledes den er. Avdekket står den på rullebanen bare som bestand, for så

vidt som den er bestilt for å sikre muligheten for transport. For dette må den selv i hele sin konstruksjon, i enhver bestanddel, være bestillbar, dvs. startklar. (På dette sted kunne man drøfte Hegels bestemmelse av maskinen som et selvstendig verktøy. Sett fra håndverkets verktøy er hans karakteristikk riktig. Men slik er maskinen nettopp ikke tenkt ut fra teknikkens vesen, som den hører til. Sett fra bestanden er maskinen rett og slett uselvstendig, for den har sin stand ene og alene ut fra bestillingen av det bestillbare.)

Det forhold at ordene «stillen», «bestillen», «bestand» trenger seg inn på oss og hoper seg opp på en tørr, ensformig og derfor besværlig måte, nettopp idet vi forsøker å vise den moderne teknikk som den utfordrende avdekking, har sin grunn i det som her kommer til orde.

Hvem fullfører den utfordrende stillen, hvorigjennom det man kaller det virkelige, blir avdekket som bestand? Åpenbart mennesket. I hvilken grad formår det en slik avdekking? Mennesket kan riktignok forestille seg, forme og bedrive dette eller hint slik eller slik. Men over den uforborgenhet som det virkelige viser seg eller unndrar seg i, forføyer mennesket ikke. At det virkelige siden Platon har vist seg i lys av ideer, er ikke noe Platon har fått til. Tenkeren har kun motsvart det som meddelte seg ham.

Bare for så vidt som mennesket på sin side allerede er utfordret til å fremme naturenenergiene, kan denne bestillende avdekking skje. Når så mennesket er utfordret, bestilt til dette, hører da ikke også mennesket, enda mer opprinnelig enn naturen, til bestanden? Den vanlige tale om menneskemateriell, om sykdomsmateriellet i en klinikk, tyder på det. Forstmannen som måler det merkede tømmeret i skogen og som tilsynelatende begir seg inn på de samme skogsveier som hans bestefar fulgte, er i dag bestilt av treforedlingsindustrien, enten han vet det eller ikke. Han er bestilt inn i bestillbarheten av cellulose, som på sin side er utfordret gjennom behovet for papir, som blir tildelt avisene og de

kulørte magasinene. Men disse stiller den offentlige mening med henblikk på at det trykte skal slukes, for at den skal bli bestillbar for en bestilt fremstilling av opinion. Dog nettopp fordi mennesket er utfordret opprinneligere enn naturenergien, nemlig til å bestille, blir det aldri til en blott og bar bestand. Idet mennesket bedriver teknikk, tar det del i bestillingens avdekkingsmåte. Men uforborgenheten selv, innenfor hvilken bestillingen utfolder seg, er aldri et menneskelig verk, like lite som det doméne mennesket til enhver tid allerede gjennomskriver, når det som subjekt forholder seg til et objekt.

Hvor og hvorledes skjer avdekkingen, når det ikke er noe blott og bart menneskelig verk? Vi behøver ikke søke langt. Kun trengs, at en uforutinntatt fornemmer hint som alltid allerede har gjort krav på mennesket, og det så avgjort at mennesket kun som det slik krevde, overhodet kan være menneske. Hvor enn mennesket åpner sitt øye og øre, åpner opp sitt hjerte, gir seg fri i sinn og vilje, i kunst og gjerning, i bønn og takksigelse, finner det seg overalt allerede bragt inn i det uforborgne. Dets uforborgenhets har allerede tildratt seg så snart den kaller mennesket frem i den avdekkingsmåte som er tilmålt det. Når mennesket innenfor uforborgenheten på sitt vis avdekker det nærværende, da etterkommer det kun uforborgenhetsens tiltale, selv der hvor det motsier den. Når altså mennesket forskende, betraktende stiller naturen opp som et område for sin forestilling, da er det allerede tiltalt av en måte å avdekke på som utfordrer det til å gå til naturen som til en gjenstand for forskning, inntil også gjenstanden forsvinner i bestandens gjenstandsløshet.

Så er da også den moderne teknikk som den bestillende avdekking ikke bare et menneskelig verk. Derfor må vi også ta den utfordring som stiller mennesket til å bestille det virkelige som bestand, opp slik som den viser seg. Denne utfordring samler mennesket til å bestille. Dette samlende

konsentrerer mennesket til å bestille det virkelige som bestand.

Det som opprinnelig utmynter bergene til bergrygger og gjennomtrenger dem i deres flerfoldige sammenheng, er det samlende som vi på tysk kaller «Ge-birg» (bergmassiv).

Det opprinnelige samlende, som utmynter de måter mennesket føler seg slik eller slik til mote på, kaller vi likeledes «Ge-müt» (gemytt).

Den utfordrende tiltale, det krav, som samler mennesket til å bestille det seg avdekkende som bestand, kaller vi nå *Ge-stell* (stell)*. Vi våger å gi dette tyske ord en hittil helt uvant betydning.

I vanlig sprogbruk betyr «Gestell» en oppstilling – f.eks. en bokhylle. Likeledes heter et knokkelskjelett «Gestell». Og like gyselig som dette skjelett virker den oss her pådyttede bruk av ordet «stell» – for ikke å snakke om vilkårligheten i en slik mishandling av dagligsprogets ord. Har man ikke her nådd høydepunktet av særhet? Sikkert. Men – dette sære er en gammel skikk i tenkningen. Og denne skikk er slik at tenkerne føyer seg etter den nettopp der hvor det gjelder å tenke det høyeste. Vi, som kommer årtusener etter, er ikke lenger i stand til å vurdere hva det betyr at Platon våger å bruke ordet *idea* for det som er nærværende i alt og alle. For «idea» betyr i hverdagssproget det utseende, som en synlig ting frembyr for vårt sanselige øye. Platon tiltenker likevel dette ord det helt uvanlige, nemlig å benevne hint som nettopp ikke og aldri kan fornemmes med det sanselige øye. Men med dette er ikke det uvanlige på noen måte uttømt. For *idea* benevner ikke bare det ikke-sanselige utseende av det sanselig synlige. Utseende, *idea* betyr og er også det som utgjør vesenet i det hørbare, det berør-bare, det følbare, i enhver ting som på noen måte er

* Forstavelsen «:Ge» forstår Heidegger som vårt «sam». Den ordrette oversettelsen av «Ge-stell» er således «sam-stell» (el. «sam-still»). Dette ville dog bli for kunstlet på norsk. Om «stell» se videre s. 104. *O.a.*

tilgjengelig. I forhold til det Platon påtvinger sproget og tenkningen i dette og i andre tilfelle, er den her vågede bruk av ordet «stell» som navn på den moderne teknikks vesen, nesten harmløs. Ikke desto mindre forblir den her innførte sprogbruk et drøyt forlangende, utsatt for å misforståes.

«Stellet» vil si det samlende ved nettopp den stillen som stiller, dvs. utfordrer mennesket til å avdekke det virkelige som bestand på bestillingens måte. Stellet betyr den måte å avdekke på som råder i den moderne teknikks vesen, og som selv ikke er noe teknisk. Til det tekniske hører derimot alt det vi kjenner som samkjøring og samordning og samarbeid, og som er bestanddel av det man kaller montasje. Men denne, samt de nevnte bestanddeler, faller inn under området for det tekniske arbeid, som alltid bare etterkommer utfordringen fra stellet, men aldri utgjør eller på noen måte bevirker det selv.

Ordet «stille» eller «stelle» henviser i uttrykket «stell» ikke bare til utfordren, det skal samtidig bevare klangen fra en annen «stille», som det stammer fra, og nettopp fra den frem-stillen og oppstillen som i betydning av *poiesis* lar det nærværende komme frem i uforborgenhets. Denne frembringende frem-stillen, f.eks. oppstillingen av en statue i tempelområdet, og den utfordrende bestillen som nu betenkes, er riktignok grunnforskjellig, men forblir dog vesensbeslektet. Begge er former for avdekking, for *aletheia*. I stellet tildrar seg den uforborgenhets i henhold til hvilken den moderne teknikks arbeid avdekker det virkelige som bestand. Den er derfor hverken bare et menneskelig verk eller på noen måte et blott og bart middel innenfor et slikt verk. Den rent instrumentale, den rent antropologiske bestemmelse av teknikken blir i prinsippet avlegs; den kan ikke kompletteres ved en metafysisk eller religiøs forklaring som kun sjaltes inn bakut for den.

Riktignok forblir det sant at mennesket i den tekniske tidsalder er utfordret til avdekking på en særlig påtrengende

måte. Denne avdekking gjelder først og fremst naturen som det viktigste lagringssted for energibestanden. I henhold hertil viser menneskets bestillende atferd seg først i fremkomsten av den moderne eksakte naturvitenskap. Dens form for forestillen stiller seg til naturen som til en krefte-nes beregnelige sammenheng. Denne moderne fysikk er ikke eksperimentalfysikk fordi den benytter apparatur til utspørring av naturen, men omvendt. Fordi fysikken, og det som ren teori, stiller naturen med henblikk på at den skal fremstille seg som en forutberegnbar sammenheng av krefter, derfor bestilles eksperimentet, nemlig til utspørring om og hvorledes den slik stilte natur svarer på tiltalen.

Men den matematiske naturvitenskap oppstod dog nesten to hundre år før den moderne teknikk. Hvordan skal den da allerede forut for den moderne teknikk kunne være stilt i dens tjeneste? Kjensgjerningene taler for det motsatte. Den moderne teknikk kom jo først i gang da den kunne støtte seg på den eksakte naturvitenskap. Så lenge man «historisk» regner med årstall, er dette riktig. Når historien gjennomtenkes i sitt hendelsesforløp, treffer det ikke det sanne.

Den nyere tids fysikalske teori om naturen bereder veien ikke bare for teknikken, men for den moderne teknikks vesen. For den utfordrende konsentrasjon om den bestillende avdekking har råderett allerede i fysikken. Men i denne avdekking kommer den ennå ikke til syne som det den er. Den nyere tids fysikk bebuder – ennå ukjent i sin herkomst – stellet. Den moderne teknikks vesen skjuler seg ennå i lang tid også etter at energiskapende maskiner er oppfunnet, elektronikken bragt på bane og atomteknikken satt i drift.

Alt vesens-nært, ikke bare med hensyn til den moderne teknikk, holder seg overalt lengst skjult. Ikke desto mindre forblir det med henblikk på dets råden det som går forut for alt: det tidligste. Allerede de greske tenkere visste om dette, da de sa: Det som i den rådende oppgang, er forut, blir først senere kjent for oss mennesker. Den årle opprinnelse viser

seg sist for mennesket. Derfor er i tenkningens doméne en anstrengelse for å gjennomtenke det opprinnelig tenkte enda opprinneligere, ikke en meningsløs vilje til å fornye forgangent, men nøkternt beredskap til undrende å bli var det kommende i det årle.

For den historiske tidsregning ligger oppkomsten av den nyere naturvitenskap i det 17. århundre. Derimot utvikles konstruksjons-teknikken for energiskapende maskiner først i siste halvdel av det 18. århundre. Men – det som for den historiske konstatering er senere, den moderne teknikk, er med hensyn til det vesen som råder i det, hendelsesmessig tidligere.

Når den moderne teknikk i tiltagende grad må avfinne seg med at dens forestillingsområde forblir uanskuelig, da er dette avkall på anskuelighet ikke diktert av en eller annen kommisjon av forskere. Det er utfordret av stellet råden, som forlanger naturens bestillbarhet som bestand. Derfor kan fysikken, tross tilbaketog fra den gjenstandsrettede forestilling som inntil nylig var enerådende, aldri gi avkall på ett: at naturen melder seg på en eller annen matematisk konstaterbar måte og forblir bestillbar som et system av informasjoner. Dette system bestemmes da av en kausalitet som er forvandlet enda en gang. Den viser nu hverken karakter av den frembringende foranledning, eller av causa efficiens eller endog causa formalis. Formodentlig skrumper kausaliteten sammen i en utfordret melding av samtidig eller suksessivt kontrollerbare tilstander. Dette skulle imøtekommes i den stigende beskjedenhet med hensyn til pretensjoner, som Werner Heisenberg har skildret på en inntrykksfull måte.³

Fordi den moderne teknikks vesen beror i stellet, må den anvende den eksakte naturvitenskap. Dermed oppstår det bedragerske skinn at den moderne teknikk er anvendt naturvitenskap. Dette skinn kan hevde seg så lenge det ikke blir utspurt tilstrekkelig – hverken om den vesensmessige herkomst av den nyere tids vitenskap eller ennsi om den moderne teknikks vesen.

Vi spør om teknikken for å bringe vårt forhold til dens vesen for dagen. Den moderne teknikks vesen viser seg i det vi kaller stellet. Men henvisningen til dette er ennå ikke på noen måte svaret på spørsmålet om teknikken, hvis svaret skal bety: tilsvare, nemlig dets vesen, som det spørres etter.

Hvor ser vi oss bragt hen hvis vi nu tenker enda et skritt videre over hva stellet som sådant selv er? Det er ikke noe teknisk, ikke noe maskinaktig. Det er den måten det virkelige avdekker seg på som bestand.

Igjen spør vi: Skjer denne avdekking et eller annet sted hinsides all menneskelig gjerning? Nei. Men den skjer heller ikke bare i mennesket og ikke avgjørende ved det.

Stellet er det samlende ved den stillen, som stiller mennesket til å avdekke det virkelige som bestand på bestillingens måte. Som den slik utfordrede står mennesket i stellet vesensdoméne. Det kan slett ikke først etterpå oppta et forhold til det. I denne form kommer derfor spørsmålet om hvordan vi skal kunne tre inn i et forhold til teknikkenes vesen, til enhver tid for sent. Men aldri for sent kommer spørsmålet om vi erfarer oss selv som dem, hvis ferd og virke overalt, snart åpent, snart i det skjulte, er utfordret av stellet. Aldri for sent kommer fremfor alt spørsmålet om vi, og hvordan vi, innlater oss på det som er stellet egen måte å nær-være på.

Den moderne teknikks vesen bringer mennesket i gang på den avdekkingens vei hvorigjennom det virkelige overalt, mer eller mindre tydelig, blir til bestand. Å bringe på vei – det kan uttrykkes på en annen måte i vårt sprog: å skikke. Vi kaller den samlende beskikken, som overhodet bringer mennesket i gang på en avdekkings vei, *tilskikkelsen* (Geschick).^{*} Her har alt historisk hendelsesforløp (Geschichte) sitt vesensutspring. Det er hverken bare gjenstand for empi-

^{*} Ordet *Geschick* (tilskikkelse) er et grunnord hos den sene Heidegger. Det skal tenkes i tilknytning til «Geschichte» (historien som hendelsesforløp) og til forskjell fra «Schicksal» (skjebne). O.a

risk historieforskning eller bare fullbyrdelsen av menneskelig handling. Først som tilskikket blir menneskelig handling hendelse (kfr. *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930, trykt i første opplag i 1943, s. 16 f). Og først tilskikkelsen til den objekiverende forestillen gjør det historiske hendelsesforløp tilgjengelig for historisk forskning, dvs. for en vitenskap, og først dette muliggjør den gjengse identifikasjon av det hendelseshistoriske med det empirisk-historiske.

Som en utfordring til å bestille skikker stellet til en avdekningsmåte. Stellet er en tilskikkelsens beskikkelse, som også enhver annen avdekking. Tilskikkelse i den nevnte forstand er også frem-bringelsen, *poiesis*.

Alltid er uforborgenheten av det som er, underveis på en avdekkingens vei. Alltid har en avdekkingens tilskikkelse råderett over mennesket. Men den er aldri en skjebnens tvang. For mennesket blir nettopp først fritt i den grad det hører til i tilskikkelsens doméne.

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.

All avdekking kommer fra det frie, fremgår i det frie og bringer frem i det frie. Friheten ved det frie består hverken i vilkårets ubundethet eller i en bundethet av formale lover. Friheten er det lyst tildekkende, i hvis lysning hint slør bølger som tilhyller all sannhets værende-*nær*, og som lar sløret selv fremtre som det tilhyllende. Friheten er området for tilskikkelsen, som til enhver tid bringer en avdekking i gang.

Den moderne teknikks vesen beror i stellet. Dette hører til i avdekkingens tilskikkelse. Disse setninger utsier noe annet enn den gjengse talemåte at teknikken er vår tidsal-

ders skjebne, der skjebne betyr det uavvendelige ved et uforanderlig forløp. Når vi imidlertid betenker teknikken i seg selv, så erfarer vi stellet som en avdekkingens tilskikkelse. Slik oppholder vi oss allerede i tilskikkelsens frie doméne som på ingen måte sperrer oss inne i en sløv tvang som determinerer oss til å bedrive teknikken blindt eller, noe som er og blir det samme, til å motsette oss den hjelpeløse og fordømme den som et djevelens verk. Tvert imot, når vi åpner oss selv for teknikken i seg selv, finner vi oss uventet stilt overfor et befriende krav.

Teknikkens vesen beror i stellet. Dets råden hører til tilskikkelsen. Fordi denne alltid bringer mennesket i gang på en avdekkingens vei, går mennesket, slik underveis, uavlatelig på randen av muligheten til bare å forfølge og bedrive det som avdekkes i bestillingen og til å hente alle sine målestokker derfra. Derved lukker seg den annen mulighet, nemlig at mennesket snarere og mer, og alltid opprinneligere, innlater seg på det uforborgnes vesen og dets uforborgenhetsgenhet.

Hensatt mellom disse muligheter er mennesket ifølge sin tilskikkelse farlig ute. Avdekkingens tilskikkelse er som sådan på enhver måte og derfor nødvendigvis *fare*.

På hvilken måte avdekkingens tilskikkelse enn måtte råde, så skjuler uforborgenheten, i hvilken alt som er, viser seg, faren for at mennesket forser seg på det uforborgne og mistyder det. Slik kan for vår forestilling, når alt nærværende fremstiller seg i lys av en årsak-virkning-sammenheng, til og med Gud miste alt hellig og opphøyet, det hemmelighetsfulle ved hans fjernhet. I lys av kausaliteten kan Gud synke ned til en årsak, til *causa efficiens*. Han blir da sogar innenfor teologien til filosofenes gud, de filosofer nemlig, som bestemmer det uforborgne og forborgne etter gjerningens kausalitet, uten samtidig noen gang å betenke denne kausalitets vesensherkomst.

På samme måte kan den uforborgenhetsgenhet som lar naturen

fremstille som en kreftenes beregnbare virkningssammenheng, nok tillate riktige konstateringer; men nettopp takket være denne sin suksess kan den bli til den fare at det *sanne* unndrar seg i alt dette riktige.

Avdekkingens tilskikkelse er i seg selv ikke en eller annen fare, men *selve* faren.

Har imidlertid tilskikkelsen råderett i form av stellet, så er det den høyeste fare. Den bevitnes for oss i to henseende. Såsnart det uforborgne ikke engang lenger angår mennesket som gjenstand, men utelukkende som bestand, og mennesket innenfor det gjenstandsløse kun er bestilleren av bestanden, går mennesket på stupets ytterste rand, dit nemlig, hvor det selv skal bli tatt som blott og bar bestand. Imidlertid blåser nettopp det slik truede menneske seg opp i skikkelse av Jordens Herre. Derved utbredtes det inntrykk at alt som påtreffes, kun består i den grad det er et menneskeprodukt. Dette inntrykk befester et siste bedragersk skinn. Ifølge det ser det ut som om mennesket nu overalt kun møter seg selv. Heisenberg har med full rett henvist til at det ikke kan fremby seg anderledes for det moderne menneske (op.cit. s. 60 ff.). *Imidlertid møter dagens menneske i sannhet ikke lenger noe sted seg selv, dvs. sitt vesen.* Mennesket står så avgjort i tegnet av stellet utfordring, at det ikke lenger fornermer dette som et krav; tvertimot, det overser seg selv som den avkrevde og overhører dermed også enhver måte å eksistere på ut fra sitt vesen, i et tiltalens doméne, hvorfra det *aldri kan* møte bare seg selv.

Men stellet utsetter ikke bare mennesket i dets forhold til seg selv og til alt som er, for fare. Som tilskikkelse henviser det til avdekkingen i form av bestillen. Der denne hersker, fordriver den enhver annen mulighet til avdekking. Fremfor alt skjuler stellet den avdekking som i betydning av *poiesis* lar det nærværende skinne frem og komme til syne. Sammenlignet med dette driver det utfordrende stell et forhold frem som er rettet motsatt av det som er. Der stellet

råder, preger styring og sikring av bestanden enhver avdekking. Det lar ikke engang lenger sitt eget grunntrekk, nemlig denne avdekking som sådan, komme til syne.

Slik tildekker da det utfordrende stell ikke bare en forhenværende form for avdekking, frem-bringelsen, men det tildekker avdekkingen som sådan og med den hint doméne i hvilket uforborgenhets, dvs. sannhet tildrar seg.

Stellet forstiller sannhetens lysende råden. Tilskikkelsen, som skikker til bestilling, er dermed den ytterste fare. Det farlige er ikke teknikken. Det finnes intet teknikkens demoni, derimot nok dens vesens hemmelighet. Teknikkens vesen er, som en avdekkingens tilskikkelse, fare. Den forandrede betydning av ordet «stell» (Ge-stell) blir kanskje noe mer fortrolig nu, når vi tenker det i betydningen av tilskikkelse (Geschick) og fare (Gefahr).

Truselen mot mennesket kommer ikke først fra teknikken muligens dødelig virkende maskiner og apparaturer. Den egentlige trusel har allerede truffet mennesket i dets vesen. Stellets herredømme truer med den mulighet at det ikke skulle være mennesket forunt å vende inn i en opprinneligere avdekking, og slik erfare tiltalen i en opprinneligere sannhet.

Så er det altså, der stellet hersker, i høyeste forstand *fare*.

«Men hvor der er fare, vokser
det reddende også.»

La oss omsorgsfullt betenke Hölderlins ord. Hva betyr «redde»? Vanligvis mener vi at det rett og slett betyr: såvidt å få grepet det som er truet av undergang, for å sikre at det skal kunne fortsette å bestå slik det gjorde før. Men «redde» sier noe mer. Å «redde» er å hente inn i vesenet, for først slik å bringe vesenet til egentlig å skinne. Hvis teknikken vesen, stellet, er den ytterste fare, og hvis Hölderlins ord på samme tid utsier noe sant, da kan ikke stellet herredømme

være uttømt ved at det forstiller enhver avdekkings lysen, all sannhets skinnen. Da må tvert imot nettopp teknikkens vesen skjule det reddendes fremvekst i seg. Men kunne ikke da et tilstrekkelig blick for hva stellet som en avdekkingens tilskikkelse er, bringe det reddende til syne i sin oppkomst?

Vokser også det reddende der det er fare? Hvor noe vokser, der har det sin rot, derfra henter det sin trivsel. Begge deler skjer i det skjulte og stille, og til sin tid. Men ifølge dikterens ord kan vi nettopp ikke vente at vi der, hvor det er fare, umiddelbart og uforberedt kan gripe fatt i det reddende. Derfor må vi nu fremfor alt betenke hvorledes det reddende trives og til og med har sin dypeste rot i det som er den ytterste fare, i stellet råde. For å betenke dette er det nødvendig at vi ved et siste skritt på vår vei ser inn i faren med et enda klarere blick. Tilsvarende må vi enda en gang spørre om teknikken. For ifølge det som er sagt, har det reddende sin rot og sin trivsel i dens vesen.

Men hvorledes skal vi få øye på det reddende i teknikkens vesen så lenge vi ikke betenker, i hvilken betydning av «vesen» stellet egentlig er teknikkens vesen?⁴

Hittil forstod vi ordet «vesen» i den vanlige betydning. I filosofiens tradisjonelle sprog betyr «vesen» det *hva* noe er, på latin: quid. Quidditas, hva-heten gir svar på spørsmålet om vesenet. Det som tilkommer f.eks. alle arter av trær, eik, bok, bjerk og gran, det er det samme tre-aktige. De virkelige og mulige trær faller inn under dette, som den almene art, det «universelle».

Er nu teknikkens vesen, stellet, den felles art for alt teknisk? Hvis dette var tilfelle, da var f.eks. dampturbinen, da var radiostasjonen, da var syklotronen et stell. Men ordet «stell» (Gestell) betyr ikke lenger redskap eller en eller annen slags form for apparatur. Langt mindre står det for slike gjenstanders almene begrep. Maskinene og apparatene er likeså lite tilfeller og arter av stellet som mannen ved kontrollbordet og ingeniøren i konstruksjonsbyrået. Alt

dette hører riktignok hver på sin måte med – som bestanddel, som bestand, som bestiller – i stellet, men stellet er aldri teknikkens vesen i betydning av en almen art. Stellet er en tilskikket måte å avdekke på, nemlig utfordrende. En annen slik tilskikkelsesmåte er den frembringende avdekking, *poiesis*. Men disse måter er ikke arter som sideordnet hverandre faller inn under begrepet avdekking. Avdekking er hin skikkelse som evig og alltid, og for enhver tenkning uforklarlig, fordeler seg i den frembringende og den utfordrende avdekking og tildeler seg mennesket. Den utfordrende avdekking har sin tilskikkelses herkomst i den frembringende. Men på samme tid forstiller stellet tilskikkelse *poiesis*.

Så utgjør da stellet som avdekkingens tilskikkelse teknikkens vesen, men aldri vesen i betydning av art eller essens. Akter vi på dette, da møter oss noe overraskende: det er teknikken som forlanger av oss at vi tenker det som man vanligvis forstår ved «vesen», i en annen betydning. Men hvilken?

Allerede i det at vi sier «husvesen», «statsvesen», mener vi ikke det almene ved en art, men den måte hvorpå hus og stat råder, forvaltes, utfolder seg og forfaller. Det er deres vesensmessige væremåte. J.P. Hebel bruker i et dikt, «Gespenst an der Kanderer Strasse», som Goethe satte særlig høyt, det gamle ord «die Weserei». Det betyr rådhus, for såvidt som det samfunnsmessige fellesskap samles og landsbyens liv og virke utspiller seg, dvs. utfolder sitt vesen der. Fra denne verbale konstruksjon («wesen») stammer egentlig substantivet («Wesen»). «Vesen», verbalt forstått, er det samme som «vare», og ikke bare betydningsmessig: også den klanglige likhet i de tyske orddannelser «wesen» og «währen» gir et vink om dette.

Allerede Sokrates og Platon tenker noes vesen som det nær-værende i betydning av det varende. Dog tenker de det varende som det vedvarende (*aei on*). Det vedvarende fin-

ner de i det som fastholder seg som det forblivende ved alle ting som forefinnes. Dette forblivende på sin side, oppdager de i utseendet (*eidos*, *idea*), f.eks. i ideen «hus». I det viser seg, hva alle ting av en viss art er. De enkelte virkelige og mulige hus er derimot vekslende og forgjengelige variasjoner av «ideen», og hører derfor til det ikke varende. Men det kan ikke på noen måte begrunnes at det varende ene og alene skal bero i det som Platon tenker som *idea*, Aristoteles som *to ti en einai* (det som noe alltid allerede var) og metafysikken i de forskjelligste utlegninger som *essentia*.

Alt nærværende varer. Men er det varende kun det vedvarende? Varer teknikkens vesen i betydningen av en idé, som svever over alt teknisk, slik at benevnelsen «teknikken» nu tilsynelatende skal stå for et mytisk abstraktum? Hvordan teknikken er nær, lar seg bare øyne ut fra hin vedvaren som den i stellet tilskikkede avdekking tildrar seg ved. Goethe bruker et sted (*Die Wahlverwandtschaften*, II. Teil, 10. Kap., i novellen «Die wunderlichen Nachbarskinder») for «fortwähren» («vedvare») det hemmelighetsfulle ord «fortgewähren». Han hører her «(ved)-vare» (währen) og «vedstå» (gewähren) i en ikke uttalt samklang. Hvis vi nu mer ettertenksomt enn hittil overveier hva som egentlig varer og kanskje ene og alene varer, da kan vi si: *Bare det vedståtte varer. Det opprinnelig fra årle varende er det vedstående.*

Som teknikkens vesensnærvær er stellet det varende. Råder dette på noen måte som det vedstående? Allerede spørsmålet later til å være et åpenbart misgrep. For stellet er dog etter alt som er sagt en tilskikkelse, som samler til den utfordrende avdekking. En utfordring er alt annet enn noe som vedståes en. Slik ser det ut sålenge vi ikke akter på at også utfordringen til bestillingen av det virkelige som bestand, stadig forblir en beskikkelse, som bringer mennesket i gang på en avdekkingens vei. Som denne tilskikkelse innlater teknikkens vesensnærvær mennesket på slikt som det ut fra seg selv hverken kan oppfinne eller på noen måte

lage; for noe slikt som et menneske som ene og alene ut fra seg selv kun er et menneske, finnes det slett ikke.

Men, hvis denne tilskikkelse, stellet, er den ytterste fare, ikke bare for menneskevesenet, men for all avdekking som sådan, skal da denne ~~beskikkelse~~ tilskikkelse også kalles en vedståelse? Ja, og det fullt og helt hvis det reddende skulle vokse i denne tilskikkelse. Enhver avdekkings tilskikkelse tildrar seg ut fra vedståelsen og som en sådan. For denne er det som først tildeler mennesket den andel i avdekkingen, som avdekkingens tildragelse* trenger. Som det slik tiltrengte er mennesket tilegnet sannhetens tildragelse. Det vedstående, som skikker slik eller slik på avdekkingens vei, er som sådant det reddende. For dette lar mennesket skue mot, og søke hen til sitt vesens høyeste verdighet. Denne verdighet beror i å vokte uforborgenheten og i ett hermed alltid på forhånd forborgenheten ved alt vesen på denne jord. Nettopp i stellet, som truer med å rive mennesket med i bestillingen som den formodentlig eneste form for avdekking, og slik støter mennesket ut i faren for å prisgi sitt frie vesen, nettopp i denne ytterste fare kommer menneskets innerste, uutryddelige tilhørighet til det vedstående til syne, forutsatt at vi på vår side begynner å akte på teknikkens vesen.

Så skjuler altså teknikkens nærværende i seg hva vi aller minst hadde ventet, det reddendes mulige oppgang.

Derfor kommer det alt an på om vi betenker og vokter oppgangen i besinnelse. Hvorledes skjer dette? Fremfor noe annet slik at vi fester blikket på det vesensnære i teknikken, i stedet for bare å stirre på det tekniske. Så lenge vi forestiller oss teknikken som instrument, blir vi hengende i viljen til å mestre den. Vi driver forbi teknikkens vesen.

Men spør vi hvordan det instrumentale, som en art av det kausale, er nær, da erfarer vi dette nærværende som en avdekkings tilskikkelse. Betenker vi til sist at det vesensnære

* Om *Ereignis* (her oversatt «tildragelse»), se nedenfor s. 104. *O.a*

tildrar seg i det vedstående, som trenger menneskets andel i avdekkingen, da viser det seg:

Teknikkens vesen er dypt tvetydig. Slik tvetydighet peker hen imot all avdekkings, dvs. sannhets hemmelighet.

På den ene side utfordrer stellet til den frenetiske bestillen, som forstiller ethvert blick på avdekkingens tildragelse og på den måten fra grunnen av setter forholdet til sannhetens vesen i fare.

På den annen side tildrar stellet seg i det vedstående, som lar mennesket dvele i seg, uerfaren hittil, men kanskje for fremtiden mer erfaren til å være den tiltrengte i vaktningen av sannhetens vesen. Slik kommer det reddendes oppgang til syne. Det uoppholdelige i bestillingen og det tilbakeholdne i det reddende beveger seg forbi hverandre som banene til to stjerner i stjernebildenes gang. Dog denne deres gåen forbi er det forborgne ved deres nærhet.

Skuer vi hen imot teknikkens tvetydige vesen, da beskuer vi konstellasjonen, hemmelighetens stjernegang.

Spørsmålet om teknikken er spørsmålet om den konstellasjon som avdekking og tildekking, som sannhetens vesensnærvær tildrar seg i.

Men hva hjelper beskuelsen av sannhetens konstellasjon? Vi skuer mot faren og beskuer det reddendes vekst.

Derved er vi ennå ikke reddet. Men vi er kallet til det å sette vår lit til det reddendes voksende lys. Hvorledes kan dette skje? Her og nu i det små på det vis at vi hegner om det reddende i dets vekst. Dette innbefatter at vi til enhver tid holder den ytterste fare for øyet.

Teknikkens nærværende truer avdekkingen, truer med den mulighet at all avdekking går opp i bestillen og alt fremstiller seg bare i bestandens uforborgenhets. Menneskelig gjerning kan aldri umiddelbart møte denne fare. Menneskelig ytelse kan aldri alene betvinge faren. Dog menneskelig besinnelse kan betenke at alt reddendes vesen er høyere enn, men på samme tid beslektet med, det truendes vesen.

Kanskje kan da en opprinneligere vedstående avdekking formå å bringe det reddende til den første lysning midt i faren, som i den tekniske tidsalder heller skjuler enn viser seg?

En gang bar ikke bare teknikken navnet *techne*. En gang betydde *techne* også hin avdekking som frembringer sannheten i det skinnendes glans. En gang betydde *techne* også det å bringe det sanne frem i det skjønne. *Techne* betydde også de skjønne kunsters *poiesis*.

Ved begynnelsen av den europeiske tilskikkelse steg i Hellas kunstene til den høyeste tinde av den avdekking det er dem vedstått å ta del i. De bragte gudenes tilstedeværen, bragte samtalen mellom den guddommelige og den menneskelige tilskikkelse til å lyse. Og kunsten het bare *techne*. Den var en eneste, mangfoldig avdekking. Den var from, *praos*, dvs. føyelig overfor sannhetens rådende forvaring. Kunstene stammet ikke fra det artistiske. Kunstverkene var ikke gjenstand for estetisk nytelse. Kunsten var ingen sektor i kulturlivet.

Hva var kunsten? Om så bare for en kort, men stor tid? Hvorfor bar den det enkle navn *techne*? Fordi den var en frembringende avdekking, og derfor hørte med til *poiesis*. Dette navn ble til slutt et egennavn på den avdekking som gjennomtrenger alle skjønne kunster – poesien, det diktetriske.

Den samme dikter Hölderlin, av hvem vi hørte

«Men hvor der er fare,
vokser det reddende også.»

sier oss:

« ... diktetisk bor mennesket på denne jord.»

Det dikteriske bringer det sanne inn i glansen av det som Platon i «Faidros» kaller *to ekfanestaton*, det som renest skinner frem. Det dikteriske er vesentlig for enhver kunst, for enhver avdekking av det vesensnære henimot det skjønne.

Skulle de skjønne kunster være kalt til den dikteriske avdekking? Skulle avdekkingen gjøre mer opprinnelig krav på dem, for at de slik for sin del kan hegne om det reddendes vekst, vekke nytt syn for, og stifte ny tillit til, det vedstående?

Hvorvidt kunsten midt i den ytterste fare, blir vedstått denne sitt vesens høyeste mulighet, kan ingen vite. Men vi kan forbauses. Over hva? Over den annen mulighet, at det frenetiske ved teknikken innretter seg overalt – inntil en dag, gjennom og utover alt teknisk, teknikkens vesen blir værende nært i sannhetens tildragelse.

Fordi teknikkens vesen ikke er noe teknisk, må den vesentlige besinnelse over teknikken, og det avgjørende oppgjør med den, skje i et doméne som på den ene side er beslektet med teknikkens vesen, på den annen side dog er grunnforskjellig fra den. Et slikt doméne er kunsten. Riktignok bare da, når den kunstneriske besinnelse på sin side ikke lukker seg for den sannhetens konstellasjon, som vi spør om.

Slik spørrende bevitner vi den nødstilstand at vi ennå ikke erfarer teknikkens vesensnærvær for bare teknikk, at vi ikke lenger bevarer kunstens vesensnærvær for bare estetik. Men jo mer spørrende vi betenker teknikkens vesen, desto mer hemmelighetsfull blir kunstens vesen.

Jo mer vi nærmer oss faren, desto klarere begynner vei-merkene i retning av det reddende å lyse, og desto mer spørrende blir vi.

For det å spørre er tenkningens fromhet.

NOTER

1. s. 69 Hele dette årsaks-avsnitt søker å frigjøre det opprinnelig greske *aition*-begrep fra den latinske tradisjons *causa*-begrep (kfr. kausalitet), noe som skjer ved å frigjøre Aristoteles' opprinnelige lære om de 4 *aitiai* (se herom Idé og Tanke, bd. 5) fra den aristoteliserende skolastikks terminologiske preging av de 4 *causae*.
2. s. 71 Skillet sannhet (gr. *aletheia*, Unverborgenheit, her: uforborgenhet) og riktighet (gr. *orthotes*, Richtigkeit) går igjen i all Heideggers tenkning, se litt.listen bak i boken.
3. s. 81 W. Heisenberg: «Das Naturbild in der heutigen Physik» (i: *Die Künste im technischen Zeitalter*, München 1954, s. 43 ff.), holdt som foredrag ved samme anledning som Heidegger holdt sitt.
4. s. 87 Gangen i den følgende analyse av vesensfenomenet går atter fra (middelalder-)latiniteten og tilbake til den greske (platonisk-aristoteliske) grunn. Dette skjer dog via en analyse av fenomenets tysk-sproglige tilsynekomst, som i den grad går inn i ord-dannelsen at det neppe lar seg helt gjengi – og til fulle forstå – i oversettelse. Denne analyse munner ut i et nytt vesensbegrep, knyttet til ordet *gewähren* (her oversatt: vedstå), som skal sprengte rammen om det greske vesensbegrep, som Heidegger knytter til *währen* (her oversatt: vare).

IDENTITETS-SATSEN

Identitets-satsen lyder ifølge en gjengs formel: $A = A$. Satsen gjelder som den øverste tankelov. Vi forsøker for en stund å tenke denne sats igjennom. For ved dens hjelp ønsker vi å erfare hva identitet er.

Når tanken, tiltalt av en sak, følger den opp, kan det skje at tenkningen selv forvandler seg underveis. Derfor er det tilrådelig i det følgende å akte på veien, mindre på innholdet. Allerede fortgangen i foredraget hindrer oss i å dvele riktig ved innholdet.

Hva utsier formelen $A = A$, som man pleier å fremstille identitets-satsen i? Formelen nevner likheten mellom A og A. Til en ligning hører i det minste to (ledd). Ett A er likt et annet. Vil identitets-satsen utsi noe slikt? Åpenbart ikke. Det identiske, på latin *idem*, heter på gresk *to auto*. Oversatt til vårt tyske (norske) sprog betyr *to auto* das Selbe – det samme¹. Hvis noen stadig sier det samme, f.eks. planten er plante, snakker han i en tauto-logi. For at noe kan være det samme, er det alltid nok med ett. Det kreves ikke to ledd, som ved likheten.

$A = A$ taler om likhet. Den nevner ikke A som det samme. Den gjengse formel for identitets-satsen tildekker dermed nettopp det som satsen ville si: A er A, dvs. hvert A er selv det samme.

Mens vi på denne måte omskriver det identiske, minnes vi et gammelt ord hvorved Platon gjør det identiske fattelig, et ord som viser tilbake på et enda eldre. I dialogen Sofisten 254 d taler Platon om *stasis* og *kinesis*, om stillstand og omslag. På dette stedet lar Platon den fremmede si: *oukoun*

auton hekaston toin men dyoin heteron estin, auto d'heauto tauton. «Av dem er nu hvert av de to et annet, men selv for seg selv det samme». Platon sier ikke bare: *hekaston auto tauton*, «hvert selv (er) det samme», men derimot: *hekaston heauto tauton*, «hvert selv (er) for seg selv det samme».*

Dativformen *heauto* («for el. med seg selv») betyr: ethvert selv er gitt tilbake til seg selv, ethvert selv er det samme – nemlig for seg selv og med seg selv. I likhet med det greske har vårt tyske sprog her det fortrinn at det betegner det identiske med samme ord, samtidig som det tydeliggjør det i en sammenføyning av dets forskjellige utformninger.

Den mer sakssvarende formel for identitets-satsen: 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 tilkjennegir seg i enhetens karakter. Denne enhet er på ingen måte den innholdsløse tomhet i det som, i og for seg forholdslost, uavbrutt holdes fast i det ensformige. Dog inntil det forhold som råder i identiteten, og som allerede tidlig ble antydnet som det sammens forhold til seg selv, står frem preget og bestemt som denne formidling, inntil det overhodet blir funnet et tilholdssted for formidlingens tilsynekomst innenfor identiteten – trenger den vesterlandske tenkning mer enn to tusen år. For først den spekulative idealisme med Fichte, Schelling og Hegel, forberedt gjennom Leibniz og Kant, gir identitetens i seg syntetiske vesen et tilholdssted. Vi kan ikke her påvise dette, men vil bare understreke en ting: Etter den spekulative idealismes epoke er det ikke mulig for tenkningen å oppfatte identitetens enhet som det blott ensformige, og se bort fra

* Samme greske uttrykk gjenfinnes i visse norske dialekter, f.eks. nordmørsk. O.a.

den formidling som råder i enheten. Hvor noe slikt skjer, blir identiteten bare oppfattet abstrakt.

Også i den forbedrede formel «A er A» kommer imidlertid bare den abstrakte identitet frem. Kommer det dithen? Utsier identitets-satsen noe om identiteten? Nei, i det minste ikke umiddelbart. Snarere forutsetter satsen hva identitet vil si, og hvor den hører til. Hvordan oppnår vi viten om denne forutsetning? Identitets-satsen gir oss den dersom vi lytter omhyggelig til dens grunntone, tenker over den, istedenfor bare lettvint å fremsi formelen «A er A». Egentlig lyder den: A *er* A. Hva hører vi? I dette «er» sier satsen hvordan ethvert værende er, nemlig: Det selv med seg selv det samme. Identitets-satsen taler om det værendes væren. Satsen gjelder bare som tenkningens lov sålenge den er værens lov, som lyder: Identiteten, enheten med seg selv, tilhører ethvert værende som sådant.

Det som identitets-satsen, hørt ut fra sin grunntone, utsier, er nettopp det som hele den vesterlandsk-europeiske tenkning tenker, nemlig dette: Identitetens enhet utgjør et grunntrekk ved det værendes væren. 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 tilsyne i sin væren. Og følgelig ville det heller ikke kunne 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 muligheten 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, om de slår det bort fra seg eller lar seg forferde av det.

Identitetens tilsagn taler ut fra det værendes væren. Men

der hvor det værendes væren først og egentlig kommer til uttrykk i den vesterlandske tenkning, nemlig hos Parmenides, der taler *to auto*, *det* identiske, i en nesten umåtelig betydning. En av Parmenides' satser lyder:

to gar auto noein estin te kai einai.

«For det Samme er fornemme (tenke) samt være.»

Her blir noe forskjellig, tenken og væren, tenkt som det Samme. Hva innebærer dette? Noe helt annet enn hva vi ellers kjenner som metafysikkens lære, nemlig at identiteten tilhører væren. Parmenides sier: væren hører til i en identitet. Hva betyr her identitet? Hva sier ordet *to auto* – det Samme – i Parmenides' sats? Parmenides gir oss ikke noe svar på dette spørsmål. Han stiller oss overfor en gåte vi ikke har lov til å gå utenom. Vi må vedgå: Lenge før det oppstår en identitets-sats, taler identiteten selv i tenkningens tidligste tider, og det i et utsagn som forføyer: Tenkning og væren hører sammen i retning av det Samme og ut fra dette Samme.

Uforvarende har vi nu allerede tydet *to auto*, det samme. Vi utlegger selvsamheten som samhörighet. Det ligger nær å oppfatte denne samhörighet på samme måte som den senere tenkte og alment bekjente identitet. Hva kunne hindre oss i det? Intet ringere enn selve den sats som vi finner hos Parmenides. For den sier noe annet, nemlig: Væren hører – sammen med tenkningen – til i det Samme. Væren er bestemt ut fra en identitet som et trekk ved denne identitet. Derimot blir den identitet som senere blir tenkt i metafysikken, oppfattet som et trekk ved væren. Altså vil vi ikke ut fra denne metafysisk oppfattede identitet kunne bestemme den identitet som Parmenides nevner.

Selvsamheten av tenkning og væren, som taler i Parmenides' sats, har en fjernere opprinnelse enn den identitet som metafysikken ut fra væren bestemmer som et trekk ved væren.

Ledeordet i Parmenides' sats, to *auto*, det Samme, forblir dunkelt. Vi lar det være dunkelt. Men samtidig lar vi oss gi et vink fra den sats hvis første ord det er.

I mellomtiden har vi imidlertid allerede fastlagt selvsamheten av tenkningen og væren som begges samhörighet². Dette var forhastet, kanskje nødtvunget. Vi må ta det forhastede tilbake. Det er også mulig, for så vidt som vi ikke anser den nevnte samhörighet som den endelige, enn si retningsgivende fortolkning av tenkningens og værens selvsamhet.

Hvis vi tenker *sam* tilhøret på vanlig måte, da blir, som allerede betoningen av ordet antyder, tilhørets mening bestemt ut fra «sam», dvs. ut fra dets enhet. I så fall betyr «tilhøre» så meget som: tilordnet og innordnet i en samordning, innrettet i et mangfolds enhet, stilt sammen til systemets enhet, formidlet gjennom en retningsgivende synteses forenende midte. Filosofien oppfatter dette samtilhør som *nexus* (kjede) og *connexio* (sammenlenkning), som den nødvendige sammenknytning av det ene med det andre.

Men samtilhøret lar seg også tenke som *samtilhør*. Dette vil si: «sam» blir nu bestemt ut fra tilhörigheten. Men her må vi spørre hva da «tilhøre» kan bety, og hvordan det «sammen» som er tilhörighetens eget, først lar seg bestemme ut fra den. Svaret på dette spørsmål ligger nærmere enn vi tror, men det ligger ikke for hånden. Det er nok om vi gjennom denne henvisning merker oss muligheten for ikke lenger å oppfatte tilhörigheten ut fra sam-enheten, men derimot å erfare dette «sammen» ut fra tilhörigheten. Men uttømmes ikke henvisningen til denne mulighet i et tomt ordspill, som fremkunstler noe der mangler enhver støtte i et overprøvbart saksforhold?

Slik kan det se ut, inntil vi ser nøyere etter, og lar saken tale.

Tanken på en samhörighet forstått som *samtilhør*, springer ut av henblikket på et saksforhold som allerede er nevnt.

På grunn av dettes enkelhet er det virkelig vanskelig ikke å tape det av syne. Dette saksforhold kommer oss imidlertid straks nærmere hvis vi akter på følgende: Ved fremstillingen av samhörigheten som samtilhør hadde vi, etter vinket fra Parmenides, både tenkning og væren i sinne, altså det som hører til hverandre i det Samme.

Forstår vi tenkningen som det der kjennetegner mennesket, så besinner vi oss på et samtilhør som angår menneske og væren. Med ett står vi overfor de påtrengende spørsmål: Hva betyr væren? Hvem eller hva er mennesket? Enhver ser lett: Uten tilstrekkelig svar på disse spørsmål, mangler vi den grunn som er betingelsen for å avgjøre noe pålitelig om samtilhøret mellom menneske og væren. Men så lenge vi spør på denne måten, blir vi lett fristet til å oppfatte menneskets og værens «sammen» som en tilordning, som vi så innretter og forklarer enten ut fra mennesket eller ut fra væren. Herunder danner de overleverte begreper om menneske og væren støttepunktene for tilordningen av de to.

Hva om vi istedenfor bare ufortrødent å forestille oss en sammenordning av begge, for derved å fremstille enheten dem imellom, heller aktet på hvorvidt og hvordan i dette Sammen fremfor alt en til-hver-andre-hørighet er virksom? Faktisk består muligheten for at vi får øye på samhøret mellom menneske og væren allerede i de overleverte bestemmelser av deres vesen, om enn kun på avstand. Hvordan det?

Åpenbart er mennesket noe værende. I likhet med stenen, treet, ørnen hører det dermed til i værens helhet. Å tilhøre betyr også her: innordnet i væren. Men det som kjennetegner mennesket, beror på at det som det tenkende vesen, åpent mot væren, stilt overfor denne, forblir i forhold til den, og dermed til-svarer væren. Mennesket *er* egentlig dette tilsvarende forhold, og det er bare dette. «Bare» – dette betyr ingen begrensning, men et overmål. I mennesket råder en tilhörighet til væren, et tilhør som hører på

væren, fordi det er overdratt den. Og væren? La oss tenke væren i dens opprinnelige betydning av nærvær. Væren er hverken tilfeldig eller unntagelsesvis nærværende for mennesket. Væren råder og vedvarer bare idet den gjennom sitt tilsagn angår mennesket. For først mennesket, åpent mot væren, lar væren tre frem som nærvær. Slikt nærvær behøver det åpne ved en lysning, og forblir således gjennom dette behov overdratt mennesket. Dette betyr ikke på noen måte at væren først og bare blir satt av mennesket. Derimot blir det tydelig:

Menneske og væren er hverandre overdratt. De tilhører hverandre. Ut fra denne ikke nærmere klargjorte tilhverandre-høren har menneske og væren aller først mottatt de vesensbestemmelser som de i filosofien metafysisk blir begrepet gjennom.

Dette fremherskende samhör av menneske og væren miskjenner vi hårdnakket sålenge vi forestiller oss alt bare i anordninger og formidlinger, det være seg med eller uten dialektikk. Da finner vi stadig bare sammenknytninger, som enten blir foretatt ut fra mennesket eller ut fra væren, og som fremstiller samhöret mellom menneske og væren som en samvevning.

Vi innlater oss ennu ikke i samhöret. Men hvordan oppstår en slik innlatelse? Ved at vi med et 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.

Hvorhen setter fraspranget, hvis det setter av fra grunnen? Setter det i en avgrunn? Ja, sålenge 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 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.

Et selsomt sprang, som formodentlig gir oss den innsikt at vi ennå ikke oppholder oss nok der hvor vi egentlig allerede er. Hvor er vi? I hvilken konstellasjon av væren og menneske?

Idag trenger vi ikke lenger, slik ser det i det minste ut, omstendelige henvisninger for å få øye på den konstellasjon ut fra hvilken menneske og væren angår hverandre. Man skulle tro det var nok å nevne ordet atomalder for å vise på hvilken måte væren er nær oss idag i den tekniske verden. Men kan vi da uten videre sette den tekniske verden lik med væren? Åpenbart ikke, og da heller ikke når vi forestiller oss denne verden som den helhet, hvori atomenergi, menneskets beregnende planlegning og all automatisering er slått sammen. Hvorfor blir konstellasjonen av væren og menneske ikke klargjort ved en slik form for henvisning til den tekniske verden, selv om denne derved blir aldri så vidløftig fremstilt? Fordi 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 menneskefrembragt 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.

Ved denne forestilling om den tekniske verdens helhet, skurrer man alt tilbake til mennesket, og man når, om problematikken tilspisses, frem til et krav om en etikk for den tekniske verden. Fanget inn i denne forestilling bestyrker man seg selv i den formodning at teknikken bare er menneskets sak. Man overhører værens tilsagn, som taler i teknikkens vesen.

La oss endelig engang holde opp med å forestille oss det tekniske rent teknisk, dvs. bare ut fra mennesket og dets maskiner. La oss akte på det tilsagn som i vår tid ikke bare mennesket, men alt værende, natur og historie, står overfor med hensyn til sin væren.

Hvilket tilsagn mener vi? Vår hele tilværelse finner seg overalt – snart lekende, snart i trengsel, snart oppjaget, snart skubbet – utfordret til å legge seg etter planlegning og beregning. Hva taler i denne utfordring? Springer den bare ut av et selvbestaltet lune hos mennesket? Eller angår oss allerede heri det værende selv, og da slik at det taler til oss med henblikk på sin mulighet for planlegning og beregning? Da skulle altså også 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 planlegning og regning, og å drive denne bestilten ut i det uoverskuelige.

Navnet på den samlede utfordring som menneske og væren slik stiller til hverandre, så de vekselvis «stiller» hverandre, lyder: stellet (das Ge-Stell)³. Mange mener at dette er en konstruert ordbruk. Men i stedet for «stellen» – stille – sier vi også «setzen» – sette –, og ingen blir forbauset når vi bruker ordet *Ge-setz* (lov, egentl. «settet»). Hvorfor ikke

også *Ge-Stell*, «stellet», når et syn for saksforholdet så forlanger?

Det, hvori og hvorfra menneske og væren angår hverandre i den tekniske verden, tiltaler og utfordrer på stellet vis. I menneskets og værens vekselvise tilstelning hører vi det tilsagn som bestemmer vår tidsalders konstellasjon. Stellet angår oss overalt umiddelbart. Stellet er, om vi nu fremdeles kan uttrykke oss slik, mer værende enn atom-energien 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.

Samhøret mellom menneske og væren på den gjensidige utfordrings måte, bringer oss foruroligende nærmere at og hvordan mennesket er egnet for væren, og væren på sin side er til-egnet mennesket. I stellet råder en eiendommelig egnen-for og til-egnen. Det gjelder å erfare, enkelt og liketil, denne egnen, hvori menneske og væren er egnet for hverandre, dvs. vi må ta opphold i det som vi kaller *das Ereignis*: til-egnelsen og tildragelsen.⁴ Ordet «Ereignis» er tatt fra det fremvokste sprog. Er-eignen betyr opprinnelig: er-äugen, dvs. få øye på, kalle til seg i blikket, til-egne. Nu skal ordet «til-egnelse», tenkt ut fra den fremviste sak, tale som ledeord i tenkningens tjeneste. Når det blir tenkt på denne måten, kan det like lite oversettes som det greske ledeord *logos* og det kinesiske *Tao*. Ordet «Ereignis» betyr ikke her lenger hva vi ellers kaller en eller annen hendelse eller forekomst. Nu brukes ordet absolutt singulært (*singulare tantum*). Hva det nevner, tildrar seg bare i entall, nei

ikke engang i tall, men enestående. Det vi erfarer i stedet som konstellasjonen av væren og menneske ved den moderne tekniske verden, er et *forspill* til det vi kaller «Til-egnelsen». Men denne forblir ikke nødvendigvis i sitt spill. For Til-egnelsen bærer i seg muligheten til å vinne ihop og overvinne stelletts rene råden, henimot en mer opprinnelig tildragelse. En slik overvinnelse av stellet ut fra og henimot Til-egnelsen, ville medføre at den tekniske verden ble *tatt tilbake*: fra dens herredømme til dens underkastelse – innenfor den dimensjon hvor mennesket egentligere når inn i Til-egnelsen; en tilbaketagelse som selv er til-egnet, altså ingenlunde frembragt av mennesket alene.

Hvorhen har veien ført? Dit hen hvor tenkningen tar inn i dette enkle, som vi i ordets strenge betydning kaller «das *Er-eignis*» (til-egnelsen). Det kan synes som om vi nu står i fare for altfor ubekymret å rette vår tenkning mot noe avsideliggende alment, mens det jo bare er det nærmeste av dette nære hvor vi allerede oppholder oss, som umiddelbart tiltaler oss med det som ordet tilegnelse skulle nevne. For hva kan være oss nærmere enn det som nærmer oss til det vi tilhører, hvori vi er tilhørende, nemlig Til-egnelsen?

Tilegnelsen er det i og for seg svevende område hvorigjennom menneske og væren når hverandre i sitt vesen, innvinner sin vesensfylde, idet de taper de bestemmelser som metafysikken har gitt dem til låns.

Å tenke «Ereignis» som «Er-eignis», tildragelse som tilegnelse, betyr å bygge på dette i og for seg svevende områdes bygg. Byggeredskapene til dette svevende bygg, mottar tenkningen fra sproget. For sproget er den svingning i Tilegnelsens svevende bygg som er den sarteste og mest tilbakeholdne, men også den mest utslagsgivende, der det holder alt tilbake. For så vidt som vårt vesen egner seg sproget, har vi vår bolig i Tilegnelsen.

Vi er nu kommet til et sted på veien hvor det riktignok plumpe, men uunngåelige spørsmål trenger seg på: Hva har Tilegnelsen med identiteten å gjøre? Svar: Intet. Derimot har identiteten meget, om ikke alt, med Tilegnelsen å gjøre. For hvorvidt? Vi svarer ved å gå vår vei tilbake igjen med få skritt.

Tilegnelsen gjør menneske og væren egnede for hverandre i deres vesensmessige samhörighet. En første, påtrengende oppdukken av Tilegnelsen øyner vi i stellet. Dette utgjør den moderne tekniske verdens vesen. I stellet øyner vi et samtilhør mellom menneske og væren, hvor først det å la-tilhøre bestemmer arten av samhörighet og dens enhet. Ledetråden i spørsmålet etter et samtilhør, hvor tilhøret har forrang fremfor samhörigheten, fant vi i Parmenides' sats: «For det Samme er tenke samt være.» Spørsmålet etter meningen i dette Samme er spørsmålet etter identitetens vesen. Metafysikkens lære oppfatter identiteten som et grunntrekk ved væren. Nu viser det seg: Væren hører med tenkningen til i en identitet, hvis vesen stammer fra denne la-høre-sammen som vi kaller Tilegnelse. Identitetens vesen er en Tilegnelsens egenhet.

I tilfelle av at forsøket på å henvise vår tenkning til stedet for identitetens vesensherkomst skulle ha noe for seg, hva så med foredragets tittel? Meningsinnholdet i tittelen «Identitets-satsen» ville ha forvandlet seg.

Satsen gir seg først i form av en grunnsats som forutsetter identiteten som et trekk ved væren, dvs. ved det værendes grunn. Denne «sats» forstått som et utsagn er underveis blitt til en «sats» forstått som et sprang, som setter av fra væren som det værendes grunn, og således setter ut i avgrunnen. Dog denne avgrunn er hverken det tomme intet eller et mørkt kaos, men derimot: Til-egnelsen. I Til-egnelsen svinger den tales vesen som er sprogets egen tale, engang kalt værens husvære. Identitetens sats betyr nu: et sprang, som identitetens vesen krever fordi det har bruk for

det, skal *samtilhøret* mellom menneske og væren nå frem i Tilegnelsens vesenslys.

Underveis fra satsen som et utsagn om identiteten og til satsen som et sprang inn i identitetens vesensherkomst, har tenkningen forvandlet seg. Derfor øyner den – under imøteseelse av samtiden, dog ut over menneskets umiddelbare situasjon – konstellasjonen av væren og menneske ut fra det som egner begge til hverandre, ut fra Til-egnelsen.

Sett at den mulighet avventer oss, at stellet, den gjensidige utfordring mellom menneske og væren til beregning av det beregnbare, tiltaler oss som den Tilegnelse, som fratar menneske og væren deres egenhet for først rettelig å tilkjenne dem deres egentlighet: da var en vei åpnet for mennesket til å erfare det værende, den moderne tekniske verden i sin helhet, natur og historie, fremfor alt deres væren på en mer opprinnelig måte.

Så lenge besinnelsen på atomalderens verden – i ansvars hele og fulle alvor – bare streber etter, og derved også stiller seg tilfreds med som mål, å bedrive fredelig utnyttelse av atomenergien, så lenge forblir tenkningen stående på halvveien. Gjennom denne halvhet blir den tekniske verden fortsatt, og nu først riktig, sikret sin metafysiske dominans.

Dog hvor er det avgjort at naturen som sådan for all fremtid skal forbli den moderne fysikks natur, og at historieforløpet bare kan fremstilles som historieforskningens gjenstand? Riktignok kan vi ikke forkaste dagens tekniske verden som djevelens verk, og heller ikke har vi lov til å tilintetgjøre den, dersom den ikke besørger dette selv.

Men enda mindre har vi lov til å etterplapre den oppfatning av den tekniske verden, at den ifølge sin egenart ganske enkelt forbyr ethvert sprang bort fra seg. Denne oppfatning holder nemlig det aktuelle, besatt av dette, som det eneste virkelige. Denne oppfatning er virkelig fantastisk, noe derimot ikke den forut-tenkning er, som imøteser det oss til-

kommende etter hva identiteten av menneske og væren ifølge sitt vesen tilsier oss.

Mer enn to tusen år trengte tenkningen for fullt ut å begripe et så enkelt forhold som formidlingen innenfor identiteten. Har vi da lov til å formode at den tenkende innlatelse i identitetens vesensherkomst lar seg gjennomføre på én dag? Nettopp fordi denne innlatelse krever et sprang, behøver den sin tid, tenkningens tid, som er en annen enn den regningens tid som idag overalt utpiner vår tenkning. Idag regner tenkemaskinen ut tusener av forhold på ett sekund. Til tross for sin tekniske nytte er de vesensløse.

Hva og hvordan vi enn forsøker å tenke, så tenker vi i overleveringens spillerom. Den råder når den befri oss fra ettertenkningen hen imot en foruttenkning som ikke lenger er en planlegning.

Først når vi tenkende vender oss mot det allerede tenkte, blir vi anvendt for det, som det ennå er gitt oss å tenke.

NOTER

- 1 s. 95 *Das Selbe* – samme, selv-samme; Selbigkeit – selvsam-het, selvhet. Dette ordkompleks må skilles fra *das Gleiche*, det like. Det like er det blott utvekselbare, $A = A$. Det selv-samme er samhörigheten av to, sett ut fra differensen dem imellom. I det selv-samme spiller differensens enende kraft, i det like forsvinner den. (Den til identitetsideen komplementære differens-idé behandles av Heidegger i Hegel-skriftet «Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik», som i 1957 ble utgitt sammen med «Identitets-satsen» under tittelen *Identität und Differenz*.)
- 2 s. 99 *Zusammengehören*, samhörighet. Heidegger forstår leddet «gehören» som «tilhörighet» eller «det å tilhøre», og vi har forsøkt å variere oversettelsen deretter. Ordet «:sam» eller «sammen» er i oversettelsen strengt forbeholdt «Zusammen», og må altså holdes klar av ordene «samme», «selv-samme», som står for Selbigkeit-komplekset (se under dette).
- 3 s. 103 *Gestell*, betyr egentlig «stillas», «hylle», noe oppstillet. Heidegger sperrer *Ge-stell*, og ser heri et uttrykk for innbegrepet av all stillen, så som å stille på plass, å forestille, fremstille, bestille etc.
- Den norske oversettelse «stell» (kfr. «styre og stell», «det er smått stell» osv.) skulle kunne fange opp samme ordkompleks. Det er innenfor Heidegger naturlig å se *Ge-stell* som analogt til *Ge-rede*, *Ge-triebe* o.a. Forstavelsen *ge* betegner på tysk forenelse.
- 4 s. 104 *Ereignis* betyr egentlig «begivenhet», «hendelse», «tildragelse», og verbet *eignen* betyr «tilegne» samt «tilhøre», «tilkomme», hvorav *geeignet*, *eigentlich*, *Eigentum*

etc., som Heidegger spiller på. Når Heidegger skriver *Er-eignis*, og det skjer som oftest i denne kontekst, er det for å åpne for den eldre forståelse av *er-eignen* som *eräugen*, å få i blikket, øyne. Den norske oversettelsen av dette Tao-ord i den senere Heideggers tenkning er – etter megen tvil – blitt Til-egnelse, hvorved nyansen «øyne» går tapt.

Etterord av Arnfinn Bø-Rygg

DEN SENE HEIDEGGER

Når Heidegger tas med i mer utførlige oversiktsverker over vår tids filosofi, er det bare under hensyntagen til hans tidligere verker, og da særlig (eksistensial-analysen i) *Sein und Zeit*. Han betegnes da gjerne som «eksistensialfilosof», eller mer treffende som «eksistensialontolog» (kfr. f.eks. W. Stegmüller: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*). Man mener at Heideggers tenkning etter «vendingen» (die Kehre) ikke egentlig er streng filosofi. Således sier Arne Næss i *Moderne filosofer* at Heideggers filosofi etter vendingen ikke har «vitenskapelige pretensjoner», og mener å finne belegg for dette hos Heidegger selv når denne i *Unterwegs zur Sprache* karakteriserer sin tenkning som stående diktningen nær, uten dog å være diktning.

Til dette er å bemerke at for Heidegger er «tenkning» noe fundamentalt forskjellig fra det som tradisjonelt går under navnet «filosofi», og det å tenke «dikterisk» er noe helt annet enn f.eks. å skrive dikt. Hva vitenskapelighet angår, er det å si at vitenskapen for Heidegger nettopp ikke *tenker*, men kalkulerer, den fører neppe engang til noen «viten». Derimot beror diktningens vesen i tenkningen. Tenkning og diktning kan begge nevne være.

Om Heideggers eget syn på sin tenkning før og etter vendingen kan vi få en pekepinn ved å lese hans eget forord til W.J. Richardsons bredt anlagte verk om hele Heideggers filosofi, hvor det heter at bare ut fra «Heidegger I» (før vendingen) blir «Heidegger II» (etter vendingen) tilgjengelig, men I blir bare mulig som inneholdt i II.

Ut fra et slikt sikte vil vi i det følgende søke å se visse

strukturer i Heideggers sene tenkning. Først kommer en kort generell innledning. Deretter vil vi utkrystallisere de temaer som har relevans for de oversatte tekster.

I

Noe som slår en straks en tar for seg en Heideggertekst, er hans særegne og ofte kryptiske sprog. Han danner nye ord, og bruker andre i hittil ukjente betydninger, idet han knytter an til ordenes etymologi. Dette er ikke ett særskilt trekk ved Heideggers stil, sammen med mange andre, men hører på en grunnleggende måte til hele Heideggers filosofiske prosjekt: å overvinne «metafysikken», dvs. filosofien fra Platon til Nietzsche.

Med *Sein und Zeit* (1927) hadde Heidegger vist muligheten av å formulere en ny erfaring av verden ved å bygge opp en filosofisk forståelsesramme som både gikk mot positivismen og hva han mente var Husserls «eidetiske reduksjon». Heidegger hadde beskrevet fenomenologisk menneskets måte å være i verden på, verden som en sammenheng av bruksting som alle viser hen på hverandre, og i siste instans går tilbake til menneskets væren (Dasein). Herunder frila han menneskets ontologiske strukturer (eksistensialene). Menneskets væren var imidlertid ikke den ytterste horisont i *Sein und Zeit*, men derimot spørsmålet etter meningen med *væren som sådan*. Dette spørsmål ble ikke «besvart» ut fra problemstillingen i *Sein und Zeit I*. Siste del av dette første bind samt det planlagte annet bind kom aldri. Heidegger har senere gitt uttrykk for den oppfatning at mennesket ikke kan gripe den ontologiske begrunnelse av seg selv ut fra en slik forståelsesramme som var trukket opp i *Sein und Zeit*, da denne var «metafysisk».

Heidegger kunne nu, som også andre har påpekt, ha vendt tilbake til det eksistensielle område og f.eks. drevet ideologikritikk. I stedet fullfører han den berømte «ven-

ding», som innebærer et «skritt tilbake» til tenkningens begynnelse, idet han går over til å tale på en helt annen måte. Hans skrifter er nu korte oppsatser, hans språk er fragmentarisk, med en nevrende kraft som står diktningen nær.

Heideggers «overvinnelse» av metafysikken er ikke en overflødiggjørelse av den. Mer gjelder det å fullbyrde metafysikken ved å gå inn i den, tenke den *som* metafysikk, og dermed gjennom-skue den som det den er. Metafysikken er for Heidegger karakterisert ved det han kaller «værens-glemsel». Den tenker væren som et værende, og søker å nå herredømme over det (se senere om teknikken). Platon splittet opp verden i en sanselig og en oversanselig. Den sanselige verdens ting forgår, og må derfor begrunnes i den oversanselige verdens ideer, som er evige og uforanderlige. Ideen (idea, eidos) er for Platon et siste prinsipp, det høyeste værende. (Heidegger ser i Platons prioritering av syns-sansen allerede den begynnende objektivering av det værende.) – I middelalderen er Gud det høyeste værende, Gud som ren aktualitet. Med Descartes begynte subjektivitetstenkningen (se «Likesæle» s. 27). Hans ego cogito tolker Heidegger som cogito *me* cogitare, bevissthet er *selv*-bevissthet. Tenke (cogitare) er for Descartes percipere, forestille. Væren er derfor det objektivt fore-stilte, det som subjektet kan gjøre til gjenstand for seg. Jeg'et blir et arkimedisk punkt ut fra hvilket det kan bygges opp et sikkert system. – Denne utvikling når sitt foreløpige høydepunkt i Nietzsches «vilje til makt».

Heideggers sak er det å tenke væren som væren. Heri-gjennom kan tenkningen medfullbyrde den såkalte «ontologiske differens» mellom væren og det værende (kfr. *Identität und Differenz*). Det betyr ikke at værende og væren er forskjellige størrelser eller befinner seg på forskjellige plan. Væren og værende kommer hver på sin måte tilsyne ut fra differensen. Væren er ikke noe kontrært forskjellig fra det

værende. Var den det, var den jo nettopp værende! Væren og værende er egentlig det selv-samme (kfr. «Identitets-satsen»). Væren stifter det værendes væren, det værende er værens værende. Væren tenkt ut fra differensen til det værende er det værendes-grunn. – Hva betyr egentlig væren (Sein)? Det er umulig å svare på det, antagelig fordi spørsmålet er galt stilt. Kanskje er vi likevel stundom undervær med dette lille ordet «er», som taler til oss overalt i sproget, selv der hvor det ikke står eksplisitt. Det er ikke der og der, men åpner så å si for summen av alt som er. Væren er det uomgjengelige og utilgjengelige.

II

Den heideggerske «vending» var en vending bort fra metafysikkens forestillende og begrepsmessige tenkning. Vendingen hører imidlertid med indre nødvendighet til saken selv, og åpenbares som sådan hos diktere og tenkere som Platon, Dante, Hölderlin, Fichte. Den er ikke en blott forvandling, men en skiftning, hvorved det vesentlige realiseres som det selv-samme. Kanskje vi kan si at vendingen må ses hverken som brudd eller kontinuitet, men som oppbrudd.

I det lille skrift «Markveien» trer vendingen frem som forsagelse. Forsagelsen er ingen erkjennelsesteoretisk resignasjon. Det som det gis avkall på, er metafysikkens tenkning. Mennesket holder ikke lenger plassen åpen for Intet (kfr. «Hva er metafysikk», Idé og Tanke, bind 5), men er værens hyrde og vokter. I stedet for angsten trer takken for værens gunst. På samme måte blir «den vitende fryd» korrelatet til angsten eller dødsfenomenet i Heideggers tidlige tenkning.

«Markveien» er et enkelt skrift, skrevet for medborgerne i Messkirch. Det har åpenbare biografiske trekk. Så konkret taler Heidegger sjelden. Noe kjent, en vei henover markene, beskrives, der den løper forbi et gammelt eiketre,

en benk, svinger seg over et høydedrag osv. Til denne vei er knyttet erindringer om barndommen, morens hjelpende hånd, farens arbeid i skogen og hans tjeneste ved tårnuret. «Markveien» er ikke noe leilighetsskrift, eller en fundamentalontologi for Schwarzwald-bønder. Heidegger forholder seg ikke til barndommens lek, til moren osv. som en naiv romantiker, slik det er blitt påstått. Han er overbevist om at den tidligste tid i et menneskes liv, har forrang i forhold til senere år, likesom den første tenkning, de første ord til å festne det nye i, har prioritet i forhold til senere filosofi. Tanken er aldri ren tanke, men har sin rot i det sansemessige (se «Hebel – husvennen» s. 54). På samme måte er sansningen allerede på forhånd ladet av forståelse og tolkning.

Selv om «Markveien» er et lite skrift, er altså et grunntrekk i Heideggers tenkning inneholdt her. For hva er egentlig dette «*enkle*» som taler ut fra markveien? Heidegger når på slutten av skriftet hen til et punkt hvor han spør: «Taler sjelen? Taler verden? Taler Gud?» – Det er verdt å merke seg at sjelen, verden, Gud nettopp er de tre områder, de tre former for værende som den klassiske metafysikk tar opp. Heidegger synes å mene at metafysikken ikke kan svare. Det er ikke *det* og *det* værende markveien tilsier oss, men *væren* selv, det enkle, det nærmeste av det nære, men allikevel glemte.

«Men markveiens tilsagn taler bare så lenge der finnes mennesker som ... kan høre det.» – Her påstås ikke noe i retning av at tingene ikke ville eksistere hvis ikke mennesket var til. Men det værende ville ikke *være*, dvs. være *sant*, uten mennesket. Sannheten er bare så lenge mennesket er (kfr. *Sein und Zeit* s. 226), fordi sannhet, som avsløring, er bundet til ordet. Var ikke mennesket, ville ikke det værende bli tolket, ikke bli festet i sprog. Ble ikke det værende tolket, ville det ikke være. Væren kaster lys over seg selv i menneskets sprog (se senere).

Heidegger situerer mennesket og dets sprog et sted i

midten, mellom himmel og jord («Hebel – husvennen» s. 49). Det lever under den åpne himmel (det ikke-sansbare, ånden) og på jorden (det sansemessige). Dette mellomrike (ontologiske rom) gjennomlever mennesket *utmålende*. Tenkning og diktning er en utmålende gjennomskridelse (durchmessen) av vidden mellom himmel og jord. «Bare for såvidt mennesket utmåler sitt husvære på en slik måte, formår det å være i pakt med sitt vesen» (*Vorträge und Aufsätze* s. 195).

Verbet *bo* (wohnen) er et viktig ord i «Hebel – husvennen», likeledes *bygge* (bauen). (Kfr. også oppsatsen «Bauen, wohnen, denken» i *Vorträge und Aufsätze*). *Bauen*, som på tysk også har betydningen «dyrke», betydde opprinnelig «vokse», «være», «bo». Dets indogermanske rot *bheu* – er den samme som er gjemt i formene 'bin', 'bist' av verbet 'sein', å være. Å «bygge» er en måte å «bo» på. Det gjelder særlig for bygningen, dyrkningen av den menneskets bolig som er sproget. Mennesket «bor» – på jorden under himmelen – når det «tenker» og «dikter». Dette er ifølge Heidegger meningen i Hölderlins ord «... dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde». – Enheten av jord og himmel og av de dødelige og de udødelige nevner Heidegger ofte som *kvadraturet* (das Geviert). Disse fire dimensjoner samles i *tingen*. «Ting» betyr opprinnelig «samling», «sammenkomst» (kfr. «tinget»!). Krukken, f.eks., (se Heideggers analyse av denne i «Das Ding», *Vorträge und Aufsätze* s. 163 ff.) samler i seg vinen. I vinen møtes jordens nærende kraft og himmelens varme sol. Vinen slukker de dødeliges tørst og blir kultisk ofret til gudene.

Heidegger angir menneskets plass i universet med ord som «likesæle» og åpenhet overfor hemmeligheten. Hermed tildeler han det en helt annen rolle enn humanistisk tenkning gjør. Denne tenker mennesket som subjekt, som sentrum i verden, og den stiller det helt fritt, f.eks. overfor naturen. For Heidegger er mennesket mer en tolk for og en

navngiver av det som er. Vi skal senere se hvordan han mener mennesket er underordnet sproget.

«Likesæle» («Gelassenheit») uttrykker imidlertid ingen «laissez faire»-holdning eller likegyldighet. Det er hverken aktivitet eller passivitet, som begge er modifikasjoner av den subjektive vilje. Like-sæle går på den holdning som lar det værende være i sitt vesen (Sein-lassen). Ved dette la-være kommer (den nye) forståelsen. (Vi ser her en likhet med Plotins ord om å la alt fare, og Freuds tale om at forståelsen kommer ved å «slippe seg».) Å la være er for Heidegger den egentlige frihet. Friheten forvalter det frie, i betydning av det som er lyst opp, altså det avslørte eller avdekke- de. At avsløring, dvs. sannhet skjer, henger på det nøyeste sammen med friheten. Denne frihet er transcendens, dvs. går ut over det værende mot dets værensgrunn.

Heideggers tale om hemmeligheten (das Geheimnis) er feilaktig blitt tatt til inntekt for den påstand at han er mystiker, og har oppgitt all «filosofi». «Hemmeligheten» må forstås som noe siste, uutgrunnelig, som alt det som kan nevnes, får sin kraft ifra og skinner frem igjennom. Den forholder seg til ordet som tausheten: Ordet oppstår ved at tausheten brister. I de tidligere skrifter bruker Heidegger «Geheimnis» i forbindelse med «væren», «sannhet», mens det i de seneste skrifter mest forekommer i hans sprogbe- traktninger. Det viktigste er imidlertid at Heidegger alltid ser «hemmeligheten» *historisk*, ikke – lik mystikerne – som noe evig og tidløst. Hemmeligheten er det *ennu-ikke* åpen- barte (nærmest forstått som en kategori), det som ennå ikke har gitt seg til kjenne.

Det lille skrift «Fra tenkningens erfaring» inntar en sær- stilling i Heideggers produksjon. Det føyer seg nok naturlig inn i rekken av hans «folkelige» skrifter – slike som «Mark- veien», «Hebel – husvennen», «Likesæle». Men det adskil- ler seg fra disse ved sin poetisk-lyriske tone og sin kunstne- risk-formelle oppbygning. Den formelle oppbygning består

i at venstresiden søker å fastholde et naturinntrykk som så høyresiden i fire epigrammer søker å gi et tankemessig motstykke til. Det er ikke alltid lett å se den umiddelbare sammenheng her. Men strukturen tør i seg selv være meningsbærende.

Sentralt i dette skrift står da også forholdet mellom tenkning og diktning. Sin egen form for tenkning karakteriserer Heidegger slik: «Hvor den viser seg, ligner den for en lang tid en halvpøetisk forstands utopi». – Hvori består så for Heidegger forholdet mellom tenkning og diktning?

Diktning og tenkning akter begge på sprogets vesen. De lever nær hverandre idet de pleier og røker ordet. De hører begge hjemme i det samme element, logos, die Sage (sagn), det å utsi, å bringe til orde.

Å utsi er egentlig å vise frem, la (komme) til syne, det som er ment med det greske ord *deiknymi* (etymologisk er dette det samme ord som lat. «dicere» og tysk «sagen» og «zeigen»). Ved at sproget *lar tilsyne*, kan verden vise seg. Tenkning og diktning samler verden, sanker en verden sammen («legein», hvorav «logos») i sitt sprog, de er stedet for værens tilsynekomst.

Diktning og tenkning– «og hverandre ukjente forblir, så lenge de står, de naboende stammer» synger Hölderlin. Det diktende sagte og det tenkende sagte kan begge utsi det selv-samme (das Selbe), men de utgjør ikke det samme (dasselbe), de er ikke identiske. Derfor må grenses skillet mellom dem holdes klart. Dyrkende må vi hegne og pleie om det, så det ikke gror til, likesom bonden holder åpen reien mellom åker og eng. Det skjer så sant «diktning er noe høyt og tenkning noe dypt» (*Vorträge und Aufsätze*).

Tenkningen bestemmer Heidegger her som ihukommelse (Andenken). Ihukommelsen skal nevne dens dimensjon av fortid. Tenkningen tar vare på det som er (nutid) i kraft av at og hva det engang var (fortid), og for at så skal kunne skje, må det forblevne komme oss i møte (fremtid). – Vel

står tenkningen under feilslagets lov; «den som tenker stort, må storligen feile». Men den har til tider evne til å tenke imot seg selv og innvinner derved en frihet. Den slik «frigjorte» tanke inneholder en negativ kraft.

En av vår tids betydelige tenkere, Th.W. Adorno, polemiserer i *Jargon der Eigentlichkeit* (1964) mot disse tre nevnte skrifter. Egentlighetens sjargong er ideologi som sprog. Selv om sjargongens «ideologer» først og fremst er «oppbyggelige» filosofer og forfattere som Otto F. Bollnow, Martin Buber, Karl Jaspers, talsmenn for den dialektiske teologi og de franske eksistensialister, så fremhever Adorno også at sjargongen kommer frem i nettopp disse «folkelige» skrifter av Heidegger («Markveien», «Fra tenkningens erfaring», «Hebel – husvennen»), i vendinger som «det enkles prakt», «grunnfeste», «hjemstavn» o.l., og i ord tilknyttet bondens liv og virke, eller hentet fra det håndverksmessige – ord som så overføres direkte på tenkningens arbeidsområde. Adornos innvending mot Heideggers sprog er for så vidt ikke at det er gjennomsyret av det praktisk-empiriske (det ontiske), men at han uten videre gjør dette til transcenden- sen. Han ontologiserer det ontiske. Videre vil Adorno mene at Heidegger identifiserer det ekte med det arkaiske. Ut fra dette beskylder han ham for filosofisk provinsialisme.

Denne kritikk kan ikke uten videre avvises, ved f.eks. at man kaller Adornos eget sprog en slags «uegentlighetens sjargong» (E. Bloch). Med noen få linjer vil vi likevel søke å antyde en annen oppfatning av Heideggers sprog enn den Adorno har. Heidegger og Adorno er to så særpregede tenkere at de med rimelighet kan komme til å stå mot hverandre. Muligens forholder Heidegger seg som mytolog der Adorno er kritiker. Men begge tenkning mot metafysikken synes å springe ut fra samme filosofiske prosjekt.

De ord og vendinger Adorno siterer, er ikke hentet fra det blott empiriske, men fra det bruksmessige område. Det blir ingen «bygdefilosofi», fordi om ordene tas fra det hånd-

verksmessige, og ikke fra den idealistiske filosofi eller fra den europeiske intelligensias felles vokabular. Den brukende sammenheng de inngår i, innestår for at ordene har en virkekraft, at de arbeider. Heideggers bruk av dialekt (den allemanniske) tjener ikke ~~en~~ filosofisk heimstadlære og er ikke et utslag av provinsialisme, men representerer et «opp-rinneligere skritt», bort fra den tradisjonelle metafysikks sprogbruk. I dialekten taler landskapet. Dialekten, morsmålet, viser hen på opphavet, det førstes primat, dette som vi ikke kan løpe fra. Med et slikt syn har derfor Heidegger snarere gjort psykoanalysens innsikt til sin egen (se senere). Grunnfestet (Bodenständigkeit) er å forstå som rotfeste, jordsmonn, og uttrykker at tenkningen ikke er en fritttsvevende abstrakt filosofi, som lever sitt eget liv, men derimot har sin rot i det bruksmessige og sansemessige. Den har så å si sin øko-biologiske forankring.

Når Adorno beskylder Heidegger for ikke å ta hensyn til Hebels universalitet – et av Hebels beste prosastykker er et forsvarsskrift for jødene – kan Heidegger svare at det nettopp er i kraft av sitt rotfeste som hjemstavnsdikter at Hebel ble universell. Hans samling *Den rhinske husvenns lille skattkiste* kan i så henseende sammenlignes med Wergelands *Almue-skrifter*.

Forherligelsen av provinsen, av det enkle landsens liv, av det bondske, kan være falsk romantikk, men kan også peke mot muligheten av et «riktigere liv» med en tenkning fri fra metropolens intellektuelle moter. Heller enn å være en farlig «Blut und Boden»-mystikk skulle da Heideggers sene tenkning forberede en slags filosofisk økologi. Meget tyder jo også på at truselen om total forurensning vil bevirke at vår jord igjen – og først nu! – rettelig kan forstås som *oikos*, bosted. – «Men hvor der er fare, vokser det reddende også,» sier Heidegger med et Hölderlin-sitat.

III

Hermed kommer vi til Heideggers forståelse av natur og teknikk, som er sentralt i de hittil nevnte skrifter, men som først blir et hovedtema i de to essays fra annen del av vår samling, – i «Spørsmålet om teknikken» og i «Identitets-satsen». Vi ser nærmere på dem i tur og orden.

Heidegger fordømmer ikke teknikken som sådan, slik mange synes å anta. Den holdning som fordømmer det tekniske som djevelens verk, er like korttenkt som den som hjelpe-løst er utlevert teknikken. Den adekvate holdning til den angir Heidegger med sitt megetsigende ord «*la-væren*». Dette er å si hverken ja eller nei til teknikken, men begge deler.

Teknikken er ikke noe nytt som utviklet seg av den moderne naturvitenskap. Hendelseshistorisk (*geschichtlich*) grunner den moderne naturvitenskap tvertimot i teknikken. Det tekniske som et historisk prosjekt, begynte med den greske filosofi. Den opprinnelige *techne* var en skapende fremstilling og hørte til *poiesis*, frembringelse (kfr. poesi, poetikk). Her skilte ikke grekerne mellom håndverk og kunst; *poiesis/techne* omfattet begge. Ikke nok med det. Det som grekerne kalte natur, *fysis*, var også en form for *poiesis*. *Fysis* tolker Heidegger som «det av seg selv opp- og utgående» (*fysis*, av gresk *phyo*: gro, vokse frem). Det av naturen fremvokste og den håndverksmessig/kunstneriske fremstilling hørte altså til *poiesis*. Denne frembringelse (*poiesis*) i naturen, i håndverk og i kunst var en frem-bringelse fra det skjulte inn i det avdekte (det sanne, *aletheia*).

Slik er «teknikk» altså en form for avdekking (*Entbergen*) av væren, en måte sannhet skjer på. Denne avdekking har skiftet karakter opp igjennom historien, og utviklet seg i takt med subjekt/objekt-tenkningen slik at den i den moderne teknikk ikke er en frembringelse i betydning av *poiesis*, men er innbegrepet av all stillen (*Stellen*), i betydning av en utfordring (utfordrende stillen). Dette har fått

Heidegger til å bestemme den moderne teknikks vesen som *Ge-Stell* (se s. 109, note 3).

I «Spørsmålet om teknikken» sier Heidegger at han innfører ordet *Gestell* (norsk: stellet) for å bruke det i en hittil *ukjent* betydning. Det skal uttrykke den moderne teknikks vesen, og kan som sådan ikke selv dekke noe teknisk område. Han sammenligner sin bruk av *Gestell* (som i vanlig tysk sprogbruk betyr «ramme», «stativ») med Platons bruk av *eidos*. I dagligsproget betydde *eidos* de synlige tings «utseende», mens Platon brukte det for det som nettopp ikke kan oppfattes med sansene: ideen, det som utgjør alt det sansemessiges vesen. I forhold til denne ordbruk, mener Heidegger, er hans egen bruk av *Gestell* harmløs!

I den moderne teknikks måte å avdekke virkelighet på, blir naturen utfordret, f.eks. til å levere energi. Avdekking skjer som omforming, lagring, fordeling, bestilling osv. I vår teknologiske tid kan jo hele fjell- og havområder bestilles! Denne det værendes måte å være til på for den moderne teknikk, kaller Heidegger *bestand*, som ikke utfolder seg i vekselspill med det skapende menneske. Det som står foran oss som *bestand*, er ikke lenger gjenstand i betydningen av motstillet et subjekt (*Gegenstand*). Mens metafysikkens forestillende tenkning gjorde virkeligheten til gjenstand, gjør den moderne teknikk den til *bestand*. *Bestand* er en ny tilskikkelse av *techne*. I atomfysikken og teknologien (se foredraget «*Wissenschaft und Besinnung*» i *Vorträge und Aufsätze*) forsvinner gjenstanden. Subjekt/objekt-forholdet forsvinner ikke, men blir drevet til det ytterste. Det blir til herredømme, bestemt gjennom *das Ge-stell*.

Hele tiden må vi ha klart for oss at det uomgjengelige «forfall» som metafysikkens forestillende tenkning og teknikkens frem-stilling er – og som Marx kalte *tingliggjørelse*, Max Weber *rasjonalisering* –, for Heidegger begynte allerede med den greske filosofi (Platon). Heidegger innskjerper for øvrig at han bruker ordet «*Verfall*» verdinøytralt.

Teknikkens vesen er tvetydig. Den inneholder ytterste fare, men også mulighet for redning. Dette er en tvetydighet som peker henimot all avslørings (sannhets) tvetydighet og hemmelighet, at avsløring samtidig også er tilsløring. Sannhet er av-sløring og til-sløring i ett. Dette er sannhetens *konstellasjon*. I denne konstellasjon befinner mennesket seg. I stedet for å tale om menneskets «situasjon» (la condition humaine), er Heidegger begynt å tale om menneskets konstellasjon. I et videre perspektiv nevner konstellasjonen – og das Gestell – forholdet mellom mennesket og væren. Den er et «forspill» til det han kaller *tildragelsen* eller *tilegnelse*, das Ereignis. «Das Unzulängliche / Hier wird's Ereignis» synger Chorus mysticus i avslutningen av «Faust II». Ordet «Ereignis» har derved fått en høyhet på tysk som muliggjør Heideggers spesielle bruk av det.

Ereignis i den heideggerske betydning oppstår for første gang i «Identitets-satsen» (1957). Men det samme saksforhold nevnes tidligere (1944 i *Vorträge und Aufsätze* s. 225) som «die Mitte» og (1952 *Was heisst Denken* s. 147) som «ein drittes». I dette sistnevnte skrift skjer det også i forbindelse med tolkningen av det Parmenides-fragment som tas opp i «Identitets-satsen» (s. 98). Det fremgår tydelig her at Heidegger ikke vil frem til en ny pregning av værensbegrepet, slik det feilaktig er blitt oppfattet. Det Heidegger søker å nevne, er en opprinnelig identitet av væren og menneske, som har karakter av en grunnhendelse. Denne er «det nærmeste ved det nære», men – fordi den er glemt – samtidig «det fjerneste». Av den grunn er det antagelig også galt å se Ereignis som et siste og høyeste begrep, noe i likhet med «det absolute» hos Hegel.

Forstått ut fra tilegnelsen er væren og mennesket ikke to posisjoner som undertiden kan tre i forhold til hverandre. Mennesket setter ikke væren slik som i den subjektivistiske filosofi. Heller ikke er væren et selvstendig monadisk område i forhold til mennesket. Væren som nær-væren er

avhengig av mennesket («Identitets-satsen» s. 100 f). For først den lysning mennesket bibringer ved sitt sprog – navngivning i form av tenkning, diktning, kunst – lar væren nærvære, dvs. komme tilsyne, slik at sannhet kan skje (se senere om sproget).

Tilegnelsen er, får vi høre, den gjensidige konstellasjon av væren og menneske som en innbyrdes øynen. «Hva gjenstår da å si?» spør Heidegger i foredraget «Zeit und Sein» (første gang offentliggjort i 1968). «Nur dies: das Ereignis ereignet.» Det som gjennom tilegnelsen tildrar seg, er samhøret (dialektisk forstått) av menneske og væren, men nu ikke som «menneske» her og som «væren» der, men som *tilegnede* (ereignet) hverandre.

Væren og mennesket tilhører hverandre ut fra tilegnelsen. Tilegnelsen er et samvær av dem begge. Dette samvær kaller den tradisjonelle metafysikk *identitet*. Mens metafysikken ifølge Heidegger oppfatter identitet som et trekk ved væren, tenker Heidegger væren ut fra identitet, da forstått nettopp som samvær og til-egnelse. Den samme forståelse tilkjennevir før-sokratikeren Parmenides når han sier at «Tenke samt være er det Samme» («Identitets-satsen» s. 98). I dette «Samme» er uttrykt identiteten av tenkning-væren, men også av menneske-væren. Tenkning er nemlig det som kjennetegner mennesket, ikke én evne det menneskelige subjekt har, blant mange andre. Det er menneskets vesen å tenke.

Mennesket tenker (og dikter) i sproget. Sproget, som det å bringe til orde, kan ses som en siste omspennende horisont for Heideggers tenkning.

I «Brev om humanismen» (norsk utgave, se litteraturlisten) blir sproget forstått ut fra dets nærhet til væren. Sproget er værens bolig, og i dette husvære har mennesket sitt tilhold. De tenkende og diktende er gode husholdere og trofaste voktere av denne bolig. I «Hebel – husvennen» (se s. 33 ff) er foregrepet de tanker om sprogets forhold til men-

nesket som for alvor blir tematisert i *Unterwegs zur Sprache* (1959). Sprogets egen tale er mulighetsbetingelsen for menneskets sprog og tale. Vi taler bare idet vi til-svarer sproget. For så vidt er sproget «før» mennesket.

I «Identitets-satsen» blir sproget tolket ut fra «tilegnelsen», som vi så var samhøret av menneske og væren. I egentligste forstand er sproget en modus av væren selv, væren som den *kommer-til-orde*.

Heideggers sprogbetragtninger er i det hele tatt et oppgjør med den vanlige oppfatning av sproget som et uttrykksmiddel, et redskap vi bruker for å uttrykke tanker. Vi skal nu se litt nærmere på Heideggers bestemmelse av sproget. Vi påpekte innledningsvis at Heideggers egen sprogbruk ikke var noe sekundært, et spesifikt trekk ved hans filosofi, men hadde forbindelse med hans tenknings oppgave: å tenke væren som væren. Den tradisjonelle metafysikks sprog – ja, vårt sprog overhodet – er dominert av subjekt/objekt-skjemaet og derav avledede kategorier. I spørsmålet etter væren, sier Heidegger i «Sein und Zeit», mangler derfor ikke bare ordene, men først og fremst grammatikken. Slike «ugrammatikalske» formler som «das Ereignis ereignet», «das Wesen west», «die Sprache spricht», «das Ding dingt» – kan ligne mystikernes uttrykksmåte. Ikke desto mindre har de en streng saks-svarende innebyrd. De skal uttrykke muligheten av å se disse fenomener ut *fra dem selv*, og ikke ut fra mennesket som sentrum og subjekt. De antyder en annen tenkemåte enn metafysikkens forestillende tenkning med dens spaltning av subjekt/objekt, innhold/form, ytre/indre osv.

Det går nemlig ikke an å tenke *mot* metafysikken i metafysikkens eget sprog. Sproget er ikke et middel eller instrument til å uttrykke forestillinger og tanker. Tenkning – i Heideggers betydning av ordet – kan ikke skje uten gjennom sproget. Vi taler ikke fordi vi tenker. Snarere tenker vi fordi vi allerede oppholder oss i sproget. Vi taler fordi vi allerede har hørt på sproget og hører til i det.

Til grunn for den vesterlandske metafysikk skulle da ligge selve den indogermanske sprogbygning. Heidegger har vist muligheten av å tale på en helt annen måte, i en samtale med en japaner (*Unterwegs zur Sprache*). Han bruker ellers ikke en terminologi som i denne oppsatsen. Han har da også senere uttalt at en tenkning mot metafysikken ikke behøver en oppfinnelse av kvalitativt nye termini, slik han engang trodde, men en tilbakegang til opphavet for vårt eget filosofiske sprog. Konkret skjer dette ofte i etymologiske påpekninger. Heideggers etymologiske utredninger er ikke filologiske konstateringer, men må forstås som en samtale med sproget selv. Det etymologiske er selve ord-*grunnen*, det jordsmonn sprogets blomst er vokst frem av.

Ut fra dette er Heideggers bruk av før-sokratikerne ingen flukt tilbake til en slags tankens gullalder. Heidegger mener før-sokratikerne tenkte mer opprinnelig fordi de tenkte «for første gang», og ikke hadde begreper til å feste det værende i. Tanken var en erfaring og en besinnende undren. Med sine «tolkninger» av før-sokratikerne og diktere som Hölderlin vil han forløse den nevnekraft som ligger i deres ord og setninger. Tolkning av det overleverte skjer hos ham ikke som «humanistisk forskning» eller ut fra respekt overfor tradisjonen.

Når Heidegger tolker andre tenkere og diktere, går han frem noe i likhet med en psykoanalytiker. Det betydningsfulle i en tekst er nemlig for denne forståelsesmåte ikke det som står der. Det det gjelder å trekke frem hos en tenker eller en dikter, er det *u-tenkte*, det *u-sagte*, det som egentlig ligger under og motiverer det tenkte og det sagte. Ja, vi vil påstå at den sene Heideggers tale om «egentlig» har mer til felles med det Freud kaller «ubevisst», og som analysen skal gjøre «bevisst» – enn med eksistensialismens «egentlighet» og den eksistensielle psykologis ofte lettvinde overføring av «egentlighet» på det moderne menneskes livsproblemer, med slagord som «meningen med livet». Heidegger ser

talen om «verdensanskuelse», om «åndelige verdier» osv. nettopp som utslag av værensglemsel. – Til adskillelse fra psykoanalytikeren bevarer dog Heidegger fenomenologens blikk for «saken selv». Det tenkte, sagte blir aldri kun forstått som *symptom* hos ham.

Det tenkte og det u-tenkte opptrer ofte sammen med *das Zu-Denkende*, det som er gitt å tenke, det det gjelder å tenke («Identitets-satsen» s. 107). Heinrich Ott ser (i sin bok *Denken und Sein*) *das Zu-Denkende* som en kategori i Heideggers tenkning, som omslutter både det tenkte og det u-tenkte. Det tenkte kan ennå ikke være *das Zu-Denkende*, fordi en del av *das Zu-Denkende* stadig forblir u-tenkt. Dette u-tenkte er tankens hemmelige kraft. *Das Zu-Denkende* som tenkningens oppgave, dens *sak*, er væren, i dens differens til det værende. Mens det u-tenkte har et moment av fortid i seg, ligger i *das Zu-Denkende* det fremtidige.

Heidegger vil ikke først og fremst tenke ved hjelp av sproget, heller ikke bare tale i sproget, men *la sproget tenke og tale*. Sproget selv genererer mening og realitet. Heidegger ynder å sitere siste linje i Stefan Georges dikt «Das Wort»: «Kein ding sei wo das wort gebricht.» Uten ordet er ingen *ting*. I sproget blir alt virkelig, eller noe som sier det samme: Vi kan ikke gripe noe annet enn det som hører sproget til. Sproget er vår mulighet og vår begrensning. Gjør vi vold på det, gjør vi samtidig vold på vår egen natur, og på tingene. I stedet for å mane tingene til å komme til oss, forføye over dem med ord og begreper, må vi selv begi oss på vei mot tingene, bringe det værende i lyset ved omsorgsfullt å nevne det med det diktete navn, og derutover – la det værende være. – Man kunne her trekke mange slående paralleller til tanker innen moderne – særlig fransk – lingvistik og sprogfilosofi (Sapir, Ricoeur, Lacan, Merleau-Ponty o.a.). Det vil i det hele tatt bli en oppgave å se Heideggers ofte kryptiske utsagn om sproget i forhold til sprogfilosofien og sosialvitenskapene. Men Heidegger selv advarer

sterkt mot «das Allesvergleichen». Slike sammenligninger avsporer lett fra den utfordring det er å måtte konfronteres med det én tenker har sanket sammen, hans «verden».

Å tenke er å være underveis. Vei-symbolet er fremtredende hos Heidegger: markvei, skogvei, tømmervei, blindvei. «Det blivende i tenkningen er veien» heter det i *Unterwegs zur Sprache*. Stadig er der veier å gå, veier som synes å ligne hverandre. Men det synes bare slik. Vi kan lære veiene å kjenne og vokte dem. Det gjør vi når vi lever i spørsmålet. «Spørsmålet er tankens fromhet.» For Heidegger har vandringen vært et oppbrudd fra metafysikken henimot et annet sted. Dette sted står foreløbig uten navn.

LITTERATURLISTE

For en mer utførlig Heidegger-bibliografi henvises til Hans Martin Sass: *Heidegger-Bibliographie*. Verlag Anton Hain 1968. Et par bøker av Heidegger som er kommet etter denne tid, skal nevnes:

Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer Verlag 1960. Denne inneholder det viktige foredraget «Zeit und Sein» fra 1962.

Phänomenologie und Theologie. Vittorio Klostermann 1970.

Heraklit. Vittorio Klostermann 1970. Seminar holdt 1966/67 sammen med Eugen Fink.

Die Kunst und der Raum / L'art et l'espace. Erker-Verlag. St. Gallen 1969.

To verdifulle bøker om Heideggers sprog:

Hildegard Feick: *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*.

Max Niemeyer Verlag 1961.

Erasmus Schöfer: *Die Sprache Heideggers*. Günther Neske 1962.

Av sekundærlitteraturen skal her nevnes det bredt anlagte verk av W. J. Richardson: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, Haag 1963. Heidegger har her selv skrevet forordet. Verket har sin styrke i at det er pålitelig refererende, og at det tar hensyn til hele Heideggers produksjon.

Litteratur på skandinavisk:

Guttorm Fløistad: *Heidegger. En innføring*. Pax forlag 1968.

Søren Nordentoft: *Heideggers opgør med den filosofiske tradition kritisk belyst*. København 1961.

Arne Næss: *Moderne filosofer*. Stockholm og København 1965.

Gunnar Skirbekk: *Dei filosofiske vilkår for sanning. Ei tolkning av Martin Heideggers sanningslære*. Det norske samlaget 1966.

Aksel Valen-Sendstad: *Eksistensialfilosofien som fundamentalontologi for åpenbaringsteologien*. Universitetsforlaget 1969.

Egil A. Wyller: «Martin Heideggers eksistens-ontologi». I: *Tidsproblemet hos Olaf Bull* 1959, s. 135–155.

Egil A. Wyller: *Fra Homer til Heidegger*. Tanum 1959.

Til norsk er tidligere oversatt:

«Brev om humanismen». Ved G. Fløistad, J.W. Cappelens forlag.

«Filosofiens avslutning og tenkningens oppgave». I: *Den levende Kierkegaard*. Gyldendal forlag.

«Hva er metafysikk?» Ved G. Fløistad, Idé og Tanke, bind 5.

«Om sanninga sitt vesen» I: Skirbekk: *Dei filosofiske vilkår for sanning*.