

Studier i Pædagogisk Filosofi

Monografiserie 2 2017

Den sproglige erfaring

En Heideggerlæsning

Casper Løwenstein

Pædagogisk Filosofisk Forening

Studier i Pædagogisk Filosofi, Monografiserie 2, 2017

Studier i pædagogisk filosofi er et elektronisk online, open access og peer-reviewed tidsskrift, der publicerer artikler inden for den pædagogisk filosofiske tradition i bred forstand. Artiklerne spænder fra klassiske filosofiske undersøgelser af fundamentale emner i relation til det pædagogiske felt til detaljerede og kritiske analyser af dannelse, uddannelse, læring, undervisning etc. i et filosofisk perspektiv. *Studier i pædagogisk filosofi* sigter efter at fremme en levende og kritisk dialog mellem forskere på universiteter og læresteder fra hele Norden. Tidsskriftet repræsenterer ikke én filosofisk eller teoretisk skole eller tradition. Tværtimod er tidsskriftets mål at fremme udveksling og samarbejde mellem filosoffer, pædagogiske filosoffer og filosofisk orienterede forskere inden for uddannelse og pædagogik i Norden. Tidsskriftet stræber derfor efter en bred nordisk spredning af artikelforfattere, fagfællebedømmere og redaktion. Tidsskriftet udgiver desuden en serie af pædagogisk filosofiske monografier.

Chefredaktør

Jørgen Huggler, Aarhus Universitet, Danmark

Assisterende Chefredaktør

Merete Wiberg, Aarhus Universitet, Danmark

Redaktionssekretærer

Mathias Christensen, Aarhus Universitet,
Danmark

Rikke Rosager Sørensen, Aarhus Universitet,
Danmark

Redaktion for fagfællebedømmelse

Torill Strand, Oslo Universitet, Norge

Anmeldelsesredaktion

Merete Wiberg, Aarhus Universitet, Danmark
Ingerid S. Straume, Oslo Universitet, Norge

Redaktionspanel

Guðmundur Heiðar Frímannsson, Akureyri
Universitet, Island
Hansjörg Hohr, Oslo Universitet, Norge
Ari Kivelä, Oulu Universitet, Finland
Søren Harnow Klausen, Syddansk Universitet,
Danmark
Elisabet Langmann, Södertörns högskola,
Sverige

Alexander von Oettingen, University College
Syd, Danmark

Anne-Marie Eggert Olsen, Aarhus Universitet,
Danmark

Torill Strand, Oslo Universitet, Norge

Michael Uljens, Aabo Akademi, Finland

Adresse:

Studier i Pædagogisk Filosofi /v. Jørgen Huggler
Aarhus Universitet – DPU

Tuborgvej 164

2400 København NV, Danmark

<https://tidsskrift.dk/index.php/spfms>

Grafisk opsætning og sats:

WERKs Grafiske Hus a|s, Aarhus – www.werk.dk

Kopiering sker inden for rammerne af aftaler
med Copydan.

ISSN-nummer: 2246-8587

© Studier i Pædagogisk Filosofi og forfatteren.

Casper Løwenstein

Den sproglige erfaring

En Heideggerlæsning

Casper Løwenstein
E-mail: cal@teol.ku.dk

Studier i Pædagogisk Filosofi | www.ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/spf | ISSN nr. 2246-8587

Monografiserie 2 | 2017

English Summary

[*Linguistic Experience: A Reading of Heidegger*]

Drawing on the work of Heidegger, this dissertation develops a concept of linguistic experience. It brings together examinations of Heidegger's style, close readings of some of his most programmatic passages, his writings on language, as well as his interpretations of Hegel, Hölderlin, and others, to support the overall argument that experience is both proto-linguistic and proto-historical. On an exegetical level, I argue that experience is an overlooked element of Heidegger's ambitions concerning the work and future of thinking. On a more general level, I illuminate features of experience such as negativity, imprint, transition, and tentativeness, and reflect on the role of these features in the use of language in metaphysics and in poetry. With the term 'preparatory history,' I summarize Heidegger's conception of poetry and his ideal of a historical thinking that is more closely oriented to experience. This reading opens up avenues for further investigation regarding the work and aim of philosophy.

Keywords

Experience, Heidegger, History, Language, Metaphysics, Ontology, Philosophy, Poetry

INDHOLD

Forord.....	4
Forkortelser	5
Oversættelser	6
Indledning.....	9
I. Filosofiens sprog og Heideggers sprog	17
II. Sproget som vilkår.....	57
III. Erfaring og sprog.....	91
IV. Navngivningen	125
V. Digtning og historie	165
Konklusion	257
Litteratur.....	261
Detaljeret indholdsfortegnelse	275

FORORD

Denne bog er en omarbejdet udgave af en konferensafhandling indleveret ved Københavns Universitet i 2012. En tidligere og lettere forkortet version af det nuværende kapitel III er udkommet som artiklen "Erfaring og sprog" i *Studier i Pædagogisk Filosofi* Årg. 3 Nr. 1 (2014). Jeg skylder min daværende vejleder Søren Gosvig Olesen en stor tak for inspiration og mange gode råd. Resterende fejl og mangler forbliver selvfølgelig mit ansvar alene.

Casper Løwenstein

FORKORTELSER

GA = *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann 1975-.
Efterfølges af bindnummer og sidetal. Eksempel: GA9,123.

EH = *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann 1944/1996.

EJB = Ernst Jünger / Martin Heidegger: *Briefe 1949-1975*. Klett-Cotta/Klostermann 2008.

EM = *Einführung in die Metaphysik*. Niemeyer 1953/1998.

HE = Martin Heidegger – Eugen Fink: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*.
Klostermann 1970/1996.

HW = *Holzwege*. Klostermann 1950/2003.

ID = *Identität und Differenz*. Klett-Cotta 1957/2002.

KM = *Kant und das Problem der Metaphysik*. Klostermann 1929(/1934)/1998.

PHA = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Reclam 1922/2003.

SCH = *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*.
Niemeyer 1971/1995.

SG = *Der Satz vom Grund*. Klett-Cotta 1957/2006.

SZ = *Sein und Zeit*. Niemeyer 1927/2001.

US = *Unterwegs zur Sprache*. Klett-Cotta 1959/2003.

VA = *Vorträge und Aufsätze*. Klett-Cotta 1954/2004.

WD = *Was heißt Denken?* Niemeyer 1954/1997.

WPH = *Was ist das – die Philosophie?* Klett-Cotta 1956/2003.
Efterfølges af sidetal. Eksempel: US,234.

Til anden litteratur henvises der med forfatternavn, titel og sidetal.

En fortegnelse over anvendt litteratur findes bagest.

/ markerer nyt vers.

// markerer ny strofe.

[] markerer mine indskud.

[...] markerer mine udeladelser.

[//] markerer nyt afsnit.

Udgiverens klammer til indskud gengives med <>.

Spærret skrift gengives med kursiv.

Oversættelserne er mine egne, medmindre andet er angivet.

OVERSÆTTELSER

Termer er så vidt muligt oversat til dansk.

De vigtigste termer og oversættelsesvalg er anført her.

der Abbau	= nedbrydningen, demonteringen
das Abwesen	= fraværet
das Andenken,	= erindringen, erindrende
der Anfang, anfänglich,	= begyndelsen, begyndelsesmæssig, begyndende, tidlig, begyn-
die Anfänglichkeit	delsesmæssigheden
das Anwesen	= nærværet
der Austrag	= afgørelsen
die Besinnung	= besindelsen
das Be-wägen	= be-vägen
das Dasein	= tilstedeværen, tilværelsen
die Destruktion	= destruktionsen
die Einmaligkeit, einmalig	= engangskaraktoren, singulariteten, singular
die Einzigkeit, einzig	= unikheden, unik
das Ereignis, das Ereignen	= tildragelsen, tildragen
das Feiern	= holden-fri, at holde fri
das Fest	= festen
die formale Anzeige	= den formelle indikation
das freie Gebrauch des Eigenen	= den frie brug af det egne
das Geflecht	= fletværket
die Gelassenheit	= sindigheden
das Geschehen, das Geschehnis	= skeen/hændelsen, hændelsen
das Geschick, geschicklich	= tilskikkelsen, tilskikkelsesmæssig, tilskikkelig
das Geviert	= firfoldet, fir-eningen
das Gewesen, das Gewesene	= det forgående væsen, det forgangne væsen
die Gründung, das Gründen	= grundlæggelsen, grunden
die Heimkehr, die Heimkunft,	= hjemvenden, hjemkomst, bliven-hjemmehørende
das Heimischwerden	
das Hervorbringen,	= frembringelsen
die Hervorbringung	
die Innigkeit	= inderligheden
die Kehre	= vendingen
der Riß	= ridset, riften
die Rückkehr	= tilbagevendelsen, tilbagevenden
die Sage	= sagnet
der Satz vom Grund	= grundsætningen, grundens sætning
das Schickliche	= det sendende
der Schmerz	= smerten
der Schritt zurück	= skridtet tilbage
das Sein, das Seyn	= væren, Væren
der Sprung	= springet

das Stiften, die Stiftung, stiften	= indstiftelsen, stiftelsen, indstifte, stifte
der Unterschied, der Unter-Schied	= forskellen, forskellet
der Ursprung, ursprünglich, die Ursprünglichkeit	= oprindelsen, oprindelig, oprindeligheden
das Vernehmen	= opfatten, høre, høreopfattelsen
das Vorstellen, vorstellende	= forestillingen, forestillende
das Walten	= råden
der Wechsel der Tonart	= betoningsskiftet
die Wegformel	= vejformlen
das Wesen	= væsenet
west (an, ausdauernd)	= driver sit væsen, er væsentligt, varer ved, kommer til sit væsen
die Wesung	= væsensbevægelsen
das Zeigen, die Zeige	= visningen, visen
das Zwischen	= mellem'et
die Atemwende	= åndevendingen
la différence	= differancen
l'infanzia	= barndommen, infantiliteten
la passance	= passancen

INDLEDNING

Begreb og tese

Denne afhandling udgør et forsøg på at udarbejde et begreb: *den sproglige erfaring*. Arbejdet er påbegyndt ud fra en interesse, en skepsis og en formodning. Interessen er sproget som vilkår, miljø og materiale. Skepsissen er rettet imod almindelige forestillinger om sprogets og betydningens selvfølghed. Formodningen er, at sproget kan tænkes som mere omfattende end man almindeligvis gør.

En almindelig opfattelse af sprog er, at det er tegnsystem og kommunikation. Nogle taler om, at sproget har et formål, og at det er at meddele sig til hinanden.¹ Andre går mere op i sprogets sandhedsværdi (med baggrund i klassisk logik eller tidlig analytisk filosofi), atter andre i sprogets magt (Nietzsche, Foucault). Disse opfattelser har alle noget rigtigt ved sig, men selv sammenlagt er de utilstrækkelige.

Problemet synes at ligge i sproget selv. Hvordan skulle man kunne beskrive det udefra? Hvormed begynder sprog, og hvormed hører det op? Hvordan skal man forholde sig til grænserne for sproget?

Blandt filosofiens problemer hører sproget til de vanskeligste. Ikke mindst fordi filosofiske problemer præsenterer sig sprogligt. De er indfattet i ord og er dermed også sproglige problemer.

Sproget er med i alt, hvad vi gør. Som vilkår, miljø og materiale for tænkningen er sproget afgørende. Den modstand, tænkningen møder, og de muligheder, den opdager, hører med til sproget selv. En tænkning af sproget må derfor nødvendigvis være en tænkning af den sproglige erfaring.

Med til denne sammenhæng mellem sprog, tænkning og erfaring hører historien. Ligesom sproget er historien vilkår, miljø og materiale for tænkningen. Men det er historien ikke uden sproget. Sprog og historie hører nøje sammen. Spørgsmålet er hvordan.

Tesen der skal forsvares er denne:

Vejen til en forståelse af sproget må gå gennem en undersøgelse af erfaringen, og denne bevægelse vil præcisere forholdet mellem sprog og historie.

Heidegger

Tesen beskriver en drøftelse af principiel karakter, men har Heideggers tekster som sin vigtigste kilde. Der er derfor grund til at redegøre for, hvorfor og hvordan læsningen af Heidegger skal være styrende for den principielle drøftelse.

¹ Cf. artiklen "Hvad er sprog?", sproget.dk, ed. Dansk Sprognævn & Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, besøgt den 21. oktober 2017, <http://sproget.dk/temaer/hvad-er-sprog>. Cf. også opslaget "sprog" in: *Den Store Danske Encyklopædi*, online-udgaven (Gyldendal), besøgt den 21. oktober 2017, http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Sprog/Sprogvidenskab,_overbegreber/Sprog.

Arbejdet er påbegyndt ud fra den overbevisning, at Heideggers tekster udgør en meget vigtig besindelse på forholdet mellem sprog og historie. Læsningen af Heidegger skal være styrende på den måde, at den skal være ansats og eksempel for den principielle drøftelse.

Heidegger arbejder sprogligt med en række forskydninger. Sproget selv fortolker han i retning af historien, sprogbrugen i retning af erfaringen. Distinktionen mellem sprog og sprogbrug er ikke Heideggers.² Til gengæld er den genkendelig, og den har vist sig nødvendig i arbejdet med at bestemme forholdet mellem sprog og erfaring, hos Heidegger og principielt.

Heideggers forskydninger er en del af en mere omfattende praksis hos ham: begrebsudvidelsen. Den er kendetegnende for hele forfatterskabet fra og med *Sein und Zeit*: tiden, sandheden, historien, sproget og andre. I forsøget på at påvise, hvordan sproget er historisk, bruger Heidegger digtningen. Digtningen er led i et forsøg på at få tænkningens sprog til at nærme sig oprindelsen. Det ligger der en strukturel pointe i: Tænkningen skal blive mere som digtningen, og det vil sige: blive mere erfaringsnær. Der ligger heri også en kritik af filosofiens sprog og det λόγος-begreb, der traditionelt har fungeret som dets grundlæggende og organiserende princip.

Med Heideggers tekster som det primære materiale forsøger afhandlingen at indkredse og forbinde temaer som *sprog*, *erfaring*, *digtning* og *historie* gennem beskrivelse med mindre bastante ord, hvoraf de vigtigste er *bevægelse*, *overgang*, *prægning* og *åbenhed*. Arbejdet med Heideggers tale om sproget vil også rumme tolkninger af netop denne tale. Til dette niveau vil nøgleordene være *oversættelse*, *stil*, *opgaver* og *implikationer*.

Forløb

Afhandlingen forløber i fem kapitler. Det første kapitel redegør for de vigtigste sproglige træk ved Heideggers metafysikkritiske projekt. Det andet kapitel undersøger forholdet mellem sprog og tænkning ud fra begreberne transcens, identitet og kommunikation. Det tredje kapitel undersøger erfaringsbegrebet med henblik på en præcisering af det før-begrebslige, men sproglige, i erfaringen. Det fjerde kapitel undersøger metafysikkens navngivningsmanøvre og Heideggers kritik heraf. Det femte kapitel overvejer forholdet mellem digtning og historie, herunder Heideggers privilegering af det digteriske sprog og i særdeleshed Hölderlin, og undersøger mytens og λόγος-begrebets rolle i Heideggers tænkning af forholdet mellem sprog og historie.

2 Nærmest kommer han denne distinktion i *Sein und Zeit*, § 34 (cf. SZ,160f.;166 (da. ovs. p. 189f.;195)). Cf. også Dahlstrom: "Heidegger's Ontological Analysis of Language" in: Powell (ed.): *Heidegger and Language* pp. 15-17.

Litteratur

Der trækkes på et udvalg af tekster fra Heidegger forfatterskab, primært den senere del. *Unterwegs zur Sprache* er central, men der læses bredt, da det også er hensigten at tale om, hvordan Heidegger bruger sproget, når han taler om andet end sproget.

Anden litteratur er primært valgt ud fra tematisk relevans. Det betyder, at jeg også inddrager litteratur, der ikke kommenterer Heideggers tekster, men taler om sprog eller erfaring på en måde, der er relevant for min undersøgelse. Dertil regner jeg tekster af Derrida, Lacoue-Labarthe og Agamben. Af gode grunde inddrager jeg også tekster, som Heidegger kommenterer eller i anden forstand står i forhold til, f.eks. Hölderlin, Aristoteles, Kant, Hegel.

*

Til sidst nogle kommentarer til Heideggerreceptionen og Heideggereksegesen.

Da det gælder om at tænke over det vidtgående sprogfænomen beskrevet i senværket, vil en del af Heideggerreceptionens hovedfigurer ikke blive inddraget; deres fortolkninger, udviklinger og kritikker gjaldt primært *Sein und Zeit*'s eksistentielle implikationer for opfattelsen af krop, handling, socialitet, frihed og moral. Her tænker jeg på Beaufret, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Arendt og Pareyson.

Andre vigtige Heideggerlæsere vil kun blive inddraget sporadisk: Gadamer til overvejelse af netop sprog og erfaring, og Vattimo til refleksion over tænkningens vilkår og form efter metafysikken. Gadamer og med ham hermeneutikken og dialektikken kunne have fået en større rolle. Når Gadamer ikke inddrages mere, er det fordi samtalens figur – med grundtesen 'Sproget er samtalens sprog' – måske er for positiv og antropocentrisk til at belyse de yderste implikationer af Heideggers egenrådige og voldsomme 'sprog selv'.³

To vigtige, allerede nævnte Heideggerlæsere vil blive inddraget lidt mere: Derrida både med og uden direkte reference til Heidegger, og Agamben uden. Nærmere bestemt Derridas refleksioner over stilen og hans figur *la différance*, hvorigennem han forfølger ideen om værensbevægelsens både destabiliserende og kreative indflydelse på tænkningen. Og Agambens overvejelser angående forskellen mellem sprog og kommunikation og hans brug af infantilitetens figur, der fremstiller erfaringen som den uafsluttethed, hvorigennem sprog og historie må forstås.

*

Den aktuelle forskning i Heideggers sprogopfattelse bærer præg af de seneste års *Gesamtausgabe*-bind med notater og udkast kredsende om især *das Ereignis* og *der Anfang*, tildra-

3 Cf. Gadamer: *Wahrheit und Methode* p. 450 (da. ovs. p. 421).

gelsen og begyndelsen.⁴ Man kan fremhæve den amerikanske antologi redigeret af Jeffrey Powell *Heidegger and Language* (2013), der indrammer den aktuelle diskussion af Heideggers opfattelse af forholdet mellem sprog og tildragelse (Daniela Vallega-Neus og Krzysztof Ziareks respektive bidrag), hans brug af Hölderlin (Robert Bernasconis bidrag) og sprogets rolle i forberedelsen af 'den anden begyndelse' (Jeffrey Powells bidrag).⁵ Forlaget J.B. Metzlers *Heidegger-Handbuch* (2013) giver med Dieter Thomäs artikler et indblik i Heideggers opfattelse af sprog og digtning, men erfaringen nævnes heri kun en passant, og *Erfahrung* optræder ikke i indekset.⁶ *Erfahrung* optræder i øvrigt heller ikke som opslagsord i Hildgard Feicks meget benyttede *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'* (4. ed. 1991), der ellers også rummer mange henvisninger til senværket.⁷

Krzysztof Ziareks bog *Language After Heidegger* (2013) samler og undersøger en stor del af de vigtigste temaer i den heideggerske sprogtænkning. Ziarek fortsætter undersøgelsen af forholdet mellem sprog og tildragelse hos Heidegger og argumenterer for, at sproget ikke blot er et tema blandt andre sene Heideggertemaer, men det afgørende problem: Alle rede tildragelsen er sprog, det er Heideggers ide. Hvordan skal man indkredse og betegne sådanne sproglige bevægelser før menneskets udtale? Det forsøger Ziarek ved hjælp af en gennemspilning af vokabularet fra Heideggers noter og optegnelser i bøger som *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA65, 1989), *Das Ereignis* (GA71, 2009) og *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst* (GA74, 2010). Ziarek holder fast i Heideggers skel mellem værens ord (*Wort, Worte*) og menneskets termer og tegn (*Wörter*) og argumenterer i en slags forskelskritik for, at Heideggers ide om forskel som 'afsked' (*Unter-Schied, Abschied*) må læses væsentligt anderledes end den franske Saussurepåvirkede tegn- og forskelstænkning har gjort (Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy), nemlig som und-

4 Cf. GA70: *Über den Anfang* (2005), GA71: *Das Ereignis* (2009), GA73: *Zum Ereignis-Denken* (2013) og GA74: *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst* (2010).

5 Vallega-Neu: "Heidegger's Poietic Writings: From 'Contributions to Philosophy' to 'Das Ereignis'" (pp. 119-145); Ziarek: "Giving Its Word: Event (as) Language" (pp. 102-118); Bernasconi: "Poets as Prophets and as Painters: Heidegger's Turn to Language and the Hölderlinian Turn in Context" (pp. 146-162); Powell: "The Way to Heidegger's 'Way to Language'" (pp. 180-200).

6 Cf. Thomä: "Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst: Befangen im Singen und Nennen" in: Thomä (ed.): *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung* pp. 261-270, samt Thomä: "Sprache: Von der 'Bewandtnisganzheit' zum 'Haus des Seins'" in: op.cit. pp. 295-305, erfaringen: p. 263 col. 2; 266 col. 1; 276 col. 1.

7 Feicks håndbog indekserer en stor mængde af termer og udtryk fra *Sein und Zeit*, og citerer da også kun fra det værk, men rummer foruden hovedhenvisningerne til *Sein und Zeit* underhenvisninger (i mange tilfælde med senværkstermer) til alle de af Heideggers tekster, der blev udgivet i perioden 1929-1970, fra *Was ist Metaphysik?* til Heraklitseminaret. Erfaringen nævnes fire steder i Feicks bog, nemlig under opslaget *Sein als solches, Sein überhaupt*, hvor Heideggers fremstilling af 'ontisk erfaring' som uegentlighedens modstykke til 'ontologisk forståelse' er citeret (cf. Feick: *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'* p. 73, cf. SZ,201 (da. ovs. p. 231)), under opslaget *Vorlaufende Entschlossenheit*, hvor et stykke om 'beslutsohedens' fænomenalt oprindelige tidslighedserfaring er citeret (cf. Feick: op.cit. p. 102, cf. SZ,304 (da. ovs. p. 338)), og under opslagene *Destruktion* og *Tradition* hvor destruktionsopgavens sigte på 'de oprindelige erfaringer' er citeret (cf. Feick: op.cit. p. 15;91, cf. SZ,22 (da. ovs. p. 42)). Senværkets *Erfahrung* er der således ingen nævnelser af. Destruktionsparagraffens 'oprindelige erfaringer' behandler jeg i kapitel III (cf. infra III,2,2;2.4).

dragelse og historisk tilbagetrækning.⁸ Ziarek forsøger dermed at fremhæve Heideggers arbejde for en historisk transformation af tænkningen. Et andet vigtigt element i Ziareks bog den gennemgående refleksion over Heideggers stiltræk som kolon, præfiks og bindestreg. Ellers er Ziareks læsning af Heidegger overvejende en meget loyal læsning.⁹ Bogens vigtigste forskningsbidrag er en udlæsning af en *femininitet* i Heideggers ide om sindighed (*Gelassenheit*) og hans overvejelser angående forholdet mellem digtning, stemme, stemning og stilhed, en femininitet, der undersøges og videreudvikles gennem læsning af Susan Howes og Myung Mi Kims eksperimentelle poesi.¹⁰

Det kan være nødvendigt at afvige fra den heideggerske kanon af digtere og tænkere, hvis man vil gøre sig nogle principielle overvejelser. Alligevel kan man kritisere Ziareks bog for kun meget sporadisk at behandle metafysikerne og Hölderlin og for i dens overvejelser angående afsked med metafysikken slet ikke at kommentere Vattimos svage tænkning, den positive, frigørende nihilisme i forlængelse af Heideggers Nietzschelæsning.

*

Kendetegnende for ikke alene Ziareks bog, men hele den aktuelle forskning i og udgående fra den heideggerske sprogopfattelse er, at fænomenet erfaring indtager en perifær rolle. Lige så overraskende er det, at oversættelsen som fænomen og figur ikke har en mere central plads i de aktuelle Heideggerinfluerede overvejelser angående forholdet mellem sprog og tænkning og angående tænkningens historiske opgave.¹¹ Nærværende bog skal forsøge at råde bod på det. Man vil se, at jeg i det arbejde bruger Heideggers tekster og Heideggerforskningens tekster relativt frit. Ligeledes vil man måske bemærke en større sympati for den såkaldte venstreheideggerianisme end for det modsatte.¹² Det har været ambitionen i en balancegang mellem det eksegetiske og det principielle at sige noget træffende om fænomenet sprog ved at belyse dets forhold til fænomenet erfaring og fænomenet historie.

8 *Wort/Worte* vs. *Wörter*, cf. Ziarek: *Language After Heidegger* p. 4f.;63f.;84-86;114f. Cf. også GA74,121. Kritik af den franske forskelstænkning, cf. Ziarek: *Language After Heidegger* p. 4f.;8f.;114f.,117-123;222f.

9 "[...] det, jeg fremfører her, er ikke noget, Heidegger udtrykker [...]", "[...] det er muligt at sige, at der er [...], hvilket her måske indebærer en fravigelse fra ordlyden i Heideggers værk, der ikke betænker disse emner i sådanne vendinger" ("[...] what I am stating here Heidegger does not articulate [...]", "[...] it is possible to say that there is [...], which may mean here a departure from the letter of Heidegger's work, who does not consider these issues in such terms" (Ziarek: *Language After Heidegger* p. 47;164)).

10 Cf. Ziarek: *Language After Heidegger* pp. 164-174.

11 Tættest på har en lidt ældre antologi været: Buchheim (ed.): *Destruktion und Übersetzung: Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* (1989), især Buchheim: "Vorwort" (pp. V-IX) og Weinmayr: "Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan" (pp. 177-196). Se også Klaus Opiliks omtale "Destruktion und Übersetzung: Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger" in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 44, 3, pp. 479-484.

12 For en fremstilling og diskussion af Heideggerreceptionen og forskellen mellem venstre- og højreheideggerianisme, cf. Wentzer: "Efterskrift" in: Heidegger: *Væren og tid* pp. 561-563, samt Olesen: "Hvad er venstreheideggerianisme?" in: *Vejledning til Heidegger* pp. 51-53;55f.;60.

Jeg vil argumentere for, at erfaringen som ansats, proces og produkt allerede er sprog, og historie. 'Den sproglige erfaring' skal derfor ikke kun forstås som betegnende delresultatet af en hændelse eller handling, altså som betegnende en bestemt slags erfaring, men også og især som betegnende selve erfaringens fundamentale sproglighed. I begrebet 'den sproglige erfaring' skal medlæses betydningen 'det erfaringsmæssige sprog'. Denne dobbelthed vil være til stede i hele afhandlingen. Erfaringens sproglighed, erfaringens sprog. Sprogets erfaringsmæssighed, sprogets erfaring. Sprog og erfaring, erfaring og sprog. Jeg vil hævde, at historien udgår fra denne dobbeltheds fænomen, fra grundtræk som prægning og oversættelse. Hvordan den gør det skal også præciseres i det følgende.

I. FILOSOFIENS SPROG OG HEIDEGGERS SPROG

1. Heideggers stil

§ 1. Opgøret med det apofantiske

I lingvistisk forstand er en sætning et stykke sprog i overensstemmelse med grammatikken. En sætning er grammatisk forpligtet og udgør, som udsagn, spørgsmål eller opfordring, en afgrænset betydningshelhed med subjekt og verbal. Mere abrupte verbale udtryksformer (f.eks. 'Nej', 'Kom') har en anden måde at betyde på, men stadig i forhold til en regel, eventuelt som norm eller kode. Og der skal ofte en situation til, eller flere sprogstykker, en eller anden form for kontekst, for at en betydning kan opfattes. Her er det vigtigt at nævne, at filosofiens sprog – både som det foreligger og som en ramme, hvorindenfor filosofien tilsyneladende er nødt til at blive – i vid udstrækning ikke er komponeret af en hvilken som helst slags sprog, men er *tekst* bestående af *sætninger*, først og fremmest *udsagn*.

En tekst udelukkende eller næsten kun bestående af spørgsmål kunne nok kaldes tænkning, men næppe filosofi. Heideggers berømte understregninger af spørgsmålets nødvendighed i *Sein und Zeit* ledte ham heller ikke til at forkaste filosofiens sprog, men blot bruge det mere forbeholdent. Heideggers tekst rummer stadig i syntaktisk henseende langt flere udsagn end spørgsmål. Det er netop i hans udsagn, spørgsmålet foregår, i de *oversættelser* af metafysikkens ord, han foretager, fra begrebets kunstighed til det mere erfaringsnære.

Oversættelserne kunne man også kalde for *variationer*. Det drejer sig om stil. Heidegger er ikke selv den mest stilbevidste; hans læsning af Nietzsche som metafysiker er kardinaleksemplet.¹³ Men der kan i hans tekster udpeges en række markører, der deres forskelligheder til trods alle peger på en bevægelse (eller oprindelighed) som ideal for beskrivelsen, eller peger på noget, der efter Heideggers mening forhindrer en sådan oprindelighed i tænkningens sprog. Disse forhindringer ser Heidegger i metafysikkens sprog og i overleveringen som fikseringer, generaliseringer og abstraktioner.¹⁴

13 Cf. GA6.2,231. Cf. Vattimo: *Introduzione a Nietzsche* p. 3f.;137. Cf. også Vattimo: "Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers" in: Biemel & v. Herrmann (ed.): *Kunst und Technik* p. 143.

14 I sin lingvistiske afhandling om Heideggers sprogbrug har Erasmus Schöfer foretaget en registrering og sammenligning af en række af Heideggers nydannelser og stilistiske markører. Afhandlingen er altså fagvidenskabelig og behandler Heideggers tekster som sprogligt materiale med grammatikken som omdrejningspunkt og med systematisk angivelse af eksempler. Materialet er overvejende, men ikke udelukkende, tekster fra den tidlige del af forfatterskabet, dvs. *Sein und Zeit* og teksterne fra 1929 (Kantbogen, *Was ist Metaphysik?, Vom Wesen des Grundes*). Med hensyn til sprogopfattelsen i den senere del af Heideggers forfatterskab kunne man nævne Schöfers iagttagelser om f.eks. infinitivsubstantiver og relationer (cf. Schöfer: *Die Sprache Heideggers* pp. 118-133;168-172). Mange af de samme stiltræk findes både tidligt og sent i forfatterskabet.

Schöfers afhandling er ikke ny, men heller ikke overgået. Blandt afhandlingens vigtigste resultater kan hvad registreringen angår (første del af Schöfers afhandling, *Das Wort*) nævnes kortlægningen af Heideggers neologismer og deres tendens, nemlig at der er flest substantivdannelser, og af disse flest dannet af infinitivverber og partikler (cf. ibid. p. 281). Et af de vigtigste resultater for afhandlingens anden og sidste del (*Syntax und Stil*) er præsentationen af varianterne af Heideggers undgåelse af *ist*-prædikationen (undgåelsen, cf. ibid. p. 284, varianterne, cf. ibid. pp. 202-226, særligt pp. 210-212). Angående Heideggers stil, cf. også Wenzel: *Die Übersetzbarkeit philosophischer Diskurse*:

Det nok bedst kendte træk ved Heideggers sprogbrug er betoningen af det verbale: brugen af verber som navne (i infinitiv f.eks. *das Sein*, i perfektum participium f.eks. *das Gewesen*) og, omvendt, brugen af substantiver i verbaliserede former (f.eks. *die Welt weltet*).¹⁵

I det førstnævnte tilfælde er formålet at udtrykke bevægelse bedre i tænkningens sproglige frembringelser, også på substantivernes grammatiske pladser (den substantive-rede form af perfektum participium understreger da en særligt historisk deltagelse). Denne ambition er styrende, også for de øvrige sproglige variationer, i hele forfatterskabet fra og med *Sein und Zeit*.¹⁶

I det andet tilfælde er det den overordnede pointe, at fænomenets virke er stærkere end sprogbrugens dom. Ved at omgå kopulaet og dets prædicerende funktion bliver det indirekte vist, at det, noget gør, er mere afgørende end dommen. Dommen er efterfølgende, og både tilføjende og reducerende. Med de verbaliserede former forsøger Heidegger at gøre det, han mener, metafysikkens sprog forsømmer: at iagttage fænomenets 'at' og følge dets 'hvordan' ved at beskrive det frem for at bestemme dets 'hvad'. Heidegger forsøger således at gå fra den faste til den flydende form. Verbet foretrækker han ofte at kalde for *Zeitwort*.¹⁷

Man kunne se Heideggers brug af substantiver i verbaliserede former som en brug af tautologien og således som et led i hans udstrakte forsøg på at undgå det apofantiske kopula. Det er dog ikke en konventionel brug af tautologien (som i 'Originalen er originalen' eller *Une femme est une femme*), men en forskydning af fokus fra substantiv (og substans) til det verbale og dermed bevægelsen. Heideggers mest markante brug af det tautologe er således den, der er udtrykt i de verbale nydannelser *die Welt weltet*, *das Ding dingt*, *das Nichts nichtet*, *die Mitte mittelt* og i de udsagn, hvor verberne er almindelige, men sammenstillingen uvant: *die Sprache spricht*, *der Grund gründet*.¹⁸ I disse forskudte tautologier siges det samme med subjekt og verbal. Pointen er den, at tingene først og fremmest er, hvad de er, i kraft af, *hvordan* de er. Tingenes betydning ligger altså ikke i prædikationen, snarere

Eine Übersetzungskritik an den beiden englischen Übersetzungen von Heideggers 'Sein und Zeit', især pp. 52-56 (Zur Untrennbarkeit von Heideggers Philosophie und Sprache); pp. 76-84 (Neuwörter); 108-110 (Heideggerismen).

15 *Das Gewesen*, cf. ID,59. (da. ovs. p. 111) Formen *die Welt weltet* stammer fra *Vom Wesen des Grundes*, hvor der helt præcist står: "Welt ist nie, sondern weltet." (GA9,164, "Verden er aldrig, men verdner."). Cf. også HW,30f. (da. ovs. p. 52); VA,172-174.

16 Således allerede i *Sein und Zeit*, hvor udarbejdelsen af værensspørgsmålet beskrives som underlagt (og dermed vanskeliggjort af) selve det vilkår, at "værens og [...] bevægelsens gåde driver sit væsen" ("das Rätzel des Seins und [...] der Bewegung sein Wesen treibt" (SZ,392, da. ovs. p. 428, modificeret her, kursiv udladt her)). Også bevægelsen er gådefuld, og det er den samme gåde angående væren og bevægelsen. Det har den danske oversættelse grundet en lille fejl ikke fået med.

17 Cf. US,201.

18 "Das Ding dingt." (VA,166: "Tingen tinger."). Cf. også VA,170. "Das Nichts selbst nichtet." (GA9,114, da. ovs. p. 92: "Intet selv intetgør."). "Die Mitte, die so heißt, weil sie mittelt [...]" (EH,163, "Midten, der hedder således, fordi den midler [...]"). "Die Sprache spricht." (US,12, da. ovs. p. 9: "sproget taler"). Cf. også VA,184, da. ovs. p. 58; SG,161. "Der Grund gründet, west als Grund [...]" (GA65,307, kursiv udladt her, "Grunden grunder, er væsentlig som grund [...]"). Cf. også SG,101;152. Desuden: "die Zeit zeitigt", "der Raum räumt", "der Zeit-Spiel-Raum spielt" (alle US,215, "tiden tider", "rummet rummer", "tids-spille-rummet spiller"). "Das Einzig-Eine eint [...]" (VA,212, "Det eneste-ene ener [...]").

virker tingenes betydning i deres egen bevægelse. Måden, hvorpå tingene er, er afgørende, og fortolkningen er først henvist til disse egenbevægelser.

Et andet forsøg på undgåelse af det prædicerende kopula ligger i Heideggers oversættelse af *ist* til *west als*. Der ligger en etymologisk pointe i oversættelsen til *west*: Det er en gammel form af *ist*, og dermed kan Heidegger påpege, at *Wesen* har verbal oprindelse. Med *als* er der ligeledes en kritisk pointe: Der gøres opmærksom på fænomenets gøren og hvordan denne gøren viser sig. Det er altså en anderledes kopulaform, der lægger op til mere beskrivelse end den selv har givet. Denne kopulaform peger således også på sin egen begrænsning, den er forbeholden.¹⁹

Det er altså når Heidegger vil udfolde, hvordan noget for eksempel kan være, men samtidig fremhæve en særligt afgørende måde, hvorpå noget gør sig gældende, han bruger *west als*. Han ville så skrive: *Die Welt west als* et eller andet.²⁰ Man kan på den måde se *west als* som en variation over den forskudte tautologi, hvormed et afgørende træk ved fænomenet udhæves. Formen *west als* er således en eksemplificerende variation over det 'tautologe' verbum, hvor markøren for det egne nu er flyttet til kopulaets plads. Lignende former er *geschieht als* og *waltet als*.²¹

Et tredje forsøg hos Heidegger på at udvide kopulaets funktion er at lade det indgå som akse i en omvendning af en genitivs ejerforhold, som her:

Grundens sætning er sætningens grund.
(Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes.²²)

Ved denne omvendning løser Heidegger opmærksomheden fra det principielle og henleder den på det sproglige: Grundens princip er også princip for sætningskonstruktionerne i fornuftsmetafysikkens sprog.

Sådanne omvendinger foretager Heidegger ikke kun for at kritisere et bestemt metafysisk princip, men også for at smidiggøre sine egne hidtidige drøftelser. Omvendningen af genitivens ejerforhold bliver selvkommenterende, som her:

Sandhedens væsen er væsenets sandhed.
(das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens.²³)

¹⁹ Cf. infra II,3.1.

²⁰ *West als*: "Das Geschehen der Geschichte west als das Geschick der Wahrheit des Seins aus diesem [...]" (GA9,335, da. ovs. p. 55: "Historiens hændelse er til stede i kraft af væren som den skæbne, der består i dennes sandhed [...]"). Eller mere simpelt: "Der Krug west als Ding." (VA,166, "Kruset er væsentligt som ting.")

²¹ *Geschieht als*: "Die Geschichte geschieht nicht zuerst als Geschehen." (GA9,335, da. ovs. p. 55: "Historien indtræffer ikke først som hændelse:"). *Waltet als*: "Dieses 'es gibt' waltet als das Geschick des Seins." (GA9,335, da. ovs. p. 54: "Dette 'der gives' råder som værens skæbne.")

²² SG,31.

²³ GA9,201, kursiv udeladt her. Cf. også GA9,198;334 (da. ovs. p. 53). Cf. infra II,2.1.

Et fjerde forsøg på at undgå det apofantiske findes i denne type omvending af genitiven, fra *Das Wesen der Sprache*, nu med et kolon som akse:

Sprogets væsen : Væsenets sprog.
(*Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens.*²⁴)

Heidegger varierer det sådan:

Sprogets væsen –: Væsenets sprog.
(*Das Wesen der Sprache –: Die Sprache des Wesens.*²⁵)

Og sådan:

Sprogets væsen:
Væsenets sprog.
(*Das Wesen der Sprache:*
*Die Sprache des Wesens.*²⁶)

Her er kopulaet helt fjernet, og der er ikke længere tale om sætninger. Meningen med kolonerne er, skriver Heidegger, at antyde en *åbning*: det, der står foran, vil åbne sig i det, der følger.²⁷ Og hele opstillingen skal give et vink om, at sprog og væsen hører sammen på en afgørende måde.²⁸ Hvordan er der tale om en åbning? Der er allerede tale om en åbning i kraft af demonstrationen af, at subjekt og prædikat kan ombyttes uden at sammenhængen brydes.²⁹ Men det vigtigste på dette sted er, at der ikke er tale om sætninger, men en opstilling af ord, der i stedet for at prædicere peger på en *enhed*, her mellem sprog og væsen.

Disse opstillinger med kolon har et vigtigt træk tilfælles med mange modernistiske digte: opløsning af grammatiske enheder, her sætningen, i forsøget på at medvise selve sproget. Heidegger kalder dem da også for ledeordet (*das Leitwort*) for tænkningen af forholdet mellem digtning og tænkning.³⁰

Også i *Der Satz vom Grund* har Heidegger brugt denne ide med at oversætte fra kopula til kolon:

Væren og grund 'er' det samme. Væren 'er' af-grunden.
(*Sein und Grund 'sind' das Selbe. Sein 'ist' der Ab-Grund.*³¹)

24 US,200.

25 US,176.

26 US,200.

27 *Eröffnen, andeuten*, cf. US,200.

28 *Winken*, cf. US,200.

29 Cf. infra II,3.1.

30 *Das Leitwort*, cf. US,200. Digtning og Heideggers brug af digtning, cf. infra V, især V,3.

31 SG,93.

Væren og grund: det samme. [...] Væren: af-grunden.
(Sein und Grund: das Selbe. [...] Sein: der Ab-Grund.³²)

Enheden omtaler Heidegger på dette sted som en enstemmighed, mellem *væren* og *grund* og mellem *væren* og *af-grund*.³³ Samtidig skitseres navngivningens problem: 'Grund' er navn for væren, men væren er 'afgrund' ved ikke at være grundlag, men bevægelse og dermed også et fravær for sprogbrugen. Metafysikkens begreb om grund bygger således på en bevægelse, der er ikke-begrebslig. Navnet både er og er ikke det, det betegner.³⁴ Med enstemmigheden menes der i sidste ende sprogets 'tale', altså sproget som vilkår, sprogets bevægelse som stærkere end sprogbrugens og derfor opgave for tænkningen:

Det gælder om at tænke enstemmigheden af begge 'sætninger', af sætninger, der ikke mere er 'sætninger'.³⁵

Endnu et stiltræk hos Heidegger er *udeladelsesprikkerne*, ofte på objektets plads i en præpositionsforbindelse, så der bliver tale om præpositionalobjekter uden objekt.³⁶ Her er der mere end en kritik af det prædicerende kopula tale om en kritik af bestemmelsens selvfølgelighed. Det, tænkningen først møder, så fokuserer på, så undersøger, så formulerer sit forhold til, melder sig på en eller anden måde, men er ikke på forhånd givet i et sprogligt udtryk. Heideggers udeladelsesprikker *viser* denne umiddelbare ubestemthed i forholdet. For eksempel i *Was heißt Denken?*, hvor der står om unddragelsen, at den ligesom trækker tænkningen til sig. Noget kan altså være bemærket uden at være bestemt, og denne prægning går ifølge Heidegger forud for bestemmelsens:

Er vi, som de således dragne, i et drag mod det, der drager os til sig, da er vort væsen allerede præget af dette 'i draget mod ...'.³⁷

I Kantbogen står der tilsvarende:

En sådan retten-sig-efter ... ville jo allerede være anvisthed på ..., altså endelighed.³⁸

I *Was ist Metaphysik?*:

³² SG,93.

³³ Cf. SG,93.

³⁴ Navngivningen, cf. infra IV.

³⁵ "Es gilt, die Einstimmigkeit beider 'Sätze', der Sätze, die keine 'Sätze' mehr sind, zu denken." (SG,93). *Der Doppelpunkt*, cf. endvidere Schöfer: *Die Sprache Heideggers* p. 219f.

³⁶ Cf. Schöfer: *Die Sprache Heideggers* p. 54.

³⁷ "Sind wir als die so Angezogenen auf dem Zuge zu dem uns Ziehenden, dann ist unser Wesen schon durch dieses 'auf dem Zuge zu ...' geprägt." (WD,5f., da. ovs. p. 17)

³⁸ "Solches Sich-richten-nach ... wäre ja schon Angewiesenheit auf ..., mithin Endlichkeit." (KM,31).

Angsten for ... er altid angst over ..., men ikke over dette eller hint.³⁹

Det er en markør, der skal udtrykke det ubestemtes primat. At der er forholden-sig før der er kendskab til, præcis hvad denne forholden-sig er en forholden-sig til. En forholden-sig går forud for bestemmelsen af noget; tænkningen forud for metafysikken. Dette stiltræk er med andre ord en markør for *åbenheden*.⁴⁰ Udeladelsesprikkerne findes hovedsagelig i forfatterskabets tidlige fase, som en variation over fænomenologiens tale om rettedhed. Åbenheden forbliver dog et hovedtema i forfatterskabet, til beskrivelse af sandhedens væsen. Således også i *Was heißt Denken?*

En i Heideggers senværk mere berømt undgåelse af prædiceringen er *Es gibt*. Udover at prædiketet ikke er der, ligger der en undgåelse i, at subjektet er neutrummet *es*. Det er i grammatisk perspektiv tomt eller anonymt, og sætningen dermed subjektløs.⁴¹ Men Heideggers tale er nok snarere en pointering af *det ubestemte*. Det var også tilfældet med udeladelsesprikkerne. Forskellen er, at udeladelsesprikkerne er en tematisering af tænkningens ubestemthed, *Es gibt* en tematisering af *historiens* ubestemthed. Som der står i Humanismebrevet:

Dette 'der gives' råder som værens skæbne.⁴²

I talen om, at der gives væren, er det ubestemte subjekt. Samtidig er denne tale en tale om, at væren ikke er. Det er en oversættelse af kopulaet til en bevægelsesbetydning. *Es gibt* er således et udtryk for værens bevægelseskarakter og mulighedsgivende karakter. Og med talen om en given og en ubestemthed understreges også muligheden for et fravær, og altså at bevægelsen er stærkere end menneskets forsøg på at danne sammenhæng. *Das Es* betegner med Heideggers ord "et fraværets nærvær" ("ein Anwesen von Abwesen").⁴³ Denne pointe fandtes også i talen om væsenets sandhed, *die Wahrheit des Wesens*.

Der er i Heideggers tekster flere andre stilistiske markører for den ideale oprindelighed og for kritik af metafysik og overlevering. Der er brugen af *bindestreger*, hvormed det er hensigten at påpege enten en sammenhæng (dette er mest fremtrædende i *Sein und Zeit*) eller et ofte overset moment ved det fænomen, ordet skal betegne. Den førstnævnte brug er en slags rekonstruktion af en oprindelig fænomenalitet, den anden brug er især etymologisk motiverede ordspil mellem det almindelige og for læseren genkendelige bindestregs-

39 "Die Angst vor ... ist immer Angst um ..., aber nicht um dieses oder jenes." (GA9,111, da. ovs. p. 89). Desuden: λόγος som en "formåen at ...", f.eks. til "afmåling til ... og binding til ...", der dog først er mulig med en "friværen i ..." og "åbenværen for ..." ("Vermögen zu ...", "Anmessung an ... und Bindung an ...", "Freisein in ...", "Offensein für ...") (GA29/30,489;492;492;496). *Der Pünktchen-Typ*, cf. endvidere Schöfer: *Die Sprache Heideggers* pp. 220-223.

40 Schöfer skriver, at brugen af udeladelsesprikkerne som *Suspensionspunkte* tydeliggør en "åbenhed over for et objekt, et relatum" ("Offenheit auf ein Objekt, ein Relat hin" (Schöfer: *Die Sprache Heideggers* p. 221)). Selv om åbenheden er et tema mange steder i Heideggers forfatterskab, er udeladelsesprikkerne i den tidlige del af forfatterskabet nok den tydeligste stilistiske markør for åbenheden.

41 Grammatik og *Es-Sätze* som *subjektlose Sätze*, cf. GA14,23.

42 "Dieses 'es gibt' waltet als das Geschick des Seins." (GA9,335, da. ovs. p. 54). Cf. også GA14,12f. (da. ovs. pp. 51-53).

43 GA14,23 (da. ovs. p. 62). *Es gibt*, cf. GA14,9-24 (da. ovs. pp. 48-62); GA9,334f. (da. ovs. p. 53f.).

løse ord og en uvant og angivelig mere oprindelig betydning, der altså forsøges fremmanet ved placeringen af bindestregen i ordet.⁴⁴ Der er også brugen af *anførselstegn* til at markere en distance (til metafysiske og/eller almindelige opfattelser af et eller andet), eller at ordet eller udtrykket nu bruges i en uvant betydning.⁴⁵ Og der er brugen af *betoningsskift* til at markere en kritik i læsningen af et ord eller udtryk og en efter Heideggers mening nødvendig forskydning i tænkningens konstruktive fokus. Det er den opgave, Heidegger kalder for *der Wechsel der Tonart*.⁴⁶

*

Heideggers oversættelser finder også sted ved anvendelsen af almindelige suffikser til dannelsen af nye substantiver, især suffikserne *-ung* og *-nis*. Disse er da også suffikser til nominalisering af *verber*. Suffikset *-ung* (almindelige former: *Bewegung*, *Erfahrung*, *Neigung*) bruger Heidegger til at udtrykke bevægelse, eksempelvis i konstruktionen *Wesung*.⁴⁷ Suffikset *-nis* bruger Heidegger til at udtrykke en hændelseskarakter. Hans brug af det almindelige tyske ord *Ereignis* er hyppigere end hans konstruktioner med dette suffiks, f.eks. *Erfahrnis*, men

44 Et oplagt eksempel på den førstnævnte brug af bindestreger er *Sorge*-formlen: "Tilstedeværens væren vil sige: i-forvejen-for-sig-selv-allerede-at-være-i-(verden-) som væren-ved (inderverdensligt imødekommende værende)." ("Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seien)." (SZ,192, da. ovs. p. 222, let modificeret her)). Eksempler på den anden brug er *das Ge-stell* (cf. VA,23, da. ovs. p. 49, kursiv udeladt her: "still-adset"), *der Unter-Schied* (cf. US,25, da. ovs. p. 22: "forskillet"), "Tingene be-tinger de dødelige." ("Die Dinge be-tingen die Sterblichen." (US,22, da. ovs. p. 20)) og "Je näher wie der Sache kommen, um so be-deutender wird der Weg." (SG,94, "Jo nærmere vi kommer sagen, desto mere be-tydende bliver vejen."). Til denne anden brug af bindestreger, cf. Schöfer: *Die Sprache Heideggers* pp. 103-113.

45 Med hensyn til distanceringen, cf. titlen *Ein Brief über den 'Humanismus'* (GA9,313) og anførselstegnene omkring *Wahrheit* (cf. GA9,177), *Logik* (cf. GA9,107, da. ovs. p. 85), *Metapher* (SG,89), *Sätze* (SG,93) og *Werk* (SG,135). Med hensyn til den uvante betydning, cf. "In dieser Art des 'Stellens' bekundet sich das eigentümliche Vor-stellen des Denkens." (KM,30, "I denne slags 'stillen' giver tænkningens ejendommelige fore-stillen sig til kende.") og "Der Satz vom Grund ist ein 'Satz' in dem ausgezeichneten Sinne, daß er ein Sprung ist." (SG,96, "Grundens sætning er et 'sæt' i den særlige forstand, at den er et spring."). Cf. også SG,103;151. Cf. endvidere Schöfer: *Die Sprache Heideggers* pp. 99-103.

46 "I stedet for 'Intet er uden grund' lyder [grundens sætning] nu: 'Intet er uden grund.'" ("Statt: 'Nichts ist ohne Grund' lautet er [= *der Satz vom Grund*] jetzt: 'Nichts ist ohne Grund.'" (SG,92)). Cf. infra IV,2.4. Et andet eksempel, fra *Beiträge zur Philosophie: 'Af-grunden er af-grund.'* ("Der Ab-grund ist Ab-grund." (GA65,379)).

47 *Wesung* bruges især i *Beiträge zur Philosophie* (cf. infra II,2.1). Om *-ung*-suffikset skriver Schöfer, at hvor dets almindelige funktion er at udtrykke en virksomhed (en *Tätigkeit* i *nomina actionis* eller *nomina acti*), får det i *Sein und Zeit* karakter af en *opgavemarkør* (f.eks. *Ausarbeitung*, *Wiederholung*, *Klärung*, *Freilegung*, cf. SZ,1;2;11;17 (da. ovs. p. 19;21;31;37: "udarbejdelse", "gentagelse", "klarlægning", "blotlæggelse") et passim; cf. Schöfer: *Die Sprache Heideggers* p. 149;151f.). Suffikset *-ung* skulle således ifølge Schöfer få påført et "perfektivt moment", der til sammenligning med de substantiverede infinitiver (der i *Sein und Zeit* snarere er det, der beskriver det processuelle) får "den verbale hændelse" til at fremtræde "punktuel koncentreret" ("perfektives Moment", "das verbale Geschehen", "punktuell konzentriert" (ibid. p. 152)). "En 'sammenfattet' virksomhed eller bevægelse er omsat til ord." ("Eine 'zusammengefaßte' Tätigkeit oder Bewegung ist gewortet." (ibid.)). I opgaven ligger for Heidegger en særlig bevægelse, et koncentreret arbejde, der altså ikke fører til hvad som helst, og for så vidt kan målet omtales som noget afgrænset. Det må være det, Schöfer mener med det perfekte, den punktuelle koncentration og den sammenfattede bevægelse. Dog er denne stilistiske tendens, *-ung* som markør for en opgave, svær at få øje på i den senere del af forfatterskabet. Den synes mere at gøre sig gældende i Heideggers afhandlingsprog end i hans essay-, foredrags- og notesprog.

når konstruktionerne med *-nis* optræder hos Heidegger, er de der for at påpege en sammenhæng med netop tildragelsen.⁴⁸

Suffikset *-heit/-keit* har hos Heidegger ikke helt samme vægt, men er værd at nævne. I en randnote til *Vom Wesen der Wahrheit* kan man finde denne ansats til en udlægning: "Wahrheit, -heit: die Heitere (das Heiternde), das Lichtende." ("Sandhed, -hed: det klare (klaringen), det lysende.")⁴⁹ Ifølge Heidegger er suffikset *-heit* altså udtryk for at noget viser sig. Det synes at være noget i modstrid med tendensen i ord med suffikset *-heit* i mere almindelig sprogbrug, hvor *-heit* forbindes med noget abstrakt (f.eks. *Gesundheit*, *Freiheit*, *Wahrheit*).⁵⁰ Men netop sandheden er jo hos Heidegger i *Sein und Zeit* og fremefter emnet for en forskydning fra det abstrakte begreb til det konkrete, sanselige fænomen. Også ord i *Sein und Zeit* som *Ausgelegtheit*, *Geworfenheit* og *Erschlossenheit* bruges på en anden måde end i den abstrakte betydning.⁵¹ De udtrykker på en gang et i en situation fremkommet perfektivt moment og et for tænkningen ansporende, imperfektivt moment. Noget, der allerede er sket, præger situationen fremefter. Det ifølge Heidegger klare, lyse eller lysnende i fænomenet sandhed gør netop dette; det sande er ikke først sandt i kraft af begrebet, men viser sig som sandt forud for det sproglige udtryk.⁵² Denne visningsbetydning synes også at gælde dér, hvor Heidegger i *Wissenschaft und Besinnung* analyserer ordene *das Wirkliche*, *das Wirkende* og *die Wirklichkeit*.⁵³

Et vigtigt præfiks hos Heidegger er *Un-* (f.eks. *Un-wesen*, *Un-wahrheit*), der skal udtrykke et modstykke eller en vanskelighed (ikke 'det modsatte'), et andet er *Er-* (f.eks. *Ereignis*, *Er-denken*), der skal udtrykke en åbning, et tredje er *Ge-* (f.eks. *Geviert*, *Geflecht*, *Geheiß*, *Gewesen*), der generelt skal udtrykke et kollektiviseret fænomen, og i alle tilfælde udtrykker et bredt prægende fænomen (eller vilkår).⁵⁴ Den almindelige form *Geschichte* spiller som bekendt en hovedrolle i senværket, men i dette tilfælde er Heidegger mere optaget af at beskrive det tilskikkende eller sendende, som fænomenet historie og ordet *Geschichte* også rummer (*Schicken*, *Schickung*, men også og især *Geschick*), vel nok fordi det kollektive ved historien er mere velkendt end historien som tildragelse.⁵⁵

48 *Erfahris* optræder i *Das Ereignis*, cf. GA71,288. Cf. infra III,2.3.

49 GA9,179 randnote a. Schöfer kommenterer ikke brugen af *-heit* i andre af Heideggers tekster end *Sein und Zeit*, men hertil skriver han, noget vagt, at ord med denne endelse hører til i "de verbale tankeindholds område", f.eks. *Erschlossenheit*, *Geworfenheit* ("den Bereich der verbalen Denkinhalte" (Schöfer: *Die Sprache Heideggers* p. 156)).

50 Den almindelige opfattelse af suffikset *-heit*, cf. Schöfer: *Die Sprache Heideggers* p. 50.

51 *Ausgelegtheit*, cf. SZ,15;16;167 (da. ovs. p. 35;36;196: "udlægning", "udlægningsmuligheder", "udlagthed"). *Geworfenheit*, cf. SZ,135;179 (da. ovs. p. 162; 208: "kastethed"). *Erschlossenheit*, cf. SZ,38;132 (da. ovs. p. 59;160: "åbnetthed").

52 Cf. infra II,2.1.

53 Cf. VA,45.

54 *Un-wesen* og *Un-wahrheit*, cf. GA9,193f.; *Unwesen*, cf. også GA67,226. *Ereignis*, cf. ID,24-28 (da. ovs. pp. 89-91); GA14,24-30 (da. ovs. pp. 62-67). *Er-denken*, cf. GA65,456-464. *Geviert*, cf. US,22 (da. ovs. p. 19: "fir-ening") et passim; VA,144-155 (da. ovs. pp. 40-52);170-175. *Geflecht*, cf. US,242f. *Geheiß*, cf. US,30-33 (da. ovs. pp. 28-31: "bud"). *Gewesen*, cf. ID,59 (da. ovs. p. 111: "forgangne væsen"); US,154f.; GA14,17f. (da. ovs. p. 56f.: "det forhenværende", "fortiden"); GA67,248. Schöfer kalder *Ge-* for "det kollektiviserende præfiks" ("das kollektivierende Präfix" (Schöfer: *Die Sprache Heideggers* p. 43)).

55 *Schicken*, *Schickung* og *Geschick*, cf. GA14,12f.;13;13 (da. ovs. p. 52: "tilskikken", "tilskikkelse", "tilskikkelse"). *Schickung*, cf. også VA,28 (da. ovs. p. 54: "skikkelse"). *Geschick*, cf. også VA,28-32 (da. ovs. pp. 54-58) et passim.

§ 2. Undgåelsen

Mere overordnet kan man forstå Heideggers sprogbrug som en lang understregning af, at tænkningens forsøg er sproglige forsøg, i forståelsen og i formuleringen. Men Heidegger begynder ikke forfra hele tiden; han udfører variationer over sine forsøg, med en række ledemotiver (*Sein, Ereignis, Geschichte* og andet), og med en række stiltræk (anførselstegnene, etymologisk motiverede ordspil, det verbale som det styrende, og andet). Den heideggerske skrift adskiller sig fra andet sprog og andet filosofisk sprog, men den adskiller sig ikke mere fra resten af det heideggerske tekstkorpus, end at der kan påvises en række regelmæssigheder. Det er altså forsøg, men ikke begyndelser forfra; det er variationer forpligtet i forhold til de allerede anslåede hovedtemaer (med *das Sein* som det styrende) og i forhold til historien.

Det er almindeligt at betragte stilen som altid også bærende et ufrivilligt og måske afslørende moment. Derrida har gjort et stort nummer ud af dette, særligt i *De l'esprit*, hvor Heideggers fjernelse af anførselstegnene om ordet *Geist* får en central rolle, ligesom det understreges, at han undgår at sige hvorfor.

Der er altså mere at sige om undgåelsen hos Heidegger end den, der vedrører *ist*-prædikationen. Undgåelserne hos Heidegger synes at spænde videre, da man kan se stilen i hele forfatterskabet som oversættelser, ofte kun med indirekte eller generel kildeangivelse (metafysikken), tilstræbt et mere erfaringsnært sprog (eller mere 'oprindeligt', 'egentligt'), med tættere kontakt til det umiddelbare ved erfaringerne og med en ikke bare indrømmet, men betonet tentativ karakter. Med denne tilstræbelse forsøger Heidegger at undgå ikke blot *ist*-prædikationen, men også begreber, han anser for at være for usmidige eller endda fastlåsende for tænkningen, i *Sein und Zeit* f.eks. *Subjekt, Seele, Bewußtsein, Geist, Person, Leben, Mensch*.⁵⁶ Dette gælder også, med to undtagelser, *Mensch* og *Geist*, for forfatterskabets sene del. I *Sein und Zeit* oversættes der som bekendt til *Dasein*; efter forfatterskabets 'vending' (*die Kehre*) tages *Mensch* til nåde, men bruges stadig radikalt erfaringsrettet (og oprindelsesnostalgisk), nu særligt i forsøg på at beskrive væren selv og tænkningens forholden-sig som historisk. Med hensyn til Heideggers brug af ordet *Geist* er sagen mere kompliceret.

De l'esprit kredser om Heideggers hævelse af anførselstegnene om dette angiveligt metafysiske ord og undersøger altså overgangen mellem Heideggers brug af denne for ham stilistisk typiske distanceringsmarkør til hans ikke-ekspliciterede forladelse af denne praksis. Bevægelsen går ifølge Derrida fra afhandlingsproget i *Sein und Zeit* (med hyppig brug af anførselstegn, om metafysikkens begreber og om almindelige opfattelser af det og det) til det emphatiske inaugurationsprog i Rektoratstalen (med anførselstegn om ordet *Geist*), og videre til undervisningsproget i *Einführung in die Metaphysik*, der blander trækkene fra de to foregående sprog, men nu taler uden anførselstegn om ordet *Geist*.⁵⁷ Fra da af er talen

56 Cf. SZ,46 (da. ovs. p. 67). Cf. også Schöfer: *Die Sprache Heideggers* p. 264.

57 Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 67. Eksempler på brugen af anførselstegn i *Sein und Zeit*, cf. SZ,3;42;63;436 (da. ovs. p. 22;62f.;85;472f.).

om *Geist* uden anførselstegn ifølge Derrida blevet en praksis, der blandt andet gentages i essayet *Die Sprache im Gedicht*, hvor Heidegger mediterer over talen i Trakls digt *Grodek* om en *Flamme des Geistes*, en ikke-pneumatisk *Geist*.⁵⁸

Derrida udpeger to vigtige vendepunkter i Heideggers stil: Da han i *Einführung in die Metaphysik* citerer et stykke fra sin Rektoratstale, men fjerner anførselstegnene om ordet *Geist* uden at sige hvorfor.⁵⁹ Og da han i anden del af *Sein und Zeit* skriver, at *Dasein* kan være rumlig kun fordi den er 'geistig', og at 'Geist' ikke falder ind i tiden, men eksisterer, dvs. er tidslig.⁶⁰ Her bliver anførselstegnene brugt til at markere en uvant betydning, stadig med en vis distance, men som led i et forsøg på en gentilegnelse af dette ord, eller som Derrida kalder det: "en re-germanisering".⁶¹

Derridas foreløbige udlægning af grunden hertil bliver, at ordet *Geist* for Heidegger har et særligt tysk præg, der synes at unddrage sig metafysikken.⁶² Eller måske er det ikke en unddragelse, der sker af sig selv, men en manøvre, Heidegger foretager, en generobring, fordi ordet er for godt til at metafysikken skal have det for sig selv. I hvert fald er det særligt tyske ved *Geist* (eller bare idiomatiske, uoversættelige og ureducerbare) ifølge Derridas Heidegger det, der kommer før spørgsmålet og skal føre eller allerede fører tænkningen. Derrida udpeger Heideggers tale i Rektoratstalen om en *geistige Führung* som en tale om muligheden af det at spørge.⁶³ Den åndelige føring skulle altså være spørgsmålets mulighed. Det når Derrida frem til ved en hævde af, at Rektoratstalens tale om åndens *Selbstbehauptung* er gennavnivet (*se trouver renommé*) i *Einführung in die Metaphysik*, allerede i ordet *Einführung*.⁶⁴ Der skulle altså være tale om en oversættelse. I hvert fald tales der i *Einführung in die Metaphysik* om *Geist* som "det bærende og herskende, det første og sidste", og om titlens *Einführung* som en "føren ind i grundspørgsmålets spørger" og *das Führen* som "en spørgende gåen foran, en for-spørger".⁶⁵

Denne førende 'for-spørger' skulle altså både være spørgende og gå forud for spørgsmålet. I så fald er den ikke udtryk, men erfaring. Heidegger beskriver indføringen som en *Hinführen*, altså en henføren, henrykkelse eller anfægtelse, der, før der kan spørges om *noget*, må vække og skabe *das Fragen*.⁶⁶ Denne for-spørger er altså anfægtelse til undren, en erfaring. I Derridas udlægning: Der er ingen spørger undtagen i spørgsmålets erfaring.⁶⁷ Men Heidegger bruger stadig ordet *fragen* (eller *Fragen*) til at beskrive denne erfaring.

58 Cf. US,58-66, især US,60. Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 113.

59 Cf. EM,37f.; cf. GA16,112. Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 106f.

60 Cf. SZ,368;436 (da. ovs. p. 404;472). Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 46;51.

61 "une re-germanisation" (Derrida: *De l'esprit* p. 44).

62 Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 18;109.

63 Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 69f. Cf. GA16,107.

64 Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 69.

65 "das Tragende und Herrschende, das Erste und Letzte", "Hineinführen in das Fragen der Grundfrage", "ein fragen-des Vorgehen, ein Vor-fragen" (EM,36;15;15).

66 Cf. EM,15.

67 Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 69.

Føringen er altså, som Derrida understreger, allerede spørgende.⁶⁸ Man kunne selvfølgelig sige det kortere: Det er tænkningen, der kommer før spørgsmålet. Men så udelader man nogle vigtige sproglige, og politiske, implikationer. Det er klart, at føringen ikke først er på færde med talen til mange tilhørere. Men der mangler en redegørelse for den sproglige erfaring i denne føring som *geistig*. Hvad er det erfaringsmæssige ved Heideggers *Geist*? Og hvordan kan dette siges at være sprog?

Ser man på beskrivelserne af det angiveligt flammende ved *Geist* i *Die Sprache im Gedicht*, synes det førende at ligge i det ikke-spirituelle, det tværtimod kropslige, smertelige: en *Geist*, der "opflammer, opjager, forfærder, bringer ud af fatning", og som er at ligne med smerten: "'flammende' river smerten med sig".⁶⁹ Det er beskrivelser, der ligner dem, Heidegger giver i *Das Wesen der Sprache* og *Die Sprache* af erfaringens negativitet.⁷⁰ *Geistige Führung* kan således oversættes til: tænkningens anfægtende kraft, en kraft, der udstikker en kurs for tænkningen, eller i hvert fald er afgørende for tænkningens realisering af sine produkter, fordi den kommer først.

Det virker som om Heideggers *Geist* er et ord for ikke en hegelsk samlende anskuelseskraft ved tænkningen, men selve den anfægtelse, hvormed tænkningen i en eller anden forstand kommer til sig selv, kommer til at kunne gøre, virkeliggøre sig, sætte sit præg. Fra et refleksionsplan til handling, konkretion, indgreb.

Det førende må derfor være det anfægtende, og *Geist* må betyde en tænkning, der på en eller anden måde inkorporerer den negativitet, den møder, og som driver den. Men *Geist* må samtidig være en tænkning, der er forankret i det sprog, den bruger, den er nødt til at bruge, fordi det er netop det sprog, den tænker i, modersmålet, og det må være en tænkning, der medindbefatter en tænkning af dette vilkår. For Heidegger er det et tysk vilkår.

I Rektoratstalen er de, der føres af det *geistige* opdrag, ført således, fordi de som en del af det tyske folk er særligt præget af en særligt tysk historie.⁷¹ Heidegger taler i Rektoratstalen om *das Gepräge*, en *echte Prägekraft* og en *prägende Kraft*.⁷² Og han taler ikke i denne tekst om *Geschick*, men *Schicksal*.⁷³ Skæbnen er *geistig*, tysk og styrer på en eller anden måde den, der er tysk og derfor nødvendigvis må tænke i det tyske sprog.

Derrida får forbundet det sproglige med det politiske og får inkorporeret den politiske Heidegger i en Heideggerforskningstradition, der selv ofte har undgået temaer som *Volk*, *Entschlossenheit* og *Führung*.⁷⁴ Det vigtige er dog her det idiomatiske, som uoversætteligt

68 Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 69.

69 "entflammt, aufjagt, entsetzt, außer Fassung bringt", "'Flammend' reißt der Schmerz fort" (US,60;61).

70 Cf. infra III,2.2;3.1; IV,1.3.

71 Cf. GA16,107. Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 58.

72 Cf. GA16,107;107;116. Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 58.

73 Cf. GA16,107 et passim.

74 I 1987 udkom også Victor Farias' *Heidegger et le nazisme* og Lacoue-Labarthe forsvarede og fik udgivet sin doktorafhandling *La fiction du politique*. I 1988 udkom Pierre Bourdieus *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (hvis lidt anderledes førsteudgave dog udkom allerede i 1975). I 1988 afholdtes i Heidelberg på fransk med deltagelse af Derrida, Gadamer og Lacoue-Labarthe en konference, der udkom i 2014 som fælles udgivelse: *La conférence de Heidelberg. Heidegger: Portée philosophique et politique de sa pensée*. Den nylige udgivelse af Heideggers *Schwarze*

eller i hvert fald modstand i oversættelsen og som afgørende nationalsproglig prægning af tænkningen. Det vil jeg gå videre med senere.⁷⁵

Derrida har skrevet mere om undgåelsen hos Heidegger i *Comment ne pas parler: Dénégations*, der dog hovedsagelig er en beskæftigelse med begrebet 'negativ teologi' gennem læsning af Pseudo-Dionysios (primært) og Eckhart. Hvad angår Heideggers tekster har Derrida to temaer i fokus: Heideggers *kreuzweise Durchstreichung* gennem eller hen over ordet *Sein* i *Zur Seinsfrage*, og Heideggers 'uskrevne teologi'.⁷⁶

Krydset over ordet *Sein* kunne man se som en markør, der fremviser en i brugen af navne medspillende umulighed. Det er det negative ved markøren. Det positive er, at gennem- eller overstregningen netop ikke udvisker, men udpeger en negativitet og fremviser et forbehold. Der er, som Derrida skriver, ikke tale om en undgåelse, da ordet forbliver læseligt.⁷⁷ Der er tale om en blanding af undgåelse og udpegning: et forbehold. Ifølge Heidegger består det ikke-negative i brugen af denne markør i, at den henviser til et punkt i navngivningens struktur, i firfoldet (*das Geviert*), ikke til de fire navne og strukturen, hvori de er udspændt, men til selve stedet (*der Ort*), hvor krydset samler sig.⁷⁸

Der Ort er et ord for det, Heidegger andre steder kalder for *die Mitte* og *das Zwischen*.⁷⁹ Forskellen er, at *der Ort* mere understreger det faktiske og rumlige ved den situation, sprogbrugen er i og hvori dens vanskeligheder udspiller sig, herunder vanskelighederne ved brugen af navne. Vanskeligheden er det vilkår at være i sproget og udspændt i forholdet mellem sprogbrugens villen og kunnen.⁸⁰ Heidegger taler om en fortætning af kræfter i denne situation. Samlingen, som krydsets midterpunkt altså skulle markere, kalder Heidegger i *Die Sprache* for "[d]et indfindelsessted, som medkaldes i kaldet".⁸¹ Her taler Heidegger om en sprogbrugens kalden (*Rufen*) i stedet for dens sigen eller betegnen for at understrege en forbindelse mellem et fravær og et tilegnelsesforsøg i og med sprogbrugen.

Det er som om Heidegger vil sige, at væren taler med i enhver udfoldelse af sprog, endda at væren er en slags usynligt eller uhørligt samlingspunkt for enhver tale om noget. Hvis det er rigtigt, går sprogets bevægelse, dets 'tale', ikke blot forud for sprogbrugen, men samler

Hefte (GA94-97) har naturligvis medført en del medieomtale og mere forskning i Heideggers forhold til politik og jøder. Se f.eks. Jean-Luc Nancy: *Banalité de Heidegger* (2015), Peter Trawny & Andrew J. Mitchell (ed.): *Heidegger, die Juden, noch einmal* (2015), Peter Trawny: *Heidegger und der Mythos der jüdische Weltverschwörung* (2015), Donatella Di Cesare: *Heidegger, die Juden, die Shoah* (2016).

75 Cf. infra V,3.4.

76 Cf. Derrida: "Comment ne pas parler: Dénégations" in: *Psyché* pp. 588-590;590-592. Cf. GA9,411 et passim. Cf. GA15,437.

77 Cf. Derrida: "Comment ne pas parler: Dénégations" in: *Psyché* p. 588. Cf. også Derrida: *De la grammatologie* p. 38 (da. ovs. p. 72).

78 Cf. GA9,411.

79 Cf. infra IV,1.3.

80 Cf. infra II,1.3;3.2.

81 "mitgerufene Ort der Ankunft" (US,21, da. ovs. p. 19).

sig, fortætter sig helt indtil det skjulende i sprogbrugens situation, i den sproglige erfaring.⁸² Ikke bare synes sprogets 'mellem' at gå forud; det tegnes som en slags fortættet situation.⁸³

Krydset kan forstås som kors, det gør Derrida en del ud af, men det vigtigste er måden, hvorpå Heidegger tegner og elaborerer på forbeholdet ved brugen af navne. Også i *De l'esprit* tematiserer Derrida *die kreuzweise Durchstreichung* hos Heidegger, men med henblik på en tænkning af forskellen mellem mennesker og dyr.⁸⁴ Derrida citerer en passage i *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hvor Heidegger skriver, at vi, når vi taler om, at et firben er udstrakt på en sten, *skulle (müßten)* gennemstrege ordet 'sten' (*Felsplatte*), da stenen ikke for firbenet er forstået *som* sten.⁸⁵

Forskellen mellem mennesker og dyr vil jeg senere sige mere om.⁸⁶ Det vigtige er her, som Derrida påpeger: Heidegger siger, vi burde gennemstrege, men han gør det ikke.⁸⁷ Dette forbehold, denne konditionalis og denne forskel mellem sigen og gøren kendetegner også det, Derrida kalder for Heideggers uskrevne teologi.

'Det uskrevne' består i en bemærkning, Heidegger lod falde under et seminar i Zürich i 1951, men som blev ført til protokols.⁸⁸ Derrida slår ned på denne formulering:

Hvis jeg *skulle skrive* endnu en teologi, hvilket undertiden virker tillukkende på mig, så *måtte* der deri ikke forekomme ordet 'væren'.⁸⁹

Derrida fremhæver konditionalis: 'Hvis jeg alligevel skulle skrive det og det, så måtte der ikke...'. Men Heidegger fortsætter. Kort efter skulle han have sagt, og står der altså:

Jeg tror, at væren aldrig kan tænkes som Guds grund og væsen, men at erfaringen af Gud og af hans åbenbarhed (såfremt denne erfaring overgår mennesket) alligevel tildrager sig i værens dimension, hvilket aldrig betyder, at væren kunne gælde som muligt prædikat for Gud. Her behøves helt nye distinktioner og afgrænsninger.⁹⁰

Det er altså et udfoldet og detaljeret forbehold, og Derrida konkluderer, at Heidegger ved netop på denne måde at vægre sig, at bruge betingemåden, og ikke skriver, men lader

82 Cf. infra II,1.3; III,3.1.

83 Cf. infra IV,1.3.

84 Cf. Derrida: *De l'esprit* pp. 82-84.

85 Cf. GA29/30,291.

86 Cf. infra III,3.3.

87 Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 84.

88 Cf. GA15,437.

89 "Wenn ich noch eine Theologie *schreiben würde*, wozu es mich manchmal reizt, dann *dürfte* in ihr das Wort 'Sein' nicht vorkommen." (GA15,437, Derridas kursiv). Cf. Derrida: "Comment ne pas parler: Dénégations" in: *Psyché* p. 590f.

90 "Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen." (GA15,437).

skrive, frembringer en teologi.⁹¹ Heidegger bruger selv ordet *Theologie* i denne sammenhæng, selv om han mange andre steder henregner teologi og andet med endelsen -logi til enten metafysikken eller videnskaberne. I *Beiträge zur Philosophie* taler han tilsvarende om en "Sigaretik", en tielære.⁹²

*

Heidegger skriver ikke mange steder om stilen, men i et brev til Ernst Jünger står der:

Måske vil der igen byde sig en lejlighed til en samtale, hvor vi kan gennemgå spørgsmålene om sagen og stilen. De to spørgsmål er ikke til at skille ad. Stilspørgsmålet er på en gang en værkstedets og kaldets hemmelighed. Det lader sig ikke drøfte offentligt. Det forbliver dog det mest nødvendige og påkrævede for os. Stil hører til sagen selv.⁹³

Stil hører til sagen selv. Udsagnet må forstås sådan, at sagen selv, væren, blander sig i måden, hvorpå den forstås og beskrives. Heri ligger det, der almindeligvis forstås som stilens ufrivillighed. Men det gælder ikke for alle Heideggers stiltræk, at de er ufrivillige. Mange steder mimer formen indholdet, eller bedre: sprogbrugen det tænkte. Med bindestregerne (der skulle markere en sammenhæng eller en uvant betydning) og anførselstegnene (der skulle markere en distance til metafysikken eller markere en uvant betydning), og mere generelt: med meditationer grænsende til det redundante. Her er pointen, at tænkningen *må* være forsøg, fordi sagen går forud, og det *vises* så.

Mange af Heideggers stiltræk er altså overlagte træk, hvormed der også i formen peges på, at tænkningens forhold til sin sag er underkastet en begrænsning og derfor må udfolde sig som forsøg. Heidegger er mere selvkritisk fra linje til linje i den enkelte tekst end han er over for sine andre tekster. Man kunne sige, at han i sin skrift indrømmer en kritisk læsning af det, han lige har skrevet, og viser, hvorledes han arbejder videre på det tænkte, omformer det.⁹⁴ Han medviser i teksten tænkningens sproglige erfaring. Ligesom Derrida (og Per Højholt) kan siges at medvise skriveerfaringen. Alle tekster viser en sproglig erfaring i en mere eller mindre oprindelig form, men ikke alle indrømmer det, bekræfter og medviser det, i selve fremstillingen.

Helt så frit som mange af de franske skrifttænkere udtrykker Heidegger sig ikke. Det han skriver forpligter han *filosofisk* i forhold til en historie, hvis tekster strækker sig fra Anaxi-

91 Cf. Derrida: "Comment ne pas parler: Dénégations" in: *Psyché* p. 592.

92 GA65,79.

93 "Vielleicht gibt sich noch einmal eine Gelegenheit zum Gespräch, in dem wir die Fragen zur Sache und zum Stil durchgehen können. Beides ist nicht zu trennen. Die Stilfrage ist zugleich ein Geheimnis der Werkstatt und der Berufung. Sie läßt sich nicht öffentlich erörtern. Sie bleibt aber das Nötigste und Notvollste für uns. Stil gehört zur Sache selbst." (EJB,20).

94 Det ligner for eksempel en improvisation ud fra lydige ligheder mellem *Welt* og *walten*, når Heidegger i *Vom Wesen des Grundes* for første gang i forfatterskabet når frem til en tale om en verden, der *weltet*: "*Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet.*" (GA9,164, "*Alene frihed kan for tilstedeværen lade en verden råde og verdne. Verden er aldrig, men verdner.*").

mander til ham selv. Supplementet til dette projekt er læsningen af digterne. En overvejelse om forholdet herimellem åbner for spørgsmålet: Hvor essayistisk har filosofien lov at være? I hvor høj grad kan den i sit produkt vise sig som den erfaring og de forsøg, den er fremkommet ved, og stadig være filosofi?

Behandlingen af digtningen må vente til et senere kapitel. Men det essayistiske i mere generel forstand skal kommenteres her, fordi det rummer en vigtig pointe vedrørende Heideggers tilgang til metafysikken.

§ 3. Afhandling og essay

I teksterne udgivet efter *Sein und Zeit* er stilen mere essayistisk. I *Sein und Zeit* er der allerede hyppig brug af bindestreger og anførselstegn, men senere bliver stilen mere insisterende på det tentative. I *Der Satz vom Grund* taler Heidegger om "afhandlingen *Sein und Zeit*'s endnu noget ubehjælpssomme og endnu noget foreløbige sprog".⁹⁵ Efter *die Kehre*, 'vendingen', skulle sproget altså, ifølge Heideggers selvkritik, være knap så ubehjælpssomt og knap så foreløbigt. Hvori består denne forandring?

I Humanismebrevet formuleres en kritik af metafysikken ud fra dens angiveligt manglende blik for ikke-begrebslig tænkning:

'[O]ntologien' [...] miskender, at der gives en tænkning, som er strengere end den begrebslige.⁹⁶

Man kunne rette en mild variant af denne kritik imod *Sein und Zeit*, der trods de mange sproglige nydannelser forbliver en afhandling, med noter, henvisninger og tematisk-logisk opbygning. Sproget er et forskningsprog, hvormed der knyttes an til en begrebstradition, og selv om disse begreber ofte oversættes i tilstræbt mere erfaringsnær retning til fremmedartede navne (for at frigøre dem fra traditionens belastning og konventionelle konnotationer), så er det et sprog, der i udstrakt grad stadig er et begrebssprog. Oversættelserne orienterer sig ud fra traditionens begreber.

Forskningsproget i *Sein und Zeit* er således ikke ikke-begrebslig tænkning, snarere en omfattende kritisk oversættelse af begreber til anderledes sproglige former, *andre* sproglige former end traditionens. Det er former, der gennem en ændret sprogbrug skal bringe tænkningen nærmere dens oprindelige erfaringer, men det er stadig former, der er frembragt for at kunne blive læst og genkendt på baggrund af traditionen. De er stadig til en vis grad afhængig af den.

Denne anknævnelse til traditionen gør, at Heidegger i *Der Satz vom Grund* taler om dette sprog som 'endnu noget ubehjælpssomt' i forhold til sproget efter forfatterskabets vending, og han beskriver det nu som 'endnu noget foreløbigt', fordi det ikke var et sprog, der i

95 "der noch unbeholfeneren und vorläufigeren Sprache der Abhandlung 'Sein und Zeit'" (SG,146).

96 "'Die Ontologie' [...] verkennt, daß es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche." (GA9,357, da. ovs. p. 79).

tilstrækkelig grad indrømmede sin egen karakter af forsøg, eller om man vil: sin egen foreløbighed.

Der er en forskel mellem filosofi som forskning og filosofi som tænkning, og denne forskel markerer Heidegger ved sit fokus i den senere del af forfatterskabet på det, han kalder for værenshistorie, *Geschichte des Seins* eller *Seinsgeschichte*. I *Sein und Zeit* er opfattelsen af historien som et træk ved væren ikke udfoldet i samme høje grad. Heidegger gør sig i denne tekst mere afhængig af historien som tradition end han nok selv ønsker, ved i det omfang at gøre op med de traderede begreber. På den anden side kunne man sige, at det nok er en nødvendig forudsætning at have gjort op med traditionens sprog for senere at kunne holde fokus på den prægning af tænkningen, som historien *som hændelse* giver.

Selv om fokus flyttes, fra med den menneskelige væren som udgangspunkt at forstå og udfolde væren som verden og som tid i *Sein und Zeit* til at forsøge at forstå og beskrive selve væren ud fra historien som hændelse, så bevares der i forfatterskabet en insisteren på at beskrive, hvad tænkning er og gør. Til denne ambition knytter der sig en tematisering af spørgsmålet, der, trods overvejende tæthed i indledningen til *Sein und Zeit*, bevares forfatterskabet igennem. Devisen er, at metafysikkens begreber er svar, at tænkningen er spørgsmålene, der gik forud, og at filosofiens sprog traditionelt ikke medviser spørgsmålene. I Teknikforedraget beskrives det at spørge som tænkningens *fromhed*.⁹⁷

*

Heideggers skrivemåde er karakteriseret ved en blanding af ydmyghed og arrogance, ydmyghed over for tænkningen og arrogance over for filosofien. Det er ikke sjældent, det bliver højtideligt. Det er det både i Teknikforedragets tale om det at spørge som tænkningens *fromhed* og i *Sein und Zeit*, hvor det at spørge ophøjes til en dyd, der skal efterleves. Det kan godt være, at Heideggers kritik, af det uegentlige, af metafysikken, teknikken og diverse ismer, ikke skal betragtes som værdidomme. Men talen om det egentlige og om *fromheden* giver utvivlsomt *konnotationer* til etik og religion. Og det er oplagt at tale om Heideggers tale som en frelst tale, eller med Adorno at kritisere Heideggers sprog for at være en jargon, hvormed det kun er hensigten at markere sig som elite ('egentlig') og at forføre.⁹⁸

97 Cf. VA,40 (da. ovs. p. 65).

98 Kritikken kan læses i Adornos *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*. Angående *der theologische Klang*, de sygelige teologiske lyster (*die theologische Süchte*), religion som mål i sig selv (*Selbstzweck*) og som sindelag (*Gesinnung*), cf. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit* p. 416;416;427;427 (da. ovs. p. 14;14;24;24). Værenstro (*Seinsgläubigkeit*), cf. *ibid.* p. 429 (da. ovs. p. 27). Slå sig op som elite, tilkende sig selv forrang, demagogiske formål, cf. *ibid.* p. 416;482;418 (da. ovs. p. 14;76;17).

Heideggers sprogbrug har absolut haft stor indflydelse på mange tyske filosoffer, teologer og pædagoger, og det er da også det mest parafraserende elevsprog, Adornos kritik træffer (først og fremmest Jaspers' og Bollnows, cf. *ibid.* p. 499;419f., da. ovs. p. 92;17f.). Den sigter imidlertid også på Heideggers egne tekster, først og fremmest *Sein und Zeit*, men blander mange steder denne genstand med en række andre populære og derfor for Adorno mistænkelige fænomener, så der bliver tale om en klynge af idiosynkrasier.

Spørgsmålet er så, hvad der udgør forskellen mellem en tale om at gøre det gode og en tale om at søge, indkredse og opholde sig ved det egentlige. Er det ikke næsten det samme, en kvasi-etik: at gøre det egentlige, at være egentlig, at tænke egentligt?

Det egentlige er det egne, det ikke-generaliserede. Det henviser til erfaringens og tildragelsens forudgående karakter, men i sammenhæng med det uegentlige bliver der tale om, om ikke positioner og rigtigt/forkert (eller godt/dårligt eller godt/ondt), så i hvert fald det mere oprindelige og det mere ydmyge, og især efter *Sein und Zeit*: det mere tålmodige, det mere ærlige og det mere skånende. At være egentlig er ifølge denne opfattelse at værne om det oprindelige, dvs. at være ydmyg i omgangen med det værende og i talen om væren.

Fromhed er et andet ord for ydmyghed, men med en bibetydning af levevis. Her blandes det etikagtige med det religionsagtige. Det er svært at holde tænkningen fri af disse områder, og spørgsmålet er ikke kun, om det er muligt, men også om det er nødvendigt. Er det ikke mest på grund af de fordomme, der ofte følger med, at Heidegger afsværges etik og kristendom? Måske er det Heideggers ide simpelthen at *låne* af tænkningen fra disse områder og pøde dem på sine egne, efter hans mening mere metafysikkritiske forsøg.

Der er ikke kun tænkning i tekster, der forsynes med overskriften 'Filosofi', og der kan være god grund til at prøve at undersøge og indføje dele af for eksempel religionens tænkning i en tænkning à la Heideggers, der forholder sig ydmygt til sproget og historien (religionens tænkning af f.eks. rite, myte, tro, bøn, håb, skæbne, overskridelse, forbud, eksistens, kærlighed). Eller omvendt: at acceptere, at der allerede er religiøse prægninger i Heideggers tænkning, som i al filosofi. Det er der i iserne, det er der i de mange forskellige fortolk-

Det er muligt, at sproget i *Sein und Zeit* har været medvirkende til fremkomsten af en slags religionssurrogat i nogle miljøer. Men trends kommer og går og ville også gøre det uden *Sein und Zeit*, og Adorno overdriver det politiske moment. En dyrkelse af ydmyghed helt indtil det sværmeriske er selvfølgelig morsom eller trættende, og Heideggers sprog er højtideligt og ofte selvhøjtideligt. Men det er næppe rimeligt at afvise nødvendigheden af en vis ydmyghed i tænkningens arbejde, i det at læse og skrive, hvis tænkningen skal bevare en kontakt med erfaringen (og dermed bære en vis originalitet, oprindelighed med sig) og undgå overdreven abstraktion og generalisering. Ydmygheden er vigtig nok til, at man kunne ophøje den til dyd. Men man behøver ikke at foretage en sådan religionsagtig ophøjelse. Adorno er dog ikke i tvivl om, at Heidegger er uforbeholden på dette punkt (*Demut, Ehrfurcht, Ohnmacht*, cf. *ibid.* p. 455f., da. ovs. p. 52).

At der skulle være tale om en ideologi er svært at se. Med det ideologiske mener Adorno måske trenden, tendensen i, at sprogbrugen i *Sein und Zeit* blev populariseret, udvandet og gjort til pædagogik eller endda selvudvikling. Det er det, der (også) er sket, men hvis man læser teksten, er det tydeligt, at eksistensanalysens henblik er en beskrivelse af erfaringen i dens fakticitet, og at sproget i for eksempel *Identität und Differenz*, som Adorno også kort kommenterer, er forsøg på at beskrive *bevægelsen* som et virkeligheds- og tilværelsestræk. – Som når Heidegger i denne bog taler om, at forskellen mellem væren og værende ikke er en tilføjelse (*Zutat*) til vores forestillinger, men at den allerede gør væsen af sig som den afgørende overgang, hvormed noget kan fremtræde *som* det og det (cf. ID,54-57 (da. ovs. pp. 107-110); cf. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit* p. 475f. fodnote, da. ovs. p. 124 (note 81, til side 70)).

Hvor Adorno ikke kan eller ikke vil se og anerkende, at der er en pointe i at prøve at formulere tænkningens mest erfaringsnære momenter, og at disse forsøg må have en lavere grad af genkendelighed end filosofiens sprog normalt har, så træffer hans kritik dog til en vis grad, når han sigter på Heideggers påberåbelse af etymologien og fremstilling af den som videnskab. Det er hos Heidegger småt med indrømmelserne af, at der også er både vilkårlighed og tilfældighed på spil i betydningsdannelserne, og at den sammenhæng, ordene indgår i, måske nogle gange skulle tildeles større vægt end de stavelser og brudstykker, Heidegger gerne betoner og mediterer over (cf. *ibid.* p. 451f.;490, da. ovs. p. 48;84).

ninger af det rigtige og i betoningen af netop den og den rigtighed, og den og den markør for det absolutte, og det er der i den erklæret ydmyge tænkning. Det er en tradition, der også er med, og som ikke lader sig fjerne med besværgelser, men hvis institutionelle mutationer der nok kan være grund til at være på vagt over for og bruge som en slags negativ motivation. Det er institutionen 'det højeste værende', Heidegger gør op med og former sin tænkning væk fra, alt imens han også låner fra *litteraturens* tænkning.⁹⁹

Med hensyn til det kvasi-etiske kan også nævnes Heideggers såkaldte *Natorp-Bericht*, en studie i dele af Aristoteles' Etik, Metafysik og Fysik, der demonstrerer tidlige forsøg på fortolkninger af fænomener tilknyttet omgangen med det værende (den faktiske *Sorge*, eller som det også kaldes: *cura, curare*) ud fra blandt andet Aristoteles' φρόνησις-begreb. Det ser ud til, at Heideggers tænkning af fakticitet og brug udspringer af hans egenartede oversættelser af de græske ord, oversættelser, der selvfølgelig ikke er mere egne end at der med dem forsøges jævnført med andet allerede tænkt og med en interesse. Det er en tænkning, der ud fra anfægtelserne i oversættelsesarbejdet har blandet fortyskningen af det græske med hermeneutiske og fænomenologiske ideer. Både dette og det kvasi-etiske bekræftes af de første linjer i kapitlet med analyse af Etikens bog Z:

Denne afhandlings fortolkning tydeliggør, idet den foreløbig ser bort fra den særligt etiske problematik, de 'dianoetiske dyder' som de måder, hvorpå man råder over muligheden for fuldbyrdelse af ægte *værensforvaring*. Σοφία (egentlig, henseende forståelse) og φρόνησις (omsorgsdragende omtanke) bliver fortolket som de egentlige fuldbyrdelsesmåder af νοῦς: af den rene *opfatten* som sådan.¹⁰⁰

Interessen er altså *værensforvaring* (*Seinsverwahrung*), en slags beskyttende brug, der blander Heideggers opfattelse af σοφία (som en egentlig forståelse, en forståelse med henblik, men åbenhed) og φρόνησις (den praktiske fornuft eller hoveddyden, som Heidegger udlægger som en brug med omtanke, *fürsorgende Umsicht*). Det drejer sig altså for Heidegger om at undersøge mulighederne for den rette (og som der står: ægte) brug af væren: brugens måde og brugens udstrækning.

I en håndskrevet tilføjelse efter ordene *etischen Problematik* står der: "Nachklang *alter Einstellung!*"¹⁰¹ Det er det muligvis, men talen om det ægte, om det egentlige og om *Umsicht*, det forsigtige, beskedne eller skånende, er i hvert fald *kvasi-etisk*. Derudover er denne tale en undersøgelse af det faktum og vilkår, at tænkning også er *gøren*, brug, herunder sprogbrug.

Ydmygheden og brugen er så almindelige fænomener, at de ikke kan siges at tilhøre sådan noget som en religionsinstitution og en moral- eller samvittighedsinstitution. Men

99 Cf. infra V,3.

100 "Die Interpretation dieser Abhandlung macht unter vorläufigem Absehen von der spezifisch ethischen Problematik die 'dianoetischen Tugenden' verständlich als die Weisen des Verfügens über die Vollzugsmöglichkeit echter *Seinsverwahrung*. Σοφία (eigentliche, hinsehendes Verstehen) und φρόνησις (fürsorgende Umsicht) werden interpretiert als die eigentlichen Vollzugsweisen des νοῦς: des reinen *Vernehmens* als solchen." (PHA,45).

101 PHA,45 note 69.

normative eller kvasi-normative er de, og som sådan spiller disse fænomener en afgørende rolle for Heideggers sproglige strategi og praksis: at behandle de problemer, der melder sig for tænkningen, i læsningen af filosofiens klassikere eller i mere umiddelbar kontakt og omgang med det værende, med en særlig skånsomhed og et særligt forbehold. Med henblik på i talen om væren at være både mere præcis og mindre voldelig. Spørgsmålet er overskriften for denne ide.

§ 4. Spørgsmålet og forsøget

Her er det værd at minde om, at spørgsmålet hverken er det første i tænkningen eller i sproget. Det, der i sproget kommer før spørgsmålet, er bevægelsen.¹⁰² Det, der i tænkningen kommer før spørgsmålet, er bevægelsen i tænkningen og den receptivitet eller åbenhed i forståelsen, der knytter sig til bevægelsen i tænkningen.¹⁰³ Bindeleddet til formuleringen, eller en anden formgivning, f.eks. i billeder, er anfægtelsen. Formuleringen kan blive til spørgsmål, men behøver ikke at have denne grammatikalske form. Den kan være udkast, nogle få ord eller et, måske med nogle tegn til at markere problemet og anfægtelsen, f.eks. som tilskrift i eller ved teksten under læsningen: understregning, udråbstegn, spørgsmåls-tegn, anførelsestegn, pile, opstillede skel eller diagrammer.

Ved hele tiden, undervejs, at give disse muligheder form, sprogligt, ved i tænkningen at variere og i sprogbrugens produkt vise det, praktiserer tænkningen en oversættelse, der smidiggør udlægningen og forskyder og udvider betydningen af den traditionelle identitetsmarkør, kopulaet, fra 'er' til ikke blot 'er også' og 'er i', heller ikke blot til 'som', men til et anderledes og tidligere og midlertidigt 'som', der mere er variationens 'i form af...' eller forestillingens 'som om...'¹⁰⁴ Det bare udpeger en mulighed eller en vanskelighed og det inddrager andre tegn end bogstaverne som en del af sproget og af den sproglige erfaring. Det visualiserer forsøget og vidner om forståelsens proces.

Dette lag og udtryk i formuleringens proces skriver Heidegger ikke noget om. Han skriver i hvert fald ikke sådan om det. Bortset fra i talen om 'springet' (*der Sprung*) i *Der Satz vom Grund* bliver forsøget og dets betydning for tænkningen af væren beskrevet med forskellige variationer over vigtigheden af at spørge.¹⁰⁵

I stedet for som Heidegger i *Sein und Zeit* og i Teknikforedraget (og i hans forsøg med dialogformen, hvor den styrende, Sokratesagtige rolle spilles af *ein Fragender* eller lignende) at ophøje spørgsmålet som en dyd, der skal efterleves, kunne man se talen om spørgsmålet som blot én mulig markering af forsøgets betydning i tænkning og sprogbrug.¹⁰⁶ Fra besindelsen på det at spørge kunne man træde tilbage og se på anfægtelserne, der gik forud.

102 Cf. infra II,1.3.

103 Cf. infra III,3.4.

104 Cf. infra II,3.1.

105 Cf. infra IV,2.4.

106 Dialogerne findes i *Unterwegs zur Sprache* ("Aus einem Gespräch von der Sprache"), i *Aus der Erfahrung des Denkens* ("Zur Erörterung der Gelassenheit") og i *Feldweg-Gespräche* (GA77). I *Zur Erörterung der Gelassenheit* bærer

Og videre endnu: gennem anfægtelserne i sprogbrug og tænkning må det være muligt at i hvert fald fornemme den bevægelse i sproget, der dikterer alle sprogbrugens træk. Denne bevægelse er Heidegger inde på mange steder. Men med spørgsmålet alene er kontakten til den ikke tænkt radikalt nok, hvis 'spørgsmål' forstås som en sætning i en særlig form med et særligt tegn for enden eller som en særlig henvendelse med stemmen.

Tematiseringen af spørgsmålet er i hvert fald en bekræftelse af nødvendigheden af, at tænkningen medtænker det forsøgende, og måske endda gives en essayistisk form. En essayistisk metafysikkritik behøver ikke opkaste spørgsmålet som en dyd, der skal efterleves, eller iscenesætte sig som en slags mission i spørgsmålets tjeneste. Og begge dele ville være både for meget og for lidt. For meget, fordi spørgsmålet ville blive en metafysisk markør, et højeste værende, eller det at spørge en bedste væremåde, det er lige så metafysisk, og for lidt, fordi der til sprogbrugen og tænkningen hører så meget andet, og mere oprindeligt, end det at spørge. Men man kan se tematiseringen af det at spørge som en påpegning af rummet *mellem* erfaring (anfægtelserne) og metafysik (udlægningerne, svarene). Det er et rum, der er sprogligt. Heideggers ord herfor var *das Zwischen*, mellem'et, og *der Ort*, stedet.

En sprogbrug, der foregår med opmærksomhed over for dette rum, er en sprogbrug med ydmyghed. Denne ydmyghed er hos Heidegger ikke kun til stede i hans tematisering af det at spørge, men også i hans stil, i hans variationer grænsende til det redundante, hvorved det bliver vist, at indkredsningen af det efter hans mening mest afgørende problem (væren) må være en fortværende og uafsluttelig proces. Denne visning kan man se som en slags indirekte betoning af denne vanskelighed. Det bliver vist i Heideggers tekster, sammen med de direkte og åbenlyst intenderede tematiseringer af forsøget: De mest direkte tematiseringer er som nævnt spørgsmålet (eller spørgen, *das Fragen*) og springet (*der Sprung*). De lige så vigtige variationer er destruktionen (*die Destruktion*), skridtet tilbage (*der Schritt zurück*), betoningsskiftet (*der Wechsel der Tonart*) og den anden begyndelse (*der andere Anfang*).

Disse variationer beskriver Heidegger som opgaver. Man kunne også sige: oversættelser. Der er jo ikke kun tale om Heideggers programmer for tænkningen, men også om Heideggers praksis. En gennemførelse af disse opgaver findes der ikke i Heideggers forfatterskab, men udførelsen af dem er bestandig til stede, som proces og som stil. Opgaverne løses ikke, men praktiseres som variationer over erfaringen med væren, læsningen af metafysikken og tænkningens historiske vilkår. Disse tre emner er bestandigt genstand for hans forsøg, og disse forsøg fremstår i en stil, der også viser en kritik: en påpegning af *sproglige* muligheder og grænser, for metafysikken og for tænkningen som sådan.

Spørgsmålet spiller en nødvendig, men ikke tilstrækkelig rolle i den mulige opgave for tænkningen angående redegørelsen for forholdet mellem erfaring og metafysik. Den ydmyghed, der tematiseres sammen med tematiseringen af spørgsmålet, skal ikke ses

Heidegger/Sokrates et lidt mere institutionelt navn: *Lehrer*, lærer, i *Feldweg-Gespräche: der Weise, der Türmer* og *der Ältere*, den vise, tårnvægteren og den ældre.

som en vej ud af metafysikken, men blot som en påvisning af, at metafysikken strukturelt begynder med erfaringen og er udformet sprogligt, lidt efter lidt.

Heidegger betyder vigtigheden af at tænke over, hvad det at spørge gør: Hvilke implikationer har det at spørge for tænkningen? Hvad sættes der i gang med tænkningens arbejde med spørgsmål?

For den del af tænkningen, som læsningen er, må arbejdet være at efterspore og rekonstruere spørgsmålene, som teksten kan siges at udgøre et svar på. Tekstens svar siges at bygge på spørgsmål, og dette må ses som en væsentlig del af metafysikkens strukturelle grundlæggelse. Men spørgsmålet er ikke det første ved sproget. Et spørgsmål ansporer tænkningen videre fra sine første, allerede sproglige anfægtelser; det stimulerer og udfordrer dem, og lægger grunden til filosofiens tekst.

For den del af tænkningen, som skrivningen er, må arbejdet indbefatte et kendskab til udsagnets begrænsninger og som følge heraf have en mere prøvende karakter. Skrivningen skal være spørgende, men ikke i en blot lingvistisk forstand. Forskellen mellem udsagn og spørgsmål udgøres typisk af verbets placering i sætningen, så verbet, der om noget er Heideggers markør for sprogets og tænkningens bevægelse, kan man selvfølgelig forskyde for at skabe denne forskel. Men det mere afgørende ligger i muligheden for at forskyde udsagnet til et mere forsøgende udtryk. Det behøver ikke at være en sætning med et spørgsmålstegn for enden. Mere afgørende er den metafysikkritiske forskydning fra *bestemmelse af til forsøg med*.

Det er altså muligt at gå længere tilbage end til spørgsmålet. Den metafysikkritiske tænkning må i arbejdet med det tænke materiale, der er uundgåeligt historisk givet, genforme metafysikkens svar til spørgsmål og disse spørgsmål til erfaring med væren. Den må ud fra sit materiale, der er metafysikkens sprog, så vidt muligt oversætte tilbage. Men i hvor stor udstrækning er det muligt at forlade eller ændre filosofiens traditionelle sproglige form?

En bundethed der ikke kan løses eller opløses er, at det filosofiske sprog må være omtale. Uanset om det, der skrives, er spørgsmål eller udsagn, er det som omtale af noget dog stadig sætninger, og det må, for at kunne genkendes og forstås som omtale af noget, følge grammatikkens regler. Sætningen er altså, ligesom navnet, filosofiens sproglige lod. Man kunne sige, at hvis navnet udgør den filosofiske tekst markører, tankeknudepunkter, så er sætningen det netværk, den struktur, hvorindenfor tænkningen i sproget – tænkningen i det filosofiske sprogkorpus, når der læses filosofi – må bevæge sig og i anfægtelse dels forbinde det med sig selv, dels så at sige kigge op og ud og forbinde det med noget andet.

Det er ikke muligt i skrivningen at forlade omtalen uden også at forlade filosofien. Men det er indlysende, at filosofien kan lære af andre slags sprog og gør det, og det er muligt, at filosofisk omtale kan være andet end begrebsanalyse, begrebskonstruktion, definition og systembyggeri. Heidegger mener, det er nødvendigt med denne åbning. Hvis ikke filosofiens traditionelle sproglige form kan ændres, kan tænkningens måske. Der er tænkning, der ikke er begrebslig. Tænkningen skal tage denne anden tænknings sprog alvorligt og prøve at lære af det. Derfor undersøger Heidegger digtningen.

2. Heideggers opgaver

§ 1. Oversættelse og metafysikkritik

Hvordan skulle en ikke-begrebslig, mere åben tænkning udfolde sig? Det lader til, at en tænkning, der vil være mere erfaringsnær og mindre begrebsteknisk, må forstå sig selv som oversættelse. Sprogbrugen må, for så vidt som den er tænkende, karakteriseres som oversættelse.

Denne påstand er et foreløbigt resultat af en perspektiverende læsning. Forbliver man på ordlydsniveau og leder efter ordene *Übersetzung* og *Übertragung* i Heideggers tekster, må man konstatere, at oversættelsen er et mindre fremtrædende tema. I forelæsningerne over Hölderlins *Der Ister* kan man dog finde følgende passage:

Oversættelsen kan sågar bringe sammenhænge frem i lyset, der ganske vist ligger i det oversatte sprog, men ikke er fremlagt. Herudfra erkender vi, at enhver oversættelse må være en udlægning. Tillige gælder dog også det omvendte: Enhver udlægning og alt, der står i dens tjeneste, er en oversættelse. Således bevæger oversættelsen sig ikke alene mellem to forskellige sprog, snarere er der inden for det samme sprog en oversættelse. Udlægningen af Hölderlins hymner er en oversættelse inden for vores tyske sprog.¹⁰⁷

Det pointeres, at al udlægning er oversættelse, og Heidegger afviser altså, at oversættelsens karakter kan begrænses til en overførsel af betydning fra et sprog til et andet.¹⁰⁸ Denne passage beskriver dog kun oversættelsen som et træk ved sprogbrugens *konstruktioner*. Det kunne tænkes, at oversættelsen er et træk ved sprogbrugens konstruerende aktivitet som sådan. Denne opfattelse er repræsenteret hos Hamann, der i *Aesthetica in nuce* skriver:

107 "Die Übersetzung kann sogar Zusammenhänge ans Licht bringen, die in der übersetzten Sprache zwar liegen, aber nicht herausgelegt sind. Hieraus erkennen wir, daß jedes Übersetzen ein Auslegen sein muß. Zugleich gilt aber auch das Umgekehrte: Jede Auslegung und alles, was in ihrem Dienst steht, ist ein Übersetzen. Dann bewegt sich das Übersetzen nicht allein zwischen zwei verschiedenen Sprachen, sondern es gibt innerhalb derselben Sprache ein Übersetzen. Die Auslegung der Hymnen Hölderlins ist ein Übersetzen innerhalb unserer deutschen Sprache." (GA53,75). Oversættelse ifølge Heidegger, cf. HW,353;358;369; cf. SG,163f.;171; cf. WD,107-110;137-141;175 (da. ovs. pp. 164-167;212-218;214); cf. GA53,74-76;79-83; cf. GA54,16-19; cf. GA55,44f.;62-64;68f. Cf. også Weinmayr: "Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan" in: Buchheim (ed.): *Destruktion und Übersetzung: Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* p. 178 fodnote.

108 Istvan M. Fehér opholder sig ved en anden passage hos Heidegger, nemlig i *Was heißt Denken?*, hvor der mindre kontroversielt peges på oversættelsens udlægningskarakter: "Men enhver oversættelse er på forhånd en udlægning." ("Jede Übersetzung ist aber schon Auslegung." (WD,107, da. ovs. p. 164)), cf. Fehér: "Übersetzbarkeit philosophischer Texte und philosophische Probleme ihrer Übersetzung: Der Fall Heidegger" in: Frank, Maaß, Paul & Turk (ed.): *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen. Geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch* p. 271 fodnote. På denne baggrund gennemgår Fehér en række problemer i oversættelsen af *Sein und Zeit* til italiensk, engelsk og ungarsk. Udlægning som oversættelse behandles ikke. Fehér antyder muligheden af en oversættelsesfilosofi (cf. *ibid.* p. 269), men hans skitse hertil forbliver i en opfattelse af oversættelse som et udlæggende arbejde mellem nationalsprog.

Tale er oversættelsen – fra et englesprog til et menneskesprog, det vil sige, tanker til ord, – sager til navne, – billeder til tegn; der kan være poetisk eller kyriologisk, historisk, eller symbolsk eller hieroglyfisk – og filosofisk eller karakteristisk.¹⁰⁹

Hamann beskriver altså *talen* som en oversættelse og optegner en overgang mellem den flygtige, endnu ikke forståede genstand og tilegnelsen af den: fra opmærksomhedens umiddelbare kontingens til tænkningens indkredsning og formuleringens præcisering. Oversættelsens genstand bliver af Hamann tematiseret som 'englesprog', dvs. som noget, der ikke er menneskeligt sprog, men er genkendeligt som muligt sprogligt materiale. Man kunne kalde englesproget for det, der viser sig, eller melder sig, som genstand for sprogbrugen (f.eks. en sansning, en situation, en tildragelse eller en ide).

Man kan i denne forbindelse tale om to slags oversættelsesgenstande: en umiddelbar eller naiv potentiel genstand for formuleringen, f.eks. et naturligt fænomen, og en middelbar eller aflejret potentiel genstand for formuleringen: noget, der allerede er udlagt. Man behøver jo ikke med formuleringen at begynde forfra hver gang. Den, der kan tænke, har allerede udlægninger til rådighed. Heri ligger problemet angående traditionen og historicitetens *vorweg*, som Heidegger kaldte det i *Sein und Zeit*.¹¹⁰

Hvis al tale er oversættelse, er mange af talens potentielle genstande allerede oversat. Mange tanker og sager foreligger allerede som stykker af sprog. Spørgsmålet er da, hvorledes man skal forholde sig til det. Det er et spørgsmål om, hvordan man skal oversætte, og i hvor stor udstrækning man har et valg. Det ser ud til, at oversættelsen heller ikke kan begrænses til talens domæne, men tværtimod overskrider det, man kan betegne som sprogbrugens konstruktivitet.

I Heideggers Parmenidesforelæsninger kan man finde oversættelsen karakteriseret som tildragelse og erfaring:

Talen og sigen er i sig selv [*in sich*] en oversættelse, hvis væsen ingenlunde kan gå op i, at det oversættende og det oversatte ord hører til i forskellige sprog. I enhver samtale og samtale med sig selv råder en oprindelig oversættelse.¹¹¹

Skiftet i ordvalget er allerede en følge af, at det der er at sige har oversat sig for os til en anden sandhed eller klarhed eller betænkelighed [eller spørgværdighed, *Fragwürdigkeit*]. Denne oversættelse kan tildrage sig, uden at det sproglige udtryk ændrer sig. En digters digtning, en tænkners afhandling står i sit eget, singulære, unikke ord. Den tvinger os hele tiden til at opfatte dette ord, som hørte vi det for første gang. Disse ordets førstefødte [*Erstlinge des Wortes*] sætter os hver gang over til en ny bred. Den såkaldte oversættelse og omskriven følger

109 "Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch, historisch, oder symbolisch oder hieroglyphisch – und philosophisch oder charakteristisch seyn können." (Hamann: "Aesthetica in nuce" in: *Sämtliche Werke* vol. 2 p. 199).

110 Cf. SZ,20 (da. ovs. p. 40: "forvejen").

111 "Sprechen und Sagen ist in sich ein Übersetzen, dessen Wesen keineswegs darin aufgehen kann, daß das übersetzende und das übersetzte Wort verschiedenen Sprachen angehören. In jedem Gespräch und Selbstgespräch waltet ein ursprüngliches Übersetzen." (GA54,17).

altid blot denne hele vores væsens *oversætten* ind i en forandret sandheds område. Kun når vi allerede er overgivet [eller overdraget, *übereignet*] af denne *oversætten*, er vi i ordets omhu.¹¹²

Når vi blot erstatter det græske ἀλήθεια med det tyske 'uskjulthed' [*Unverborgenheit*], oversætter vi endnu ikke. Dertil kommer det først, når det oversættende ord 'uskjulthed' *oversætter* os ind i det erfaringsområde og den erfaringsart, fra hvilken græcitet og i det aktuelle tilfælde den tidlige [*anfängliche*] tænker Parmenides siger ordet ἀλήθεια.¹¹³

I den første passage er oversættelsen beskrevet som et træk ved talen som sådan, og ved tænkningen (*Selbstgespräch*). I den anden passage er oversættelsen beskrevet som en bevægelse, der ikke alene går forud for overføringen af betydning mellem to sprog (*Übersetzen*), men også ordvalget inden for et enkelt sprogs ramme. Oversættelsen er beskrevet som en bevægelse, der kommer over os (*Übersetzen*) og forandrer en forståelse af noget, og der spilles på konnotationen 'at sætte over noget', overgangen.¹¹⁴

I den anden passage understreges desuden tildragelsens idiomatiske og anfægtende karakter (*Erstlinge des Wortes*) som noget ved sproget, der tvinger mennesket til igen at forholde sig til det samme.¹¹⁵ Dette er med andre ord en påpegning af tilegnelsens vanskelighed og gentilegnelsens nødvendighed. Den tredje passage tematiserer oversættelsen som det ved tilegnelsen, hvormed man kommer en oprindelig erfaring nærmere. Oversættelsen kan også forstås som læsning og tænkning af noget allerede tænkt og skrevet. Oversættelsen kan for så vidt ses som en erfaring af en erfaring og en tænkning af en tænkning: en gentilegnelse, der er underlagt bevægelsens og forandringens vilkår, men er eneste mulighed, hvis der skal gøres forsøg på at nå det, der allerede er tænkt, eneste mulighed for så at sige at tænke *med* historien.¹¹⁶

112 "Der Wechsel in der Wortwahl ist bereits die Folge davon, daß sich uns das, was zu sagen ist, *übersetzt* hat in eine andere Wahrheit und Klarheit oder auch Fragwürdigkeit. Dieses *Übersetzen* kann sich ereignen, ohne daß sich der sprachliche Ausdruck ändert. Die Dichtung eines Dichters, die Abhandlung eines Denkers steht in ihrem eigenen, einmaligen, einzigen Wort. Sie zwingt uns, dieses Wort immer wieder so zu vernehmen, als hörten wir es zum ersten Mal. Diese *Erstlinge des Wortes* setzen uns jedes Mal über zu einem neuen Ufer. Das sogenannte *Übersetzen* und Umschreiben folgt immer nur dem *Übersetzen* unseres ganzen Wesens in den Bereich einer gewandelten Wahrheit. Nur wenn wir schon diesem *Übersetzen* *übereignet* sind, sind wir in der Sorge des Wortes." (GA54,18). Heideggers forskydning af trykket i ordet *Übersetzen* lader sig ikke gøre på dansk, da ordet 'oversætten' som bekendt allerede har tryk på første del.

113 "Wenn wir das griechische ἀλήθεια lediglich durch das deutsche 'Unverborgenheit' ersetzen, übersetzen wir noch nicht. Dazu kommt es erst dann, wenn das übersetzende Wort 'Unverborgenheit' uns *übersetzt* in den Erfahrungsbereich und die Erfahrungsart, aus dem das Griechentum und im jetzigen Fall der anfängliche Denker Parmenides das Wort ἀλήθεια sagt." (GA54,16).

114 Cf. også WD,140f. (da. ovs. p. 218).

115 Angående idiom, cf. infra V,3.

116 Tilsvarende skriver Heidegger i forelæsningerne over *Der Ister*, at oversættelse må forstås som "dialog" og som "opvækkelse, klarlægning, udfoldelse af det egne sprog ved hjælp af beskæftigelsen med det fremmede sprog" ("Zwiesprache", "Erweckung, Klärung, Entfaltung der eigenen Sprache durch die Hilfe der Auseinandersetzung mit der fremden" (GA53,80)). Og videre: "Tænkt ud fra den historiske besindelse er oversættelsen beskæftigelsen med det fremmede sprog betinget af det egne sprogs tilegnelse." ("Aus der geschichtlichen Besinnung gedacht ist das *Übersetzen* die Auseinandersetzung mit der fremden Sprache umwillen der Aneignung der eigenen." (GA53,80)).

De tre passager i Parmenidesforelæsningserne tematiserer altså ikke bare oversættelsen som det, sprogbrugen foregår som, når den er tænkende, men videre endnu: Oversættelsen er et træk ved selve sprogets bevægelse og en nødvendighed, der binder enhver tale, enhver tænkning og enhver forståelse. Det er i kraft af dette træk, at oversættelsen fremstår som et afgørende filosofisk problem.

Der melder sig et spørgsmål om, i hvor stor udstrækning en tænkning, der allerede er indlejret i metafysikkens sprog og omgivet af dens udlægninger, selv kan skabe og råde over sit sprog. Derfor også spørgsmålet: hvorledes denne tænkning skulle udfolde sig, hvilken form, denne tæknings sprog skulle have.

Det er blevet klart, at 'oversættelse' må ses som et ord for den sproglige erfaring. Det udelukker ikke den snævre betydning af ordet, men angiver en række implikationer. Der foregår oversættelse overalt og altid, hvor der er mennesker, grundlæggende på tre måder:

- Oversættelse er overføring af betydning fra et sprog til et andet;
- Oversættelse er tilegnelse af en genstand;
- Oversættelse er det, erfaringen foregår som.

Derudover tegner der sig en betydning af oversættelsen som en opgave for tænkningen. Det er en oversættelse, der er filosofisk og, som Heidegger ville sige det, nødvendiggjort af værens historie, eller: af metafysikkens igangværende afslutning og generelle prægning af tænkningen.¹¹⁷ Det bliver en oversættelse *af* metafysikken og *ud fra* metafysikken. Opgaven kunne formuleres således:

- Den filosofiske oversættelse må nødvendigvis være en oversættelse *tilbage*, fra metafysik til tænkning, fra navn til sprog, fra begreb til erfaring, fra ting til bevægelse.¹¹⁸

117 Det er Heideggers ide, at metafysikkens afslutning er en fortsat afslutning, og at metafysikkens prægning af tænkningen fortsætter i kraft af historien og dens aflejringer. Som han udtrykker det i *Überwindung der Metaphysik*: "Enden [eller afslutningen, *die Verendung*] varer længere end metafysikkens hidtidige historie." ("Die Verendung dauert länger als die bisherige Geschichte der Metaphysik." (VA,67, kursiv udeladt her)). Verbet *verenden* bruges normalt om døende dyr: at krepere, omkomme, udånde.

118 De fire nævnte betydninger af oversættelse – oversættelse som hhv. betydningsoverføring, tilegnelse, erfaring og tænkningens opgave – opridses på sin vis også af Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der i sin tekst *Übersetzung als philosophisches Problem* gennemgår en række af Heideggers ideer om oversættelse: fra oversættelse som udlægning (cf. von Herrmann: "Übersetzung als philosophisches Problem" in: *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers 'Beiträgen zur Philosophie'* pp. 308-310), over digtets og den egentlige tæknings uoversættelighed (cf. *ibid.* p. 311f.) og erfaringen med denne væsensgrænse, om man vil: oversættelsens uvæsen (cf. *ibid.* p. 312), til den 'væsentlige' oversættelse forstået som den oversættelse der formår at oversætte den erfaring med sprogets væsen, som digtningen og den egentlige tænkning gør (cf. *ibid.* p. 316), til endelig oversættelsen som tænkningens historiske overgang fra den første til den anden begyndelse, til en mere oprindelig tænkning (cf. *ibid.* pp. 318-320). Som mange andre iagttagere af Heideggers ide om oversættelse fremhæver von Herrmann skellet mellem den gængse oversættelse (*Übersetzen*) og dens mere erfaringsnære forudsætning (*Übersetzen*) (cf. *ibid.* p. 308f.;319-322; cf. også Weinmayr: "Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan" in: Buchheim (ed.): *Destruktion und Übersetzung: Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* pp. 178-180;186;194;196).

Det der efter min opfattelse mangler i von Herrmanns fremstilling er en tænkning af radikaliteten i denne *Übersetzen*: Den fordrer ikke blot en tænkning af oversættelse som erfaring, men en tænkning af *erfaring som oversættelse*. Man kan også spørge, om erfaringen med sproget kun er en undtagelse, et brud med det gængse og hverdagslige, som von Herrmann med henvisning til Heideggers ordlyd hævder (cf. von Herrmann: "Übersetzung

Denne metafysikkritiske oversættelse er på en måde også en bevægelse *ind* i metafysikken og en *identificering* mellem, på den ene side, tænkningen, som den foregår lige nu og her, og på den anden side det, der er tænkt og nu er i metafysikken, som ting, en tænkning i en modus af haven-været. Den filosofiske oversættelse må derfor være *frigørende*, en frigørelse af energi fra traditionen. I sin tilegnelse og produktion, læsning og skrivning, må den frigøre og genindstifte mulighederne, der er gemt i metafysikken, og i kraft heraf åbne eller udvide mulighedsfeltet for tænkningen som sådan.

Metafysikken må læses, fordi det er i denne form, tænkningen er bevaret, og fordi den udgør grundlaget, historisk og strukturelt, for tænkningens forvaltning. Metafysikken må læses, fordi den er den sikreste kilde til at forstå, hvad tænkning er og gør, men den må læses på en måde, der udover at kortlægge dens organiserende karakter forsøger at efterspore og identificere de oprindelige tilegninger forud for systemet.

Mere end den udgør sandheden om det værende vidner metafysikken om et grundlæggende træk ved menneskets indretning i tilværelsen og efterstræbelse af magt: tænkningens organiserings- og beherskelsesforsøg. Kritikken af metafysikken og den selvkritiske filosofiske sprogbrug er altså en kritik af en konstrueret normaltilstand, ikke fordi den er konstrueret, men fordi den i vid udstrækning fremstilles og opfattes som naturlig og derfor ufravigelig ramme for menneskelivet og selvfølgelig rettesnor for tænkningen.

Den metafysikkritiske oversættelse må, ud over at være forpligtet i forhold til en bestemt genstand, metafysikken, rumme og medtænke de tre andre angivne betydninger af oversættelse. Den er ikke hævet over sprogenes forskelle og udlægningens ambition. Den er ikke meget andet end et aspekt ved oversættelsen, hvis vel at mærke oversættelse tænkes i denne udvidede forstand. Den metafysikkritiske oversættelse er ikke mindre tilegnelse af en genstand end f.eks. oversættelsen fra et nationalsprog til et andet. Den er heller ikke i mindre grad erfaring end denne. Men den er en oversættelse, der overskrider den blotte kommunikations formål ved derudover at være en tænkning af historien, af sproget som vilkår og en ekspliciterende besindelse på sig selv som tænkning og sproglig erfaring. Den filosofiske oversættelse må forstås som det, filosofien må foregå som, hvis den vil medindbefatte en tænkning af sig selv som sproglig. Denne implikation, at filosofi må indbefatte en

als philosophisches Problem" p. 314, cf. US,159;161) eller om erfaringen med sproget snarere er noget, der foregår hele tiden i erfaringen *qua* erfaring, og at det snarere er tænkningen af, hvad erfaringen med sproget implicerer, der er sjældent. Disse spørgsmål behandler jeg i kap. III (cf. især infra III,2.4;3.4).

Oversættelse som erfaring, cf. også Heidbrink: "Das Eigene in Anderen: Martin Heideggers Begriff der Übersetzung" in: Hirsch (ed.): *Übersetzung und Dekonstruktion* p. 356; hvordan sproget (sprogbrugen) behøver en 'særlig erfaringsensibilitet', cf. *ibid.* p. 353. Heidbrink forbliver imidlertid i en tænkning af oversættelse som noget, der foregår mellem to forskellige sprog, og synes ikke at ville acceptere ideen om erfaring som oversættelse. Tværtimod afviser han allerede Heideggers ide om en oversættelse allerede i talen (cf. *ibid.* p. 363).

Hans-Dieter Gondeks fremstilling af Heideggers tænkning af oversættelsen, herunder oversættelse som erfaring, er grundigste og mest nuancerede hidtil (cf. Gondek: "Logos und Übersetzung. Heidegger als Übersetzer Heraklits – Lacan als Übersetzer Heideggers" in: Hirsch (ed.): *Übersetzung und Dekonstruktion* pp. 263-348; oversættelse som erfaring *ibid.* p. 279;282; 'radikaliseringen' i Heideggers sammenknytning af oversættelse og udlægning, cf. *ibid.* pp. 270-277). Det vigtige perspektiv, som Heideggers vidtgående og radikale oversættelsesfænomen rummer – erfaring som oversættelse – er dog ikke behandlet i Gondeks tekst.

tænkning af tænkningen som sproglig, rummer i sig endnu en implikation: Tænkningen af tænkningens egen sproglighed er også en tænkning af tænkningen som historie.

§ 2. Oversættelse og historie

En oversættelse fra et sprog til et andet oversætter ikke blot ord, men tænkning, fra en sammenhæng – historisk, kulturel, social – til en anden. Oversættelsen er ikke kun udtryk for en forståelse, men er tillige udøvelse af en overlevering og hører derfor, som Heidegger formulerer det, til i "historiens inderste bevægelse".¹¹⁹ Den væsentlige oversættelse er for Heidegger historisk:

En væsentlig oversættelse svarer i værenstilskikkelsens epoke altid til måden, hvorpå et sprog taler i værens tilskikkelse.¹²⁰

Oversættelsen må altså ifølge Heidegger skabe en forbindelse til en særligt historisk tale. På en vis måde er denne tale overstået, på en anden måde ikke: Oversættelsen både fortsætter og omformer den. Det må den gøre, efter historiens diktat, med de ændrede vilkår og forskydninger af betydninger, som historie implicerer. Dermed må oversættelsen både gentage og forandre denne 'oprindelige' tale. Den må genindstifte den. Oversættelsen må derfor ikke alene gengive noget forgangent, men selv sætte sit præg på gengivelsen. Ikke kun på grund af sprogenes forskellighed, og heller ikke kun fordi der skal formidles mellem to forskellige kontekster, men fordi tiden og forandringen af den oprindeligt omtalte genstand gør det nødvendigt at gentænke den og forbinde den med senere tilsykomne muligheder. Derfor må oversættelsen være mere end den bedst mulige overførsel af betydning: Den må rumme en tænkning af en vis intensitet, fordi historien gør det nødvendigt. Oversættelsen må derfor også være genformulering og rekontekstualisering. Den må være både udsigelse, bevaring og indstiftelse.

Tænkningen kan ikke formulere sig i en position fri af historie og metafysik: Den kan ikke formulere sig ud af den, men kan måske nok formulere sig *ud fra* sin historiske kontekst, sin epoke, med den prægning, det implicerer, og for så vidt være ny. Tænke selv kan man kun med denne medgift. Den tænkning, der vil formulere sig i en så vidt mulig fri position, med en vis manøvredegtighed i forhold til metafysikkens og traditionens sprog, må derfor tillige være en besindelse på sig selv som en sprogbrug, der foregår oversættende ud fra en kontekst, der er historisk.

Der er altså tre momenter i spil: tænkningen, genstanden og vilkåret. Eller: oversættelsen, den oprindelige tale og konteksten.

119 "die innerste Bewegung der Geschichte" (SG,164).

120 "Eine wesentliche Übersetzung entspricht jeweils in einer Epoche des Seinsgeschickes der Weise, wie im Geschick des Seins eine Sprache spricht." (SG,164).

Enhver sprogbrug er i sit forsøg på at henvende sig til nogen, forstå noget, skabe sammenhæng, tillægge betydning, osv., en oversættelse af en genstand. Sprogbrugen implicerer en opmærksomheds rettethed mod noget og er derfor et forhold til noget. Det er et forhold, hvori der foregår en udveksling af prægninger: man præger og bliver præget. Hver gang man bruger sproget forandres ens forhold til det omtalte: Det bliver muligt at forbinde det med noget andet end før, og derfor forandres konteksten også til en vis grad. Oversættelsen implicerer en vis grad af forandring af ens kontekst, fordi det ændrede genstandsforhold også ændrer måden, hvorpå man opfatter den sammenhæng, genstanden fremtræder i.

Prægningen af genstanden ændrer sprogbrugens forhold til genstanden og til den sammenhæng, den gør sig gældende i. Sprogbrugen forskyder dermed sin egen referenceramme, og må i sit fortsatte virke tage højde for denne ændring. Derfor må sprogbrugen som oversættelse af en genstand også, når den tillige er tænkning, være en oversættelse af sig selv. Den må i en vis forstand stadig frigøre sig fra sig selv for at kunne gentænke sig selv i takt med sin forandrede kontekst. Det, tænkningen som oversættende sprogbrug har frembragt, må den oversætte igen for at tænke det igen. Tænkningen må i denne forstand stadigt oversætte sig selv.

Tænkningen må altså tænke og oversætte sin genstand, sin kontekst og sig selv. Det er opgaven, uanset hvorvidt en fuldbyrdelse kan lade sig gøre.

Det er nu spørgsmålet, hvad der i den filosofiske oversættelse skal oversættes *til*, hvilket sigte, den filosofiske oversættelse har. Sigtet er at tænke: dels at tænke igen, hvad der blev tænkt, dels at tænke 'selv'. Samlet er det sigtet at tænke med og ud fra det og det metafysiske begreb i den og den tekst. Denne tænke-med er kun mulig, idet man forsøger at efterspore den oprindelige bevægelse i det pågældende begreb, den bevægelse, der udgør tænkningens proces og forholdet-sig. Det er denne bevægelse i tænkningen dengang, som tænkningen nu skal forsøge at identificere – ved at identificere sig med den, forsøge at genkende sig selv og sit eget i den. Først da bemærkes forskellen mellem konteksterne, og først da åbnes tænkningen for flere muligheder. Tænkningen må i den forstand først gå *tilbage* for at kunne gå frem. Der må oversættes tilbage fra det foreliggende system eller begreb til en tænkebevægelse, for at tænkningen kan genkende genstanden som et stykke tænkning, og dermed genkende sig selv i det. Først da skulle tænkningen kunne åbne sine egne muligheder med historien.

Den, der tænker, må for at betænke det overleverede genformulere det. Traditionens begreber kommer til at optræde som var de sprogstykker på ethvert andet niveau og fra enhver anden sammenhæng, med fare for et flygtigere indtryk og en svagere virkning, hvis ikke man gør forsøg på at forbinde dem med hinanden og med sig selv. Det foreliggende tankegods udgør et forråd for tænkningen, der først kan aktiveres som materiale og bruges, når det i tænkningen oversættes, så vidt muligt, tilbage til den tænkeerfaring, hvormed det blev til. Dertil behøves en åbning af begrebet. Tænkningen af begrebet skal frigøre dette fra abstraktionen, og fra forestillingen om begrebet som tænkningens første og eneste form, og gøre begrebet mere lig sig selv som oprindeligt et møde, en tilgang og et arbejde i for-

hold til noget. Kan man ikke i begrebet se, hvad der er tænkt og hvorledes, er det heller ikke muligt at forbinde det konstruktivt med sin egen tænkning, som den foregår her og nu.

Oversættelsen må derfor forstås som en oversættelse tilbage *fra* et foreliggende og angiveligt afsluttet system eller begreb *til* bevægelsen i og med tænkning og erfaring. Eller, om man vil: fra perfektum til participium.¹²¹ Oversættelsen bliver dermed en oversættelse fra sproget som middel eller genstand til sproget som bevægelse.

Det er på den måde muligt at se oversættelsen som et andet, eller tredje, ord for destruktionen og skridtet tilbage. Destruktionens opgave er tænkningens oversættelse af sig selv, fra sig selv som begreb (en tænkning *i* begrebets form eller ramme) til sig selv som erfaring (tænkningen som *formende* erfaring).¹²² Med skridtet tilbage er det tilsvarende opgaven for tænkningen gentagent at skabe distance til metafysikken ved at oversætte sig selv ud fra sin metafysiske normaltilstand tilbage til sin oprindelige bevægelse.¹²³

Heideggers tekster er i vidt omfang en undersøgelse af muligheden for og et faktisk forsøg på i denne forstand at oversætte. Dette oversættelsesarbejde – Derrida ville kalde det for en forskydning og en omvendning af metafysikkens markører – bevæger sig fra en opfattelse af sproget som et system af betydning og kommunikation til en opfattelse af sproget som vilkår og bevægelse og af sprogbrugen som erfaring og tænkning.¹²⁴ Tilsvarende kan man, som vi skal se, undersøge erfaringen som erfaring ved at oversætte begrebet om erfaringen fra det oplevelsesmæssige til en mere risikofyldt udsættelse med tættere og mere nødvendig forbindelse til tænkningen.¹²⁵

Betydningen af oversættelse kan altså siges at spænde vidt, idet oversættelsen kan ses som både erfaringens proces, udlægningens produkt og en metafysikkritisk opgave. Hvad enten det, den erfarende møder, er et naturligt fænomen eller et kulturelt, må det for at kunne tilegnes oversættes. Tilsvarende i destruktionens læsning: forsøget på smidiggørelse af begreberne nødvendiggør, at de genformuleres. Som produktiv tilegnelse rummer oversættelsen således en dobbelt bevægelse af smidiggørelse og præcisering: Den er både udvidende og indkredsende.

121 Cf. infra II,1.3.

122 Cf. infra III,2.1-2.2.

123 Buchheim definerer Heideggers destruktion som en lukken-sig-op (*sich aufmachen*) i undersøgelsen af noget og forstår videre denne lukken-sig-op som oversættelse (cf. Buchheim: "Vorwort" in: Buchheim (ed.): *Destruktion und Übersetzung: Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger* p. V-VI). Oversættelsen er, som Buchheim understreger, ikke blot et tema, men en struktur, et indre mønster i Heideggers tænkning (cf. *ibid.* p. VI). Oversættelsen er tænkningens egentlige bevægelse (cf. *ibid.*). At destruktionen som oversættelse må være en oversættelse *tilbage* kommer Buchheim dog ikke ind på. Det gør til gengæld Weinmayr, der netop skriver, at Heideggers oversættelse realiserer sig som skridt tilbage og destruktion (cf. Weinmayr: "Aspekte des des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan" in: *op.cit.* p. 180). Erfaringens rolle i denne metafysikkritiske oversættelsesproces beskriver Weinmayr ikke, kun at det var en "Erfahrungswandel", en forandring af den græske erfaring, der førte til metafysikkens opståen (*ibid.* p. 183). Lidt tættere på erfaringen kommer Biemel med sin beskrivelse af oversættelsen som "gefährlich", farlig, og som "Wandlung", forandring (Biemel: "Kunst und Übersetzung" in: *op.cit.* p. 215;219, kursiv udeladt her). Kun indirekte er det hos Buchheim, Weinmayr og Biemel beskrevet, hvordan oversættelsen er en erfaring. Erfaringen selv og erfaringens egen proces som oversættelse kommer de ikke ind på. Cf. infra, kap. III.

124 Cf. Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 393 (da. ovs. p. 148).

125 Cf. infra III,2.4.

Der er en række problemer, metodisk og genstandsmæssigt, forbundet med en sådan opgave. Hvordan holder man sig, *qua* indlejret, tilstrækkeligt på afstand af det overleverede til at kunne bedømme og bruge det uden at gentage dets fejl og overse dets mangler? Og måske behøver tænkningen navnets fasthed for at kunne bevares og genbruges, gentilgøres, indsættes og tænkes i nye sammenhænge. Desuden: Hvis det ikke kunne være anderledes, hvad er så problemet? Er der ikke flere fordele end ulemper ved traditionen?

Hertil ville det nok være rimeligt at svare, at traditionen ikke selv tænker, og at dens tekst må læses for at kunne være tænkestof og dermed i en fortolkende, gentilgende proces (en gentilgørelse af det, der i teksten præsenteres som tænkningens genstand) kunne gøre sig gældende som tænkning. En sådan selvstændig tilegnelse er ikke uden vanskeligheder. Traditionen udgør for tænkningen et genstandskompleks, der har en træghed ved sig, og dertil en styrke og afsmittende karakter, der gør det nødvendigt for tænkningen i sine tilegnelsesforsøg samtidig at vogte på sin sproglige frihed. Derfor anvender Heidegger atter flere betegnelser for opgaven.

§ 3. Oprindelsens norm: nostalgi og sproglig åbenhed

Heidegger har ikke en metode. Der er ikke en planmæssig fremgangsmåde. Heidegger forsøger at undgå systemer, og hvis der med hans indsættelse af *ist* eller *west als* mellem to ord er tale om definitioner, er disse definitioner, der ikke får lov at stå alene. Han giver så mange, at det bliver tydeligt, at *ist* skal forstås som *ist auch*. Det siges så forsigtigt, at udsagnets vigtigste markering bliver, at tænkningen må være forsøg og udfolde sig sprogligt som sådan. Denne pointe indfattes i de enkelte formuleringer, så de peger ud over sig selv. Heidegger forsøger med andre ord at undgå alt det faste, der efter hans mening kendetegner metafysikkens sprog, og denne tendens præger måden, hvorpå han tegner opgaver for tænkningen. Hovedtendensen er en anvisning af tænkningen på dens egen oprindelighed.

Der er dermed en klar normativ tendens i Heideggers tale om tænkningens opgave. I *Sein und Zeit* taler Heidegger eksempelvis om *Uneigentlichkeit* og *Eigentlichkeit*, uegentlighed og egentlighed, i *Der Satz vom Grund* om tænkning som henholdsvis *Vorstellen* og *Andenken*, forestilling og erindring.¹²⁶ Uanset om man kalder disse forhold for dikotomier og værdidomme eller mere forsigtigt (og mere rigtigt) eksistensmodi og en tegning af tænkningens muligheder i spektret mellem vold og åbenhed, så er det klart, hvad Heidegger mener, der er det bedste, og hvad han mener, man skal, hvis man kan.

Den normative tendens er struktureret ud fra forskellen mellem metafysik og tænkning. Det styrende spørgsmål er: Hvad skal tænkningen? Opgaven er historisk på flere måder. Det drejer sig om, at tænkningen skal bringes i kontakt med sin egen historicitet, og det drejer sig om at anvise en vej for tænkningen, en retning. Det drejer sig om den rette brug af historien.

¹²⁶ *Uneigentlich/Eigentlich*, cf. SZ,42-44;53 (da. ovs. p. 63f.;74) et passim. *Vorstellen*, cf. SG,46;54;147-149;174 et passim. *Andenken*, cf. SG,107f.;114;158f.

Oprindelsen er et nøgleord. Det er ideen, at tænkningen i sig bærer en historie, der af forskellige (metafysiske) grunde tildækkes og glemmes. Denne historicitet skulle tænkningen så komme på sporet af, hvis den bringes til at genopdage sin egen karakter af erfaring, altså at den oprindeligt er usikker og bevægelig erfaring, og ikke fra først af sikkert og fast begreb. Den rette brug af historien drejer sig om at se denne forskel, ikke mindst i læsningen af metafysikkens tekster. Men denne brug drejer sig også om at forsøge at se ud over det metafysiske forlæg og overveje tænkningen selv og dens mulige andre begyndelser og retninger.

Et fremtrædende tema i Heideggers formuleringer af tænkningens opgave er erindring: *Andenken*, eller *das andenkende Denken*. Et andet er det, der kredser om det at vende tilbage eller hjem: *Rückkehr* og lignende. Et tredje er at lære den frie brug af det egne: *das freie Gebrauch des Eigenen zu lernen*. I forhold til mange andre af de opgaver, som Heidegger formulerer, er den erindrende tænkning, tilbagevendelsen og den frie brug af det egne anderledes, nemlig derved, at de er formuleret med afsæt i en læsning af Hölderlin.¹²⁷ Disse temaer har også det tilfælles, at de betoner nødvendigheden af en særlig brug af historien.

Det gør Heideggers andre opgaveformuleringer også. Men destruktion, demontering, skridt tilbage, betoningsskift, spring og besindelse udtrykker også et strukturelt forhold til metafysikken eller de almindelige tænkemåder, der er fremkommet som aflejringer heraf.¹²⁸ Disse opgaver beskriver i højere grad tænkningen som negativt afhængig af metafysikken –

127 Heidegger fremlæser temaerne erindrende tænkning og tilbagevenden ud fra mange steder i Hölderlins forfatterskab, men de er selvfølgelig tydeligst i digtoverskrifter som *Andenken* og *Heimkunft*. Talen om at lære den frie brug af det egne stammer fra Hölderlins første Böhlendorffbrev (cf. Hölderlin: *Sämtliche Werke* vol. 6 p. 456; cf. også uddrag GA39,290f.).

Andenken, cf. GA52,169 ("als Beginn des Lernens, als Gang in die Aneignung des Eigenen"); 183 ("zumal ein Zurück- und ein Vordenken, und stets das Denken auf den Gang ins Eigene und dessen freien Gebrauch"); 192 (som tænkning af *das Bleibende*); 194 (som tænkning af *das Schickliche*); GA9,335 (tænkningen som *Andenken der Geschichte des Seins*); 358;362 (da. ovs. p. 55;80;84). *Das andenkende Denken*, cf. GA52,194; EH,126; GA9,363 (da. ovs. p. 86). *Das andenkende Fragen des Dichters*, cf. EH,129.

Rückkehr, cf. GA39,181f.; GA52,139;183; GA53,156 (historie som "Rückkehr zum Herde"); 166;190; EH,23;95;118f.;139;147; GA55,211 (som "die ursprüngliche Reflexion").

Das freie Gebrauch des Eigenen zu lernen, cf. GA52,141;145 (som "Lernen sich zu öffnen für das Ursprüngliche"); 149f.;162f.;164;168;173;182 (som først pålagt digterne); 183;190-192; GA53,155;167;178;190; EH,87;96;117f.;127;138;140.

Desuden til *Rückkehr: Heimkehr*, cf. GA52,176; GA53,167; EH,117;120. *Heimkunft*, cf. EH,23. *Heimischwerden*, cf. GA52,168 (als Gang zum Eigenen); GA53,60;156;173;192. *Eingang /Eingehen in ..., Gang an .../Gang in ...,* cf. HW,316 (in die Sage); GA29/30,489 ("in den Ursprung zurückgehen"); 510;524 (begge: in das Geschehen); GA52,179; GA53,162; EH,130-132;137;145 (alle: an die Quelle); EH,117 (ins Heimische); GA52,168 ("eigens auf dem Gang ins Eigene unterwegs"). *Rückgang in den Ursprung / in die Ursprungsdimension*, cf. GA29/30,426;502;506;509f.;524.

Desuden til *die freie Gebrauch des Eigenen zu lernen: Aneignung des Eigenen zu lernen*, cf. GA52,142;179 ("Aneignung des eigenen Ursprungs"); GA53,156;177; EH,142. *Das Bleibenkönnen im Eigenen zu lernen*, cf. EH,143. *Lernen des Fremden* som forberedelse, cf. GA52,179;190; GA53,81 (lære græsk); 154;165. *Einübung des Eigenen*, cf. EH,115. *Rechte Gebrauch des Eigenen*, cf. EH,116. *Lernen*, cf. også WD,1 (da. ovs. p. 11) et passim; GA14,75 (da. ovs. p. 103). *Aneignung*, cf. også SZ,21;220 (da. ovs. p. 41;250); WPH,21f.; GA29/30,511 ("Immerneueaneignung").

128 *Destruktion*, cf. SZ,19-27;392 (da. ovs. pp. 39-47;429); WPH,22 (*Abbauen* med mere); GA9,417 (*Abbau*); GA14,13 (*Abbau*) (da. ovs. p. 52: "at nedbryde"); GA24,31 (*Abbau* med mere); GA29/30,495; GA59,29-41;66;91-96;112;164;169;171 ("Fortführung der Destruktion aus der Tendenz, das Ursprüngliche zu gewinnen und ursprünglich zu bestimmen"; *Destruktion* som "das Unsicher-Machen des eigenen Daseins"); 172;178-187 (*Abbau*: p. 181); GA61,141.

metafysikken som det, der må tages afstand fra, blotlægges, forskydes, osv., som et forråd for tænkningen, det er nødvendigt at bruge på en anden måde. Andre af Heideggers formuleringer fremstiller tænkningens opgave som i mindre grad *antimetafysisk*, som en mere positiv ansats, og som en tydelig del af det kommende.¹²⁹ *Der andere Anfang*, den anden begyndelse, er et nøgleord for denne produktion, og tilbagevendelsen og den frie brug af det egne hører med til denne slags opgaver.¹³⁰

Denne brug af historien er altså ikke blot en anderledes brug af metafysikkens historie, men et forsøg på at nå frem til *oprindelsen* og bruge *den*. Temaet værenshistorie rummer denne ambition om tænkningens fund af oprindelsen og (gen-)skabelse af et mere oprindeligt tænkemiljø. I den første opgavegruppe er tænkningens historicitet understreget som altid også metafysikkens, i den anden er tænkningens historicitet mere opfattet som oprindelsens og skæbnens.

'Erindringen' kan siges at høre til i begge opgavegrupper, eftersom Heidegger i *Der Satz vom Grund* helt har frigjort dette tema fra Hölderlin og modstiller det 'forestillingen' (metafysikkens, særligt oplysningens).¹³¹ Det er værd at undersøge Heideggers tale om erindrende tænkning og forsøge at indkredse, hvori det begyndende skulle bestå, og hvordan den skulle kunne være bedre. Den vigtigste tendens er *nostalgien*, og den vigtigste ambition er *sproglig åbenhed*.

*

Schritt zurück, cf. ID,39-42;56;65f. (da. ovs. pp. 98-101;109;115); VA,174;178; GA9,343 (da. ovs. p. 63); US,216 ("der eigentliche Schritt zurück"); GA12,30 randnote (som *Zurückhaltung*, cf. US,32 (da. ovs. p. 31)). *Wechsel der Tonart*, cf. SG,103;106f.;151 (dertil: *neue Tonart*, cf. SG,92; *andere Tonart*, cf. SG,102;134;178;186f.; *zweite Tonart*, cf. SG,129;152;156;161;163;177;184; *ungewöhnliche Tonart*, cf. SG,157). *Sprung*, cf. SG,95f.;106f.;119;129;134;150f.;157-159;185f.; GA65,227-289; WD,4 ("der Sprung in das Denken", da. ovs. p. 15). *Besinnung*, cf. SG,199. VA,43;64-66; GA9,417; GA52,180; GA66,20-25 et passim.

Desuden til *Sprung: Wandel*, cf. US,167 ("Wandel unseres Bezugs zur Sprache"); 267 ("Wandel der Sprache"). *Verwandlung*, cf. GA14,69 (*des Denkens*, da. ovs. p. 98); 75 (*eigene Wandlung des Denkens*, da. ovs. p. 103); GA29/30,511. *Umwandlung*, cf. GA53,205. *Kampf der Umstimmung*, cf. GA39,146. *Umkehrung*, cf. HW,300;307. *Übersetzen*, cf. GA54,16-18; WD,140f. (da. ovs. p. 218); SG,164. *Schritt über die Schwelle*, cf. GA52,37. *Überschritt in das wachere Ahnen des Wunders*, cf. GA52,64. *Übergang über den Steg*, cf. GA52,168 et passim; EH,110f. *Übergang som Wandlung*, cf. GA52,112f. *Wagen*, cf. HW,296-300;304;315 ("die Sage wagen").

Desuden til *Besinnung: Bleiben*, cf. EH,120. *Bleibenkönnen*, cf. EH,118. *Verwindung*, cf. GA9,414;416; GA71;237;275. *Sigetik*, cf. GA65,58;78f.

¹²⁹ Den positive ansats er også et træk ved den tidlige opgaveformulering 'den formelle indikation' (*die formale Anzeige*). Heidegger taler eksempelvis om den formelle indikation som måden, hvorpå filosofiske begreber må tages, "genommen werden", for at de kan give "die echte Möglichkeit des Begreifens" (GA29/30,425). Cf. GA59,97. Cf. også GA60,62-65, særligt talen om den formelle indikation som *Ansetzen der phänomenologischen Explikation* (cf. GA60,64); GA61,32-35;60f.;140-155, særligt talen om den formelle indikations "prohibitiven (abhaltenden, verwehrenden) Charakter", og at den står i sammenhæng med *die phänomenologische Destruktion* (GA61,141).

¹³⁰ *Der andere Anfang*, cf. GA65,177;179;183;185-188;228-231.

¹³¹ Cf. infra IV,2.

Det er almindeligt at kritisere Heidegger for hans højtidelige sprog, eller endda for at være sværmerisk, patetisk, sentimental.¹³² En vigtigere tendens er dog nostalgien. Det græske ord νόστος betyder netop tilbagerejse eller hjemkomst, og ἄλγος smerte.¹³³ Heideggers nostalgi eller hjemve peger på forholdet mellem tænkningen og dens begyndelse og på dette forhold som vanskeligt. Tænkningens udfordring og anstrengelse er for Heidegger at besinde sig på det, hvormed dens erfaringer først blev til, og denne vendende-tilbage til arnestedet kalder han for erindring, *Andenken*. Heidegger omtaler også temaerne *das andenkende Denken* og *der andere Anfang* under ét som *das anfängliche Denken*: den begyndelsesmæssige eller begyndende tænkning.¹³⁴

Begyndelsen er således et andet ord for oprindelsen; man kunne også oversætte til: det egne, eller slet og ret: bevægelsen.¹³⁵ Tænkningens 'hjem' er altså det oprindelige, bevægelsen, det ubegrundede.

Spørgsmålet er, hvordan en tilegnelse af begyndelsen skulle være mulig. Hvordan tænkningen skulle kunne indoptage de første, endnu utænkte, usamlede bevægelser i sig. Disse bevægelser er jo tænkningens betingelser. Hvordan skulle tænkningen kunne gribe tilbage til sine egne betingelser og genfremstille dem?

Det må forstås som et ideal. I et sprogligt perspektiv består den erindrende tæknings opgave, tilegnelsen af begyndelsen, i at genfremstille sit eget vilkår. Der er altså tale om en sproglig opgave, der ikke kun går ud på at se 'realhistorisk' tilbage på 'den første begyndelse', den græske, hvis overlevering begynder med Anaximanderfragmentet.¹³⁶ Opgaven består først og fremmest i en besindelse på og formulering af den strukturelle begyndelse, hvormed tænkning bliver til.

Denne bestræbelse kalder Heidegger for *der Austrag*, afgørelsen. Også metafysikken er blevet til gennem en afgørelse, nemlig den afgørelse, som navngivningen af væren er.¹³⁷ Men afgørelseskarakteren er ifølge Heidegger allerede til stede i tænkningen og ikke først i metafysikken: "Afgørelsen er tænkning."¹³⁸ Dermed skulle tænkningen ikke kun kunne give væren et navn, men også bestræbe sig på at nærme sig sin oprindelse i erfaringerne med væren og således være *anfänglich*: begyndelsesmæssig, begyndende, eller genbegyndende. Som Heidegger skriver om denne slags afgørelse, er den et træk ved en ikke-begrundende tænkning:

132 *Ursprungspathos*, cf. Appelhans: *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie* p. 14. Sentimentalitet, cf. de Man: *Heidegger's Exegeses of Hölderlin* p. 254.

133 Cf. infra IV,1.3.

134 *Das anfängliche Denken*, cf. GA65,56;58f.;61;64;66-68;80.

135 Noget lignende gør Appelhans ved at tale om Heideggers spørgsmål om *Anfang*, *Ursprung* og *Wesen* som "et nærvædet topisk princip" ("ein nahezu topisches Prinzip" (Appelhans: *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie* p. 189)).

136 Cf. GA65,189f.; HW,321ff.

137 *Der Austrag* og Heideggers analyse af metafysikkens navngivningsmanøvre, cf. infra IV,1.1-1-3.

138 "Der Austrag ist Denken." (GA71,237).

Afgørelsen er, hvis det stadig kan siges således, *mere spørgende* end ethvert spørgsmål, fordi den hører til af-grunden og derfor ikke bliver stående ved en grund, men går tilbage over den.¹³⁹

Det er altså i første omgang en tænkning af *overgangen* som mere afgørende end begrundelsen: Tænkningen går, som der står, tilbage over grunden. Men i dette 'tilbage' ligger der en mindst lige så vigtig pointe om nødvendigheden af en tænkning i bedre kontakt med de anfægtelser, hvormed tænkning begynder. Derfor beskriver Heidegger videre den anden slags spørgen som et træk ved en tænkning, der ved sin given agt på fraværet af grund er i kontakt med den vanskelighed, der knytter sig til erfaringen af forskellen, adskillelsen, eller som Heidegger mere tidligt betonet (og højstemt) kalder det: afskeden. Her tematiseres smerten som et savn:

Begyndende spørgen er forskellens afgørelse i afskedserfaringens smerte; afgørelse ind i begyndelsen. [//] Forskellens afgørelse er en bliven-opmærksom [*das Aufmerken*] på af-grunden; denne bliven-opmærksom er i sig selv [*in sich*] grundlæggelsen af begyndelsens sandhed.¹⁴⁰

Det drejer sig om, at tænkningen skal give afkald på begrundelsen og dermed forlade sin vanlige sproglige ramme. Afskeden synes at være et andet ord for det, Heidegger beskriver som forvindelsen af metafysikken.¹⁴¹

De af Heideggers skitser, hvormed han tegner opgaverne for det, han kalder for den begyndelsesmæssige tænkning, er allerede forsøg på en påbegyndelse af denne oversættelsespraksis. Det er udkast, Heidegger ville betegne som konsekvens af metafysikkens igangværende afslutning. Fordi metafysikkens afslutning stadig præger tænkningen, må tænkningen også være en tænkning af sig selv som historisk og en tænkning af, hvordan

139 "Der Austrag ist, wenn das so noch gesagt werden könnte, *fragender* als jede Frage, weil er dem Ab-grund gehört und deshalb nicht bei einem Grund stehen bleibt, sondern über ihn zurückgeht." (GA71,237).

140 "*Anfängliches Fragen* ist der Austrag des Unterschieds im Schmerz der Erfahrung des Abschieds; Austrag in den Anfang. [//] Der Austrag des Unterschieds ist das Aufmerken auf den Ab-grund; dieses Aufmerken ist in sich die Gründung der Wahrheit des Anfangs." (GA71,237). Cf. infra IV,1.3.

141 Cf. GA71,237. Ziarek beskriver Heideggers forvindelse som en tænkningens vristen sig fri (*twisting free*) af metafysikken og det hierarkiserende skel mellem betegnende og forklarende termer (*Wörter, Zeichendinge*) og mere ubearbejdede, oprindelsesnære ord (*Worte*), som metafysikken har indstiftet (cf. Ziarek: *Language After Heidegger* p. 8;4; *Wörter* og *Worte*, cf. GA74,71-73; *Zeichendinge*, cf. GA74,83f.;96). Fremstillingen af disse 'repræsentationstegn' som tænkningens primære sprog er udtryk for det, Heidegger også kalder for *Vorstellen* og *vorstellende Denken* (cf. GA74,84; cf. Ziarek: op.cit. p. 87). Ziarek optegner, hvordan Heideggers opgør med metafysikkens betegnende-forklarende opdeling af virkelighedens aspekter og genstande – en differentiering, der vanskeliggør tænkningen af oprindelse og enhed – kræver en anderledes tænkning af forskellen (*Unterschied*), nemlig en tænkning af forskellen som afsked (*Abschied*) (forskel og afsked, cf. ibid. pp. 8-10;116-129; enhed, cf. ibid. p. 116; *Unterschied* og *Abschied*, cf. GA70,73;80; *Zeichen, Verwindung* og *Abschied*, cf. GA74,88f.). Forvindelsen af metafysikken kræver ifølge Ziarek en tænkningens afsked med metafysikkens differentiering, men også en tænkningens afsked med den kritik af metafysikkens modsætningspar, der er fremherskende i den franske forskelstænkning, især hos Derrida (cf. Ziarek: op.cit. pp. 8-10;116-129; cf. Derrida: "La différence" in: *Marges – de la philosophie* p. 18 (da. ovs. p. 68); Derridas *la différence*, cf. infra II,1.3). Denne pointe, med samme udgangspunkt: Heideggers tale om forvindelse af metafysikken, finder man også i Vattimos såkaldte svage tænkning, og det er overraskende, at Ziarek ikke kommenterer hans arbejde. Forvindelsen og Vattimo, cf. infra IV,1.5.

historien kan og skal bruges. Men der er ikke kun tale om en skærpet opmærksomhed i tænkningens forhold til sig selv som historisk og sin opgave som historisk. Der er også tale om et særligt forhold til oprindelsen. I læsningen er interessen rettet mod det oprindeligt tænkte, og helst læses de tekster, hvori der angivelig er tænkt på den mest oprindelige måde. Denne efterspørgning foregår ofte med brug af ordbøgernes angivelse af etymologi og med ordspillende variationer herover.¹⁴² Heidegger betragter det som et erindringsarbejde. Man kunne også kalde det for en nostalgisk brug af historien.

I "*Heimkunft / An die Verwandten*" skriver Heidegger med udgangspunkt i Hölderlins hymne *Die Wanderung*, at "hjemkomst er tilbagevendelsen ind i nærheden af oprindelsen", og at hjemkomst er forbundet med et "slægtskab med digteren".¹⁴³ Men han skriver også, at denne opsøgning af det oprindelige er "fremtiden for tyskernes historiske væsen" og: "I erindringen begynder det første, og det vil sige, det i længere tid stadig vidt-strakte slægtskab med den hjemkommende digter."¹⁴⁴

Det sidste taler for, at Heidegger ser (eller måske kun håber), at der foregår en historisk udvikling i sproget og i tænkningen, hvorigenennem metafysikkens magt afsvækkes til fordel for en tænkning, der er bedre i kontakt med erfaringen med væren. Spørgsmålet er, om denne nødvendighed og dette omslag ikke allerede var og hele tiden er til stede i tænkningen som sådan.

Heidegger synes at tale om en tænkningens epokalitet. Men man behøver ikke se den erindrende tænkning som resultatet af en epokal overgang. Man kan se dette arbejde som en mulig strukturel overgang, for så vidt som tænkningen foregår i kontakt med noget allerede tænkt og udlagt. Dette materiale kan danne grundlag for en metafysisk tænkning, hvad det ofte gør, men det kan også være afsæt for en gentænkning og en genformulering af den efter Heideggers opfattelse mere oprindelige erfaring med væren. Tænkningens erindringsarbejde er da et arbejde, der ifølge en strukturel nødvendighed fortsat må gentages. Den strukturelle nødvendighed kommer af det, man kunne kalde for tænkningens indlejrethed, sted eller historiske fakticitet. Den erindrende tænkning synes da, når den faktisk foregår, at være en gentænkning og genformulering af erfaringen med væren og en omtænkning og omformulering af de *udlægninger* af erfaringen med væren, der ikke er denne faktiske tæknings egne, men som udgør dens omstændigheder.

*

142 Man kunne kritisere Heideggers dyrkelse af etymologien for at være en glemsel af en af hans egne pointer, nemlig at sprog er mere end bogstaver, og for at rumme en blindhed over for vigtige stiltræk, også hans egne. Som Gregory Schufreider har mindet om, har bindestregen ingen etymologi (cf. Schufreider: "Sticking Heidegger with a Stela" in: Pettigrew & Raffoul (ed.): *French Interpretations of Heidegger* p. 206).

143 "Heimkunft ist die Rückkehr in die Nähe zum Ursprung", "Verwandtschaft mit dem Dichter" (EH,23;30).

144 "die Zukunft des geschichtlichen Wesens der Deutschen", "Im Andenken beginnt die erste, und das will sagen, die in länger Zeit noch weit-läufige Verwandtschaft mit dem heimkommenden Dichter." (EH,30).

Hvad er den frie brug af det egne? Måske er det netop idealet for tænkningens sproglige frembringelser. Det er rummet i ideen om tænkningens erindringsopgave at skabe et miljø for den kommende tænkning, hvori den bedre i sit sprog kan bevare sine oprindelige erfaringer. Idealet om tænkningens oprindelighed rummer en sproglig ambition, der kan samles i tre hovedtræk: *bevaring af historie, frigørelse og åbenhed*. Spørgsmålet er, hvordan tænkningen skulle kunne opfylde disse ambitioner.

Heidegger udkaster ikke alene disse opgaver, men forsøger selv at påbegynde udførelsen. Med en anderledes skrivemåde, der er præget af forbehold over for det substantielle og med så mange variationer over det samme, at bevægelsen som vilkår og erfaringen som sprogligt udspring og proces demonstreres i teksten.

Denne tæknings anderledes sproglige frihed og åbenhed, definatorisk og metodisk, formår at demonstrere tænkningens nærhed til erfaringen. Men spørgsmålet er, hvilke problemer, Heidegger løser eller muliggør løsningen af. Mere principielt: Hvad kan essays som hans, i mellemrummet mellem litteratur og filosofi? Med den tydelige og udfoldede privilegering af Hölderlin og førsokratikerne, hvilken berettigelse har Heideggers forfatterskab så andet end som henvisning?

Berettigelsen består i påmindelsen om tænkningens historicitet, dens sammenhæng med erfaringen og dens vanskelighed med sproget. Det er pointer, der ikke altid er tydelige i mere strenge filosofiske former. Men set i lyset af Heideggers privilegering af processen, det ubestemte og det gamle er det værd at spørge, om han er i færd med at grundlægge en ny mytologi:

Men sæt nu, at 'mytologien' ikke er en gudelære, som menneskene opfinder, fordi de endnu ikke er 'modne' til en eksakt fysik og kemi, sæt, at mytologien er den historiske 'proces', i hvilken væren selv kommer digterisk til syne, så står tænkningen i betydningen væsentlig tænkning i en oprindelig forbindelse til digtningen.¹⁴⁵

Spørgsmålet om digtningens og mytens status drejer sig dog ikke så meget om det smukke og det gamle, ikke først og fremmest om kunst og historie, men om sprog og erfaring. Betydningen og omfanget af disse fænomener må derfor indkredses og bestemmes først.

¹⁴⁵ "Gesetzt nun aber, daß die 'Mythologie' nicht eine Götterlehre ist, die sich die Menschen erfinden, weil sie noch nicht 'reif' sind für eine exakte Physik und Chemie, gesetzt, daß die Mythologie der geschichtliche 'Prozeß' ist, in dem das Sein selbst dichterisch zur Erscheinung kommt, dann steht das Denken im Sinne des wesentlichen Denkens in einem ursprünglichen Bezug zur Dichtung." (GA53,139). Appelhans mener at se den samme struktur i Heideggers tænkning: "Han ser i forholdet mellem digtning og tænkning det tidligere slægtskab mellem mytos og logos, der i løbet af historien er gået i stykker." ("Er sieht in dem Verhältnis von Dichten und Denken die einstige Verwandtschaft von Mythos und Logos, die im Laufe der Geschichte zerbrochen ist." (Appelhans: *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie* p. 40)). Cf. infra V,4.

Sammenfatning I

Afhandlingens første kapitel undersøger Heideggers sprogbrug og den dermed forbundne ambition. Hans stil er formet af opgøret med metafysikken og ambitionen om at komme oprindelsen nær, et projekt, der indebærer udstrakte forsøg på at undgå det apofantiske sprog og i det hele taget skrive mere essayistisk. Blandt stiltrækkene kan nævnes brugen af anførelstegn, etymologisk motiverede ordspil og betoningen af det verbale.

Heideggers højtidelige stil blander en ydmyghed over for tænkningen med en arrogance over for filosofien. Hans sprog demonstrerer det, han også på forskellige måder siger, hans tænkningens hensigt er: at opholde sig i det forsøgende. Heidegger leverer således en model for en metafysikkritisk forskydning i tænkningen fra *bestemmelse af* til *forsøg med*. Denne forskydning kan i vidt omfang forstås som oversættelse, en oversættelse til det mere oprindelige. Allerede hans stil viser denne kritiske tendens.

Den almindelige opfattelse af oversættelse som en overføring af betydning fra et sprog til et andet er således for snæver. Oversættelsen er allerede et træk ved udlægningen, endda ved tilegnelsen. Tænkning er oversættelse. Men også ansatsen til tænkning er oversættelse: Allerede erfaringen for så vidt som den er overgang og sproglig må forstås som oversættelse. Det at noget kommer over os, anfægter os og forandrer vores forståelse er oversættelse. Det er tildragelsen, i sidste ende væren, der oversætter os.

Oversættelse kan altså forstås som overføring af betydning fra et sprog til et andet, som tilegnelse og som det, erfaringen foregår som. Oversættelsen synes at være et træk ved selve sprogets bevægelse og en nødvendighed, der binder enhver tale, enhver tænkning og enhver forståelse. En tænkning af oversættelsen må være en besindelse på tænkningen selv, dens sproglighed og vilkår.

Det er derfor spørgsmålet, i hvor stor udstrækning en tænkning, der allerede er indlejret i metafysikkens sprog og omgivet af dens udlægninger, selv kan skabe og råde over sit sprog. Hvordan kan tænkningen forholde sig til og kritisere det sprog, den selv opholder sig i? Hvordan ville en sådan oversættelse se ud?

En sådan metafysikkritisk oversættelse må nødvendigvis være en oversættelse *tilbage*, fra metafysik til tænkning, fra navn til sprog, fra begreb til erfaring, fra ting til bevægelse. Heideggers tænkning er af den art. Hans eftersporing af det oprindelige er et forsøg på at frigøre energi fra traditionen og genindstifte mulighederne, der er gemt i metafysikken. Det er ambitionen herigennem at udvide mulighedsfeltet for tænkningen som sådan.

Med disse genindstiftelsesforsøg er oversættelsen også udøvelse af en overlevering, og hører derfor ifølge Heidegger til 'historiens inderste bevægelse'. Oversættelsen er som historisk både udsigelse, bevaring og indstiftelse. De opgaver for tænkningen, som Heidegger formulerer ('destruktionen', 'skridtet tilbage' og andre), er ud fra motivet om at søge det oprindelige et arbejde med historien, et oversættelsesarbejde. Man kan se opgaverne som samlet om ambitionen om at bruge historien på en måde, så det oprindelige igen viser sig. Dette blik i retning af oprindelsen er Heideggers nostalgi, og idealet, der ligger i ambitionen, er et mere åbent sprog for tænkningen. Mulighederne herfor må undersøges.

II. SPROGET SOM VILKÅR

1. Den sproglige transcendens

§ 1. Sproget forud for sprogbrugen

Tre passager fra Heideggers *Unterwegs zur Sprache* skal danne udgangspunkt for dette kapitel. For overblikkets skyld vil jeg give dem navne: *voraus-nach*-passagen, *verflochten*-passagen og *in-und-bei*-passagen.

Vi taler og taler om sproget. Det hvorom vi taler, sproget, er hele tiden allerede foran os [eller: har til enhver tid et forspring, *ist uns stets schon voraus*]. Vi taler hele tiden kun efter det [eller: til stadighed, *Wir sprechen ihr ständig nur nach*]. Således er vi fortværende bagud i forhold til det, som vi, for at kunne tale om det, på forhånd skulle have indhentet. Følgelig forbliver vi, når vi taler om sproget, indviklet [*verstrickt*] i en stadigt utilstrækkelig tale.¹⁴⁶

Forehavendet vedrørende en vej til sproget er indflettet [*verflochten*] i en tale, der netop skulle sætte sproget fri for at fremstille det som sproget og udtale det fremstillede, hvilket samtidig vidner om, at sproget selv har indflettet os i talen.¹⁴⁷

Således er vi før alt andet i sproget og hos sproget.¹⁴⁸

Citaterne kan sammenfattes som en tese: Sproget går forud for vores sprog og udgør præmissen for, hvad vi kan sige. Tesen optegner en forskel mellem selve sproget og vores sprogbrugs muligheder. Det er en optegning, der viser denne forskel som et forhold, hvori sproget giver sprogbrugen dens muligheder. Med andre ord synes sproget her beskrevet som transcendentalt. Uanset om man vælger at bruge dette traditionelle prædikat i udlægningen af, hvad Heidegger her er i færd med, eller et mere forbeholdent, det kvasi-transcendentale (der jo heller ikke forlader traditionens sprog), må man være opmærksom på den ikke-traditionelle form i det heideggerske sprog. Det giver anledning til to spørgsmål. Til 'indholdet' må der spørges, om det er muligt tilstrækkeligt at indkredse sprogets indflydelse ved hjælp af betingelsestænkningen og det traditionelle ord for dens genstand, det transcendentale. Til 'formen' må der spørges, om det er det, Heidegger forsøger, eller om det ikke ville være en metafysisk projektion på den måde at tilskrive Heideggers tekst noget, der ikke står der, og endda hævde, at visse af hans formuleringer er andre ord for det, Kant accentuerede filosofisk, det transcendentale.

146 "Wir sprechen und sprechen von der Sprache. Das, wovon wir sprechen, die Sprache, ist uns stets schon voraus. Wir sprechen ihr ständig nur nach. So hängen wir fortwährend hinter dem zurück, was wir zuvor zu uns eingeholt haben müßten, um davon zu sprechen. Demnach bleiben wir, von der Sprache sprechend, in ein immerfort unzureichendes Sprechen verstrickt." (US,179).

147 "Das Vorhaben eines Weges zur Sprache ist in ein Sprechen verflochten, das gerade die Sprache freistellen möchte, um sie als die Sprache vorzustellen und das Vorgestellte auszusprechen, was zugleich bezeugt, daß die Sprache selber uns in das Sprechen verflochten hat." (US,242).

148 "So sind wir denn allem zuvor in der Sprache und bei der Sprache." (US,241).

Som svar på disse spørgsmål vil jeg påstå, at Heideggers arbejde er kendetegnet ved at være forsøg på at skrive anderledes *om det samme* som traditionen beskriver. Det er omformuleringer og genaccentueringer. Derfor må det være muligt at oversætte tilbage i retning af traditionens sprog, så at sige gen-omformulere med Heideggers korrektiver in mente, og det må også være nødvendigt, så længe man mener, Heideggers tekster er udarbejdet med mindst et sideblik til traditionen og derfor er mest vedkommende, når de ikke forsøges løsrevet fra denne sammenhæng.

Jeg hævder altså, at også Heidegger forsøger at tænke betingelsen, erkendelsens mulighed og grænserne herfor, men det gennem arbejdet med et enkelt ords betydning, *das Sein*. Passagerne ovenfor er citeret, fordi de udgør træffende eksempler på, hvorledes Heidegger forsøger at indkredse, hvad det vil sige, at *sprog* er. Det ser ud, som om sproget i disse passager er sat i værens sted. Hvor der kunne stå *das Sein*, står der *die Sprache*.¹⁴⁹ Pointen må være, at emnet er væren *som* sprog, dvs. sprogets *måde* at være på, dvs. sprogets *væsen*. I disse passager hævder Heidegger, at sproget dominerer sprogbrugen, at brugen kun udfolder sig under de betingelser, som udgøres af selve sproget. Spørgsmålet om, hvad sproget er, er for Heidegger et spørgsmål om sproget som betingelse eller, med et mindre spekulativt ord, *vilkår* for mennesket.

*

Hvilke muligheder giver det os med traditionens betegnelse at kalde sproget for 'transcendentalt'? Det gør os i stand til at sammenligne sproget som transcendentalt med andre principper, der i filosofien er beskrevet som transcendentale, f.eks. anskuelsesformerne eller friheden.¹⁵⁰ At betegne sproget som transcendentalt er at sige, at det udgør en nødvendig betingelse for, hvad vi kan og hvorledes vi kan det, og at det som konstituerende i en og samme bevægelse giver os muligheder og sætter grænser for os. I slutningen af *Der Weg zur Sprache* sammenfatter Heidegger dette transcendentale træk: Mennesket er, hvad det er, i kraft af sproget, er nødt til at være i det, er anvist på dets væsen og har derfor sine muligheder foreskrevet heraf.

Fordi vi mennesker, for at være dem vi er, forbliver lukket inde i sprogvæsenet og derfor aldrig kan træde ud af det for at betragte det fra et andet sted, får vi til stadighed kun øje på

149 Man kunne sammenligne denne tale om sproget med passager i indledningen til *Sein und Zeit*, særligt historicitetens gåen i forvejen (*vorweg*), problemet med den menneskelige indvoksethed i traditionen og ambitionen om en blotlæggelse (*Freilegung*) af tiden som horisont for enhver forståelse af væren (cf. SZ,20;20;15ff., da. ovs. p. 40;40;35ff.). Men talen om væren som forudgående og på en gang gennemgribende og unddragende er fremherskende i hele forfatterskabet fra og med *Sein und Zeit*.

150 Cf. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B33ff.; B561 (da. ovs. p. 63ff.;383). Cf. også Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* B173 (da. ovs. p. 98).

sprogvæsenet for så vidt som vi selv bliver set af det, er overladt til det [eller: er i dets varetægt, er anvist på det, *in es vereignet sind*].¹⁵¹

At vi 'bliver set' (*angeblickt sind*) af sprogvæsenet betyder, at sproget sætter rammerne for vores tale, og at det først er på dette vilkår, vi kan lægge mærke til sprogets måde at være på, altid indefra og altid uafsluttet. Denne opmærksomhed betragter Heidegger altså som en indirekte af slagsen, der spiller med i tilgangen til det værende, og sproget selv betragter han som ikke-værende, men altid med i vores tilgang til det værende og *prægende* tilgangen.

Et foreløbigt svar på spørgsmålet 'Hvad er sprog?' bliver da, at sproget ikke er noget, men at det på en eller anden måde er med i vores tilgang til det værende og på en gang giver denne tilgang muligheder og sætter grænser for den. Dette svar bliver en anledning til, at filosofien må vende blikket indad og spørge til det, den gør. Filosofien virker jo sprogligt, ligesom dens anfægtelser og indgangsvinkler nødvendigvis må være formidlet sprogligt. Filosofiens måde at være sproglig på er på afgørende vis forbundet med to af den almindelige sprogbrugs former: at læse og skrive. Men udover at være skrevet og som sådan læselig, er den sproglige udfoldelse, som filosofien er, særligt *filosofisk* og danner et filosofisk sprog i den generelle sprogbrug.

Filosofiens sprog har været kendetegnet ved at give tænkningen bestemte former, f.eks. forklaringen og beskrivelsen. Som skrevet er filosofien måden, hvorpå man har forsøgt at fastholde tænkningen og forpligte den i forhold til dens genstande. Traditionelt har denne skrift været kendetegnet ved at være metafysik, dvs. forklaring med henvisning til en sidste instans, et overbegreb.¹⁵² Senere, i opgør med denne form, forsøgtes skriften holdt tilbage som alene beskrivende (fænomenologien). I overgangen mellem disse modeller, på den ene side den, der ville systematisere, på den anden side den mere tilbageholdende, står betingelsestænkningen.

Hvor Kant forsøgte at beskrive, hvad betingelserne gør ved vores måde at forklare på, forsøger Heidegger at beskrive betingelsens *bevægelse*, overgangen mellem det betingende og måden, hvorpå vi bliver betinget. Grundtrækket i denne bevægelse hører for Heidegger nøje sammen med sproget, og arbejdet med filosofien bliver derfor for ham en besindelse på det træk, der gør, at tænkningen er henvist til og forpligtet af sproget. Tænkningens refleksion på sig selv som sproglig giver dermed anledning til filosofiens måske mest nødvendige selvkritik. Det bliver et spørgsmål om filosofiens egen udformning og et spørgsmål

151 "Weil wir Menschen, um die zu sein, die wir sind, in das Sprachwesen eingelassen bleiben und daher niemals aus ihm heraustreten können, um es noch von anderswoher zu umblicken, erblicken wir das Sprachwesen stets nur insoweit, als wir von ihm selbst angeblickt, in es vereignet sind." (US,266).

152 'Forklaring' skal her og i det følgende således ikke forstås som årsagsforklaring, men i en bredere forstand: som en slags systembyggende sprog, der ikke kun findes i videnskaberne, men allerede i metafysikken. Det synes også at være i tråd med Heideggers opfattelse af ordet *Erklärung*. I *Beiträge zur Philosophie* står der: "Overvindelsen af metafysikken betyder frigivelsen af forrangen af spørgsmålet om værens sandhed før enhver 'ideal', 'kausal' og 'transcendental' og 'dialektisk' forklaring af det værende." ("Die Überwindung der Metaphysik bedeutet die Freigabe des Vorrangs der Frage nach der Wahrheit des Seins vor jeder 'idealen', 'kausalen' und 'transzendentalen' und 'dialektischen' Erklärung des Seienden." (GA65,504)).

til det, den sprogligt gør, har gjort og kunne gøre. På den måde er spørgsmålet om det transcendentale sprog samtidig et spørgsmål om, hvad filosofi er og kan være.

§ 2. Transcendens

Det er nu muligt at opsummere problemerne og stille et spørgsmål at bearbejde dem ud fra. Sproget er et vilkår for mennesket, men det er ikke klart på hvilken måde og i hvor stor udstrækning, ligesom det ikke er klart, hvad dette vilkår måtte betyde for filosofiens konkrete udformning. Spørgsmålet, der skal være ledetråd i dette kapitel, afspejler Heideggers anerkendelse af metafysikkens fokus på det værende, fænomenologiens opmærksomhed i forhold til måderne ved det værende og transcendentalfilosofiens tænkning af betingelse og formåen. Spørgsmålet tager derfor form som forskydning mere end opgør. Spørgsmålet 'Hvad er sprog?' må omformuleres til 'Hvorledes gør den sproglige transcendens sig gældende?'

Når der i spørgsmålet (og overskriften) foretrækkes 'transcendens' frem for 'det transcendentale', er det fordi 'transcendens' bedre betegner den bevægelse, sproget synes at gøre sig gældende med. Desuden rummer transcendensen det transcendentale i sig. Hvor det transcendentale betegner et betingelsesforhold, betegner transcendensen en bevægelse, og altså også det bevægende ved et betingelsesforhold.

Den bedste oversættelse af ordet 'transcendens' er 'overskridelse'. Heidegger oversætter det tilsvarende i *Vom Wesen des Grundes* med *der Überstieg*.¹⁵³ Til en overskridelse må høre noget, der overskrides, og noget, den foregår til, en tilstand eller situation. Overskridelsen sker i et forhold og foregår som en forandring. Overskridelsen kan dermed forstås som et stadigt forandret forhold (eller bedre: forandrende forhold): en bevægelse og et vilkår for vores måde at forholde os på.

Begrebet om det transcendentale må ses som en afledning af denne betydning af transcendensen. Talen om 'det transcendentale' opstår, når overskridelsen fortolkes som et betingelsesforhold (eller: det betingende), men måske knap så meget som bevægelse og forandring. 'Det transcendentale' kan dermed ses som resultatet af en fortolkning med tilbøjelighed til at reducere overskridelsen til et sted, hvorfra tænkningen må begynde, et udgangspunkt.

Tilsvarende må begrebet om det transcendentale ses som et resultat af en undersøgelse af overskridelsen med henblik på, hvad den forestilles at foregå til, 'det hinsides', men måske med knap så meget henblik på, hvad overskridelsen som proces kunne siges at implicere.¹⁵⁴

153 Cf. GA9,137.

154 For Heidegger er transcendens et andet ord for væren: "Væren er transcendensen slet og ret." ("Sein ist das transcendens schlechthin." (SZ,38, kursiv udeladt her, da. ovs. p. 59, kursiv udeladt her)). Dette *schlechthin* markerer kardinalpunktet i hans metafysikkritik, kritikken af glemslen af forskellen mellem væren og værende. Den latinske stavemåde i Heideggers tyske tekst, *transcendens*, må være en hentydning til traditionen fra Augustin og frem, særligt skolastikken (cf. også SG,135). Denne tradition tegner tydeligt det mønster, Heidegger i *Identität und Dif-*

Det transcendentale betegner et betingelsesforhold, men transcendensen allerede bevægelsen i dette forhold. Derfor er problemet angående sprogets transcendens mere afgørende end problemet angående dets transcendentalitet. Sproget er overskridende før det er betingende. Det er sprogbrugeren og hans formåen, der udsættes for den overskridelse, sproget gør sig gældende som, og det er sprogbrugens produkter, der er betingede heraf. Sproget må dermed ses som et overskud, sprogbrugen kun kan levere (eller opfatte) uddrag af. Sproget må forstås som en overskridelse af sprogbrugen, der melder sig *i* sprogbrugen. Det betinger, hvad sprogbrugen kan, men er også allerede overskridelse *i* sprogbrugen. Spørgsmålet om, hvorledes den sproglige transcendens gør sig gældende, er et spørgsmål om, hvad overskridelsen implicerer for sprogbrugen. Transcendensen må ses som en slags bevægelsens overmagt før sprogbrugen, men også *i* sprogbrugen som en form for prægning.

Sprogets overskridende bevægelse må dermed kunne efterspores i det konkrete. Overgangen mellem tænkning og tale, mellem udsigelse og udsagn og mellem udtryk og indtryk finder sted og kan efterspores i situationen, f.eks. i udtryksvanskeligheden og i misforståelsen. Transcendensen må forstås som selve bevægelsen i denne overgang. Sprogbrugen er underlagt denne bevægelse og gør kun brug af sproget ved at være en del af denne bevægelse. Den sproglige transcendens gør sig dermed gældende ved at være såvel det forbindende som det svigtende *i* brugen af sproget. Som igangværende effekt af eller modus ved sproget er sprogbrugen nødt til at forholde sig til mere end sin produktion: til sig selv som overskridende.

§ 3. Sproget som en grænse, der deltager i sprogbrugen

I citaterne, der indledte dette kapitel, er det værd at hæfte sig ved ordene 'indviklet' (*verstrickt*), og 'indflettet' (*verflochten*), og talen om at være *i* og hos sproget. Med disse udtryk markerer Heidegger forskellige træk ved det særligt sproglige vilkår. Hovedpåstanden er, at

ferenz – som betegnelse for metafysikkens tendens, hvad metafysikken *som sådan* gør – har kaldt metafysikkens onto-teo-logiske forfatning (cf. ID,31ff., da. ovs. p. 94ff.).

I *Das Wesen des Nihilismus* har Heidegger sammenfattet, hvad dette karakteristikon ved metafysikken måtte betyde for tænkningen af transcendenten. Det ontologisk-metafysiske træk herved bliver, at transcendenten reduceres til *det transcendentale*, hvorved det overskridende moment tænkes som *essentia*. Dette er ifølge Heidegger et reducerende greb, fordi det indebærer en substantiverende tænkning af det væsentlige: en *essens*. Man kunne kalde det for en reduktion af det væsentlige til en kerneegenskab, til noget *i* noget. Problemet med den metafysiske konstruktion af det transcendentale er, at *bevægelsen* *i* transcendenten bremses, at transcendenten gøres for menneskelig, trækkes *ind* *i* tænkningen og gøres til princip. Det teologisk-metafysiske træk bliver, at transcendenten reduceres til *det transcendentale*, hvorved det overskridende moment tænkes som et første og højeste værende, som *over-existentia*, et omsluttende væsen, 'Gud'. Problemet ved dette træk er, at kraften *i* transcendentens bevægelse oversættes til et hierarkisk forhold mellem mennesket og det højeste værende, en slags fikseret skæbneforhold, hvori transcendentens bevægelse er blevet distanceret fra tænkningen og dens muligheder (cf. GA67,216).

Sprogligt forbliver onto-teo-logiens tredje led imidlertid det afgørende. Logikkens moment vil blive behandlet senere (cf. infra V,4).

det er sproget, der har os, mere end "[t]ilstedeværen har sprog".¹⁵⁵ Vi har sprog og bruger det, men samtidig skulle vi altså være 'i' det (*in-und-bei*-passagen sætter det på spidsen).

Heidegger forsøger at indkredse sproget som vilkår ved at optegne en generel situation. Problemfeltet giver anledning til flere spørgsmål. Hvad er det, der sker med os, når vi taler, skriver, danner betydning, kommunikerer? Hvad sker der med det meddelte, og med modtageren? Hvad sker der, når man ikke forstår hinanden? Hvad sker der, når man ikke kan eller ikke vil give udtryk for det, man mener?

Disse spørgsmål retter sig mod, hvad man kunne kalde sprogbrugens udgangspunkt og aktivitet: hvad der sker med den, der vil udtrykke sig, og hvad der sker i overgangen til det faktisk udtrykte. En fænomenologisk undersøgelse af sproget ville begynde med dets almindelige typer af tilsynekomster: det sproglige udtryk, der høres eller ses, typisk tale og skrift, dvs. *produktet*. Ad reduktionens vej ville fænomenologen forskyde fokus til *produktionen*, først til gennemførelsen, det *at* udtrykke noget, derpå længere tilbage, til udgangspunktet: det *at ville* udtrykke noget. I en sådan undersøgelse ville man før eller siden bemærke forskellen mellem udgangspunktet og endepunktet: det villede og det endeligt udtrykte. Man kunne hæfte sig ved det utilfredsstillende ved produktets beskedne vidde og prægnans i forhold til, hvad der forsøges realiseret, eller man kunne lægge mærke til, hvordan produktet vidner om og udgør et spor efter produktionen og dens udgangspunkt.

Der melder sig med andre ord en grænse mellem sprogbrugens villen og kunnen. En undersøgelse af sproget må derfor ikke alene være en beskæftigelse med sprogbrugens produktion og produkt, men også med dens ikke-kunnen, dens grænse, med betingelserne for sprogbrugens mulighed, eller som Derrida ville udtrykke det: betingelserne for dens *umulighed*.¹⁵⁶ Her melder sig spørgsmålet om sprogbrugens vilkår, den transcendentale vanskelighed, der hører med til sprogbrugen og udgør dens ramme. Det er nødvendigt at spørge til, hvad det er for et vilkår, sprogbrugen går ud fra, altså hvorfra sprogbrugen får sine muligheder og begrænsninger. Dette vilkår viser sig i alle tilfælde som forskellen mellem det, sprogbrugeren ville, og det, der faktisk kunne lade sig gøre for ham. Det viser sig allerede som udtryksforsøgets problem: at der er forskel mellem vores afsæt (det, vi ville sige) og det udførte (det, der viste sig at kunne siges).

At vi ikke kan gøre som vi vil med sproget, skyldes en blivende konflikt mellem sprog og sprogbruger, der ustandseligt gør sig gældende, et ujævnbyrdigt forhold, Heidegger kalder for et fletværk, *das Geflecht*.¹⁵⁷ Det filosofiske spørgsmål om grænserne for sproget skildres af Heidegger som en uadskillelighed mellem sprog og sprogbruger og som en uundgåelig vanskelighed i bevægelsen herimellem: når vi forsøger at gøre sproget medgørligt, og når sproget selv sætter grænser for dette. I stedet for at forsøge at sige, hvad sproget er, må det være opgaven at påpege, hvorledes sproget er et problem og uddybe hvorfor. Hertil angiver overskriften 'Den sproglige transcendens' det foreløbige motiv.

155 "Das Dasein hat Sprache." (SZ,165, da. ovs. p. 194).

156 Cf. Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 391 (da. ovs. p. 146).

157 Cf. US,242f.

*

Måden, hvorpå vi bruger sproget, skulle således være dikteret af sproget, "vi taler *ud af det*".¹⁵⁸ Problemet er, at vi er nødt til at tale ud af sproget, fordi vi i forvejen er anvist på det og blandet ind i dette *qua* fletværk. Det skulle således udgøre et forudbestemt område, et område, vi er nødt til at forblive i.¹⁵⁹ Sproget kan altså betegnes som et sted, der, fordi vi ikke kan forlade det, er med til at bestemme, hvad vi gør og hvorledes (som det blev beskrevet i *verflochten*-passagen). Sammen med dette rumlige moment hører det tidslige: området bestemmer forud, hvordan vi udtrykker os (*voraus-nach*-passagen pointerede dette). Påstanden er altså, at sproget går forud i en prægende bevægelse, og at vi taler efter, gentager det, så at sige. Det er i denne forstand, at sproget 'taler' og sprogbrugen lytter og 'svarer'.¹⁶⁰ På den måde er selve sproget primært og dagsordensættende: sproget er på spil i forvejen, og vores sprogbrug er uforvarende og forgæves forsøg på at indhente det. *Før, efter, i, hos*, osv. bliver de præpositionsforbindelser, med hvilke Heidegger forsøger at skildre vores forhold til sproget, og som han koncentrerer i fletværksmetaforen. Med sådanne vendinger til betoning af måderne, hvorpå vi rumligt og tidsligt er præget af sproget, understreger Heidegger en kompleksitet og ufravigelighed, der måske kan fikseses som problem i et enkelt udsagn: Når vi forholder os til noget, forholder vi os sprogligt til det.

Alt dette må forstås som noget, der foregår som konsekvens af, at der er grænser for sprogbrugen: på en gang i talen som dens situations ramme eller vilkår og uden for talen som det nødvendigt uudsigelige, det, der ikke kan være sprogbrugens eje. Det er nærliggende at opfatte disse grænser som en og samme grænse, der nødvendigt hører med til selve sproget og hvis modstand måske netop er måden, hvorpå selve sproget mest åbenbart lader sig bemærke. Grænsen *deltager* i hvert fald i sprogbrugen. Sagt med Heideggers *praesens participia* i *voraus-nach*-passagen: Vores forhold til selve sproget er ganske vist *sprechend*, men altid på en *fortwährend unzureichendes* måde. Sproget skal altså forstås som et altid-allerede, vi *stets* og *ständig* er nødt til at tage afsæt i, uden at vi dog, som det understreges, kan sige selve sproget. Sagt med Agamben er sproget det, vi ser verden gennem, og er, snarere end noget, vi konstituerer, "det, som nødvendigvis må forudsætte sig selv".¹⁶¹ Sagt på en lidt anden måde kan det kun være sådan, at sproget forudsætter sig selv. Nødvendigheden ligger i denne eneste mulighed. Sproget rummer sin egen nødvendighed, som vi bekræfter, idet vi gør brug af det og ikke kan lade være med at gøre det.

*

158 "wir sprechen aus ihr" (US,254).

159 *Vorbestimmter Bereich*, cf. US,242.

160 Cf. US,12;32f. (da. ovs. p. 9;31: "modsvare sproget"); VA,184 (da. ovs. p. 58: "modsvare sproget"); SG,161.

161 "ciò che deve necessariamente presupporre se stesso" (Agamben: "L'idea del linguaggio" in: *Aut Aut* vol. 201 p. 69, kursiv udeladt her, da. ovs. p. 80, kursiv udeladt her). Cf. også *ibid.* p. 68 (da. ovs. p. 78).

Sproget går altså forud; det deltager i forvejen. I en undersøgelse af sproget må man altså allerede have forsøgt at træde tilbage fra, hvad vi omtaler med brugen af sproget, til hvorledes sproget taler, fra *signifié* til *signifiant*. For at beskrive dette 'hvorledes' må man forsøge at beskrive bevægelsen i *signifiant*'en, i så at sige sprogets *egen* partcipierende præsens.

Forsøget på at betegne det betegnede som sådan, forsøget på gennem en balancerende mellem *le signifié* og begrebet at konstruere en transcendent *signifié*, angiver Derrida som en af metafysikkens mest dominerende sproglige bestræbelser.¹⁶² Til denne forestilling om et sproguafhængigt overbegreb kan Derridas 'différance' (*la différence*) siges at udgøre et modspil. Den er, om ikke en transcendent *signifiant*, så i hvert fald en problematisering af forestillingen om en tænkning uafhængig af sproget. Forsøget på at navngive bevægelsen i sproget er både umuligt og uomgængeligt. Det er umuligt i den forstand, at sproget ikke kan beskrives fra en position uden for sproget, og det er uomgængeligt, fordi sproget er med i alt, hvad vi gør. Det er denne vanskelige nødvendighed, Derrida kredser om med *la différence*. Heri markerer a'et et fællesskab med partcipiets *-ant*. Derridas ord hentyder (udover til forskellen, særligt den mellem stemme og skrift) til den dobbelte bevægelse af aktivitet og passivitet i præsens partcipium og udgør således et forsøg på at vise, at sproget både fortsætter (som sproget selv: grænse og mulighed) og fortsættes (som sprogbrugen, når denne foranlediges og præges).¹⁶³ I den forstand udgør differancen et forsøg på at betegne *mellem* sprogets gøren og laden, mellem sprogets bevægelse og sprogbrugen. Med dette ord forsøges det at markere sprogets ustandselige deltagelse, og desuden en uafsluttethed i brugen af det, et *imperfectum* i sprogbrugen snarere end et *perfectum*. Dermed understreges en afgørende negativitet i sprogbrugen. Det bliver en negativ hovedimplikation af sprogets delagtighed i alt menneskeligt, at man ikke kan forlade sproget, og at der til dette vilkår hører umuligheden af den absolutte og endegyldige udlægning, den endelige fiksering af værens og sprogets bevægelse. På den måde udgør differancen et forsøg på samlet at betegne forskellenes spil i sproget og sprogbrugen *forhold til sproget*.¹⁶⁴

Man kunne også sige, at Derridas betegnelsesforsøg er et arbejde i og med forholdet mellem *hvorledes* sproget taler og *hvorfor* det taler således. Det er et spørgsmål angående grænserne for sprogbrugen og disse grænsers status: hvordan de virker og hvorledes modstanden melder sig. I forsøget på at sætte ord på vanskeligheden med sproget må man således sigte *mellem* selve sprogets 'aktive' deltagelse og sprogbrugen 'passive' prægethed af grænsen, og man må forsøge at beskrive det fælles heri: forholdet mellem det forskellige. Den aktive prægning og den passive prægethed er hver for sig betragtet ikke noget og kan

162 Cf. Derrida: "Sémiologie et grammatologie" in: *Positions* p. 29f. (da. ovs. p. 244: "et transcendentalt *signifié*"). Cf. også Derrida: *De la grammatologie* p. 106f. (da. ovs. p. 152).

163 Præsens partcipium – f.eks. 'betegnende' (*signifiant*), 'levende' (*vivant*) og 'værende' (*étant*) – udtrykker både, at noget bevæger sig (det aktive moment), og at det er bevæget, eller under bevægelse (det passive moment). Angående fællesskabet mellem *a* og *-ant*, cf. Derrida: "La différence" in: *Marges – de la philosophie* p. 8f. (da. ovs. p. 55). Forholdet mellem aktiv og passiv, cf. *ibid.* p. 9 (da. ovs. p. 55).

164 Cf. Derrida: "La différence" in: *Marges – de la philosophie* p. 16 (da. ovs. p. 65).

derfor ikke bestemmes (metafysisk) som noget. De kan kun beskrives ud fra hinanden. Det transcendentale moment ligger på en gang i dette 'mellem' og dette 'kan kun'.

§ 4. Sprach-Apriori og logos

Apel har betegnet sproget som transcendentalt. Ræsonnementet er, at filosofi skal være sprogfilosofi, fordi filosofien er nødt til at besinde sig på sig selv *qua* sprogligt arbejde, og at sprogfilosofien skal være transcendentalfilosofi, fordi betingelserne for enhver mulig erkendelse, hævder Apel, er sproglige.¹⁶⁵ Hvis det altid er på en sproglig måde, vi forholder os til noget, så må den eventuelle erkendelse vel også finde sted sådan (altså som en mere solid variant af at forholde sig). Men *das Sprach-Apriori* har som emne for filosofien været længe undervejs.¹⁶⁶ Apel selv fremhæver Hamanns tekster som stedet, hvor sproget som nødvendig betingelse for erkendelsen og derfor nødvendigt emne for filosofien er stærkest formuleret.¹⁶⁷ Alligevel synes historien om sproget som filosofiens transcendentale motiv at gå længere tilbage. I hvert fald hvis man accepterer andre ord for det. En sådan implicit eller indirekte historie ville da mindst gå tilbage til Heraklits λόγος, og vel nok endnu længere tilbage, hvis det faktisk gælder, at tænkningen som sådan er betinget af sproget med de grænser, det sætter, og de muligheder, det giver. I denne historie synes såvel Heidegger og

165 Cf. Apel: *Transformation der Philosophie* vol. 2 p. 311.

166 *Sprach-Apriori*, cf. Apel: *Transformation der Philosophie* vol. 1 p. 28f.

167 Følgende passager kunne gives som eksempel:

Ikke kun hele evnen til at tænke beror på sprog [...]: sproget er også *midtpunktet for den misforståelse, fornuften gør med sig selv*. [...].

(Nicht nur das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache [...]: sondern Sprache ist auch der *Mittelpunct des Misverstandes der Vernunft mit ihr selbst* [...].)

(Hamann: "Metakritik über den Purismus der Vernunft" in: *Sämtliche Werke* vol. 3 p. 286)

Hvad Demostenes kalder for *actio* – Engel for mimik – Batteur for efterligning af den skønne natur, er for mig *sprog* – fornuftens *organon* og *kriterion*, som Young siger. Her ligger *ren fornuft* og samtidig kritikken af den – og de evige grænsestridigheder vil vare ved indtil sprogene hører op med deres visdomsord og erkendelse.

(Was Demosthenes *Actio* – Engel Mimik – Batteur Nachahmung der schönen Natur nennt, ist für mich *Sprache* – das *Organon* und *Criterion* der Vernunft, wie Young sagt. Hier liegt *reine Vernunft* und zugl. ihre Kritik – und die ewigen Gränzstreitigkeiten werden so lange währen, bis die Sprachen aufhören mit Weißagungen und Erkenntnis.)

(Brev til J. G. Scheffner, in: Hamann: *Briefwechsel* vol. 5 p. 359f.)

Apel fremhæver to andre steder (cf. Apel: *Die Idee der Sprache* p. 76):

Uden ord ingen fornuft, – ingen verden. Her er kilden til *skabelsen* og *regeringen*.

(Ohne *Wort* keine Vernunft, – keine Welt. Hier ist die Quelle der *Schöpfung* und *Regierung*.)

(Brev til Jacobi, in: Hamann: *Briefwechsel* vol. 5 p. 95)

[...] sprog, fornuftens og åbenbarings *moder*, deres A og Ω.

([...] Sprache, die *Mutter* der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω.)

(Brev til Jacobi, in: Hamann: *Briefwechsel* vol. 6 p. 108)

Derrida som Apel og Hamann at kredse om λόγος, om ikke andet så for at finde et andet ord herfor.

Skal man tro Heidegger, er λόγος et særligt sprogligt træk ved væren, der styrer og præger det enhedsdannende eller samlende ved sprogbrugen.¹⁶⁸ At et træk ved vores sprogbrug er *samlende* forudsætter selvfølgelig, at der er noget at syntetisere imellem i sproget. Vilkkåret, som selve sproget skulle udgøre, må være, at der i sproget hersker en uorden eller i hvert fald en ikke umiddelbart overskuelig mængde af forbindelser og genstande. Her må Saussures spidsformulering tages for pålydende: "dans la langue il n'y a que des différences."¹⁶⁹ Altså: *i* sproget er der kun forskelle. Uanset hvor enhedlig virkeligheden er, og selve sproget, må det betænkes, at disse forskelle gør sig gældende i sproget og dermed i vores forsøg med det. Denne uoverstigelige konflikt, som Heidegger kaldte for *das Geflecht*, er som generel situation dagsordensættende: Enheden skal forsøges beskrevet på det vilkår, som er sprogbrugens begrænsede muligheder. Λόγος synes altså at være det ved sprogbrugen, som er ordnende eller organiserende med henblik på at skabe en enhed *i* sproget. Da enheden, for så vidt den forstås som den endelige og udtømmende virkelighedsbeskrivelse, ikke er mulig, netop i kraft af sprogvilkkårets begrænsende prægning, bliver arbejdet i sproget et vedvarende, ugennemførligt forsøg på at udvide selve sprogets muligheder, at præge det der præger, at gribe ind i det transcendentale, at frembringe en model for det absolut forskellige i afstanden mellem mennesket og dets vilkår ved at danne sproglige forbindelseslinjer til det betingende. Det var det, Derrida forsøgte, med understregninger af såvel arbejdets nødvendighed som umuligheden af dets perfektion.

At bruge sproget er altså at arbejde mellem det, man siger, og den umulighed, der betinges af sprogets egen modstand, eller som Heidegger ville sige det: dets uvæsen.¹⁷⁰ Grænsen kan formuleres med spørgsmålene om, hvorfor der er noget, man ikke kan sige, og *hvorledes* man ikke kan det. Sprogbrugen kan være en bestræbelse på en virkelighedsgengivelse, hvor beskrivelsen eller forklaringen slipper op eller slet ikke træffer. Den kan også være en kommunikativ handling, hvor modtageren ikke kan eller vil, som afsenderen vil. I begge tilfælde er der tale om en overgang fra det intenderede til det faktisk mulige (eller umulige).

168 Cf. ID,61 (da. ovs. p. 112).

169 Saussure: *Cours de linguistique générale* p. 166, kursiv udeladt her.

170 *Unwesen*, cf. GA67,226.

2. Tænkningen i sproget

§ 1. Sprog som situation

I Heideggers senværk er det en gennemgående pointe, at den menneskelige tilgang til væren nok ligger i tænkningen, men tillige i sproget. Tænkningen af væren må i væsentlig grad foregå gennem en tænkning af sproget, og Heideggers overvejelser angående sproget som sådan kan derfor gives overskriften 'væren som sprog'. Humanismebrevets husmetafor præsenterer den tematiske sammenhæng mellem væren, tænkning og sprog:

Tænken fuldender værens forbindelse med menneskets væsen. Den hverken frembringer eller bevirker denne forbindelse. Tænkningen bærer den blot frem til væren som det, den selv har fået overdraget af væren. Denne fremlæggelse består i, at væren med tænkningen når frem til sproget. Sproget er værens hus. I dets bolig bor mennesket.¹⁷¹

Passagen rummer tre væsentlige påstande:

- Der er forbindelse mellem væren og menneskets væsen;
- Tænkningen er en forholden-sig til denne forbindelse;
- Væren kommer til orde i tænkningen.

'Forbindelsen' er det, at mennesket er under indflydelse af væren forud for, hvad det gør og træffer beslutninger om. Det indebærer, at vores tænkning er betinget og præget af, hvordan vi og vores omstændigheder er. På den måde udgør væren forudsætningen for vores tænkning. Tænkningen er ikke selvberoende og kan derfor ikke nøjes med sig selv.

Tænkningen må indebære en besindelse på sit sted og sin situation. Den må spørge, *hvorudfra* den selv tænker, og hvorfor den tænker *således* som den gør netop her og nu. Tænkningen må for at kunne gøre væsen af sig medtænke sit vilkår og sin betingethed, og derfor må tænkningen være en beskæftigelse med forbindelsens status. Det er at spørge: Hvad gør tænkningen selv, og hvad kommer den ud for? Hvad er inden for tænkningen, og hvad må nødvendigvis være udenfor og vedblive at være noget andet? Tænkningen må altså være en forholden-sig til overgangen mellem den selv og det, der influerer den.

At tænkningen 'fuldender' (*vollbringt*) værens forbindelse med menneskets væsen betyder, at menneskets væsen ikke kan holdes adskilt fra det at tænke, og at det at tænke ikke kan foregå uden at vilkåret (og dermed væren) betænkes. Forholdet mellem menneskevæsenet og væren er, at mennesket ikke kan fravige forholdet, men er nødt til at forholde sig til det. Fuldendelsen er, snarere end denne forholden-sig, denne nødvendighed. Fuldendelsen

¹⁷¹ "Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen. Es macht und bewirkt diesen Bezug nicht. Das Denken bringt ihn nur als das, was ihm selbst vom Sein übergeben ist, dem Sein dar. Dieses Darbringen besteht darin, daß im Denken das Sein zur Sprache kommt. Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch." (GA9,313, da. ovs. p. 27).

kan således forstås som en uundgåelig og stadig problematisering, der udfoldes for tænkningen i forhold til dens vilkår, og som foregår i dette forhold.

Det der er på færde er med et ord fra *Der Satz der Identität* samhörigheden, "das Zusammengehören", af menneske og væren.¹⁷² Hermed hævder Heidegger, at mennesket altid, når det forholder sig til noget, også forholder sig til væren, men indirekte og ofte helt upåfaldende. Man kunne sige, at menneskets tilgange til det værende ikke altid viser sig som væremåder og dermed som træk ved væren. Den bevægelse, hvormed opmærksomhedens fokus ændres i mødet med et eller andet – for ikke at tale om den bevægelse, hvormed mødet først sker – glemmes let i fokuseringen på genstanden. Væren er således for mennesket en uundgåelig, men også uløselig opgave. Denne bevægelse er hele tiden på spil. Snart melder væren sig som vilkår eller forandring, snart skjuler væren sig i menneskets organiserings- og beherskelsesforsøg i forhold til det værende.

Dette spil skal forstås i sammenhæng med Heideggers opfattelse af 'væsenets sandhed'.¹⁷³ Noget, der her og nu viser sig på den og den måde, viser sig ikke nødvendigvis sådan i en anden situation. Det nærværende er ikke hele tiden nærværende; det *bliver* nærværende. Selve denne bliven-nærværende betegnes af Heidegger som visningen, *die Weisung*.¹⁷⁴ Denne betegnelse er et forsøg på at redegøre for, at der for enhver tilsynekomst eller fremstilling altid også er et fraværende moment: at der er noget, der endnu ikke eller ikke mere, måske aldrig, viser sig netop her. At noget viser sig, *om* noget viser sig og *hvorledes* noget viser sig, er ifølge Heidegger afgørende for måden, hvorpå vi opfatter noget som sandt. Dermed går denne visnings bevægelse forud for vores eventuelle bestemmelse af noget som sandt, og det, visningen kommer af (med Heideggers ord *die Wesung*, væsensbevægelsen), fortsætter uafhængigt af vores situerede opmærksomhed.¹⁷⁵

172 ID,17 (da. ovs. p. 85). Cf. ID,16-28 (da. ovs. pp. 84-91).

173 *Wahrheit des Wesens*, cf. GA9,198;201;334 (for Humanismebrevet: da. ovs. p. 53). Cf. supra I,1.1.

174 *Weisung*, cf. GA9,184.

175 *Die Wesung* beskrives forskellige steder i *Beiträge zur Philosophie* i en række variationer, der alle synes at være forsøg på at forstå væsen som bevægelse og det afgørende som tildragelse snarere end noget, der beror på en afgørelse i betydningen bestemmelse. Tidligt identificeres 'selve Værens væsensbevægelse' (*die Wesung des Seyns selbst*) som 'tildragelsen' (*das Ereignis*) (cf. GA65,7). Senere beskrives det væsentliges bevægelse som den før-bestemmelses-mæssige bevægelse, hvormed noget overhovedet kan blive nærværende: "Væsensbevægelse, uden at blive begrebet som sådan, er bliven-nærværende." ("Wesung, ohne als solche begriffen zu werden, ist Anwesung." (GA65,189)).

At der er en ujævnbyrdighed mellem på den ene side eventualiteten og foranderligheden ved det værende (*om* noget viser sig og *hvorledes* i så fald) og på den anden side hvad det bestemmes som, er allerede en indikation af, at der er et ikke udtømt potentiale i alt, der melder sig for tænkningen. Potentialet indikeres af denne melder sig i ubestemt modus. Noget må melde sig, før det kan udpeges som et 'dette her' og bestemmes som et 'sådan noget'. Denne melder sig er tænkningen ikke herre over, men tværtimod betinget af. Derfor taler Heidegger om det væsentliges nægtende eller unddragende karakter (*Verweigerung*) som netop igangsættende for tænkningen, en skænkning (*Schenkung*):

Nægtelsen [*die Verweigerung*] [er] Værens første højeste skænkning, ja dens begyndende væsensbevægelse selv [...].

([D]ie Verweigerung [ist] die erste höchste Schenkung des Seyns, ja dessen anfängliche Wesung selbst [...]) (GA65,241, kursiv udeladt her).

Til denne væsensbevægelse hører altså, at vi *altid også ikke* sander noget. Det væsentlige er på den måde mere afgørende end sandheden; det både præger situationen og fortsætter udenom, det forbliver i spil uden hensyn til den menneskelige opmærksomhed. Derfor oversætter Heidegger i Teknikforedraget "Wesen" til "währen", at vare.¹⁷⁶ I *Wissenschaft und Besinnung* oversættes "währen" videre til "bleiben", at forblive.¹⁷⁷ Der er altså en samtidighed mellem tildragelse og unddragelse; til *der Bezug* hører også et *Entzug*, det, at der altid er noget, vi *allerede ikke* har forstået.¹⁷⁸

*

Forbindelsens problem svarer til fletværkets: Tænkningens vanskelighed ved det at forholde sig til *der Bezug* svarer til sprogbrugens vanskelighed med hensyn til at indkredse *das Geflecht*. Begge vanskeligheder skyldes, at forbindelsen og fletværket er der *i forvejen* og sætter rammerne. Tænkningen er nødt til at forholde sig til de muligheder, væren giver;

Ideen er altså, at tænkningen for at være tænkning må være en forholde-sig til det vilkår, Heidegger i Humanismebrevet kalder for en forbindelse mellem væren og menneskets væsen, og i *Beiträge* formulerer som den menneskelige tilstedeværelses forbinde-sig til væren. Vilkårets nødvendige implikation hævdes altså at være en tænkningens forholde-sig, og denne forholde-sig hævdes at høre til væsensbevægelsen:

Tilstede-værens forbindelse *til* Væren hører til i selve Værens væsensbevægelse, hvilket også kan siges således: Væren behøver tilstede-væren, bliver slet ikke væsentlig uden denne tildragning.
(Der Bezug des Da-seins *zum* Seyn gehört in die Wesung des Seyns selbst, was auch so gesagt werden kann: das Seyn braucht das Da-sein, west gar nicht ohne diese Ereignung.)
(GA65,254).

'Væsenets sandhed' formulerer Heidegger i *Beiträge* som snarere væsensbevægelsens sandhed, tydeligvis for at skabe yderligere distance til det metafysiske væsensbegreb:

Væsen er her kun det andet ord for væren (forstået som værendehed). Og i henhold hertil betyder *væsensbevægelse* tildragelsen, for så vidt denne tildrager sig i det, der tilhører den, sandhed. Værens sandheds hændelse, det er væsensbevægelse [...].
(Wesen ist hier nur das andere Wort für Sein (verstanden als Seiendheit). Und demgemäß meint *Wesung* das Ereignis, sofern es sich in dem ihm Zugehörigen, Wahrheit, ereignet. Geschehnis der Wahrheit des Seyns, das ist *Wesung* [...].)
(GA65,288).

Heidegger foretager således en omformulering af væsensbegrebet for at tænke bevægelsen i det som en oprindeligt muliggørende og stadigt virkende, men i begrebet skjult bevægelse.

Wesung er et ord for *bevægelse* og *væren*, og for *måden*, hvorpå noget kan være og *viser sig*. Det er i disse bevægende, forandrende og visende træk, Heidegger finder grund til at tale om 'værens tale' og dermed et sprog før sprogbrugen:

Væsensbevægelse betyder måden, hvorpå Væren selv er, nemlig Væren. Sigen 'af' Væren.
(*Wesung* heißt die Weise, wie das Seyn selbst ist, nämlich das Seyn. Das Sagen 'des' Seyns.)
(GA65,484).

176 VA,34 (da. ovs. p. 60).

177 VA,46.

178 *Entzug* og forholdet *Entzug-Bezug*, cf. GA67,220-222.

sprogbrugen er nødt til at lade sig nøje med de muligheder, som gives med sproget. Der må med andre ord forud for *nexus* gå *nectere*. Den *nexus*, der i tænkningens perspektiv udgøres af *der Bezug* og i sprogets perspektiv *das Geflecht*, er kun mulig at gengive i sprogbrugen, fordi væren gør det muligt sætte ord på, danne begreb om og knytte betydning til, simpelt hen formulere dette vilkår.

Derrida definerer *das Geflecht* hos Heidegger som et ord for den ureducerbare, "singulære, unikke sammenfletning", ("entrelacement singulier, unique"), mellem sprog og 'vej', "chemin (*Weg, Bewegung, Bewegen*, etc.)"¹⁷⁹ Med 'vej' menes nok som hos Heidegger den bevægelse, *tænkningen* er ude for. Fletværket er altså et vilkår, der binder tænkningen til sproget. Heidegger forsøger at udpege, hvad der ligger i denne binding, hvilken bevægelse, fletværket gør. Han karakteriserer denne bevægelse med to figurer: med *cirklen* en negativ, der skal markere grænsen i sproget, og med *det løsende bånd* (*das entbindende Band*) en positiv, der skal markere mulighederne i sproget.¹⁸⁰

Cirklen kaldes af Heidegger for et særtilfælde ved fletværket, "ein besonderer Fall"¹⁸¹ Det særlige skal forstås som det nævnte vilkår, at det er med sproget, vi forholder os til hvad som helst, men at sproget, når vi retter opmærksomheden mod selve dette, bliver både metode og genstand. Det negative er, at vi ikke kan træde ud af sproget for at beskrive det objektivt. Denne negativitet deler sproget med alt andet, der ikke er noget (væren, historien, tiden, sandheden, friheden, osv.). Sprogets *særlige* negativitet eller grænse ligger i, at vi også har sproget med, når vi forsøger at forholde os til væren, sandheden, osv., og at sprogets negativitet dermed altid må spille med i disse forsøg. Som en kreds, man ikke kan træde ud af, som indirekte genstand i enhver metode, bliver sproget et nødvendigt emne.¹⁸²

Mulighederne i sproget kommer ifølge Heidegger af den nødvendighed, hvormed vi er bundet til det:

Måske er fletværket gennemtrukket af et bånd, der på en stadigt foruroligende vis løser sproget i dets ejendommeligheder. Der gælder om i sprogets fletværk at erfare det løsende bånd.¹⁸³

Med 'båndet' (*das Band*) understreger Heidegger den nødvendighed, hvormed vi er i sproget, en nødvendighed, hvis gentagne indfangende bevægelse han benævner med 'buddet'

179 Derrida: "Le retrait de la métaphore" in: *Psyché* p. 75.

180 Cf. US,243.

181 US,243.

182 I en randnote, der er trykt i *Gesamtausgabe*-udgaven af *Unterwegs zur Sprache*, har Heidegger skrevet: "navnet 'fletværk' er dårligt [//] men 'cirkel' først rigtigt" ("der Name 'Geflecht' ist schlecht [//] aber 'Zirkel' erst recht" (GA12,230 randnote e, cf. US,242)). Måske er grunden, at Heidegger mener, ordet *Geflecht* fremstiller sproget for kulturnært: udlægges det som noget, vi har lavet. Men cirkler er jo også kunstige, og cirklen bliver heller ikke Heideggers endelige formulering af sproget som vilkår. Der er god grund til at behandle *Geflecht*, *Zirkel* og *Haus* som slet og ret aspekter af eller træk ved sproget.

183 "Vielleicht ist das Geflecht von einem Band durchzogen, das auf eine stets befremdende Weise die Sprache in ihr Eigentümliches entbindet. Es gilt, im Geflecht der Sprache das entbindende Band zu erfahren." (US,243).

(*das Geheiß*).¹⁸⁴ Der er altså en nødvendighed, der gør, at vi ikke kan forlade sproget og er nødt til at tale på dets forudgående præmisser. Nødvendigheden skal forstås som en nøden, der går forud for det, vi siger, og giver denne tale dennes muligheder. Mulighed og nødvendighed skal derfor snarere forstås ud fra den bevægelsesbetydning, der også ligger i *Es gibt*, end som adskillelige modaliteter som hos f.eks. Kant.¹⁸⁵ I denne sprogets given mulighed til sprogbrugen ligger der en frihed i sproget, og det er denne, Heidegger forsøger at efterspore. Båndet i fletværket skal altså forstås som altid også løsende og dermed som den bevægelse, hvormed tænkningen gør sig sproglig (og ikke kan andet) og i bedste fald bliver i stand til at tænke den forbindelse mellem menneskevæsenet og væren, som husmetafor-passagen beskrev. Det er en tænkning, der nødvendigvis må blive en besindelse på sproget selv.

§ 2. Sprogbrug som ophold og byggeri

Tænkearbejdet er således ikke et opfindelses- eller fremstillingsarbejde, men at forholde sig til den forbindelse, der er der i forvejen, ved at frembære eller fremlægge denne, sætte ord på forbindelsen. I husmetafor-passagen blev det kaldt for en fremlæggelse (*Darbringen*). Fremlæggelsen, der altså skal forstås som i højere grad værens end tænkningens, anføres dér som værens kommen til orde, *zur Sprache kommen*. Vilkåret bliver dermed fremlagt som det, at væren gennem tænkningen kommer til syne som sprog, og at tænkningen således i kraft af sin fuldendelseskarakter, sin nødvendighed, altid er sproglig. At tænke kan derfor karakteriseres som på en sproglig måde at forholde sig til det, der er, og måden, det er på. Med Heideggers understregning af tænkningens sted og situation kan denne forholden-sig oversættes til det at opholde sig ved noget og henholde sig til det. Denne opholden-sig er det, Heidegger forstår ved 'beboelsen af værens hus': et tilegnelses- og formuleringarbejde, der ikke sker på præmisser, som vi opstiller, men på de betingelser, som væren giver. Det skal forstås sådan, at vi tænker sprogligt, betinget af de muligheder for sprog, som væren giver, og at vi derfor i tænkningen ikke uden videre kan fastholde og beherske *selve* sproget. Sproget skal ifølge Heidegger forstås som *værens* hus, ikke tænkningens, men også som noget, mennesket opholder sig i, og som tænkningen er i færd med at bygge på: "Tænkningen bygger på værens hus [*am Haus des Seins*] [...]."¹⁸⁶ Forbindelsen *am Haus* rummer en vigtig dobbelthed: Tænkningen bygger på huset, dvs. er kun undervejs med sit byggearbejde, og tænkningen bygger kun 'ved' huset. Selve huset unddrager sig. Heideggers 'hus' må derfor forstås som et andet ord for *selve* sproget, og tænkningen må

¹⁸⁴ *Das Geheiß*, cf. US,30-33 (da. ovs. pp. 28-31). Cf. også SG,121.

¹⁸⁵ *Es gibt* er mest indgående behandlet i *Zeit und Sein*, cf. GA14,9-24 (da. ovs. pp. 48-63). Cf. også GA9,334f. (da. ovs. p. 53f.). Hos Kant optræder muligheden og nødvendigheden som modalitetskategorier stillet op over for deres respektive *modsætninger*: mulighed over for umulighed, nødvendighed over for tilfældighed. Cf. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B106 (da. ovs. p. 99).

¹⁸⁶ "Das Denken baut am Haus des Seins [...]." (GA9,358 (da. ovs. p. 80)).

forstås som sprogbrugens forsøg på at danne forbindelseslinjer til det betingende, selve sproget. På den måde er tænkning nødvendigvis tænkning i sproget.

Hvad betyder det, at Heidegger giver selve sproget et andet navn? Hvis metafysikkens historie er historien om, hvorledes væren er blevet navngivet, må denne historie også – som det påpeges af Derrida – være en metaforisk bevægelse, men en bevægelse, hvor selve det metaforiske ligesom selve væren træder i baggrunden.¹⁸⁷ Heidegger har fundet det nødvendigt at understrege, at talen om værens hus ikke er en "overførsel af billedet 'hus' på væren".¹⁸⁸ Uanset hvad, kommer det an på, hvad der skal forstås ved *Haus*. Derrida kalder *das Haus des Seins* for en kvasi-metafor, og dette virker rimeligt, når man betænker, at Heidegger ikke lader undersøgelsen af sproget stoppe ved sammenligningen af dette med en bygning, men bruger billedet som anstødssten til at tænke den menneskelige situation og udfoldelse, der hører med til et hus: at opholde sig og at bygge.¹⁸⁹ Her skal opholdet forstås som det vilkår, at mennesket er 'i' sproget, og byggeriet som de forsøg på konstruktion af mening og sammenhænge, som tænkningen er. Heideggers tale om, at tænkningen må nøjes med at 'bygge' i *nærheden af 'huset'*, grunder i det forhold, at væren går forud, og at tænkningen derfor kun kan være erindring om væren, *Andenken*.¹⁹⁰ Sprogbrugen må derfor også nøjes med at være erindring.¹⁹¹

*

For Heidegger udgør sproget rammerne for tænkningens udfoldelse; det skal forstås som medbetingende for, hvilken form i sprogbrugen, tænkningen får undervejs, en form, som tænkningen aldrig kun antager, men altid også *gives*. Sproget selv skal forstås som *værens* sprog, dvs. væren *som* sprog, og derfor må selve sproget være vilkår i tråd med væren. Vil man spørge, hvad tænkning kan gøre, må man derfor også spørge 'Hvad er sprog?'. Og dette spørgsmål må forsøges besvaret ud fra en undersøgelse af måden, hvorpå sproget som vilkår for tænkningen driver sit væsen, altså ud fra en undersøgelse af den sproglige transcendens. Det er tænkningens vilkår – dens begrænsning og den fortsatte åbning af dens muligheder – at tænkningen *må* udfolde sig som sprog. Denne nødvendighed går ikke alene forud, men kommer også med i tænkningens sproglige form. For så vidt kommer væren til orde i tænkningen.

For Heidegger hører sprog og tænkning sammen på en måde, der går forud for sprogbrugen. Sammenfatter man pointerne, bliver hovedpåstanden den, at væren indfinder sig ved at sætte spor i tænkningen, og at tænkningen forandres i kraft af denne sporsætning eller prægning: noget bliver erfaret.

187 Cf. Derrida: "Le retrait de la métaphore" in: *Psyché* p. 79. Cf. infra IV,1.1.

188 "Übertragung des Bildes vom 'Haus' auf das Sein" (GA9,358, da. ovs. p. 81).

189 Cf. Derrida: "Le retrait de la métaphore" in: *Psyché* p. 83.

190 Cf. GA9,358 (da. ovs. p. 80: "mindet om væren").

191 Cf. supra I,2.3.

Det bemærkelsesværdige ved Heideggers tænkning af sproget er opfattelsen af, at allerede værens prægning af mennesket er sprog. Lige så vigtigt er det, at tænkningen og erfaringen af Heidegger fremsættes som to sider af samme sag. En rangordning ville være misvisende, da tænkningen gør erfaringer lige så vel som erfaringer giver anledning til at tænke. Når væren indfinder sig sprogligt i tænkningen, gør tænkningen en erfaring og foranlediges til at tænke – sprogligt.

Sproget er således ikke ophørt ved som indfald at være gået ind i tænkningen. Det er også med sproget, tænkningen sætter *sit* præg, f.eks. udtrykt som stemmens tale eller håndens skrift. Sproget *fortsætter* altså med at præge, og det er som følge af tænkningens uophørlige sproglige bearbejdning af sine erfaringer med væren, at disse erfaringer har kunnet fremstilles på så vanskeligt genkendelige måder som tilfældet er i den tradition, der fulgte af tænkningens historiske forvandling til metafysik.

Tænkningens sprog fremstår på denne traditions baggrund snarere som opstilling af principper end som indfald og tilegnelsesarbejde. Derfor forsøger Heidegger at efterspore erfaringen i den sammenhæng med væren, sproget og tænkningen, som den oprindeligt har befundet sig i. Denne eftersporing, i *Sein und Zeit* kaldet destruktion, senere bl.a. skridtet tilbage, er i metode og genstand på afgørende vis sproglig.¹⁹²

§ 3. Hvad er sproget selv?

Et spørgsmål som 'Hvad er sprog?' må overvejes på denne baggrund. Et endeligt svar er ikke givet med sætningen 'Sprog er erfaring', og det er ikke på grund af prædikatet. Der er et problem ved prædikationen som sådan. Spørgsmålet er, om man ved at udlægge sproget som det og det, ved at kalde sproget for *noget andet*, præciserer, hvad det er, eller om man fjerner sig fra sagen ved at inddrage alt muligt, som sproget har med at gøre. Sproget er jo åbenlyst med i det meste, vi gør, kulturelt, videnskabeligt, kommunikativt, osv. – tilsyneladende i alt, hvad vi gør. Ifølge Heidegger fjerner man sig fra sagen med sådanne inddragelser, og derfor skal spørgsmålet rettere være 'Hvad er sproget selv?'. Det må altså undgås at relative undersøgelsens genstand. Det, der skal undersøges, er ikke et stykke sprog eller noget ved sproget. Det er heller ikke en hvilken som helst slags sprog, og heller ikke en bestemt slags – hverken bestemte sprog med hensyn til deres indbyrdes forhold og forskelle, eller bestemte tiders og miljøers jargoner. Det er heller ikke opgaven at belyse forskellige almindelige sprogfænomener og sprogbegreber (f.eks. udtryk, form/indhold, kommunikation), eller at udlægge sproget i dets forhold til andre af filosofiens emner (f.eks. sprog og tid, sprog og frihed, sprog og moral). Det, der skal betænkes, er selve sproget. Opgaven, Heideggers 'vejformel' (*die Wegformel*), lyder: "At lade sproget som sproget komme til orde."¹⁹³

Resultaterne af tænkningens anstrengelser, med hensyn til dens genstande og i forsøget på at udlægge disse, har oftest antaget en metafysisk form: sproget har været forklarende.

192 Cf. supra I,2.

193 "Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen." (US,242).

Tager man bestik af metafysikkens brug af sproget – ved at se på, *hvorledes* det siger noget om noget – vil man i første omgang måske bemærke dets forskellige manøvrer – bestemmelsen, systematiseringen, kategoriseringen og distinktionerne – hvis videreudviklinger, der kunne være grund til at kritisere (generalisering, forenkling og instrumentalisering af det værende). Men ved denne sprogbrug er det mere end de enkelte manøvrer det principielle greb, det er værd at hæfte sig ved. Den metafysiske tilgang til væren er kendetegnet ved et sprogligt greb, der opløser sproget i mindre former, og dette metafysiske greb må anses for sprogbrug af så principiel karakter, at en overvejelse af denne kan danne baggrund for en besindelse på selve sproget. Forventningen er, at det først er når de metafysiske og videreaflejrede institutionaliserede opfattelser af, hvad sproget er og kan, er bemærket og overvejet, man kan begynde at tænke *forskellen* (ikke modsætningen) mellem udtrykket og sproget, mellem form/indhold-distinktionen og sproget, mellem kommunikationen og sproget. Ambitionen er at komme så vidt (eller snært) som til, med Heideggers ord, at opholde sig i dette 'mellem' (*das Zwischen*), dvs. tænke overgangen mellem sproget selv og sprogbrugen.

Det er en ambition, der nødvendigvis må skuffes. Sproget lader sig ikke fuldstændigt beskrive udefra, af samme grund som det ikke er muligt at forlade metafysikken én gang for alle. Derfor må en opgave som 'skridtet tilbage' være stadig, dvs. *gentagende*, i forsøget på at tænke i overgangen med henblik på selve sproget. Metafysikkens uomgængelighed er med Heideggers ord *geschicklich*, tilskikkelsermæssig, et historisk vilkår for tænkningen. Derfor må den erfaring, Heidegger vil have, at tænkningen skal forsøge at gøre med skridtet tilbage, nødvendigvis være en *oversættelse* ud fra det metafysiske, man til stadighed finder sig selv tilbage i (f.eks. når man *for overblikkets skyld* skelner mellem form og indhold, eller taler om sprog og virkelighed som naturligt adskilte størrelser). Netop derfor Heideggers gentagne forsøg på på ny at sige det samme, væren.

At tænke i overgangen må indbefatte at tænke denne som en bevægelse i forskellen mellem ét og noget andet, i dette tilfælde mellem sprogbrugen og selve sproget. Skal denne bevægelse tænkes, må skridtet tilbage foretages sprogligt, som oversættelse. Adskilthed må tænkes som forbindelse, modsætning som forskel, forskel som forhold og forhold som samhörighed.

3. Identiteten

§ 1. Udvidelsen af kopulaet

Heideggers *Identität und Differenz* rummer de af forfatterskabets tekster, hvori det mest koncentreret fremstilles, hvad det vil sige, at forskellene spiller i sproget. Hvor Heidegger i den anden af de to tekster, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, forsøger at tænke tænkningens sag som 'forskellen som forskel', holder han fokus i den første, *Der Satz der Identität*, på sætningen som *sammensætning* for at tænke identiteten som forhold, eller 'sammenhæng'.¹⁹⁴ Sammenholder man emnerne, vil man se, at titlens *und* er lige så vigtigt som det i *Sein und Zeit*. Tænkningen tænker forskellen; sætningen fremstiller forholdet mellem det forskellige. Forskel og forhold hører sammen, ligesom tænkningen, sætningskonstruktionen og læsningen må gøre det. Filosofiens arbejde kommer således til at foregå *mellem* det forskellige og skal bestå i at danne forbindelseslinjer, *identificare*, hvilket sprogligt kun kan foregå som det at *formulere*.

Hvor Apel med Hamann pegede på sproget som betingelse for fornuftens mulige udfoldelse, dens frembringelser og organiseringsmanøvrer, fremhæver Heidegger en anden passage hos Hamann, hvor kernepunktet er identiteten mellem fornuft og sprog: "Fornuft er sprog, λόγος."¹⁹⁵

Formuleringen er flertydig: Er det fornuft, at sprog er λόγος, eller er det λόγος, at fornuft er sprog? Svaret er, at det ene ikke udelukker det andet. De tre begreber hører på en eller anden måde sammen – fornuft er sprog, og sprog er λόγος – men det afgørende er langt mere end prædikationen *forholdet*. Med kopulaet er det antydnet, at det nok snarere er *identiteten*, der er λόγος, og det er forestillingen om denne identitet, der for Hamann er vanskeligheden.

Hamann beskriver på samme sted identiteten som en *Abgrund*.¹⁹⁶ Betegnelsen finder man hos Schelling i undersøgelserne af forholdet mellem grund og eksistens, dvs. Gud og menneske (og her er det afstanden til Gud, der forekommer mennesket at være et afgrundsdybt svælg, *Ab-grund*).¹⁹⁷ Tidligt i forløbet bevæger disse undersøgelser sig igennem nogle vigtige overvejelser angående identiteten, overvejelser, der varierer et begreb om dialektisk identitet, og som må betragtes som en afgørende forløber for Heideggers tænkning af identiteten.

194 Cf. ID,37;14 (da. ovs. p. 97;83).

195 "Vernunft ist Sprache Λόγος [...]" (Brev til Herder, in: Hamann: *Briefwechsel* vol. 5 p. 177). Cf. US,13 (da. ovs. p. 9). Heidegger bruger Friedrich Roths udgave.

196 Cf. Brev til Herder, in: Hamann: *Briefwechsel* vol. 5 p. 177.

197 Cf. Schelling: "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" in: *Sämmtliche Werke* vol. 7 p. 348 (Meinerudgaven p. 21, da. ovs. p. 58).

Kernepunktet hos Schelling er betragtningerne om kopulaet i sætninger som f.eks. 'Det fuldkomne er det ufuldkomne' og 'Det gode er det onde'.¹⁹⁸ De demonstrerer en afgørende udvidet opfattelse af identitetsmarkøren. Udvidelsen er repræsenteret af, hvad jeg vil kalde for *det vage kopula* og *det mystiske kopula*. En lille udvidelse sker ved forskydningen fra 'er' til det vage 'er også'.¹⁹⁹ En lidt større er den mystikpåvirkede forskydning fra 'er' til 'er i', f.eks. 'Mennesket er i Gud'.²⁰⁰ Med Hamanns begreber ville sætningerne blive henholdsvis 'Fornuften er også sprog' og 'Fornuften er i sproget'.

Man kunne spørge, hvad der er vundet med sådanne formuleringer. Det vage kopula synes relativiserende og det mystiske fordunklende, og i det hele taget synes de at true det traditionelle apofantiske kopula på dets redelighed og dermed filosofiens sprog på dets autoritet. Den vage og den mystiske sætning opfylder stadig filosofiens klassiske opgave, at sige noget om noget, men den prædicerende og dømmende funktion afsvækkes til fordel for en anderledes funktion, hvor kopulaet underminerer sin egen sætnings autoritet ved at vise, at sætningen ikke kan stå alene. Kopulaet, såvel det vage som det mystiske, peger ud over sin egen sætning: Fornuften er også sprog, og altså ikke kun dette; fornuften er i sproget, men det er der også andet, der er.

Konsekvensen af et sådant filosofisk sprog kunne frygtes at blive en spærring for eller afsporing af det præciseringsarbejde, man i filosofien hidtil har bestræbt sig på at udføre. Schellings hensigt synes imidlertid at være en anden. Hans overvejelser angående identiteten er en påpegning af, at identitet ikke er enshed (*Einerleiheit*) og ikke lighed (*Gleichheit*), men en sammenhæng, der binder (ikke modsætter) det forskellige, dvs. en *enhed*, der viser, at to eller flere momenter hører sammen.²⁰¹ Det viser på en måde ud over sætningen, at dens subjekt og prædikat kan ombyttes uden at enheden brydes. Da vendes opmærksomheden snarere mod kopulaet, fordi dets betydning udvides. Schellings tænkning af identiteten rummer dermed muligheden for en konstruktiv åbning i læsningen af det filosofiske udsagn, nemlig når man oversætter identitetsmarkøren til *som*. Dette rummer en besindelse på og tydeliggørelse af udsagnets karakter af udlægning. Dermed understreges nødvendigheden af at medtænke selve udlægningen og dermed *vise* den faktiske forskel eller afstand mellem ikke bare det sagte og det omtalte, men også mellem hvad der siges og *at* der siges.

198 Cf. Schelling: "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" in: *Sämmtliche Werke* vol. 7 p. 341 (Meinerudgaven p. 14, da. ovs. p. 51).

199 Schellings eksempel er det enkle, at udsagnet 'Dette legeme er blåt' ikke får sagt alt om legemet, ikke engang noget om det i kraft af hvilket legemet er legeme, men simpelthen, at det *også* er blåt. Cf. Schelling: "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" in: *Sämmtliche Werke* vol. 7 p. 341 (Meinerudgaven p. 14, da. ovs. p. 51).

200 Cf. Schelling: "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" in: *Sämmtliche Werke* vol. 7 p. 339 (Meinerudgaven p. 12, da. ovs. p. 49).

201 Cf. Schelling: "Über das Wesen der menschlichen Freiheit" in: *Sämmtliche Werke* vol. 7 p. 342f. (Meinerudgaven p. 15f. fodnote, da. ovs. p. 133f. (note 3, til side 52)).

§ 2. Afstand og identificering

Når Hamann betegner identiteten mellem fornuft og sprog som en afgrund, er det træffende. Schelling bruger som nævnt samme metafor til at illustrere sit begreb om forholdet mellem grund og eksistens. Forholdet er, at grunden for eksistensen ikke fremtræder som sikkert cartesisk grundlag, men som en uovervindelig afstand. Heidegger sammenfatter dette forhold hos Schelling med betegnelsen *Seynsfuge*.²⁰² *Fuge* kan oversættes til både 'fuge' og 'sammenføjning' og kan således forstås som en bevægelse i identiteten, der *både* negativt skaber afstand og mellemrum og positivt er en identificering mellem flere forskellige momenter, altså en enhedsdannelse eller syntese. En metafor for afstand som *Ab-grund* kan illustrere forskellen som afgørende vanskelighed. Imidlertid er enhver differentiering en differentiering *mellem* noget; en afgrund, slugt eller kløft er noget, der findes mellem de adskilte momenter. Heideggers pointe med at tænke Schellings *Ab-grund* som *Seynsfuge* er således, at det forskellige hører sammen; differentieringer understreger altid et forhold. Forskellen er et forhold, identiteten er begge dele, og opgaven er at tænke identiteten som både forskel og forhold, altså som forbindelse *mellem* noget. På den måde bliver det tænkningens opgave at udfolde sig som *forbindende* i sproget for at forsøge at vise den virkelighedens enhed, der ellers kan synes umulig at få øje på.

Schellings tænkning af identiteten nødvendiggøres af, at den enhed, som virkeligheden er, ikke afspejles *umiddelbart* i sproget. Snarere differentierer sproget; det viser kun forskellighed (det var den saussureske pointe), f.eks. som de forskelle mellem tegn og mellem klynger af tegn, der bruges til at danne betydning, men også som modstand og vanskelighed, forskellen mellem sprogbrugens villen og kunnen. Skal det give mening at tale om splittelse og forsoning (f.eks. i den tyske idealisme), så må opmærksomheden vendes mod filosofiens sprog som det sted, hvor problemet er og arbejdet må gøres.²⁰³ Schellings forehavende er metafysikkritisk, da det viser forskellen mellem filosofiens ambition og dens formåen, en afstand mellem virkelighedens faktiske enhed og det filosofiske sprogs muligheder for at vise denne. Den sproglige demonstration af enheden bliver da et ideal og en nødvendig opgave for filosofien, og sprogets grænser må medvises i denne fremstilling som en del af filosofiens besindelse på sine egne muligheder. Den sproglige transcendens bliver genstanden for denne selvbesindelse.

Hamanns 'afgrund' viser sig, idet han forsøger at sige, hvad fornuften kunne være.²⁰⁴ Dette problem melder sig i en tænkning, der forsøger at udtrykke sig på en anden måde end metafysikken. For at imødekomme dette problem kan man forsøge med Schelling at forskyde Hamanns vanskelighed konstruktivt. Sætningen 'Fornuft er sprog' betyder i denne udvidede forstand, at fornuften må tænkes *som* sprog, og at sproget må tænkes *som* for-

202 Cf. SCH,130.

203 Cf. Grøn: "Splittelse og forsoning: Filosofisk romantik og tysk idealisme" in: Boll-Johansen & Lundgreen-Nielsen (ed.): *Kaos og kosmos: Studier i europæisk romantik* pp. 51-74.

204 Cf. US,13 (da. ovs. p. 9).

nuft. Opgaven angående forholdet mellem fornuft og sprog kan derigennem formuleres med tegningen af to fremgangsmåder:

- En metafysisk tænkning, der tænker *sproget som fornuft*;
- En anden tænkning, der tænker *fornuften som sprog* (f.eks. Hamanns tænkning).

Som fornuft er sproget et i kantsk betydning *regulerende* moment: man *vil* noget med sproget. Sproget som fornuft er et almindeligt og væsentligt træk ved det, mennesket vil, nemlig organisere det værende, og hertil er midlet at bruge sproget. Det er således det fornuftige ved *sprogbrugen*, der er sproget som fornuft. Inden for denne ramme tænkes sproget som det, der skal danne forbindelser fra mennesket til andet værende og mellem det værende i det hele taget.

Som sprog er fornuften samtidig udfordret. Det, mennesket især vil, er at tilegne sig det værende ved at formulere og organisere det. Det er denne vilje, metafysikken begynder med. *At* denne vilje møder modstand og *hvorledes* den gør det, kan kun til en vis grad vise sig som sprog. Hvilken grad og hvilken skikkelse, det er for Hamann det mystiske.²⁰⁵ Men netop ved denne problematisering formuleres der forbindelser til vilkåret og grænsen; der demonstreres en vanskelighed og udtrykkes et forbehold.

Grunden til Hamanns vanskelighed findes i det vilkår, at den metafysiske vilje til bestemmelse af det værende nødvendigvis møder modstand, og at denne modstand ikke er *noget*. Problemet er, hvorledes man skulle sætte ord på dette vilkår uden at bestemme det som noget. Det synes ikke muligt i kraft af sprogbrugen at overskride og således overvinde den ontologiske differens. Der er intet sprog blottet for fornuft, ligesom der ikke er noget fornuftigt væsen uden sprog. Det synes derfor umuligt at etablere en arbejdsdeling til hver side af den ontologiske differens, hvor fornuften skal tage sig af at formulere erkendelsen af det værende og tænkningen erfaringen med væren. Tænkningens sag må snarere være, som Heidegger siger det, forskellen *som* forskel, dvs. et arbejde i mellemrummet eller overgangen mellem væren og værende, og mellem sproget selv og sprogbrugen.²⁰⁶ *Som* forskel er forskellen forhold, samhörighed, identitet. Det gælder genstanden (væren og værende), men også tilgangen (tænkning og metafysik). Dette 'mellem' vil enhver tænkning, der vil tænke sine betingelser, være nødt til at forholde sig til. Ved at tænke sproget som fornuft ledes tænkningen ad én vej, den metafysiske, ved at tænke fornuften som sprog ad en anden. Metafysikken beskriver ikke selv sin bestemmelsesmanøvre; den kan, som Heidegger har udtrykt det, ikke undersøge sit eget væsen.²⁰⁷ Og den anden tænkning kan ikke

205 Dette mystiske i sproget er forsøgt beskrevet i den såkaldte λόγος-mystik, dvs. i tekster af f.eks. Pseudo-Dionysios, Eckehart, Nicolaus Cusanus, Jakob Böhme – og Hamann (cf. Apel: *Die Idee der Sprache* p. 20). Afsættet for denne tænkning er ifølge Apel det paradoks, at det uudsigelige er "logos som al tales væsensoprindelse" ("Logos als Wesensursprung alles Sprechens" (ibid. p. 79)). Det mystiske er altså, at *selve* λόγος er det uudsigelige, men samtidig grund. Apel tolker denne ide som arnested for tænkningen af sproget som transcendental betingelse (ibid.). Heidegger er, trods påvirkningen fra mystikerne, varsom med at identificere λόγος med selve sproget. Snarere forsøger han at tænke λόγος som et væsentligt *træk* ved sproget. Cf. infra V,4.4.

206 Cf. ID,37 (da. ovs. p. 97).

207 Cf. GA67,211.

tænke vilkåret uden som vilkår for noget, eller grænsen uden som grænse for noget. Metafysikken og tænkningen af grænsen betinger hinanden, ligesom sprogbrugen og tænkningen af selve sproget gør det.

De to veje viser sig dermed at lede det samme sted hen, nemlig til selve forholdet mellem dem, identiteten. Der tegner sig således en slags identitetens historie, hvori identiteten og identificeringen viser sig at være det samme. Det bliver dermed muligt at tænke sproget og tænkningen som oprindeligt sammenhørende. Dette er Schelling og Heidegger fælles om.²⁰⁸ Identitetstænkningen bliver som tænkning af overgangen en anstrengelse af filosofiens sprog. Den bliver en tænkning af overgangen som oversættelse, og den bliver en oversættelse *tilbage* til erfaringen. Den tænkningens opgave, som Heidegger blandt andet benævner 'skridtet tilbage', bliver en oversættelse af som-momentet, fra den metafysiske 'bestemmen som...' til den 'erfaren som...', der gik forud. Tænkningens opgave står dermed som en blivende oversættelsesopgave med samme nødvendighed som den, der afgør, hvorfor sproget ikke er blot et middel for fornuften.

208 For kvasi-schellingske betragtninger angående enshed/enhed, cf. ID,11 (da. ovs. p. 81). Angående 'sammenhøringen', cf. ID,14ff. (da. ovs. p. 83ff.) I senværket oversætter Heidegger flere steder identitetsmarkøren til *west als* eller *geschieht als* og får således blandet åbningen af kopulafunktionen via 'som' med en inddragelse af bevægelsen. Feks. i *Beiträge*: "Das Seyn west als das Ereignis." (GA65,30, altså: "Væren driver sit væsen som tildragelsen."). "Die Wahrheit geschieht als die lichtende Verbergung." (GA65,30, altså: "Sandheden sker som den lysende tilsløring."). Cf. *supra*, I,1.1.

4. Kommunikabilitet og inkommunikabilitet

§ 1. Metasproget

At indføre som-momentet dér, hvor kopulaet var, kan betragtes som en udstilling af, at filosofiens udsagn ikke blot siger noget om noget, men også *viser at* det siger. Denne type manøvre har Agamben i *L'idea del linguaggio* karakteriseret som det specifikt filosofiske sprog: en måde at tale på, som "kan tale om alt på den betingelse, at den først og fremmest taler om dét, at den taler om det" og som derfor ikke kun har at gøre med "det, der er afsløret gennem sproget, men også med afsløringen af sproget selv".²⁰⁹ I ethvert udsagn skal filosofien således ifølge Agamben sige sproget selv.²¹⁰ Man kunne også sige, at filosofien skal medvise sprogets egen modstand. Denne opgave hører med til Hamanns vanskelighed: det, man kunne kalde for det fornuftsstridige i fornuften, eller det stridige i sproget selv. Hvorledes træde ud af sproget for at gøre det til genstand for beskrivelse? Det er med andre ord problemet angående 'metasproget': hvorvidt det er muligt, hvor vidt det kunne strække sig og hvorledes det skulle være udformet.

Ifølge Agamben skulle metasproget, såfremt et sådant er muligt, findes i *stemmen*, der "ikke [siger] noget", dvs. ikke som stemme behøver at blive omtale af en genstand.²¹¹ Det er ikke stemmen selv, der bestemmer noget som noget. Den ikke engang siger noget om noget. Den viser sig bare; det er det eneste, den som stemme gør med nødvendighed. Den er, skriver Agamben, "ren indikation af en sprogbegebenhed".²¹² Da filosofiens arbejde imidlertid er og må forblive på udsagnets plan, være betegnende, må det nødvendigvis træffe på sprogets grænse uden at have opnået at sige 'stemmen', selve sproget.²¹³ Metasproget findes således ikke, og et forsøg på at konstruere et sådant ville ifølge Agamben nødvendigvis forblive fanget i en uendelig regres.²¹⁴ Den umulige opgave at tale om sproget og dets grænser uden at have et metasprog, bliver således filosofiens bestandige problem.

Den bedste måde for filosofien at forholde sig til sprogets grænser på bliver da, som Agamben er inde på i *Note sul gesto*, at udpege sprogets muligheder. Denne udpegelse, på en gang indikation af noget og demonstration af ens egen situation, er *gestussen*, som Agamben definerer som "fremvisningen af en middelbarhed, synliggørelsen af et middel

209 "può parlare di tutto, a condizione di parlare innanzitutto del fatto che ne parla", "ciò che è rivelato attraverso il linguaggio, ma anche della rivalutazione del linguaggio stesso" (Agamben: "L'idea del linguaggio" in: *Aut Aut* vol. 201 p. 67;70, da. ovs. p. 77;81).

210 Cf. Agamben: "L'idea del linguaggio" in: *Aut Aut* vol. 201 p. 70 (da. ovs. p. 81).

211 "non dice nulla" (Agamben: "L'idea del linguaggio" in: *Aut Aut* vol. 201 p. 70, da. ovs. p. 82).

212 "pura indicazione di un evento di linguaggio" (Agamben: "L'idea del linguaggio" in: *Aut Aut* vol. 201 p. 70, da. ovs. p. 81).

213 Cf. Agamben: "L'idea del linguaggio" in: *Aut Aut* vol. 201 p. 71 (da. ovs. p. 82).

214 Cf. Agamben: "L'idea del linguaggio" in: *Aut Aut* vol. 201 p. 71 (da. ovs. p. 82).

som sådant”.²¹⁵ Gestussen understreger således, at sproget *gør* noget, og den afviser dermed forestillingen om den *umiddelbare* identitet mellem udsagn og udsigelse. Gestussen er en sproghandling, også i teksten, der udstiller sprogets modstand og ud fra modstanden viser kommunikationens mulighed. Gestussen bliver således ”kommunikation af en kommunikerbarhed”, eller kommunikabilitet: det vises, at der kan siges noget, og at noget ikke kan siges.²¹⁶ Betinget af denne ikke-kunnen bliver gestussen også, som Agamben skriver, et *gag*: den må kompensere for ikke at kunne sige, ved i stedet at vise netop dette. Den gode filosofiske tekst er ifølge Agamben kendetegnet ved i denne forstand at være et *gag*, der viser selve sproget *som* afsavn i fremstillingen, *som* modstand og vanskelighed, *som* den væreni-sproget, der ikke kan finde sig til rette i sproget.²¹⁷

Også hos Benjamin, i *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, understreges det, at det åndelige væsen meddeler sig i sproget og netop ikke gennem det.²¹⁸ Sproget selv siger ikke noget bestemt, har ikke et indhold, men viser bare. Dette ’selve’ ved sproget er for Benjamin *die Mittelbarkeit*, meddeleligheden, eller som det hed hos Agamben: en kommunikerbarhed eller kommunikabilitet.²¹⁹ Benjamin må dermed ligeledes tænke forskellen mellem sproget selv og sprogbrugens formåen, og som hos Heidegger tænkes denne forskel som et ujævnbyrdigt forhold. Der er ikke tale om en komplementær balance eller arbejdsdeling som den, der forestilles med skellet mellem form og indhold. Mere oprindelig end en sådan middelbart-logisk forbindelse mellem det åndelige væsen og det sproglige væsen er for Benjamin *adskillelsen* mellem dem.²²⁰ Det åndelige væsen og det sproglige væsen står for Benjamin i forbindelse med hinanden, men ikke som betydning og middel, indhold og form: ”Det åndelige væsen er kun identisk med det sproglige, *for så vidt det lader sig meddele*.”²²¹ Kommunikationen er med andre ord ikke selvfølgelig. Til

215 ”l’esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale” (Agamben: ”Note sul gesto” in: *Mezzi senza fine* p. 52, kursiv udeladt her, da. ovs. p. 66, kursiv udeladt her).

216 ”comunicazione di una comunicabilità” (Agamben: ”Note sul gesto” in: *Mezzi senza fine* p. 52, da. ovs. p. 67).

217 Cf. Agamben: ”Note sul gesto” in: *Mezzi senza fine* p. 52 (da. ovs. p. 67f.).

218 Cf. Benjamin: ”Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” in: *Gesammelte Schriften* vol. 2.1 p. 141 (da. ovs. p. 38).

219 Cf. Benjamin: ”Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” in: *Gesammelte Schriften* vol. 2.1 p. 142;145f. (da. ovs. p. 39;42).

220 Cf. Benjamin: ”Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” in: *Gesammelte Schriften* vol. 2.1 p. 141 (da. ovs. p. 38).

221 ”Das geistige Wesen ist mit dem sprachlichen identisch, nur *sofern* es mittelbar ist.” (Benjamin: ”Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” in: *Gesammelte Schriften* vol. 2.1 p. 142, da. ovs. p. 38). En lignende opfattelse findes hos Gadamer, der dog i mindre grad understreger ujævnbyrdigheden: ”Væren, der kan forstås, er sprog.” (”Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.” (Gadamer: *Wahrheit und Methode* p. 478, kursiv udeladt her, da. ovs. p. 447, kursiv udeladt her)). Det må betyde, at væren, der ikke kan forstås, ikke er sprog. Gadamer opfattelse af sproget er således, at det er en slags potentialitet i vores forståelse af væren; uden sprog er ingen forståelse mulig, og uden forståelse intet sprog. Gadamer *identificerer* forståelse og sprog med hinanden: ”Hvad der gælder for forståelsen, gælder også for sproget. De er ikke noget, der blot må opfattes som et faktum, man kan udforske empirisk. De er aldrig blot en genstand, men omfatter derimod alt, hvad der nogensinde kan være genstand.” (”Vom Verstehen gilt eben dasselbe wie für die Sprache. Sie sind beide nicht nur als ein Faktum zu fassen, das man empirisch erforschen kann. Sie sind beide nicht nur Gegenstand, sondern umgreifen alles, was je Gegenstand werden kann.” (ibid. p. 408, da. ovs. p. 382)). Som hos Heidegger tænkes sproget som en uomgængelighed.

kommunikationens mulighed knytter sig muligheden af dens udeblivelse eller svigt. Det indikerer, at der ved sproget er en inkommensurabilitet, der hører med til det at bruge sproget. Sproget kan altså ikke reduceres til et kommunikationsmiddel, som betydningen skulle passere igennem. Det sproglige væsen betegner for Benjamin positivt den meddelelige flig af det åndelige væsen, negativt slet og ret sprogbrugens grænse.²²²

§ 2. Sprog uden kommunikation

I det at medvise grænsen for fortolkningen, med fokusforskydningen fra hvad sproget er til hvorledes det er (og fra hvad sprogbrugen kan til hvad den ikke kan), med tænkningen af som-momentet og med inddragelsen af gestussen, har filosofiens behandling af sprogets problem efterhånden forskudt sig fra at beskrive problemet 'sprogets grænser' til at forsøge at *demonstrere* det. Filosofiens sprog har efter Hegel ændret sig markant, f.eks. hos Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger og Derrida. Men denne udfoldelse har alligevel hele tiden været forbundet med metafysikkens tradition. For hvis beskæftigelsen med sprogets grænser udelukkende er demonstration af dem, er arbejdet og resultatet ikke filosofi, men kunst. I arbejdet med sprogets grænser må filosofien derfor være forsøg på både at beskrive og demonstrere, hvilket selvfølgelig også bliver en mere eller mindre hegelisk anstrengelse af filosofiens sprog, et sprog, hvis kendetegn er begrebet, og hvis adelsmærke er præciseringen af dette. Det særligt metafysikkritiske filosofiske sprog må da efterhånden som det frembringer nye præciseringsforsøg også forsøge at beskrive vilkårene for disse. Det må sammen med sine udlægninger understrege utilstrækkeligheden heraf; med brugen af sproget må det forsøge at medvise sprogets grænser. Udtrykket må nødvendigvis være *forbeholdent*; det må med Heideggers ord være et skridt tilbage, ikke kun i forhold til metafysikken og andre tekster, men også i forhold til sig selv, til 'det, jeg lige har skrevet'.

Derrida er kardinaleksemplet på filosofien, der ikke har glemt, at filosofi er skrevet, og at filosofien derfor i besindelse på sig selv og sine grænser må være en undersøgelse af den særligt filosofiske litteratur, den selv er. I sit udstrakte forsøg på at genformulere skriftbegrebet, nemlig som et generaliseret skriftbegreb med henblik på en tænkning af sproget selv, gennemfører han en omfattende kritik af repræsentationsbegrebet, en kritik, der leder ham til i *Signature événement contexte* at undersøge forskellen mellem sprog og kommunikation, for at sige noget om, hvad der ved sproget ikke er kommunikation.²²³

Titlen *Wahrheit und Methode* fremstår dermed ikke kun som en oversættelse af *Sein und Zeit*, men også af 'sprog og sprog': sprog som hovedgenstand og sprog som tilgang. Gadammers identificering af forståelse og sprog ligner til en vis grad Heideggers identificering af tænkning og sprog. Forskellen er Gadammers opfattelse af en stærk eller i hvert fald medformende forståelse over for en mere udsat *erfaring* hos Heidegger. Cf. infra III,2.

222 Cf. Benjamin: "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" in: *Gesammelte Schriften* vol. 2.1 p. 142f. (da. ovs. p. 38f.).

223 Man kunne til Derridas undersøgelse tilføje, at forskellen også viser sig i kraft af, hvad der ved kommunikationen ikke er sprog. Denne forskel kan, som Agamben har vist i *Infanzia e storia*, belyses gennem en anden forskel: den mellem dyr og menneske. Cf. infra III,3.2.

I Derridas tekst formuleres kommunikationens ideal som overføring af en betydning.²²⁴ Derridas kritik heraf er en problematisering af begreberne i deres bestemte form, kommunikationen og betydningen. Det er en anfægtelse af deres autenticitet og dermed af deres filosofiske autoritet, deres 'som sådan'. Med baggrund i Derridas kritik kan man udpege tre hovedproblemer ved kommunikationens ideal:

- Flertydigheden;
- Misforståelsen;
- Afstanden mellem sprogbrugernes villen og kunnen.

Når noget siges eller skrives, er der ikke nødvendigvis overensstemmelse mellem det af afsenderen mente og modtagerens opfattelse af det. Der er ikke kun én betydning, og derfor er det en forenkling at tale om kommunikationen. Flertydigheden er et blivende moment i sprogbrugen.

Kommunikation er forsøg på at gøre noget, der endnu ikke viser sig, nærværende, at tydeliggøre det for nogen. Men den er aldrig entydig, fordi udtryk kan opfattes forskelligt, og kommunikationsindholdet er aldrig selvindlysende, fordi der kræves en opmærksomhed og en tilegnelse for at opfattelsen af et indhold kan nærme sig afsenderens hensigt med det. Et udtryk er endvidere aldrig klart for enhver: det udtrykte bliver aldrig forstået af alle på en gang. Muligheden for misforståelse er nødvendigt forbundet med det at bruge sproget.

Udtrykket er i udgangspunktet bundet til situationen her og nu (for den, der taler/lytter/skriver/læser her og nu). Derfor er udtrykket altid også fraværende; det bliver *altid også ikke* opfattet, nemlig af andre end de tilstedeværende. Den direkte distribution af budskabet lader sig således ikke gennemføre. Det ville kræve, at alle modtagernes viljer, evner og ydre omstændigheder gik op i en enhed nøjagtig så høj som idealet om kommunikationen. Man kan være nok så klar i mælet, uden at idealet opfyldes: modtageren lytter måske ikke til det sagte, eller opfatter det kun brokvis. Kommunikatoren kan derfor aldrig andet end at indgå et kompromis mellem hvad han vil udtrykke og i hvor omfattende grad han faktisk får distribueret 'betydningen'. Kommunikatorens problem er blandt andet det, at *alle* aldrig får beskeden. Modtagelsen af det fulde kommunikationsindhold forbliver et ideal. Der er med andre ord en uundgåelig forskel mellem at kunne og at ville, der også gør sig gældende i sprogbrugen.

Fælles for disse problemer er forskellen mellem tænkning og sprogbrug. Med tiltroen til den entydige og indlysende kommunikation overser man nemlig, at det sagte (det, der faktisk har kunnet siges, 'betydningsindholdet') er forskelligt fra den vilje til betydning, der er gået forud, den intenderende bevægelse, som Derrida kalder for villen-sige, *vouloir-dire*.²²⁵

224 "kommunikationen som overføring af en betydning" ("la communication comme la transmission d'un sens" (Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 367, da. ovs. p. 115)).

225 Cf. Derrida: *La voix et le phénomène* p. 36;38 (da. ovs. p. 62;64).

'Kommunikere' kommer af det latinske verbum *communicare*, der er i familie med adjektivet *communis*, fælles. Kommunikation drejer sig om at ville gøre noget fælles. Derimod er *ansatsen* til at ville sige, et mere begyndende moment i tænkningen, ikke fælles. Der er altså en afstand mellem tænkning og tale, og en modstand, der hører med. Allerede når man vil sige noget, man lige før har tænkt, går der noget tabt på vejen mellem det tænkte og det heraf, man har forsøgt at fæstne med talen. I overgangen bliver det tænkte oversat til *noget andet*.

Der er således en afstand mellem tænkning og sprogbrug i kraft af tænkningens flygtighed og sprogbrugens forsinkelse. Det er en forskel, der ikke kan overvindes, men som kan tematiseres. Sprogbrugens gengivelse af tænkningen og af deres indbyrdes forskellighed må nødvendigvis blive noget andet end det tænkte. Men denne oversættelse er med til at præge tænkningen bagefter; den er *medformende* i forhold til tænkningen på en måde, der er særligt sproglig. Oversættelsen er selv en tænkning, der rummer en sproglig besindelse. Oversættelsesarbejdet hører ikke op med en begrebsliggørelse; oversættelsen er en blivende opgave, der hører med til sprogbrugens besindelse på sit forhold til sproget selv.²²⁶ Derfor er et begreb ikke betydningen; det er der ikke noget, der er.

§ 3. Umuligheden i sproget

Med sine overvejelser angående oversættelsestab i tænkningen knytter Derrida an til transcendentalfilosofiens tænkning af betingelse og formåen, men med udgangspunkt i sproget og i første omgang med negative variationer over transcendentalfilosofiens temaer: *umulighedsbetingelser*, *uformåen*.²²⁷ Opsamler man de negative pointer, får man tre temaer:

- Det, man ikke kan;
- Det anderledes;
- Det uselvfølgelige.

Det, man i forhold til sproget ikke kan, er at få det til at gå restløst op i virkeligheden. Problemet er, at vi ikke kan have hele virkeligheden nærværende i et ord, en sætning eller et væv af sætninger, det være sig nok så stort. Overvurderingen af sprogbrugens formåen findes, skriver Derrida, i forestillingen om en "fri bevidsthed nærværende ved operationen som helhed" og en "absolut mættet og behersket betyden".²²⁸ Det negatives mulighed er ifølge Derrida en strukturel mulighed.²²⁹ Det betyder, at umuligheden – det, man ikke kan – spiller med i sprogbrugen som negativ bevægelse: som umuliggørelsen af en endelig mætning af forskellen mellem det sagte og det omtalte. Risikoen for, at den rette tale, som logikken

226 Cf. supra I,2.

227 Umulighedsbetingelse, cf. Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 391 (da. ovs. p. 146).

228 "conscience libre et présente à la totalité de l'opération", "vouloir-dire absolument plein et maître de lui-même" (Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 384;384, da. ovs. p. 137;137).

229 Cf. Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 384f. (da. ovs. p. 137).

lærer, er udsat for uheld, hører med til sproget. 'Risiko' og 'uheld' er negative navne for den tildragelse, der ifølge Derrida er "selve kraften i og loven for [ytringens] produktion".²³⁰

Som vilkår gør det anderledes sig gældende derved, at vi ikke kan fikser det, vi vil omtale i og med vores brug af sproget. Forandringen kan siges at ske på to planer. Det, vi vil omtale, forandrer sig, uanset hvad vi siger om det eller i øvrigt gør ved det. Og når vi siger noget om det, får ytringen det omtalte til at vise sig som noget andet i forhold til, hvorledes det selv viser sig.

Problemet er, at dette vilkår ikke har nogen plads i opfattelsen af sproget som kommunikation og kommunikationen som overførsel af en betydning. Når man inden for denne ramme anser sproget for at være udveksling af ytringer, går man uanfægtet henover den forandring, der foregår i overgangen mellem virkelighedens tildragelser og sprogbrugen. Det er en forandring, der viser sig som en modstand og et tab, også i kommunikationen: i dialogens forskelle mellem det, han siger, og det, hun opfatter heraf, og det, hun replicerer med, og den betydning, han lægger i denne replik, osv.

Som Derrida anfører, er det udtryk for en kommunikationens ideologi, hvis man hævder fuldt ud at kunne udsige færdige ideer, 'tanker'.²³¹ I en sådan overførsel af repræsentationer ville det nemlig ikke blive vist, at forandring er et vilkår for enhver sprogbrug. Derridas ord herfor er *iterabilitet*.²³² Det er et ord, hvis betydning blander andethed med gentagelighed. Denne forandring for sprogbrugen, eller 'det anderledes', ser ud til at have en både negativ og positiv indflydelse. Negativt blander det anderledes sig i den orden, vi forsøger at danne i og med vores brug af sproget. Det er en indblanding, der gør, at den endegyldige, repræsenterende gengivelse i sprogbrugen er umulig. Sprogbrugen kan, i forhold til det, der har tildraget sig, ikke andet end at være forskudt og *am Haus, Andenken*. Positivt er det anderledes den kraft, der gør, at sprogbrugen trods sin idelige sakken bagud i forhold til virkeligheden fortsætter med at tilstræbe en ideal identificering hermed.

Det er et vilkår, at forandringerne skaber afstand og barrierer mellem den virkelighed, man forsøger at omtale, og det (træffende), man faktisk får sagt om den. Således hører tabet og modstanden med til sproget, og derfor skal dette ikke betragtes som blot transportmiddel for information, dvs. kommunikation. Der er noget ikke-kommunikeret med i kommunikationens situation, der muliggør misforståelsen og som er selve det umulige ved oversættelsen af det betænkte. Man kunne sige, at der i sproget er en egen latent uselvfølghed.²³³

Derridas påpegning af grænserne for sprogbrugens muligheds- og råderum er en understregning af, at sproget er vilkår og ikke instrument. Hans undersøgelse af forskellen mellem sprog og kommunikation fortsætter altså den drøftelse, der med Kant blev

230 "la force même et la loi de son [= ytringens, *la locution*] surgissement" (Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 387, da. ovs. p. 141).

231 Cf. Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 374 (da. ovs. p. 123).

232 Cf. Derrida: "Signature événement contexte" in: *Marges – de la philosophie* p. 375 (da. ovs. p. 125).

233 Cf. Derrida: *De la grammatologie* p. 58 (da. ovs. p. 99).

tradition, drøftelsen angående betingelse og formåen, dvs. det, der gør, at der er afstand mellem det, vi vil, og det, vi kan. I denne metafysikkritiske tradition knytter Derrida an til både λόγος-mystikken og den tænkning af identiteten, der udfoldedes hos Hamann, Schelling og Heidegger. Derrida fortsætter identitetstænkningens arbejde med overgangen som oversættelse og synes også at bekræfte den agambenske fordring om i og med det filosofiske sprog at demonstrere afsavnet i dets egne fremstillinger. Derridas positive bidrag til denne oversættelsestænkning synes at være en oversættelse af tabet til *spor* og modstanden til *overskud*.²³⁴ Hvis Heideggers tekster er en lektion i ydmyghed, i forbeholdent at gentage det samme, væren, er Derridas en forskudt fortsættelse heraf, der skriver videre på dette forbehold, varierer det og dermed også viser det, den gør. Med *sin* brug af sproget viser denne fortsættelse sprogets nøje og vanskeligt (i sidste ende umuligt) dechifrerbare sammenhæng med væren. Derrida identificerer væren med sproget og sproget med skriften. Derfor identificerer han også tænkningen med det at læse og skrive. Helt det samme er det ikke, men sammenhængen er afgørende, og det er i kraft af påvisningen af denne sammenhæng, Derrida supplerer Heideggers undersøgelse af sproget og i almindelighed bidrager til en forståelse af, hvad sprog er.

234 Spor, cf. Derrida: *De la grammatologie* p. 68ff. (da. ovs. p. 110ff.). Ureducerbarhed, cf. *ibid.* p. 88 (da. ovs. p. 132); skriften som farligt supplement, cf. *ibid.* p. 203ff.; skriftens lovning om gentilegnelse af talens tab, cf. *ibid.* p. 204; differencens aktive bevægelse, cf. *ibid.* p. 206; overskud, cf. *ibid.* p. 208.

Sammenfatning II

Afhandlingens andet kapitel undersøger forholdet mellem sproget selv og sprogbrugen og hvad det vil sige at tænke i dette forhold. Sproget betegnes som *vilkår* og undersøges ud fra begreber som transcendent, identitet og kommunikation.

Heideggers bidrag til undersøgelsen af forholdet mellem sproget selv og sprogbrugen er styret af en tale om sproget som var det væren. I Heideggers optik er sproget karakteriseret af en bevægelse, der er både gennemgribende og unddragende. Sproget går forud for os, og vi er i sproget. Det betyder, at sproget både giver os muligheder og sætter grænser for os. Sprogets bevægelse er en overskridelse, der præger tænkningens tilgang til det værende.

Hvis dette er vilkåret for tænkningen, må den forme sin sprogbrug derefter. Hvis der er grænser for tænkningen, må den udfolde sig forbeholdent. Dette kendetegnede også transcendentalfilosofiens og fænomenologiens metafysikkritiske forsøg. Det var forsøg på at finde andre måder at undersøge de samme emner på. Disse andre måder måtte have en anden sproglig form, og bestræbelserne var dermed i høj grad også forsøg med filosofiens sprog.

Det samme må man sige om Heideggers sprog. Det er forsøg på at indfatte tænkningens vilkår i sprogbrugen. Udtrykket må være forbeholdent, men samtidig forsøge at følge sprogets egen bevægelse, deltage i den. Heri ligger tænkningens mulighed for at danne forbindelseslinjer til vilkåret, fra sprogbrugen til sproget selv. Det er en både nødvendig og uafsluttelig opgave. Derridas tale om differencen rummer lignende forsøg.

Hvordan er det muligt at danne disse forbindelseslinjer? Man kunne tænke på, hvad det gør ved en sætning at udskifte kopulaet med 'som'. Med Hamann og Schelling har jeg givet eksempler på, hvordan det er muligt at udvide kopulaet og derved åbne filosofiens sprog til at medvise dets egen udlægningskarakter. En sådan sprogbrug medviser også sprogets egen modstand. Filosofiens sprogbrug må medvise denne vanskelighed: at der er en afstand mellem sprogbrugens villen og dens kunnen, og at denne afstand i vidt omfang skyldes sproget selv.

Afstanden manifesterer sig også i kommunikationens problemer. Kommunikationens ambition om overførsel og fællesgørelse af et indhold er ledsaget af fænomener, der begrænser kommunikationens formåen. Flertydigheden og misforståelsen er eksempler herpå. Men det er ikke kun i overgangen mellem budskabets afsender og dets modtagere, der er et formidlingsproblem. Allerede i overgangen fra tænkning til tale er dette problem til stede, som modstand, forskydning eller tab. En opmærksomhed over for denne vanskelighed er afgørende for tænkningen af sprogets muligheder. Formår man at udpege de mere skjulte træk og omstændigheder ved sprogbrugen, så udvider man feltet for, hvad der kan kaldes sprog. Formår man at formulere vanskeligheden i og med sproget, så har man i sprogbrugen indfattet væsentlige træk ved sproget som vilkår. Vanskeligheden er et træk ved selve erfaringen. Det må undersøges, hvordan erfaring og sprog hører sammen.

III. ERFARING OG SPROG

1. Erfaringsbegrebet

§ 1. Nogle almindelige opfattelser af erfaringen

Hvad er erfaring? På hvilken måde adskiller erfaringen sig fra oplevelsen og fra erkendelsen?

Erfaring tales der om i forskellige kontekster: i den daglige sprogbrug såvel som i de empiriske videnskaber og i den filosofiske tradition. I disse forskellige kontekster fremstilles erfaringen på forskellige måder.

I daglig tale optræder erfaringen mest som adjektiv eller i pluralis. Når der tales om at være erfaren, betyder det, at nogen i forvejen har opnået en vis erfaring på et eller flere områder. Når der tales om at være uerfaren, betyder det det modsatte. Og når der tales om erfaringer, menes der dels fortidige oplevelser, man har med sig som en bagage, dels noget, det er nødvendigt at gøre for at opnå en vis livsduelighed. I hovedsagen udlægger den daglige tale erfaringen som noget, man har eller ikke har, på det og det område, som nogle bestemte menneskelige *egenskaber*.

I videnskaberne fremstilles erfaringen typisk som *empiri*. Ordet er i overensstemmelse med det græske ἐμπειρία, som det findes hos f.eks. Aristoteles, men brugen af det har ændret sig. Ordet 'empiri' betegner nu erfaringen forstået som enkeltheder, der indsamles og bruges til at understøtte en teori eller danne en ny, og til at opnå en viden inden for den pågældende videnskabs genstandsområde. Også inden for videnskaberne tales der om erfaringen som noget, man har eller ikke har (men skal skaffe og gøre brug af), som en samling af *ting*.

I den filosofiske tradition fremstilles erfaringen typisk som *det empiriske*, og dette defineres som forskelligt fra det principielle, det spekulative og det transcendentale og således som noget, der må overlades til videnskabernes observationer og mere tingsmæssige redegørelser. I filosofien er det reglen, at erfaringen, både når den betragtes som genstand og når den betragtes som del af en metode, er ikke-filosofisk, fordi den indebærer en *kontingens*.

Det er dog langt fra klart, hvad erfaringen er, *imens den står på*. Hvilken bevægelse ligger der i erfaringen selv? Og hvorledes hører den sammen med sproget? Disse spørgsmål danner udgangspunkt for nærværende kapitels undersøgelse. Den vil bevæge sig fra erfaringsbegrebet over spørgsmålet om, hvad der sker, når der erfares, for til sidst at forsøge at påvise sammenhængen med sproget som afgørende.

§ 2. Erfaring som overgang

Gadamer beskriver i *Wahrheit und Methode* erfaringsbegrebet som et af de mest uafklarede, og man må give ham ret i, at selve ordet 'erfaringsbegrebet' forekommer paradok-

salt.²³⁵ Erfaringens problem ligger netop i forskellen mellem erfaring og begreb. Det er en vanskelighed, der angår *formuleringen* som sådan. Titlen på Heideggers bog *Unterwegs zur Sprache* indrammer dette forhold mellem erfaring og sprog som et tænkearbejde og som et identificeringsforsøg. Tænkningens sproglige arbejde er forsøg på at udligne forskellen mellem det sagte og det omtalte, mellem det tænkte og det betænkte og mellem erfaringen som tilgang og den erfarede genstand. På den måde forsøger tænkningen med sprogbrugen at nærme sig en identitet med selve sproget som det vilkår, der sætter grænser for brugens udfoldelse. Kunne man kalde dette forsøgende for erfaringen selv? I hvert fald synes erfaringen at spille en afgørende rolle i forhold til sprog og tænkning, så afgørende, at det bliver vanskeligt at holde momenterne adskilt. Hvornår er tænkning ikke erfaring, hvornår er sprog ikke erfaring, og hvornår er tænkning ikke sprog?

Foreløbig kan der siges, at sproget som vilkår udgør rammen for måden, hvorpå tænkning, sprogbrug og erfaring præger hinanden. Der er god grund til at mene, at tænkningen foranlediges af erfaringen. Men også det, tænkningen gør, synes at være erfaring; de sproglige produkter, tænkningen som sprogbrug udvirker, er tilsyneladende erfaringer, som tænkningen gør. Alligevel synes der at kunne opridses en vis tidslig forskydning mellem erfaring, tænkning og sprogbrug, for så vidt som tænkningen udspiller sig mellem erfaringen (eller erfaringer) som ansats (f.eks. de indtryk, der dannes under læsningen) og det præciseringsforsøg, der danner begrebet.

En erfaring kan blive til flere begreber, der ikke nødvendigvis er lige træffende. Der ligger et arbejde i dette mellemrum eller mulighedsrum. Der synes på den måde at være en *overgang* på spil i erfaringen, *til* noget andet: til en forståelse, eventuelt en erkendelse, til en formulering, eventuelt et begreb om noget eller en mere omfattende bestemmelse af det. Hvis selve erfaringen, når den foregår, altid er på vej til at blive noget andet, bliver det selv sagt vanskeligt at få øje på den bagefter.

De erfaringer, som vi hver især forholder os til, er tilsyneladende altid erfaringer i en *oversat* form. Når det er andres erfaringer, er det altid erfaringer *som* f.eks. begreb, forklaring eller fortælling. Når det er vores egne, kan vi forholde os til dem på to måder: når *erfaringen foregår*, og når *erfaringer genkaldes*. Erfaringen foregår i *singularis*, men bearbejdes som et materiale i *pluralis*.

Når erfaringen foregår, er den dog endnu ikke forstået som erfaring: Den er en forholden-sig til et eller andet, den opfatter dette *som* det og det, måske udspiller der sig en sammenligning med allerede kendte forhold, allerede gjorte erfaringer. Gennem denne forholden-sig samler erfaringen sig som fortættede momenter eller knuder (erfaringer) i erindringen. Man kan altså tale om *erfaringen* som en bevægelse, der foregår hele tiden for et tænkende væsen, og *erfaringer* som erfaringens 'indhold', et indhold, man gennem erindringen forholder sig til, former og bearbejder. Når vi genkalder os erfaringer, eller når vi på mindre behersket måde bliver mindet om dem, omsætter vi dem til brug i forhold til

235 Cf. Gadamer: *Wahrheit und Methode* p. 352 (da. ovs. p. 329).

de udfordringer, vi møder i den øjeblikkelige situation. I erfaringen foregår der således en sortering og bearbejdning til senere brug, en bearbejdning, man almindeligvis først hæfter sig ved, når behovet for en sådan genbrug opstår.

Således oversætter vi også vores egne erfaringer til noget andet. Det er et arbejde med sprog og hukommelse, der ikke er fejlfrit: Man glemmer også, og ved ikke umiddelbart til hvad og hvornår, hvilken erfaring skal bruges. Men der synes med erfaringens mere eller mindre reflekterede, mere eller mindre beherskede indsamling af indtryk at blive *muliggjort* noget. I kraft af erfaringen som proces synes der at være om ikke en hensigtsmæssighed, så en brugs- og genbrugsmulighed til stede. Når noget er erfaret, kan det blive muligt at bruge det igen, men i en form, der må tilpasse sig den nye sammenhæng.

I forhold til oplevelsen synes erfaringen altså mere tænsksom. Erfaringen synes at være mere end sansesekvenser og synes at adskille sig fra oplevelsen først og fremmest i kraft af den viderebearbejdning af indtrykkene, der finder sted. Problemet med at forstå erfaringen er, at den ikke er behersket, men tværtimod præget af noget andet end sig selv og således har en uforudsigelighed ved sig. I denne uforudsigelighed ligger der et vigtigt karakteristikon: *Erfaringen omformer sit indhold, men omformes samtidig selv af det*. Det enkelte indtryk forandres i kraft af erfaringen, omformes, oversættes, men de anfægtelser, som indtrykket vækker, får tilsyneladende også erfaringen som helhed til at ændre sig. Hverken erfaringen som helhed eller de dele af den, der i erindringen bliver mulige genstande for tænkningen, synes at vedblive at være det samme.

Der tegner sig således et problem af også hermeneutisk karakter. Det er kendetegnende for erfaringen at være under forandring, og den hermeneutiske vanskelighed ligger i, hvorledes man skulle karakterisere denne forandring, der, som det synes, holdes i gang af kræfter, der er både inden for og uden for os. Det synes derfor stadigt vanskeligere at tale om erfaringen, og om *en* erfaring, for hvor træffende kan man redegøre for erfaring *som sådan*, og foregår erfaring ikke altid i klynger, som en dynamisk og flertydig sammenhæng mellem genstand og tilgang, ligesom tænkningen?

§ 3. Det videnskabelige erfaringsbegreb

Indkredsningen af erfaringen vanskeliggøres yderligere af den videnskabelige objektiveringsbestræbelse.²³⁶ Det er en bestræbelse, der viser videnskaberens fællesskab med metafysikken. Den er et forsøg på at påvise almene træk ved noget og gøre dette kendskab til noget brugbart, udvikle en praksis og skabe præcedens på baggrund af det erfarede (f.eks. en lære, en institution eller en vare). I objektiveringen ligger der et forsøg på at etablere en sammenlignelighed med senere situationer og begivenheder, i sidste ende for at kunne overskue, forudsige og styre det værende, opnå en anvendelighed og opretholde et beredskab i forhold til det. Disse beherskelsesforsøg er karakteristiske for videnskaberne, men er set i

236 Cf. Gadamer: *Wahrheit und Methode* p. 352 (da. ovs. p. 329).

et større perspektiv varianter af metafysikkens bestemmelses- og organiseringsmanøvre i forhold til det værende, en manøvre, der atter udspringer af tænkningens tilegnelsesforsøg.

I videnskaberens objektiviseringsbestræbelse er generaliseringen et immanent træk. Det er blevet kaldt induktionsproblemet, men er også et problem i en mere sproglig forstand: Det er en typificering og en skematisering, der finder sted. Man danner et system i en form, der ikke forelå i erfaringen selv.

En forståelse af, hvad erfaring er, synes ikke at kunne opnås i tilstrækkelig grad ved at se på det videnskabelige erfaringsbegreb. Problemet er, at videnskaberne med deres greb og styringsforsøg oversætter erfaringen *fra* dennes mere oprindelige karakter af situeret bevægelse af indtryk, hukommelse og anfægtelser, *til* en ting eller en metode. De empiriske videnskaber erfaringsbegreb er således dannet af en opfattelse af erfaring som noget indsamlet, sammenstykket og tælleligt, og som noget, der kan danne grundlag for udregninger og prognoser. Det videnskabelige eksperiment reducerer i overensstemmelse hermed erfaringen til noget, der udføres under kontrollerede forhold, f.eks. i vakuum.

Det videnskabelige erfaringsbegreb er en overskueliggørelse af erfaringen, der gør den anvendelig, men også tildækker den som oprindeligt situeret og under forandring. Hvis erfaringen allerede skjules med *systemet*, er der mindre grund til at undersøge videnskaberens snævre erfaringsbegreb, sådan som det indgår i de videnskabelige foreliggende systemer. Snarere er der grund til at undersøge systematiseringen som greb. Systematiseringsbevægelsen kan siges at udgøre det strukturelle led mellem videnskab og tænkning. Dette led er metafysikken.

§ 4. Det metafysiske erfaringsbegreb

I begyndelsen af Aristoteles' *Metafysik* finder man en redegørelse for erfaringen i forhold til videnskaben, kunsten og filosofien. Et kernepunkt er samhørigheden mellem erfaring (*ἐμπειρία*) og erindring (*μνήμη*).²³⁷ Et andet er opfattelsen af erfaringen som en nødvendig primitiv viden. Man kunne sige, at erfaringen ifølge Aristoteles er en tilegnelse af et kendskab til noget; i erfaringen *lærer* man gennem indsamling af indtryk, at det og det synes at være tilfældet for de og de individuelle forekomster. Erfaring får man efter denne opfattelse, idet man *indprenter* sig, at det og det er tilfældet. Det er en forståelse af erfaringen som en konstaterende, men ikke-konkluderende viden. Således står erfaringen for Aristoteles som et nødvendigt gennemgangsled for, at en almen dom om en bestemt slags genstande kan fældes og dermed også som nødvendig primitiv begyndelse til videnskab og kunst.²³⁸

Det punkt, hvorpå erfaringen ifølge Aristoteles kommer til kort i forhold til filosofi, videnskab og kunst, er, når *hvorfor'et* (*τὸ διὰ τί*) skal angives.²³⁹ Erfaringen fremstilles som

237 Cf. Aristoteles: *Metaphysica* A 980 b 28-29 (da. ovs. p. 4).

238 Cf. Aristoteles: *Metaphysica* A 981 a 1-3 (da. ovs. p. 4).

239 Cf. Aristoteles: *Metaphysica* A 981 b 12 (da. ovs. p. 6); cf. *ibid.* 981 a 28-30 (da. ovs. p. 5).

et kendskab til *det at* (ὅτι) noget er 'sådan her'.²⁴⁰ Det er at vide, at det og det er tilfældet, uden nødvendigvis at kunne forklare hvorfor. Erfaringen står således for Aristoteles som en svagere, mere usikker viden end den, f.eks. kunstneren har med sig, når han skaber noget, og som han kan lære fra sig. Imidlertid er også kunstneren begrænset i forhold til at sige hvorfor. Den viden, kunstneren kan lære fra sig, er en særlig viden, ligesom videnskabsmandens viden om sit felts genstande er det. Kunstneren har kendskab til et bestemt håndværk og materiale, videnskabsmanden til en bestemt slags værende, f.eks. det værende som levende (biologien) eller det værende som natur (fysikken). De er altså begge specialister, kunstneren mest praktisk, videnskabsmanden mere teoretisk, og gyldigheden af deres forklaringer er begrænset til deres respektive genstandsfelter. Den mere omfattende angivelse af de første principper og årsager bliver for Aristoteles førstefilosofiens opgave.²⁴¹

Ifølge Aristoteles er erfaringen altså et kendskab til noget, der går forud for en eventuel bestemmelse af det som et eller andet. Bestemmelsen kan ikke foregå, uden at erfaringen på en eller anden måde har været i spil. Noget tilsvarende finder man hos Kant i indledningen til B-udgaven af *Kritik der reinen Vernunft*. Der begyndes positivt og tilføjes kort efter et vigtigt forbehold:

At al vor erkendelse begynder med erfaringen kan der ikke herske nogen tvivl om. [...] [//]
Men selv om al erkendelse uden videre begynder *med* erfaringen, så stammer den dog ikke uden videre *fra* erfaringen.²⁴²

Kant beskriver erfaringen som det, der vækker vores erkendelsesformåen og gør den udøvende, som det, hvorigennem sansningerne bliver sanseindtryk, og det, der i det hele taget sætter vores *Verstandstätigkeit* i bevægelse.²⁴³ Men dertil hører ifølge Kant begrænsningen: Ganske vist begynder erkendelsen med erfaringen, men den udspringer ikke nødvendigvis af den. Kant forestiller sig med andre ord muligheder i tænkningen for at tænke påvirket af erfaringens vekslende og usikre bistand og skabe aprioriske erkendelser – med erfaringen, men ikke ud fra den alene. For at kunne gennemtænke noget behøver man ikke så at sige at have prøvet det på egen krop. I denne skabelse og denne gennemtænkning ligger ifølge Kant tænkningens 'syntetiske' og erkendelsesudvidende kunnen.²⁴⁴ Kant udlægger erfaringen som "en syntetisk forbindelse mellem anskuelser", og tænkningen må også forstås som 'syntetisk', men dertil – ifølge Kant – ren og apriorisk.²⁴⁵ Der skulle altså i

240 Cf. Aristoteles: *Metaphysica* A 981 b 13 (da. ovs. p. 6).

241 Cf. Aristoteles: *Metaphysica* A 982 b 9-10 (da. ovs. p. 9).

242 "Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...]. [//] Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis *mit* der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle *aus* der Erfahrung." (Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B1, kursiv udeladt her, Kants øvrige fremhævelser bibeholdt, da. ovs. p. 49, min kursiv).

243 Cf. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B1 (da. ovs. p. 49: "forstandsaktivitet").

244 Cf. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B18 (da. ovs. p. 57).

245 "eine synthetische Verbindung der Anschauungen" (Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B12, kursiv udeladt her, da. ovs. p. 54). Cf. *ibid.* B3 (da. ovs. p. 50).

tænkningen være en evne til at danne almene domme, en evne, der skulle adskille tænkningen fra erfaringen. For sin del synes erfaringen, da den angivelig kun kan forbinde anskuelserne, at være prisgivet indtrykkenes vekslen. Erfaringen synes ude af stand til *på egen hånd* at tænke videre derfra. Ifølge Kant kan tænkningen altså noget, erfaringen ikke kan, og deri ligger også et forsøg på at påvise forskellen mellem filosofi og videnskab, blandt andet ved at skelne mellem empirisk og transcendentale erkendelse.²⁴⁶

Hos såvel Aristoteles som Kant udlægges erfaringen altså som en konstaterende erkendevne og et nødvendigt, men ikke tilstrækkeligt led i forståelsen af de principper og vilkår, der er filosofiens emne. Aristoteles betoner erfaringens sammenhæng med *erindringen*, og Kant på den ene side et træk, erfaringen deler med tænkningen: *syntesen*, på den anden side erfaringens *kontingens* og mangel på nødvendighed og derfor forskellighed fra tænkningen. Både Aristoteles og Kant placerer erfaringen et sted mellem oplevelsen og tænkningen.

§ 5. Erfaringen forud for begrebet

Spørgsmålet er, om erfaringens begreb udtømmer, hvad det at erfare indebærer. Og hvis traditionens fremstilling af erfaringen er en reduceret fremstilling, hvad er så fejlkilden: overleveringen eller erfaringen selv?

Svaret er, at det er begge dele, men mest det sidste. Overleveringen sker som læsning og fortolkning af de begreber og forklarings- eller beskrivelsessammenhænge, der er dannet af tænkningens (sprogliche) brug af erfaringen, en brug, der griber tilbage til erfaringen for at formulere momenter af den og indsætte disse i en sammenhæng. Men overleveringen og begrebsliggørelsen er ikke fuldt ud afgrænselige i forhold til erfaringen. De er snarere nogle af de i filosofien mest tydelige og standhaftige momenter af den udfoldelse og sprogliggørelse, som erfaringen i forvejen er. *Erfaring er stadig undervejs til en formulering*. Erfaringen synes således at være sprog før begrebet og overleveringen, før den nedskrives og udlægges, læses og fortolkes. Den synes at være sprog allerede før den oversættes til et begreb, eller til mere udsprende forklaringsforsøg eller fortællinger. Problemet ligger i, at formuleringen af erfaringen *også* er erfaring.

Vanskeligheden ved erfaringsbegrebet er dermed ikke alene 'selve' erfaringens måde at være på, men også måden, hvorpå erfaringen gøres sproglig. Denne sprogliggørelse er en nødvendig betingelse for, at undersøgelserne af erfaringsfænomenet kan fæstnes hver især, samles, forbindes og sammenlignes med hinanden og videreformidles. Også denne sprogliggørelse er erfaring: sprogbrug. Er det i erfaringens egen bevægelse fra sig selv til sig selv *som begreb*, i begribelsen, det reducerende sker?

Det må forsøges undersøgt, hvad erfaringen som sådan gør, og om det kan præciseres, hvad det vil sige at erfare, hvad man kommer ud for, når man erfarer. Tænkningen kan ikke holdes adskilt herfra, da det er den, der sættes i gang af erfaringen og som danner

²⁴⁶ Cf. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B80f. (da. ovs. p. 86).

begreberne. Hvis tildækningen af erfaringens indflydelse allerede finder sted i tænkningen, må denne undersøges dér, hvor den udfolder sig som sprogbrug og bliver begreb. Men det synes snarere at være erfaringen selv, der er problemets 'første' skaber, fejkilden. Hvor umuligt det end synes at være at tænke *selve* erfaringen *som* et oprindeligt vanskeliggørende moment, må dette blive første skridt – med midlertidig parentes om tænkningen, sprogbrugen og begrebet.

2. Erfaringen

§ 1. Fare og eksperiment

En indkredsning af erfaringen kunne forsøges ad etymologisk vej. Det er en oplagt fremgangsmåde, så længe man er af den opfattelse, at ordenes oprindelige betydninger ikke er vilkårlige, men fortæller noget om det erfarede, noget på en eller anden måde sket eller gjort, som ordene efterfølgende bygger på. Ordet 'erfaring' kan altså opfattes som en kondensering, sammenfatning eller *oversættelse* af forskellige prægninger, noget sket og noget gjort, der dengang endnu ikke havde fået en betegnelse.

Lacoue-Labarthes forsøg i *La poésie comme expérience* på at indkredse betydningen af ordet *expérience* og i samme bevægelse karakterisere fænomenet erfaring – præcisere, hvad erfaring er, og hvad der sker med den, der erfarer, i det hele taget hvilken prægnans, der ligger i erfaringen – ligner til en vis grad Heideggers destruktionsopgave i § 6 i *Sein und Zeit*. Forskellen er, at mens Heidegger undersøger metafysikkens begreber for at se, hvilken begribelse, altså erfaring, de dannedes af, forsøger Lacoue-Labarthe at opspore de oprindelige erfaringer, som *erfaringsbegrebet* dækker over. Helt så direkte er Heideggers destruktionsopgave ikke med hensyn til erfaringsbegrebet, men interesserne er sammenfaldende: Det gælder om at finde ud af, hvad det er at erfare.

Lacoue-Labarthes undersøgelse tager udgangspunkt i en analyse af begrebet *expérience*, der er foretaget af Roger Munier:

Expérience kommer af latin *experiri*, at sætte på prøve. Roden er *periri*, som man også finder i *periculum*, risiko, fare. Den indo-europæiske rod er PER, til hvilken der knytter sig ideen om at *gennemgå* og, i anden række, den nævnte *prøve*. På græsk er der talrige afledninger, der betegner gennemgangen, overgangen: *peirô*, at gå over; *pera*, ud over; *peraô*, at gå igennem; *perainô*, at gå til det yderste; *peras*, ende, grænse. På de germanske sprog har man, på oldhøjtysk, *faran*, der har givet os *fahren*, transportere og *führen*, styre. Skulle vi føje netop *Erfahrung*, erfaring, til denne betydning, eller skal ordet snarere forbindes med den anden betydning af PER: prøve, på oldhøjtysk *fara*, fare, der har givet os *Gefahr*, fare, og *gefährden*, udsætte for fare? Grænserne mellem den ene og den anden betydning er uklare. På samme måde på latin *periri*, forsøge og *periculum*, der først og fremmest vil sige prøve, dernæst risiko, fare. Ideen om erfaring som at gå over lader sig på etymologisk og semantisk niveau dårligt adskille fra den nævnte om erfaring som risiko. *Erfaring* er fra begyndelsen, og uden tvivl fundamentalt, at udsætte for fare.²⁴⁷

²⁴⁷ "Expérience vient du latin *experiri*, éprouver. Le radical est *periri*, que l'on retrouve dans *periculum*, péril, danger. La racine indo-européenne est PER à laquelle se rattachent l'idée de *traversée* et, secondairement, celle d'*épreuve*. En grec, les dérivés sont nombreux qui marquent la traversée, le passage: *peirô*, traverser; *pera*, au-delà; *peraô*, passer à travers; *perainô*, aller jusqu'au bout; *peras*, terme, limite. Pour les langues germaniques on a, en ancien haut allemand *faran*, d'où sont issus *fahren*, transporter et *führen*, conduire. Faut-il y ajouter justement *Erfahrung*, expérience, ou le mot est-il à rapporter au second sens de PER: épreuve, en ancien haut allemand *fara*, danger, qui a donné *Gefahr*, danger et *gefährden*, mettre en danger? Les confins entre un sens et l'autre sont imprécis. De même

Sammenfatningen er, at erfaring er at *udsætte for fare*, eller om man vil: *ifaresættelse*. Heri ligger der to angivelig samtidigt rådende bevægelser, *udsættelsen* og *faren*. Hvilken fare er der tale om, og hvorledes skulle man kendetegne denne udsættelse?

Nøglen til at forstå erfaringen som erfaring synes at være ordet 'fare', der jo, i det mindste etymologisk, spiller med i erfaringsbegrebet på dansk og på tysk. At *fare*, en færd, betegner en bevægelse igennem eller over noget, en overgang.²⁴⁸ Det må være denne overgang, man kunne kalde for en udsættelse: man sætter noget på spil, forsøger og risikerer noget. Udsættelsen kan altså foreløbig betragtes som en samlet betegnelse for erfaringens udsathedskarakter og dens bevægelseskarakter.

I det at udsætte noget (eller nogen) for noget ligger der et moment af forsøg, hvis fulde udkomme i sagens natur ikke kendes på forhånd. Heri ligger risikoen eller faren.²⁴⁹ Erfaringen er altså også eksperiment – eller bedre: *eksperimenterende* – men på en måde, der overskrider den metodiske ramme, der er kendt som det videnskabelige eksperiment. Det videnskabelige eksperiment er ikke alene en reduktion af erfaringen ved indsættelsen af denne som funktion i et kunstigt påvirkningsforhold, men også en reduktion af eksperimentet.

I *Die Zeit des Weltbildes* udelukker Heidegger, at eksperimentet er en del af erfaringens egentlige virke. I denne tekst betragter Heidegger snarere eksperimentet som et iagttagelses- og registreringsarbejde inden for naturvidenskaberne.²⁵⁰ Men få år senere, i arbejdet med Hegels *Phänomenologie des Geistes*, udlæser Heidegger en række karakteristika ved Hegels erfaringsbegreb, med en inkorporering af eksperimentet i erfaringen til følge. I forstudien til *Hegels Begriff der Erfahrung, Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, beskriver Heidegger eksperimentet som en del af 'den transcendentale erfaring' hos Hegel.²⁵¹ Selv om Heidegger beskriver Hegels erfaringsopfattelse som metafysisk, er det tydeligt, at han bruger Hegels beskrivelser af erfaringens momenter til at forsøge at indkredse erfaringen som sådan.

§ 2. Bevægelse, negativitet og forandring

Lad os se på, hvordan Heidegger taler om erfaringen. Beskrivelserne er oftest indirekte. Når han taler om *die Erfahrungen des Denkens* er det forsøg på at beskrive, at tænkningen gør

qu'en latin *periri*, tenter et *periculum*, qui veut d'abord dire épreuve, puis risque, danger. L'idée d'expérience comme traversée se sépare mal, au niveau étymologique et sémantique, de celle de risque. *L'expérience* est au départ, et fondamentalement sans doute, une mise en danger." (Munier i et svar på en rundspørge om erfaringen i *Mise en page* vol. 1 (maj 1972), citeret efter Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 30f. fodnote).

248 Se også *Wozu Dichter?*, hvor Heidegger overvejer forholdet mellem *Weg*, *Wagen* og *Gefahr* (cf. HW,281).

249 Hvor Derrida med Freud taler om en *udsættelse af* (en udsættelse af den umiddelbare lyst), foretrækker jeg her og fremefter at tale om en *udsættelse for*, da det passer bedre med Heideggers beskrivelser af erfaringen som en udsathed i bevægelse (cf. Derrida: "La différance" in: *Marges – de la philosophie* p. 19f., da. ovs. p. 70).

250 Cf. HW,80f. (da. ovs. p. 7f.). Cf. også GA65,159-166.

251 Hegels erfaringsbegreb som beskrivende en transcendental erfaring, cf. GA68,114f.;132. Erfaringen som *experimentum*, cf. GA68,133. Cf. også noterne GA86,409f.;414f.;424.

erfaringer, og at tænkning og erfaring for så vidt er to sider af samme sag. Men hvad skriver Heidegger om erfaringen selv?

Jeg vil begynde med tre passager, hvor Heidegger ikke udlægger og henviser, hverken i forhold til Hegel eller nogen anden, men mere egentlig beskriver, hvad erfaring måtte være et forhold til, og hvordan erfaring som sådan måtte foregå. Et vigtigt tekststed er som nævnt § 6 i *Sein und Zeit*, hvor der står:

Denne opgave forstår vi som en destruktion af den antikke ontologis overleverede bestand, der gennemføres med værensspørgsmålet som ledetråd for at trænge ind til *de oprindelige erfaringer*, hvori de første og fremtidigt retningsgivende bestemmelser af væren blev opnået.²⁵²

Forud for bestemmelserne af væren går altså 'de oprindelige erfaringer'. Spørgsmålet er, hvilken form for oprindelighed i og med erfaringen, der er tale om. Mere direkte, men på en måde også mere vag, er denne formulering i *Das Wesen der Sprache*:

At erfare vil efter ordets nøjagtige mening sige: eundo assequi: gående, undervejs at opnå noget, nå det ved at vandre på en vej.²⁵³

Her er erfaringen beskrevet som bevægelse, som noget, der foregår. Det, erfaringen gør, imens den står på, skulle altså være, at den bevæger sig igennem noget og dermed opnår noget. I *Das Wesen der Sprache* står der også:

At gøre en erfaring med noget, en ting, et menneske, en gud, vil sige, at det vederfares os, at det træffer os, kommer over os, kaster os omkuld og forvandler os. [...] [A]t gøre vil her sige: gennemleve, komme ud for, tage imod det, der træffer os, i det omfang, vi følger os efter det.²⁵⁴

Denne passage gør klart, at det at erfare for Heidegger er ensbetydende med at blive præget. Med talen om bliven-truffet, bliven-kastet-omkuld og kommen-ud-for (*trifft, umwirft, erleiden*) peges der på en passivitet og en negativitet ved erfaringen, ligesom det med talen om vederfaren og forvandling (*widerfährt, verwandelt*) understreges, at erfaring må forstås som en bevægelse, hvormed man kommer ud for noget, der forandrer én. At erfare er at gennemleve noget (*durchmachen*), og at gennemleve noget implicerer at måtte føje sig efter det, der gennemleves (*sich fügen*).

²⁵² "Diese Aufgabe verstehen wir als die am Leitfaden der Seinsfrage sich vollziehende Destruktion des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf *die ursprünglichen Erfahrungen*, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden." (SZ,22, tekstens kursiv udeladt her og min indføjet, da. ovs. p. 42, tekstens kursiv udeladt her og min indføjet).

²⁵³ "Erfahren heißt nach dem genauen Sinn des Wortes: eundo assequi: im Gehen, unterwegs etwas erlangen, es durch den Gang auf einem Weg erreichen." (US,169, da. ovs. p. 108).

²⁵⁴ "Mit etwas, sei es ein Ding, ein Mensch, ein Gott, eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt. [...] [M]achen heißt hier: durchmachen, erleiden, das uns Treffende empfangen, insofern wir uns ihm fügen. Es macht sich etwas, es schickt sich, es fügt sich." (US,159).

Erfaring er altså for Heidegger kendetegnet ved, for det første, en bevægelse og en overgang, der går forud for metafysikkens bestemmelser. For det andet en passivitet og en negativitet. Og for det tredje en forandring.

Disse momenter er med til at beskrive en umiddelbarhed i tænkningens proces, en modstand der melder sig og en prægning indefter, alt sammen noget, der går forud for begreb og system, og det er på grund af bevægelsen, negativiteten og forandringen, at erfaringen er et vigtigere tema hos Heidegger end erkendelsen er det. Det samme kunne man sige om Hegel, i hvert fald ud fra Fænomenologien.

§ 3. Heideggers brug af Hegel

Det er velkendt, at førsteudgaven af *Phänomenologie des Geistes*, der skulle være første led i Hegels *System der Wissenschaft*, findes med to forskellige undertitler: *I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes* og *I. Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns*, hvor sidstnævnte var den oprindelige. Fjernelsen af det, der var arbejdstitlen helt indtil trykningen var gået i gang, kom til at virke som en anstødssten i Heideggers Hegellæsning, både i *Hegels Begriff der Erfahrung* og i forstudien *Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*.

I de to citerede passager fra *Das Wesen der Sprache* beskriver Heidegger erfaringen som en bevægelse, en overgang, en negativitet og en forandring eller prægning indefter. Præcis de samme karakteristika ved erfaringen udlæser Heidegger af Hegels erfaringsbegreb.

Hvad er det særligt i Hegels Fænomenologi, Heidegger har taget til sig? Fra Hegels *Einleitung* oversætter Heidegger erfaringens 'vej' (*der Weg zur Wissenschaft*) til en erfaringens faren eller færd, først ved at jævnføre den med latin *pervagari*, gennemvandre, dernæst med græsk *πεῖρα*, forsøg eller prøve.²⁵⁵ Heri ligger bevægelsen. Og beskrivelsen af erfaringens bevægelse som gennemvandring og forsøg ligner også beskrivelsen af erfaringens bevægelse hos Lacoue-Labarthe/Munier.

Den overgang, der ligger i erfaringens registrering af, at en genstand forandrer sig, skal ifølge Hegel forstås som også en del af bevidstheden selv, "en omvendning af selve bevidstheden" (*Umkehrung*), og man kunne sige, at forskellen mellem bevidsthed og erfaring består heri.²⁵⁶ Bevidstheden præges og forandres gennem indtrykket, og denne prægning og forandring er erfaring. Hegels beskrivelse af bevidsthedens *Prüfung* (af sin viden om genstanden og af sig selv som målestok) oversætter Heidegger til erfaring som en antagen (*probare*) og som en menneskets afvejende aktivitet i forhold til sig selv og derigennem til væren.²⁵⁷ Derfor taler Heidegger om Hegels erfaring som ontologisk erfaring og tran-

255 Cf. GA68,101f. Cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 61 (da. ovs. p. 65).

256 "eine Umkehrung des Bewusstseins selbst" (Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 61, fremhævelse udeladt her, da. ovs. p. 65).

257 Cf. GA68,102. Cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 60 (da. ovs. p. 63f., dér oversættes *Prüfung* med "undersøgelse").

scendental erfaring, endda en "transcendental målen og vejen (*librare*)".²⁵⁸ Sammen med erfaringens bevægelse, gennemvandring og forsøg skulle der altså høre en prøvelse og en efterprøvelse. *Experiri* og *experimentum* synes at høre nøje sammen.²⁵⁹

Hegel taler i fortalen til Fænomenologien om denne aktivitet som et arbejde, og derfor taler Heidegger om Hegels erfaring som "bevidsthedens transcendentale arbejde".²⁶⁰ Heidegger fokuserer på det negative i dette arbejde, ikke kun fordi Hegel beskriver det negative i arbejdet som den drivende kraft, men især fordi det kan hjælpe til at beskrive tænkningen som ikke-selvberørende og dens frembringelser som ikke-udtømmende.

Fra Hegels beskrivelser af det negative udhæver Heidegger vejens primære negativitet (den naturlige bevidstheds *Weg der Verzweiflung*), åndens nødvendige udholdelse (*Ertragen*) af vejens længde og bevidsthedens liden under (*Erleiden*) den vold det er at være en mellemting mellem noget begrænset og noget overskridende.²⁶¹ I arbejdets negativitet er der for Hegel indbefattet en *Unruhe*, en *Anstrengung des Begriffs* og en *Ernst, Schmerz* og *Geduld*.²⁶²

Ud fra denne af Hegel beskrevne gennemlevelse af modstand i arbejdet hævder Heidegger, at det er *erfaringen* og ikke begrebet, der væsentligt er arbejde, og at denne arbejds karakter består i gennemlevelse (*Durchmachen*) og udholdelse (*Ertragen*) af modstanden.²⁶³ Og endda: "Erfaringens rigdom er bestemt af evnen til at lide."²⁶⁴ Det sidste er ikke bare Hegels ord gengivet af Heidegger. Det er Heidegger selv, der inspireret af Hegels beskrivelser af *die Negativität, die Zerrissenheit* og *das Anderssein* skriver videre.²⁶⁵ – Med den væsentlige forskel, at han forskyder det, der hos Hegel er en tale om bevidstheden og begrebet, til en tale om erfaringen. Det er på denne baggrund han skriver, at enhver erfaring væsentligt er "en skuffelse", at erfaringen er "bevidsthedens transcendentale smerte", og at smerten er "erfaringens inderste væsen".²⁶⁶

'Skuffelsen', 'splittetheden' og altså 'smerten' beskriver afstanden i tilegnelsen: at erfaringen, når den foregår, altid er en mellemting, at den ikke er og ikke bliver ét med det, den er en forholden-sig til. Den har altså en slags iboende utilfredshed, der hele tiden er med i tilegnelsesforsøgene. Dette er motivationen i bevidstheden hos Hegel, det, han senere i

258 "transzendente Messen und Wägen (*librare*)" (GA68,102). Hegels erfaring som ontologisk og transcendental, cf. GA68,102;112.

259 Cf. GA68,133.

260 "die transzendente Arbeit des Bewusstseins" (GA68,103). Begrebets arbejde, cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 48 (da. ovs. p. 52). Arbejde, cf. også ibid. p. 18;25 (da. ovs. p. 14;22).

261 Cf. GA68,102. *Weg der Verzweiflung*, cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 56 (da. ovs. p. 58). *Ertragen*, cf. ibid. p. 25 (da. ovs. p. 21). *Erleiden*, cf. ibid. p. 57 (da. ovs. p. 60).

262 *Unruhe*, cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 20;57 (da. ovs. p. 16: "uro"; p. 60: "rastløsheden"). *Anstrengung des Begriffs*, cf. ibid. p. 41 (da. ovs. p. 42). *Ernst, Schmerz, Geduld*, cf. ibid. p. 18;18;18 (da. ovs. p. 14;14;14).

263 Erfaringen som arbejde, gennemlevelse og udholdelse, cf. GA68,134.

264 "Der Reichtum der Erfahrung bestimmt sich aus der Kraft zum Leiden." (GA68,134).

265 Cf. GA68,135. *Negativität, Zerrissenheit, Anderssein*, cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 18;27;31 (da. ovs. p. 14; p. 24: "sønderdeling"; p. 28: "andetværen").

266 "eine Ent-täuschung", "der transzendente Schmerz des Bewußtseins", "das innerste Wesen der Erfahrung" (GA68,134;103;134).

Fænomenologien kalder for den ulykkelige bevidsthed.²⁶⁷ Den er en motivation til at gøre nærværende, så at sige skabe kontakt mellem *Bewusstseins* og *Sein*. Det er derfor, Heidegger i *Hegels Begriff der Erfahrung* skriver:

Denne faren i erfaringen har den oprindelige betydning af at trække. [...] *Erfahrung* er den udrykkende-opnående kommen-til. *Erfahrung* er en modus af nærværet, dvs. af være.²⁶⁸

Disse tre sætninger indgår i en kommentar til Hegel, men det er netop meditationen over Hegels beskrivelser af erfaringen, der her frembringer og udfolder Heideggers egen opfattelse af erfaringen. Talen om at række ud, at opnå og at være kommet til noget ligner desuden den ovenfor citerede *eundo-assequi*-passage fra den mere entydigt selvstændige tekst *Das Wesen der Sprache*. Talen i den anden citerede passage fra *Das Wesen der Sprache* om erfaringen som en *Durchmachen, Erleiden, Empfangen* og *Fügen* ligner i lige så høj grad Hegels tale om bevidsthedens negativitet og passivitet.

En væsentlig forskel mellem Heidegger og Hegel er opfattelsen af *begrebet*. Hvor begrebet for Heidegger er et navn, er det for Hegel mere tænkning i en modus af samlede tanker eller det gennemtænkte.²⁶⁹ Så omfattende en betydning giver Heidegger ikke begrebet, og det er nok derfor, han forskyder fokus fra bevidsthed og begreb til erfaringen og oversætter negativiteten til en *begivenhedskarakter* og en *udsathed*. Hvor Hegel taler om begrebets arbejde, foretrækker Heidegger at tale om tænkningens erfaring, der først efterhånden kan tage form som ord.

Erfaringens negativitet hos Hegel tager Heidegger til sig, men i et sprog, hvormed det indtræffende forsøges bibeholdt. Det, Heidegger blandt andet kaldte for en transcendental smerte hos Hegel, bruger han igen som sit eget i andre sammenhænge. I en *Zusatz* til Parmenidesforelæsningerne går han så vidt som til at identificere erfaringen og smerten med hinanden:

Men erfaringen er i sit væsen smerten, i hvilken det værendes væsentlige anderledeshed afslører sig over for det vante.²⁷⁰

Det ved erfaringen, hvormed der opstår en kontakt med det anderledes og et brud med det bekendte, kalder Heidegger altså her for smerten. Denne tale om en afsløren-sig (*sich enthüllen*) synes at være en variation over talen om tildragelsen i mange andre af senværkets tekster. I *Das Ereignis* står der om erfaringen og smerten:

267 Cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 121 (da. ovs. p. 144).

268 "Das Fahren im Erfahren hat die ursprüngliche Bedeutung des Ziehens. [...] *Das Erfahren ist das auslangend-erlangende Gelangen. Das Erfahren ist eine Weise des Anwesens, d. h. des Seins.*" (HW,185).

269 Cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 28 (da. ovs. p. 25).

270 "Die Erfahrung aber ist in ihrem Wesen der Schmerz, in dem das wesenhafte Anderssein des Seienden gegenüber dem Gewohnten sich enthüllt." (GA54,249).

[...] *er-faring* er oprindelig smerten – grundstemningen er erfarelse [*Erfahrnis*].²⁷¹

Endelsen *-nis* indikerer en erfaringens forbindelse til oplevelsen, hændelsen og tildragelsen (*Erlebnis, Geschehnis, Ereignis*). Med ordet *Erfahrnis* karakteriserer Heidegger således erfaringen som en opstående kontakt med noget udefrakommende, ligesom han på dette sted ved at identificere den med smerten får skabt afstand til opfattelsen af erfaringen som en række egenskaber eller en samling af ting. Allerede endelsen *-ung* i ordet *Erfahrung* angiver en bevægelse, der imidlertid ikke altid, som vi har set, er bevaret i metafysikkens og videnskabernes brug af dette ord.²⁷² Derfor oversættes erfaringen på dette sted til det kunstige, men mindre belastede ord *Erfahrnis*, og til det blandt alle mennesker kendte og mere kropslige fænomen smerte. Med talen om smerten synes det at være hensigten at tydeliggøre, at tænkningen kun kan fremstå som erfaringsuafhængig, 'ren', i kraft af en abstraktion *fra* en fortløbende, mindre kontrolleret kontakt og omgang med det værende.

Talen om smerten indikerer desuden, at erfaringen ikke alene skal ses som mere tænk-som end oplevelsen, men også farligere. Erfaringen må forstås som en proces af særlig afgørende karakter. Oplevelsen må på sin side ses som ubesværet og uprøvet, som en sekvens og et perspektiv af sansninger, situeret, men uden fare. Erfaringen må forstås som en farligere proces – noget, man bliver præget af.

*

Det ser ud til, at erfaringen er en nødvendig primitiv forudsætning for tilegnelsen og dermed for erkendelsen. Hvis erfaringen både er kendetegnet ved en kontingens og er en nødvendig primitiv forudsætning for erkendelsen, så er erkendelsens grundlag negativt. Vilkåret må da være, at erkendelsen ikke er direkte, men eventuel og ude af stand til absolut at afskære kontingensen fra indflydelse, og denne erkendelse må som tilegnelse indebære selv at blive præget i processen. Forandringen af den, der erkender, må ses som et afgørende træk ved tilegnelsen.

Heideggers beskrivelser af negativiteten og forandringen i erfaringen bygger på den hos Aristoteles og Kant beskrevne kontingens, men ved at sammenknytte, næsten identificere erfaring og tænkning med hinanden holder han ikke kontingensen ude, men fastholder den tværtimod som vilkår. Samtidig gør han gældende, at erfaringen, fordi den er i bevægelse og under indflydelse af en kontingens, indebærer en risiko. Han gør gældende, at erfaringen som færd indebærer en fare. I en optegnelse i *Das Ereignis* betegner Heidegger "die Grund-erfahrnis" som "Fährnis" og "ständig gefährdend", altså som fare og som stadigt udsættende for fare.²⁷³ Farens mulighed påstås altså hos Heidegger, såvel som hos Lacoue-Labarthe/Munier, at høre til erfaringen selv.

271 "[...] *Er-fahrung* ist ursprünglich der Schmerz – die Grundstimmung ist *Erfahrnis*." (GA71,288).

272 Cf. supra III,1.4-1.5.

273 GA71,42.

Således *må* erfaringen være forsøg; den *må* vove, risikere. Der er et igangværende eksperiment i erfaringen. Erfaringen er jo ikke blot forsøg på at iagttage en genstand og forudsige dens virke. At erfare noget indebærer også et forsøg på at forme og præge en genstand, eller oversætte den ved at jævnføre den med noget allerede kendt og på den måde tilegne sig den i en ændret form. Til denne tilgang hører der et udkast og et indgreb, der adskiller sig fra det videnskabelige eksperiment. I erfaringen indgår der et forsøgsmoment, og det, der kommer ud af forsøget, kan overskride forventningen. Farens mulighed ligger i erfaringen som forsøg.

Det, jeg her kalder for farens mulighed, synes at rumme en redundans: en fare er jo en særlig slags mulighed. Men pointen er, at en fare er en mulighed, der opstår og melder sig eftertrykkeligt *som* virkelig, som en potentialitet, over for hvilken man har særlig grund til at tage sine forholdsregler. Med 'farens mulighed' mener jeg ikke enhver slags mulighed, men en særligt virkelig, risikobetonet mulighed, der hører sammen med erfaringen. Med erfaringen opstår muligheder, hvis udkomme ikke kendes på forhånd. Risikoen hører med til erfaringen, og det er først med erfaringen, muligheden for fare opstår.

§ 4. Overgangens momenter

Det må nu være muligt ud fra de studerede kilder at sige noget principielt om erfaringen. På baggrund af passagerne hos Heidegger og overvejelserne i tilknytning til Hegel, Lacoue-Labarthe/Munier, Kant og Aristoteles kan der gives en foreløbig definition af erfaringen og udpeges nogle vigtige implikationer.

Definitionen må blive: *Erfaring er overgang*. Fra noget, igennem noget og til noget. Man kunne måske sige: *fra* et uanfægtet forhold til den pågældende erfaringsgenstand, *igennem* en prøvelse eller et forsøg, *til* en samling af det erfarede som et moment i erindringen.

Nogle af de vigtigste implikationer er, sagt med stikord: *forsøg*, *modstand*, *udsættelse* og *forandring*. Det er vanskeligt at angive en rækkefølge i denne sammenhæng. Men man kan i hvert fald sige, at der til det at erfare hører et tilegnelsesforsøg og gennemlevelsen af en modstand. Det at erfare må forstås som det, der sker, når noget melder sig ved at gå én imod, når noget river én ud af den sammenhæng, man før indgik i og den forståelse, man havde. Erfaringen, når den foregår, laver således om på situationen og opfattelsen af den. Den indebærer at komme ud for en vanskelighed af endnu ubestemt karakter og at skulle stå den igennem. Man kan altså ikke erfare af sig selv og uden videre. Det at erfare er med nødvendighed ikke-selvberoende: det indebærer at blive udsat for noget. Som udsathed er erfaringen en negativ grundtilstand, man møder det værende i og som man forandres i kraft af.

Hvis det er rigtigt, at erfaringen er overgang, og at den indebærer en udsættelse for fare, synes der at komme to slags overgange til syne: en overgang, der gør sig gældende *i* erfaringen, og en overgang *med* eller *i* kraft af erfaringen. Erfaringen er som sådan en overgang, men der sker også en overgang *i* kraft af erfaringens 'yderliggørelse' eller udsættelse af sig

selv gennem en formulering, til ordet, eventuelt begrebet, til den form, hvori erfaringen kan overleveres. Denne formulerings konkrete produkt er også erfaring.

Faren må høre med til begge disse overgange. Der er fare i erfaringen, men også i kraft af erfaringen: når erfaringen antager en fastere sproglig form. Denne sidstnævnte fare beror på, at erfaringen som proces kan tildækkes af sin egen instans og dermed glemmes eller forklejnes. Der ligger et vovestykke skjult i den afgjorthed, som et foreliggende begreb eller en foreliggende sætning udgør, og dermed en vanskelighed for tænkningen og en fare i læsningen. Farens mulighed må dermed ikke alene høre til erfaringen, men tillige til sproget. Sagt med Heidegger: Sproget skaber selve muligheden for fare: "[Sproget] er alle farers fare, fordi det allerførst skaber muligheden for en fare."²⁷⁴

Det ser således ud til, at faren ikke kan holdes adskilt fra sprogbrugen og tænkningen, at faren opstår med sprogbrugen som sådan, med konstruktionerne af mening, og at faren derfor lige så lidt kan undgås som sprogbrugen kan det.²⁷⁵

*

Nøglen til at prøve at forstå sammenhængen mellem erfaringen og sproget, og mellem sproget og farens mulighed, ligger i erfaringens udsættelses- og forandringskarakter. Det må forsøges at afdække udsættelsen, forandringen og farens mulighed ud fra måden, hvorpå de gør sig gældende i sprogbrugen.

En indikation, der kunne hjælpe til om ikke en fuldstændig afdækning, så en præcisering af problemet, findes i den ovenfor citerede destruktionspassage: Det er i de oprindelige erfaringer, de hidtil udførte bestemmelser af væren har deres kilde eller udgangspunkt. Med disse bestemmelser er disse erfaringer altså ikke udtømt.

Det var pointen i mit nedslag i Saussures tekst, at udsagnet om, at der i sproget kun er forskelle, ikke er løsningen, men en formulering af problemet.²⁷⁶ Problemet er, at sprogbrugen ikke går restløst op i sproget, men må være en stadig anstrengelse for at forbinde det forskellige. Ligeledes gælder det for erfaringen, at den udgør grundlaget for bestemmelsen, men netop ikke går restløst op i den. Sammen med tænkningen og ud fra mødet med genstanden *danner* erfaringen grundlaget for bestemmelsen. Hvis grundlaget synes skrøbeligt eller tager sig ud som afgrund, er det fordi, erfaring er vanskeliggørende og som sådan fordrer et forsøg. Det er derfor, Heidegger taler om *Grund* i sammenknytning med *Anfang*, og om *Grund-erfahrnis* som 'tiltrædelse' (*Einstand*), noget, hvormed man stilles i en ny situation, anfægtes og derfor begynder at tænke.²⁷⁷

274 "[Die Sprache] ist die Gefahr aller Gefahren, weil sie allererst die Möglichkeit einer Gefahr schafft." (EH,36).

275 Cf. infra IV,1.2.

276 Cf. supra II,1.4.

277 *Grund* og *Anfang*, cf. HW,63f. (da. ovs. p. 85); GA51,88; GA71,319. *Grund-erfahrnis* og *Einstand*, cf. GA71,42. Cf. infra V,2.1.

Problemet, og en indikation af løsningen, er altså, at der i de oprindelige erfaringer er noget på færde, som ikke alene (negativt) unddrager sig metafysikkens bestemmelser af det værende, men også positivt giver stof til dem. I disse erfaringer er der noget på spil, som har været afgørende for metafysikkens form, dens sprogbrug. Det synes rimeligt at påstå, at dette i de oprindelige erfaringer på afgørende vis er medbestemmende for den mulige form for filosofien som sådan og, i endnu videre forstand, for enhver tænkning, der måtte forsøges formuleret.

Dette i erfaringerne kunne man kalde for momenter af sprogvilkåret, og meget tyder på, at der kun er én vej for dem: at blive til sprog. I erfaringen må der være momenter, der er på vej til at blive sprog – noget, der er på vej til at blive brugt som ytring, men også noget, der venter i éns erindring, noget, som man på uagtet vis er beredt med og som mere eller mindre af sig selv kan blive aktiveret gennem en påmindelse eller provokation. *Erfaring er sprog, der er ved at finde sin form.*

3. Den sproglige erfaring

§ 1. Sproget som sprogbrugens modstand

Med vejformlen stillede Heidegger den fordring at lade selve sproget komme til orde: "At lade sproget som sproget komme til orde."²⁷⁸ Det er i sagens natur en vanskelig opgave at prøve at afdække sprogets væsen uden brug af sproget. Den lille mulighed, Heidegger peger på, er at forsøge at lade sproget selv være 'metasproget', ved snarere end at beskrive eller bestemme sproget at prøve at lægge mærke til, hvad sproget *gør*: *hvorledes* sproget er. Spørgsmålet om, hvad sproget *gør*, er for Heidegger et spørgsmål om sprogets *væsen*:

Hvorledes er sproget væsentligt [*west*] som sprog? Vi svarer: *Sproget taler*.²⁷⁹

Ved dette *west*, det verbale *Wesen* (eller: *wesen*), skal i denne sammenhæng forstås, at sproget *gør væsen af sig ved at tale*, og at det gennem talen *gør sig gældende som sprog*. Talen i Heideggers betydning af ordet er altså ikke blot noget, vi *gør med stemmen*, men snarere det, hele vores sproglighed *gør med os*.

Hvad betyder det, når Heidegger skriver, at det er sproget, der taler, og ikke i første omgang mennesket? Tilsyneladende drejer det sig om at lære at acceptere noget: Mennesket har *ikke* sproget i sin magt. Spørgsmålet er, hvilken situation dette forhold til sproget sætter mennesket i, hvad det indebærer på den måde at være udsat for sproget, hele tiden at gennemleve en sproglig erfaring.

Den sproglige erfaring er ikke en erfaring af selve sproget, men med sproget. Den er erfaring af en modstand, der hører sammen med sproget. Den er ifølge Heidegger tydeligst, når noget viser sig vanskeligt, måske umuligt at sige noget om:

Hvor kommer da sproget selv til orde som sprog? Sært nok netop der, hvor vi ikke finder det rette ord for noget, der angår os, noget, der drager os, piner os eller opflammer os. Vi lader da det, vi ville sige, være usagt. Uden rigtig at gøre os det klart gennemlever vi da øjeblikke, hvor sproget selv flygtigt, fra det fjerne, strejfer os med sit væsen.²⁸⁰

Den sproglige erfaring må dermed karakteriseres som i hovedsagen negativ. Den kan siges at finde sted, når sprogbrugens kurs forandres, eller når den hører op med at være brug i det tilfælde, hvor tænkningen ikke ser sig i stand til at gøre mere i mødet med sit emne.

278 "Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen." (US,242, kursiv udeladt her). Cf. supra II,2.3.

279 "Wie west die Sprache als Sprache? Wir antworten: *Die Sprache spricht*." (US,12, da. ovs. p. 9, let modificeret her).

280 "Wo aber kommt die Sprache selber als Sprache zum Wort? Seltsamerweise dort, wo wir für etwas, was uns angeht, uns an sich reißt, bedrängt oder befeuert, das rechte Wort nicht finden. Wir lassen dann, was wir meinen, im Ungeprochenen und machen dabei, ohne es recht zu bedenken, Augenblicke durch, in denen uns die Sprache selber mit ihrem Wesen fernher und flüchtig gestreift hat." (US,161, da. ovs. p. 108).

Sprogets væsen må forstås ud fra den modstand, hvormed sproget gør sig gældende, når der i kraft af det, Heidegger ville kalde for sprogets uvæsen, tegner sig en grænse for sprogbrugens udfoldelse og kontrol.

Heidegger forsøger at tænke sproget anderledes end man normalt gør, men bruger det samme ord herfor: 'sproget'. Han fokuserer på den bevægelse, sproget foretager, dets 'tale', men undersøgelsen breder sig hver gang ud. Til trods for, at Heidegger siger, at han vil prøve at tale om sproget som sproget, så synes han at gøre noget andet, nemlig forskyde undersøgelsen til f.eks. værens sandhed, tildragelsen eller tænkningen. Sammenfattet drejer Heideggers tale om sproget sig om det samme som hans tale om væren: en bevægelse, en kraft eller et vilkår, der præger mennesket og dets tænkning. Sproget selv synes at være identisk med væren, eller også er sproget selv aldrig 'selv', men altid væren *som* sprog, altid et sprogligt træk ved væren eller en måde, væren er sproglig på. Hvis sproget er så gennemgribende og indflydelsesrigt, må spørgsmålet melde sig: Hvad er sproget så ikke? Foreløbig kan der svares, at sproget ikke er det samme som væren, men et træk ved væren, der binder og anfægter mennesket og er med til at præge og forme tænkningen. Derfor er sproget ikke det samme som sprogbrug, og ikke det samme som kommunikation.

§ 2. Dyret og barnet

I det foregående kapitel forsøgte jeg med Agamben og Derrida at vise forskellen mellem sprog og kommunikation, og sprog og betydning.²⁸¹ Forskellen mellem sprog og kommunikation kan også belyses ved hjælp af det erfaringsbegreb, som Agamben i *Infanzia e storia* udarbejder gennem en undersøgelse af forskellen mellem dyr og menneske. En af Agambens hovedpointer er, at det er ved inddelingen af stemmens lyde, menneskets sprogbrug adskiller sig fra dyrenes kommunikation. Mennesket *må* inddele sin stemmes lyde i fonemer og pauser og variere sit tonefald, og *må*, i formuleringen og i forståelsen, forholde sig til denne nødvendighed. Dyret forholder sig derimod ikke til sin stemme som noget, der *må* styres, afbrydes og varieres.²⁸² Dyret sanser og lever for at opfylde sine behov, men det forholder sig ikke til noget, heller ikke til de lyde, det afgiver. Det signalerer og reagerer på signaler, men forholder sig ikke til signalerne, ligesom det ikke forholder sig til andre individer eller til sine omgivelser. Det er blot blandt andre individer og i de og de omgivelser. Dyret er, som Heidegger har udtrykt det, *weltarm*, hvor mennesket er *weltbildend*.²⁸³ Tilsvarende skriver Heidegger i forelæsningerne over Hölderlins *Der Ister*, at dyret ikke ser det åbne og dermed er "ἄλογον – uden ordet", hvorimod mennesket ser det åbne og derved står i det.²⁸⁴ Noget lignende står der i Heideggers forelæsninger over Hölderlins *Germanien*:

281 Cf. supra II,4.

282 Cf. Agamben: *Infanzia e storia* p. 50.

283 Cf. GA29/30,263ff.

284 "ἄλογον – ohne das Wort" (GA53,113); cf. GA53,114.

Hverken væren eller ikkeværen og intet og tomheden er tilgængelig for det [= dyret]. Hvorfor er væren lukket for dyret? Fordi det ikke er i sproget. Dyret taler således ikke, fordi det ikke er i sproget.²⁸⁵

Man kunne sige, at det er med menneskets inddeling af stemmens lyde, sproget som system begynder, *sprogbrugen* som organisering og systematisering, *fæstning* af oplevelser og af de måder at forholde sig på, som det menneskelige liv implicerer: *indstiftelse* af forbindelser til senere brug.

Tilsvarende er mennesket det eneste blandt de levende væsener, der *altid endnu ikke* er vidende om, hvad det skal sige, og det eneste blandt disse, der kan *tie*. Dyret forholder sig ikke til noget, griber ikke ind i sin natur og vil ikke noget, netop fordi det ikke *kan* ville. Nøglen til at forstå denne forskel findes ifølge Agamben ikke i, at mennesket ved og dyret ikke, at mennesket kan tænke og dyret ikke, men i, at det menneskelige individ, som liv og i sin individuelle fakticitet, udvikler sig fra et nødvendigt udgangspunkt af ikke-viden: barndommen, eller infantiliteten.²⁸⁶

Mennesket er karakteriseret ved igennem barndommen efterhånden at kunne forholde sig til noget, og gradvist til mere. Spædbarnets behovsytring bliver med barnets udvikling til en bevidst viljeshandling. Med forstandens udvikling kan fænomenerne efterhånden kategoriseres som lignende eller mindende om noget andet og allerede fortroligt. Evnen til at lære af sine sansninger, den gradvist fremskridende evne til at reflektere over sine oplevelser, og artikulationen, evnen til at inddele lydene og forme ord, udgør det, hvormed barnet mere og mere adskiller sig fra sit tidligere, mere dyriske stadium. Dette er en regel for børns udvikling og en oplagt model for en karakteristik af sprogbrugen som proces.

Men det, der sker i denne proces, har jo alligevel altid et moment af absolut individuation ved sig: Det er altid på en eller anden måde nyt, fordi situationen er ny, fordi fakticitet og forandring hører sammen. Derfor må sprogbrug nødvendigvis altid være tilpasning. Det er således lige så karakteristisk for mennesket, at dette 'efterhånden' ikke opløses til fordel for en totalitet, afløses af et fuldt udsyn og en fuld beherskelse. Det er dette 'efterhånden' eller 'undervejs', Agamben kalder for erfaringen, og det er på grund af denne essentielle uafsluttedhedskarakter, at Agamben identificerer erfaringen med barndommen.²⁸⁷ Overgangen mellem barn og voksen, mellem uerfaren og erfaren, skal altså ifølge Agamben ikke forstås som en tilstands afløsning af en anden. Indtrædelse i nye situationer er ganske vist en forudsætning for tilegnelse af nye kundskaber og færdigheder, men uvidenheden overvindes jo ikke: dens horisont forandres bare. Der åbnes for nyt ikke-vidst, noget muligvis bekendt, men aldrig på forhånd fattet. Ligesom uvidenhed ikke afløses af sandheden, men

285 "Weder das Sein noch das Nichtsein und das Nichts und die Leere sind ihm [= dyret] zugänglich. Warum ist dem Tier das Sein verschlossen? Weil es nicht in der Sprache ist. Also das Tier spricht nicht, weil es nicht in der Sprache ist." (GA39,75). I *Wozu Dichter?* undersøger Heidegger tilsvarende dyrets og menneskets forhold til verden, men ud fra Rilke. Ifølge Rilke er det dyret, der er 'i' verden, og mennesket, der derimod står 'foran' verden og derfor kan, det er Heideggers pointe, forholde sig mere eller mindre teknisk til verden (cf. HW,285f.;288;293;313).

286 Cf. Agamben: *Infanzia e storia* p. 49.

287 Cf. Agamben: *Infanzia e storia* p. 49.

blot nødtørftigt kan afhjælpes, må sprogbrugen forstås som nødvendigt, men nødvendigvis utilstrækkeligt middel.

Det menneskelige sprog synes dermed snarere end system at være en sproglig erfaring. Men det synes også at være en erfaring, der overskrider den blotte akkumulering af færdigheder. Erfaringen fortsætter, så længe sprogbrugen foregår, og er med til at præge tænkningen, så længe der tænkes.

§ 3. Barnet og historien

Ligesom Lacoue-Labarthe og Munier bruger Agamben etymologien til at nærme sig en forståelse af erfaringen. Via "*ex-per-ientia*" forstår han erfaringen som en kommen-fra og en bevægen-sig-igennem (*provenire-da, andare-attraverso*).²⁸⁸ Heideggers beskrivelse (ud fra Hegellæsningen) af *experiri* og *experimentum*, hans udlægning af erfaringens *Fahren* og hans beskrivelse af dens *eundo assequi*-bevægelse er ikke afgørende anderledes i deres resultat. Agambens sammenknytning af erfaringen med oprindelsen og overgangen må således ses som en bekræftelse af de etymologiske overvejelser hos Lacoue-Labarthe/Munier og Heidegger.

Der er imidlertid to punkter, hvorpå Agambens undersøgelse adskiller sig fra de andre. For det første bruger Agamben forskellen mellem dyr og menneske som model med henblik på en forståelse af erfaringen, for det andet forbinder han mere direkte erfaringen med sprogbrugens karakter af *udvikling og læring*, naturligt, faktisk og individuelt. Det er ved en slags undtagelsens eller grænsefænomenets metode, en undersøgelse af det ikke-erfarende levævæsen (dyret), men også ved undersøgelse af overgangsfænomenet, det endnu ikke erfarne og begyndelsesvist erfarende levævæsen (barnet), at Agamben bidrager til en forståelse af erfaringen. Dyret, i dets forskel fra og ikke-kunnen i forhold til mennesket, og barnet, mennesket som overgang og endnu ikke vidende, bliver modeller i Agambens forsøg på at 'destruere erfaringen' (som angivet i bogens undertitel, *Distruzione dell'esperienza e origine della storia*) og genindsætte den i dens, efter hans opfattelse, oprindelige forbindelse med sproget – og med *historien*.

Erfaringen beskrives af Agamben som "noget, man kun kan gennemleve, men aldrig have" og "aldrig tilgængelig som totalitet".²⁸⁹ Den samme uafsluttethed som erfaringens gælder ifølge Agamben for sandheden og sproget i kraft af et fælles oprindeligt og historisk-transcendentalt forhold.²⁹⁰ Erfaringen, sproget og sandheden er således ifølge denne opfattelse alle kendetegnet ved at være umulige at fremstille som totaliteter. Agambens samlebetegnelse for disse kendetegn og model for en nøjere karakteristik er infantiliteten. Der er en infantilitet på færde i den menneskelige sprogbrug, for så vidt som den altid er på vej til noget, altid er i et forhold til noget og altid endnu ikke er afsluttet. Korrekthed og

288 Agamben: *Infanzia e storia* p. 29.

289 "qualcosa che si può solo fare e mai avere", "mai data come totalità" (Agamben: *Infanzia e storia* p. 29;29).

290 Cf. Agamben: *Infanzia e storia* p. 50.

sandhedsværdi må betragtes som sekundære i forhold til sprogbrugen som forholden-sig og stadig afsøgning. Man kunne sige, at erfaringen forstået som infantilitet udgør Agambens oversættelse af sprogbrugens forhold til sproget selv, det forhold, Derrida kaldte for *differance*.²⁹¹ Agamben kalder erfaringen for forholdet mellem det menneskelige og det sproglige:

Som menneskets infantilitet er erfaringen den simple forskel mellem det menneskelige og det sproglige. At mennesket ikke altid allerede taler, at det var og stadig er in-fantil, dette er erfaringen.²⁹²

Pointen er, at det er i kraft af erfaringen, at tænkning og sprogbrug er mulig. Denne muliggørelse ud fra erfaringen er ifølge Agamben også *historiens* mulighed:

Det er infantiliteten, det er den transcendentale erfaring af forskellen mellem sprog og tale, der først åbner historiens rum.²⁹³

Denne passage peger på, at det er i kraft af erfaringen, at tænkning, sprog og historie begynder og *kan* begynde, indstiftes og udfolder sig begyndende og efterhånden. Disse angivelser af erfaringens implikationer er ikke langt fra det, jeg i det foregående kaldte for sprogets egen *participerende præsens*, og som hos Derrida hed *differance*.²⁹⁴ Fænomenet infantilitet demonstrerer hos Agamben den sproglige erfaring som et muliggørende og grænsesættende moment: Den *må* udfolde sig, men kan ikke være sandheden eller konstruere den. Som Heidegger forskyder og udvider han altså det væsentlige ved sproget fra blot at være meddelelse, korrekthed eller forklaring, til det fænomen, hvormed sprogbrug *begynder* (barndom) og er *igangværende* (erfaring):

For selve det faktum at der er en sådan infantilitet, at der altså er erfaring som sprogets transcendentale grænse, udelukker at sproget kan præsentere sig som totalitet og sandhed.²⁹⁵

Agamben kalder også infantiliteten for *urgrænsen* i sproget, eller oprindelsen til sprogets grænser i sproget (*archilimite*), ligesom han udpeger sproget som det sted, hvor erfaringen *må* blive sandhed (men altså ikke kan blive det fuldt og helt).²⁹⁶ Der bliver her indkredset et

291 Cf. supra II,1.3.

292 "Come infanzia dell'uomo, l'esperienza è la semplice differenza fra umano e linguistico. Che l'uomo non sia sempre già parlante, che egli sia stato e sia tuttora in-fante, questo è l'esperienza." (Agamben: *Infanzia e storia* p. 49, kursiv udeladt her).

293 "È l'infanzia, è l'esperienza transcendentale della differenza fra lingua e parola, che apre per la prima volta alla storia il suo spazio." (Agamben: *Infanzia e storia* p. 51).

294 Cf. supra II,1.3.

295 "Poiché proprio il fatto che vi sia una tale infanzia, che vi sia, cioè, l'esperienza in quanto limite transcendentale del linguaggio, esclude che il linguaggio possa presentarsi esso stesso come totalità e verità." (Agamben: *Infanzia e storia* p. 49).

296 Cf. Agamben: *Infanzia e storia* p. 49.

fælles moment ved erfaring, tænkning, sprog og historie: det begyndende, igangværende og uafsluttede (eller ikke-afsluttende). Det er et vilkår, der kan karakteriseres som forandring eller simpelthen bevægelse, som det er kendt fra studiet af naturen og fra filosofiens $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ -begreb, men som i en mere oprindelig forstand må ses som det *forhold*, hvori mennesket som tænkende til stadighed må befinde sig, og som det må søge at beherske. Spædbarnet er en model for, at det for ethvert menneske gælder, at det altid endnu ikke har sin historie og altid endnu ikke taler sit sprog, men også altid er på vej til det.

§ 4. Receptiviteten

Hvorfor der er forskel mellem sprog og kommunikation er også et spørgsmål om forbindelsen mellem væren og sproget. Heidegger skriver i Humanismebrevet:

Sproget er i sit væsen ikke en organismes ytring, heller ikke et biologisk væsens udtryk. Derfor kan sproget heller aldrig tænkes ud fra tegnkarakteren, måske ikke engang ud fra betydningskarakteren, hvis dets væsen skal ske fyldest. Sproget er værens egen lysnende-tilslørende ankomst.²⁹⁷

Et mere afgørende forhold end forskellen mellem dyr og menneske tegnes her som forbindelsen mellem væren og menneske. Hvor Heidegger tidligere i Humanismebrevet, i husmetafor-passagen, beskrev denne forbindelse som en tænkningens fremlæggelse (*Darbringen*) i sproget, beskriver han nu forbindelsen som værens bevægelse til mennesket, og 'ankomsten' som sproget.²⁹⁸ Dertil understreges sandhedsmomentet som uadskilleligt fra sproget: også sproget er, som der står, 'lysnende-tilslørende' (*lichtend-verbergende*). Disse to *praesens participia* skal markere den dobbelte bevægelse, der i sproget skaber flertydigheden. De skal markere sprogets karakter af på en gang frembringelse og modstand, på en gang mulighed og grænse, med ét ord: tildragelsen. Den (værens) bevægelse, der (blandt andet) muliggør, at noget kan vise sig som sandt.

Når sproget går ind i tænkningen og brugen af det begynder, så har en erfaring fundet sted, eller rettere: den har indfundet sig og påbegynder sin udfoldelse *som* sprogbrug, *i og med* sproget. *Sproget kan kun bruges sammen med erfaringen.*

I *Das Wesen der Sprache* formulerer Heidegger det som en opgave at opsøge muligheden for "at gøre en erfaring med sproget".²⁹⁹ Det ser ud som om han mener, at erfaringen med sproget er sjælden. Men betydningen bør eller burde være, at det er tænkningen og formuleringen af, hvad den sproglige erfaring implicerer, der er sjælden. Erfaringen med sproget må opfattes som en permanent opgave, fordi den som vanskelighed hører med

297 "Die Sprache ist in ihrem Wesen nicht Äußerung eines Organismus, auch nicht Ausdruck eines Lebewesens. Sie läßt sich daher auch nie vom Zeichencharakter her, vielleicht nicht einmal aus dem Bedeutungscharakter wesensgerecht denken. Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst." (GA9,326, da. ovs. p. 44, let modificeret her).

298 Cf. supra II,1.1.

299 "mit der Sprache eine Erfahrung zu machen" (US,159).

til enhver formulering som sådan, og dermed må melde sig som problem i enhver menneskelig kontekst.

Erfaringen med sproget er altså ikke så meget et mål som den er et vilkår. Sprogets måde at være på præger os, og vores brug af sproget kan derfor kun afspejle dette. Vi er dermed tilbage ved temaet 'sprogets tale'.³⁰⁰

Talen om sproget som det, der *egentlig* taler, findes i "...*dichterisch wohnet der Mensch...*":

For det som egentlig taler er sproget. Mennesket taler først når det – og kun for så vidt det – modsvare sproget, idet det lytter til dets tiltale. Af alt hvad der kan bringe os mennesker til at tale, er sprogets egen tiltale det højeste og i enhver henseende første. Sproget er det der først og sidst tilvinker os en tings væsen.³⁰¹

Passagen her fremstiller en bevægelse mellem sproget og sprogbrugen, *Zuspruch–Entsprechen*, og denne bevægelse kan betegnes som en kvasi-transcendental, nødvendig betingelse for tilgangen til det værende. Sproget forstås i denne sammenhæng ikke alene som den empiriske form, undersøgelsen af noget (sidst) kunne munde ud i, men tillige som (først) adgangsgivende og igangsættende for undersøgelsen af det værende. Det er med sprogets strukturerende bevægelse, dets rammer, grænser og muligheder, vi går til det værende, og det er sproget, der former ikke blot bestemmelsen af noget, men allerede indtrykket af det. Sproget strukturerer tænkningen.

Den traditionelle distinktion mellem empiri og transcendens viser sig i kraft af denne omstændighed som sekundær. Erfaringen må tænkes anderledes, nemlig som altid *præget* af transcendensen, en transcendens, der er lige så meget udefrakommende som den er et moment i erfaringen selv. Som Heidegger udtrykker det i *Vom Wesen des Grundes*: Det muliggørende, som Kant benævner som 'det transcendentale', er selv erfaring.³⁰² Dette muliggørende er det positive moment ved det, jeg i det foregående kaldte for den sproglige transcendens og udpegede som en overskridelse før og i sprogbrugen.³⁰³

At hævde, at sproget går forud i en prægende bevægelse, må indbefatte en antagelse om, at måden, hvorpå vi overhovedet opfatter noget, er sproglig. I vores tilgang til det værende er sproget den grænse, vi møder, når f.eks. bestemmelsen af noget kommer til kort eller når kommunikationen mislykkes. Sproget er altså ikke alene vores middel til at præge virkeligheden; det er allerede med i måden, hvorpå vi tager virkeligheden ind. Den citerede passage i "...*dichterisch wohnet der Mensch...*" angiver med talen om lytten og tilvinken (*hört, winkt zu*) et receptivt moment. Dette moment behøver man ikke forstå som en mystisk lytten til værens tale. Pointen er mere jævn: Sprogbrugens receptive moment,

300 Cf. supra II,1.3; III,3.1.

301 "Denn eigentlich spricht der Sprache. Der Mensch spricht erst und nur, insofern er der Sprache entspricht, indem er auf ihren Zuspruch hört. Unter allen Zusprüchen, die wir Menschen von uns her mit zum Sprechen bringen dürfen, ist die Sprache der höchste und der überall erste. Die Sprache winkt uns zuerst und dann wieder zuletzt das Wesen einer Sache zu." (VA,184, da. ovs. p. 58, let modificeret her).

302 Cf. GA9,139f.

303 Cf. supra II,1.2.

eller slet og ret forståelsen – at lytte, at iagttage, at læse – er mere afgørende end dens udtryksformer. Forskydningen i Humanismebrevet fra tænkningen i sproget som *Darbringen* til sproget som *Ankunft des Seins selbst* er også en understregning af dette.

Der er en afgørende forskel mellem sprogbrugens udtryk og dens receptivitet: Udtrykket kan tildække fænomenerne og deres bevægelse, hvorimod receptiviteten er en mere primær åbenhed, med Heideggers ord en *Seinlassen*, laden-være.³⁰⁴ Det er stadig en tilgang, men det er en måde at forholde sig på, der ikke er udlæggende. Det er en måde at forholde sig på, der endnu rummer muligheden for at tage fejl. Heidegger kalder det for en laden-ske eller accept (*gewähren*) og en "agten på væren som Væren".³⁰⁵

Seinlassen er et ord, hvormed det forsøges at bringe sandhedsbegrebet nærmere sansningen og især iagttagelsen. Der skulle altså være en sammenhæng mellem *Wahrheit*, *wahren* og *wahrnehmen*. Begrebet om sandheden må ifølge Heidegger stamme fra det at være i et forhold til et eller andet; allerede da skulle man sande noget. Hvad man dernæst hæfter sig ved og tillægger det af betydning er også vigtigt, på mange måder afgørende, men stadig sekundært. At det på den og den måde sandede senere skulle forandre sig eller vise sig at have andre implikationer end de først antagne viser bare, at sandheden for mennesket nok tjener til forståelse og overskueliggørelse, men stadig blot er virkelighedens bevægelser i et menneskeligt perspektiv og begrænset til, hvad mennesket på det og det tidspunkt og på det og det sted formår. Det blev sagt i det foregående med påstanden om, at det væsentlige er mere afgørende end sandheden.³⁰⁶

I bedste fald åbner receptiviteten muligheden for en tænkning af forskellen mellem væren og menneske og mellem sprog og sprogbrug som et forhold. Man kunne også, med henvisning til det hidtil anførte om erfaringen, kalde dette forhold for en overgang, en åbning eller en passage, der også selv kan vise sig som muligt emne for tænkningen, når sprogbrugens udtryk for eller forståelse af en genstand svigter. Denne visen-sig-mulig er et positivt moment af det, Heidegger kalder for *das Ereignis*, tildragelsen.

Man kunne sige, at tildragelsens positive træk er konstitutionens, muliggørelsens bevægelse ind i erfaringen. Dette 'ind i' må anses for et sprogligt moment af konstitutionens bevægelse, en bevægelse, der for at kunne blive gældende, blive menneskelig, eller i hvert fald vise sig for mennesket *som* et eller andet, behøver en udsathed og en receptivitet i erfaringen. Uden denne primære erfaringsmæssige åbenhed, intet indtryk, og uden dette, ingen sprogbrug. Det medhørende negative træk (destitutionen, umuliggørelsen, unddragelsen) giver for sin del, som nævnt, anledning til sprogbrugens anstrengelser i samvirket med tænkningen, blandt andet i kommunikationen.³⁰⁷

Sproget går ind i erfaringen og præger vores måde at tænke på. 'Sproget' kan således forstås som måden, hvorpå tildragelsen som transcendentens bevægelse præger tænkning-

304 Cf. GA9,188-200.

305 "er-achten das Sein als Seyn" (GA9,188 randnote a).

306 Cf. supra II,2.1.

307 Cf. supra II,4.

gen, og 'sprogbrugen' som formet af denne prægning, som en erfaring, der bærer videre på den. Figuren *Zuspruch–Entsprechen*, der af Heidegger fremstilles som sammenhængen mellem sprogets 'tiltale' og menneskets 'lytten og modsvar', kunne man derfor oversætte til *sproglig anfægtelse*.

Heideggers opfattelse af sproget kan dermed ses som ikke alene et forsøg på en udvidelse af sprogbegrebet, men også af erfaringsbegrebet. Heidegger forsøger at bringe erfaringen nærmere tænkningen, end Kant mente, man kan (og skal). Der fremstilles en nødvendig sammenhæng mellem det at tænke og det at gøre erfaringer. Desuden understreges det, at konsekvensen af dette arbejde er en sproglig produktion. Heideggers forsøg på at udvide erfaringsbegrebet indbefatter således tre temaer: erfaring, tænkning og sprog. Erfaringen må forstås som en receptivitet ved tænkningen og en protosproglig uro, der giver stof til tænkningen.

§ 5. Læsningen

I sin bog *C'est à dire. Poétique de Heidegger* har Marc Froment-Meurice forsøgt at blande Derridas *la différance* med overgangens moment: *la passance*, 'passancen'. Man kunne kalde dette nye ord for en oversættelse eller forskydning af *la différance*, fra *la différance* som sprogligt-strukturerende vilkår til dennes erfaringsmæssige implikationer. *La passance* er for så vidt *la différance* som erfaring.

Hvor Froment-Meurice kalder *la passance* for 'mindre end et begreb og mere end et ord', kalder Derrida *la différance* for 'hverken et ord eller et begreb'.³⁰⁸ Man kunne kalde det krukke, men man kunne også kalde det for direkte og eksplicite forsøg på at operere med et navn, der peger ud over sin egen navnmæssighed, og dermed smidiggøre navnets funktion og udvide den filosofiske omtales muligheder. Grammatisk indgår disse markører jo stadig i en funktion som substantiver, blot forsøges det med dem at pege ud over denne ramme.

Froment-Meurice udfolder sin fortolkning af erfaringens receptivitet gennem en tænkning af *læsningen*. I en kommentar til Heideggers korte tekst *Was heisst Lesen?* identificerer Froment-Meurice læsningens nødvendighed med det, han kalder *la passance*. Heidegger skriver:

Den egentlige læsning er samlingen på det, der uden vores vidende engang allerede har gjort krav på vores væsen, uanset om vi derved retter os efter det [*entsprechen*] eller afviser det [*versagen*].³⁰⁹

308 Cf. Froment-Meurice: *C'est à dire* p. 174; cf. Derrida: "La différance" in: *Marges – de la philosophie* p. 7 (da. ovs. p. 53).

309 "Das eigentliche Lesen ist die Sammlung auf das, was ohne unser Wissen einst schon unser Wesen in den Anspruch genommen hat, mögen wir dabei ihm entsprechen oder versagen." (GA13,111).

Den egentlige læsning er altså ifølge Heidegger en samling af opmærksomheden i forhold til det, der i forvejen har gjort krav på os, *der Anspruch*. Med 'engang' (*einst*) understreger Heidegger, at der er tale om en nødvendighed, der er ældre end sprogbrugen, som den foregår nu, og den tekst, der foreligger. Der menes altså selve sproget og det vilkår, det udgør. Den egentlige læsning er således for Heidegger en tænkning af selve sproget.

Som vilkår udgør sproget en nødvendighed, der i den almindelige metafysiske sprogbrug fortolkes som et krav om betydning: at få det og det til at betyde sådan og sådan. I en mere generel forstand er læsningen en udøvelse af viljen til forståelse: den er en tilegnelsesproces. Læsningen er således som tænkning og sprogbrug en kim til dannelsen af det system, man kalder for metafysikken. Men læsningen som proces udgør samtidig beviset for den uselvfølgelighed, der må knytte sig til metafysikkens virke. For det første fordi metafysikken må læses for at kunne gøre sig gældende. For det andet fordi den må læses som alt andet må læses: *lidt efter lidt*. Forklaringssystemernes autoritet afhænger af denne tilegnelse. De må læses, og læses igen, og er jo desuden selv blevet til gennem en tilegnelse. Metafysikken er afhængig af, at læseren kan identificere tænkningen i den, og jævnføre sin egen tænkning med den.

Man kunne sige, at læsningen som tilegnelse udfolder sig både *receptivt-konstruerende* og *udsættende*. En tilegnelse er sammensat af et receptivt og et konstruktivt moment, men foregår desuden under omstændigheder, den ikke selv kan være herre over. En tilegnelse må altså som forsøg på forståelse og betydningsdannelse samtidig være udsættelse af helhedsforståelsen og af den endelige betydning. Den bevægelse, der både giver betydningen skikkelser og udsætter afgørelsen af, hvilken skikkelse, der er den rette, kalder Froment-Meurice for *passancen*:

At læse er altså at lade fordringen, *Anspruch* være udsat, udsat af det 'skridt' ['*pas*'] der, før væren [*avant d'être*], *videregiver meningen* [*passé le sens*], og det i enhver betydning: det overstiger [*dépasse*] mening og overbringer [*transmet*] mening [...]. Jeg betegner det 'skridt' ['*pas*'] med et ord, der selv er vanskeligt at høre, der udsætter al reduktion til en *engangs betydning* [*sens unique*]: PASSANCE.³¹⁰

Hvorledes skal dette 'før væren' (*avant d'être*) forstås? Hvis vi forstår væren (*l'être*) som et ord og et navn, kan vi forstå denne formulering som et forsøg på at sige, at sproget kommer før ordet. Da imidlertid Froment-Meurice ikke har forladt filosofien og stadig lader sit arbejde udfolde sig som omtale, markerer han dette 'forud' og den fremmedhed, det må implicere, ved at indføre et opfundet ord, en markør, et ikke umiddelbart genkendeligt navn, i filosofiens tekst, ligesom Derrida gjorde med *différance*.

310 "Lire, alors, sera laisser la requête, l'*Anspruch* suspendue, suspendue à ce '*pas*' qui, avant d'être, *passé le sens*, et cela dans tous les sens: le dépasse et le transmet [...]. J'appelle ce '*pas*' d'un mot qui lui-même ne s'entend qu'à peine, en suspendant toute réduction à un *sens unique*: PASSANCE." (Froment-Meurice: *C'est à dire* p. 22).

§ 6. Erfaring som sprogbrug

Den sproglige erfaring er som proces både igangsættende og tildækkende i bevægelsen fra erfaring til begreb. Reduktionen i bevægelsen mellem erfaring og begreb synes dermed at ligge i den sproglige erfaring. Reduktionen synes at ske i kraft af erfaringen, når den bliver sprog. Det er et negativt hovedtræk, men ikke det eneste træk. Bevægelsen, overgangen eller oversættelsen fra erfaring til begreb rummer både negative og positive træk.

Negativt er vejen fra erfaring til begreb en reduktion, for så vidt som begrebet forstås som fuldgyldig repræsentation eller erstatning. Men positivt bliver der noget ved erfaringen tilbage udover begrebet, et overskud, der udgør et muligt stof for den fortsatte tænkning og den fortsatte sprogbrug. Man kunne derfor sige, at erfaringen både er *inden for* og *uden for* begrebet. Den er inden for begrebet, for så vidt som begrebet er en fæstnet og indstiftet variant af erfaringen, og den er uden for begrebet, for så vidt som der er grænser for, hvor indbefattende og nuancerede begreber kan være. Sprogbrugens grænse er også begrebsliggørelsens grænse, og den begribelse, som erfaringen udfolder sig som, er en anstrengelse i forhold til denne grænse.

I *Hegels Begriff der Erfahrung* præsenteres dette problem som problemet angående forholdet mellem erfaring og fremstilling (*Darstellung*). Heidegger udhæver, at Hegels *Darstellung* hører sammen med erfaringen som det, denne foregår med henblik på.³¹¹ Dertil understreges, at erfaringen ikke alene former noget, men herigennem også selv formes. Den bevægelse, erfaringen gør med de genstande, den møder, implicerer, at der sker en forandring med erfaringen, og at der i kraft af mødet føjes noget til den. Til erfaring hører *Umkehrung* og *Zutat*, dvs. forandring og supplement.³¹² Hvad der hos Kant blev kaldt for en syntetisk erkendelse og udvidelse af erkendelsen, kaldes altså hos Hegel for en omvending og en tilføjelse i erfaringen.³¹³ I sin læsning af Hegel udhæver Heidegger disse træk, fordi de viser en sammenhæng mellem erfaringen og tænkningen. Det synes oplagt at bruge denne læsning til en smidiggørelse af begrebet om syntesen. En syntese implicerer jo en sproglighed, en bevægelse og en produktion. Derfor synes ordet *syntetisering* bedre at betegne bevægelsen i og fællestrækkene mellem tænkningen, erfaringen og sprogbrugen, ligesom f.eks. begrebet om identiteten må forstås ud fra tænkningens og sprogbrugens identificeringsforsøg og en anerkendelse af, at disse forsøg er produktion.

Undersøgelsen af forholdet mellem sprog og sprogbrug og karakteristikken af dette forhold som en sproglig erfaring gør klart, at sprogbrugens (aktive) frembringelsesmoment nok er det mest markante – fordi det efterlader sig spor: tekst, tale, lyd- og billedoptagelser, osv. Men lige så klart er det, at disse spor ville være utilgængelige og virkningsløse uden sprogbrugens receptive moment. Erfaringens og tænkningens ytrende sprogbrugsmomenter må forstås som sekundære i forhold til den receptivitet, hvormed man anfægtes, hæfter sig ved noget, sammenligner og tænker videre. At denne receptivitet også er et træk ved

311 Cf. HW,191.

312 Cf. HW,188f.;190f. Cf. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* p. 61 (da. ovs. p. 65).

313 Cf. supra III,1.4.

tænkningen, viser sig, som vi har set, i menneskets evne til at lytte, iagttage og læse (der overskrider de lige så menneskelige, men også dyriske egenskaber, at høre og at se). Det betyder, at det også er sprog at tage sprog ind. Men det betyder også, at sprogbrugens receptivitet som begyndende tænkning rummer et moment af selvanfægtelse. Muligheden for at vælge i stoffet, f.eks. under læsningen, indebærer, at sprogbrugen ikke blot er udsat for stoffets prægning, men er med til at præge sig selv.

Sprogbrugen udsætter altså også sig selv for noget. Også i den forstand er der i sprogbrugen en nødvendig fortsættelse af sprogets bevægelse. Det at sammensætte indtryk, jævnføre dem med det hidtil kendte og formulere dette arbejde implicerer, at man sætter sin erfaring på spil. Det er også i denne forstand, den sproglige erfaring er udsættelse. Ikke kun er erfaringen på vej til en formulering og på den måde udsat for sproget: som sprogbrug udsætter den også. Det er altså som erfaring, sprogbrugen fortsætter sprogets bevægelse. Man tager i erfaringen noget ind, betænker det mere eller mindre og sætter det i kraft af sprogbrugen ud, bringer det tilbage i spil i en anden form. Udsættelsen er på den måde fortsættelse, en sproglig fortsættelse gennem erfaringen, en stadig bevægelse mellem 'det indre' og 'det ydre'. Som udsættelse er erfaringen dermed ikke alene en negativ og forandrende grundtilstand: den er sprogligt en udsættelse af arbejdets afslutning. Dette er en erfaring, hvis bevægelse må følge det vilkår, der konstituerer flertydigheden, forskellenes fortsatte spil i sproget, og samtidig destituerer betydningen, kommunikationen, sandheden, osv. Det var pointen i min fremstilling af Derridas *differance*.³¹⁴

Sproget er således nødvendigvis farligt i den forstand, at det fastholder sin forskellighed i forhold til sprogbrugen og i kraft heraf vanskeliggør denne. Derfor er betydningen ikke givet, men må *forsøges formuleret*. Der hører til sprogbrugens frembringelsesmoment en risiko for afdrift i forhold til, hvad der forsøges omtalt. Der er altid en mulighed for uhensigtsmæssighed, ekskurs og biproduktion. Det er derfor, sprogbrug nødvendigvis må være forsøg. Dette forsøg hører med til dens arbejde og produkt og gælder ikke med mindre nødvendighed for den, der måtte ønske sig en mere positiv eller pragmatisk sprogbrug. Udsættelsen og faren må ses som to samtidigt rådende *sproglige* bevægelser i erfaringen.

De oprindelige erfaringer i erfaringens begreb, der af Lacoue-Labarthe/Munier blev kaldt for *une mise en danger*, ifaresættelse, er altså en nødvendighed og negativitet, hvorved erfaringen *må* være forsøg og *ikke kan* undgå muligheden for, at dens sproglige konstruktioner tildækker for eller afleder opmærksomheden fra det, der med disse instanser forsørgtes tilegnet.³¹⁵

314 Cf. supra II,1.3.

315 Cf. supra III,2.1.

Sammenfatning III

Afhandlingens tredje kapitel undersøger forholdet mellem erfaring og sprog. Gennem et studium af forskellige umiddelbare træk ved erfaringen udfordrer undersøgelsen dagligdags, videnskabelige og metafysiske opfattelser af erfaringen, dvs. erfaring som egenskaber der giver livsduelighed, som enkeltheder der skal indsamles og måles, eller som den del af bevidstheden, der er underlagt omstændighedernes vekslen og derfor skulle være utilstrækkelig til at danne grundlag for tænkningen og dens opstilling af principper for det almene.

Studiet af erfaringens umiddelbare træk – bevægelse, negativitet, forsøg, prægning, forandring – viser, at erfaringen er protosproglig: Sproget begynder og arbejder i erfaringen selv. Det betyder, at erfaring allerede er sprogbrug. Erfaringen er en sproglig overgang, der kan skabe et begreb, men som også viser sig i andre sproglige former. Erfaringen er hele tiden under forandring, men altid med et mål: at blive sprog. Som overgang til sprog er erfaringen en oversættelse.

Sprogbrugens udtryksformer bygger på dens mere skjulte, receptive moment: forståelsen – at lytte, at iagttage, at læse. Disse passive former går forud, da erfaringen er underlagt et vilkår og dermed udsat for tildragelser, før den kan være handling. Dette vilkår er sprogets væren, og disse tildragelser er det at sprog kan gøre modstand eller komme over én. Den grænse erfaringen støder på, den modstand den møder, og de muligheder den opdager hører med til sproget. Erfaringen må bevæge sig igennem noget, den endnu ikke kender, og give sig i kast med noget, den endnu ikke behersker. Den må for at kunne give stof til tænkningen lade sig præge af disse vanskeligheder. Denne kontakt og de åbninger, den medfører, er træk ved sprogbrugen, dvs. ved den sproglige erfaring.

Det er en sproglig proces, tænkningen ikke kan gøre sig fri af. Ligesom den sproglige erfaring er underlagt sproget som vilkår, er tænkningen underlagt den sproglige erfarings kontingens og negativitet. Eller rettere: Tænkningen må holde sig nær den sproglige erfaring. Tænkningen må for at kunne være 'egentlig' eller 'væsentlig' tænkning være erfaringsnær, og det vil sige i sine sproglige frembringelser stå udsathed og forsøget nær.

Erfaringen er således både et felt, hvori der mere eller mindre uforvarende samles materiale for tænkningen, og en proces, hvori man er udsat for vilkåret og gør forsøg på at finde sig til rette i og komme til rette med det. Denne proces er det sproglige ved erfaringen: man bliver præget og forsøger selv at præge. Erfaringen er undervejs til sprog. Erfaring er sprog, der er ved at finde sin form. En uafbrudt receptivitet og en stadig afsøgning, en protosproglig uro, der giver stof til tænkningen.

Erfaringen er således både tænkningens forråd og dens ansats. Og tænkningens fremstilling af systemer og principper må rumme en besindelse på sin oprindelse i erfaringens kontingens og negativitet. Det der sikrer en tæknings almenhed er ikke en udelukkelse af erfaringens kontingens og negativitet. Det er snarere omvendt: En tænkning må indbefatte og medvise erfaringens vanskeligheder. Og for at kunne det, må den arbejde i et erfaringsnært sprog. Kun derved kan den nærme sig almenhedens ideal.

Min læsning af Heideggers forskellige forsøg på at udvide begrebet for sprog med særligt henblik på forholdet mellem sprog og erfaring viser, at Heideggers anstrengelser for at smiddiggøre sprog og tænkning tilsyneladende får begreberne erfaring, tænkning og sprogbrug til at flyde sammen. Men hvis man holder sig for øje, at tænkningen ikke alene får sit stof fra erfaringen, men som gennemlevelse af en vanskelighed *er* erfaring, og at tænkningen må tænke i sproget – ved at skrive eller samtale – for rigtig at tænke, og at sprogbrugens udtryk ingen prægnans kan have, hvis ikke den udspringer af en erfaringens receptivitet og prægethed, så vil man ikke se disse tænkeforsøg som fordunklinger og obstruktioner af den videre tænkning, men tværtimod som et ambitiøst forsøg på at gøre det muligt atter at formulere tænkningens sag.

IV. NAVNGIVNINGEN

1. Navn og negativitet

§ 1. Forskellen og afgørelsen

I sprogbrugens udfoldelse som forsøg ligger der grundlæggende to bestræbelser: at tilegne sig en genstand og at have kontrol over denne tilegnelse. I forsøget på at beherske tilegnelsen må sprogbrugen forholde sig til, hvad den kan, og hvad den ikke kan. I det sproglige forsøg er det således impliceret også at måtte forsøge at danne forbindelseslinjer til vilkåret for denne udfoldelse. Et sådant forsøg er impliceret i det, Heidegger kalder for *der Austrag*, afgørelsen. Det er et ord for metafysikkens navngivningsmanøvre.³¹⁶ I undersøgelsen af denne er det Heideggers ambition at finde frem til, hvad der i sproget kommer før navnet. Svaret er: *en erfaring af forskellen*. Heideggers tale om afgørelsen er endnu et forsøg på at tematisere forskellen mellem væren og værende. I sprogligt perspektiv: forskellen mellem sprogets bevægelse og sprogbrugens produkter.

Problemet er, at metafysikken bygger på denne erfaring af forskellen, men i navnet ikke viser den. Heideggers strategi bliver at udlæse erfaringen af forskellen gennem en iagttagelse af, hvad metafysikken gør (og glemmer, at den gør), når den giver et navn. Vejen må dermed gå fra metafysikkens struktur, tilbage til en endnu ikke nærmere bestemt sproglig erfaring.

Den mest udførlige fremstilling af afgørelsen findes i *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Jeg vil give et kort resume.

Hovedærindeet er en tænkning af tænkningens sag som forskellen som forskel – med udgangspunkt i en iagttagelse af, hvad metafysikken som metafysik gør. Heideggers karakteristik af metafysikken har i dette skrift to led. For det første anføres det, at metafysikken bestemmer det værende som værende, men ikke sig selv som metafysik, manøvre og greb. For det andet, at der til det, metafysikken gør, hører noget, den ikke gør. Når væren tænkes i metafysikken, tænkes væren som værende. Forskellen, den primære forskel mellem væren og værende, tænkes ikke, og metafysikkens 'værensglemsel' er dermed en glemsel af forskellen.

At forskyde tænkningens sag fra metafysikkens genstand til metafysikkens gøren er en opgave, der kræver distance. Når Heidegger med skridtet tilbage (*der Schritt zurück*) vil bevæge sig "fra metafysikken ind i metafysikkens væsen", er det for at se på, hvorfor metafysikken – skel, inddelinger og hierarkisering til trods – ikke fremviser forskellen mellem væren og værende, men i navngivningen tværtimod skjuler den.³¹⁷ Dette er også et spørgsmål

316 Jeg ser i dette afsnit bort fra en mere positiv betydning af *der Austrag*, der findes i blandt andet *Das Ereignis* (cf. GA71,235-238;242;255 et passim). Heri tegnes der en anden slags *Austrag*, der tilsyneladende identificeres med den opgave for tænkningen, Heidegger kalder for *der andere Anfang*. En bredere betydning af *Austrag* må da være 'vendepunkt'. Det første vendepunkt bliver da navngivningen af væren, det andet den endnu ikke realiserede 'anden begyndelse'. Cf. supra I,2.3.

317 "aus der Metaphysik in das Wesen der Metaphysik" (ID,41, da. ovs. p. 100). Med hensyn til skridtet tilbage udgør *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* hovedteksten, cf. ID,39-66 (da. ovs. pp. 98-115). Men også Humanis-

om overgangen fra erfaring til begreb. Metafysikken rummer en erfaring af forskellen, men fremstiller det ikke. Erfaringen af forskellen er som sådan udfoldet inden for metafysikken. Første skridt til en udfoldelse af denne erfaring må ifølge Heidegger tages gennem en læsning af metafysikkens sætningers apofantiske struktur, omformet og kondenseret sådan, at det vises, hvad metafysikkens forklaring gør ved den ontologiske differens: 'væren er værende'.³¹⁸

Ideen er at forskyde og omforme metafysikkens manøvre. Metafysikken tænker væren ved at bestemme det værende som værende. I dette 'som værende' både vises og skjules en tænkning af væren. Metafysikken tænker væren som værende; tænkningen i og med skridtet tilbage forsøger at tænke dette 'som', på det pågældende sted med udgangspunkt i genitiven "det værendes væren".³¹⁹ Dette oversætter Heidegger til "væren, som er det værende" og tilføjer: "'Er' taler her transitivt, i en overgang. Væren driver her sit væsen i form af en overgang til det værende."³²⁰

Det er i denne overgang mellem væren og værende, en afgørelse kan siges at finde sted. Det afgørende ligger i, at metafysikkens tænkning af væren implicerer en bestemmelse og et navn. Afgørelsen er – mere end beslutningen om, hvilket muligt navn, der er det rette – den bevægelse i metafysikken, hvormed væren bringes på noget værendes formel. Der er noget mindst lige så afgørende ved det, at navnet må blive *noget andet* end det tænkte og derfor aldrig helt opfylder ambitionen.

*

Metafysikkens historie er dermed en historie om navngivning. En tænkning af væren må være et arbejde med disse navne, fordi det er i denne iklædning, væren er overleveret – som f.eks. ide, substans, Gud, det absolutte. I deres fælles ambition og forskelligartede fokus udgør disse navne ifølge Heidegger nogle tilskikkelsesmæssige, altså historiske træk ved væren.³²¹ Heideggers undersøgelse af afgørelsen er et forsøg på at indkredse implikationerne af denne navngivning. Det er med andre ord en undersøgelse af metafysikkens sprogbrug, der videre kan bruges til at afmærke mulighederne for filosofiens sprog og for sprogbroen som sådan.

Det er værd at bemærke, at Heideggers kritik af metafysikkens navngivning udpeger både positive og negative momenter ved afgørelsen.

Det positive er, at der er noget indstiftende og bevarende ved afgørelsen. Heidegger betegner afgørelsen som den kraft i navngivningen, der *holder sammen* på forskellen

mebrevet tematiserer et skridt-tilbage (*Schritt-zurück*), "der får tænkningen til at indgå i en erfarende spørgen og lader filosofiens tilvante menen falde" ("der das Denken in ein erfahrendes Fragen eingehen und das gewohnte Meinen der Philosophie fallen läßt" (GA9,343, da. ovs. p. 63)).

318 Cf. ID,55f. (da. ovs. p. 109).

319 "Sein des Seienden" (ID,56, da. ovs. p. 109).

320 "Sein, welches das Seiende ist", "Das 'ist' spricht hier transitiv, übergehend. Sein west hier in der Weise eines Überganges zum Seienden." (ID,56, da. ovs. p. 109).

321 Cf. ID,58ff. (da. ovs. p. 110ff.).

mellem væren og værende.³²² Når væren bliver gjort til samlebetegnelse for det værende eller fremhæves som det vigtigste træk ved det værende, er der foretaget en metafysisk grundmanøvre. Ifølge Heidegger er der i denne manøvre på en gang en udskillelse og en afgørelse: væren bliver både udhævet og over- eller omskrevet. Når Heidegger karakteriserer metafysikken som onto-teo-logi, er det for at vise, at metafysikkens former, hvad enten de udlægger væren som det mest værende eller højeste værende, i deres grundtræk er det samme: De er lære og for så vidt logik. Det er manøvren *ind mellem* væren og værende i den metafysiske logik, der holder sammen på forskellen. I denne afgørelsesmanøvre er λόγος det grundlæggende og organiserende træk. Λόγος er ifølge Heidegger det væsentligste navn for det, væren i filosofiens historie er blevet udlagt som, når grunden skulle lægges for metafysikkens udformning.³²³ Man kunne sige, at λόγος er overskriften til filosofiens forsøg på at være sin egen konstitution, være en frembringelse i kraft af sig selv.

Set i lyset af det positive ved afgørelsen kan metafysikken siges at udgøre et forarbejde og et forråd for tænkningen af væren, for tænkningen af mulige fremstillinger af væren og for tænkningen af mulighederne i det filosofiske sprog. På den måde kan λόγος betragtes som det positivt historiske moment ved afgørelsen: det indstiftende. Væren tematiseres og bevares for så vidt, i sproget. Det er i denne henseende, at λόγος kan betragtes som filosofiens indstiftelse.³²⁴

Det negative moment der hører med er, at afgørelsen også muliggør glemslen af forskellen: Væren bliver kaldt for *noget*: "Afgørelsen resulterer i og skænker væren *som* den frem-bringende grund [...]."³²⁵ Den udhævelse af ét moment, der sker i kraft af afgørelsen, sker på bekostning af andre momenter. Afgørelsen er så at sige kun leveringen af et uddrag. Til påpegningen hører også en afledning, til markeringen en udeladelse. Som det hedder i en optegnelse i *Das Ereignis*: "Tænkning som *en* værenssandheds afgørelse".³²⁶

§ 2. Navngivning som fare

Det afgørende ved afgørelsen er, at det er herigennem, væren får form i metafysikken. Det er gennem afgørelsen, at væren får navn, får en metafysisk skikkelse og kan være i metafysikken. Afgørelsen markerer altså den manøvre, hvormed væren er kommet ind i metafysikken. Derfor betegner Heidegger afgørelsen som "væsens-midten [*Vorort des Wesens*] i differensen af væren og det værende" og forskellen som det, der udgør "grundridset i metafysikkens væsens bygning".³²⁷

322 Cf. ID,61 (da. ovs. p. 112).

323 Cf. ID,50;62 (da. ovs. p. 105;112).

324 Cf. infra V,4.

325 "Der Austrag ergibt *und* vergibt das Sein *als* her-vor-bringenden Grund [...]" (ID,64, mine fremhævelser, da. ovs. p. 114, modificeret her, mine fremhævelser).

326 "Denken als Austrag *einer* Wahrheit des Seins" (GA71,317, min fremhævelse).

327 "den Vorort des Wesens der Differenz von Sein und Seiendem", "den Grundriß im Bau des Wesens der Metaphysik" (ID,64, da. ovs. 114).

Metafysikken kan dermed betragtes som en sproglig struktur, hvori formuleringens henblik er navnet. Den metafysiske strukturering består i at samle det værende i et eller flere navne og organisere det som en sproglig bestemmelseshelhed, en forklaring. Formuleringen og det forsøg, den udgør, er dog på spil uden for og før metafysikkens strukturering, da forsøget hører med til sprogbrugen som sådan.

Det er et vilkår, at forsøgene ikke altid træffer. Faren for at tale forbi emnet eller overdække det med mere eller mindre fyldestgørende konstruktioner er blivende i det filosofiske sprog og i sprogbrugen overhovedet. På denne baggrund må ikke kun filosofiens emne genformuleres, også tilgangen må genovervejes. Det er et sprogligt og et historisk vilkår: Når det værende udlægges og væren dermed præges metafysisk, er det på en måde også væren, der præger os. Det prægede er ifølge Heidegger ikke kun det værende som genstand for udlægningen, men også menneskets væren som udsat for og præget af tilskikkelsen (*das Geschick*), dvs. de skikkelser, som væren historisk har antaget. Tænkningen af tilskikkelsen, væren som historie, implicerer for Heidegger en tænkning af faren, og hans tænkning af teknikkens væsen som 'still-ads' (*Ge-stell*) er netop en tænkning af tilskikkelsen som en fare.³²⁸ Tilskikkelsen er med andre ord farlig på en historisk og en teknisk måde.

Tilskikkelsen er historisk farlig, fordi det hører med til historien, at mennesket ved at udlægge det værende forstår og navngiver væren på forskellige måder og dermed også omfortolker sig selv. Tilskikkelsen er som historisk farlig også teknisk farlig, fordi den bringer mennesket til at øge og forgrove sine beherskelsesforsøg i forhold til det værende. Det bliver teknisk farligt i det omfang, mennesket udlægger det værendes væren, og dermed også sin egen væren, som *bestand* og *bestilbar*.³²⁹ Det er farligt på en teknisk måde, fordi sådanne udlægninger *fikserer* et bestemt værende i en bestemt betydningsramme, *skjuler* udlægningens karakter af forsøg og dermed, at det udlagte kunne udlægges anderledes, og *tingsliggør* mennesket, eftersom de jævnfører menneskets muligheder med andet værendes, reducerer det værende til noget beregneligt og tænkningen til beregning.

Således er menneskets navngivning af væren farlig, og det er den som den sproglige erfarings tekniske moment. Denne prægning af væren kommer til udtryk indirekte: Gennem menneskets forstillende udlægning af det værende udlægger mennesket sin egen væren. Den tekniske udlægning er forstillende, fordi den ikke medviser sin oprindelige karakter af bevægelse, af at være forsøg, dvs. sproglig erfaring. Uanset hvor svært det bliver at få øje på menneskets væren, når det værende på teknisk vis ikklædes nye skikkelser, er også dette erfaring, nemlig erfaring som den fare, mennesket historisk udsætter sig selv for. Der ligger således forskellige momenter af afgørelse i de epoker, tænkningen rykker ind i, og det er af denne grund, tænkningen må genformulere sit vilkår.

Det, jeg i det foregående kaldte for 'farens mulighed', og som jeg med Heidegger udpegede som et ikke nærmere bestemt forhold mellem sprog og fare, kommer altså til udtryk igennem den sproglige erfarings tekniske moment, og mest markant i navngivningen og

328 Cf. VA,30 (da. ovs. p. 56).

329 Cf. VA,30 (da. ovs. p. 56).

dens tilskikkede ramme for tænkningen.³³⁰ Tilskikkelsen skal på den baggrund forstås som den nødvendighed, hvormed værens historiske *antagelse* af forskellige skikkelser (og dermed prægning af mennesket i forskellige epoker) netop også er noget, væren *bliver givet*. Den menneskelige prægning går begge veje. Det kunne sammenfattes i et udsagn i Heideggerstil med to dobbelttydige genitiver: Værens prægning er menneskets prægning.

Implikationerne af afgørelsen som metafysisk manøvre og greb er altså i høj grad også tænkningens anliggende. Afgørelsen er ikke alene metafysikkens, men den afgørende vanskelighed, der ligger i brugen af navne overhovedet. Det er af denne grund, at en tænkning med besindelse på sin egen sprogbrug må blive en tænkning af, hvor sprogets mulige fare begynder. Denne tænkning må forsøge at være en tænkning af sig selv som stedet, hvorudfra afgørelsen er en mulighed: i erfaringen af forskellen mellem væren og værende.

§ 3. Fra navngivningens struktur til sprogbrugens negativitet

Heideggers undersøgelse af afgørelsen er en undersøgelse af, hvad der – i sproget – foranlediger den metafysiske struktur. Det bliver endnu en gang et spørgsmål om identiteten, men nu særligt i forhold til navngivningen. Det bliver spørgsmålet om, hvad der i sproget kommer før navnet.

Svaret må være, at det, der i sproget går forud, er sprogbrugens arbejde 'i' forskellen. I dette arbejde må der forud for sprogbrugens greb om sin genstand gå et mere umiddelbart forhold til den, og med dette forhold en situation og en erfaring, der allerede er sprog.

Forholdet kalder Heidegger for midten (*die Mitte*) eller mellem'et (*das Zwischen*). Forholdet som situation, hvori betydningen ikke er givet, men må blive til, kalder Heidegger for forskellet (*der Unter-Schied*). Forholdet som erfaring, arbejdet i dets umiddelbare og negative modus, kalder Heidegger for smerten (*der Schmerz*).³³¹

Heideggers tale i *Unterwegs zur Sprache* om smerten i forbindelse med sproget har sin anledning i læsningen af Trakl, men har sin vigtigste kilde i læsningen af Hegel, hvormed smerten beskrives som et grundlæggende træk ved erfaringen. Det har jeg behandlet i det foregående.³³² Hvad dette har at gøre med navngivningens proces vil jeg nu forsøge at redegøre for.

I det tilfælde, at arbejdet 'i' forskellen får navnet som resultat, er det blevet givet en særlig metafysisk struktur. Forsøget på at gengive og kondensere navngivningens struktur som en slags bygningsstruktur har hos Heidegger overskriften 'firfoldet' eller 'fir-eningen' (*das Geviert*).³³³ Heideggers undersøgelse af det sproglige før navnet bevæger sig i *Die Sprache* tilbage igennem navngivningens proces, i tre tempi:

330 Cf. supra III,2.4.

331 *Die Mitte* og *das Zwischen*, cf. US,24 (da. ovs. p. 22). *Der Unter-Schied*, cf. især US,24-32 (da. ovs. pp. 22-31); *der Schmerz*, cf. især US,17-30 (da. ovs. pp. 14-28).

332 Cf. supra III,2.3.

333 *Das Geviert*, cf. US,22ff. (da. ovs. p. 19ff.: "fir-ening", "firening"). Cf. også VA,144-155 (da. ovs. pp. 40-52: "fir-eningen", "fireningen", "firheden" (p. 42));170-175.

- Navngivningen som struktur (firfoldet, *das Geviert*);
- Sprogets 'mellem' som situation (forskillet, *der Unter-Schied*);
- Sprogbrugens primære negativitet (smerten, *der Schmerz*).

Hvis afgørelsen udover at være begyndelsen til metafysikkens vold er en erfaring af et forhold, må der redegøres for denne forbindelse. Forbindelsen må være, at såvel metafysikken som den mere erfaringsnære tænkning er tilgange til væren, og at afgørelsen dermed kan ses som et træk ved tænkningen som sådan, det træk, hvormed formuleringen (som proces) har frembragt sit produkt, konkretiseret sig. Heideggers 'firfold' må af den grund ses som en slags omformulering og kondensering af en tænkestruktur, der er i metafysikken, med henblik på dels en tænkning af afgørelsen som *først* en erfaring af forskellen, dels en nærmere karakteristik af den sproglige situation (forskillet), der foranlediger den skelnestruktur, der udgør det metafysiske sprog.

'Firfoldet' betegner for Heidegger samlingen af fire momenter af det værendes væsen, *das Dingen der Dinge*, i et navn.³³⁴ Allerede ved samlingen af noget i et navn tenderer tænkningen metafysik, men på dette sted er det mere end navnet og navngivningen *samlingen* og *hvad der samles*, der er i fokus. Selve den dannede sammenhæng kalder Heidegger *Welt*, verden, og de samlede momenter af 'ting' kaldes altså et *Geviert*, firfold, af himmel og jord, dødelige og guddommelige.³³⁵ Disse navne kunne man se som koncentratet af det værende i dets rumlige aspekt (himmel og jord) og dets tidslige (endelighed og uendelighed). Men det vigtigste er, at tingenes (det værendes) væsen skal tænkes som et forhold, hvori det enkelte udsondrede moment har dets betydning ud fra forholdet til det, det skelnes fra. I *Das Ding* går Heidegger så langt som til at sige, at hvert af de fire momenter *afspejler* de andre.³³⁶ Himlen må altså også ses som forskellig fra det guddommelige, ligesom jorden må ses som forskellig fra de dødelige, osv. Et sted kalder Heidegger dette indbyrdes forhold for et spil, et verdens spejl-spil (*Spiegel-Spiel der Welt*), et andet sted tids-spille-rummet (*der Zeit-Spiel-Raum*).³³⁷

Forud for bygningen går altså spillet. Og dette spil skal forstås som forskellens spil. Dermed understreges det, at en forskel er noget andet end en modsætning: Spillet mellem det værendes forskellige momenter går forud for den gengivende inddeling af det værende i modsætninger. Der skal med andre ord ved 'forskellen' tænkes et dynamisk forhold med vekslende intensitetsgrader, vekslende retninger og vekslende forbindelsesdannelser. Denne bevægelse mellem tingene kalder Heidegger for *Welt*, men det er vel at mærke en 'verden', der skal betegne sprogets rolle i forbindelsesdannelserne mellem det værende. Sproget går altså ikke alene forud for sprogbrugen, men er også det ved sprogbrugen, hvormed den

334 *Das Dingen der Dinge*, cf. US,22 (da. ovs. p. 19: "tingenes tingning").

335 US,22 (da. ovs. p. 19).

336 Cf. VA,172.

337 Cf. VA,173; US,214.

overhovedet kan danne forbindelser og sammenhænge mellem det værende. Sproget må ses som både forudgående og forbindende.

Det ser dermed ud til, at spillet er et andet ord for det, der i det foregående blev kaldt for transcendensen.³³⁸ Transcendensens forandrende forhold kan ses som spillets 'forud' og 'mellem', og såvel transcendensen som spillet må ses som beskrivelser af den bevægelse, hvormed sproget præger mennesket og dets tænkning.

Hvor kunstigt 'firfoldet' og dets antal af momenter end er, kan det bruges til at nuancere opfattelsen af sprog og virkelighed som isolerede størrelser. 'Firfoldet' kan ses som en rekonstruktion af dette forhold som en enhed, hvori sprog og virkelighed griber ind i hinanden: Tingene er foranledigende og medformende i forhold til sproget, men er uden sprog på en måde også uden forbindelse med hinanden. De mønsterdannelser, naturens kræfter udvirker, er ikke sproglige forbindelser og kan ikke tænkes som 'naturens sprog', uden at de menneskeligt bringes i forbindelse med hinanden. Naturens individuelle frembringelser og forekomster er på forhånd uden betydning og må indføres i sprogbrugens egen genkendelighedssfære: opfattes *som* mønstre, forbindelser, betydende det og det. Tingene må opfattes *som om* de fulgte en regel og talte et sprog. Med andre ord kan naturens kausale frembringelsesformer i sig selv ikke være sprog, fordi de ikke er menneskelige og således hverken involverer tænkning eller den *frihed*, det kræver at kunne danne sproglige forbindelser, opfattelses- og udtryksmæssigt. 'Spillet' angiver, at sprogbrugen fortfarende placeres i et ændret forhold til sine potentielle genstande, og derfor må gentage sine forsøg. For sprogbrugen er det således vilkåret, at den bliver nødt til igen at vælge mellem indtrykkene og mulige ord til dem. Der er på den måde tale om en nødet frihed i sproget. I brugen af sproget kan man i en vis udstrækning vælge, hvorledes indtrykkene skal bearbejdes, men ikke bestemme på forhånd, hvad der skal gøre indtryk.

*

Jeg har i kapitel II talt om mellemrummet mellem sprogbrugen og selve sproget, og den opgave for sprogbrugen, der ligger i at formulere forbindelsen til sproget som vilkår. Sprogbrugens mere umiddelbare opgave ligger imidlertid i at formulere sit forhold til *det værende*. Man kunne mene, at dette er en anden slags opgave, men der er mere tale om en forskydning af fokus: fra sprogets 'forud', til sprogets 'mellem'. Sprogets 'mellem' er et lige så vigtigt træk ved den sproglige transcendens, hvis det da ikke netop er sprogets 'mellem' der går forud. Denne forbindelse må overvejes.

Først og fremmest skal sprogets 'mellem' tænkes som en sammenhængsdannende kraft: Dette 'mellem' skal tænkes at muliggøre, at tingene kan bringes i sammenhæng med hinanden og tilegnes. Med andre ord foregår der en bevægelse mellem tingene og talen, først fra tingene, så fra talen. Heideggers ide er, at sproget også kan siges at komme

338 Cf. supra II,1.2.

til udtryk gennem tingenes måder at være på – over for menneskene. Sproget er jo ikke alene sprogbrugens ytringer, da sprogbrug også er receptiv: at lytte og iagttagelse.³³⁹ Nu forsøger Heidegger yderligere at udvide sprogets felt ved at se på *foranledningerne* til sprog. Er måderne, hvorpå tingene gør os opmærksomme, også sprog?

Tingenes forskellige måder at være på nødvendiggør i hvert fald, at man i en eller anden udstrækning forholder sig til dem. Hvis noget ikke viser sig, gør væsen af sig på en eller anden måde, er det heller ikke muligt at bestemme det som noget og indsætte det i en sammenhæng. Tingene i firfoldet skal altså tænkes som foranledigende sammenhængsdannelser i tænkningen, og potentielt: forklaringer i metafysikken. Det er derfor, Heidegger skriver, at tingene *dingend gebärden Welt, tragen Welt aus og be-dingen* menneskene.³⁴⁰ Tingenes forskellige måder at være på går forud for vores forhold til tingene og dermed forud for ikke alene bestemmelsens 'som', men allerede erfaringens. Der er tale om et gensidigt, men ujævnbyrdigt forhold: Tingenes måder at være på præger sprogbrugen ved at gå forud og foranledige, og sprogbrugen forsøger for sin del at præge tingene ved at give dem betegnelser. Det betingende ligger i dette 'forud', men også i det, tingene er, *indtil* de erfares som et eller andet og kan gives en betegnelse. I dette 'indtil' ligger det bevægende ved forholdet: Der går en tildragelse forud, der muliggør et forhold og således er forudsætning for ethvert tilegnelsesforsøg.

Ideen er altså, at sprogbrugen skænker tingene deres betydning, mens tingene medfører sprogbrugen gennem deres måder at vise sig på. Der foregår en bevægelse mellem sprogbrugens konstruktioner (*Welt*) og det, sprogbrugen er forsøg på at tilegne sig. Bevægelsens muliggørende kraft, der er med til at forme såvel udtryk som indtryk, er det, Heidegger kalder for tildragelsen. *Der Unter-Schied*, forskellet, er et ord for den *situation*, hvori tildragelsen bevæger sig, og hvormed muligheden skabes for udtrykket (i kraft af en skænken eller unden, *Gönnen*) og indtrykket (i kraft af visningsmåderne, *Gebärden*):

Forskellet for verden og ting *tildrager* ting at gebærde verden, *tildrager* verden at unde tingene.³⁴¹

Det giver på den baggrund god mening at tale om et 'mellem', der går forud og er med i sprogbrugens opfattelser og dannelser. Som Heidegger udtrykker det:

I midten mellem de To, i tingenes og verdens mellem, i deres *inter*, i dette *for-* råder skellet.³⁴²

339 Cf. supra III,3.4-3.6.

340 Cf. US,22 (da. ovs. p. 19f.).

341 "Der Unter-Schied für Welt und Ding *ereignet* Dinge in das Gebärden von Welt, *ereignet* Welt in das Gönnen von Dingen." (US,25, da. ovs. p. 23, modificeret her).

342 "In der Mitte der Zwei, im Zwischen von Welt und Ding, in ihrem *inter*, in diesem Unter- waltet der Schied." (US,24, da. ovs. p. 22, modificeret her).

Ved at påpege den etymologiske sammenhæng mellem det latinske *inter* og det tyske *unter* får Heidegger understreget, at ethvert begreb om forskel må forstås ud fra, hvad en distinktion i forvejen er og bygger på: et forhold eller 'mellemværende', der med nødvendighed går forud for distinktionens frembragte navne.³⁴³ Man kunne sige, at tingenes forskellige måder at være på *afgør* gengivelsen af dem i sprogbrugen. Heidegger formulerer det sådan, at tingene *tragen Welt aus*.³⁴⁴ Tingenes *Austrag* er altså stærkere end navngivningens, men er uden ord også uden genkendelig, sammenlignelig og konstruktiv skikkelse i tænkningen. Forholdet mellem tingene og verden må dermed tænkes som den prægende vekselvirkning mellem tingenes forudgående måder at være på og sprogbrugens sammenhængsdannelse eller meningskonstruktion som respons herpå, dens erfaring af og betegnelse for tingene *som* det og det. Tingene og sprogbrugen mødes af sig selv, men man er nødt til med sprogbrugen at skabe distance til tingene og mellem dem, holde dem ud fra sig selv og fra hinanden for at kunne give dem betydning. Heidegger kalder det "verdens og tings fra- og til-hinanden".³⁴⁵

Heidegger forsøger med 'forskillet' at beskrive forholdet mellem sprogbrugen og dens genstand som en situation, hvori *bevægelsen* mellem genstand og sprogbruger er det afgørende. Forskillet beskrives af Heidegger som en dimension, der tilmåler sprogbrugens sammenhængsdannelse (*Welt*) og sprogbrugens genstand (*Ding*) et forhold, der med denne tilmåling fra begyndelsen er åbent.³⁴⁶ I det sproglige møde mellem 'verden' og 'ting' og de tydningsforsøg, det foranlediger, er det egentlige emne, "det som egentlig tilsiges" ifølge Heidegger forskillet.³⁴⁷ Det afgørende i forholdet mellem sprogbrug og genstand er dermed ikke bestemmelsen af noget som det og det, og ikke engang erfaringen af noget som sådan og sådan, men den bevægelse, den situation og den nødvendighed, hvormed erfaringens 'som' foranlediges, man kunne næsten sige: dikteres.

Forskillet optræder således hos Heidegger som endnu et forsøg på at understrege forskellen mellem sproget selv og sprogbrugen. For den, der bruger sproget, er forskellens mest åbenlyse fremtrædelsesform dér, hvor der skelnes mellem navne, mens selve sproget, mere skjult, er det, der forud nødvendiggør distinktioner i sprogbrugen – for at den, der bruger sproget, kan adskille og organisere det værende, sammenligne og forbinde det, og sætte sig selv i forhold til det. For at betegne denne forudgående nødvendiggørelse, denne bevægelse i midten, der foranlediger sprogbrug, og uden hvilken produktion af skel ikke er mulig, oversætter Heidegger altså sine *das Zwischen* og *die Mitte*, mellem'et og midten, til *der Unter-Schied*, forskillet.³⁴⁸

343 *Inter* og *unter*, cf. US,24 (da. ovs. p. 22). Etymologisk er fællestrækket det indogermanske **nter*, 'mellem'.

344 "Die Dinge tragen, indem sie dinge, Welt aus." (US,22, da. ovs. p. 19: "Tingene holder, i deres tingning, verden ud.")

345 "das Aus- und Zueinander von Welt und Ding" (US,25, da. ovs. p. 23).

346 Cf. US,25 (da. ovs. p. 23).

347 "das eigentlich Geheilbene" (US,26, da. ovs. p. 23).

348 Cf. US,24 (da. ovs. p. 22).

Det er i denne situation, sprogbrugen anvises på den udlægningspotentialitet, som mellemrummet mellem tingene kan siges at være.³⁴⁹ Sprogbrugen er, som anvist, nødt til at forholde sig til 'midten' som opgavefelt. I kraft af denne anvisthed er sprogbrugens arbejde 'i' forskellen i første omgang at forholde sig til det, sprogbrugen endnu ikke har sagt. Det i forvejen ikke afklarede forhold mellem den, der kan tale, og det, der kan omtales, udgør i kraft af denne forudgående bevægelse en nødvendighed, hvormed forholdet mellem talen og det omtalte må nuanceres til også (og først) at angå *det mulige*. Arbejdet 'i' forskellen er forsøget på at fylde midten ud, men bliver i lige så høj grad den opgave, der ligger i at forstå nødvendigheden heraf. At talen *må* omtale noget bliver en anvisning for sprogbrugen på selve sproget og forholdet til det.

'Forskillet' er altså udtryk for en fortolkning af det sproglige vilkår som en situation. Forskellen mellem sprog og sprogbrug kommer således også til udtryk i forskellen mellem sprogbruger og genstandene. Den sproglige situation må forstås som et mellemrum mellem sprogbruger og potentielle genstande, man er sat i, og hvis afstand man må tage på sig for at bruge sproget. I den sproglige situation er betydningen ikke givet, men må blive til gennem arbejdet i forskellen mellem sprogbruger og genstande.

*

Sproget går ind i erfaringen, der først da bliver sprogbrug. Heideggers ord for det felt, hvori denne pånøden sker, er *der Unter-Schied*. Hans ord for det træk ved erfaringen, hvormed sprogbrugen må *føje sig* i forhold til denne situation, er *der Schmerz*. Sprogbrugen må føje sig, for så vidt som dens muligheder i den sproglige situation ikke er frembragt af den selv, men af sproget. Sprogets egen frembringelse kalder Heidegger for *der Riß*, dvs. rift, rids. Forholdet mellem *der Schmerz*, *der Riß* og *der Unter-Schied* beskriver Heidegger i *Die Sprache*:

Smerten varer ved [*west ausdauernd*] i tærsklen som smerte. [//] Men hvad er smerte? Smer-
ten river. Den er riften. Men den river ikke sønder i stumper og stykker der flyver hver til sit.
Smerten river ganske vist fra hinanden, den skiller, men således at den samtidig drager alt til
sig og forsamlers det i sig. Dens riven er, som den samlende skillen, samtidig den dragen der
som forrids og oprids tegner det der i skellet holdes ud fra hinanden, og fjører det. Smerten
er det fjørende i den skillende-samlende riven. Smerten er riftens fjøring. Den [= fjøringen]
er tærsklen. Den [= fjøringen] udholder mellem'et, midten for de to der er adskilt i den [=
fjøringen]. Smerten fjører forskellets rids. Smerten er forskillet selv.³⁵⁰

349 Cf. US,24 (da. ovs. p. 22).

350 "Der Schmerz west in der Schwelle ausdauernd als Schmerz. [//] Doch was ist Schmerz? Der Schmerz reißt. Er ist der Riß. Allein er zerreißt nicht in auseinanderfahrende Splitter. Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. Sein Reißen ist als das versammelnde Scheiden zugleich jenes Ziehen, das wie der Vorriß und Aufriß das im Schied Auseinandergehaltene zeichnet und fügt. Der Schmerz ist das Fügende im scheidend-sammelnden Reißen. Der Schmerz ist die Fuge des Risses. Sie ist die Schwelle. Sie trägt das Zwischen aus, die Mitte der zwei in sie Geschiedenen. Der Schmerz fügt den Riß des Unter-Schiedes. Der Schmerz ist der Unter-Schied selber." (US,27, da. ovs. p. 25, let modificeret her).

Denne passage, jeg vil kalde den smerte-passagen, udgør kulminationen på en meditation over et bestemt vers i Trakls digt *Ein Winterabend*: "Tærsklen forstenet af smerte."³⁵¹ Når det er præciseret, hvad Heidegger her forstår ved 'smerte', må det også være muligt at oversætte denne 'forstening' og denne 'tærskel'.

Hvad betyder her smerte? Og hvad har det med navn og sprog at gøre? Heideggers brug af ordet *Schmerz* i denne passage er ikke afgørende forskellig fra brugen af ordet i Hegellæsningerne. Dette ord beskriver for Heidegger et træk ved erfaringen, der er negativt, og for så vidt følger Heidegger en ide hos Hegel. Det nye er sammenknytningen med *der Riß*, sprogets egen frembringelse, men lad mig først opsummere det erfaringsmæssige og påvirkningen fra Hegel.

I afsnittet *Erfaringen* undersøgte jeg Heideggers tale i *Das Wesen der Sprache* om erfaringen som en *Durchmachen*, *Erleiden* og *Fügen*, og jeg forsøgte at påvise, at disse karakteriseringer af erfaringen som negativ var resultatet af en metafysikkritisk forskydning af Hegels tale om erfaringens negativitet, fra begrebets arbejde og anstrengelse til erfaringens *Ertragen* og *Erleiden*.³⁵² Det er desuden Heideggers ide, at det negative i erfaringens proces er før-begrebslig, men alligevel sproglig. For Heidegger beskriver smerten et træk ved erfaringen såvel som et træk ved sprogbrugen. Det er nu spørgsmålet, hvordan man skulle karakterisere det særligt sproglige ved dette negative.

For Heidegger er begrebets anstrengelse altid en fortsættelse af erfaringens negativitet. Det er det også for Hegel, men hvor anstrengelsen hos Hegel har til formål at nå frem til det gennemtænkte, et fastere begreb, forsøger Heidegger at holde tænkningen tilbage fra denne begrebsliggjorthed, da den for ham implicerer en tildækning af de muligheder, der hører med til tænkningen i sproget. Det væsentlige ved begrebet er for Heidegger vejen til det. Det er derfor hans ambition at beskrive de træk ved erfaringen, der går forud for ordene, endda forud for kendskabet. Det træk ved erfaringen, der går forud for ordene, er formuleringen, og det træk ved erfaringen, der går forud for kendskabet, er forståelsen. Disse to momenter er på overfladen et aktivt og et passivt, men er i tilegnelsens proces også det modsatte. Formuleringen har som forudsætning, at der er indtryk at tage imod, og forståelsen tager imod for at kunne bruge det udadtil senere. Formuleringens forudsætning er forståelse, og forståelsens henblik er formulering.

Der er tale om en proces i tænkningen og i sprogbrugen, der for Heidegger er grundlæggende vanskelig og kendetegnet ved en erfaringsmæssig negativitet. Det er, som om han i undersøgelsen af sproget før navnet forsøger at gå ind i ikke bare frembringelsen af navnet, men frembringelsen som sådan: den fremkomst af muligheder, der hører med til sprogets bevægelse, og de vanskeligheder, det indebærer for sprogbrugen ikke selv at diktere disse muligheder. Dermed er vi fremme ved *der Riß*.

I smerte-passagen forbinder Heidegger smerten med *der Riß*. Det er et ord for frembringelsen i en uvant betydning. Et forsøg på at beskrive, at sprogets bevægelse frembrin-

351 "Schmerz versteinerte die Schwelle" (citeret efter US,26, da. ovs. p. 24). Hele digtet gengivet: US,17 (da. ovs. p. 13f).

352 Cf. supra III,2.2-2.3.

ger mulighederne for sprogbrugens konstruktioner.³⁵³ Sproget frembringer naturligvis ikke mennesket som sådan, men det er med til at forme og bibringe sprogbrugens muligheder. For så vidt kan man tale om en sprogets egen frembringelse: Før mennesket har frembragt et navn, har frembringelsen på en måde allerede været på færde. Sproget har muliggjort den situation, hvori navnet blev givet, og fordi situationen kommer før sprogbrugen, er sprogbrugen fra begyndelsen sat i et arbejde i midten, i en situation, hvor den må række ud til potentielle genstande for formulering og forståelse, og altid endnu ikke har dem i sin magt.

Erfaringen af forskellen er på den måde negativ, en vanskelighed, der findes i kraft af de muligheder, sprogets bevægelse frembringer, og som melder sig som modstand i sprogbrugens tilegnelsesarbejde. Frembringelsen i kraft af selve sprogets bevægelse kalder Heidegger for *der Riß*, og sprogbrugens negativitet som sat i denne situation kalder han for *der Schmerz*: Sprogbrugen i dens primære modus er ifølge Heidegger negativ, og den sproglige situation må derfor også være det, fra begyndelsen. Derfor kalder han i smerte-passagen smerten for forskellet selv, *der Unter-Schied selber*.

I *Die Sprache im Gedicht* taler Heidegger om "smertens modsatrettede væsen", og om, at smerten "som tilbagerivende rift først egentlig river frem".³⁵⁴ Modstanden i erfaringen gælder altså her som en anfægtelse. Det er også en pointe hos Hegel. Men hos Heidegger er denne anfægtelse mere markant beskrevet som en sproglig anfægtelse. Det synes at være Heideggers ide, at anstrengelsen allerede ligger i sprogbrugens receptivitet, at den også gør sig gældende før formuleringen og altså ikke nødvendigvis med sig bærer et henblik på fiksering i et begreb.

Smerten kan dermed ses som endnu et ord for sprogbrugens forhold til sproget selv, som den anstrengelse, hvormed sprogbrugen arbejder: i en veksel mellem forbindelsesdannelser og modstand. Heideggers ide er, at mennesket befinder sig 'i' en forskel mellem sprog og sprogbrug, der ikke kan udlignes, men som netop derved er drivkraften for sprogbrugens udfoldelse i forhold til sine potentielle genstande. Man kunne sige, at det negative moment i sprogbrugens erfaring, den ikke-kunnen, der er knyttet til dens forsøg, tilvejebringer og nødvendiggør dens fortsatte udfoldelse. Denne nødvendighed og dette erfaringsforhold går forud for forskellene i sproget. Dette er grundlaget for, at Heidegger identificerer smerten og forskellet med hinanden.

*

En anden passage, der er relevant i denne forbindelse, jeg vil kalde den for ἀλέγω-passagen, findes i *Zur Seinsfrage* og indgår i en kommentar til Ernst Jüngers *Über den Schmerz* og *Der Arbeiter*. Heidegger skriver:

353 For en nøjere undersøgelse af frembringelsesbegrebet og Heideggers brug af det i forbindelse med tænkningen af digtningen, cf. infra V,1.

354 "das gegenwändige Wesen des Schmerzes", "als zurückreisender Riß erst eigentlich fortreibt" (US,64).

Hvis man ligefrem vovede at gennemtænke forbindelserne mellem 'arbejde' som det væren-des grundtræk og 'smerten' tilbage over Hegels 'Logik', så ville det græske ord for smerte, nemlig ἄλγος komme til orde for os. Formodentlig er ἄλγος beslægtet med ἀλέγω, der som intensivum af λέγω betyder den inderlige forsamlende. Så ville smerten være det til det inderste forsamlende. Hegels begreb om 'begrebet' og dets ret forståede 'anstrengelse' betyder på den absolutte subjektivitetsmetafysiks forandrede grundlag det samme.³⁵⁵

Når Heidegger i denne passage forsøger at forbinde λόγος (ord, tanke, samling) med ἄλγος (smerte), er det ideen at vise, at der til sprogbrugens produktion af ord må høre en forudgående kontakt med råmaterialet, altså med tingene og, gennem forsøget med dem, med den bevægelse, der hører til sproget selv. Denne kontakt indefter kan også forstås som en samling: en erfaring af en modstand og en bliven-præget af den. De potentielle genstande for sprogbrugens produktion sætter sig først i sprogbrugeren som indtryk, samler sig i ham, *fortætter sig* i det fænomen, dén sprogbruger er. Sprogbrugens primære negativitet, smerten, er det sproglige forsøgs *fortættede* og *fortættende* fænomen (i smerte-passagen: det *føjende* (*das Fügende*) i ἀλέγω-passagen: det til det inderste forsamlende (*das ins Innigste Versammelnde*)).

Fortætningen er et fænomen, der hører til digtningen. Måske er det Heideggers ide, at fortætningen ligesom frembringelsen ikke først er sprogbrugens, men sprogets. At sprogets egen frembringelse skaber intensiteter, der sætter sig i mennesket. Er det det, Heidegger mener med citeringen af Hölderlin, *dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*? Dette spørgsmål vil jeg senere vende tilbage til.³⁵⁶

Når Heidegger i ἀλέγω-passagen kalder smerten for et intensivum af sprogbrugens samlen (λέγω), er det for at beskrive, at prægningen indefter i kontakten med tingene allerede er sprog. Intensiteten kalder Heidegger også for *die Innigkeit*, inderligheden, mellem *Welt* og *Ding*.³⁵⁷ Mødet mellem sprogbrugens sammenhængsdannelser og tingene er ikke blot et ydre

355 "Wagte einer gar, die Bezüge zwischen 'Arbeit' als dem Grundzug des Seienden und dem 'Schmerz' zurück über Hegels 'Logik' durchzudenken, dann käme das griechische Wort für Schmerz, nämlich ἄλγος erst für uns zum Sprechen. Vermutlich ist ἄλγος mit ἀλέγω verwandt, das als Intensivum zu λέγω das innige Versammeln bedeutet. Dann wäre der Schmerz das ins Innigste Versammelnde. Hegels Begriff des 'Begriffs' und dessen rechtverstandene 'Anstrengung' sagen auf dem gewandelten Boden der absoluten Metaphysik der Subjektivität das Selbe." (GA9,404).

356 Cf. infra V,1.5.

357 Cf. US,24 (da. ovs. p. 22: "[f]orenigheden" – denne oversættelses udlægning vil jeg ikke forfølge her). *Die Innigkeit* er et Hölderlinord for et træk ved skæbnen. Sagt med Heidegger: "Hölderlin selv nævner skæbnens væsensområde og væsensgrund, når han siger ordet 'inderlighed.'" ("Hölderlin selbst nennt den Wesensbereich und den Wesensgrund des Schicksals, wenn er das Wort 'Innigkeit' sagt." (GA52,91)). Cf. også GA39,249f.;275.

I *Grund zum Empedokles* taler Hölderlin om et inderlighedens overmål, "Übermaß der Innigkeit", som en kraft, der er kilde til den konflikt, den tragiske ode fingerer for, som han skriver, at fremstille 'det rene', *das Reine* (Hölderlin: "Grund zum Empedokles" in: *Sämtliche Werke* vol. 4 p. 155). Hölderlin giver ikke en definition af *das Reine* i denne tekst. Man kunne gætte på, at *das Reine* er Hölderlins ord for (og fortolkning og forskydning af) det, Aristoteles beskriver som κάθαρσις i kapitel 6 af Poetikken (cf. Aristoteles: *De arte poetica* 6 1449 b 26, da. ovs. p. 65: "renselsen"). I *Anmerkungen zum Oedipus* taler Hölderlin om digtets cæsur som det rene ord, "das reine Wort" (Hölderlin: "Anmerkungen zum Oedipus" in: *Sämtliche Werke* vol. 5 p. 214). Det vil jeg behandle i næste kapitel (cf. infra V,3.3).

møde, hvorved tingene gives et præg: I dette møde samles det erfarede som et moment i erindringen – sprogbrugeren præges også. Hvor *der Austrag* er en sprogbrugens frembringelse udefter, er *die Innigkeit* sprogbrugens prægethed af sprogets bevægelse indefter.

Det særligt sproglige ved erfaringens primære negativitet er altså den prægning, der går indefter. Og hvor faren må ses som et afgørende træk ved erfaringen (et træk, hvormed erfaringen ikke kender sin retning og sit resultat), må smerten ses som et afgørende træk ved sprogbrugen (det træk, hvormed sprogbrugen først er præget af en frembringelse, der ikke er sprogbrugens, men sprogets egen, og som melder sig som en modstand). Hvis erfaringens overgang er et vovestykke, et forsøg med risiko, må dette skyldes, at der allerede har meldt sig en modstand i den receptive brug af sproget, en form for værken. Det er i kraft af denne modstands prægning, at forsøget har et materiale, det kan forme til et sprogligt produkt. Forsøget forudsætter denne intensitet.

Ved i $\alpha\lambda\epsilon\gamma\omega$ -passagen at foreslå en betydning af smerten som 'det til det inderste forsamlende' forsøger Heidegger at formulere en $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -erfaring.³⁵⁸ Man kunne sige, at Heidegger fremstiller smerten som tilegnelsens primære moment, som den første ansats i sproget, efter at tildragelsen har sat sit præg. Heidegger fremstiller tilegnelsen som en anstrengelse i sproget og smerten som altid en del af sprogbrugens tilegnelsesproces og dermed også af navngivningen.

Sprogbrugen må være en føjen-sig i, at dens muligheder er frembragt af sproget snarere end af sprogbrugen. I forsøget med genstandene må sprogbrugen udholde, at der er afstand til dem, dikteret af den bevægelse, der hører med til sproget. I erfaringen af denne afstand og af den træghed i tilegnelsen, der hører med, i denne negativitet, er der en positiv medgift: en skærpet opmærksomhed for sprogbrugens grænser og muligheder og dermed for den bevægelse, der hører til sproget selv. Det blev anført i smerte-passagen, at smerten som riftens føjning (*die Fuge des Risses*) udholder mellem'et (*trägt das Zwischen aus*). Således forskyder Heidegger betydningen af *der Austrag* fra navngivningen i metafysikken til den sproglige erfarings negativitet. Mere afgørende end metafysikkens navngivning er erfaringen af forskellen. Hos Heidegger er smerten ordet for denne erfaring, og derfor identificerer han i smerte-passagen smerten med forskellet selv, *der Unter-Schied selber*. Man kunne også sige, med henvisning til $\alpha\lambda\epsilon\gamma\omega$ -passagen, at smerten som sprogbrugsmæssig ansats forud for sammenføjninger og konstruktioner er proto-logisk.

*

Hvad skal der da forstås ved Trakls 'Tærsklen forstenet af smerte.' (*Schmerz versteinerte die Schwelle*)? Hvilken tærskel er der tale om, og hvori består 'forsteningen'?

Tærsklen er det, der overskrides. Som tema blander tærsklen grænsen og overgangen, henholdsvis det negative moment af sproget som vilkår og det, erfaringen foregår som.

358 Cf. også infra V,4.4.

Tærsklen kan for så vidt forstås som et ord for transcenderserfaringens egentlige genstand: forskellen mellem væren og værende. Det er denne forskel, der i den sproglige erfarings negative moment skabes et aftryk af, en prægning. Heri består 'forsteningen'. Forsteningen er den prægning, der sker, idet sproget går ind i erfaringen, den fortætning, der sker. Forsteningen er den 'digtning', der sker i kraft af sprogets egen frembringelse før sprogbrugens. Denne 'digtning', denne fortætning af muligheder, der melder sig som modstand, går forud for sprogbrugens egen digtning, men muliggør den også, fordi den skaber mulighed for den sproglige anfægtelse og besindelse på vilkåret.

Det negative i erfaringen (smerten) tydeliggør grænsen for sprogbrugen, men dermed også rammen for dens mulige udfoldelse. I kontakten med grænsen, i modstanden, skabes anfægtelse for sprogbrugen i forhold til betingelserne for dens udfoldelse. I anfægtelsen ligger muligheden for besindelse. Når sprogbrugen møder modstand, skærpes opmærksomheden over for mulighederne for udfoldelsens omfang og karakter, og dermed skabes også mulighed for besindelse på betingelserne for sprogbrugens udfoldelse. Erfaringens negativitet er på den måde en kontakt med det transcendentale, eller mere præcist: en transcenderserfaring. Dermed kan *Schmerz versteinerte die Schwelle* oversættes til: *Negativiteten skabte et aftryk af transcendensten.*

Med tærsklen bliver det således understreget, at 'sprogets grænser' ikke skal forstås som en markering af det absolut umulige for tænkningen, men snarere som den anstrengelse og uafsluttelighed, der ligger i den erfaring, det er at forstå noget og formulere en tænkning af det. Derfor skrev Heidegger i smerte-passagen: 'Smerten varer ved i tærsklen som smerte.' (*Der Schmerz west in der Schwelle ausdauernd als Schmerz*).

§ 4. Negativitet og åbning

Det positive ved den sproglige negativitet ligger i, at modstanden skaber anfægtelse og anfægtelsen mulighed for besindelse. I negativiteten ligger således muligheden for at opdage og udpege forskellen mellem det, sprogbrugen selv er som erfarende, og det billede af virkeligheden, metafysikken som sprog anstiller. Heri består muligheden for at lægge mærke til, at metafysikkens sprog nok er nødvendigt, men ikke det eneste, hverken det eneste mulige eller det eneste foreliggende. Der ligger heri en mulighed for at tænke det, der er *mellem* forklaringens instanser, og det, der er *før* dem, og at tænke logikken ud fra denne sproglige erfaring.³⁵⁹ Det kan ses som et brud i den ideale helhed i udlægningen, sprogbrugen er en bestræbelse imod, men også som opdagelsen af de ledige pladser i denne strukturs opstilling af navne og af, at disse navne og deres forbindelser stadig er afhængige af at blive læst, fortolket og forbundet med noget andet.

Heideggers forskydning i sin undersøgelse af *der Austrag*, fra navngivningen til smerten, gør således klart, at *der Riß* ikke skal betragtes som skade, men som *åbning*. Nok er det

359 Cf. infra V,4.4.

uundgåeligt for en bruger af sprog at møde modstand, ikke blot fra det, der forsøges omtalt, men også fra de udlægninger, der allerede foreligger (opdelingen af det værende og adskillelsen af dets momenter ved brugen af navne er også en grænsedragning og som sådan modstand). Men ved at formulere grænsen, også blot den grænse, der udgør forklaringens opdelinger, overskrider man den på en måde også. Der er derfor, Heidegger i smerte-passagen skrev, at smerten som 'riftens føjning' (eller: sammenføjning, sammentrækning) er 'tærsklen'. Denne formulering, *Fuge des Risses*, sammenfatter forskydningen fra det negative sproglige træk ved smerten (vanskeligheden i det kun at kunne være forsøg) til det, smerten må have som positiv implikation. Det giver mulighed for at tænke, hvad erfaringen af uafsluttedheden og endda af uafslutteligheden i sprogbrugen måtte betyde for det filosofiske sprog. Den sproglige erfarings forsøg på at forbinde adskilte momenter må udfolde sig ligesom et udkast, en skitse, et rids (i smerte-passagen: forrids, *Vorriß*, og oprids, *Aufriß*).³⁶⁰

Tænkningen af forskellene i sproget må således være en tænkning af, hvad det vil sige at være i denne midte mellem det, der skal forsøges betegnet, og selve dette forsøg, som udgøres af sprogbrugen. Forsøget i sprogbrugen på at danne forbindelseslinjer til sproget som vilkår ligger allerede i det konkrete møde med det værende. Sprogets 'mellem' går forud.

Den erfaring af forskellen, der hører til *der Austrag*, må således forstås som en tænkning 'i' forskellen, der både holder momenterne ud fra hinanden, og dermed viser deres forskellighed, og samtidig holder sammen på dem. Denne sammenholdelse må rumme muligheden for en demonstration af et betingelsesforhold: den gensidige, men ujævnbyrdige bevægelse mellem tingen (før den er *signifié*) og sprogbrugens betegnelsesforsøg. Heri ligger det forsøg, hvormed sprogbrugen må følge sprogets bevægelse. Sprogbrugen bliver dermed et livtag med sprogets overskridende karakter og et forsøg på at overtage denne overskridelse og gøre den til sin egen.

§ 5. Forsøg og prægning

Heideggers undersøgelse af forholdet mellem metafysikkens navngivning og den sproglige erfaring fremstiller således implikationerne af et spil mellem *der Unter-Schied* og *der Austrag*, mellem situationen, hvori sprogets proces sætter sine spor, og den manøvre i sprogbrugen, hvormed henblikket er at skabe en til denne situation bedst muligt svarende instans. Et sted kalder Heidegger selve spillet for *das Wesen des Seins*, et andet sted *der Schmerz*.³⁶¹ Spillet er altså for Heidegger både en del af værens egen bevægelse og af erfaringens. I dette spil ligger der, at sprogbrugens produktion er betinget af, at den kommer ud for noget, der endnu ikke er forstået. Spillet implicerer, at sprogbrugen er tildragelsesmæssig, før den er produkt.

I tænkningen af sammenføjningen (en sammenføjning, der i metafysikken har systemet som resultat) har Heideggers undersøgelse den ambition at pege på – og i sin udfoldelse

³⁶⁰ Cf. infra V,1.5.

³⁶¹ Spillet selv som *das Wesen des Seins*, cf. ID,58 (da. ovs. p. 110). Spillet selv som *der Schmerz*, cf. US,235 (da. ovs. p. 94).

selv demonstrere – muligheden for i det filosofiske sprog at forskyde sig fra navnets dominans til forsøgets ydmyghed. Heideggers undersøgelse viser, at metafysikkens navn først har været forsøg, men også, at samlingen, der ikke alene foretages til navnets form, men allerede til ordets, er en nødvendig del af sprogbrugens tilegnelsesproces.

Som vi har set det angående sproget og erfaringen, skal også smerten forstås i en anden og udvidet forstand end den gængse. Snarere end som sanselig eller følelsesmæssig påvirkning skal smerten forstås som en erfaring af forskellen mellem sprog og sprogbrug, der i videre forstand kan ses som forskellen mellem være og værende. Som en erfaring af det tildækkede led mellem navnet og det, navnet skulle betegne, bliver smerten for Heidegger et afgørende tema i hans forsøg på at beskrive en erfaring af metafysikken, og i videre forstand af det, han kalder for værens historie. Sprogbrugens negativitet indebærer nemlig også en læsning af historien og en tvungen accept af de overskrifter, den bringer med sig. At holdepunkter forskyder sig og at værdier opløses og genopstår i nye skikkelser er implikationer af det vilkår og den historiske nødvendighed, at være må navngives. Dette vilkår bliver den sproglige erfaring en udholdelse af. Der er en vold i navnet, som enhver tænkning, der selv måtte forsøge at formulere og præge, eller bare læse, må stå igennem, eller som Heidegger kalder det, forvinde:

Denne smerte alene [= den Værenshistoriske, *seynsgeschichtliche*] er op-nåelsen af Værens histories afgørelse. Denne historie til-drager sig for os som Værens forvindelse.³⁶²

*

At se forholdet mellem tænkning og metafysik som spillet mellem den sproglige erfaring og navngivningen er strengt taget en variation over det hermeneutiske problem angående forholdet mellem forståelse og udlægning. Men med Heideggers betoning af, hvad der kunne kaldes den sproglige erfarings *svaghed*, er det muligt at se en tilføjelse til denne tradition, nemlig i ordet *prægning*, der synes at kunne sammenfatte det, hvormed erfaring, sprog og historie står i forbindelse med hinanden.

Jeg har i det foregående talt om sprogets prægning af tilgangen til det værende og om prægningen som det, hvormed tænkningen erfarer noget og dermed forandres.³⁶³ Prægningen er ikke kun de betegnelser for tingene, som sprogbrugen konstruerer, men også noget før-betegnelmæssigt, som erfaringen er en oprindelig udsættelse for.³⁶⁴ Den dob-

³⁶² "Dieser Schmerz allein [= den Værenshistoriske, *seynsgeschichtliche*] ist das Erlangen des Austrags der Geschichte des Seyns. Diese Geschichte er-eignet sich uns als die Verwindung des Seyns." (GA71,275). Forvindelsen er hos Heidegger således ikke et valg, der kan træffes i tænkningen, men en nødvendighed, der er givet med historien. Derfor skelner han i f.eks. *Zur Seinsfrage* mellem overvindelse og forvindelse (cf. GA9,414ff.). Det er en pointe, Vattimo har videreudviklet. Cf. Vattimo: "Dialectica, differenza, pensiero debole" in: Vattimo & Rovatti (ed.): *Il pensiero debole* p. 21f. (da. ovs. p. 91f.).

³⁶³ Prægning og tænkning, cf. supra II,1.1; III,2.2.

³⁶⁴ Prægning, erfaring og udsættelse, cf. supra III,3.4.

beltydige genitiv i 'værens prægning' indrammer vekselvirkningen mellem tænkningens betydningskonstruktioner og vilkåret, dette foregår under. Mennesket er historisk indlejret, og som sådan præget, og viderefører dertil prægningen af sig selv ved at navngive væren.³⁶⁵

Prægningen foregår således i en passiv og en aktiv modus. At erfare er at tage noget ind, men også at gøre noget med det, man møder. At bruge sproget er tilsvarende at forstå og at forme. Historie er tilsvarende vilkår, man lever under, og et virkende betydningskompleks af forudsætning og tilskikkelse. Prægningen er den tilegnelsens dynamik mellem udsathed og udøvelse, der er til stede i erfaringen, i sproget og i historien.

I undersøgelsen af, hvad der i sproget kommer før navnet, er det blevet klart, at dette er erfaringen. Ikke bare virker erfaringen tidligt i sprogets proces; den er allerede selv sprog. Sprogbrug er konstruktion af navne og andre sproglige instanser (tegn, ord, billeder, osv.), men indebærer derudover en receptivitet over for sin genstand – og over for sig selv i denne tilegnelses- og formuleringsproces.³⁶⁶ Sprogbrugen må udover at fortolke (dvs. forstå og udtrykke) sin genstand, fortolke sig selv i denne proces, som tilegnelse, erfaring, overgang. Sprogbrugen kan dermed ses som en åbenhed over for selve sproget: Den må indbefatte at gå ind på det som vilkår. Sprogbrugen er altså en erfaring *med* sproget. Først og sidst er sprogbrugen erfaring, passivt som en receptivitet over for sin genstand, aktivt (og overskridende genstandsforholdet) som en sproglig rekonstruktion af den forandring og overgang, som den selv er, idet den tilegner sig og formulerer noget – oversætter det. Hvis overgangen er det sproglige moment i erfaringen, må overgangen forstås som oversættelse. Til Heideggers forsøg på at udvide begrebet om sproget kan vi altså føje et forsøg på at udvide begrebet om sprogbrugen: Snarere end kommunikation er sprogbrug oversættelse.

Denne oversættelse må tænkningen reflektere. Dels ved at besinde sig på sig selv som sproglig proces, dels ved at fortolke anden tænkning som sproglig proces. Det sidste indebærer ofte en genåbning af det, der fremlægges som afsluttet, forklaret, dvs. metafysikkens sprog.

Navnet, substantivet, er det styrende i metafysikkens sprog. Men til denne bygning hører selvfølgelig også sætningen. Man kan ud fra Heideggers kritiske læsning af metafysikken i *Der Satz vom Grund* udpege et særligt afgørende navn, grund, og en særligt afgørende sætning: begrundelsen. Hvor det før, med *der Austrag*, var spørgsmålet, hvad der i sproget kommer før navnet, er det nu med *der Satz vom Grund* spørgsmålet, hvad der i sproget kommer før sætningen.³⁶⁷

365 Prægning og navngivning, cf. supra IV,1.2.

366 Sprogbrug og receptivitet, cf. supra III,3.4.

367 Cf. supra IV,1.1.

2. Oversættelsen i *Der Satz vom Grund*

§ 1. Den metafysiske opfattelse af grunden

Heideggers *Der Satz vom Grund* udfolder en læsning af metafysikken, i denne tekst repræsenteret af Leibniz' *principium reddendae rationis sufficientis*, den tilstrækkelige grunds princip.³⁶⁸ Man kunne også sige: grundsætningen, grunden som sætning, eller grunden som den begrundelse, forstanden behøver for sine påstande.³⁶⁹

Metafysikkens sætninger er i deres struktur begrundende. Ordet 'begrundelse' sammenfatter den metafysiske opfattelse af grund og sætning. Begrundelsen er den metafysiske sætnings struktur og proces, en sammenholdelse af det tilbagelagte arbejde med det nuværende arbejde og med det ønskede og lovede resultat. Begrundelsen er i denne forstand en grundsætning, som metafysikken hele tiden må strukturere sig selv ud fra og støtte sig til for at kunne se sig selv som erkendelse. Begrundelsen er den sætning eller klynge af sætninger, hvormed metafysikken som tænkning og sprogbrug bygger sit system. Tænkeprocessen foregår altid i forvejen i større eller mindre grad, men der, hvor tænkning er blevet formuleret og systematiseret behøves der – i en metafysisk optik – et defineret udgangspunkt, et defineret endepunkt og en defineret retledende instans som bekræftelse af, at det, tænkningen har produceret, er erkendelse. Begrundelsen kan ses som en sammenfatning af disse tre momenter: udgangspunktet, endepunktet og det retledende til at forbinde dem. Sammenhængen mellem disse tre momenter er metafysikkens svar på grammatikken: en ækvivalerende og disciplinerende struktur svarende til udsagnets form, der gerne formaliseres til 'S er p'. Det, man når frem til at sige om den undersøgte genstand (udgangspunktet, 'subjektet'), nemlig dommen (endepunktet, prædikatet), styres i metafysikken af dette apofantiske kopula. Dets funktion er retledende, dvs. fornuftigt styrende.

Metafysikkens *Satz vom Grund* rummer altså en opfattelse af grunden som begrundelse, og en opfattelse af begrundelsen som på en gang grundlag og fornuft. Med grundlaget menes en fast grund, hvorpå tænkning kan bygge sit system, og med fornuften menes et styrende princip. *Der Satz vom Grund* er kardinalbetegnelsen for fornuftens filosofiske sprog.

Grunden bliver i denne optik samtidig en støtte for forstanden i dennes greb om det værende (*som det og det*) og et pejlemærke for fornuften i dennes mere overordnede, men samvirkende erkendelsesbestræbelse. Der er tale om en metafysisk opfattelse af grunden som *princip*, et forestillet primært produkt af tænkningen, som tænkningen ifølge denne opfattelse må udfolde sig i henhold til: gå ud fra og bygge på, for at kunne erkende. Problemet er, at grunden i metafysikken fremstilles som, og altså er tænkt som, tænkningens første instans. Grundens princip fremstilles dermed som udgangspunkt for tænkningen,

³⁶⁸ Cf. SG,91;98.

³⁶⁹ Forstandens begrundelse, cf. SG,13.

men er snarere tænkningens efterfølgende bekræftelse af sig selv. Det er en konstruktion af en autenticitet, der dog umuligt kan være der før sproget, og af en sikkerhed, der ligger tænkningens oprindelige erfaringsmæssighed fjernt.

I metafysikken bliver *der Satz vom Grund* altså ifølge Heidegger opfattet som "den øverste grundsætning" og "alle sætningers sætning".³⁷⁰ Det genitiviske er således dobbelt: "Grundens sætning er sætningens grund."³⁷¹ Der er tale om en kreds, "en begyndelse, der allerede er fuldendelse", hvormed metafysikken dels forsøger at opstille et princip før sproget, dels forsøger at indsnævre sproget til sætningens form.³⁷² Sprogbrugens mest markante fornuftsprodukt, sætningen, opfattes som erkendelsens primære form, og vejen til sandheden som brolagt med fornuftssætninger. Metafysikkens *Satz vom Grund* er altså en udlægning af grunden som fornuft. Fornuften er, som Heidegger siger det med Kant, en "grundsætningernes formåen", en evne til at danne grundsætninger.³⁷³ Man kunne også sige: den tilbøjelighed i tænkningen, hvormed tænkningen ikke nøjes med at forsøge at efterspore og formulere sine forudsætninger, men i sit tilegnelsesarbejde forveksler sin villen med sin kunnen og derfor arbejder med en tro på at kunne være sin egen konstitution. Metafysikkens *Satz vom Grund* sammenfatter det, jeg i afsnittet *Identiteten* kaldte for 'fornuften som sprog'.³⁷⁴ Den bevægelse, der hører med til grunden, er i metafysikken begrænset til fornuftens regulerende og blot menneskelige bevægelse.

Fornuften oversætter for så vidt tilbage. Forskellen er, at fornuftens oversættelse er en begrundelse med en, i det pågældende sproglige korpus, sidste instans med reference tilbage til en første instans før sproget og før nogen bevægelse. Derridas ord herfor var den transcendentale *signifié*.³⁷⁵ Tænkningens oversættelse skal derimod forsøge at medinddrage og medvise bevægelsen i det, den forsøger at tilegne sig. Den skal ikke alene udpege og identificere denne bevægelse, men så at sige identificere sig med den, se bevægelsen som et vilkår, der præger tænkningen og må medvises i dens udlægninger. Bevægelsen i det, der forsøges tilegnet, skal ikke blot identificeres fornuftsmæssigt som en slags forlængelse af det vilde ved tænkningen, men må ses som et vilkår, der afgør, hvad tænkningen kan og ikke kan.

Dobbeltheden af grund og fornuft rummer egentlig flere momenter: tingen, dommen og tænkningen indimellem – S, p og kopulaet indimellem – og som det fjerde: det vilkår, hvorunder disse forbindelsesdannelser udspiller sig, og som tænkningen må forsøge at medinddrage i sine overvejelser og redegørelser. Heidegger lokaliserer oprindelsen til dobbeltheden af grund og fornuft i ordet λόγος, med ordet *ratio* som bindeled. Grundsætning-

370 "der oberste Grundsatz", "der Satz aller Sätze" (SG,23;31).

371 "Der Satz des Grundes ist der Grund des Satzes." (SG,31).

372 "ein Anfang, der schon Vollendung ist" (SG,31).

373 "Vermögen der Grundsätze" (SG,131).

374 Cf. supra II,3.2.

375 Cf. supra II,1.3.

gens historie udspiller sig altså i overgangen mellem græsk, latin og tysk – λόγος, *ratio* og *Grund/Vernunft* – og det er denne historie, Heidegger forsøger at genfortælle.³⁷⁶

Man kan se skellet mellem fornuft og grund som en forgrening, der udspringer af ordet *ratio*. På den måde udgør *ratio* selve skellet herimellem, og forgreningen er kun opstået, fordi *ratio* nødvendigvis måtte oversættes til et andet modersmål, en anden epoke og en anden tænkekontekst. Der skete dermed i kraft af traditionen en forskydning og spredning af tænkningens emne. Disse problemer opstod i tænkningen, fordi heller ikke *ratio* havde været en udtømmende og ophævende oversættelse af λόγος.

Pointen er, at det at oversætte et så mangefacetteret begreb som λόγος ikke kan være andet end at sige noget andet end forlægget. Det kan ikke oversættes til en perfekt erstatning, men som Heideggers undersøgelse peger på, kan et studium i indførelsen og brugen af dette begreb i senere historiske kontekster, den latinske og den tyske, hjælpe til at forstå dets vidde og prægnans. Ideen er gennem en undersøgelse af dets brug i forskellige epokers tekster – hvilket dermed også er en undersøgelse af, hvilken tænkning, der i brugen af det ligger *omkring* det – at efterspore den oprindelige tænkning, der formede dette begreb og nu befinder sig i det, mere eller mindre tildækket.

§ 2. Ratio

Leibniz' *Der Satz vom Grund* lyder: *Nihil est sine ratione*.³⁷⁷ Spørgsmålet er nu for Heidegger, om 'Intet er uden grund' uden videre betyder, at alting, ethvert værende, har en grund.³⁷⁸ Spørgsmålet er retorisk, og svaret er nej. Sætningens betydning afhænger af, hvorledes man læser den. I første omgang forsøger Heidegger at indkredse, hvad *ratio* kan betyde, og på hvilken måde, *ratio* rummer både det fornuftsmæssige og det grundmæssige i sig.

I den følgende passage, som jeg vil kalde for *ratio*-passagen, skriver Heidegger, at betydningen af *ratio* først og fremmest er forbundet med det at regne. Som der til det at tænke hører det betænkte, og til det at tale det omtalte, hører der til det at regne det udregnede. Heideggers *ratio*-passage fører tænkning, tale og regning sammen i et forsøg på at vise, hvilken slags sprog, fornuftens sprog er, og hvoraf det kommer. I udregningens konstruktioner behøves efterhånden et bærende element og et regulerende moment, grund og fornuft:

Ratio vil sige regning i vid betydning, ifølge hvilken man regner ved noget med noget på noget, vi siger også: tæller, uden at der herved forekommer tal. I regningen bliver noget stillet under, ikke vilkårligt og ikke i betydningen noget mistænkt; understillet bliver det, hvorpå det allerede hviler, at det står til med en sag som det gør. Det således understillede, beregnede er som det, det hviler på, det foreliggende, bærende, regningens udregnede; *ratio* er dermed basis, grundlag, dvs. grund. Regningen forestiller i sin understillen noget som noget. Denne forestillen af noget som noget er en bringen-frem-for-sig, der til enhver tid fore-tager

376 Cf. SG,173ff.

377 Cf. SG,13.

378 Cf. SG,16f.

et foreliggende og i et sådant fore-havende opfatter [*vernimmt*], hvordan det er fat med det, hvorpå og hvormed der regnes. Regningen, ratio er som en sådan opfatten [*Vernehmen*] fornuften. Ratio er som regning: grund og fornuft.³⁷⁹

Passagen gør opmærksom på, at det at regne ikke er begrænset til aritmetikken, men er en del af det at tænke. Når man taler om at regne med noget eller nogen, så er der tale om en forventning. Men der er også tale om, at man forudsætter noget. Man forudsætter, at det, man vil, kommer til at holde stik, eller rettere: man håber på en balance mellem det, man vil, og det, der faktisk kommer til at ske. Denne forudsætning bliver, som Heidegger skriver, bærende for udregningen (*tragende*), og man kan se denne udregning som fornuftens forsøg på balancering mellem tænkningens villen og kunnen.

Det vilde er forbundet med det kunnede, og man kan, som vi har set, forstå denne forbindelse som et vilkår.³⁸⁰ Det er et vilkår, tænkningen må foregå under, og denne nødvendighed må på en eller anden måde medinddrages og tematiseres i tænkningens arbejde. I metafysikken bliver denne nødvendighed oversat til grund forstået som fornuftens forudsætning. Det grundmæssige ved *ratio* er ifølge Heidegger ikke genstanden, der skal udregnes, men det, denne udregning begrundes med, en opstillen – eller rettere: understillen – af en forudsætning (*Unterstellen*). Det fornuftsmæssige ved *ratio* er den aktivitet, hvormed denne forudsætning bruges som fundament. Det ligger i fornuftens selvforståelse, at den bygger på grunden.

Hvad der altså i det foregående blev tematiseret som et forhold mellem tre momenter: tænkningen, genstanden og vilkåret, eller: oversættelsen, den oprindelige tale og konteksten, bliver således i metafysikkens *ratio* til fornuften, genstanden og begrundelsen.³⁸¹

I *ratio*-passagen skriver Heidegger videre, at regneaktiviteten sammen med denne understillede forudsætning eller begrundelse for sit virke forestiller og præsenterer noget som noget (*stellt vor*). Det fornuftsmæssige ved *ratio* ligger i dette tillæg: *som noget*. Fornuftens sprog lader sig således ikke begrænse til oplysningens epoke, men må ses som en strukturel manøvre i metafysikkens sprog som sådan, og det fortsætter den klassiske metafysiks opgave, at bestemme noget som noget, ved sprogligt at udfolde denne bestemmelse som tillæg: Man lægger noget til det værende, som det ikke selv rummede eller af sig selv viste.

Dertil kommer, at den nødvendighed, hvormed tænkningen på forskellig vis gør forsøg på at knytte an til sine genstande, i metafysikken ses som allerede en del af systemet: Nødvendigheden fortolkes som forudsætning og indlemmes som begrundelse, systemets

379 "Ratio besagt Rechnung im weiten Sinne, demgemäß man bei etwas mit etwas auf etwas rechnet, wir sagen auch: zählt, ohne daß hierbei Zahlen vorkommen. In der Rechnung wird etwas unterstellt, nicht willkürlich und nicht im Sinne eines Verdachtes; unterstellt wird das, woran es gerade schon liegt, daß es mit einer Sache so steht, wie es steht. Das so Unterstellte, Errechnete ist als das, woran es liegt, das Vorliegende, Tragende, das Gerechnete der Rechnung; die ratio ist somit die Basis, der Boden, d. h. der Grund. Das Rechnen stellt im Unterstellen etwas als etwas vor. Dieses Vorstellen von etwas als etwas ist ein Vor-sich-bringen, das jeweils ein Vorliegendes vor-nimmt und in solchem Vor-nehmen vernimmt, wie es mit dem, worauf und womit gerechnet wird, bestellt ist. Das Rechnen, die ratio ist als solches Vernehmen die Vernunft. Ratio ist als Rechnung: Grund und Vernunft." (SG,174).

380 Cf. supra II,4.2.

381 Cf. supra I,2.2.

bærende princip. Den bevægelse og vanskelighed, der hører med til denne nødvendighed, bliver skjult med systematiseringens oversættelse af nødvendigheden til sikkerhed.

Man kan desuden se Heideggers tematisering af forestillingen, forehavendet og høreopfattelsen på dette sted (*Vorstellen, Vor-nehmen, Vernehmen*) som et forsøg på at angive, at fornuftens byggende og regulerende aktivitet blot er en metafysisk oversættelse af tænkningens (sproglige) forholden-sig. Den aktivitet, det er at forbinde, tilpasse og regulere enkelthederne og jævnføre dem med udgangspunktet, tilegne sig den foreliggende sag og bringe den i sammenhæng med det allerede forståede, er karakteristisk for fornuften, men det hører allerede med til tænkningen.

Problemet med *ratio* er, at det rummer en indskrænkning af, hvad tænkning er. Forudsætningen som sådan er en abstraktion i forhold til det 'allerede', hvormed tænkningen foregår i mødet med ting og sager, der først efterfølgende kan bestemmes som det og det. I ordet 'forudsætning' må man derfor understrege 'forud' som den bevægelse, der i metafysikken efterfølgende lægges eller stilles under resten af bestemmelserne som et fundament (cf. *ratio*-passagens 'understillen'). 'Forudsætningen' må forstås som noget, der allerede angår og dermed præger tænkningen: *at* det faktisk forholder sig sådan og sådan med en sag. Som Heidegger skrev i *ratio*-passagen: '[U]nderstillet bliver det, hvorpå det allerede hviler, at det står til med en sag som det gør.' Det gør sig gældende, før man regner med det.

Det latinske ord *ratio* kan på den måde siges at udgøre en overskrift for det metafysiske sprogs strukturelle implikationer: Det koncentrerer det forhold mellem fremgangsmåde og udgangspunkt, der senere kaldtes for *Vernunft* og *Grund*. Men dette forhold må forstås i en videre betydning: som et *sprogligt* forhold mellem tænkningen og dens vilkår. Jeg har tidligere forsøgt at indkredse forholdet mellem sprog og tænkning ved at påpege, at tænkningen foregår i sproget, og at man, når man forholder sig til noget, forholder sig sprogligt til det.³⁸² Heidegger mener at kunne spore og genoptegne dette forhold ved en undersøgelse af λόγος-begrebet. Det er Heideggers pointe, at det græske ord λόγος netop rummer dette sproglige forhold mellem tænkningen og dets vilkår, mens *ratio* udvisker det sproglige ved tænkningen, og at oversættelsestabt i den historiske overgang fra λόγος til *ratio* kalder på en metafysikkritisk oversættelse fra *ratio* tilbage til λόγος. Opgaven er at vise, hvorledes tænkningen er sproglig.

§ 3. Tilbage til talen

Ratio-begrebet indrammer en afgørende filosofisk bestræbelse: at karakterisere tænkningen som tænkning. I *ratio* ligger der, som Heidegger påpegede, en opdeling af tænkningen i fremgangsmåde og udgangspunkt, fornuft og grund. Man kunne også mere forsigtigt sige, at tænkning er at forholde sig, men da mangler det stadig at blive præciseret, hvad det vil

382 Cf. supra II,1.3;2.1-2.3.

sige at forholde sig. Det latinske *ratio* og det græske λόγος (eller verbalt: λέγειν) rummer hver sit bud herpå. Hvis *ratio* betegner det at forholde sig som det at regne, betegner λέγειν det at forholde sig som det at samle. Den historiske prægning i oversættelsen fra græsk til latin er let at se: tænkning som det at samle, og tænkning som det at regne. Overgangen mellem disse betydninger beskriver Heidegger i den følgende passage som det, der sker, når man samler noget på en sådan måde, at det ene retter sig efter det andet. Dermed er også oprindelsen til begrebet om sandhed som rigtighed antydet, og oprindelsen til ideen om fornuftens regulerende aktivitet:

Det græske hovedord λόγος hører til tidsordet λέγειν. Dette betyder: samle, lægge et til noget andet. Herved kan det ske, at det ene bliver lagt til det andet på en sådan måde, at det ene retter sig efter det andet. En sådan retten er den regnen, der forestilles gennem det latinske reor og ratio, hvorfor det romerske ord ratio er egnet til at oversætte det græske ord λόγος til den romerske tænkning.³⁸³

Det Heidegger forsøger at vise er, at metafysikkens sproglige strukturs hovedkomponenter, navnet, sætningen og begrundelsen, alle kan ses som oversættelser af λόγος som det forudgående (og mere erfaringsmæssige) forhold mellem sprog og tænkning. Han skriver:

Også på græsk kan λόγος betyde så meget som regning, at rette et efter noget andet, hvilken retten er det, som vi endnu mere generelt betegner som nogets forbindelse til noget. Λόγος kan betyde det samme som det latinske relatio: relation, forbindelse. Men hvorfor kan λόγος betyde dette? Fordi λόγος og λέγειν betegner noget mere væsentligt end den af os ovenfor nævnte betydning af samlen og regnen; tidsordet λέγειν er nemlig et ord for 'sige' og λόγος betyder udsagn og sagn. Det fremgår af enhver ordbog.³⁸⁴

En nærmere karakteristik af λόγος som en sproglig erfaring må vente.³⁸⁵ Her og nu skal blot pointeres, som ovenstående passage gør det, at forskellen mellem *ratio* og λόγος udgøres af *talen*. Hvis metafysikkens sproglige struktur stammer fra en tænkning af tænkningen som det at regne, så ligger der i metafysikkens sprog en tildækning af tænkningen som sproglig bevægelse: at forholde sig, at forbinde noget med noget, at fremlægge, at gøre nærværende, at tale.

Problemet med metafysikkens *Satz vom Grund* er således, at et sprogligt produkt bruges som grundlag for tænkningen, som en slags selvkonstitution, og at hverken dets

383 "Das griechische Hauptwort λόγος gehört zum Zeitwort λέγειν. Dies besagt: sammeln, eines zum anderen legen. Hierbei kann es geschehen, daß das eine so zum anderen gelegt wird, daß eines nach dem anderen sich richtet. Solches Richten ist jenes Rechnen, das durch das lateinische reor und ratio vorgestellt wird, weshalb das römische Wort ratio geeignet ist, das griechische Wort λόγος ins römische Denken überzusetzen." (SG,178f).

384 "Auch im Griechischen kann λόγος so viel bedeuten wie Rechnung, eines zum anderen richten, welches Richten das ist, was wir noch allgemeiner das Beziehen von etwas auf etwas nennen. Λόγος kann das Gleiche bedeuten wie das lateinische relatio: Relation, Beziehung. Doch weshalb kann λόγος dies bedeuten? Weil λόγος und λέγειν Wesenhafteres nennen als das von uns obenhin gemeinte Sammeln und Rechnen; das Zeitwort λέγειν ist nämlich ein Wort für 'sagen' und λόγος bedeutet Aussage und Sage. Jedes Wörterbuch gibt darüber Auskunft." (SG,179).

385 Cf. infra V,4.4.

vilkår (sprogets bevægelse) eller dets produktion (den sproglige erfarings vanskeligheder og forsøg) medtematiseres.

Heidegger forstår læsningen af metafysikken som en opgave, der skal udføres i tråd med 'skridtet tilbage' (*der Schritt zurück*). 'Sætningen' skal derfor oversættes tilbage til *det at sige*, 'grunden' tilbage til *væren* og den bestemte artikel tilbage til *det før-bestemmelsesmæssige*: "Sætningen af grunden er en sigen af væren."³⁸⁶

Derigennem bliver det muligt for Heidegger at se metafysikkens grundbegrebs funktioner – at postulere et bestemt grundlag for erkendelsen og at bistå ambitionen om styring af erkendelsen – som udtryk for det samme: en prægning af væren, der finder en afgørende syntetisering i Kants skel mellem forstand og fornuft. Der er med Heideggers ord tale om en "prægning" og "udprægning af væren som genstandsmæssighed og vilje" i metafysikken fra Descartes til Kant.³⁸⁷ Metafysikkens *Satz vom Grund* skal altså forstås som dels en prægning af væren (eller: bevægelsen, vilkåret), dels en prægning af det, jeg midlertidigt har tematiseret som tænkningens forhold, λόγος. Arbejdet med at forstå og karakterisere denne prægning kunne man kalde for hermeneutik eller arkæologi. Det er jo både en fortolkning og en eftersporing af en oprindelse, eller som jeg i denne sammenhæng har kaldt det: en oversættelse og en oversættelse tilbage. Man kunne også simpelthen kalde det for en *læsning*. Heideggers 'betoningskift' (*Wechsel der Tonart*) og 'spring' (*Sprung*) beskriver to træk ved en særlig måde at læse metafysikken på.³⁸⁸

§ 4. Læsningens forskydning og tænkningens frigørelse

Hvad kommer der i sproget før sætningen? Derrida ville sige: skriften, eller sproget som proces. Heidegger ville sige: tænkningen, sådan som den foregår protogrammatisk i sproget. Man kunne også sige: læsningen.

Metafysikkens sproglige herredømme – i kraft af navngivningen, grammatikken og forklaringen – afhænger stadig af, hvorledes der læses, og hvad det læste forbindes med. Det er et spørgsmål om, hvorledes metafysikkens syntaktiske dannelser kan oversættes tilbage til de protosyntaktiske, netop *syntetiserende* tilegnelsesforsøg, hvormed de blev til.

Hvor Heidegger som destruktionens primære opgave ser en smidiggørelse af den metafysiske traditions begreber og en besindelse på deres erfaringsmæssige oprindelse, og skridtet tilbage som en tænkningens skaben distance til metafysikken, ser han i forlængelse heraf springet som en frigørelse for tænkningen og betoningskiftet som en forskydning af fokus, en genaccentuering eller omformulering af tænkningens materiale. Destruktionsopgaven er i den senere del af forfatterskabet repræsenteret i Heideggers skrivning af en værenshi-

386 "Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein." (SG,90, kursiv udeladt her).

387 "Prägung", "Ausprägung des Seins als Gegenständigkeit und Wille" (SG,115).

388 *Der Wechsel der Tonart*, cf. SG,75;92ff.; *der Sprung*, cf. SG,95ff. *Der andere Anfang* bliver i senværket endnu en betegnelse for oversættelsen, nu særligt i forhold til historien og de implikationer, metafysikkens afslutning efter Heideggers mening har for tænkningen og dens sproglige muligheder. Cf. supra I,2.3.

storie med udgangspunkt i en læsning af metafysikken. Den variant af destruktionen, som betoningsskiftet og springet tilsammen udgør, er med Heideggers ord en "tilbagegangs vej til værenstilskikkelsens begyndelse", en vej "igennem overleveringen".³⁸⁹ I *Der Satz vom Grund* er vejen tilbage igennem overleveringen en læsning af den tilstrækkelige grunds princip med henblik på en tænkning af væren. Vejen tilbage går fra den tilstrækkelige grunds princip, til skellet mellem grund og fornuft, til *ratio*, tilbage til værens første navn, λόγος.

Betoningskiftet er således Heideggers forsøg på at formulere tænkningen af metafysikken som en kritisk læsning.³⁹⁰ Han skriver:

Mange sætninger, som vi udtaler, lader sig ofte sige med forskellig betoning af de enkelte ord. I det foreliggende tilfælde forbliver betoningskiftet ikke en hvilken som helst sag, men en hovedsag, endda hovedsagen, der bestemmer den følgende vej. For gennem det nu hørte betoningskift bliver grundsætningen til en helt anden sætning, ikke kun anderledes med hensyn til, hvad sætningen som sætning om væren siger, men også hvad angår måden, hvorpå den siger sit sagte, hvorpå den dér endnu er 'sætning'. Med hensyn til sigemåden ser vi for os spørgsmålet stillet, om sætningen om væren overhovedet stadig er en sætning i grammatikkens og logikkens forstand.³⁹¹

Det er et forsøg på af metafysikken at udlæse en tale om væren. Påstanden er: "Sætningen af grunden er en sigen af væren."³⁹² Forsøget på altså at finde (genfinde, ville Heidegger sige) sproget og væren i sætningen og grunden gør Heidegger ved at forskyde de efter hans mening almindelige og metafysiske accentueringer i ordlyden af den tilstrækkelige grunds princip. *Nihil est sine ratione* skal ikke forstås metafysisk, *Nichts ist ohne Grund*, men efter følgende forskydning: *Nichts ist ohne Grund*.³⁹³

Hvad gør betoningsforskydningen ved dette udsagn? Det kan tydeliggøres, hvis man oversætter det til dansk: Det ligger ligefor at oversætte det til 'Intet er uden grund'. Men herfra ligger det næsten lige så ligefor at forstå dette som 'Alting har en grund'. Der ligger heri en reduktion af væren til et værende, en fast entitet, et grundlag. Betoningskiftet er

389 "Weg eines Rückganges an den Anfang des Seinsgeschickes", "durch die Überlieferung" (SG,187).

390 Heidegger spiller i *Der Satz vom Grund* på tre betydninger af ordet *Satz*: en *sætning*, der kan læses, og hvor de enkelte dele kan betones på forskellig vis; en *musikalsk sats*, man må lytte til og som kan spilles i en anden tonart og *et sæt* i betydningen at sætte over noget: risikofyldt spring. *Der Wechsel der Tonart* skal således ikke alene forstås som et betoningskift i læsningen, men tillige som et skift af tonart, en dobbelthed der er vanskelig at gengive på dansk.

391 "Viele Sätze, die wir sprechen, lassen sich oft in einer verschiedenen Betonung der einzelnen Wörter sagen. Im vorliegenden Falle bleibt der Wechsel der Tonart keine beliebige Sache, sondern eine Hauptsache, sogar die Hauptsache, die den folgenden Weg bestimmt. Denn durch den jetzt gehörten Wechsel der Tonart wird der Satz vom Grund zu einem ganz anderen Satz, anders nicht nur hinsichtlich dessen, was der Satz als Satz vom Sein sagt, sondern auch in Bezug auf die Weise, wie er sein Gesagtes sagt, wie er da noch 'Satz' ist. Im Hinblick auf die Weise des Sagens sehen wir uns vor die Frage gestellt, ob der Satz vom Sein überhaupt noch ein Satz im Sinne der Grammatik und Logik ist." (SG,102f.).

392 "Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein." (SG,90, kursiv udeladt her).

393 Cf. SG,92, understregningerne gengiver tekstens kursiv. I en Hölderlinforelæsning hedder det tilsvarende: "Det der skal betones er ikke: Guds *mangel*, men *Guds mangel*." ("Zu betonen ist nicht: Gottes *Fehl*, sondern *Gottes Fehl*." (GA39,232)).

et forsøg på at bevæge sig fra at sige noget om noget til at sige noget om væren. Denne oversættelse bevæger sig fra at sige 'Det værende har en grund' til 'Væren er grundende': "Væren driver i sig sit væsen som grundende."³⁹⁴ Grunden skal altså ifølge Heidegger snarere end som begrundelse forstås i tråd med væren: som bevægelse eller spil. Heidegger omformer Angelus Silesius' vers om forklaringens, fornuftsgrundens, begrænsning: "Spillet er uden 'hvorfor'."³⁹⁵

Det bliver også en beskrivelse af læsningen som tænkning. Læsning er jo ikke en friktionsløs indoptagelse eller overtagelse af ideer. Læsning er en tilegnelse med skepsis, fordomme og sammenligninger. Der er på den måde også en modstand eller endda et modarbejde i læsningen. Men samtidig er læsningen receptiv. Der er en sammenhæng mellem læsningens passive og aktive moment. Læsningen er ikke mere passiv end at den må anfægtes, ændre sig undervejs og producere udhævelser og tilføjelser for at forstå og være tænkning (som når man under læsningen laver sine egne understregninger, ikke nødvendigvis under det allerede kursiverede, og skriver indfald i marginen). I denne formdannelse ligger det aktive og produktive moment: Den læsning, der er forstående og tænkende, er netop ikke sådan ved at sige det samme, men ved at sammenligne, variere, omformulere – flytte accenterne i takt med tænkningens anfægtelser undervejs.

Det at sige *noget andet* afviger ikke nødvendigvis fra filosofiens fordring, at sige noget om noget. At sige noget andet kan være at sige noget andet om det samme, eller at udhæve og præcisere et særligt træk ved en genstand. Det kan sammenlignes med brugen af kursiv i en tekst (eller med brugen af overskrifter eller bogens titel). Kursiven fremhæver ord eller sætninger i en tekst for at betone deres vigtighed. Men man kunne også se kursiven som et forsøg fra skribentens side på at udligne den forskel, der er i det skrevne, mellem hvad der siges og hvad der gøres. Den helt åbenlyse hensigt med kursiven er at lede læserens opmærksomhed et særligt sted hen i teksten. Den mindre åbenlyse grund er, at dette er et sted, hvor tekstens forfatter føler sig mere sikker. Det er en form for læserdisciplinering. Kursiven markerer indirekte utilstrækkeligheden af al den øvrige tekst.

Det skal altså forstås som nødvendigt for tænkningen, at man under læsningen laver sine egne understregninger dér, hvor man anfægtes, frem for at følge den trykte kursivs betydelse, det metafysiske skel mellem væsentligt og uvæsentligt, der også findes i brydningsforholdet mellem hovedteksten på den ene side og noter og appendiks på den anden, mellem primær- og sekundærlitteratur, og i påstandene om den røde tråd, konteksten og hvad der står mellem linjerne.

Hvis al tænkende sprogbrug er oversættelse, må metafysikkens *Satz vom Grund* være et produkt af en sådan oversættelse. Det er meningen med den metafysikkritiske oversættelse at identificere og karakterisere metafysikkens oversættelsesmanøvre og efterspore og præcisere, hvad metafysikkens begrundelsesstruktur er en oversættelse af. Det er en oversættelse, der skal vise tilbage til, hvad der i metafysikken ufortalt er oversat fra. I denne

394 "Sein west in sich als gründendes." (SG,90, kursiv udeladt her).

395 "Das Spiel ist ohne 'Warum'." (SG,188).

forstand er betoningsskiftet en historisk oversættelse, eller, som Heidegger kalder det, *seinsgeschickliches Denken*:

Grundsætningen er i den anden tonart ingen metafysisk sætning, men en værenstilsikkelsesmæssigt tænkt sætning. Dens mere præcise udformning må derfor lyde: Tilsikkelig begyndende tilsiger væren sig [eller indkalder sig, eller tiltaler sig selv, *spricht sich Sein zu*] som λόγος, og dvs. i grundens væsen. Værenstilsikkelig begyndende 'er' væren og grund det samme, og forbliver det også, men i en samhörighed, der går fra hinanden i en historisk foranderlig forskellighed.³⁹⁶

Det er altså opgaven at læse grundsætningen først som en særligt metafysisk måde at bruge sproget på, dernæst som en tale om væren. Denne forskydning må ses som en genaccentuering, for så vidt som metafysikkens bygning udspringer af en bevægelse i menneskets forhold til det værende og en tilegnelse lidt efter lidt: en tænkning endnu uden konkret produkt og et talens endnu ubestemte forhold til noget. Betoningsskiftet kan ses som en model for forskydningen tilbage til denne forholden-sig. Heidegger kalder det for en overgang i tænkningen, et spring, hvormed der tænkes tilbage fra en grundsætning til en tale om væren:

Overgangen fra den ene til den anden tonart er et spring. Men springet er et spring med tilbageblik.³⁹⁷

Bag skiftet af betoning i den samme sætning gemmer der sig springet ud af grundens sætning som en grundsætning over det værende ind i grundens sætning som en sigen af væren.³⁹⁸

Det er altså ikke opgaven at bestemme noget som noget (metafysikken) eller at sige noget om noget (filosofien), men at udsige allerede det sproglige forhold, den bevægelse, der ligger i at forholde sig. En sådan udsigelse må nødvendigvis blive et forsøg, hvis styrke og træfsikkerhed man ikke på forhånd kan bedømme. Derfor tematiserer Heidegger tænkeerfaringens overgang som et spring. Opgaven er for så vidt ikke at tænke noget, men at forsøge at tænke det at forholde sig, med Heideggers ord, *das Zwischen*:

Hvorvidt der ligger noget mellem det, som den på vanlig måde forståede grundsætning betyder, og det, grundsætningen som sætning om væren siger, forbliver et spørgsmål, der

396 "Der Satz vom Grund ist in der zweiten Tonart kein metaphysischer, sondern ein seinsgeschicklich gedachter Satz. Seine genauere Fassung muß deshalb lauten: Geschicklich anfänglich spricht sich Sein als λόγος und d. h. im Wesen von Grund zu. Seinsgeschicklich anfänglich 'sind' Sein und Grund das Selbe, bleiben es auch, aber in einer Zusammengehörigkeit, die in eine geschichtlich wandelhafte Verschiedenheit auseinanderght." (SG,184).

397 "Der Übergang von der ersten in die zweite Tonart ist ein Sprung. Der Sprung aber ist ein rückblickender Sprung." (SG,129).

398 "Hinter dem Wechsel der Tonart desselben Satzes verbirgt sich der Sprung aus dem Satz des Grundes als einem Grundsatz über das Seiende in den Satz vom Grund als einem Sagen vom Sein." (SG,151).

samtidig ville spørge, hvad dette mellem er, som vi i springet på en vis måde springer over eller sagt på en bedre måde: springer igennem som en flamme.³⁹⁹

'Springer igennem som en flamme': Her er vi tilbage ved erfaringen som en fare.⁴⁰⁰ Med ordspil på *Satz* ('sætning', men også 'at sætte over noget', altså en overgang i betydningen 'spring') formulerer Heidegger oversættelsens forsøg og opgave som en aktivitet, der både skal erindre noget og tænke noget frem: "Sætningen er således som erindrende-fremtænkende et 'sats' i betydningen spring."⁴⁰¹

Der ligger et vovestykke i det at tænke uden at begrunde. Uden begrundelsens konstruerede fasthed som grundlag eller støtte er tænkningen mere overladt til sin oprindelige, mere udsatte og mere kontingente erfaringskarakter. Derfor må oversættelsen foregå i tættere kontakt med erfaringens oprindelige karakter af forsøg, receptivt og produktivt. Dermed kan vovestykket forstås i sammenhæng med den 'smerte' eller modstand i erfaringen og sprogbrugen, der hos Heidegger ikke kun var en variation over Hegels begrebets anstrengelse, men et forsøg på at forskyde dette begrebsarbejde til erfaringens mere oprindelige og mere usikre situation.⁴⁰²

Oversættelsen må være et arbejde, der indbefatter et historisk afsæt og et konstruktionsforsøg med dette historiske materiale, og arbejdet må forstås som en filosofisk-sproglig frigørelse. Hvis smerten er arbejdet igennem faren, er springet det moment af frigørelse, der arbejdes med henblik på. Til springets frihedsarbejde hører altså spillet mellem *Andenken* og *Vordenken*, erindringen og 'fremtænkningen', tænkningens historiske afsæt og tænkningens konstruktionsforsøg herudfra. Hvor erindringen er tilgangen til tænkningens materiale, er fremtænkningen fordringen om at bearbejde dette på en måde, hvormed tænkningen af væren atter gives en sproglig form.

Som opgave er springet et arbejde med implikationerne af metafysikkens sprog, og da dette gør sig gældende i forskellige tilskikkede former, er opgaven historisk. Springet bliver dermed et ord for en historisk nødvendig forandring af tænkningen. Som et oprindeligt træk ved erfaringens proces rummer springet et moment af potentiel *frihed*. Allerede i *Vom Wesen des Grundes* skriver Heidegger:

*Friheden er grundsætningens oprindelse; for i den [= friheden], enheden af overvældelse [Überschwung] og unddragelse, grunder der sig den begrunden, der udbygger sig som ontologisk sandhed.*⁴⁰³

399 "Inwiefern etwas zwischen dem liegt, was der im gewöhnlichen Sinne verstandene Satz vom Grund meint, und dem, was der Satz vom Grund als Satz vom Sein sagt, bleibt einer Frage, die zugleich frägt, was dieses Zwischen ist, das wir im Sprung in gewisser Weise überspringen oder besser gesagt: durchspringen wie eine Flamme." (SG,106).

400 Cf. supra III,2.1;2.4.

401 "Der Satz ist so als andenkend-vordenkender ein 'Satz' im Sinne des Sprunges." (SG,151).

402 Cf. supra III,2.3; IV,1.3.

403 "Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde; denn in ihr, der Einheit von Überschwung und Entzug, gründet sich das als ontologische Wahrheit sich ausbildende Begründen." (GA9,172).

Til friheden hører altså for Heidegger både en bevægelse eller overgang (*Überschwung*) og en vanskelighed eller unddragelse (*Entzug*). Det historiske ligger i friheden som *Ursprung*. I *Der Satz vom Grund* tegner Heidegger opgaven som et spørgsmål om, hvorledes tænkningen skal forholde sig til sig selv som frihed og historie:

Overgangen fra sætningens vanlige betoning til den uvante står som spring ikke under nogen tvang. Springet forbliver en fri mulighed for tænkningen; dette endda på en så afgørende måde, at det først er med springets område [*Bereich*], det væsentlige frihedsområde åbner sig. Netop derfor er vi bundet til at forberede springet. Derfor måtte vi gøre afsættets område synligt og det blivende forhold til dette område tydeligt. Afsætsområdet er den vesterlandske tænknings historie, erfaret som værens tilskikkelse.⁴⁰⁴

Heideggers tale om springet er således også et forsøg på at vise en forbindelse mellem tænkning, frihed og historie: Tænkning rummer et frigørelsespotential, men denne frigørelse må have historisk afsæt: den vestlige tænknings historie, 'erfaret som værens tilskikkelse'. Tidligere tiders tænkning af væren har forskellige historisk aflejringer og i den senere tænkning indlejringer, og det er Heideggers ide, at tænkningen er fri, når den kan se disse indlejringer som ikke selvfølgeligheder, men nødvendigt materiale og nødvendigt afsætsområde (*Absprungsbereich*).

Det drejer sig altså om en åbning af traditionen med henblik på en frigørelse af stoffet, så det atter kan tænkes. Denne åbning må snarere ses som en stillen-sig-åben end som indgreb. Frihedens moment træder ikke frem ved tænkningens indgreb i traditionen; det er som Heidegger ser det tværtimod historien, der tilvejebringer (*erbringt*) friheden. Heidegger skriver, at

[...] væren, idet den tilskikker sig, tilvejebringer det frie ved tids-spille-rummet og i ét dermed først befrier mennesket ind i det frie ved dets til enhver tid tilskikkede væsensmuligheder.⁴⁰⁵

Heidegger formulerer på den måde en balance mellem tænkning og historie, der udelukker såvel historieafhængige metafysiske principper som et skæbneherredømmes udslettelse af enhver sammenhæng mellem tænkning og frihed. Historien giver muligheder til tænkningen, men i en form, der allerede har været tænkning.

Denne frihed i tænkningen, eller manøvredegytge brug af metafysikkens historiske gods, er altså formuleret som eksemplarisk. Når en oversættelse af en metafysisk tekst bliver

404 "Der Übergang von der gewohnten Tonart des Satzes in die ungewöhnliche steht als Sprung unter keinem Zwang. Der Sprung bleibt eine freie Möglichkeit des Denkens; dies so entschieden, daß sich sogar erst mit dem Bereich des Sprunges die wesenhafte Gegend der Freiheit öffnet. Gerade deshalb sind wir daran gebunden, den Sprung vorzubereiten. Dafür mußten wir den Bereich des Absprunges sichtbar und das bleibende Verhältnis zu diesem Bereich deutlich machen. Der Absprungsbereich ist die Geschichte des abendländischen Denkens, erfahren als Geschick des Seins." (SG,157).

405 "[...] Sein, indem es sich zuschickt, das Freie des Zeit-Spiel-Raumes erbringt und in einem damit den Menschen erst ins Freie seiner jeweils schicklichen Wesensmöglichkeiten befreit." (SG,158).

mere end en udskiftning af ord, når den på en eller anden måde forløses, så er der sket en overskridelse af det blot ordmæssige. Ved en anfægtelse i læsningen er det blevet muligt at frembringe en variation over den oprindelige tale, og tænkningen er derved igen kommet til syne. En sådan åbning af de bevarede forklaringsstrukturer gør det muligt at tænke *med* og *ud fra* dem, og dette er kun muligt, fordi oversættelsen har været tænkende.

Heidegger bruger betegnelsen 'spring' både til at karakterisere kræfter rummet i erfaringens proces og til at beskrive en opgave for tænkningen. Samlet kan 'springet' ses som et forsøg hos Heidegger på at tænke og beskrive forholdet mellem erfaring, tænkning og sproglig produktion. Ideen synes at være, at eftersom man ikke kan træde ud af spillet mellem erfaring, tænkning og sproglig produktion, må det forsøges beskrevet i flugten. Denne beskrivelse kan ikke være 'ren' eller objektiv; den må derimod forsøge at beskrive et vilkår for alle mennesker (for så vidt noget objektivt) ud fra den blanding, den som sprogbrug selv kun kan være: Med nødvendighed udfolder sprogbrugen sig både i det at følge en regel (det sagte skal appellere til en forståelse på en eller anden måde) og ved at være individuel i sit her-og-nu, i sin fakticitet, og dermed også hele tiden overskride det hidtil kendte. Sprogbrugen foregår som bevægende-bevæget, og som prægende-præget. Sprogbrugen bærer altså på en transcendens og forvalter den i fakticitetens og individualitetens form. Den sproglige transcendens er den prægethed, som sprogbrugen må finde sig i, og som gør, at den på en gang altid må være både ny og gentagende, både idiomatisk og genkendelig.

Springet må derfor være en tilegnelse 'fremad', der medtænker stedet for sit afsæt. Som Heidegger skriver: I tænkningens afsæt stødes det indlejrede ikke fra den, men må gentænkes i en 'erindrende tilegnelse af værenstilskikkelsen' – springet må være erindrende:

Springet støder i afsættet ikke afsætsområdet fra sig, men bliver i sin springen til erindrende tilegnelse af værenstilskikkelsen. [...] Kun som erindrende forbliver springet spring.⁴⁰⁶

Hvad skal der forstås ved erindring, *Andenken*? Heidegger forstår det som et ord for tænkningens særligt historiske karakter. Snarere end som en historisk tænkning må *Andenken* forstås som et ord for det, at tænkningen *må* tænke historisk, tænke med og ud fra historien, fordi historien allerede er i tænkningen. Tænkningen må tænke historisk, fordi det, der har været (med Heideggers ord: *das Gewesene*), ikke er afsluttet, men fortsætter med at præge i forskellige tilskikkede former. Tænkningens historiske opgave ligger for Heidegger i at efterspore det endnu utænkte i det tilskikkede og tage det på sig som det, der skal tænkes frem (*Vordenken*):

Erindren [*An-denken*], nemlig af den forgangne tilskikkelse, betyder imidlertid: betænke, nærmere bestemt betænke det i det forgangne endnu utænkte som det til-tænkende [*das zu-Denkende*]. Dette modsvarer tænkningen kun som frem-tænkende. Erindren af det for-

406 "Der Sprung stößt im Absprung den Absprungsbereich nicht von sich ab, sondern der Sprung wird im Springen zur andenken den Aneignung des Seinsgeschickes. [...] Der Sprung bleibt Sprung nur als andenkender." (SG,158).

gangne væsen [*das Gewesene*] er frem-tænkning i det til-tænkende utænkte. Tænkning er erindrende fremtænkning.⁴⁰⁷

Springet er for Heidegger ikke et andet ord for tænkningen, men for den erfaring, tænkningen er nødt til at foregå som, når den tager sin efter Heideggers mening historisk nødvendige opgave på sig.

Det er nu spørgsmålet, hvilke sproglige former, den erindrende og vovefulde fremtænkning måtte frembringe. Heidegger understreger i hvert fald nødvendigheden af, at tænkningen 'forvandler' sig og får en anden sproglig form, 'en anden sigen':

Tænkningen må hele tiden springe springet på en ny og mere oprindelig måde. Ved denne hele tiden mere begyndende springen af springet er der ingen gentagelse og ingen tilbagekomst. Springet behøves indtil den erindrende fremtænkning ind i væren som væren har forvandlet sig selv fra værens sandhed til en anden sigen.⁴⁰⁸

Tænkningen må altså ifølge Heidegger springe stadigt nyt og mere oprindeligt. Tænkningen med og ud fra historien fordrer et anderledes sprog, der fortsat varierer historiens materiale. Denne opgave om fortsat oversættelse og variation kunne man kalde for *forberedende historie*. Den forberedende historieskrivning må være både erindrende og fremtænkende og i sin sproglige form sige noget om noget, men på en anden måde end med metafysikkens bestemmelse og begrundelse. Den anden skrivning skal 'sige' på en anden måde.

§ 5. Kritik af forestillingen

Man kan se denne forskel i Heideggers tale om *das vorstellende Denken* og *das andenkende Denken*, eller bare *Vorstellen* og *Andenken*.⁴⁰⁹ I indledningen til *Was ist Metaphysik?* taler han om en overgang mellem *das vorstellende Denken* og *das andenkende Denken*, og om denne overgang som en overgang *fra* metafysikken *ind i* 'den anden tænkning'.⁴¹⁰ Redegørelserne for *Vorstellen* er en del af Heideggers kritik af metafysikken, især den del af metafysikken, der er kendt under navnet rationalisme. Hvad er metafysikkens 'forestillen'?

Det er på en gang en betegnelse for dens tænkning og dens sprog. Ordet *Vorstellen* betegner tænkningen i fornuftens sprog. Det markerer et sprogligt greb i metafysikken med henblik på repræsentation. Problemet med repræsentation er ikke kun, at det undersøgte reduceres, men også og især, at hele undersøgelsens situation og bevægelse bliver reduceret, hele processen, ikke kun tænkningen. Når det påstås, at den og den sproglige

407 "An-denken, nämlich das gewesene Geschick, besagt jedoch: bedenken, und zwar das im Gewesenen noch Ungedachte als das zu-Denkende. Diesem entspricht das Denken nur als vor-denkendes. An-denken das Gewesene ist Vor-denken in das zu-denkende Ungedachte. Denken ist andenkendes Vordenken." (SG,158f).

408 "Das Denken muß den Sprung immer neu und ursprünglicher springen. Bei diesem immer anfänglicheren Sprung des Sprunges gibt es keine Wiederholung und keine Wiederkehr. Es bedarf des Sprunges, bis das andenkende Vordenken in das Sein als Sein sich selber aus der Wahrheit des Seins zu einem anderen Sagen verwandelt hat." (SG,159).

409 Tænkning som *Vorstellen*, cf. SG,46;54;147-149;174 et passim. Tænkning som *Andenken*, cf. SG,107f.;114;158f.

410 Cf. GA9,381 (da. ovs. pp. 76-78).

fremstilling giver tænkningen tingens *indhold*, så har der fundet en reduktion sted, af sprog til sprogbrug, af sprogbrug til sandhedsgarant og af tænkning til fornuft. Repræsentationen forenkler ved at se bort fra den sproglige form, den sproglige proces, det sproglige forsøg og det sproglige vilkår, eller ved at se udformningen som blot middel og de forskellige forsøg, der fandt sted inden valget af den rette udlægning, som ingenting eller en slags støj eller affald.

Reduktionen rummer en ide om, at form og indhold kan holdes helt adskilt. Men tænkningens form præger indholdet (man kunne blot tænke på nationalsproglige forskelle og deres betydning i filosofien). Af samme grund er det vanskeligt at indkredse betydningerne af ordet 'indhold' og ordet 'form'. En sådan indkredsning er jo selv et forsøg på udformning, og de undersøgte ord i denne sammenhæng, og alle andre ord, betyder ganske vist ikke hvad som helst, men de lader sig heller ikke fuldstændigt rense og pudse. Grebet om deres indhold eller sandhedskerne er et ideal, og arbejdet lader sig ikke reducere til hensigten. Repræsentationens forenkling er ikke en konkretion, men tværtimod en abstraktion, fordi dens sproglige greb skjuler forsøget. Det er kun produktet, der vises, og dermed skabes der afstand mellem sprogbrug og erfaring.

Med *vorstellende* mener Heidegger ikke forestilling forstået som en blød bevidsthedsstrøm, dagdrømmeri, fantasi eller lignende, men tværtimod en tænkning, hvormed det betænkte på en teknisk måde stilles op og fremstilles som genstand.⁴¹¹ Bevægelsen standses og momenter ved erfaringen af den udstanses og stilles op, så det bliver svært at se, hvad der blev betænkt, og hvordan det blev tænkt. Heidegger kalder dette tekniske træk for det mægtende i grundsætningen, *das Machtende im Satz vom Grund*.⁴¹² Herom skriver han:

Erkenden gælder som en forestillingsart. I *denne* stillen kommer noget der kommer os i møde til at stå, til stand. Det imødekommende, der i forestillingen er bragt til stand, er *genstanden*. For Leibniz og al den nyere tids tænkning beror måden, hvorpå det værende 'er', på genstandenes genstandsmæssighed [*Gegenständigkeit*].⁴¹³

I forestillingen består reduktionen altså i, at selve mødet så at sige bortretoucheres, og at det mødte fremstilles som genstand. Med fremstillingen som genstand sker der også en reduktion i tænkningen af sandheden, fordi der ved skjulningen af mødet og bevægelsen kun står en genstand tilbage. Undersøgelsens mål bliver da blot at bestemme genstandens *Gegenständigkeit* i dens nuværende, udstansede form, ikke måden, hvorpå noget viste sig og blev mødt.

'*Reddendae*' i *principium reddendae rationis* er, som Heidegger tilføjer, fremkommet ved ambitionen om, at tænkningens sproglige former skal være *begrundede* genstande:

411 Cf. SG,46.

412 Cf. SG,46;54.

413 "Das Erkennen gilt als eine Art des Vorstellens. In *diesem* Stellen kommt etwas, was uns begegnet, zum Stehen, zum Stand. Das im Vorstellen zum Stand gebrachte Begegnende ist der *Gegenstand*. Für Leibniz und alles neuzeitliche Denken beruht die Weise, wie das Seiende 'ist', in der *Gegenständigkeit* der Gegenstände." (SG,46).

Denne forestillen og dens forestillede, dvs. genstanden i dens modstilling [*Gegenstehen*], må være noget begrundet.⁴¹⁴

Problemet med den forestillende tænkning er altså abstraktionen. Det er med abstraktionen, kontakten til de oprindelige erfaringer svækkes eller skjules. Rationalismens oversættelse tilbage består af en spekulation bagud til grunden og en formulering af den som begrundelse.

*

Heideggers kritik af fornuften er ikke en bortdømmelse af den med et valg af følelsen. Hans kritik har tænkningen for øje og er et forsøg på at genfinde tænkningen i fornuftsmetafysikken, i første omgang gennem en indkredsning og forskydning af ordet *Vernunft*.

I fornuftsmetafysikken bruges ordet *Vernunft* som betegnelse for den rigtige tænkning, der er rigtig, fordi den begrunder. *Vernunft* kommer således til at fremstå som tænkningens greb og *Grund* som tænkningens eget sproglige produkt: begrundelsen. Men grunden er jo før dette allerede et hovedindhold, eller bedre: en afgørende anfægtelse i tænkningen. Hvorfor-spørgsmålet og dets status i filosofien er en klar indikation heraf, og Hamanns oversættelse af forholdet mellem fornuft og sprog til *Abgrund*, og Schellings oversættelse af forholdet mellem grund og eksistens til *Ab-grund*, er tydelige understregninger af dette.⁴¹⁵

Men der er noget ved tænkningen, der ikke tænkes med, når den tænkes som kun fornuft. I forsøget på at befri tænkningen fra reduktionen af dens gøre til fornuft og af dens produkt til grund oversætter Heidegger *Vernunft* til *Vernehmen*, dvs. opfatten eller høren.⁴¹⁶ Hermed er der bedre kontakt til sansningen og til spillet mellem tænkningen og det faktisk omgivende. I denne oversættelse er det den kritiske pointe, at abstraktionen bagud og fremstillingen af grunden som sprogbrugens produkt kommer efter erfaringen, og at den dermed er reducerende. Oversættelsen fra *Vorstellen* til *andenkende Vordenken* er en variation over den kritiske opgave angående forholdet mellem metafysikkens sprog og tænkeerfaringens, som Heidegger har kaldt for destruktion og meget andet.⁴¹⁷

Heidegger understreger den opgave for tænkningen, der ligger i behovet for en anderledes sproglig form, og nødvendigheden af gentagen selvkritik med oprindelsen som omdrejningspunkt. Som sagt: tænkningen må hele tiden springe på en ny og mere oprindelig måde.⁴¹⁸ Det er i forhold til den oprindelighed i tænkningen, der ligger i erfaringen, den erindrende tænkning må formulere sig, og det må den gøre med bevidstheden om sine sproglige forsøgs utilstrækkelighed i forhold til at betegne den oprindelige bevægelse. Idealet er, at sprogbrug og oprindelse går i ét med hinanden; grunden til, at det ikke kan lykkes,

414 "Dieses Vorstellen und sein Vorgestelltes, d. h. der Gegenstand in seinem Gegenstehen, muß ein begründetes sein." (SG,46).

415 Cf. supra II,3.1.

416 Cf. SG,174.

417 Cf. supra I,2.3.

418 Cf. SG,159.

ligger i den samhörighed mellem sprogets og værens bevægelse, som tænkning og sprogbrug konstant er i kontakt med, men hvis omfang overskrider grænserne for sprogbrugens mulige produktion. Kortere udtrykt: oprindelsen kan ikke genskabes, kun oversættes.

Den erindrende tænkning skal altså erindre om erfaringerne med væren og deres varierende former og forsøge at gengive disse former og gengive vanskeligheden ved at gengive dem. Det tentative skal medvises i forsøgene. I medvisningen ligger der en metafysikkritisk oversættelse af erfaringens bevægelse. Der ligger også en betoning af nødvendigheden af at formulere vanskelighederne i kontakten med grænserne for erkendelsen og for sprogbrugen, og de vanskeligheder, der må opstå for den, der prøver at formulere sin historicitet. Ligesom man er i sproget, er man i historien.

At tænkning må være erindrende markerer den uselvfølgelighed, der er givet med historien. Tænkningen er på afstand af sin sag, eftersom sagen går forud og tænkningens bevægelse ikke kan være en foregribelse. Det er i kraft af historien, at tænkningen fortærende præsenteres for sit materiale og, i forsøget hermed, for sine muligheder og grænser. I besindelsen på disse muligheder og grænser ligger tænkningens adgang til sin sag, med Heideggers ord: *das Sein*. Men det er altså en indirekte adgang. Repræsentationens sprog tager ikke tilstrækkeligt højde for denne ujævnbyrdighed; det mangler et forbehold, en ydmyghed og en indrømmelse af det tentative. Heideggers beskrivelse af forskellen mellem *Vorstellen* og *Andenken* lægger op til en i tænkningen og i beskrivelsen af tænkningen nøjere indarbejdelse af historien og af det, man kunne kalde for *erfaring med historien*. Det er formuleringen af det historiske vilkår som nødvendigt emne og af fremstillingen som vanskelig og nødvendigvis prøvende, der står tilbage som opgave.

At måtte tænke med og ud fra historien kræver en forandring af tænkningens udtryk til *forsøg med historien*. Den anden, erindrende tænkning må på en eller anden måde skildre den nødvendighed, hvormed historien præger tænkningen. Prægningen er en given-muligheder og sætten-grænser, der samlet kan ses som historien i tænkningen. Tænkningen må, som forberedende historie, forsøge at tænke dette vilkår og denne prægning som nødvendigt afsæt, og forsøge at betænke og karakterisere implikationerne heraf. Den forberedende historie synes dermed at implicere en essayistisk form.

Sammenfatning IV

Afhandlingens fjerde kapitel undersøger navngivningen i metafysikken. En væsentlig grund til, at åbenheden i erfaringen ikke altid, som sådan, kommer frem til en formulering, er netop navnet. Der ligger i metafysikkens navngivningsmanøvre en tilbøjelighed til at skjule eller glemme alt det, der ikke er *noget*. Væren gives et navn og bringes derved på noget værendes formel. Ligeså med erfaringen af væren og den sproglighed, der ligger heri. Denne afgørelse kendetegner metafysikkens sprog og historie, en afgørelse, hvori λόγος er det grundlæggende og organiserende træk. Denne metafysiske struktur optræder i en aflejret form i den moderne teknik, hvor mennesket ikke alene udlægger væren, og dermed også sin egen væren, som værende, men også det værende som beregnelige ting, og tænkningen som beregning.

Heidegger undersøger navngivningens struktur for at komme tilbage til de oprindelige sproglige impulser. Samlingen af tingene til en sådan struktur er foranlediget og præget af, hvordan tingene melder sig. En forståelse af disse visningsmåder og deres situationer hører med til en forståelse af sproget. Navne og distinktioner er styret af et *forhold* til tingene, et sprogligt 'mellem', der går forud for udtrykkene. Sprogbrugens muligheder i den sproglige situation er ikke frembragt af den selv, men af sproget. Ujævnbyrdigheden mellem sprog og sprogbrug melder sig for sprogbrugeren som en negativitet. Denne negativitet i sprogbrugen kalder Heidegger for *der Schmerz* og sprogets egen frembringelse *der Riß* (rids, rift). 'Smerten' minder om Hegels 'begrebets anstrengelse', men for Heidegger ligger anstrengelsen allerede i sprogbrugens receptivitet, og den har nok formulering som henblik, men ikke nødvendigvis begreb. Heidegger beskriver en *intensitet* i sprogbrugen, et angivelig mere oprindeligt sprogligt forhold, mellem λόγος og ἄλλος. En λόγος-*erfaring*. Således fremstiller Heidegger smerten som tilegnelsens mest primære moment, som den første ansats i sproget, efter at tildragelsen har sat sit præg. Smerten er proto-logisk.

Denne negativitet har en positiv medgift i form af en skærpet opmærksomhed for sprogbrugens grænser og muligheder og dermed for den bevægelse, der hører til sproget selv. Den sproglige erfaring er en slags transcendererfaring, som Heidegger viser med *Trakl*, og denne overskridelse, den *åbning*, der ligger i, at modstand skaber anfægtelse og anfægtelse mulighed for besindelse, må inddrages i tænkningens sprog. Det forsøger Heidegger med talen om *der Riß*. Den sproglige erfarings udtryk må udfolde sig som skitser snarere end navne. Dens udtryk må demonstrere, at den er betinget af situationer og hændelser. Denne vanskelighed forsøger Heidegger at *vise* med sit sprog. Det er ikke kun et opgør med en bestemt slags sprog, men mest af alt et principielt forsøg på at beskrive, hvordan sprog er, og hvordan det præger tænkningen.

I *Der Satz vom Grund* udfolder Heidegger en læsning af metafysikkens begreb om grund, der skal forskyde betydningen af grund fra 'begrundelse' tilbage over det tyske *Vernunft/Grund* og det latinske *ratio* til det græske λέγειν. Heidegger forsøger dermed at vise, at den metafysiske opdeling af tænkningen i fremgangsmåde (fornuft) og udgangspunkt (grund), og dens opfattelse af tænkning som det at regne (*ratio*) bygger på en tale (λέγειν), i videre

forstand på λόγος. Hovedkomponenterne i metafysikkens sproglige struktur, navnet, sætningen og begrundelsen, kan alle ses som oversættelser af λόγος som det forudgående og mere erfaringsmæssige forhold mellem sprog og tænkning. Heideggers forsøg på at oversætte tilbage til dette foregår gennem en særlig forskydende læsning (betoningsskiftet, *Wechsel der Tonart*), der sætter fokus på erfaringen. Det frigørelsespotentiale, der sigtes på med denne læsning, kalder Heidegger for springet, *der Sprung*. Heidegger tænker det som en frigørelse fra metafysikkens, særligt rationalismens, forestillende tænkning, *vorstellende Denken*, til en mere historisk tænkning: erindrende tænkning, *andenkende Denken*. Ikke alene skal tænkningen indøves til at blive mere erfaringsnær og dermed sprogligt mere essayistisk; tænkningen skal også indøves til at blive mere historisk. Hvad skal man forstå ved en mere historisk tænkning?

Den mere historiske tænkning er for Heidegger en tænkning, der i sit sprog både kan bevare og skabe, både bære og indstifte. For at kunne være egentlig historisk skal tænkningen fortsat blive historisk, dvs. fortsat sætte sit blivende præg. Og for Heidegger er det ikke metafysikkens navn, men digtningens ord, der bedst bevarer og skaber historie. Digtningens potentiale for tænkning, sprog og historie må undersøges.

V. DIGTNING OG HISTORIE

1. Digtningen som frembringelse

§ 1. Sprogets digten og poesiens privilegium

I dette afsnit skal det forsøges at indkredse betydningen og implikationerne af fænomenet digtning, og i særdeleshed den bevægelse, digtning foregår som. Opgaven ligner altså til en vis grad den i kapitel III: Det var ikke enkelte erfaringsstykker, der skulle undersøges, men erfaringen som den foregår. Tilsvarende er det ikke bestemte digte, der skal undersøges, og undersøgelsen af digtet som sådan er sekundært i forhold til undersøgelsen af digtningen som bevægelse. *Der Ursprung des Kunstwerkes* bliver dette afsnits hovedtekst.

Hvilken grad af relevans har digtningen i en undersøgelse af sproget? Ifølge Heidegger er der en afgørende forbindelse mellem digtningen og selve sproget. Han skriver:

Sproget selv er i væsentlig forstand digtning. Men eftersom sproget nu er den skeen, hvori det værende som værende først lukker sig op for mennesket, er poesien, den snævrere forstands digtning, i væsentlig forstand den mest oprindelige digtning. Sproget er ikke digtning, fordi det er urpoesien; snarere tildrager poesien sig i sproget, fordi dette forvarer digtningens oprindelige væsen. Bygning og billedskabelse sker derimod altid allerede og altid kun i den førnævnte sigens og nævnens åbne. Disse kunstarter beherskes og ledes helt igennem af dette åbne. Derfor forbliver de særegne veje og måder, hvorpå sandheden indretter sig i værket. De er hver for sig en egenartet digten inden for det værendes lysning, som allerede og upåagtet er sket i sproget.⁴¹⁹

I tråd med sit forsøg på at udvide begrebet om sproget forsøger Heidegger således at smiddiggøre digtningens betydning. Han går så vidt som til at identificere sproget med digtningen. Passagens vigtigste påstande er disse:

- Som den hændelse, hvori det værende åbner sig som værende, er sproget selv digtning;
- I sprogets egen digten er poesien den mest oprindelige tildragelse;
- Det åbne ved sproget går forud for sprogbrugens dannelser.

Allerede sproget skulle altså være digtende. Men samtidig hævder Heidegger, at den literære digtning er mest oprindelig, dvs. i en eller anden forstand eksemplarisk tæt på sprogets væren.

⁴¹⁹ "Die Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne. Weil nun aber die Sprache jenes Geschehnis ist, in dem für den Menschen jeweils erst Seiendes als Seiendes sich erschließt, deshalb ist die Poesie, die Dichtung im engeren Sinne, die ursprünglichste Dichtung im wesentlichen Sinne. Die Sprache ist nicht deshalb Dichtung, weil sie die Urpoesie ist, sondern die Poesie ereignet sich in der Sprache, weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt. Bauen und Bilden dagegen geschehen immer schon und immer nur im Offenen der Sage und des Nennens. Von diesem werden sie durchwaltet und geleitet. Deshalb bleiben sie eigene Wege und Weisen, wie die Wahrheit sich ins Werk richtet. Sie sind ein je eigenes Dichten innerhalb der Lichtung des Seienden, die schon und unbeachtet in der Sprache geschehen ist." (HW,62, da. ovs. p. 83f., let modificeret her).

At Heidegger skulle opfatte den litterære digtning som særligt sprogligt privilegeret er således en påstand, der ikke kun har belæg i omfanget af digtudlægninger i Heideggers forfatterskab og i det faktum, at Heidegger ofte for at sige noget om sproget prøver sig det gennem en digtlæsning. I den citerede passage er det påstanden, at sproget selv digter, og at den litterære digtning i denne bevægelse er den mest oprindelige tildragelse. Eller som der står i *Sprache und Heimat* som begrundelse for at gå frem ved at læse et digt af J.P. Hebel: I digtningen taler sproget "på udmærket vis".⁴²⁰

Ud fra antagelsen om den litterære digtnings privilegium i sprogbrugen indsætter Heidegger poesien som model i undersøgelsen af sprogets egen bevægelse, en model, der skal berede en passage i forståelsen, fra sprogbrugen til sproget selv. Det er altså spørgsmålet, hvilke træk ved digtningen, der skulle høre til sproget selv.

§ 2. Fortætning og åbenhed

Ordet *Dichtung* må forstås som *Verdichtung*, fortætning.⁴²¹ Hos Heidegger findes denne betydning blandt andet, som vi skal se i dette afsnit, i talen om sandhedens sætten-sig i værket. Man må da spørge, hvilke muligheder der rummes i det tætte sprog, og hvilke fordele, det måtte have, sammenlignet med andet sprog.

I koncentrationen ligger der, at noget udtrækkes (f.eks. en sansning, en følelse, en situation, et øjeblik, en erfaring eller en ide), og at det gives en særlig form. Det foregår ud fra en fri variation over et eller andet, men med en form for samling som resultat, et digt. Digtningen er dermed ikke i samme grad som andre former for sprog forpligtet i forhold til grammatikkens regler og de almindelige ønsker om klarhed i referencen til faktiske forhold (f.eks. hvem der tales om, hvor og hvornår det omtalte skete eller skal ske, og hvilke årsager der er til det, der tales om, og til, at der tales om det). Man kunne måske sige, at digtning er sprog, der så længe det er muligt forsøger at forblive blot sprog. Så længe dette er muligt, kan digtningen bevare en åbenhed tilnærmelsesvis identisk med sprogets egen. Og når denne åbenhed alligevel resulterer i stykker af sprog, der er genkendelige som tale, men synes at overskride omtalens funktion, kommer digtningen til at udgøre en særegen tilføjelse til det faktiske. Netop i kraft af sin sproglige frihed, ved at kunne unddrage sig almindelige ønsker om funktion, repræsentation og kommunikation, kan digtningen skærpe opmærksomheden over for vanskeligere forhold, der også i forskellige variationer undersøges i filosofien: bevægelser, der i mangel af bedre samlebetegnelse kunne kaldes for *vilkåret*. Heideggers ord herfor er *das Sein*.

Den slags sprog, som digtning er, og det stykke sprog, som et digt er, synes at eksemplificere en særligt sproglig frihed. Spørgsmålet er, om denne frihed kun gør sig gældende i den litterære digtning, eller om den hører til sproget som sådan. Efter Heideggers opfattelse er det sidste tilfældet. Man kunne mene, at Heidegger opfatter digtningen som en slags

⁴²⁰ "auf eine ausgezeichnete Weise" (GA13,158, da. ovs. p. 58).

⁴²¹ Cf. Boehm: "Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne" in: Biemel & v. Herrmann (ed.): *Kunst und Technik* p. 270.

oprør imod det bestående sprog, metafysikkens. Denne fremstilling er ikke forkert, fordi Homers tekster er skrevet før Aristoteles', og det er bestemt en ambition for Heidegger, at der bevares en form for samhörighed mellem tænkning og frihed, og at denne kan udfoldes sprogligt og tilnærmelsesvis ikke-metafysisk. Men snarere end at det bestående eller almindelige sprog er en barriere, der skal nedbrydes, udgør det grundlaget for at spørge, hvad sprog er, hvordan det er, og hvordan det kan være. Også i forbindelse med sin undersøgelse af digtningen er det værens bevægelse, Heidegger forsøger at efterspore. Digtningen udgør for ham en påmindelse om en bevægelse, der allerede er til stede i det bestående sprog, men tildækket af dets aflejrte, fastere former.

Om den litterære digtning kan der foreløbig siges, at den synes at være en særligt fri variant af sprogbrugens aktive moment. I digtningen kan der frit foretages beskæringer af begivenheder og erfaringer, man kan sammentrænge visse momenter og udelade andre, man kan plagiere, lyve eller nærme sig tegning og maleri, grafisk gennem tekstop sætning eller syntaktisk i beskrivelsen af et øjeblik.

Det synes at være tilfældet, at digtningens sproglige frihed bibringer den en særlig sproglig autenticitet. Digtningens autenticitet synes at ligge i åbenheden og bevarelsen heraf. Mere diskutabelt er det at hævde, at digtningens sprog er absolut privilegeret. Ligger der i dets åbenhed en styrke og præcision, eller blot en adspredelse? Sagt på en anden måde: Med et så frit forhold til det (i forvejen) faktiske, er det spørgsmålet, hvorigennem digtningen har sin angivelige tyngde og prægnans. Hertil kunne man minde om, at sprog ikke altid er klart, men at det stadig kan være præcist, hvis det viser en kontakt med erfaringen. Rummer et udtryk en sådan kontakt, er det ifølge Heidegger i et forhold til sandheden, og det er i kraft af et sådant forhold til sandheden, digtningen skulle have sin tyngde og prægnans. Heideggers ord for den bevægelse, hvormed digtningen kommer i et forhold til sandheden, er *Hervorbringung*, frembringelse.

§ 3. Kunst og iværksættelse

For Heidegger går undersøgelsen af digtningen som bevægelse forud for undersøgelsen af digtet. Med digtningen som bevægelse menes der, at digtning foregår. Digtning er skabelse i en eller anden forstand, men virker også efterfølgende, som digt, når det læses, og idet læseren tager momenter af det til sig og med sig, med mulighed for at forbinde dem med andre erfaringer. Digtning implicerer i den forstand både skabelse og bevaring. Dermed er to nøgleord slået an: frembringelsen og indstiftelsen. Man kunne sige, at frembringelsen er Heideggers ord for et *indledende* forhold mellem digtning og sandhed, mens indstiftelsen er hans ord for et *blivende* forhold mellem digtning og sandhed: historie. Det er derfor, Heidegger skriver: "Digtningens *væsen* er [...] stiftelsen af sandheden."⁴²²

422 "Das *Wesen* der Dichtung [...] ist die Stiftung der Wahrheit." (HW,63, min kursiv, da. ovs. p. 84, min kursiv). Jeg foretrækker oversættelsen *indstiftelse* fremfor *stiftelse*, men da betydningssforskellen er minimal, vil jeg ikke modificere de eksisterende danske oversættelser af Heidegger og Hölderlin på dette punkt.

I dette afsnit opholder vi os imidlertid ved digtningen som frembringelse. Digtningens frembringelse er noget andet end naturens forekomster: Den er kunst og implicerer dermed et indgreb, men ifølge Heidegger er den ikke blot kunstart. Heidegger præsenterer en meget vidtgående ide om digtning og kunst. Al kunst i alle former (roman, maleri, musik, osv.) er digtning:

Kunstens væsen er digtningen.⁴²³

*Al kunst er som det værendes sandheds ankomsts laden-ske som en sådan i sit væsen digtning.*⁴²⁴

Med 'digtning' menes der altså en bevægelse, kunst som sådan gør. Spørgsmålet om, hvad frembringelsen er, er for Heidegger et spørgsmål om forholdet mellem kunst og sandhed. I den sidst anførte passage er frembringelsens moment formuleret som laden-ske (*Geschehenlassen*): at lade det værendes sandhed ankomme. Mere direkte i forhold til ordet 'frembringelse' (*Hervorbringung*) er Heidegger i følgende passage:

Sandhedens indretten i værket er frembringelsen af et sådant værende, som ikke var før og som aldrig mere vil blive. Frembringelsen stiller dette værende ind i det åbne på en sådan måde, at først det, der skal bringes frem, lysner åbenheden ved det åbne, ind i hvilket det kommer frem. Hvor frembringelsen særligt bringer det værendes åbenhed – dvs. sandheden – frem, er det frembragte et værk. En sådan frembringen er skabelsen. Som denne bringer er skabelsen snarere en undfangen og udleden inden for forbindelsen til uskjultheden.⁴²⁵

Heidegger får i denne passage understreget værkets *Einmaligkeit*: dets engangskarakter eller singularitet. Sprogligt er det derfor også idiomatisk. Heri består også den skabende frembringelses forskellighed i forhold til håndværkets frembringelse (forfærdigelsen, *Anfertigung*), der trods det praktiske og etymologiske fællesskab med kunsten, som det græske ord τέχνη udtrykker (at vide hvordan, en kunnen), er bundet til en bestemt brug ud fra ønsket om behovsdækning (og derfor også bundet til et krav om genkendelighed).⁴²⁶ Den ikke-naturlige, skabende frembringelse er, som Heidegger skriver, karakteriseret ved en iværksættelse af noget egent og på en eller anden måde åbent, men er ikke i stand hertil uden en receptivitet (*Empfangen, Entnehmen*) i forhold til sandheden.

423 "Das Wesen der Kunst ist die Dichtung." (HW,63, da. ovs. p. 84).

424 "Alle Kunst ist als Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit des Seienden als eines solchen im Wesen Dichtung." (HW,59, da. ovs. p. 81, let modificeret her).

425 "Die Einrichtung der Wahrheit ins Werk ist das Hervorbringen eines solchen Seienden, das vordem noch nicht war und nachmals nie mehr werden wird. Die Hervorbringung stellt dieses Seiende dergestalt ins Offene, daß das zu Bringende erst die Offenheit des Offenen lichtet, in das es hervorkommt. Wo die Hervorbringung eigens die Offenheit des Seienden, die Wahrheit, bringt, ist das Hervorgebrachte ein Werk. Solches Hervorbringen ist das Schaffen. Als dieses Bringen ist es eher ein Empfangen und Entnehmen innerhalb des Bezuges zur Unverborgenheit." (HW,50, da. ovs. p. 71).

426 Frembringelse som *Anfertigung* og τέχνη som viden, cf. HW,46f. (da. ovs. p. 67f.: "forfærdigelse"). τέχνη som *etwas Poietisches*, cf. VA,16 (da. ovs. p. 43: "noget poetisk").

Om iværksættelsen skriver Heidegger:

Kunstværket åbner på sin egen måde det værendes væren. I værket sker denne åbning, dvs. af-bjærgningen, dvs. det værendes sandhed. I kunstværket har det værendes sandhed sat sig i værk. Kunsten er sandhedens sætten-sig-i-værk.⁴²⁷

[K]unstens væsen [blev] på forhånd bestemt som sandhedens i-værk-sættelse. Denne bestemmelse er imidlertid bevidst tvetydig. På den ene side siger den: Kunsten er fastsættelsen af den sig-indrettende sandhed i gestalten. Dette sker i skabelsen som frem-bringelsen af det værendes uskulthed. I-værk-sættelse vil imidlertid samtidig sige: At sætte værkværen i gang og få den til at ske. Dette sker som bevaring. Altså er kunsten: Den skabende bevaring af sandheden i værket. Kunsten er da sandhedens bliven og skeen.⁴²⁸

Heidegger hævder altså, at kunsten er sandhedens iværksættelse, at denne iværksættelse foregår i kunstværket som en åbning af det værendes væren, og at kunst således både skaber sandhed (gennem åbningen) og bevarer sandhed (i kraft af værket).

Nøgleordet varieres fra 'sætten-sig-i-værk' (*Sich-ins-Werk-Setzen*) til 'i-værk-sættelse' (*Ins-Werk-Setzen*) Med *Sich* er det klart at der menes, at sandhedens hændelse er i en eller anden forstand stærkere end kunstneren og kunstværket. Med det blotte *Ins-Werk-Setzen* bliver genitiven (*der Wahrheit*), som Heidegger skriver, tvetydig. Meningen er, at sandhedens bevægelse sætter værket i gang, men at sandheden samtidig behøver kunsten som medium. Heidegger opsummerer det i sin *Zusatz*: "Således er kunst tænkt ud fra tildragelsen. Men væren er tiltale af mennesket og ikke uden dette."⁴²⁹

Ordet *Setzen* kunne siges at udtrykke en fiksering af sandhedens bevægelse, den visende og skjulende bevægelse, der ifølge Heidegger hører med til væren, og derfor oversætter han i en senere note *Ins-Werk-Setzen* til "i-værk-bringen; frem-bringen, bringen som laden; ποιήσις"⁴³⁰

§ 4. Værk og mulighed

I Aristoteles' Poetik gives der ikke en definition af ποιήσις-begrebet, men som ord optræder ποιήσις i forskellige former og bøjninger der, hvor der tales om, hvad digtning er, kan og skal. Det sker dels i beskrivelser af digtningens ifølge Aristoteles to naturlige årsager, det at

427 "Das Kunstwerk eröffnet auf seine Weise das Sein des Seienden. Im Werk geschieht diese Eröffnung, d. h. das Entbergen, d. h. die Wahrheit des Seienden. Im Kunstwerk hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt. Die Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit." (HW,25, da. ovs. p. 46).

428 "[D]as Wesen der Kunst [wurde] als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit bestimmt. Doch diese Bestimmung ist bewußt zweideutig, Sie sagt einmal: Kunst ist das Feststellen der sich einrichtenden Wahrheit in die Gestalt. Das Geschieht im Schaffen als dem Hervor-bringen der Unverborgenheit des Seienden. Ins-Werk-Setzen heißt aber zugleich: in Gang- und ins Geschehen-Bringen des Werkseins. Das geschieht als Bewahrung. Also ist die Kunst: die Schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. Dann ist die Kunst ein Werden und Geschehen der Wahrheit." (HW,59, kursiv udeladt her, da. ovs. p. 80f.).

429 "Kunst ist so aus dem Ereignis gedacht. Sein aber ist Zuspruch an den Menschen und nicht ohne diesen." (HW,74).

430 "Ins-Werk-Bringen; Hervor-Bringen, Bringen als Lassen; ποιήσις" (HW,70 randnote a).

efterlignende og glæden ved efterligninger, dels i beskrivelser af, hvad der gøres, når der digtes.⁴³¹ Om det sidste skriver Aristoteles, at de, for hvem det lå mest naturligt, fra begyndelsen (ἐξ ἀρχῆς) har sat digtningen i bevægelse, eller vækket den (ἐγέννησαν τὴν ποίησιν), ved lidt efter lidt at gå frem uden forberedelse (μάλισα κατὰ μικρὸν προάγοντες [...] ἐκ τῶν αὐτοσχεδιασμάτων).⁴³² Der er tale om en form for improvisation, eller en række af dem, men lige så vigtig er den omtalte tøven eller forsigtighed.⁴³³ Digtningen er prøvende og har dermed en erfaringskarakter.

Heideggers supplement til Aristoteles' ποίησις-begreb ligger i den oversættelse, han foretager. Der er tale om en oversættelse fra græsk til tysk, men vigtigere er oversættelsen i tænkningen med henblik på en forståelse af frembringelsen som erfaring. For at komme på sporet af denne oprindelige bevægelse foretager Heidegger en dobbelt manøvre: Dels gør han en række variationer over ordet *Hervorbringung* (*Ins-Werk-Setzen*, *Sich-Ins-Werk-Setzen*, *Geschehenlassen*), dels knytter han en række ord til, der udtrykker erfaring og bevægelse: *Empfangen*, *Entnehmen*, *Eröffnung*, *Geschehen*. Heidegger sammentænker dermed ποίησις-begrebet med sin egen opfattelse af sandheden som hændelse eller tildragelse.

Forholdet mellem tildragelsen og værket beskriver Heidegger således:

Tildragelsen af værkets skabtværen er ikke blot en hendøende sitren i værket; snarere kaster det tildragelsesmæssige, at værket er som dette værk, værket frem for sig og har hele tiden kastet det omkring sig. Jo væsentligere værket åbner sig, desto mere lysende bliver det enestående ved dette, at det er og ikke snarere ikke er. Jo væsentligere dette stød kommer ind i det åbne, desto mere forunderligt og ensomt bliver værket. I værkets frembringen ligger denne overbringelse af, 'at det kunne være'.⁴³⁴

Værket skal altså ifølge Heidegger forstås som tildragelsesmæssigt (*ereignishaft*), og denne tildragelsesmæssighed som knyttet til værkets unikhed (*Einzigkeit*) eller, som jeg kaldte det før, dets idiomatiske karakter. Passagens andre nøgletemaer er 'stødet ind i det åbne' (*der Stoß ins Offene*) og 'overbringelsen af, 'at det kunne være' (*das Darbringen des 'daß es sei'*). De beskriver en åbning af det værende i kraft af frembringelsen og et potentiale for forestillingsevnen, og tænkningen i det hele taget, i mødet med kunstværket. I forhold til tænkningen af det, der er, påmindes kunsten om muligheden for at tænke det, der *kunne være*.

Om kunstens fremstilling af, hvad der kunne være, skriver Aristoteles tilsvarende i sin Poetik, at digterens opgave ikke er at tale om noget, der er sket, men om noget, der kunne

431 Cf. Aristoteles: *De arte poetica* 4 1448 b 4-9; 22-24 (da. ovs. p. 62).

432 Cf. Aristoteles: *De arte poetica* 4 1448 b 22-24 (da. ovs. p. 62).

433 Niels Henningsen har i sin danske udgave af Aristoteles' Poetik oversat αὐτοσχεδιασμάτων med "improvisationer" (p. 62).

434 "Das Ereignis seines Geschaffenseins zittert im Werk nicht einfach nach, sondern das Ereignishaftes, daß das Werk als dieses Werk ist, wirft das Werk vor sich her und hat es ständig um sich geworfen. Je wesentlicher das Werk sich öffnet, um so leuchtender wird die Einzigkeit dessen, daß es ist und nicht vielmehr nicht ist. Je wesentlicher dieser Stoß ins Offene kommt, um so befremdlicher und einsamer wird das Werk. Im Hervorbringen des Werkes liegt dieses Darbringen des 'daß es sei.'" (HW,53, da. ovs. p. 74f., let modificeret her). Den danske udgaves oversættelse af "'daß es sei'" til "'at det findes'" er uheldig.

ske (τὰ δυνάτῃ).⁴³⁵ Heideggers bidrag til denne ide om forholdet mellem kunsten og det mulige er et forsøg på at beskrive, hvad det er der gør, at det der kunne være må anses for sammenhørende med det virkelige og dermed relevant for en tænkning af det virkelige som sådan. Hans ord for dette træk er *das Ereignis*, tildragelsen.

Tildragelsen er ikke blot et gennemgående, men et styrende motiv: I talen om sproget som åbnende hændelse, i talen om sproget som digtning, i talen om kunsten som digtning, i talen om kunsten som sandhedens hændelse og i talen om værketets åbenhed og unikhed. *Ereignis* er et ord for fremkomsten af mulighed, det muliggørende moment, der bryder ind i den hidtidige forståelses struktur.

Heideggers tænkning af forholdet mellem kunst og tildragelse er et forsøg på at se kunstværket som en instans, hvori bevægelsen, der hører med til væren, er samlet i en afgrænset form og fremstillet som det, der kunne være. Også dette er en reducere af bevægelsen, men ideen er, at kunsten dog tillader, i højere grad end metafysikken med dens bestemmelser og almene forklaringer og videnskaberne med deres specielle forklaringer, at tænke det mulige som sådan. Heidegger synes at se kunstværkets fremstilling af det, der kunne være, som en variation over spørgsmålet om den bevægelse, der hører med til væren, og dermed kommer besindelsen på kunsten og kunstværket til at optræde som en vej til en tænkning af denne bevægelse.

Værket kan siges at udgøre en skitse (*Umriss*), der viser bevægelsen.⁴³⁶ Der rummes heri en blanding af det mulige og det virkelige. I værket så at sige virker det mulige; værket viser det mulige som virkeligt.⁴³⁷ Der iværksættes en appel til forestillingen, og tænkningen i det hele taget, om et potentiale, hvorved der skabes en indirekte, men tilsyneladende privilegeret forbindelse til selve det mulige og selve bevægelsen.⁴³⁸

Kunstværkets sandhed er anderledes end udsagnetenes, for det udsiger ikke, men viser. Dets sandhed er også anderledes end den sandhedsopfattelse, der knytter sig til spørgsmålet om foreliggende sagers ægthed, for det viser, at allerede det mulige er sandt.⁴³⁹ Kunstværket viser det mulige som også sandt og er således inddragelse af det mulige i forestillingen om det virkelige. Hvis kunstværket formår at påminde om muligheden for at tænke det, der kunne være, så gør det muligheden gældende som et virkelighedstræk.

Heideggers undersøgelse af kunstværket bidrager således til det forsøg på udvidelse af sandhedsbegrebet, der begyndte i *Sein und Zeit* (sandheden som område), og fortsatte i *Vom Wesen der Wahrheit* (sandheden som også frihed): Det sande og det mulige hører sammen, og kunstværksinstansens afgrænsethed gør det muligt at vise dette.⁴⁴⁰

435 Cf. Aristoteles: *De arte poetica* 9 1451 a 38 (da. ovs. p. 69).

436 *Umriss*, cf. HW,71.

437 Værkets virkning, cf. HW,60 (da. ovs. p. 81). Det virkelige, cf. også VA,45.

438 Potentiale, cf. HW,71.

439 *Sachwahrheit* og *Satzwahrheit*, cf. HW,36-38 (da. ovs. pp. 58-60). Cf. også *Vom Wesen der Wahrheit*, GA9,178-182.

440 Sandhed som område eller situation, cf. SZ,227 (da. ovs. p. 258). Sandhed som også frihed, cf. GA9,186.

§ 5. Digtningen i erfaringen

Digtning bliver for Heidegger ikke kun det bedste ord for kunstens bevægelse, fordi poesien er mindre voldsom end metafysikkens sprog og svarer til hans forestillinger om tænknin- gens ideelle ydmyghed: Digtningen er prægnant og rummer som sådan et potentiale for tænkningen. Påstanden om, at sproget selv er digtning, bygger på dette. Heidegger ser digtningens prægnans som eksempel på sprogets egne muligheder. For denne forbindelse mellem sproget og digtningen er *der Riß* (ridset, riften) et nøgleord. Sammen med dets variationer (*Aufriß*, *Vorriß*, *Grundriß*, *Durchriß*, *Umriß*, *Fortriß*, *Rückriß*) bruger Heidegger dette ord i forsøget på at beskrive en mere forbeholden og prøvende udsigelse, en omtale, der tematiserer den sproglige produktions forsøg og således medviser bevægelsen.⁴⁴¹ Kun- sten er allerede sproglig: Dens visning, det forbehold og den ydmyghed, der ligger i visnin- gen, er en af de vigtigste sproglige pointer i Heideggers undersøgelse af kunsten. Han mener at finde en særlig erfaringsmæssig intensitet i disse forsøg. I *Zum Wesen der Sprache* står der i et længere stykke med overskriften *Die Geburt der Sprache* kort og koncist: "Der Riß ist das Wesen des Schmerzes."⁴⁴² Her spiller Heidegger igen på flertydigheden af ordet *Riß*: Sætningen kan oversættes til "Riften er smertens væsen." og "Ridset er smertens væsen."⁴⁴³ Fordi erfaringens bevægelse er primært negativ (smerte), bærer erfaringen vanskeligheden eller intensiteten med sig (som rift) undervejs til udtrykket, og derfor må den i udtrykket være tentativ, være rids. Hvori består nærmere *digtningens* intentitet?

I kapitel IV kaldte jeg *der Riß* for Heideggers ord for sprogets egen frembringelse.⁴⁴⁴ Det er dog en frembringelse, der ikke er mere egen end at den udgør en prægning af *sprogbru- gens* udfoldelse. Man kunne sige, at sprogets prægning af sprogbrugen skaber en intensitet i den, en modstand, der udgør sprogbrugens potentiale, i forståelsen og i produktionen. I det at noget kan presse sig på i sprogbrugen er der en fortætning, der kan sammenlignes med digtningen. Hvis sprogbrugens forsøg rummer en sådan intensitet, må *der Riß* ses som en implikation af det, Heidegger kaldte for sprogets egen digtning.

Sproget skulle 'digte' og præge erfaringen derved. Men hvis allerede erfaringen er eller kan være digtning, er det så tildragelsen, der er den frembringende og fortættende bevæ- gelse? Udvider Heidegger digtningens betydning så meget, at den ikke mere kun betyder kunstens væsen, kunstens frembringelse, kunstens fortætning og et arbejde med sprog og sandhed, men også: erfaring, situation, tildragelse?

Man kan tale om, at en situation eller oplevelse er intens, når mange indtryk går ind hurtigt efter hinanden. Indtryk bærer muligheder med sig og har bedre betingelser for at sætte sig i erindringen og blive blivende erfaringsmomenter, når situationen er intens, fordi

441 *Riß*, *Grundriß*, *Aufriß*, *Durchriß* og *Umriß*, cf. HW,51 (da. ovs. p. 72: "rids", "grundrids", "oprids", "tværsnit", "omrids"). *Umriß*, cf. også HW,71. *Riß*, *Aufriß* og *Vorriß*, cf. US,27 (da. ovs. p. 25: "riften", "oprids", "forrids") (cf. hertil supra IV,1.3-1.4). *Fortriß*, cf. US,61f. *Rückriß*, cf. US,62.

442 GA74,45.

443 I smerte-passagen stod der: "Smerten river. Den er riften." ("Der Schmerz reißt. Er ist der Riß." (US,27, da. ovs. p. 25)). Cf. supra IV,1.3.

444 Cf. supra IV,1.3.

intensiteten skærper opmærksomheden for disse indtryk og deres muligheder. Når betingelserne opfyldes, åbnes også tænkningens mulighedsfelt. Det er en sådan fortættet situation, der skaber muligheder for tænkningen, Heidegger tilsyneladende gerne vil se som en slags digtning, en digtning allerede i erfaringen. Jeg var tidligere inde på dette med mine kommentarer til Heideggers brug af Hölderlins *Innigkeit* og *dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*.⁴⁴⁵

Heideggers udfolder sine overvejelser om sprogbrugens intensitet og skitser sammen med forskellige hævdelser om ords oprindelse, som han videre varierer gennem forskellige ordspil.⁴⁴⁶ Herudfra formulerer han en sammenhæng mellem erfaring og sprog. Det ville kun være uredeligt, hvis der ikke i faste udtryk og ords betydninger fandtes spor af netop erfaringer med sproget. Det er ordspil, men ikke kun ordspil. Heidegger forsøger at udfolde en prægnans i sproget, en historie, der er med i sproget og som præger vores måde at bruge det på. Hvis man flytter fokus fra Heideggers sprogopfattelse til hans sprogbrug, vil man også se, at han bruger ordspillet som en slags tænke-maskine, og pointen om sprogbrugens erfaringsmæssighed understreges af, at Heidegger i mange tilfælde tilsyneladende lader forsøget blive stående i teksten.⁴⁴⁷

Når Heidegger i *Die Sprache* og *Die Sprache im Gedicht* taler om en sprogets og erfaringens 'riven', og i *Der Ursprung des Kunstwerkes* om kunstfrembringelsens 'riven', så er det forsøg på udvide frembringelsesbegrebet.⁴⁴⁸ Det er en oversættelse fra frembringelse som skabelse af en kunstting til en 'riven', der ikke kun kendetegner kunstnerens prægning af sit materiale, men allerede den prægning, enhver sproglig erfaring er en udsættelse for. *Der Riß* og variationerne er forsøg på at beskrive prægninger, der foregår både udadtil og indadtil: udadtil som prægning af en ting, indadtil som prægning af erfaringen. Det er forsøg på at beskrive, hvordan sprogets bevægelse (og altså *das Sein*) afsætter spor i sprogbrugen og dens produkter.

I Heideggers ordspil på *Riß* hentydes der således på en gang til en aktivitetsbetydning (rids, skitse) og en passivitetsbetydning (rift, revne, flænge). Det står nu mere klart, hvordan betydningerne af *der Riß* og *der Schmerz* skulle ligne hinanden. Det fælles negative aspekt synes at være: vanskelighed, modstand, intensitet. Det fælles positive aspekt synes at være: forsøg, skitse, fødsel.⁴⁴⁹

Skitsen må ifølge Heidegger ses som tegningen af et vilkår: "Denne ridse, ridset, [...] bringer det mod-vendte af ramme [*Maß*] og grænse ind i det enige omrids."⁴⁵⁰ Her er *Welt* og *Erde*, sandhedskræfterne mellem hvilke kunstens strid skulle udspille sig, erstattet med

445 Cf. supra IV,1.3.

446 *Riß*: af germansk **writan* (skrive, tegne) og gotisk *writs* (streg, punkt). Deraf betydningen af *Riß* som tegning, udkast, skitse, rids.

447 Cf. supra I,1.2.

448 Cf. supra IV,1.3.

449 John D. Caputo taler endda om "smertemytologiseringen ind i 'revnen' mellem væren og værende" ("the mythologizing of pain into the 'rift' between Being and beings" (Caputo: *Demythologizing Heidegger* p. 73)).

450 "Dieser Riß [...] bringt das Gegenwendige von Maß und Grenze in den einigen Umriß." (HW,51, da. ovs. p. 72, modificeret her).

ordene *Maß* og *Grenze*.⁴⁵¹ Den sammenhængsdannende kraft i tænkning og sprogbrug (*Welt*) er jo også et mål, en udstrækning, en formåen, og bevægelsen sætter jo grænser for denne udfoldelse. Heidegger skriver, at *der Riß* viser denne strid i et forenet (eller enigt) omrids, *in den einigen Umriß*: kunsten viser en begrænsning. *Der Riß* er på den måde med til at tematisere et forhold mellem sprogbrugens formåen og sprogbrugens grænse: dens kunnen og ikke-kunnen. Sprogbrugen i kunsten tillader så at sige grænsen at tale med.

*

Det må nu kunne slås fast, at den vigtigste positive betydning af *der Riß* er åbning. *Der Riß* er et ord for både den tilvejebringelse af muligheder og den visning af det mulige, der hører med til kunsten. Kunsten ikke bare viser det mulige, men tilvejebringer også muligheder. Det frie sprog, som et ordværk rummer og tilbyder, *påmindet* under de rette omstændigheder læseren om sprogets vidde og prægnans. Det gør da sprogbrugen bedre og forestillingsevnen bedre. Og derfor gør det også tænkningen bedre. Mulighederne, som kunsten under de rette omstændigheder tilvejebringer, er muligheder for sprogbrugen og for tænkningen. De rette omstændigheder er, når modtageren både vil og kan erfare kunstværket, og når kunstværket på en eller anden måde demonstrerer vilkåret.

Heidegger synes at ville føre dette åbnende moment ved kunstens sprog helt frem som sprogbrugens primære positive træk. Gregory Schufreider har foreslået at læse *bindestregen* i Heideggers ord som den stilistiske markør for *der Riß*. Bindestregens funktion er da ikke alene udtryk for den uvante betydning, men et forsøg på at åbne ordet og en typografisk markering af dette forsøg. Schufreider beskriver bindestregen (i f.eks. *Ge-stell*) som

revnen, der er indsat i ordets midte, som en åben 'søm' gennem hvilken 'sandheden skinner', takket være et brud på talens linje [eller udtalen, *line of speech*].⁴⁵²

Og som noget, der er

fremstillet til at fremvise det frie rum i hvilket ord oprindeligt er komponeret, som om det gang på gang kommenterer den frihed, som Heidegger skaber i 'Kunstværkets oprindelse', ved at indsætte et 'afstandsstykke' i ordet, der gør plads i oprindelsen (*Ursprung*) til et primalspring (*Ur-sprung*).⁴⁵³

451 Cf. HW,32f.35f.;50f. (da. ovs. p. 54;56f.;72f.).

452 "the rift that is inserted into the middle of the word, like an open 'seam' through which 'truth shines,' thanks to a breach in the line of speech." (Schufreider: "Sticking Heidegger with a Stela" in: Pettigrew & Raffoul (ed.): *French Interpretations of Heidegger* p. 199).

453 "designed to expose the free space in which words are composed in the first place, as if repeatedly remarking on the freedom that Heidegger creates in 'The Origin of the Work of Art' by inserting a 'spacer' in the word that makes room in the origin (*Ursprung*) for a primal leap (*Ur-sprung*)." (Schufreider: "Sticking Heidegger with a Stela" in: Pettigrew & Raffoul (ed.): *French Interpretations of Heidegger* p. 202).

Slet og ret noget, der "furer [*lines*] en åbning i sproget".⁴⁵⁴ Bindestregen må dermed ses som en markør for (og *der Riß* forstås som et ord for) sprogbrugens oprindelige åbnende karakter. For så vidt som sprogbrugen har tendens til at lukke, afgrænse og fiksere, blive metafysik, er Heideggers bindestreg forsøg på en *genåbning* af sprogbrugen og dermed et forsøg på både at gøre sprogbrugen mere lig den bevægelse, sproget selv er, og at påminde om forskellen mellem sprogbrugen og sproget selv – at sproget er mere end sprogbrugens afgrænsende produkter.

I sin tænkning af frembringelsen som *Riß* og i sin analyse af forholdet mellem kunst og sandhed får Heidegger beskrevet kunstværket som et stykke sprog, der eksemplificerer både sprogbrugens aktive moment, formuleringen, og dens passive moment, forståelsen. Når sprogbrugen er formulering, frembringer den ikke blot noget, den gør også noget muligt, udvider eller *åbner* feltet for det mulige. Formulering er også frembringelse af muligheder. Når sprogbrugen er forståelse, forstår den ikke blot noget, den gør sig også åben for det mulige. Forståelse er også fremkomst af muligheder. Kunstværket eksemplificerer det aktive moment, formuleringen, ved at være formet materiale og som sådan gennem sprogbrugens formethed vise sprogets proces og dermed det mulige, men i en tingsliggjort modus. Kunstværket eksemplificerer det passive moment, forståelsen, ved at være ikke-udlagt ting, ubestemt, et stykke sprog, hvis sigen højst er en visen. Det synes at være Heideggers hensigt gennem en tænkning af kunsten og af den tænkning af muligheden, som kunsten rummer, at tænke sandhed som det åbne.⁴⁵⁵

Men det er som sagt også en oprindelig åbenhed i sprogbrugen, Heidegger forsøger at efterspore. Det åbne skal ikke forstås som foranlediget af sprogbrugen selv, men snarere som den mulighed, sproget selv er. Fordi sproget er det åbne, må sprogbrugen foregå som åbning.⁴⁵⁶ Med ideen om det åbne bliver opfattelsen af sandheden udvidet fra en betydning af overensstemmelse til også og især at angå hændelsen, det mulige, situationen, erfaringen, vilkåret. Opfattelsen af sproget bliver med ideen om det åbne udvidet med præcis de samme momenter.⁴⁵⁷

454 "lines an opening in language" (Schufreider: "Sticking Heidegger with a Stela" in: Pettigrew & Raffoul (ed.): *French Interpretations of Heidegger* p. 202).

455 Cf. HW,60f. (da. ovs. p. 82).

456 Cf. HW,61 (da. ovs. p. 82f).

457 Cf. infra V,4.

2. Digtningen som indstiftelse

§ 1. Bevaringen i kunstværket

I undersøgelsen af Heideggers tænkning af digtningen som frembringelse er det blevet klart, at fænomenet digtning må ses som en frembringelse af sandhed. Der er tale om en sandhed, der rummer en tænkning af det mulige, og om en frembringelse, hvormed dette mulige formes på en særlig måde, en både særligt åben måde og en særligt afgrænset, tæt måde. Men digtning er også frembringelse af historie. Den påbegynder og indfører noget, skaber en indlejring. Det præg, som digtning sætter, er historisk, og dette er indstiftelsen et ord for.

Hvor Heideggers tænkning af frembringelsen er en tænkning af forholdet mellem kunst og sandhed, er hans tænkning af indstiftelsen en tænkning af forholdet mellem kunst og historie. Sammenfattet: frembringelsen er historisk. Det er Heideggers ide om kunstværkets tilblivelse. Som han skrev, nok ikke uden at spille på det fælles *wahr* i ordene *Wahrheit* og *Bewahrung*: *Kunsten er "[d]en skabende bevaring af sandheden i værket".*⁴⁵⁸ Frembringelsen er historisk, idet den foruden at være skabelse er bevaring.

Indstiftelsen, eller stiftelsen, beskriver Heidegger blandt andet sådan:

Det er ikke bare skabelsen af værker, der er digterisk; lige så digterisk, blot på sin egen måde, er bevarelsen af værket. [...] [//] Kunstens væsen er digtningen. Digtningens væsen er imidlertid stiftelsen af sandheden.⁴⁵⁹

Og sådan:

Kunsten er historisk og er som historisk den skabende bevaring af sandheden i værket. Kunsten sker som digtning. Digtning er stiftelse i den trefoldige betydning af skænken, grunden og begynden. Kunsten er som stiftelse ifølge sit væsen historisk.⁴⁶⁰

Altså: kunstens væsen er digtning, men digtningens væsen er sandhedens indstiftelse. Og: indstiftelsen er måden, hvorpå kunst er historisk.

Overgangen i Heideggers tale, fra en tale om frembringelsen til en tale om indstiftelsen, er en forskydning af fokus fra forholdet mellem kunst og sandhed til forholdet mellem kunst og historie, men en forskydning, hvor det første stadig er rummet i det sidste. Hvori

⁴⁵⁸ "die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk" (HW,59, da. ovs. p. 81), cf. supra V,1.3.

⁴⁵⁹ "Nicht nur das Schaffen des Werkes ist dichterisch, sondern ebenso dichterisch, nur in seiner eigenen Weise, ist auch das Bewahren des Werkes [...]. [//] Das Wesen der Kunst ist die Dichtung. Der Wesen der Dichtung aber ist die Stiftung der Wahrheit." (HW,62f., da. ovs. p. 84).

⁴⁶⁰ "Die Kunst ist geschichtlich und ist als geschichtliche die schaffende Bewahrung der Wahrheit im Werk. Die Kunst geschieht als Dichtung. Diese ist Stiftung in dem dreifachen Sinne der Schenkung, Gründung und des Anfanges. Die Kunst ist als Stiftung wesentlich geschichtlich." (HW,65, da. ovs. p. 87).

består da forholdet mellem sandhed og historie, og hvilken rolle skulle kunsten spille i dette forhold?

I *Der Ursprung des Kunstwerkes* bruger Heidegger kunsten som paradigme i sin undersøgelse af forholdet mellem sandhed og historie. Undersøgelsen udmunder i en tale om oprindelsen, *Ursprung*. Mange steder i forfatterskabet kan man finde en identificering af oprindelighed og sandhed: Det oprindeligste er det mest autentiske (det 'egentligste') og dermed det mest sande. I *Der Ursprung des Kunstwerkes* når Heidegger frem til en tale om selve oprindelsesfænomenet. I stedet for at tale om oprindelse som noget, man ser tilbage på, forsøger han at beskrive den som en erfaring, der skaber historie. Det er denne erfaring, Heidegger taler om, når han taler om indstiftelsen og dens tre træk, 'skænken', 'grundlæggelse' og 'begyndelse' (*Schenkung, Gründung, Anfang*).

Heidegger hævder, at disse tre træk alle beskriver bevaringen i digtningen.⁴⁶¹ Hans tale om *Schenkung* (og *Schenken*) er et forsøg på at udtrykke det skabende moment, hans tale om *Gründung* (og *Gründen*) beskriver det fæstende moment, og hans tale om *Anfang* (og *Anfangen*) udtrykker det forsøgende og uafsluttede ved indstiftelsen. Mere overordnet ser det ud til, at *Schenken, Gründen* og *Anfangen* er Heideggers ord for en i digtningen rådende erfaring med historien.

Ved 'det skænkende' forstår Heidegger en indstiftelsens overflod i digtningens forhold til det hidtidige.⁴⁶² Det hidtidige beskriver han som noget, der rummer en *ausschließliche Wirklichkeit*, men som bliver gendrevet (*widerlegt*) af værket.⁴⁶³ Værket skulle altså overskride det entydige.

I *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* taler Heidegger tilsvarende om indstiftelsen som en fri skænkning (*freie Schenkung*), og i "*Wie wenn am Feiertage...*" om en overflod (*Überfülle*) i digternes sprog: "Det begyndendes rigdom skænker sit ord overfloden af den betydning, der næsten ikke kan siges."⁴⁶⁴ Det er altså ideen, at der i digtningens bevægelse ligger et overskud i forhold til enhver hidtidig forståelse.

For at dette 'mere' skal kunne være blivende behøves også noget fæstende. Heidegger kalder det for en *Gründen*. Kunsten er ifølge Heidegger historie: "Kunsten er historie i den væsentlige forstand, at den grunder historie."⁴⁶⁵ I hvilken forstand skulle digtningen være grundlæggelse af historie?

Man kunne forsøge i læsningen at oversætte Heideggers tale om digtning til en tale om tænkning. Derved kunne man se hans tale om digtning og kunstværk som en forskudt tale, der ikke bare fastslår, at digtningen som mere erfaringsnært og mere åbent sprog skal være paradigme for tænkningens frembringelser, men at tænkning i bedste fald allerede er sådan, og at det er den slags tænkning, der grundlægger historie, og som har grundlagt de

461 Cf. HW,63 (da. ovs. p. 84).

462 *Überfluß, das Bisherige*, cf. HW,63 (da. ovs. p. 84).

463 *Ausschließliche Wirklichkeit, widerlegt*, cf. HW,63 (da. ovs. p. 84).

464 "Der Reichtum des Anfänglichen schenkt ihrem Wort die Überfülle der kaum zu sagenden Bedeutung." (EH,66).

Freie Schenkung, cf. EH,41.

465 "Die Kunst ist Geschichte in dem wesentlichen Sinne, daß sie Geschichte gründet." (HW,65, da. ovs. p. 87).

strømninger, vi i dag opdeler den forgangne tid i. Heidegger tegner faktisk ud fra digtningens indstiftelseskarakter en slags filosofihistorie:

Altid når det værende i sin helhed som værende selv kræver at blive grundet i åbenheden, når kunsten ind i sit historiske væsen som stiftelse. Denne stiftelse skete for første gang i vesterlandet i antikkens Grækenland. Det, der fremover skulle blive kaldt væren, blev sat i værk på en bestemmende måde. Det således i sin helhed åbnede værende blev derpå forvandlet til det værende i betydningen det af Gud skabte. Det skete i middelalderen. Dette værende blev nok en gang forvandlet ved begyndelsen til den nyere tid og under dennes videre forløb. Det værende blev til en genstand, der kunne beherskes og gennemskues ved beregningens hjælp. Hver gang brød en ny og væsentlig verden frem. Hver gang måtte det værendes åbenhed indrettes i det værende selv gennem fast-sættelsen af sandheden i gestalten. Hver gang skete det værendes uskulthed. Uskultheden sætter sig i værk, en sætten, som kunsten fuldfører.⁴⁶⁶

Det, Heidegger kalder for den græske åbning af det værende i dets helhed (man kunne også sige: en tematisering af det almene), blev med hans ord 'forvandlet'. Fra det værendes helhed i Grækenland til det gudsskabte i Middelalderen, og videre til den beregnelige og gennemskuelige genstand i Nyere Tid. Heidegger taler om en ny verdens gennembrud i disse overgange, med andre ord: epoker afmærket af sandhedens 'sætten sig' i kunstværket.

Hvorfor skulle særligt kunstværket kunne bære disse mærker? Fordi kunstværket er en særligt åben ting. Det tingslige gør, at sandheden i kunstværkets tilblivelsesproces kan gives en form, så i det mindste nogle af dens træk kan vises ('en fast-sættelse af sandheden i gestalten'). Det er en måde, hvorpå sandheden kan indrettes i noget. Det tingslige gør også en bevaring mulig i konkret forstand. Ligesom talen for at få blivende gyldighed må fæstnes gennem lydoptagelse eller skrift.

Det åbne i kunstværket består i dets visning af muligheder, en visning, der appellerer til forestillingen og dermed til tænkningen om tilegnelse, men ikke rummer sin egen tolkning. Kunstværket er hverken tænkning eller udlægning, men dets virkning er særligt anfægtende netop i kraft af dets åbenhed. Det er nok derfor, Heidegger mener, at kunstværker skaber endda epoker, og i endnu videre forstand: at kunst grundlægger historie. Heidegger taler om, at digtningens tale *på forhånd præger* et folks begreber om dets væsen og forhold til verdenshistorien:

⁴⁶⁶ "Immer wenn das Seiende im Ganzen als das Seiende selbst die Gründung in die Offenheit verlangt, gelangt die Kunst in ihr geschichtliches Wesen als die Stiftung. Sie geschah im Abendland erstmals im Griechentum. Was künftig Sein heißt, wurde maßgebend ins Werk gesetzt. Das so eröffnete Seiende im Ganzen wurde dann verwandelt zum Seienden im Sinne des von Gott Geschaffenen. Das geschah im Mittelalter. Dieses Seiende wurde wiederum verwandelt im Beginn und Verlauf der Neuzeit. Das Seiende wurde zum rechnerisch beherrschbaren und durchschaubaren Gegenstand. Jedesmal brach eine neue und wesentliche Welt auf. Jedesmal mußte die Offenheit des Seienden durch die Feststellung der Wahrheit in die Gestalt, in das Seiende selbst eingerichtet werden. Jedesmal geschah Unverborgenheit des Seienden. Sie setzt sich ins Werk, welches Setzen die Kunst vollbringt." (HW,64f., da. ovs. p. 86).

I en sådan sigen [= digtningens udkastende sigen, *entwerfende Sagen*] præges på forhånd for et historisk folk begreberne om dets væsen, dvs. om dets tilhørighed til verdens-historien.⁴⁶⁷

Heidegger opfatter således digtning som forberedende historie.⁴⁶⁸

Heidegger indsætter ikke digtningen som en første bevæger i denne grundlæggelse. Men han indsætter digtningen som en privilegeret *viderefører* af bevægelsen selv. Ifølge Heidegger ligger der også en åbenhed og dermed et privilegium i digtningens receptivitet. Han kalder det for en *Hören*.⁴⁶⁹ Til forskel fra det sprog, der kendetegner metafysikkens begrundelse, hvori grunden er princip, *lader* digtningen bevægelsen gælde som vilkår. I *Das Wort* kalder Heidegger denne laden, altså en ikke-forklarende sigen, der "lader tingen være til stede som ting", for *die Bedingnis* (og begrundelsen for *die Bedingung*).⁴⁷⁰ Denne tale om en sprogbrugens laden ting være er en af Heideggers variationer i meditationen over Stefan Georges digt *Das Wort*, særligt versene "Så lærte jeg da afkaldet, trist:/ Ingen ting være ved ordets brist."⁴⁷¹ Ordet *Bedingnis* er et af Heideggers forsøg på at oversætte dette afkald.

Hvis bevægelse er vilkår, er forandring og modstand det også. Det indbefatter en negativitet i erfaringen og sprogbrugen. Denne vanskelighed sammenfatter Heidegger i talen om *die Erde*, hans ord for bevægelse og vilkår; han kalder den også for "den sig-tillukkende grund".⁴⁷² Det er Heideggers ide, at digtningen i sit produkt etablerer en udtrykt forbindelse til vilkåret, så erfaringen med det kan bevares. Digtningen skulle altså lade bevægelse og negativitet gælde som bærende: "Først således grundes den [= den lukkede grund, *der verschlossenen Grund*] som bærende grund."⁴⁷³ I *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* går Heidegger så vidt som til at identificere den bærende grund og digtningen: "Digtning er historiens bærende grund [...]."⁴⁷⁴ Der er altså to påstande: digtningen bygger på en negativ bevægelse, og digtningen bærer historie.

Det, digtningen bygger på, er ikke fast, men der er i digtningens tematisering af vilkåret noget fæstende. Der er ikke kun tale om en frembringelsesmæssig *Herstellen*, en visning af noget, men også en indstiftelsesmæssig etablering af noget varigt. Denne etablering kalder Heidegger for *Gründen*. Det grundende ligger for Heidegger i, at digtningen bygger på vilkåret og i kraft af sit produkt, digtene, på en eller anden måde bevarer erfaringen med vilkåret og dermed bærer det med sig. Hvis digtningen er en særligt skånende sprogbrug, er den det måske i den forstand, at den tematiserer vilkåret uden at reducere det til noget.

467 "In solchem Sagen [= digtningens udkastende sigen, *entwerfende Sagen*] werden einem geschichtlichen Volk die Begriffe seines Wesens, d. h. seiner Zugehörigkeit zur Welt-Geschichte vorgeprägt." (HW,62, da. ovs. p. 83).

468 Cf. supra IV,2.4.

469 Cf. US,70. Cf. hertil infra V,2.2;3.6;3.8.

470 "läßt das Ding als Ding anwesen" (US,233, da. ovs. p. 91). *Bedingnis, Bedingung* og *der Satz vom Grund* cf. US,232f. (da. ovs. p. 91)

471 "So lern ich traurig den verzicht:/ Kein ding sei wo das wort gebracht." (US,231, da. ovs. p. 89). Hele digtet gengivet: US,220 (da. ovs. p. 76f).

472 "der sich verschließende Grund" (HW,63, da. ovs. p. 85).

473 "So wird er [= den lukkede grund, *der verschlossenen Grund*] als der tragende Grund erst gegründet." (HW,63, da. ovs. 85, modificeret her).

474 "Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte [...]." (EH,42).

I forskellige variationer taler digtningen snarere rundt om det, eller forskudt. Metafysikken fremlægger vilkåret som et princip, men digtningen er, ifølge Heidegger, i bedste fald forsøg med og 'åbning' af vilkåret:

Det sande digtende udkast er åbningen af det, som tilstedeværen som historisk allerede er kastet ind i. Dette er jorden [...].⁴⁷⁵

Der er ikke fast grundlag i digtningens forskellige frembringelser, men der er samme anliggende i dem: bevægelse og vilkår. Digtning rummer en besindelse på, hvordan bevægelse og vilkår er med i sproget, og hvordan denne medvirken afgør forståelse og udtryk. At digtningen med sit produkt bygger på vilkåret betyder, at kunstværket er både færdigt og ufærdigt. Færdigt som afgrænset ting, der kan bevares, ufærdigt som en visning af muligheder, et stykke sandhed, der er åbent for fortolkning. Til indstiftelsens *Gründung* hører altså en åbenhed for hændelser og en fæstning eller samling af træk ved disse hændelser i en ting, så trækkene kan bevares og vises i en form med en tilsvarende åbenhed.

Das Anfangen omtaler Heidegger også som *Stoß* og *Sprung*. Med *Stoß* taler Heidegger tilsyneladende om frembringelsen af en epoke og et folks epokalitet:

Når kunst sker, dvs. når der er en begyndelse, kommer der altid et stød ind i historien, og historien begynder eller begynder på ny. [...] Historie er et folks henrykkelse ind i dets pålagte som indrykning i dets medgivne.⁴⁷⁶

Med *Sprung* taler Heidegger om oprindelsens oprindelige erfaringsmæssighed:

Den ægte begyndelse er som spring altid et forspring [...].⁴⁷⁷

At nå noget gennem et spring, i det stiftende spring ud af væsensherkomsten at bringe noget ind i væren, er det, som ordet oprindelse betyder.⁴⁷⁸

Ifølge Heidegger rummer kunsten denne oprindelsens erfaringsmæssighed, og derfor ser han kunsten som en privilegeret forbindelse mellem sandhed og historie:

⁴⁷⁵ "Der wahrhaft dichtende Entwurf ist die Eröffnung von Jenem, worein das Dasein als geschichtliches schon geworfen ist. Dies ist die Erde [...]" (HW,63, da. ovs. p. 85, let modificeret her).

⁴⁷⁶ "Immer wenn Kunst geschieht, d. h. wenn ein Anfang ist, kommt in die Geschichte ein Stoß, fängt Geschichte erst oder wieder an. [...] Geschichte ist die Entrückung eines Volkes in sein Aufgegebenes als Einrückung in sein Mitgegebenes." (HW,65, da. ovs. p. 86).

⁴⁷⁷ "Der echte Anfang ist als Sprung immer ein Vorsprung [...]" (HW,64, da. ovs. p. 85).

⁴⁷⁸ "Etwas erspringen, im stiftenden Sprung aus der Wesensherkunft ins Sein bringen, das meint das Wort Ursprung." (HW,65f., da. ovs. p. 87).

Kunsten lader sandheden springe frem. Kunsten når som stiftende bevaring gennem sit spring det værendes sandhed i værket.⁴⁷⁹

Kunstværkets oprindelse, dvs. tillige de skabendes og bevarendes oprindelse, dvs. et historisk folks oprindelse, er kunsten. Det er således, fordi kunsten i sit væsen er en oprindelse: en særegen måde, hvorpå sandheden bliver værende, dvs. historisk.⁴⁸⁰

Altså: Kunsten skulle være en privilegeret måde, hvorpå sandhed får en form (*seiend wird*) og bliver historisk, og kunsten skulle være en erfaring, hvormed man både lader sandhed opstå (*entspringen lassen*) og når til sandhed (*erspringen*).⁴⁸¹ *Entspringen lassen* er en variation af den *Geschehenlassen*, jeg citerede Heidegger for i afsnittet om frembringelsen.⁴⁸² Forskellen er tematiseringen af springet. Heideggers fortolkning af *Ursprung* som *Sprung*, oprindelse som spring eller ursprung, bliver et forsøg på at tænke historien som erfaring. Ordet 'indstiftelse' sammenfatter det, Heidegger opfatter som den privilegerede historiske erfaring i kunstfrembringelsen, og det, han ser som dens vigtigste implikation: bevaring af sandhed.

I *Der Ursprung des Kunstwerkes* beskriver Heidegger altså kunst som digtning og kunst som et fænomen, der skaber og bevarer en forbindelse mellem sandhed og historie. Denne skabelse og bevaring samler han i ordet *Stiftung*, og han taler om oprindelsen som netop en indstiftelse. Hvad har dette med sproget at gøre?

§ 2. Digtning som ursprog

I *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* taler Heidegger om digtningen som et ursprog:

Digtning er den stiftende nævnen [*Nennen*] af væren og af alle tings væsen [...]. [...] [D]igtningen selv muliggør først sproget. Digtning er et historisk folks ursprog. [...] [//] Den menneskelige tilværelses grund er samtalen som sprogets egentlige hændelse. Men ursproget er digtningen som værens indstiftelse.⁴⁸³

Jeg vil kalde passagen for ursprog-passagen. De vigtigste påstande er disse:

479 "Die Kunst läßt die Wahrheit entspringen. Die Kunst erspringt als stiftende Bewahrung die Wahrheit des Seienden im Werk." (HW,65, da. ovs. p. 87).

480 "Der Ursprung des Kunstwerkes, d. h. zugleich der Schaffenden und Bewahrenden, das sagt des geschichtlichen Daseins eines Volkes, ist die Kunst. Das ist so, weil die Kunst in ihrem Wesen ein Ursprung ist: eine ausgezeichnete Weise, wie Wahrheit seiend, d. h. geschichtlich wird." (HW,66, da. ovs. p. 87, let modificeret her).

481 Erfaringens bevægelse igennem noget og dens forsøg på at række ud og nå frem til noget har jeg beskrevet i afsnittet *Erfaringen*. Variationerne er hos Heidegger blandt andet *eundo assequi*, *unterwegs*, *auslangen*, *erlangen*, *gelangen*, og de suppleres altså her med *entspringen lassen* og *erspringen* (cf. supra III,2.2-2.3).

482 Cf. HW,59 (da. ovs. p. 81); cf. supra V,1.3.

483 "Dichtung ist das stiftende Nennen des Seins und des Wesens aller Dinge [...]. [...] [D]ie Dichtung selbst ermöglicht erst die Sprache. Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes. [...] [//] Der Grund des menschlichen Daseins ist das Gespräch als eigentliches Geschehen der Sprache. Die Ursprache aber ist die Dichtung als Stiftung des Seins." (EH,43).

- Digtning er ursprog;
- Samtalen er den egentlige sproglige hændelse og den menneskelige tilværelses grund;
- Digtningen selv er det, der først gør sproget muligt;
- Digtning er værens indstiftelse.

Der er oplagt at sammenligne denne tale om *Ursprache* med talen om *Ursprung* i slutningen af *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Hvor det i talen om *Ursprung* er ideen at tænke historien som først erfaring, er det i talen om *Ursprache* ideen at tænke sproget som først erfaring. Der tales også om *Ursprünglichkeit* i f.eks. *Sein und Zeit*, og jeg har i det foregående grundigt behandlet temaet 'sproget som erfaring'.⁴⁸⁴ Det nye er digtningens rolle.

I ursprog-passagen beskrives digtningen nærmest som et eksistentiale. Samtalen ligeså. Heidegger beskriver samtalen, *das Gespräch*, som den egentlige sproglige hændelse. Det er nok et forsøg på at understrege, at det er sproget, der binder et fællesskab sammen. Flere steder, også i *Der Ursprung des Kunstwerkes*, taler Heidegger om folkets historicitet, og man må sige, at hans tale i hele senværket om sproget er et forsøg på at vise, at sproget ikke er blot kommunikation, men også er det, man tænker i, altså kultur, eller historie. Det ved denne historie der er fællesskab, kalder Heidegger for *Volk*, eller han taler om et 'vi', et 'os' eller et 'vores'. Med lån fra et Hölderlindigt står der, også i *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*:

[V]i er *en* samtale. Men en samtales enhed består i, at det ene og selve, hvorom vi enes, på hvis grund vi er enige og således egentlig er os selv, til enhver tid er åbenbart i det væsentlige ord. Samtalen og dens enhed bærer vores tilværelse.⁴⁸⁵

Med et ordspil (*einig, eigentlich*) får Heidegger understreget det ved sproget, der skaber og bevarer fællesskab, og for så vidt kultur. Her står der: det er samtalen, der bærer vores tilværelse. Men lidt efter står der: "Digtning er historiens bærende grund [...]."⁴⁸⁶ Samtalen skulle altså bære tilværelsen, men digtningen bære historien. Heidegger beskriver noget – samtalen – som fundamentalt, men beskriver også noget andet – digtningen – som overskridende dette. I ursprog-passagen stod der tilsvarende, at den egentlige sproglige hændelse er samtalen, men at digtningen er ursprog.

⁴⁸⁴ Det oprindelige, cf. SZ,17;22 (da. ovs. p. 38;42).

⁴⁸⁵ "[W]ir sind *ein* Gespräch. Die Einheit eines Gesprächs besteht aber darin, daß jeweils im wesentlichen Wort das Eine und Selbe offenbar ist, worauf wir uns einigen, auf Grund dessen wir *einig* und so *eigentlich* wir selbst sind. Das Gespräch und seine Einheit trägt unser Dasein." (EH,39). Hölderlindigtet er det ufuldendte, der begynder "Forsønde, som du aldrig har troet..." ("Versöhnender, der du nimmergeglaubt..."). De fire vers herfra, Heidegger bruger, er: "Meget har mennesket erfaret./ Den Himmelske benævnt,/ Siden vi er en samtale/ Og kan høre fra hinanden." ("Viel hat erfahren der Mensch./ Der Himmelschen genannt,/ Seit ein Gespräch wir sind/ Und hören können voneinander." (citeret efter EH,38)). Andre steder taler Heidegger om en lytten til sproget selv, og den har jeg i afsnittet *Den sproglige erfaring* behandlet som et træk ved den sproglige erfarings receptivitet, der også beskrives i Heideggers figur for forholdet mellem sprog og sprogbrug, *Zuspruch-Entsprechen* (cf. supra III,3.4).

⁴⁸⁶ "Dichtung ist der tragende Grund der Geschichte [...]." (EH,42 (cf. supra V,2.1)).

Der skulle altså dels være noget fælles ved samtalen og digtningen, *det bærende*, dels noget, der gør dem forskellige: digtningen skulle være mere oprindelig. Lad mig begynde med det fælles.

Det bærende ligger i den sproglige erfarings receptivitet. Heidegger bruger Hölderlinversene "Siden vi er en samtale/ Og kan høre fra hinanden." ("Seit ein Gespräch wir sind/ Und hören können voneinander.") til at tematisere det at kunne lytte, *das Hörenkönnen*.⁴⁸⁷ *Das Hörenkönnen*, skriver han, er en "forudsætning" for at kunne tale med hinanden, og "Talekunnen og hørekunnen er lige oprindelige."⁴⁸⁸ Digtningen omtaler Heidegger også som en *Hören*. I *Die Sprache im Gedicht* står der: "Digten er, før den bliver en sigen i betydningen udtale, i lang tid [*seine längste Zeit*] blot en høre."⁴⁸⁹ Hvordan skulle denne receptivitet være bærende? Måske er det Heideggers ide, at samtalens lytten er bærende i den forstand, at den er forudsætning for, at sprogbrug kan være udvekslende og dermed fælles.

Men digtningens lytten skulle være mere oprindelig, mere grundlæggende, så grundlæggende, at den ikke bærer den menneskelige tilværelse, men historien. Sammenlignet med samtalens lytten synes digtningens lytten mere at være en udveksling mellem sprog og sprogbrug, en erfaring med overgangen mellem tænkning og sprogbrug og en nedfældelse (og dermed oversættelse og indstiftelse) af denne sproglige erfaring, en gøre den historisk. Forskellen er tilsyneladende, at samtalen er tænkning som udveksling, mens digtningen er tættere på den proces, erfaring er, og dermed tættere på tænkningens anfægtelse eller anledning. Hvis samtale indebærer at lytte til hinanden, er digtningen måske at ligne med den sjælens samtale med sig selv, Platon har defineret tænkningen som.⁴⁹⁰ På baggrund af Heideggers tale om digtningen som en grundlæggelse, der bygger på *die Erde*, altså vilkåret, kunne man sige, at digtningen er en lytten til vilkåret.

Det angivelig mere oprindelige ved digtningen synes at ligge i det muliggørende. Samtale er det, sprogbrug foregår som, en *proces* altså, men digtning er det, hvormed en sådan proces *bliver mulig*. Digtningen indstifter det, som samtalen fortsætter. Det er det, Heidegger mener, når han i ursprog-passagen skriver, at det er digtningen selv, der gør sproget muligt. Det er også i denne forskel, forskellen mellem tilværelse og historie tegner sig. Til fænomenet historie knytter sig begyndelser og prægninger, der udspringer af den sproglige erfaring, Heidegger kalder for digtning. Hvor tilværelse og samtale for Heidegger er omgang med sprog, er historie og digtning tilblivelse af sprog.

Det skulle altså være digtningen, der først gør sproget muligt. I afsnittet om frembringelsen citerede jeg en anden passage, hvor der står, at sproget selv er digtning.⁴⁹¹ Hvordan hænger det sammen?

487 Cf. EH,38f.

488 "Voraussetzung", "Redenkönnen und Hörenkönnen sind gleich ursprünglich." (EH,39;39).

489 "Dichten ist, bevor es ein Sagen im Sinne des Aussprechens wird, seine längste Zeit erst ein Hören." (US,70).

490 Cf. Platon: *Theaitetos* 189 e (da. ovs. p. 420).

491 Cf. supra V,1.1.

Heideggers hovedanliggende er at tænke sprog og digtning som tæt sammenknyttede. Hans tale om, at det er digtningen, der først gør sprog muligt, er en tale, der skal indikere, at de hændelser og den proces, sprogbrug er, kun kan være ved at være blevet sat i gang af noget, der endnu ikke er brug. Denne påbegyndelse forstår Heidegger som en digtning, der hører til sproget selv. Digtningen er for Heidegger den indstiftende bevægelse i sproget selv. Talen om, at det er digtningen, der først gør sproget (strengt taget: sprogbrugen) muligt, er dermed en variation over det, jeg i det foregående har kaldt for den sproglige transcendens. Det nye er tematiseringen af digtning og historie.

Heideggers tale i ursprog-passagen om digtningen som *værens indstiftelse* er en identificering, der er mere vidtfavnende end talen om digtningens væsen som sandhedens indstiftelse.⁴⁹² Udsagnet 'Ursproget er digtningen som værens indstiftelse' er en tale om en prægning, der anfægter til sprog.

Heidegger forsøger at udvide betegnelsen 'digtning' for at kunne tænke de historiske implikationer af fænomenet digtning. Derfor forsøger han mange steder tematisk at løs-rive digtningen fra sprogbrugen og oversætte den i retning af historien. Ligesom det var Heideggers ide, at det er sproget, der taler, og os, der i sprogbrugen taler efter, synes der efterhånden at tegne sig et billede af, at det er værens historie, der egentlig digter, og den menneskelige tilværelse, der er det digtede.⁴⁹³ Denne digtethed er digteren i stand til at lytte til, og først dermed kan digtning som aktiv sprogbrug begynde. Digtning som aktiv sprogbrug bliver mulig, når digteren lytter til vilkårets digtning af ham, til måden, hvorpå værens historie taler til ham. Digtningen som aktiv sprogbrug er således en sprogbrug med privilegeret kontakt til sandheden og historien. Det privilegerede forhold til historien skulle bestå i, at digtning 'bærer' historie. Denne bæren er forudsætningen for det, Heidegger kalder for *det blivende*.

§ 3. Det blivende

Hvad er det blivende? I "*Andenken*" citerer Heidegger fra Hölderlindigtet af samme navn, sidste vers: "men hvad der forbliver, stifter digterne."⁴⁹⁴ Heideggers meditation over dette digt kulminerer i et forsøg på at tænke det blivende, indstiftelsen og erindringen som momenter i fænomenet digtning. Jeg vil undersøge denne sidste del af teksten og forsøge at indkredse, hvori det historie bærende ved digtningen skulle bestå.

Heideggers undersøgelser begynder ofte negativt, og talen om det blivende på dette sted er ingen undtagelse: Det blivende er ikke det blot uforanderlige, det blot uforgængelige, det blot stedsevarende (*Immerwährende*), en blot vedholden (*Beharren*), bestandigt nærvær – disse betydninger afviser han som for tingslige.⁴⁹⁵ Med et for Heidegger lige så

492 Cf. supra V,1.3.

493 Cf. supra II,1.3.

494 "Was bleibet aber, stiften die Dichter." (citeret efter EH,81, da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 152).

495 Cf. EH,144f.

typisk filologisk greb citerer han derpå et tidligt udkast til samme Hölderlinvers: "men et blivende, stifter digterne."⁴⁹⁶ Med dette ubestemte 'et' tilpasser eller forskyder Heidegger Hölderlins tale i den endelige udgave om 'hvad der forbliver' til det, Heidegger selv forstår som det egne:

Et blivende – ikke det blivende overhovedet, hvilket er ment ubestemt og uden noget som helst henblik. *Et blivende* er en egen blivens blivende.⁴⁹⁷

Ved at sætte dette Hölderlinudkast i forbindelse med to vers fra en anden Hölderlintekst, hymnen *Die Wanderung* – "Vanskeligt forlader/ Hvad der bor nær oprindelsen, stedet." ("Schwer verläßt/ Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.") – fremlægger Heidegger en slags definition af 'egen forbliven': at gå til kilden, dvs. oprindelsen:

Bliven i det egne er gangen til kilden. Denne er oprindelsen, som al jordens sønners boen udspringer af. Bliven er en gåen ind i oprindelsens nærhed. Den der bor i denne nærhed opfylder blivens væsen.⁴⁹⁸

At forblive vil altså for Heidegger sige at nærme sig oprindelsen. Det er pointen i Heideggers tale om opholdet (eller boen, *Wohnen*): at komme i nærheden af oprindelsen. Det er en tale, der skal understrege en ujævnbyrdighed mellem menneske og oprindelse, en ujævnbyrdighed som den, Heidegger understreger så mange gange, mellem menneske og væren, og som strukturerer hans behandling af alle øvrige problemer (sproget, historien, osv.). Der er ikke tale om et valg og et greb, men en erfaring.

I tråd med denne ide varierer Heidegger temaet *Ursprung* gennem en tale om kilde og grund. Gennem et billede af kilden, der løber tilbage i grunden, beskriver Heidegger en oprindelsens skjulen-sig (*Sichverbergen*), der ligner hans tale om sandheden i andre tekster. Det er en tale om, hvordan oprindelsen forbliver på afstand og ligesom befæster sin utilnærmelighed:

Kildens oprindelige fremvælden flyder tilbage i sin grund. Den [= kilden] er ikke kun skjult af jorden, snarere er dens vælden en gemmen, der skjuler sig ind i grunden. Således forbliver kilden ved sin grunds fæsten.⁴⁹⁹

496 "Ein Bleibendes aber stiften die Dichter." (EH,145).

497 "*Ein Bleibendes* – nicht das Bleibende überhaupt, was unbestimmt und ohne jede Hinsicht gemeint ist. *Ein Bleibendes* ist das Bleibende eines eigenen Bleibens." (EH,145).

498 "Das Bleiben im Eigenen ist der Gang an die Quelle. Sie ist der Ursprung, dem alles Wohnen der Erdensöhne entspringt. Das Bleiben ist ein Gehen in die Nähe des Ursprungs. Wer in dieser Nähe wohnt, erfüllt das Wesen des Bleibens." (EH,145). *Die Wanderung* (2. strofe, 6.-7. vers) citeret herfra. Cf. Hölderlin: *Sämtliche Werke* vol. 2 pp. 144-148.

499 "Das ursprüngliche Quellen der Quelle quillt in ihren Grund zurück. Sie ist nicht nur verborgen durch die Erde, sondern ihr Quellen ist ein sichverbergendes Bergen in den Grund. So bleibt die Quelle am Festen ihres Grundes." (EH,146).

Kildens grund er altså for Heidegger en helt anden end grunden i *der Satz vom Grund*, men 'fast' for så vidt som den er fast anliggende for tænkningen, en slags ideelt pejlemærke. Heidegger taler om en oprindelsens 'tilfæstnen' (*Erfestigen*), altså en form for begivenhed, der ikke selv viser sig, men hvis afgørende karakter viser sig efterfølgende, i det efterfølgende. Han taler også om, at oprindelsens 'tilfæstnelse' (*Erfestigung*) er en stadig laden-udsprunge (*Entspringenlassen*).⁵⁰⁰ Dette stadige og for så vidt faste hører for Heidegger til det egne ved oprindelsen: "I tilfæstnen alene består det faste, der er egent for oprindelsen."⁵⁰¹

Heidegger taler her om skete begivenheder, hvis oprindelse og spor med tiden bliver fjernere, men som det er menneskeligt muligt at forholde sig til og i et eller andet omfang rekonstruere, oversætte. Heidegger taler om at følge kilden til dens udsprung. Man kunne sammenligne det med at følge et spor. Nogets oprindelse afsætter mærker. Det er denne afsætten-mærker, Heidegger kalder for *Erfestigung*, 'tilfæstnelse'.

At opholde sig nær oprindelsen vil for Heidegger sige at 'følge' oprindelsen ved at vise dens 'tilfæstnelse'.⁵⁰² Heri består for Heidegger den sproglige tilgang til oprindelsen. Ved at vise (eller pege) kan man demonstrere en afstand og en vanskelighed, et spil mellem fjern og nær.⁵⁰³ Det for Heidegger eksemplarisk visende sprog er digtningen. I kraft af digtningens *Zeigen* skulle det blive muligt at tematisere oprindelsen og overhovedet at fæstne begivenheder som havende en kilde. Det er for Heidegger i denne slags sprog, det blivende indstiftes. Dette sprog skule tematisere oprindelsen ved at pege på de bevægelser og former, den viser sig gennem, og pege på, *at* den viser sig gennem dem.

Heidegger hævder altså ikke alene, at digtningens sprog kan tematisere virkeligheden som bevægelser, forandringer og et spil af vekslende muligheder og forhindringer, men også, at det kan tematisere *kilden* til dem. Det er også derfor, digtning for Heidegger ikke er tid som sprog, men historie som sprog.

Digtning er for Heidegger 'tilbagevenden' (*Rückkehr*) som en sproglig pegen tilbage på kilden. Desuden fæstner digtningen sporene efter oprindelsen til det skete, gør dem blivende ved at oversætte dem til sprog. Derfor identificerer Heidegger indstiftelse med forbliven:

Oprindelsen lader sig kun vise således, at denne visen som den vandringens tilbagevenden, der er udsprunget af oprindelsen, indlader sig på tilnærmelsen til oprindelsen. Derigennem bliver visningen i selve oprindelsens fæsten fastsat. Dette vil sige: indstiftet. Følgelig er indstiftelsen den bliven, der nærmer sig oprindelsen [...].⁵⁰⁴

500 Cf. EH,146f.

501 "Im Erfestigen allein besteht das dem Ursprung eigene Feste." (EH,146).

502 Cf. EH,146f.

503 *Das Zeigen, die Ferne, die Nähe*, cf. EH,147.

504 "Der Ursprung läßt sich nur so zeigen, daß dieses Zeigen als die dem Ursprung entsprungene Rückkehr der Wanderschaft in die Näherung zum Ursprung sich einläßt. Dadurch wird das Zeigen im Festen des Ursprungs selbst festgesteckt. Dies heißt: gestiftet. Demnach ist das Stiften das dem Ursprung sich nähernde Bleiben [...]." (EH,147).

Det er bevaringen i sproget af oprindelsen, som kilde og en slags vedvaren i begivenheder og erfaringer, der udgør digtningens indstiftelse. Det er denne bevaring, der er det blivende, og det er denne bevaring, hvormed digtning ifølge Heidegger bærer historie.

Når man læser Heideggers tale om det mere oprindelige, f.eks. i *Sein und Zeit*, skal man forstå det som det mere erfaringsnære. I Heideggers tale om det blivende i "*Andenken*" udbygges denne tale med spørgsmål om, hvordan oprindelse, og dermed historie, bevares i sproget. Hvor andre slags sprog, offentlighedens, videnskabens og filosofiens, mere drejer sig om magt og organisering, er digtningens sprog ifølge Heidegger mere tro mod virkelighedens proces og kontingens. Men det er også et sprog, der ser andet sprog som forråd og muligheder for tab og tilegnelse. Digtningen er et sprog, der ser sig selv som en del af bevægelsen og en del af historien, og i sit udtryk viser sig som dette. Heidegger taler om, at digtningens proces, også som tænkning, er at *indøve sproget* til at tale om det blivende:

Digtningen tænker på et blivende. Den digteriske samtale indøver derfor sproget til at fremstille det blivende og skænker således digteren den frie brug af evnen til at hvile i det egne.⁵⁰⁵

Digtningens mere frie, mere åbne sprog er for Heidegger det sprog, hvormed historie skabes og bevares, og derfor er digtningen for Heidegger ikke kun eksemplarisk som sprog, men også som tænkning. Denne tænkning kalder Heidegger for *Andenken*, eller *andenkende Denken*. Med *Andenken* menes der ikke erindring som genkaldelse. Det er en besindelse, der også er rettet imod det kommende. Som han skriver:

'Tænkningen af' [*Das 'Denken an'*] det kommende kan kun være 'tænkningen af' det forgangne væsen [*das Gewesene*], hvorunder vi til forskel fra det blot forgangne forstår det fra det fjerne endnu nærværende [*Wesende*].⁵⁰⁶

På den måde får Heidegger tematisk sammenknyttet erindring og indstiftelse som træk ved digtningen. Som han også skriver i slutningen af "*Andenken*", i aforistisk stil med karakteristiske vide kopulaer: "Digten er erindren. Erindren er indstiftelse."⁵⁰⁷

Man kunne oversætte denne tale om digtning, erindring og indstiftelse med en tale om tænkning, læsning og skrivning. Tænkningen i digtningen er en besindelse, der ikke kun hører til i læsningen, men også i skrivningen, og for Heidegger er det en besindelse, der har særligt gode betingelser i digtningens frie sproglige former. Fordi digtningen er mere erfaringsnær, er den også mere oprindelsesnær.

505 "Das Dichten denkt auf ein Bleibendes. Das dichterische Gespräch übt daher die Sprache ein für das Darstellen des Bleibenden und schenkt so dem Dichter den freien Gebrauch des Vermögens, im Eigenen zu ruhen." (EH,127). Cf. også GA52,192.

506 "Das 'Denken an' das Kommende kann nur das 'Denken an' das Gewesene sein, worunter wir im Unterschied zum nur Vergangenen das fernher noch Wesende verstehen." (EH,84).

507 "Dichten ist Andenken. Andenken ist Stiftung." (EH,151).

3. Digtet som tænkning

§ 1. Den skrevne kunst

Jeg har beskrevet, hvordan Heidegger taler om både digtning i vid betydning (al kunst er digtning) og digtning i snæver betydning (poesien er den oprindeligste form for digtning).⁵⁰⁸ Heidegger forsøger dermed at tale om kunsten ud fra en bestemt kunstform: den skrevne kunst. Hvorfor dette privilegium?

En grund kunne være, at den skrevne kunst *som skrevet* er nærmere beslægtet med filosofien end f.eks. billedkunsten eller musikken er det. Derfor Hölderlin, og ikke Rodin eller Brahms. Men hvorfor ikke Proust eller Dostojevskij? Eller hvis det skal være tysk: hvorfor ikke Rilkes eller Goethes *prosa*, eller Kleist?

At Heidegger vælger at tale om digte og ikke roman, essay eller anden prosa kunne skyldes, at han mener, frembringelsen af digtet er tættere på erfaringen end frembringelsen af f.eks. romanen er det. Digtet er et stykke sprog, der i Heideggers øjne vidner om et tænkningens forsøg med sproget selv. Heroverfor er f.eks. romanen mere *udfoldet*. For Heidegger svarer digtet til *tænkningen*, og måske afstår han fra at tale om romanen, fordi dens sproglige form mere ligner *filosofiens*. For Heidegger er tænkningen en vanskelig proces og et virkeligt resultat sjældent, og det er måske derfor, han holder sig til digtet med dets forsøg og billedgninger og tematisering af alt det, der er vanskeligt, på bekostning af f.eks. romanens skildringer af personer og handlinger, for nu at sige det groft.⁵⁰⁹

Dette afsnit skal behandle digtningen i mere snæver betydning end de foregående har gjort. Det er opgaven at efterprøve det litterære privilegium, Heidegger har givet digtet, og i særdeleshed Hölderlin.

Det er dog i første omgang værd at overveje, hvilken slags sprog, skønlitteraturen som sådan rummer, og hvad der adskiller det fra filosofiens sprog. Heidegger selv står heller ikke uden for filosofiens sprog, blot tættere på dets grænse. Hvad kan skønlitteraturen lære filosofien om sprog?

Til en begyndelse kan man fastslå, at skønlitteraturens sprog er friere end filosofiens. Heideggers undersøgelser af digtningen peger på, at filosofien kan lære af dette sprog: åbne sin tilgang og sit felt, udvide sine udtryksmuligheder. Spørgsmålet er nu, hvad det er i det mildest talt heterogene felt, man kalder for skønlitteratur, der kunne læres af i filosofien, og hvilke træk, det måtte være muligt at tilegne sig og bruge konstruktivt, måske endda kreativt, i det filosofiske sprog. Det er muligt, at filosofien kan bruge visse træk ved skønlittera-

508 Cf. supra V,1.1;1.3.

509 Heidegger *kunne* altså have valgt også at bruge anden digtning end versdigtningen, men gør det ikke. Til gengæld bruger han ofte Hölderlins breve. En kritik af Heideggers udelukkelse af romanen er utvivlsomt mulig, men ville kræve mere plads end der er her.

turen konstruktivt, ikke mindst selvkritisk, men kreativiteten tillades ikke fuld udfoldelse i filosofien. Hvorfor ikke, og hvad er forskellen?

Der er i hvert fald den forskel, at filosofien er forpligtet i forhold til en genstand. Filosofien må nødvendigvis være *omtale*. Kunsten har friheden til at nøjes med at sige eller vise, være *stemme*. Kunsten bestemmer ikke noget som noget, men vidner dog om noget: en forholden-sig og en gøre. Hvor filosofien traditionelt siger noget om noget, og som metafysik bestemmer noget som noget, gør kunsten noget med noget. For så vidt vidner et stykke kunst om, at nogen har forholdt sig til et eller andet. I dette aspekt afspejler kunsten erfaringen. Det litterære stykke kunst, herunder den litterære digtning, kan i mange tilfælde siges i frembringelsesakten både at foregå som og besinde sig på sig selv som det mellemrum eller 'undervejs', som erfaring er. Per Aage Brandt har sagt om et udvalg af fransk poesi fra det 20. århundrede, han har oversat, at teksterne "arbejder med en minimal afstand mellem tænkning og sansning og med stadige spørgsmål til sproget som fortælleren og ræsonneren".⁵¹⁰ Denne overvejelse er principielt anvendelig i forhold til digtningen som sådan. Der er tale om en skrift, der på en gang udforsker, bidrager til og vidner om et felt, hvori tænkning og sansning overskrider hinanden (eller går i ét med hinanden). Denne skrift, skøn, grim eller noget tredje, er meget ældre end f.eks. Baudelaire og betegnelsen 'modernisme'. Det er en skrift, der hører til ordkunsten som sådan.

Den omtalte minimale afstand mellem tænkning og sansning er det, jeg kalder for den sproglige erfaring. Dette minimum, den frie sprogbrug, der ligger heri, bekræfter forskellen mellem kunst og filosofi, og måske endda forskellen mellem tænkning og filosofi.

Digtningen afspejler den sproglige erfarings receptive former: lytningen, iagttagelsen, læsningen, anfægtelsen. Digtningen er eksempel på den sproglige erfaring. Den fremstiller et udsnit af den, i en fortættet form.

§ 2. Digtet som oversættelse

Man kunne også sige, at digtet er en oversættelse, og at digtning foregår som oversættelse. Det skriver Lacoue-Labarthe om i *La poésie comme expérience*:

Det [= digtet] er en oversættelse. Digtet, idiomatisk, indbefatter sin oversættelse, der er en bevisførelse for det idiomatiske. Ud fra et indledende skøn, i det mindste. Problemet er således at vide, hvad det eksplicit er, oversættelse. [//] Dét, hvoraf det [= digtet] er oversættelse, foreslår jeg at kalde *erfaringen*, på den betingelse, at vi forstår ordet i dets strenge betydning – det latinske *ex-periri*, at gennemleve en fare – og at vi især vogter os for at tilskrive det noget 'oplevelt' eller noget anekdotisk. *Erfahrung*, altså, og ikke *Erlebnis*.⁵¹¹

510 Brandt: "Forord" in: Brandt (ed. & trans.): *Noget/sort. Ny fransk poesi* p. 7.

511 "C'est une traduction. Le poème, idiomatique, comporte sa traduction, qui est une justification de l'idiomatique. En première approximation tout au moins. Le problème est alors de savoir de quoi il est ainsi, explicitement, la traduction. [//] Ce dont il est la traduction, je propose de l'appeler *l'expérience*, sous la condition d'entendre strictement le mot – l'*ex-periri* latin, la traversée d'un danger – et de se garder, surtout, de référer la chose à quelque 'veçu', ou à de l'anecdote. *Erfahrung*, donc, et non pas *Erlebnis*." (Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 30).

Det er således Lacoue-Labarthes påstand, at digtet er oversættelse af erfaringen, og at det ved at bære denne oversættelse bekræfter (eller er bevisførelse for, som *justification*) det idiomatiske ved erfaringen. Digtet skulle på en eller anden måde bære erfaringen i sig eller være forsøg på at bære den i sig.

Lacoue-Labarthe spørger altså om det idiomatiske ved erfaringen og dets status, når det skrives: i hvilket omfang, det kan skrives, og hvad der sker med det, når det skrives. Videre fremstiller Lacoue-Labarthe oversættelsestabt som et tab af netop det idiomatiske:

Spørgsmålet, som jeg betegner som et om idiomet, er altså mere nøjagtigt dét om singulariteten. Det er derfor nødvendigt at vogte sig for at sammenblende dem med hinanden, til spørgsmål om det forholdsvist sekundære eller afledte, om det 'læselige' og det 'ulæselige'. Spørgsmålet spørger til, hvordan det forholder sig med, ikke den enkelte 'tekst', men den singulære *erfaring*, når denne bliver skriftlig: om den, for så vidt som den er singulær, kan skrives; eller om den ikke, i det øjeblik hvor den bliver skrevet, for bestandig har mistet og fået borttaget selve sin singularitet [...].⁵¹²

Lacoue-Labarthe forstår således skriften som noget, der generaliserer erfaringer og ikke kan fastholde deres absolutte singularitet, eller, som Heidegger ville sige det, deres *Einmaligkeit*, engangskarakter. Det at skrive må derfor, ifølge denne ide, indebære en opmærksomhed på tabet og et forsøg på at inkorporere dette som et forbehold i det skrevne. Digtet udgør for Lacoue-Labarthe et eksempel på en sådan idiomatisk tekst, der som oversættelse forsøger at bevare det særegne ved den enkelte og flygtige erfaring.

Hvor 'idiom' almindeligvis forstås som 'særegen udtryksmåde' (for f.eks. et nationalsprog, en egn eller en gruppe) har det græske *ἰδίωμα* en bredere betydning, som Lacoue-Labarthe i dette tilfælde arbejder med: det særegne, eller erfaringens singularitet. Grunden er, at Lacoue-Labarthe opererer med en opfattelse af sproget, der er så vidtgående, at den ikke kan holdes adskilt fra hans opfattelse af erfaringen og af det singulære. Det samme gælder for Heidegger. Det, Lacoue-Labarthe kalder for idiomet, ville Heidegger kalde for det egne.

Det er altså spørgsmålet, i hvilket omfang og hvorledes det egne ved den situation, der skrives i og fra, kan gøres skriftlig og bevares i digtet. En simpel overførsel kan der ikke være tale om, da digtningens oversættelse selv er en del af den erfaring, den forsøger at formulere. Som man ikke kan træde ud af sproget for at beskrive det udefra, kan man heller ikke træde ud af digtningens erfaring; metasprogets problem er også digtningens.⁵¹³ I frembringelsesagten står digtningen i sit materiale og kan ikke have den afstand til det, som en ren beskrivelse ville kræve. Således kan digtning ikke kun være omtale af bestemte

512 "La question que je dis être de l'idiome est donc plus exactement celle de la singularité. C'est pourquoi il faut se garder de la confondre avec celle, relativement secondaire ou dérivée, du 'lisible' et de l' 'illisible'. Elle demande ce qu'il en est, non pas du seul 'texte', mais de l'*expérience* singulière lorsque celle-ci vient à s'écrire: si, en tant que singulière, elle peut s'écrire; ou si, du moment où elle s'écrit, sa singularité même n'est pas à jamais perdue et emportée [...]" (Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 26f.).

513 Metasproget, cf. supra II,4.1.

hændelser eller tilstande, men må være en bearbejdende oversættelse af en kontakt med vilkåret: en erfaring med en erfaring. Digtning er en erfaring, der skrives, og som bliver til, idet der skrives. Digtets egentlige materiale bliver til i takt med, at digtningen udfolder sig som erfaring. Det er ikke noget, digtet beskriver, men må skrive.⁵¹⁴ Digtets ansats er tildragelsen og anfægtelsen, men dets egentlige materiale er det, der står i teksten.

§ 3. Digtet og vilkåret

Lacoue-Labarthe udlægger digtningen som "poésie de circonstance".⁵¹⁵ Det kan oversættes til 'lejlighedsdigtning', men skal i så fald forstås i en udvidet betydning: som omstændighedernes, anledningens og anfægtelsens digtning. Denne digtning må forstås som en konkretisering af forholdet til vilkåret, dvs. erfaringens sproglige transformation af dette forhold, en transformation, der vel at mærke kun er underlagt *vilkårets* censur eller målestok (hvad man *kan*). Digtningen kan ikke fremtræde uden som sprog, og digtningen peger ikke på andet end sin egen sproglighed. Det er derfor, Heidegger kalder digtet for *rein Gesprochenes*, 'rent talt'.⁵¹⁶ Det er fordi sproget udgør vilkåret, at digtningen drejer sig om dette. Derfor er der et forhold mellem digtningen og vilkåret. Digtningen er ligesom tænkningen identificeringsforsøg og formuleringsforsøg; også digtningen er et arbejde i og med identiteten. Lacoue-Labarthe skriver:

[D]igtningen, hvis den overhovedet hænder, hænder som den brutale åbenbaring af afgrunden, der i sig holder kunsten (sproget) skjult, og som alligevel konstituerer den som sådan, i dens ejendommelighed [eller fremmedhed, *étrangeté*].⁵¹⁷

Et sted mellem tænkningen af betingelsen og tænkningen af identitetens 'afgrund' står altså for Lacoue-Labarthe digtningen.⁵¹⁸ Digtningens eventuelle åbning og blottelse af vilkåret beskrives som 'brutal' og 'ejendommelig' eller 'fremmed'. Denne negativitet skyldes ifølge Lacoue-Labarthe, at digtningen *er* erfaring og som sådan 'farlig': Digtningen gennemlever en prøvelse, idet den forsøger at udtrykke vilkåret, selve sproget, og det er denne sprogbrugens dannen forbindelseslinjer til vilkåret, der er det farefulde. Det særegne ved digtningen som sprogbrug er ifølge Lacoue-Labarthe det at hænde som erfaring: være forsøg, ubestemt og for så vidt usikker:

514 Cf. Thomsen: *Mit lys brænder – omrids af en ny poetik* p. 127.

515 Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 83, kursiv udeladt her.

516 Cf. US,16 (da. ovs. p. 13).

517 "[L]a poésie, si jamais elle advient, advient comme la révélation, brutale, de l'abîme que recèle en lui l'art (le langage) et qui le constitue, tout de même, comme tel, dans son étrangeté." (Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 81).

518 Cf. supra II,3.1.

Digtningen kan på den måde siges at være kunstens (sprogets) afgrund: den ødelægger [*abîme*] kunsten (sprog). I enhver forstand. Det er dens 'egentlige' måde at hænde på.⁵¹⁹

Lacoue-Labarthe udlægger desuden digtningen som afbrydelsen og udsættelsen af sproget, idet han identificerer digtningen med to betegnelser for sproglige erfaringer: Hölderlins 'cæsur' (*Zäsur*) og Celans 'åndevending' (eller 'åndedrætsvending', *Atemwende*):

Afbrydelsen af sproget, sprogets væren-udsat [*suspens*], cæsuren (den 'anti-rytmiske udsættelse', sagde Hölderlin), det er altså digtning: 'det afbrudte åndedræt og den afbrudte tale', 'vendingen' af åndedrættet, 'vendingen ved indåndingens ophør'. Digtningen hænder dér, eller bringer, mod al forventning, sproget til ophør. Lige præcis ved indåndingens brist [*défaut*] [...]. [...] Digtningen er sprogets spasme eller synkope. Hölderlin kaldte cæsuren for: det 'rene ord'.⁵²⁰

Hölderlins tale om cæsuren som 'det rene ord' findes i *Anmerkungen zum Oedipus*:

Den tragiske *transport* er egentlig tom, og den mest ubundne. [//] Derigennem bliver *det*, som *man i versemål kalder for* [eller fra versemål kender som] *cæsur*, det rene ord, den modrytmiske afbrydelse, nødvendig i forestillingernes rytmiske rækkefølge, hvori *transporten* fremstiller sig, for nemlig således i sit højeste [*auf seinem Summum*] at komme den rivende vekslen af forestillinger i møde, så derpå ikke længere forestillingens vekslen, men forestillingen selv fremtræder.⁵²¹

Hölderlins tale om 'det rene' ligner en variation over Aristoteles' tale om *κάθαρσις* i Poetikken.⁵²² Men tilsyneladende anser Hölderlin digtets modrytme og omslag for at være stærkere end det, Aristoteles fremstiller som tragediens renseseseffekt. Ikke kun følelserne påvirkes, men forestillingen, og den skifter ikke blot indhold: Det er, som der står, forestillingen *selv*, digtets sproglige 'afbrydelse' får til at fremtræde. Der rummes heri en tænkning af sprog og skæbne, og af forestillingens og dermed tænkningens forhold til disse. Den tragiske 'transport' er 'tom', men afgørende. Den er en afbrydelse af forventningen, hvormed opmærksomheden vendes fra genstanden til opmærksomheden selv som tilgang, forestilling.

519 "La poésie, à ce compte, peut être dite l'abîme de l'art (du langage): elle abîme l'art (le langage). En tous sens. C'est son mode 'propre' d'advenir." (Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 82).

520 "L'interruption du langage, le suspens du langage, la césure (la 'suspension anti-rythmique', disait Hölderlin), c'est donc cela, la poésie: 'le souffle et la parole coupés', le 'tournant' du souffle, le 'tournant à la fin de l'inspiration'. La poésie advient là où cède, contre toute attente, le langage. Très exactement au défaut de l'inspiration [...]. [...] La poésie est le spasme ou la syncope du langage. Hölderlin nommait la césure: la 'pure parole'." (Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 74). Ideen om digtningen som sprogets spasme eller synkope, understreger Lacoue-Labarthe, stammer fra Jean-Luc Nancys *Le discours de la syncope*.

521 "Der tragische *Transport* ist eigentlich leer, und der ungebundenste. [//] Dadurch wird in der rhythmischen Aufeinanderfolge der Vorstellungen, worin der *Transport* sich darstellt, *das*, was *man im Silbenmaße Zäsur heißt*, das reine Wort, die gegenrythmische Unterbrechung notwendig, um nämlich dem reißenden Wechsel der Vorstellungen, auf seinem Summum, so zu begegnen, daß alsdann nicht mehr der Wechsel der Vorstellung, sondern die Vorstellung selber erscheint." (Hölderlin: "Anmerkungen zum Oedipus" in: *Sämtliche Werke* vol. 5 p. 214).

522 Cf. supra IV,1.3.

I sin kommentar til Hölderlins *Wie wenn am Feiertage...* identificerer Heidegger Hölderlins 'renhed' med *det oprindelige*, ud fra dette digts 7. strofe, 8. vers (talen om digternes 'rene hjerter'):⁵²³

'Ren' betyder for Hölderlin altid så meget som 'oprindelig', fast besluttet forblivende i begyndende bestemmelse.⁵²⁴

Hvis det er rigtigt, må 'det rene' forstås i en helt anden betydning end den gængse filosofiske ('fri for empiri'): som det oprindelige, det mere erfarings- eller hændelsesnære, det begyndende (*das Anfängliche*). Sammenholder man Hölderlins tale om rene digterhjerter med hans tale om cæsuren som det rene ord, og godtager man Heideggers udlægning, må cæsurens rene ord være en særlig sproglig (og negativ) oprindelighed, som digteren har en privilegeret adgang til. Følger man Heideggers udlægning, er det *det oprindelige*, den tragiske ode skal fremstille.⁵²⁵

Den erfaring, tragediedigtets cæsur ifølge Hölderlin kan foranledige, kalder Jørn Erslev Andersen med J. Hillis Miller for *the linguistic moment*.⁵²⁶ Det er ifølge Andersen "det øjeblik, sproget i sig selv, til forskel fra dets 'indhold', melder sig som problem i en given fremstilling", "et momentant erfaret svigt i fremstillingen af det forestillede" og "et lingvistisk øjeblik, hvor der ikke reflekteres over dette, at digtning også er sprog, men hvor sproget *occasionally* melder sig som problem, fordi det ikke kan overkommes, fuldendes, perfektioneres".⁵²⁷ Digtningens opgave (eller lod) i forhold til denne sprogets occasionalitet hed hos Lacoue-Labarthe *poésie de circonstance*.

Andersen fremhæver Hölderlins *Wie wenn am Feiertage...* som en "'cæsur'-tekst", der

fremskriver en erfaring af et vilkår: sproget (digtningen) som dels en 'ufuldendt' repræsentation af såvel subjektivitet som objektivitet, dels identiteten mellem absolut billedliggørelse og tilintetgørelse.⁵²⁸

Andersen peger desuden på Hölderlins *Hälfte des Lebens*, nærmere bestemt bruddet i 2. strofe, som eksempel på 'det tomme' eller 'rene':

523 Hele 7. strofe: "Og derfor drikker nu jordens sønner/ uden fare den himmelske ild./ Dog os, I digtere, sømmer det sig at stå/ under guds uvejir med blottet hoved,/ at gribe den selv, Faderens stråle, med egen hånd/ og hyllet i sang/ at række folket den himmelske gave./ Thi er vi rene blot af hjertet/ som børn, og er vore hænder skyldfri" ("Und daher trinken himmlisches Feuer jezt/ Die Erdensöhne ohne Gefahr./ Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,/ Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,/ Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigener Hand/ Zu fassen und dem Volk ins Lied/ Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen,/ Denn sind nur reinen Herzens/ Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände." (citeret efter EH,50, da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 115)).

524 "'Rein' sagt für Hölderlin stets so viel wie 'ursprünglich', entschieden verbleibend in anfänglicher Bestimmung." (EH,71).

525 Cf. Hölderlin: "Grund zum Empedokles" in: *Sämtliche Werke* vol. 4 p. 155; cf. supra IV,1.3.

526 Cf. Andersen: *Poetik og fragment* p. 152.

527 Andersen: *Poetik og fragment* p. 152;152;159.

528 Andersen: *Poetik og fragment* p. 158.

Med gule pærer og fuldt af/ vilde roser hænger/ landet ud i søen,/ I elskelige svaner,/ og drukne af kys/ dykker I hovedet/ i hellignøgternt vand.// Ve mig, hvor tager jeg, når/ det er vinter, blomsterne, hvorfra/ solskinet/ og Jordens skygger?/ *Murene står/ ordløse, og kolde, vindfløjene/ klirrer i blæsten.*⁵²⁹

Dette negative lingvistiske (bedre: sproglige) øjeblik skulle altså åbenbare forskellen mellem sprog og sprogbrug. – Det minder om det, jeg har beskrevet som den sproglige erfaring.

Celans ord for denne erfaring er *Atemwende*, åndevending. – *Le 'tournant' du souffle*, som Lacoue-Labarthe skriver. Man kunne med Lacoue-Labarthe jævnføre Celans åndevending og Hölderlins cæsur med hinanden og sige, at de beskriver en negativ sproglig erfaring i digtet. I *Der Meridian* fremhæver Celan slutningen af Georg Büchners fortælling *Lenz*: "Hans tilværelse var ham en nødvendig byrde. – Således levede han stille hen..."⁵³⁰ Ifølge Celan går denne slutning et skridt videre end Luciles 'Leve Kongen', *Es lebe der König* (i slutningen af Büchners *Dantons Tod*),⁵³¹ man kunne sige: i kraft af sin brathed, ved netop ikke at være afslutning, men *afbrydelse*. *Lenz'* afbrydelse er, skriver Celan,

ikke længere et ord, den er en frygtelig forstummen, han – og vi – taber mælet og ordet. [//]
Digtning: det kan betyde en åndevending.⁵³²

Lacoue-Labarthe taler i *La poésie comme expérience* om digtningen som fremtrædende eksempel på en udsættelse af sprogbrugens almindelige udfoldelsesmåde, en hændelse, der afbryder eller omvender magtforholdet mellem sprog og sprogbrug. Hvad vises der med en sådan negativ digtning?

*

Da den perfekte overensstemmelse mellem sprogbrug og virkelighed ikke er mulig, fordi vilkåret er denne ujævnbyrdighed, synes det at blive digtningens opgave at *vise* denne uselvfølghed som uselvfølghed. Denne ide kommer meget tæt på den opgave for en metafysikkritisk tænkning og sprogbrug, Heidegger tegner, og som jeg har kommenteret i det foregående.⁵³³

529 "Mit gelben Birnen hängel/ Und voll mit wilden Rosen/ Das Land in den See,/ Ihr holden Schwäne,/ Und trunken von Küssen/ Tunkt ihr das Haupt/ Ins heilignüchterne Wasser.// Weh mir, wo nehm' ich, wenn/ Es Winter ist, die Blumen, und wo/ Den Sonnenschein,/ Und Schatten der Erde?/ *Die Mauern stehn/ Sprachlos und kalt, im Winde/ Klirren die Fahnen.*" (citeret efter Andersen: *Poetik og fragment* p. 229, mine fremhævelser, da. ovs. p. 109, mine fremhævelser); cf. *ibid.* p. 158f.

530 "Sein Dasein war ihm eine notwendige Last. – So lebte er hin..." (citeret efter Celan: "Der Meridian" in: *Gesammelte Werke* vol. 3 p. 194, min ovs., cf. da. ovs. Büchner: *Lenz & Woyzeck* p. 44).

531 Cf. da. ovs. Büchner: *Dantons død – et drama* p. 94.

532 "kein Wort mehr, es ist ein furchtbares Verstummen, es verschlägt ihm – und auch uns – den Atem und das Wort. [//] Dichtung: das kann eine Atemwende bedeuten." (Celan: "Der Meridian" in: *Gesammelte Werke* vol. 3 p. 195). Nielsens oversættelse af Büchners *Lenz* har en anden tegnsætning: "[H]ans tilværelse var ham en nødvendig byrde. – – Sådan levede han stille hen." (p. 44).

533 Cf. *supra* I,2.1.

At vise uden at beskrive, forklare eller vurdere er imidlertid næsten umuligt for en tænkning, der bragt på sproglig form er forpligtet i forhold til grammatikken og de funktioner, den regulerer. At vise selve vilkåret, selve konstitutionens bevægelse, selve muliggørelsen, kan inden for tænkningens rammer kun foregå i positiv forstand, altid i formuleringer, der også er nødt til at bekræfte grammatikkens autoritet.

Digtningen er imidlertid ikke på samme måde forpligtet af grammatikken. Den kan som f.eks. lyddigt eller i en grammatisk abrupt form vise konstitutionens bevægelse ud fra dennes negative træk, ud fra grænsen, ud fra umuliggørelsen, som destitution eller som det, Niels Egebak med henvisning til Per Højholts poetiske praksis har kaldt for en deautomatisering af sproget.⁵³⁴ Lacoue-Labarthe brugte Hölderlins cæsur og Celans åndevending til at beskrive denne negativitet. Det bliver først en egentlig bekræftelse af sprogets muligheder, når man medviser de vanskeligheder, det faktisk bibringer at bruge det. Det er også en væsentlig pointe ved Derridas valg af en anderledes skrivemåde: at ville medvise skriveerfaringen, at indrømme denne som forsøg, at anerkende og acceptere vanskeligheden, der hører til sproget som sådan, og bekræfte denne i og med måden at skrive på. Understregningen af formuleringens væren formulering, det udtrykte forbehold, ydmygheden over for det faktum, at brugen af sproget aldrig formår at indhente tildragelsen, den absolutte singularitet, som bliver ved at vise sig på nye måder – disse måder at forholde sig til sproget på er betegnende for Derridas arbejde i forlængelse af Heideggers.

I sin læsning af Celans tale *Der Meridian* går Lacoue-Labarthe så vidt som til at kalde digtningen for en, i *heideggersk* forstand, *dekonstruktion* af det digteriske:

I den meget strenge betydning som termen har hos Heidegger ville digtningen således være 'dekonstruktionen' af det 'digteriske', dvs. på en gang af det der er almindeligt kendt som sådan (og det foregår ved en hård konfrontation ved den digteriske tradition) og af sprogets spontane 'digten' [*poéticité*] (og dette forudsætter det strengeste arbejde i sprogborgen).⁵³⁵

Der skulle nok have stået 'destruktion' (*Destruction*), eller 'nedbrydning' (eller 'demontering', *Abbau*).⁵³⁶ Men pointen er, at Heidegger læser digte for at genskrive digtningens betydning. Måden, hvorpå Heidegger undersøger fænomenet digtning, har ikke karakter

534 Cf. Egebak: *Højholts metode* p. 18f.;88.

535 "Au sens très rigoureux qu'a ce terme chez Heidegger, la poésie serait ainsi la 'déconstruction' du 'poétique', c'est-à-dire à la fois de ce qui est reconnu comme tel (et cela passe par un affrontement serré avec la tradition poétique) et de la 'poéticité' spontanée du langage (et cela suppose le travail le plus strict sur la langue)." (Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 100).

536 At ordet 'dekonstruktion' her ('*déconstruction*'), med anførselstegn) tilskrives Heidegger kunne skyldes Gérard Granel's oversættelse af *Abbau* til "Dé-construction" i den franske oversættelse (1968) af *Zur Seinsfrage* ("Contribution à la question de l'être" in: *Questions* vol. 1 p. 240, cf. GA9,417). Cf. Janicaud: *Heidegger en France* vol. 2 p. 174. Lacoue-Labarthe taler også andre steder om Heideggers *déconstruction*, uden anførselstegn (cf. Lacoue-Labarthe: *La fiction du politique* p. 23;28). Det kunne også skyldes en ret fri anvendelse af en endnu tidligere *fortolkning* af Heideggers destruktion som 'dekonstruktion', cf. Derrida: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* p. 34;46f.

af lære (som poetikken), og hans beskrivelser af digtningen foregår som forsøg på udvidelse af den gængse betydning af det digteriske som det poetiske, som epik, lyrik og drama, som blot litteratur. Disse forsøg foregår som forskydninger: Digtningen bliver beskrevet som et karakteristikon for al kunst, og som sprogbrug, som sproget selv og som hændelse. Disse variationer bringer digtningens betydning tættere og tættere på *tænkningens* betydning og synes dermed at understrege nødvendigheden af tænkningens besindelse på sin sprogbrug og sin sproglige situation.

Når Lacoue-Labarthe skriver, at digtningen er en afbrydelse (*interruption*) af *μίμησις*, og at den foregår ved at sanse (*percevoir*) og ikke ved at repræsentere, er det en variation over Celans åndevending, men også Celans tale om en spørgen i digtet, om tingenes oprindelse og retning, dets 'hvorfra og hvorhen', et 'spørgsmål, der viser ind i det åbne og tomme og frie'.⁵³⁷

Der melder sig flere spørgsmål: om balancen i digtet mellem negativitet og åbenhed, om hvilken tænkning der er til stede i digtet, og om idiomaticiteten. Ikke bare den sproglige erfaring er idiomatisk; oversættelsen af den i digtet er det også. Det er derfor også værd at spørge, hvilken identitet der måtte være mellem den idiomatiske og singulære vej til sprog, dvs. erfaringen når den foregår, og det idiomatiske og fortættede stykke skrift, digtet.

§ 4. Egnspræg

Spørgsmålet om det fælles mellem erfaringens singularitet og digtets er et spørgsmål om det egne ved sproget. Herom skriver Heidegger i *Sprache und Heimat*:

Sprog er imidlertid altid det sprog, som folk og stammer til enhver given tid skæbnemæssigt bliver født ind i, som de vokser op i, og hvori de bor. [...]. Sprog er, hvis det tales ud fra dets råden og væsen, altid en hjemstavns sprog, der vågner som en indfødt og taler i barndoms-hjemmets hjemlige omgivelser. Sprog er sprog som modersmål.⁵³⁸

Det er i dialekten, at sprogets væsen har sin rod. Om folkemålet er moderens sprog, da har også det hjemlige ved hjemmet, hjemstavnen, sin rod i dialekten. Folkemålet er ikke alene moderens sprog, men – tillige og forud – sprogets moder.⁵³⁹

I disse passager understreger Heidegger forbindelsen mellem sproget og stedet. Et sprog har altid et sted, og det sprog, der er, er for enhver sprogbruger et sprog, man er tilkikket

537 Cf. Lacoue-Labarthe: *La poésie comme expérience* p. 99. *Woher und Wohin, ins Offene und Leere und Freie weisende Frage*, cf. Celan: "Der Meridian" in: *Gesammelte Werke* vol. 3 p. 199.

538 "Sprache ist indes noch immer die jeweilige Sprache, in die Völkerschaften und Stämme geschickhaft hineingeboren werden, worin sie aufwachsen und wohnen. [...]. Sprache ist, aus ihrem Walten und Wesen gesprochen, jeweils Sprache einer Heimat, Sprache, die einheimisch erwacht und im Zuhause des Elternhauses spricht. Sprache ist Sprache als Muttersprache." (GA13,156, da. ovs. p. 55).

539 "Im Dialekt wurzelt das Sprachwesen. In ihm wurzelt auch, wenn die Mundart die Sprache der Mutter ist, das Heimische des Zuhaus, die Heimat. Die Mundart ist nicht nur die Sprache der Mutter, sondern zugleich und zuvor die Mutter der Sprache." (GA13,156, da. ovs. p. 56).

og anvist på.⁵⁴⁰ Det, sprogbrug er brug af, er noget, man er anvist på og ikke kan fravige. Ligesom sproget ifølge Heidegger egentlig ikke kan være sproget, kan ingen hjemstavn være hjemstavnen; sproget er altid dette sprog, som hjemstavnen er denne egn.⁵⁴¹ Implikationen må være, at ikke alene hjemstavnen er *Schicksal*, men at også det sprog, der knytter sig til stedet, er 'skæbne'.⁵⁴²

Den måde, man har lært at tale på, er en måde, der er egen for det sted, man kommer fra. Stedet sætter sit præg på sprogbrugen og dermed tænkningen. Man kunne også sige, at der til stedet og dets historie hører et idiom, der sætter sig i sprogbrugen.⁵⁴³

Det ser ud til at være den overordnede ide at beskrive, hvordan sprogbrug altid er brug af et bestemt sprog, at dette altid er bundet til et sted, og at dette sted og dets egne sprog præger måden, hvorpå man tænker i det. Heidegger taler om dialekt (*Mundart*). Det er Heideggers påstand, at dialekten er en mere digterisk sprogbrug end rigssprog og omgangssprog.⁵⁴⁴ Det påstår han efter at have peget på vanskeligheden ved at oversætte forskellige stedsspecifikke træk ved J.P. Hebels digte. Digte, og særligt disse digte, taler ikke i udsagn. De snarere *viser*, hvordan sprog kan være. Heidegger taler om frembringelsen af digtet som en *Bilden* og digtet som et *Gebild*, og om, hvordan det at sige oprindelig betyder at vise.⁵⁴⁵

Men man kunne også sige, at den slags sprog er tættere på at være musik end andet sprog. Fordi indholdet ikke er åbenlyst, tvinges læseren til at stoppe med at se og begynde at lytte til de lyde, en oplæsning af digtet ville give. Man kunne sige, at den slags digt giver tydelige eksempler på stemmeføring og dermed betoner *måden*, et sprog kan bruges på. Læserens opmærksomhed henledes på, hvordan et sprog kan bruges, og i mindre grad end sædvanligt på, hvad der tales om.

Men Heidegger pointerer tillige,

at folkemålet helt har sin egen rod og sit eget præg, og dermed er uoversættelig. Det gælder ikke bare for ethvert folkemål, men for ethvert ægte sprog.⁵⁴⁶

540 "geschickhaft zugewiesene Sprache" (GA13,156, cf. da. ovs. p. 56).

541 Cf. GA13,155f. (da. ovs. p. 55f.).

542 Hjemstavn som *Schicksal*, cf. GA13,156 (da. ovs. p. 55).

543 Heidegger bruger ikke ordet 'idiom' om det egne ved den stedsspecifikke sprogbrug, men det gør Derrida i sin korte kommentar til *Sprache und Heimat* i *Le retrait de la métaphore* (cf. Derrida: "Le retrait de la métaphore" in: *Psyché* p. 76). Derrida påstår sammesteds, at hvis det såkaldte modersmål er det egne sprog, der knytter sig til stedet, må 'fadersproget' være det mere formelle sprog, det metasprog eller instrumentelle sprog, som Heidegger i *Das Wesen der Sprache* identificerer med Sputnik, eller slet og ret metafysikken (cf. *ibid.*, cf. US,160). Derrida ville være den første til at kritisere brugen af blot to positioner (her kønsmetaforer) til at beskrive fænomenet sprogbrug. Hovedpointen er dog også bare, at der er forskel mellem sprog som middel (altså magt eller beherskelse, metafysik) og sprog som vilkår (eller: stedsbundethed, 'skæbne'), at sprogbrug er begge dele, og at sprogbrug mest er det sidste, fordi det for ethvert barn er gennem kontakt med sproget som vilkår, sprogbrugen begynder.

544 Cf. GA13,170;176f. (da. ovs. p. 71;77f.).

545 Cf. GA13,171 (da. ovs. p. 72).

546 "das Eigenwüchsige und darum Unübertragbare jeder Mundart nicht nur, sondern jeder echte Sprache." (GA13,160, da. ovs. p. 60).

Dette 'ægte' må være et andet ord for det egne. Denne egenhed (eller ejendommelighed) er også til stede i nationalsprogene. Det bliver klart, når man iagttager de problemer, der kan opstå, når man mellem nationalsprog skal forsøge at oversætte særlige ord. Eksempelvis fra græsk ἐμπειρία til latin *experiri* (der i dag, som vi har set, viser sig i forskellen mellem tysk *Erfahrung* og fransk *expérience*).⁵⁴⁷ Eller fra græsk λόγος til latin *ratio*, eller fra *ratio* til tysk *Grund* og/eller *Vernunft*.⁵⁴⁸ Nationalsproget må forstås som noget af det mest afgørende idiomatiske, fordi det bæres i digtet som en slags historisk mærke, det særegnes tydelige præg i teksten.

*

Som Derrida har påpeget i *De l'esprit*, ligger det idiomatiske for Heidegger allerede i den uoversættelighed, der knytter sig til forbindelserne mellem ordene *Geschick*, *Schickliche*, *Schicksal*, *Geschichte*.⁵⁴⁹ Ifølge Heidegger knytter det idiomatiske sig altså ikke kun til tildragelsens og erfaringens singularitet (*Einmaligkeit*), som han mener, det digteriske sprog er en del af (og derfor i en vis udstrækning kan udsige), men også til det tyske sprogs egenart. Det tyske sprog rummer ifølge Heidegger en særligt ægte idiomacitet, hvorfor han giver tænkningen i det tyske sprog en privilegeret status (sammen med tænkningen i det græske):

At udviklingen af den vesterlandske grammatik udsprang af den græske besindelse på det græske sprog, giver dette forløb hele dets betydning. For dette sprog er (når man ser på tænkningens muligheder) ved siden af det tyske på en gang det mægtigste og mest åndelige.⁵⁵⁰

Hvorfor skulle det tyske sprog være det bedste tænke miljø? Heidegger begrundede det tyske sprogs privilegium ud fra *historien*.

Allerede ud fra et snævert historiebegreb ville Heidegger kunne begrunde sit diskutabile synspunkt angående det tyske sprog med dette lidt mindre diskutabile angående filosofiens historie: Den hidtil bedste filosofi er skrevet på græsk eller tysk; som historien formede sig, blev det på græsk eller tysk, de mest præcise, mest prægnante og mest vidtgående beskrivelser af det menneskelige vilkår kom frem; metafysikken og dens form og skæbne ville være utænkelig uden græsk og tysk.

I den citerede passage begrundede Heidegger det tyske sprogs privilegium med henvisning til, at det ved siden af det græske er det mest åndelige. Og som Heidegger skriver i Rektoratstalen: ånd implicerer beslutsomhed: "Ånd er oprindelig stemt, vidende beslut-

⁵⁴⁷ Cf. supra III,2.1.

⁵⁴⁸ Cf. supra IV,2.2.

⁵⁴⁹ Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 122.

⁵⁵⁰ "Daß die Ausbildung der abendländischen Grammatik aus der griechischen Besinnung auf die *griechische* Sprache entsprang, gibt diesem Vorgang seine ganze Bedeutung. Denn diese Sprache ist (auf die Möglichkeiten des Denkens gesehen) neben der deutschen die mächtigste und geistigste zugleich." (EM,43). Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 109.

somhed om værens væsen.”⁵⁵¹ Beslutsomheden beskrev Heidegger i *Sein und Zeit* som en ”særlig udmærket modus af tilstedeværens åbnethed”.⁵⁵² Den får nu til sit sandhedsaspekt tilføjet et historisk: Fordi det tyske sprog er særligt åndeligt, bærer det et særligt historisk ansvar: magten forpligter. I denne opgave ligger der en besindelse på sproget og en brug af historien i det. Det er i lyset af Heideggers ide om denne opgave for tænkningen i det tyske sprog, at Derrida med rette kan skrive, at Heidegger giver det tyske sprog *absolut privilegium*.⁵⁵³

§ 5. Tænkning som urdigtning

Efterhånden synes fænomenerne digtning og digt dårligt at kunne holdes adskilt fra fænomenet tænkning. Sproget i et digt er noget andet end sproget i en filosofisk tekst, men denne forskel ligger i bearbejdningen og resultatet. Udgangspunktet er det samme: tænkning.

Man kunne sige, at den filosofiske tekst er resultatet af et bånd, tænkning lægger på sig selv af hensyn til klarhed i omtalen og præcision i bestemmelsen af det og det. Digtet er et resultat (og når det læses: en situation), der uanset graden af forarbejdning bibeholder og viser og påmindrer om tænkningens frihed, og sprogbrugens.

Denne frihed er efter Heideggers opfattelse til stede hele tiden, uanset hvad der måtte skjule eller forstyrre den. Opgaven er at efterspore friheden gennem de afbræk fra den gængse tænkning og den gængse sprogbrug, der foranlediges af det, Heidegger benævner med *das Ereignis, das Geschehen* og *die Wahrheit des Seins*, og at blive i stand til at bruge disse afbræk som åbninger af erfaringens råderum. En tænkning med opmærksomhed for det virkeliges hændelseskarakter rummer disse muligheder i sig, og det er derfor, at Heidegger i *Der Spruch des Anaximander* identificerer tænkning og digtning med hinanden:

Tænken er imidlertid digten og ganske vist ikke kun en digtningsart i poesiens og sangens forstand. Tænkningen af væren er den oprindelige digtemåde. I den kommer før alt andet sproget til orde [eller: frem til sproget, *zur Sprache kommen*], dvs. ind i dets væsen. Tænkningen siger værens sandheds diktat. Tænkningen er det oprindelige dictare. Tænkningen er urdigtningen, der går foran [eller: i spidsen for, *voraufgeht*] al poesi, men også det digteriske ved kunsten, for så vidt denne inden for sprogets område kommer ind i værket. Al digten i denne videre og i det poetiskes snævrere betydning er i sin grund en tænken. Tænkningens digtende væsen forvarer værens sandheds råden.⁵⁵⁴

551 "Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins." (GA16,112).

552 "ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit" (SZ,297, da. ovs. p. 330).

553 Cf. Derrida: *De l'esprit* p. 109.

554 "Das Denken jedoch ist Dichten und zwar nicht nur eine Art der Dichtung im Sinne der Poesie und des Gesanges. Das Denken des Seins ist die ursprüngliche Weise des Dichtens. In ihm kommt allem zuvor erst die Sprache zur Sprache, d. h. in ihr Wesen. Das Denken sagt das Diktat der Wahrheit des Seins. Das Denken ist das ursprüngliche dictare. Das Denken ist die Urdichtung, die aller Poesie voraufgeht, aber auch dem Dichterischen der Kunst, insofern diese innerhalb des Bezirkes der Sprache ins Werk kommt. Alles Dichten in diesem weiteren und im

Al kunst er digtning, det var en af påstandene i *Der Ursprung des Kunstwerkes*. I passagen i *Der Spruch des Anaximander* udvides betydningsfeltet for 'digtning' yderligere: Tænkning er digtning, og al digtning er i sin grund en tænkning.

Det er en understregning af tænkningens sproglighed. Hvor Heidegger i *Der Ursprung des Kunstwerkes* hævdede, at *poesien*, digtningen i snæver forstand, er den mest oprindelige form for digtning, og at sproget selv er digtning, hvilket sammenlagt må betyde, at poesien på en eller anden måde er tættest på sprogets væsen, er det nu påstanden, at *tænkningen* er den mest oprindelige form for digtning.⁵⁵⁵

Digtningen er bindeled i Heideggers forsøg på at vise, hvordan sproget er historisk. Men mere indirekte er det tænkningen. Der ligger en afgørende identificering af digtning og tænkning i Heideggers tale om digtning, sprog og historie. Når han identificerer tænkning med digtning, er det for at understrege, at også tænkning er skabelse og bevaring. Når han tillige på højtidelig vis identificerer tænkning med det at takke (*Danken*) er det for at understrege, at der til tænkningen uløseligt er knyttet en sproglig receptivitet, at det er i denne ydmyge situation, tænkning begynder, og at det er ud fra denne, tænkningens frembringelser tager form. Ordspillet på *Denken* og *Danken* er en måde, hvorpå Heidegger betoner tænkningens ufravigelige modtagerposition og uundgåelige sproglighed (man modtager noget og siger tak). Det er et historisk vilkår, at noget på den måde kommer til én, og derfor er replikken også historisk. Sprogbrugens 'svar' til sit historiske vilkår er ifølge Heidegger netop indstiftelsen:

Tænken, takken, digten er i det Værenshistoriske væsens begyndelsesmæssighed det samme. Takken er indstiftelse.⁵⁵⁶

I Heideggers tænkning af forholdet mellem digtning og tænkning er det altså ideen, at digtningen skal inddrages som paradigme for tænkningen, men kun for at påminde om, at tænkning i forvejen foregår som en form for digtning. På den ene side skal digtningen være en slags læremateriale for den metafysikkritiske tænkning. Det skabende og bevarende ved digtningen, det erfaringsnære ved digtningen og det åbne ved digtningen bliver paradigme for en sådan ifølge Heidegger mere betonet historisk tænkning og dens opgaver. På den anden side er det Heideggers ambition at vise, at de træk, det er almindeligt at tilskrive fænomenet digtning – frembringelse, fortætning og frihed – og det træk, han selv har føjet

engeren Sinne des Poetischen ist in seinem Grunde ein Denken. Das dichtende Wesen des Denkens verwahrt das Walten der Wahrheit des Seins." (HW,328f).

555 Cf. supra V,1.1. Beda Allemann har beskrevet denne skærpelse af tænkningens karakter som en udvikling i Heideggers forfatterskab mellem *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935) og *Der Spruch des Anaximander* (1946) (cf. Allemann: *Hölderlin und Heidegger* p. 100). Hvor tænkningen i den første tekst er mere sammenknyttet med filosofien, er den mere udsondret som tænkning i den anden, hvilket den citerede passage er et tydeligt eksempel på (cf. *ibid.*; cf. HW,49f., da. ovs. p. 71). Men mere afgørende end en udvikling i Heideggers forfatterskab er det principielle: identificeringen af digtning og tænkning.

556 "Denken, Danken, Dichten ist in der Anfänglichkeit des seynsgechichtlichen Wesens das Selbe. Das Danken ist Stiftung." (GA71,315).

til – bevaringen – allerede er til stede i fænomenet tænkning. Heidegger fører temaerne sammen, dels for at lade tænkningen lære sprog af digtningen, dels for at vise, at tænkning og digtning på en måde er det samme: Digtning er tænkning, kunstens frembringelse og indstiftelse er tænkning, og tænkning er digtning i betydningen fortætning, den er forsøg på en sproglig udkrystallisering af forholdet til vilkåret, og har jo desuden, i hvert fald potentielt, en friheds- og en indstiftelseskarakter.

Disse momenter er til stede i tænkningen, men lige så sikkert er det, at de kan møde modstand eller blive tildækket. Hvis tænkningens muligheder ikke tillades udfoldelse eller tildækkes under de givne (historiske og metafysiske) omstændigheder, er det ifølge Heidegger tænkningens opgave at forberede en anden historie, eller rettere: være forberedende historie.

§ 6. Det hellige og den digteriske erfaring

For Heidegger er digte oversættelser af erfaringer med væren. Men man kunne også sige, at Heidegger applicerer sine hidtidige formuleringer af væren og af erfaringer med væren på digtene. Uanset hvilke slags erfaringer digte kan siges at være oversættelser af, foregår der i Heideggers tekster også en oversættelse den anden vej. Han oversætter digtene til sit eget vokabularium eller bruger digtenes formuleringer til at skabe variationer i sit eget sprog med henblik på at gennemtænke sine egne nøgletemaer: væren, historie, tildragelse, osv. Jørn Erslev Andersen har med udpluk fra Hölderlins andet Böhlendorffbrev givet eksempler på temaer, Heidegger har taget til sig.⁵⁵⁷ Andersen fremhæver temaerne *Zeichen*, *Gewitter*, *Licht* og *heilige Orte der Erde* hos Hölderlin; der er ikke langt til Heideggers *Ort*, *Erde* og *Lichtung*.⁵⁵⁸

Problemerne ved Heideggers brug af Hölderlin kunne man give tre overskrifter: *filologi*, *filosofi* og *religion*. Jeg vil her, med Andersen og Paul de Man, skitsere dem kort.

De Man kritiserer Heidegger for at tilsidesætte almindelige filologiske standarder: Heidegger bruger Norbert von Hellingraths udgave og accepterer ikke Friedrich Beissners senere udgave, og han udtrykker ingen forbehold angående tekster, hvis ophav der er tvivl om – f.eks. ...*dichterisch wohnt der Mensch*...⁵⁵⁹ Som Andersen supplerer i sit resume af de Man: for Heidegger er Hellingraths udgave "Urschrift".⁵⁶⁰ Andre steder vælger Heidegger et tidligere udkast til en Hölderlintekst for at få det til at passe med, hvad han vil sige – f.eks. i udskiftningen af 'hvad der forbliver' med 'et blivende', som jeg allerede har været inde på.⁵⁶¹ Det virker arbitrært i et filologisk perspektiv, men ikke nødvendigvis i et filosofisk. De Man skriver:

557 Cf. Andersen: "Heidegger og digtningen – et mellemværende" in: *Slagmark* vol. 12 p. 130.

558 Cf. Hölderlin: Brev til Böhlendorff in: *Sämtliche Werke* vol. 6 p. 462f.; cf. også Andersen: *Dryssende roser* p. 60f.

559 Cf. de Man: "Heidegger's Exegeses of Hölderlin" in: *Blindness and Insight* p. 250.

560 EH,66; cf. Andersen: *Dryssende roser* p. 45 samt note p. 52.

561 Cf. EH,145; cf. supra V,2.3.

Og man kunne blive ved med at opliste Heideggers kætterier imod tekstanalysens mest elementære regler. Disse kætterier er imidlertid ikke vilkårlige på grund af en mangel på stringens, men fordi de beror på en poetik, der tillader, eller endda kræver, vilkårlighed.⁵⁶²

Filosofisk bruger Heidegger Hölderlin som *anledning*, ikke for at kortlægge objektivt, men for at meditere over hans tekster. Heidegger plukker i dem og poder ord og forbindelser på sine egne forsøg. Når de Man skriver, at "Heideggers eksegetiske metode udspringer direkte af hans filosofis præmisser", må han derfor tilføje, at der ikke er tale om metode i streng forstand, men om "selve Heideggers tænkning i forhold til det digteriske".⁵⁶³

Spørgsmålet er, om det overhovedet er muligt at udlægge noget uden en vis grad af vold. Efter Heideggers egen opfattelse er hans udlægninger ikkevoldelige: de er bløde *Erläuterungen*, ikke hårde *Darstellungen*. Heidegger ytrer sig, siger noget, men vil ikke forklare. Til gengæld lægger han ikke skjul på, at hans forsøg og meditationer er netop forsøg og meditationer. Han forsøger med sin sigen at nærme sig det, han kalder for digterens 'nævnen'.⁵⁶⁴ Det ville være Heideggers eget forsvar imod den filologiske indvending.

Men uanset om Heideggers udlægninger faktisk er hårdere end han selv siger de er, så må man påpege, at en blot berørende og ikke oversættende læsning næppe er den bedste tænkning. Den er knap nok læsning. Læsningen bør ikke stå alene – og kan det heller ikke, når der i egentlig forstand læses, dvs. læses og tænkes. Tænkningen behøver en ansats; den kan kun skrives frem ud fra en anledning eller anfægtelse, f.eks. læsningens. I en læsning og i en udlægning vil man altid jævnføre det læste med noget allerede bekendt. Enhver læsning vil dermed altid bære præg af andet end læsningens genstand, og enhver udlægning af andet end udlægningens produkt. Tilgangen er præget af det allerede erfarede og det allerede tænkte. Læsningen kan dermed kun forskyde sin undersøgelsesgenstand; det sagte vil altid være anderledes end genstanden selv. Den filologiske kritik synes derfor utilstrækkelig.

Måden, hvorpå Heidegger filosofisk bruger digtningen, kalder Andersen for "en slags mimetisk transfiguration", og han skriver videre:

På den ene side mimer han kritikløst (identifikatorisk) ord og enkeltvers fra især Hölderlins værk. På den anden side oversætter og forskyder han dem ved at lade dem indgå i sin egen diskurs på en sådan måde, at de dels udgør de idiomatiske snit, han skriver på, dels optræder som heuristiske – og uanfægtelige – 'forklarelser'.⁵⁶⁵

562 "And one could go on listing Heidegger's heresies against the most elementary rules of text analysis. However, these heresies are not arbitrary because of a lack of rigor but because they rely upon a poetics that permits, or even requires, arbitrariness." (De Man: "Heidegger's Exegeses of Hölderlin" in: *Blindness and Insight* p. 250).

563 "Heidegger's exegetical method flows directly from the premises of his philosophy", "Heidegger's very thought in relation to the poetic" (De Man: "Heidegger's Exegeses of Hölderlin" in: *Blindness and Insight* p. 246;247).

564 Cf. GA9,312 (da. ovs. p. 109).

565 Andersen: "Heidegger og digtningen – et mellemværende" in: *Slagmark* vol. 12 p. 131;131; cf. også Andersen: *Drysende roser* p. 63.

Med 'forklarelserne' er det kvasi-religiøse slået an. Andersen beskriver, hvordan Heideggers stilistiske insisteren på den flydende og forbeholdne form nødvendigvis gør et holdepunkt eller pejlemærke:

Heideggers egensindige måde at skrive på [bliver] til en stadig markering af sprogets utilstrækkelighed, når det drejer sig om at udtrykke fundamentale (ontologiske) vilkår. Hans sprog underminerer konstant sig selv i samme øjeblik, hvor det synes at være nået frem til en mulig finalitet, en standsning. [//] Et sådant selv-opløsende sprog har – i hvert fald når det drejer sig om Heideggers – brug for nogle forankringspunkter. Hölderlins værk er et reservoir for sådanne holdepunkter.⁵⁶⁶

Derfor bliver Hölderlin brugt af Heidegger som *sandhedsvidne*.⁵⁶⁷ Og fordi sandheden menes at være i Hölderlins digte, er stemningen andægtig og opgaven klar: *at lytte*. De Man skriver:

Sproget – Hölderlins sprog – er værens umiddelbare nærvær. Og den opgave, som vi der, ligesom Heidegger, ikke kan tale om væren, arver, er at bevare dette sprog, at bevare væren. [//] Bevaringen af væren er kommentaren, 'tænkningen-af' (*an-denken*) Hölderlin. Det er metoden. Hölderlin kender væren umiddelbart og han siger det umiddelbart; kommentatoren behøver kun at vide hvordan man lytter.⁵⁶⁸

Denne *Hören* gør Heidegger en del ud af, som vi skal se om lidt. Mere passiv er Heideggers brug af Hölderlin dog ikke, end at denne lytten får Heideggers tænkning til at knopskyde. Heideggers digtkommentarer er meditationer, der parafraserer, plukker og sikkert også overfortolker. Det vigtigste i en læsning af Heideggers læsninger af Hölderlin og andre digtere er dog for det første at lægge mærke til, hvordan Heidegger gennemtænker digtenes temaer og digtenes sprog, og hvordan han lader sit eget sprog præge af det, og for det andet – mere principielt – hvilke implikationer det synes at have i filosofien tematisk og stilistisk, at opmærksomheden vendes mod kunsten, og at kunstens sprog gøres til genstand og til dels paradigme for tænkningens sprog.

Når Heidegger oversætter stykker af sprog i det og det digt, er det nok så meget hans egen erfaring med teksten, han oversætter, og som han er undervejs med i sine formuleringer. Det er forsøg på at jævnføre digtning og tænkning med hinanden, men ikke udligne forholdet mellem dem. For det fælles mellem digtning og tænkning er der mange ord, der hver på deres måde træffer. Man kunne genbruge Heideggers mest fremhævede temaer *Sein*, *Wesen*, *Geschichte*, *Ereignis*, *Sprache*, eller man kunne oversætte dem til f.eks. bevæ-

⁵⁶⁶ Andersen: *Dryssende roser* p. 63.

⁵⁶⁷ Cf. Andersen: *Dryssende roser* p. 45; cf. de Man: "Heidegger's Exegeses of Hölderlin" in: *Blindness and Insight* p. 252f.

⁵⁶⁸ "Language – Hölderlin's language – is the immediate presence of Being. And the task that we, who, like Heidegger, cannot speak of Being, inherit, is to preserve this language, to preserve Being. [//] The preservation of Being is the commentary, the 'thinking-of' (*an-denken*) Hölderlin. That is the method. Hölderlin knows Being immediately and he says it immediately; the commentator need only know how to listen." (De Man: "Heidegger's Exegeses of Hölderlin" in: *Blindness and Insight* p. 253).

gelse, vilkår, prægning og sproglig erfaring, som jeg har gjort i dette tilfælde. Det er værd at spørge, hvilken sproglig erfaring digtning er og digtet vidner om. Hvis dette kan indkredses, må det også være muligt at se tænkningens momenter i digtets sprog og dermed det fælles med det i mere snæver forstand filosofiske sprog.

*

Heidegger skriver i *Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'*, at tænkerens *Sagen* og digterens *Nennen* har samme *Herkunft*.⁵⁶⁹ Den fælles kilde skulle være *die Sorgsamkeit des Wortes*, altså en særlig omhu i sprogbrugen.⁵⁷⁰ Men der er også en forskel: "Tænkeren siger væren. Digteren nævner det hellige."⁵⁷¹ Hvad er det hellige, og hvad skal der forstås ved denne nævnen?

I "*Wie wenn am Feiertage...*", en kommentar til Hölderlins digt af samme navn, kalder Heidegger det hellige for "den af sig selv [*aus sich*] væsensdrivende natur".⁵⁷² Det hellige er altså en bevægelse. Bevægelsesbetydningen ligger allerede i det græske ord φύσις; et ord, det på latin blev almindeligt at oversætte med *natura*, og Heidegger understreger her bevægelsen med præsens participium: 'væsensdrivende' (*wesende*).⁵⁷³ Mere slagordsagtigt (og mindre 'verbalt') står der tidligere i teksten: "Det hellige er naturens væsen."⁵⁷⁴ Med Hölderlin definerer Heidegger desuden naturen som 'den ældste tid', som 'tidligere' (*zeitiger*) end menneskenes og tingenes tid, og som 'over guderne'.⁵⁷⁵ Det er vilkåret og ikke religionen, det er bevægelsen, naturen selv, og ikke billedsproglige fortolkninger af naturkræfterne, der er Heideggers fokus.

Det at nævne må forstås som et afmålt, forbeholdent udtryk, hvorimod det at sige kan have forskellige former, både meget åbne og mere bestemmende. Digterens sprog skulle altså forbeholdent formulere bevægelsen. Der er tale om et ujævnbyrdigt forhold, hvor digterne må lære af naturen. Som Heidegger skriver: Naturen er "selve det mægtende", og digterne skulle have en privilegeret receptivitet over for denne bevægelses magt.⁵⁷⁶ Naturen 'opdrager' digterne, og opdragelsen "præger digternes tilskikkelse".⁵⁷⁷ I 'digternes tilskikkelse' er der nok tale om en dobbelt genitiv, *subiectivus* og *obiectivus*: Den historiske prægning, der ligger i ordet 'tilskikkelse' (*Geschick*), går ind i digterne og ud fra dem. Digterne præges historisk i kraft af deres åbenhed over for naturen; de kan tage beskrivelsen af den på sig som en opgave. Og digterne præger historisk andre og senere menneskelige forhold ved at oversætte naturen i deres åbne sprog. I digterens nævnen ligger der altså en prægning fra naturen, som digteren sender videre.

569 Cf. GA9,311f. (da. ovs. p. 109).

570 Cf. GA9,312 (da. ovs. p. 109).

571 "Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige." (GA9,312, da. ovs. p. 109).

572 "die aus sich wesende Natur" (EH,65).

573 Natur som φύσις, cf. EH,56.

574 "Das Heilige ist das Wesen der Natur." (EH,59).

575 *die älteste Zeit, zeitiger, über die Götter*, cf. EH,59.

576 "das Machtende selbst" (EH,53).

577 "prägt das Geschick der Dichter" (EH,54). 'Erziehet', cf. EH,52.

I *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* beskriver Heidegger denne digteriske oversættelse som en slags hermeneutik. Forståelsesmæssigt er den en 'opfangning af gudernes vink', altså en opfangning af måden, hvorpå naturkræfterne viser sig, og udlægningsmæssigt er den en 'folkets stemme', altså et blot menneskeligt sprog med desuden historiske og nationalsproglige farvninger.⁵⁷⁸ I denne situation står digteren ifølge Heidegger netop mellem bevægelse (natur, guder) og konkretion (sprogbrug, folk, kultur), og Heidegger ser Hölderlin som en digter af dette *Zwischen*.⁵⁷⁹

I "*Wie wenn am Feiertage...*" identificerer Heidegger Hölderlins *Natur* og *Gesetz* med hinanden og får således tematisk forbundet bevægelsen med en lov og dermed med vilkåret.⁵⁸⁰ Det er for Heidegger andre ord for *das Sein*. Det er derfor ikke overraskende, at Heidegger skriver om erfaringen med det hellige på samme måde som han i *Das Wesen der Sprache* skriver om erfaringen med sproget.⁵⁸¹ Erfaringen med det hellige er ifølge Heidegger en hændelse, hvormed man rykkes ud af det velkendte. Han kunne også have skrevet, at den er en tildragelse, dvs. en forandring af erfaringen, eller slet og ret erfaring med væren: "Det hellige sætter al erfaren ud af dens tilvænning og fratager den således dens ståsted."⁵⁸² Tilsvarende taler Heidegger i *Hölderlins Hymne "Andenken"* om, at digteren bliver 'overdigtet', altså overvældet, af det digtede, og at han således først selv er blevet digtet af det, han skal digte.⁵⁸³ I *Hölderlins Hymne "Der Ister"* kalder Heidegger væren for "[d]et til-digtende, i digtningen væsensdrivende" og digterens digten "en sigende finden af væren".⁵⁸⁴ Det, Hölderlin kalder for *das Heilige*, er ifølge Heidegger netop *das Zu-Dichtende*, altså *das Sein*.⁵⁸⁵

Heidegger læser altså hos Hölderlin den digteriske erfaring med det hellige som en negativ, men privilegeret erfaring. Det samme gælder for Heideggers læsning af Trakl og George, men den negative, privilegerede digteriske erfaring udlæses i Trakllæsningen gennem temaerne *ånd* og *afsked* og i Georgelæsningen gennem temaerne *ord* og *afkald*.

Heidegger sammenfatter i *Die Sprache im Gedicht* Trakls digte ud fra det at vandre et andet sted hen: "Al sigen i Georg Trakls digtninger forbliver forsamlet om den vandrende fremmede."⁵⁸⁶ Ikke overraskende er denne vandring for Heidegger nøje forbundet med det at digte overhovedet. Heidegger plukker fra en række Trakldigte og samler dem til en karakteristik af, hvad digteren gør med sproget:

Den afsøndrede er den afsindige, fordi han er på vej et andet sted hen.⁵⁸⁷

578 *Auffangen der Winke der Götter, Stimme des Volkes*, cf. EH,46.

579 Cf. EH,47. Cf. supra IV,1.3.

580 EH,62.

581 Cf. US,159;161 (da. ovs. p. 108). Cf. supra III,3.1.

582 "Das Heilige setzt alles Erfahren aus seiner Gewöhnung heraus und entzieht ihm so den Standort." (EH,63).

583 Cf. GA52,7;13.

584 "[d]as Zu-Dichtende, in der Dichtung Wesende", "ein sagendes Finden des Seins" (GA53,150;149).

585 Cf. GA53,150;173.

586 "Alles Sagen der Dichtungen Georg Trakls bleibt auf den wandernden Fremdling versammelt." (US,52).

587 "Der Abgeschiedene ist der Wahnsinnige, weil er anderswohin unterwegs ist." (US,53).

Den afsindige er til sinds [eller: er tankefuld, grubler, *sinnt*], og det endda som ingen anden. [...] '*Sinnan*' betyder oprindeligt: rejse, stræbe efter ..., slå ind på en retning; den indogermaniske rod *sent* og *set* betyder vej.⁵⁸⁸

Denne ensomme vandringsmand skal altså forstås som én, der *erfarer anderledes*. Digteren skulle erfare anderledes. 'Den afsøndrede' (eller: den der har taget afsked, *der Abgeschiedene*) er for Heidegger en figur for den, der bevæger sig i retning af det egne. Han er for Heidegger, om man vil, *den egne*. Det kan være en digter, men behøver ikke at være det, hvis man skal tro Hölderlins Hymnen "*Germanien*" og "*Der Rhein*". Heidegger nævner tre 'egne' figurer: digteren, tænkeren og 'statskabereren' (*der Staatsschöpfer*).⁵⁸⁹

Ud fra Trakls tale om en *geistlich*, blå dæmring i *Frühling der Seele* og med pluk fra *In Hellbrunn* og *Geistliches Lied* forbinder Heidegger afskeden med ånden.⁵⁹⁰ Trakls valg af *geistlich* (gejstlig) frem for *geistig* (åndelig) begrundes af Heidegger med, at der ikke er tale om en modsætning til det stofflige.⁵⁹¹ Her, hvor sagen er digterens sprog og sproget i digtet, fortolker Heidegger ånden på en måde, der ligner hans beskrivelser af erfaringen med sproget i *Das Wesen der Sprache* og hans beskrivelser af erfaringen med det hellige i "*Wie wenn am Feiertage...*". I *Die Sprache im Gedicht* er der tale om en digterisk erfaring, der *entflammt* (opflammer) ligesom der i beskrivelsen af erfaringen med sproget i *Das Wesen der Sprache* var tale om en erfaring, der *befeuert* (opflammer, opildner).⁵⁹² Og talen i "*Wie wenn am Feiertage...*" om en hellig erfaring, hvormed man er sat ud (*herausgesetzt*) af sit vante ståsted og således for alvor udsat, følges der op på i *Die Sprache im Gedicht* med beskrivelsen af en væren-forfærdet (*entsetzt*), nu direkte som en *digterisk* erfaring:

Trakl forstår ånden [...] som flamme, der opflammer, forfærder, bringer ud af fatning. [...] Det flammende er at være ude-af-sig-selv [*das Außer-sich*] [...].⁵⁹³

Trakl ser 'ånden' ud fra det væsen, der benævnes i den oprindelige betydning af ordet 'ånd'; for *gheis* betyder: at være opbragt, forfærdet, ude af sig selv.⁵⁹⁴

588 "Der Wahnsinnige sinnt, und er sinnt sogar wie keiner sonst. [...] '*Sinnan*' bedeutet ursprünglich: reisen, streben nach ..., eine Richtung einschlagen; die indogermanische Wurzel *sent* und *set* bedeutet Weg." (US,53).

589 Cf. GA39,144.

590 Cf. US,42;58f. *Frühling der Seele*, cf. da. ovs. Trakl: *Sebastian i drømme*, 5. strofes vers 3-4, p. 81.: "[...] Sjælen er fremmed på jorden. Det dæmmer helligt/ Blåt over den forhuggede skov og en dunkel klokke lyder [...]; tysk udg.: "[...] Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden. Geistlich dämmert/ Bläue über dem verhauenen Wald und es läutet/ Lange eine dunkle Glocke im Dorf [...]" (Trakl: *Das dichterische Werk* p. 78).

591 Cf. US,59.

592 Erfaringen med sproget, cf. US,161; cf. også supra III,3.1.

593 "Trakl versteht den Geist [...] als Flamme, die entflammt, aufjagt, entsetzt, außer Fassung bringt. [...] Das Flammende ist das Außer-sich [...]." (US,60).

594 "Trakl schaut den 'Geist' aus jenem Wesen, das in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes 'Geist' genannt wird; denn *gheis* besagt: aufgebracht, entsetzt, außer sich sein." (US,60).

Ånden jager sjælen ind i et undervejs [*das Unterwegs*], hvor en forudvanderen går i gang [*sich begibt*]. Ånden hensætter [*versetzt*] i det fremmede.⁵⁹⁵

Der bliver tale om digteren som en slags hellig mand, en 'geistlig', der ikke er præst, men ensom vandringsmand. En mand med en særegen gejst, der opflammes af særegne erfaringer. Hvis Heideggers tale om 'den afsindige' (*der Wahnsinnige*) er en tale om digterens erfaring med sproget, så giver Heidegger denne erfaring et privilegium på linje med det, han gav det tyske sprog.

Hvordan skulle denne erfaring forplante sig i digtet? Heidegger taler om *Dichten* som *Hören* og som *Nachsagen*.⁵⁹⁶ Med andre ord: som receptivitet og rekonstruktion. Det ligner hans tale om menneskets *Entsprechen* i dets forhold til sproget selv.⁵⁹⁷ Nu drejer talen sig som det specifikt digteriske sprog. Digterens angiveligt enestående *Hören* og *Nachsagen* beskriver Heidegger således:

At digte vil sige: efter-sige, nemlig den tiltalte vellyd fra afsondrethedens ånd. Digten er, før den bliver en sigen i betydningen udtale, i lang tid [*seine längste Zeit*] blot en høren. Afsondretheden indhenter på forhånd denne høren i sin vellyd, hvormed denne gennemlyder talen, hvori den efterlyder. Månekøligheden ved den geistlige nats hellige blå gennemtoner og gennemskinner al seen og sigen. Hvis sprog således bliver til det eftersigende, bliver: digtning.⁵⁹⁸

'Ensomhedens ånd' skulle altså virke i digterens sprog som en efterklang eller et ekko, i hans sigen (*Sagen*), men også i hans seen (*Schauen*). Talen om den blå farve som hellig har Heidegger lånt fra Trakls digt *Kindheit*. Herfra føjes endnu et moment til det digteriske forbillede for tænkningen: en ydmyg indstilling:

[Digtningens] talte vogter digtet over som det væsentligt udtalte. Den eftersigen der er kaldet ind i høren bliver på den måde 'frommere', dvs. føjeligere over for tiltalen fra stien, som den fremmede går forud ad, fra barndommens mørke ind i den mere stille, lysere tidlighed. Derfor kan den efterlyttende digter sige til sig selv:

Frommere kender du meningen med de mørke år,
Kølighed og efterår i ensomme værelser;
Og stadig lyder lysende skridt i helligt blåt.⁵⁹⁹

595 "Der Geist jagt die Seele in das Unterwegs, wo sich ein Vorauswandern begibt. Der Geist versetzt in das Fremde." (US,60).

596 Cf. US,70.

597 Cf. supra III,3.4.

598 "Dichten heißt: nach-sagen, nämlich den zugesprochenen Wohllaut des Geistes der Abgeschlossenheit. Dichten ist, bevor es ein Sagen im Sinne des Aussprechens wird, seine längste Zeit erst ein Hören. Die Abgeschlossenheit holt das Hören zuvor in ihren Wohllaut ein, damit dieser das Sagen, worin er nachverlautet, durchläute. Die monedene Kühle der heiligen Bläue der geistlichen Nacht durchtönt und durchscheint alles Schauen und Sagen. Dessen Sprache wird so zur nachsagenden, wird: Dichtung." (US,70).

599 "Ihr [= digtningens] Gesprochenes hütet das Gedicht als das wesenhaft Ungesprochene. Das ins Hören gerufene Nachsagen wird auf solche Weise 'frömmere', d. h. fügsamer gegenüber dem Zuspruch des Pfades, den der Fremdling aus dem Dunklen der Kindheit in die stillere, hellere Frühe vorausgeht. Darum kann der nachlauschende Dichter zu sich sagen: 'Frömmere kennst du den Sinn der dunklen Jahre, / Kühle und Herbst in einsamen Zimmern; / Und in heiliger Bläue läuten leuchtende Schritte fort.'" (US,70f.). *Kindheit*, cf. da. ovs. *Sebastian i drømme*, 3. strofe p. 11

Digteren skulle altså i sit sprog værne om denne tiltale fra ånden ved at lade den være 'det væsentligt udtalte' (*das wesenhaft Ungesprochene*). Det virker mystisk, men måske er det blot Heideggers ide, at digtet viser uden at navngive: Det viser erfaringerne i kraft af en *nachsagen*, en rekonstruktion, men bestemmer ikke vilkåret.

Heideggers oversætter således sprogets tale til sprogbrugen til en åndens tale til digtningen, og han privilegerer med denne tale om kontakt med ånden digterens erfaring med sproget i forhold til andre former for sprogbrug.

I *Das Wesen der Sprache* beskriver Heidegger ud fra Stefan Georges digt *Das Wort* digterens sproglige erfaring på en måde, der nøjere sammenknytter digtningens sprog med tænkningens. Et hovedtema i denne tekst er da også 'naboskabet mellem digtning og tænkning'.⁶⁰⁰ Alligevel beskriver Heidegger digterens erfaring som privilegeret. Den fælles berøringsflade mellem digtning og tænkning er ordene, ikke mindst ordet *sei* i digtets sidste vers. Digtningens privilegium beskriver Heidegger ud fra ordet 'afkaldet' (*verzicht*) i det næstsidste vers. Netop de to sidste vers i digtet er omdrejningspunkt i Heideggers meditation: "Så lærte jeg da afkaldet, trist:/ Ingen ting være ved ordets brist."⁶⁰¹

Hvad skal man forstå ved dette afkald? Svaret er: en forvandling af forholdet mellem ting og ord. Det er ifølge Heidegger i dette forholds forvandling, digterens privilegerede erfaring består. Digtets tre første strofer beskriver ifølge Heideggers læsning et forhold til sproget *før* denne erfaring: "Fra først af og længe syntes det at være sådan, at ordene var som greb [...]"⁶⁰² Men: "Noget bliver tilskikket ham [= digteren], træffer ham og forvandler hans forhold til ordet."⁶⁰³ Og denne modstand og forvandling skulle altså på en eller anden måde styrke digteren: "Afkaldet er beredskabet til et andet forhold."⁶⁰⁴

Den negative erfaring, afkaldet udgøres af, skulle således ifølge Heidegger berede digteren til et andet forhold. Man kunne sige, at denne erfaring er et indblik i, at ord ikke er værende, men snarere *forhold*, og at sprog er andet og mere end ord:

Hvad opnår digteren? [...] Han når ind i ordets forhold til tingen. Dette forhold er dog ikke en forbindelse mellem tingen på den ene side og ordet på den anden. Ordet selv er forholdet, der til enhver tid i sig holder på [eller bibeholder, *einbehält*] tingen sådan, at den 'er' en ting.⁶⁰⁵

(modificeret ovenfor): "Klogere forstår du meningen med de mørke år, / Kølighed og efterår i ensomme værelser; / Og stadig lyder lysende skridt i helligt blåt."; cf. tysk udg. Trakl: *Das dichterische Werk* p. 47.

600 *Die Nachbarschaft von Dichten und Denken*, cf. US,173.

601 "So lernt ich traurig den verzicht:/ Kein ding sei wo das wort gebracht." (US,170). Hele digtet gengivet: US,162f. og US,220 (da. ovs. p. 76f.).

602 "Zunächst und langhin schien es so, als seien die Worte wie Griffe [...]" (US,171).

603 "Es schickt ihm [= digteren] etwas zu, trifft ihn und verwandelt sein Verhältnis zum Wort." (US,170).

604 "Der Verzicht ist die Bereitschaft zu einem anderen Verhältnis." (US,168).

605 "Was erreicht der Dichter? [...] Er gelangt in das Verhältnis des Wortes zum Ding. Dieses Verhältnis aber ist nicht eine Beziehung zwischen dem Ding auf der einen und dem Wort auf der anderen Seite. Das Wort selber ist das Verhältnis, das jeweils in sich das Ding so einbehält, daß es ein Ding 'ist.'" (US,169f.).

I det som den digteriske erfaring med sproget siger om ordet, spiller forholdet mellem 'er', der selv ikke er, og ordet, som det samme er tilfældet for, dvs. som intet værende er.⁶⁰⁶

Erfaringen af, at ord ikke er redskaber, men forhold, er i større perspektiv en erfaring med vilkåret, med en 'råden' (*Walten*), som Heidegger kalder det:

Digteren gør erfaringen med en råden, med en ordets værdighed, som ikke kan tænkes videre og højere.⁶⁰⁷

Denne erfaring med vilkåret (bemærk hvordan digterens privilegium understreges af den bestemte form: 'erfaringen', *die Erfahrung*) skulle altså åbenbare en 'ordets værdighed'. Ordet skulle i bedste fald kunne bære på det, Heidegger kalder for *die Ur-Kunde*, 'ur-kundskaben', dvs. vilkåret:

Idet digteren lærer det omtalte afkald, gør han erfaringen med ordets høje råden. Han opfatter ur-kundskaben af det, som den digteriske sigen er blevet pålagt, tilsagt som det højeste og blivende og alligevel forment adgang til.⁶⁰⁸

Det digteriske afkald på ordenes redskabsfunktion rummer dermed ifølge Heidegger en accept af det ujævnbyrdige forhold mellem erfaring og vilkår:

Digterens afkald gælder ikke ordet, men ordets forhold til tingen, mere præcist: det hemmelighedsfulde ved dette forhold, der åbenbarer sig som hemmelighed netop dér, hvor digteren vil benævne et foreliggende klenodie.⁶⁰⁹

'Klenodiet' synes at være et ord for vilkåret. Digteren kan ifølge Heidegger påminde om forskellige træk ved vilkåret, fordi særligt han er i stand til i ordet at indfatte erfaringen med sproget.

Hvad er der at lære for tænkningen ved denne digteriske erfaring? Tilsyneladende det, at den erfaring, der ligger i ordet som forhold, på en eller anden måde arver og bærer vilkårets givende karakter, det, Heidegger kalder for *Es gibt*:

Hvad viser den digteriske erfaring med ordet, når tænkningen efterfølgende betænker den? Den viser ind i det tænkværdige, som tænkningen fra gamle tider, om end på tilhyllet vis, er blevet

606 "In dem, was die dichterische Erfahrung mit der Sprache vom Wort sagt, spielt das Verhältnis zwischen dem 'ist', das selber nicht ist, und dem Wort, das im selben Fall sich findet, d. h. nichts Seiendes ist." (US,193).

607 "Der Dichter macht die Erfahrung mit einem Walten, mit einer Würde des Wortes, wie sie weiter und höher nicht gedacht werden können." (US,169).

608 "Indem der Dichter den genannten Verzicht lernt, macht er die Erfahrung mit dem hohen Walten des Wortes. Er vernimmt die Ur-Kunde dessen, was dem dichterischen Sagen aufgegeben, als das Höchste und Bleibende zugesagt und doch vorenthalten ist." (US,169).

609 "Das Verzicht des Dichters betrifft nicht das Wort, sondern das Verhältnis des Wortes zum Ding, genauer: das Geheimnisvolle dieses Verhältnisses, das sich gerade dort als Geheimnis offenbart, wo der Dichter ein auf der Hand liegendes Kleinod nennen möchte." (US,183).

tiltroet. Den viser noget, der gives og som alligevel ikke 'er'. Til det, der gives, hører også ordet, måske ikke kun også, men før alt andet og dette endda sådan, at det der gives skjuler sig i ordet, i dets væsen. Om ordet må vi, sagligt tænkende, derfor aldrig sige: Det er, men: Det gives – dette ikke i den forstand, at 'der' gives ord, men at ordet selv giver. Ordet: det givende. Men hvad? Ifølge den digteriske erfaring og ifølge tænkningens ældste overlevering giver ordet: væren. Da skulle vi tænkende i dette 'det, der gives' søge ordet som det givende selv, men aldrig givne.⁶¹⁰

Den digteriske erfaring med sproget skulle således påminde om en historisk bevægelse, der ikke alene er vilkår, men rummes i ordet som forhold (eller forholden-sig). Det fælles mellem digtning og tænkning består for Heidegger i, at de i bedste fald kan bære historie i deres sprog. Så længe både digtningens ord og tænkningens ord 'giver væren' og bærer historie er der tilsyneladende for Heidegger ikke længere grund til at tale om dem som forskellige størrelser. Talen om 'naboskabet' ligner også mest af alt et pædagogisk greb fra Heideggers side. Digtning, der 'giver væren' og bærer historie, er for Heidegger tænkning. Og tænkningen kan for sin del ifølge Heidegger være digtning, når den vel at mærke er 'tankefuld' (*sinnende*): "Al tankefuld tænkning er en digten, al digtning dog en tænkning."⁶¹¹ I ordet *sinnende* ligger der en fortætningsbetydning: *Sinnend* betyder 'tankefuld'; *sinnen* kan betyde 'at tænke', men også: gruble. Det ligner også et forsøg på at vise tænkningens forbindelse med sansningen (ordspil på *Sinn*). I hvert fald med erfaringen. Som Heidegger skrev i meditationen over Trakls 'den afsindige' (*der Wahnsinnige*):

'Sinnan' betyder oprindeligt: rejse, stræbe efter ..., slå ind på en retning; den indogermanske rod *sent* og *set* betyder vej.⁶¹²

Heideggers ideelle, 'digtende' tænkning 'giver væren' og bærer historie. Hans brug af digtene og dyrkelse af digterne er således en del af hans overordnede ambition angående historien: Den skal gentilgøres og bevares i kraft af det digteriske sprog. Heidegger bruger Hölderlins tale om det hellige til at betone den åbenhed, der hører til væren, og som viser sig i det digteriske sprog, og det er Heideggers ambition at vise nødvendigheden af, at den kommende historie bliver tilsvarende 'åben'. Han taler på de sidste linjer af "Wie wenn am Feiertage..." om et "beredskab for det hellige", som "Hölderlins ord siger", en sprogbrug, der "nævner" en "begyndende afgørelse [*Entscheidung*] af den kommende historie".⁶¹³

610 "Was zeigt die dichterische Erfahrung mit dem Wort, wenn ihr das Denken nachdenkt? Sie zeigt in jenes Denkwürdige, das dem Denken von altersher, wengleich in verhüllter Weise, zugemutet ist. Sie zeigt solches, was es gibt und was gleichwohl nicht 'ist'. Zu dem, was es gibt, gehört auch das Wort, vielleicht nicht nur auch, sondern vor allem anderen und dies sogar so, daß im Wort, in dessen Wesen, jenes sich verbirgt, was gibt. Vom Wort dürfen wir, sachgerecht denkend, dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt – dies nicht in dem Sinne, daß 'es' Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende. Was denn? Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein. Dann hätten wir denkend in jenem 'es, das gibt' das Wort zu suchen als das Gebende selbst, aber nie Gegebene." (US,193).

611 "Alles sinnende Denken ist ein Dichten, alle Dichtung aber ein Denken." (US,267).

612 "'Sinnan' bedeutet ursprünglich: reisen, streben nach ..., eine Richtung einschlagen; die indogermanische Wurzel *sent* und *set* bedeutet Weg." (US,53).

613 "Bereitschaft für das Heilige", "Hölderlins Wort sagt", "nennt", "anfänglichen Entscheidung der künftigen Geschichte" (EH,77).

§ 7. Historien i digtet

I *Das Ereignis* taler Heidegger om, at den værenshistoriske tænkning tænker forud for digtningen. Det er næppe ment som en hierarkisering. Snarere er det ideen, at digtning i forvejen er (værenshistorisk) tænkning, og at digtet rummer en tænkning af en anden, kommende historie, altså en historisk retning eller opgave, der må udlæses og gentænkes:

Den Værenshistoriske tænkning tænker før digtningen; der allerede har tildraget sig, men derfor dog kun er i en kommen. [//] [...] [//] Først således gennem forudtænkende tænkning er indstiftelsens sandhed grundlagt, hvilken selv kun er oprindelse til en anden historie.⁶¹⁴

Det synes at være Heideggers opfattelse, at den historiske opgave skal fremtænkes gennem en læsning af Hölderlins digte, og det er helt sikkert Heideggers opfattelse, at netop Hölderlins digte er de vigtigste digte, fordi de er de mest historiske og endda indstifter digtningens væsen:

Hölderlin digter digtningens væsen [...].⁶¹⁵

Digtningens væsen, som Hölderlin indstifter, er historisk i højeste grad, fordi det foregriber en historisk tid. Som historisk væsen er det dog det eneste væsentlige væsen.⁶¹⁶

Hölderlin skulle digte digtningens væsen, og, som der står, indstifte digtningens væsen. Det ville med det foregående in mente betyde, at Hölderlin indstifter sandhedens indstiftelse.⁶¹⁷ Heidegger taler ikke direkte om en indstiftelse af en indstiftelse, og det er også svært at indkredse, hvad det skulle være. Men Heideggers tale er på dette sted i hvert fald en betoning af historien og af digtningens sprog som særligt historisk og særligt sandt. Er det også en absolut privilegering af Hölderlin? Nok skriver Heidegger, at al kunst er digtning, men han skriver også, at Hölderlin er 'digterens digter', og her at Hölderlin digter digtningens væsen.⁶¹⁸

Det er muligt, at Heidegger mener, at andre digtere også ville kunne gøre det. Det er muligt, at Heidegger mener, at også andre digteres navne principielt kunne indsættes på den plads, der her er Hölderlins. I begyndelsen af *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* opremser Heidegger nogle andre forfatterskaber, han kunne have valgt at tale om.⁶¹⁹ Og

614 "Das seynsgeschichtliche Denken denkt vor dem Dichten; das sich schon ereignet hat, aber deshalb doch erst im Kommen ist. [//] [...] [//] So erst ist durch vordenkendes Denken gegründet die Wahrheit der Stiftung, die selbst erst Ursprung ist einer anderen Geschichte." (GA71,306f.).

615 "Hölderlin dichtet das Wesen der Dichtung [...]." (EH,47).

616 "Das Wesen der Dichtung, das Hölderlin stiftet, ist geschichtlich im höchsten Maße, weil es eine geschichtliche Zeit vorausnimmt. Als geschichtliches Wesen ist es aber das einzig wesentliche Wesen." (EH,47).

617 Digtningens væsen som sandhedens indstiftelse, cf. HW,63 (da. ovs. p. 84); cf. supra V,1.3;2.1.

618 *Dichter des Dichters*, cf. EH,34. Påstanden om, at al kunst er digtning, cf. HW,59 (da. ovs. p. 81); cf. supra V,1.3. I *Hölderlins Hymne "Der Ister"* hedder det endda, at Hölderlin "digter digterens væsen" ("dichtet das Wesen des Dichters" (GA53,173)).

619 Homer, Sofokles, Vergil, Dante, Shakespeare, Goethe (cf. EH,33). Det er en vilkårlig opremsnings af klassikere, og i Heideggers behandling af skønlitteraturen er disse forfatterskaber ikke blandt de mest kommenterede. Efter Hölderlin kommer hos Heidegger først og fremmest Rilke, Trakl og George. I *Hölderlins Hymnen "Germanien" und*

andre steder undersøger Heidegger jo også digte af Rilke, Trakl, George og andre. Men ikke på en måde, hvor uddrag og nedslag i digtene sammenknyttedes så nøje med historie, væsen og digtningen selv.

Hvis der ikke hos Heidegger er tale om en absolut privilegering af Hölderlin, er der i hvert fald tale om et Hölderlins privilegium. Heidegger fremhæver Hölderlins digtning som særligt historisk og derfor særligt privilegeret, og derfor særligt paradigmatiske i forhold til tænkningen og sprogbrugen. Hölderlins forfatterskab rummer en markant tematisering af historien. Derfor priser Heidegger Hölderlins tekster. Vigtigere er det dog at lægge mærke til, hvad det er for et anliggende med historien, Heidegger skitserer gennem sine Hölderlin-meditationer og ideer angående digtningen. Hvad er ifølge Heidegger det *særligt* historiske ved Hölderlins tekster?

Om digtningens væsen, som Hölderlin skulle digte, skrev Heidegger: 'Som historisk væsen er det dog det eneste væsentlige væsen.' Her bliver væsen, historie og digtning sammenknyttet. Fordi digtningens væsen ifølge Heidegger er historisk, skulle dette væsen være det eneste væsentlige væsen. Med et snævert begreb om digtning ville det være svært at se. Men Heidegger forsøger at redegøre for, at digtning er det fænomen, hvormed historie skabes, og at denne skabelse eller indstiftelse er den mest afgørende bevægelse.

Den sproglige erfaring, som digtning skaber og digte rummer, er ifølge Heidegger også en historisk erfaring og en historisk opgave. Den historiske erfaring tegner Heidegger med ordet 'erindring' (*Andenken*), blandt andet gennem en læsning af Hölderlins digt af samme navn, og den historiske opgave er ifølge Heidegger at nærme sig en 'erindrende' eller 'begyndende' tænkning (*andenkende Denken, anfängliche Denken*). I *Wozu Dichter?* taler Heidegger om "Hölderlins historiske erfaring".⁶²⁰ Historien skulle blive tænkt på en særligt afgørende måde i Hölderlins digte. I Heideggers forfatterskab er det forelæsningserne *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, *Hölderlins Hymne "Der Ister"* og *Hölderlins Hymne "Andenken"*, der rummer de grundigste undersøgelser af det historiske hos Hölderlin. Nøgleordene er *oprindelse, skæbne* og *erindring*.

§ 8. Historie som situation og skæbne (Heideggers læsning af "Germanien" og "Der Rhein")

I *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* beskriver Heidegger en særlig digterisk historicitet – med udpluk fra to andre Hölderlindigte, *Rousseau* og *Andenken*:

[...] og vink er/ fra gammel tid gudernes sprog.⁶²¹

"Der Rhein" findes der endnu en opremsning over dem, Heidegger har måttet fravælge eller nedprioritere: Klopstock, Herder, Goethe, Schiller, Novalis, Kleist, Eichendorff, Mörike, George, Rilke (cf. GA39,220).

620 "die geschichtliche Erfahrung Hölderlins" (HW,269).

621 "...und Winke sind/ Von Alters her die Sprache der Götter." (citeret efter GA39,32, da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 71).

men hvad der forbliver, stifter digterne.⁶²²

Herudfra beskriver Heidegger digteren som et menneske, der er modtagelig for 'gudernes sprog' og kan viderebære det og bygge det ind i folkets sprog:

Digtningen er viderevinken af disse vink, ind i folket [...].⁶²³

Digteren er Værens grundlægger. [...] Idet gudernes vink gennem digteren ligesom bliver bygget ind i et folks sproglige grundmure, måske uden at folket i første omgang ved af det, bliver Væren indstiftet i folkets historiske tilværelse, i hvilken Væren en visning og anvisthed bliver lagt og deponeres [*hinterlegt*].⁶²⁴

Også her taler Heidegger om indstiftelsen, men indstiftelsens hårde aspekt *Gründen* sammenlignes nu direkte med det at bygge, og det suppleres med den bløde 'viderevinken'. Digteren bygger gudesproget, væren, ind i 'folkets historiske tilværelse'. Ikke bare gives væren en form, så det er muligt for væren at være i sproget (som det var tilfældet med metafysikkens navngivning); den digteriske indstiftelse indbefatter ifølge Heidegger en 'anvisthed' og en 'deponering', og dermed også et ansvar.⁶²⁵

Det at digteren skulle bære et særligt sprog videre og overlade det i folkets varetægt er historiske træk. Historien forbliver dog i Heideggers Hölderlinlæsning langt fra betydningen 'overlevering af et gods'. Opfattelsen af historie som hændelse og tilskikkelse spiller med i Hölderlinlæsningerne, men den suppleres i disse læsninger af en opfattelse af historien som *situation* (primært i læsningen af *Germanien*), som *kilde* (primært i læsningen af 'strømdigtningen') og som *potentiale* (primært i læsningen af *Andenken*).

Hvorfor skal gudernes sprog bygges ind i folkets? Ifølge Heidegger fordi folket befinder sig i en tid, hvor forbindelsen til oprindelsen ikke er tydelig, og hvor det guddommelige ikke synes at melde sig. Med Hölderlin taler Heidegger om flygtede guder (*entflohene Götter*) og en tid, der er trængende (eller karrig, *dürftig*).⁶²⁶

I *Wozu Dichter?* beskriver Heidegger ud fra læsningen af Rilke den digteriske erfaring som en bestemt slags vovestykke nødvendiggjort af en bestemt historisk situation.⁶²⁷ Heideggers læsning af Rilke er netop motiveret af spørgsmålet om, hvorvidt Rilke er 'en digter i trængende tid'.⁶²⁸ Hans interesse for Rilke har derigennem to hovedtræk: et negativt, der

622 "Was bleibet aber, stiften die Dichter." (citeret efter GA39,32, da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 152).

623 "Die Dichtung ist das Weiterwinken dieser Winke in das Volk [...]." (GA39,32).

624 "Der Dichter ist der Begründer des Seyns. [...] Indem der Wink der Götter gleichsam in die Grundmauern der Sprache eines Volkes durch den Dichter hineingebaut wird, ohne daß vielleicht zunächst das Volk dies ahnt, wird im geschichtlichen Dasein des Volkes das Seyn gestiftet, in dieses Seyn eine Weisung und Angewiesenheit gelegt und in ihm hinterlegt." (GA39,33).

625 Metafysikkens navngivning, cf. supra IV,1.1-1.2.

626 Cf. GA39,10;80;95 et passim. *Dürftig* – [...] *und wozu Dichter in dürftiger Zeit* –, cf. Hölderlins *Brød og Wein*, citeret HW,269; cf. da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 103: "og digter, hvortil digter i trængende tid?"; hele digtet: ibid. pp. 97-105.

627 Cf. HW,280;318 et passim.

628 *Ein Dichter in dürftiger Zeit*, cf. HW,274.

retter sig mod en *mangel*, og et positivt, der retter sig mod et *spor*. Det er spørgsmålet, hvordan Rilke skulle digte den historiske situation, som også Hölderlin tegner, præget af en mangel på guder, på holdepunkt og retning. Og desuden: hvordan Rilke viser et 'det helles spor'.⁶²⁹ Sagt på en anden måde, og gennem et andet Hölderlindigt, Patmoshymnen: hvordan Rilke digter faren og redningen.⁶³⁰

Heideggers læsning af Rilke er altså ikke kun rettet mod *Duineser Elegien* og *Die Sonette an Orfeus* (som han udpeger som de vigtigste Rilketekster), men er mere en brug af Rilke i forhold til Hölderlin, navnlig *Brød und Wein* og Patmoshymnen.⁶³¹ Det er også en brug af Rilke i forhold til tænkningen af teknik og historie, og tænkningen af, hvordan tænkningen kan blive mere historisk.

Teknikkens problem har jeg tidligere været inde på.⁶³² I læsningen af Rilke fremstilles teknikken ikke meget anderledes. Det mest iøjnefaldende er, at Heidegger ser Rilkes digtning som en tænkning af teknikken og faren:

Rilkes digt tænker mennesket som væsenet, der har vovet sig ind i en villen, der uden på forhånd at erfare det bliver villet i en vilje til at ville. [...] [//] [...] Som den fore- og fremstillende står det [= mennesket] foran det forstillede åbne. Derigennem er mennesket selv og dets ting udsat for den voksende fare for at blive til blot materiale og funktion af genstandsliggørelsen.⁶³³

Det åbne, dvs. det verdenslige (*das Weltische*), kan man forholde sig til mere eller mindre teknisk: 'sigigennemsettende' (*sichdurchsetzend*) eller på en mere skånende måde.⁶³⁴ Faren er, at mennesket ved at fremstille verden som genstand spærrer vejen for en mere åben forståelse.⁶³⁵ Ved tabet af blikket for det åbne bliver verden med Heideggers ord *heil-los*.⁶³⁶ Og går forståelsen af helheden tabt, er det hellige også svært at få øje på:

Derigennem forbliver ikke kun det hellige som sporet til guddommen skjult, sporet til det hellige, det hele, synes tilmed at være udvisket.⁶³⁷

629 *Spur des Heiligen*, cf. HW,275.

630 Cf. HW,296.

631 *Duineser Elegien* og *Die Sonette an Orfeus*, cf. HW,274. *Brød und Wein* og Patmoshymnen, cf. da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* pp. 97-105;142-149.

632 Cf. supra IV,1.2.

633 "Rilkes Gedicht denkt den Menschen als das Wesen, das in ein Wollen gewagt ist, das ohne es schon zu erfahren, im Willen zum Willen gewillt wird. [...] [//] [...] Als der Vor- und Herstellende steht er [= mennesket] vor dem verstellten Offenen. Dadurch ist er selbst und sind seine Dinge der wachsenden Gefahr ausgesetzt, zum bloßen Material und zur Funktion der Vergegenständlichung zu werden." (HW,293).

634 *Das Weltische* som *das Offene selbst*, cf. HW,284; *Sichdurchsetzen*, cf. HW,293.

635 Cf. HW,293.

636 Cf. HW,295.

637 "Dadurch bleibt nicht nur das Heilige als die Spur zur Gottheit verborgen, sondern sogar die Spur zum Heiligen, das Heile, scheint ausgelöscht zu sein." (HW,295).

Her står ifølge Heidegger digterne som de, der kan se og vise denne fare.⁶³⁸ Han fremstiller dem også som "de dødeligste af de dødelige" og som "mere vovende end det sigigennem-sættende menneskevæsen".⁶³⁹ Digterne skulle altså kunne vove mere end den almindelige sætten-sig-igennem kan. Vovestykket er for Heidegger den digteriske erfaring, og netop dette skulle være kimen til 'det reddende'. Hölderlin taler i Patmoshymnen om, at faren og det reddende har samme udspring.⁶⁴⁰ Dette udspring er *sproget*.

Sprogbrug kan være mere eller mindre teknisk, mere eller mindre skånende. De, der ifølge Rilke vover mere, vover ifølge Heidegger netop sproget.⁶⁴¹ Den mere tekniske sprogbrug får sproget til at fremstå som noget andet, som ting, system eller middel, eller fremstiller noget med så megen kraft, at dets sproglighed overdøves og glemmes. Derimod er den mere skånende sprogbrug ifølge Heidegger mere sigende, *sagender*.⁶⁴² Heidegger taler om denne sprogbrug som sang ud fra Rilkes tale i *Die Sonette an Orfeus*: "Thi sang er liv" (eller tilværelse, "Gesang ist Dasein").⁶⁴³ Den siger det hele, inklusive det usynlige i 'hertjet':

Sangerens sigen siger hele den verdenslige tilværelses helhed, der usynligt vedstår [*einräumt*] sig i hjertets indre verdensrum.⁶⁴⁴

Men ikke alene kan digteren ifølge Heidegger sige mere, fordi hans erfaring vover mere. Denne erfaring gør det også muligt for digteren at se og udsige *das Heillose*, det u-hellige, altså faren. Udpegelsen af dette negative er tillige positivt, netop som udpegelse. Advarslen er indfattet i et sprog, der fraviger det gængse, mere genstandslike sprog, og således påmindrer om det mere hele, mere åbne, det hellige:

Digtere af den mere vovende slags er, fordi de erfarer det u-hellige [*das Heillose*] som et sådant, undervejs på sporet af det hellige.⁶⁴⁵

U-helligt som u-helligt sporer os til det hele.⁶⁴⁶

638 Cf. HW,295;318.

639 "die Sterblichsten der Sterblichen", "wagender als das sichdurchsetzende Menschenwesen" (HW,296); *wagender*, cf. Rilkes digt uden titel, gengivet i sin helhed HW,277.

640 *Die Gefahr, das Rettende*, cf. HW,296; cf. da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 142: "Men hvor der er fare, vokser/ det reddende også."

641 Cf. HW,310.

642 Cf. HW,315ff.

643 Citeret efter HW,316, da. ovs. Rilke: *Udsat på hjertets bjerge* p. 125.

644 "Das Sagen des Sängers sagt das heile Ganze des weltischen Daseins, das unsichtbar im Weltinnenraum des Herzens sich einräumt." (HW,318); hjertet, cf. modstillingen af *das rechnenden Vernunft* og Pascals *Logik des Herzens*, HW,306.

645 "Dichter von der Art jener Wagenderen sind, weil sie das Heillose als ein solches erfahren, unterwegs auf der Spur des Heiligen." (HW,319).

646 "Unheil als Unheil spurt uns das Heile." (HW,319).

Dermed er de mere vovende ifølge Heidegger 'digtere i trængende tid'.⁶⁴⁷ For Heidegger er Rilke det kun måske; Hölderlin er som "for-gængerer til digterne i trængende tid", og meget andet, både før og over Rilke.⁶⁴⁸

Hölderlin skulle altså tale om en tid præget af bekymring og savn af holdepunkt og retning. Denne tale overfører Heidegger til sin egen epoke, hvis problemer han i hovedtræk beskriver som tekniske og politiske: Teknikken truer tænkningen, og den tyske nation (og dermed både det tyske sprog og tænkningen i det) savner en frigørelse og en retning. Heidegger erklærer Hölderlin for at være "digteren af tyskerne".⁶⁴⁹ Han skulle udmærke sig som stifter af den tyske væren og som tænker i videste omfang af den kommende historie:

[D]og er Hölderlin i udmærket forstand digteren, dvs. indstifteren af den tyske Væren, fordi han har udkastet denne i det videste omfang, dvs. kastet ud og foran i den videste fremtid. Denne mest fremtidige vidde formåede han at lukke op, fordi han hentede nøglen nede fra erfaringen af den dybeste nød: af gudernes tilbagevigen og fremtrængen.⁶⁵⁰

Hölderlin digter ifølge Heidegger "vort folks historiske sandhed".⁶⁵¹

Det er altså også af nationalsentimentale grunde, Heidegger vælger at gøre Hölderlin til sandhedsvidne og holdepunkt. I Hölderlins *Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* kan man se væren identificeret med fædrelandet:

'Fædrelandet' er Væren selv, der fra grunden bærer og sammenføjer et folks historie som et tilstedeværende folks: dets histories historicitet.⁶⁵²

'Fædrelandet' refererer her direkte til Hölderlins digt *An die Deutschen*, indirekte til *Germanien* og desuden til Hölderlins tale i afhandlingen *Das Werden im Vergehen* om fædrelandets undergang som en overgang.⁶⁵³

Nøgleordet i Heideggers læsning af *Germanien* er 'grundstemning', *Grundstimmung*.⁶⁵⁴ Ud fra Hölderlins tale om 'det helligtsørgende' (*das Heiligtrauernde*) og 'flygtede guder' (*entflohene Götter*) beskriver Heidegger grundstemningen som en folkets historiske situation, hvori det må udholde en gudeløshed (*Götterlosigkeit*) og en sønderrevethed

647 Cf. HW,319.

648 "der Vor-gänger der Dichter in dürtiger Zeit" (HW,320); cf. også HW,276.

649 "der Dichter der Deutschen" (GA39,220).

650 "[D]och ist Hölderlin im ausgezeichneten Sinne der Dichter, d. h. Stifter des deutschen Seyns, weil er dieses am weitesten entworfen, d. h. in die weiteste Zukunft hinaus- und vorausgeworfen hat. Diese zukünftigste Weite vermochte er aufzuschließen, weil er den Schlüssel heraufholte aus der Erfahrung der tiefsten Not des Zurückweichens und des Andrangs der Götter." (GA39,220).

651 "die geschichtliche Wahrheit unseres Volkes" (GA39,221).

652 "Das 'Vaterland' ist das Seyn selbst, das von Grund aus die Geschichte eines Volkes als eines daseienden trägt und fügt: die Geschichtlichkeit seiner Geschichte." (GA39,121 kursiv udeladt her og dobbelte anførselstegn gengivet med enkelte).

653 Cf. GA39,101f.;10-13;122; cf. Hölderlin: *Sämtliche Werke* vol. 4 p. 294f. (da. ovs. Hölderlin: *Vorden i henfald* p. 92).

654 Hele *Germanien* gengivet: GA39,10-13.

(*Zerrissenheit*).⁶⁵⁵ Folket skulle altså være de 'helligt sørgende', og skulle være motiveret af denne grundstemning til at opnå en bedre fælles situation.⁶⁵⁶

Dette bedre opnår folket ikke af sig selv, og heller ikke digteren skaber alene denne nye enhed af væren og mennesker.⁶⁵⁷ Men gennem digteren bebudes ifølge Heidegger de nye guders ankomst.⁶⁵⁸ Det er efter Heideggers mening hovedindholdet i *Germanien*. Denne ide om guders ankomst oversætter Heidegger så til betingelsen for udførelsen af en tænkningens opgave. I store træk drejer det sig om en særlig brug af historien og en overtagelse af det egne.⁶⁵⁹

*

I Heideggers læsning af *Der Rhein* er nøgleordet 'skæbne', *Schicksal*.⁶⁶⁰ Ud fra Hölderlins tale i digtet om 'halvgudens rasen' og 'halvguder' som det, digterjeget tænker, betegner Heidegger 'skæbne' som "navnet for halvgudernes Væren".⁶⁶¹ Skæbnen som et forhold mellem det menneskelige og det guddommelige, denne ide er almindelig. Mindre almindelig er fremstillingen af, at digteren har en privilegeret adgang til at tænke dette forhold. Sådan udlægger Heidegger det. Han skriver, at det at tænke halvguder er at tænke 'overmennesker' og 'underguder', man kunne sige: grænsen eller overgangen mellem det menneskelige og det guddommelige.⁶⁶² Denne grænse tematiserer Heidegger med 'spørgen' (*das Fragen*), for at understrege det uafsluttede, og denne overgang med 'retning' (*Richtung*), for at understrege det ubestemte ved disse områder og forholdet mellem dem.⁶⁶³ I kraft af et 'åbnende forbrud' skulle digteren gøre forholdet mellem disse områder tænkeligt, og dermed 'Værens område overhovedet':

At tænke halvguder er den afgørende spørgen, det åbnende forbrud i retningen ud over mennesket, hvilken retning der dog forbliver retning mod guderne og ikke umiddelbart når frem til selve disse. Tænkningen af halvguderne og deres væsen baner allerførst vejen for tilgangen ind i spørgeområdet, inden for hvilket der kan stilles et tilstrækkeligt udviklet spørgsmål om menneskets og gudernes væsen.⁶⁶⁴

655 Cf. GA39,10 (1. strofes 6. vers og 2. strofes 1. vers); cf. GA39,80.

656 Cf. GA39,87;107.

657 En enhed af natur og mennesker hedder det med henvisning til Hölderlins *Das Werden im Vergehen*, cf. GA39,122.

658 Cf. GA39,16.

659 *Übernahme*, cf. GA39,141.

660 Også bogstaveligt: *Schicksaal*, cf. 1. strofes 11. vers, 3. strofes 8. vers, 9. strofes 2. vers, 13. strofes 4. vers. Hele *Der Rhein* gengivet: GA39,155-161; cf. da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* pp. 129-137.

661 "der Name für das Seyn der Halbgötter" (GA39,172). Cf. også GA39,283. *Das Rasen des Halbgotts*, cf. GA39,156 (2. strofes 16. vers); *Halbgötter denk' ich jez*, cf. GA39,159 (10. strofes 1. vers).

662 *Übermenschen, Untergötter*, cf. GA39,166.

663 Cf. GA39,166.

664 "Halbgötter denken ist das entscheidende Fragen, der eröffnende Vorbruch in die Richtung über den Menschen hinaus, welche Richtung aber nur Richtung bleibt auf die Götter und sie selbst nicht unmittelbar erreicht. Das Denken der Halbgötter und ihres Wesens schlägt allererst die Bresche für den Zugang in den Fragebezirk, innerhalb

At tænke halvguder – en sådan tænken bevæger sig netop ikke i et mellemområde med udelukkelse af de andre områder (mennesker og guder), tværtimod: denne tænken indstifter og opbyrder [eller pløjer, *bricht auf*] Værens område overhovedet.⁶⁶⁵

Sammen med *Der Ister* hører *Der Rhein* med til det, Heidegger kalder for Hölderlins 'strømdigtning', *Stromdichtung*.⁶⁶⁶ Hvad har disse vandstrømme, Donau og Rhinen, med skæbnen at gøre?

For Heidegger har de med Tysklands skæbne at gøre. Ligesom han mener, at tænkningen i det tyske sprog indtager en privilegeret position, mener han tilsyneladende også, at tænkningen i Tyskland giver en privilegeret adgang til at tænke skæbnen, og dermed historien. Eller sagt på en anden måde: Den tyske tænkning skulle være privilegeret, og dette skulle ikke blot være en pligt, men en lod, en skæbne. I Hölderlins digtning ser Heidegger en tænkning af skæbnens aftegning af en historisk opgave for tænkningen.

Heideggers tale om strøm er derfor ikke så meget en tale om billedsprog i digtet og heller ikke så meget en tale om φύσις. Der er mere tale om et historisk sted:

Rhinstrømmen er en skæbne, og skæbne bliver kun til i denne strøms historie.⁶⁶⁷

Jord og hjemstavn er ment historisk. Strømmen er historisk.⁶⁶⁸

Med halvguderne tematiseres altså en skæbne, der ifølge Heidegger allerede findes i vandstrømmen. I Hölderlins strømdigtning mener Heidegger at se en afgørende forbindelse mellem skæbnen og oprindelsen. Heidegger fremstiller denne forbindelse som et spil mellem nærvær og fravær og viser, hvordan skæbnen ikke kun skal ses som historicitetens fremtid eller opgave og oprindelsen ikke kun som historicitetens fortid eller forudsætning. Skæbnen og oprindelsen går i ét med hinanden.

Spillet mellem nærvær og fravær er allerede et tema med talen om de flygtede guder og den grundstemning, det skulle have medført. De forgangne, *die Gewesenen*, driver stadig deres væsen, er *noch Wesenden*.⁶⁶⁹ Det fraværende præger ved at have været og derved gælde nu som manglende. Heidegger kalder det også, med et lån fra Hölderlins digt *Dichterberuf*, for manglen af Gud (*Gottes Fehl, der Fehl Gottes*).⁶⁷⁰

Forbindelsen mellem skæbne og oprindelse viser sig blandt andet i digtets tale om at besøge 'kilden' (*der Quell*) inde i Alpebjergene (1. strofe), digterjegets 'høren' (*Hören*) af den lænkede halvguds jamren om 'forløsning' (*Erlösung*) og hans 'rasen' (*Rasen*) (2. strofe) og

dessen nach dem Wesen des Menschen und der Götter eine zureichend entwickelte Frage gefragt werden kann." (GA39,166f.).

665 "Halbgötter denken – solches Denken bewegt sich gerade nicht in einem Zwischenbereich mit Ausschluß der anderen Bereiche (Menschen und Göttern), sondern im Gegenteil: dieses Denken stiftet und bricht auf den Bereich des Seyns überhaupt." (GA39,167).

666 Desuden digtene *Der Main*, *Der Nekar*, *Stimme des Volkes* og *Am Quell der Donau*. Cf. GA53,11.

667 "Der Rheinstrom ist ein Schicksal, und Schicksal wird nur in der Geschichte dieses Stromes." (GA39,196).

668 "Erde und Heimat sind geschichtlich gemeint. Der Strom ist geschichtlich." (GA39,196).

669 Cf. GA39,107.

670 Cf. GA39,211. Cf. også HW,269.

talen om 'det rentudsprungne (*das Reinentsprungene*) og dets gåde (4. strofe).⁶⁷¹ Alt dette behandler Heidegger.⁶⁷² Og han udlægger talen om 'udspring' (eller oprindelse, *Ursprung*) i 7. strofe som "en væsensbestemmelse af Væren som skæbne".⁶⁷³

Digteren skulle kunne høre halvguden, og dette ser Heidegger som en høren af det gådefulde 'rentudsprungne', *den oprindelige oprindelse*:

Den standholdende høren af udspringet er altså en høren af det endnu ikke springende udspring, som det lænket netop er i ansats [*im Anspringen*] og således som udspring endnu er helt for sig selv – den oprindelige oprindelse. Denne hører digteren. Hans høren som holden-stand er dermed oprindelig opfatten af det, som oprindelsen som en sådan da er. Denne standholdende høren opfatter overhovedet først, at der her råder en oprindelig væren.⁶⁷⁴

Det skulle altså være muligt at tænke skæbnen gennem en erfaring af oprindelsen i dens udspringen, og digterens høren eller lytten skulle være *standhaltig*, dvs. både udsat og stærk, udholdende.⁶⁷⁵ Heidegger kalder den også for 'den digtende høren' (*das dichtende Hören*), og med et pluk fra et Hölderlinbrudstykke: en lidende høren, "Hören als Leiden".⁶⁷⁶ Det er i kraft af denne tragiske tænkning, digteren skulle kunne sætte sig ind i halvgudens væren, og dermed forskellen mellem det guddommelige og det menneskelige, skæbnen. Man kunne også sige: forholdet mellem vilkår og erfaring. Dette mellemrum skulle digteren kunne tænke (han 'hører en skæbne', som det hedder i 1. strofe), men han skulle også kunne tænke oprindelsen ud fra denne privilegerede kontakt.⁶⁷⁷ Han skulle kunne tænke oprindelsen som allerede sket, 'som en udsprungne' (*als ein Entsprungenen*), og skulle altså kunne tænke oprindelsen *som* skæbne.⁶⁷⁸ Det er koncist sammenfattet i 4. strofes "som du begyndte, vil du forblive" ("Wie du anfengst, wirst du bleiben").⁶⁷⁹ Ud fra dette vers beskriver Heidegger 'den rene oprindelse' som både begyndelse og ende:

Den rene oprindelse er [...] den begyndelse, hvis magt hele tiden springer over det udsprungne, for-springende overlever [*überdauert*] det og således er nuværende i grundlæggelsen af det blivende; ikke nuværende som det fra før kun eftervirkende, men som det

671 Cf. GA39,155f.

672 Cf. GA39,186-203.

673 "eine Wesensbestimmung des Seyns als Schicksal" (GA39,229); cf. da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 132, 7. strofes 1.-6. vers: "Dog aldrig, aldrig glemmer han det./ Thi før må beboelsen og det vedtagne/ forgå, og sin ret må den fortabe,/ menneskenes dag, før en sådan/ voved at glemme sit udspring/ og ungdommens rene stemme."

674 "Das standhaltige Hören des Ursprungs ist also ein Hören des noch nicht springenden Ursprungs, des Ursprungs, wie er gefesselt gerade im Anspringen ist und so als Ursprung noch ganz bei sich selbst – der ursprüngliche Ursprung. Diesen hört der Dichter. Sein Hören als Standhalten ist daher ursprüngliches Vernehmen dessen, was der Ursprung als ein solcher dann ist. Dieses standhaltende Hören vernimmt überhaupt erst, daß hier ein ursprüngliches Sein waltet." (GA39,201).

675 *Entspringen* og *Reinentsprungenes* cf. GA39,203.

676 GA39,201. *Das dichtende Hören*, cf. GA39,202.

677 *Vernehmen eines Schicksals*, cf. GA39,155 (1. strofe, 10.-11. vers; da. ovs. "hørte jeg uden at forvente det/ en skæbne [...]"); cf. GA39,202f.

678 *Als ein Entsprungenen*, cf. GA39,229.

679 Citeret efter GA39,156 (4. strofes 3. vers; da. ovs. p. 131).

forudspringende, der altså som begyndelse samtidig er den bestemmede ende, dvs. egentlig mål.⁶⁸⁰

Det er altså ideen, at oprindelsen ikke kun er bagude og skæbnen ikke kun fremme; de er også det modsatte. Talen om strømmens 'oprindelige oprindelse' er en tale om dette spil mellem nærvær og fravær: "[H]vad strømmen i sin strømmen udstrømmer, på hvert sted i sin strømmen er, det er oprindelsen."⁶⁸¹

§ 9. Digteren som vejleder (Heideggers læsning af "Der Ister")

Heideggers læsning af *Germanien* tematiserede historien som situation og hans læsning af *Der Rhein* forbindelsen mellem skæbne og oprindelse. Hvor de begge overvejende er stedslige læsninger, er Heideggers læsning af *Der Ister* en overvejende tidslig læsning. Det er en pointe, at tid og sted ikke kan holdes helt adskilt fra hinanden: At oprindelsen også skulle være forude og skæbnen bagude er jo i høj grad også tidsligt. Strømdigtningens spil mellem nærvær og fravær skal altså forstås som både rumligt og tidsligt: Heideggers tale om, at strømmen både er "die Ortschaft der Wanderschaft" og "die Wanderschaft der Ortschaft", både vandringens sted og stedets vandring, vil fremstille forholdet mellem rum og tid som en konkret og levende enhed.⁶⁸²

Strømdigtningen skulle således udover digtning af steder og landskaber være digtning af tid. I Heideggers læsning bliver Hölderlins strømdigte endda digte om *digtningens* tid, i forlængelse af ideen om, at Hölderlin digter digtningens væsen: "Denne digtning af strømme er i sig tillige digtningen af digtningens væsen."⁶⁸³ Men ikke bare går strøm og digtning i ét med hinanden; med digterens privilegium fremstilles strømmen som *digterens* tid. Heidegger identificerer digteren med strømmen:

Når Hölderlin digter digterens væsen, så digter han forbindelser, der ikke har deres grund i menneskets 'subjektivitet'. Disse forbindelser har deres egen råden og driven deres væsen og strømmen. Digteren er strømmen. Og strømmen er digteren.⁶⁸⁴

Og igen, nu i flertal:

680 "Der reine Ursprung ist [...] jener Anfang, dessen Macht ständig das Entsprungene überspringt, ihm vor-springend es überdauert und so in der Gründung des Bleibenden gegenwärtig ist; gegenwärtig nicht als das von früher her nur Nachwirkende, sondern als das Vorausspringende, das somit als Anfang zugleich das bestimmende Ende, d. h. eigentlich Ziel ist." (GA39,241).

681 "[W]as der Strom in seinem Strömen verströmt, an jeder Stelle seines Strömens ist, das ist der Ursprung." (GA39,234).

682 GA53,52. Hele *Der Ister* gengivet: GA53,3-5.

683 "Dieses Dichten der Ströme ist in sich zugleich das Dichten des Wesens der Dichtung." (GA53,203).

684 "Wenn Hölderlin das Wesen des Dichters dichtet, dann dichtet er Bezüge, die nicht in der 'Subjektivität' des Menschen ihren Grund haben. Diese Bezüge haben ihr eigenes Walten und Wesen und Strömen. Der Dichter ist der Strom. Und der Strom ist der Dichter." (GA53,203).

Digterne er som digtere disse strømme og disse strømme er digterne.⁶⁸⁵

Digterne er disse strømme. Digterværen driver sit væsen ud fra strømvæsenet.⁶⁸⁶

Hvor Heidegger i læsningen af *Der Rhein* udlagde strømmen som halvgud og halvguden som feltet mellem det guddommelige og det menneskelige, skæbne, giver læsningen af *Der Ister* anledning til at forstå *digteren* som en halvgud:

De [= strømmen og digteren] er det samme på grund af deres enestående væsen, hvormed de er halvguder, hvormed de er i mellem'et mellem guderne og menneskene.⁶⁸⁷

Digteren er set ud fra dette 'mellem' mellem mennesker og guder en 'halvgud'. Når Hölderlin digter digterens væsen, må han tænke halvgudens væsen.⁶⁸⁸

Digteren skulle altså være 'skæbne'. Man kunne sige: privilegiet forpligter, det er en lod. Det stedslige halvgudsfelt er således afløst af en tidlig halvgudsopgave. Digterens lod eller opgave er at anvise folket på dets opgave: at nærme sig det egne. Talen i 3. strofe om, at der 'behøves et tegn', giver for Heidegger anledning til at se digteren som tegnet.⁶⁸⁹ Heidegger sammenfatter sine identificeringer således:

Tegnet, halvguden, strømmen, digteren, alt dette benævner digterisk den ene og eneste grund til det historiske menneskes bliven-hjemmehørende [*Heimischwerden*] og dens indstiftelse gennem digteren.⁶⁹⁰

Heidegger fremstiller ud fra talen om tegnet digteren som en slags profet. Om det profetiske skriver Heidegger mere direkte i "*Andenken*":

Deres [= digternes] ord er det forudsigende ord i den strenge betydning af προφητεύειν. Digterne er, når de er i deres væsen, *profetiske*. [...] Det digterisk i forvejen sagte hellige åbner [...] tids-rummet for en gudernes fremtræden og viser ind i boligens sted for de historiske mennesker på denne jord.⁶⁹¹

685 "Die Dichter sind als Dichter diese Ströme und diese Ströme sind die Dichter." (GA53,204).

686 "Die Dichter sind diese Ströme. Das Dichtersein west aus dem Stromwesen." (GA53,204).

687 "Beide [= strømmen og digteren] sind dasselbe auf dem Grunde ihres einzigen Wesens, Halbgötter zu sein, im Zwischen zwischen den Göttern und den Menschen zu sein." (GA53,203).

688 "Der Dichter ist von diesem 'Zwischen' zwischen Menschen und Göttern aus gesehen ein 'Halbgott'. Wenn Hölderlin das Wesen des Dichters dichtet, muß er das Wesen des Halbgottes denken." (GA53,173).

689 "Ein Zeichen braucht es" (3. strofes 11. vers, citeret efter GA53,186). Digteren som tegn, cf. især GA53,187-192.

690 "Das Zeichen, der Halbgott, der Strom, der Dichter, all dies nennt dichterisch den einen und einzigen Grund des Heimischwerdens des geschichtlichen Menschen und seine Stiftung durch den Dichter." (GA53,192).

691 "Ihr [= digternes] Wort ist das voraussagende Wort im strengen Sinne des προφητεύειν. Die Dichter sind, wenn sie in ihrem Wesen sind, *profetisch*. [...] Das dichterisch zum voraus gesagte Heilige öffnet [...] den Zeit-Raum eines

Her er det profetiske beskrevet som et potentiale i *digterne* ('når de er i deres væsen', *wenn sie in ihrem Wesen sind*). Men hvem lever op til det potentiale? Det gør den 'væsentlige' digter. Digterne *kan være* profetiske; den væsentlige digter, Digteren, *er* profet. Men ikke i betydningen 'sandsiger'. Det er ikke hans opgave at spå eller at videresige åbenbaringer, men at vise og anvise, udpege en vej og en opgave: "Tegnet er visen [...]." ⁶⁹² Han skal altså ikke forkynde, men vejlede. Digteren er vejlederen.

Digteren udpeger den historiske opgave. Men når der foretages en identificering af digter og strøm, er det ifølge Heidegger ikke meningen, at vi skal forstå strømmen som et billede på digteren. ⁶⁹³ Ifølge Heideggers læsning er Hölderlins strømmdigtning også et opgør med en metafysisk kunstoppfattelse, der er kendetegnet ved at udlæse *Sinnbilder*. ⁶⁹⁴ Hvad er det så digtet skulle sige at strømmene gør? Ifølge Heidegger er strømme digtere i den forstand, at de gør landet opdyrkeligt (*urbar*):

Strømvæsenet afbilder og fremstiller ikke 'meningen' med digterens væsen. Strømmene er i deres væsen tegnene som de opdyrkeliggørende visende. Disse visende er digterne. ⁶⁹⁵

Det er altså strømmen/digteren, der skulle gøre det muligt for mennesket at 'bo digterisk'. ⁶⁹⁶ Og denne digteriske måde at bo på skulle rumme en særlig sandhed for 'historiske mennesker':

Og han [= Hölderlin] digter digterens væsen, for at finde det 'digteriske', i hvis væsen sandheden vedrørende det historiske menneskes boen grunder. ⁶⁹⁷

En forsigtig udlægning af 'historiske mennesker' ville være: 'mennesket for så vidt det er historisk'. En mere radikal: 'mennesket for så vidt det er tysk'. Det drejer sig i hvert fald om, at menneskene skal finde sig til rette i historien. Og det kan de ifølge Heidegger kun ved at bevæge sig i den retning, digteren angiver: til oprindelsen. Denne vandring kalder Heidegger også for en *Heimischwerden*, bliven-hjemmehørende. ⁶⁹⁸

Ideen synes derfor at være, at digteren ud fra sit forhold til sprogets bevægelse og sin indfatning af erfaringen med den i digtet gør sproget opdyrkeligt, lader det med et potentiale,

Erscheinens der Götter und weist in die Ortschaft des Wohnens des geschichtlichen Menschen auf dieser Erde." (EH,114).

692 "Das Zeichen ist Zeigen [...]." (GA53,191).

693 Cf. GA53,204.

694 Cf. GA53,17-20;204.

695 "Das Stromwesen bildet nicht den 'Sinn' des Wesens des Dichters ab und dar. Die Ströme sind in ihrem Wesen die Zeichen als die urbarmachenden Zeigenden. Diese Zeigenden sind die Dichter." (GA53,204). *Urbar*, cf. *Der Ister*, 1. strofe, 16.-17. vers: "Denn Ströme machen urbar/ Das Land." (citeret efter GA53,3, altså: "For strømme gør opdyrkeligt/ Landet."); cf. også GA53,183;201 samt EH,130.

696 Cf. GA53,204.

697 "Und er [= Hölderlin] dichtet das Wesen des Dichters, um das 'Dichterische' zu finden, in dessen Wesen die Wahrheit des Wohnens des geschichtlichen Menschen gründet." (GA53,173).

698 Cf. GA53,173;192.

der ellers ikke ville have været der. Dette sprog er et bestemt sprog tilknyttet et bestemt land, Tyskland. Det at gøre landet opdyrkeligt er at gøre det tyske sprog opdyrkeligt, og det tyske folks historie. Det hører således med til ideen, at digteren i kraft af sin indstiftelse frembringer muligheden for, at det tyske folk kan opdyrke dets historie.

Strømme skulle altså være digtere i kraft af deres gøren-opdyrkelig. Strømme er for Heidegger også digtere i den forstand, at de viser vej tilbage til kilden (oprindelsen). Idet et vandløb strømmer, viser det også, hvorfra vandet kommer. Den ide bygger Heidegger blandt andet på Hölderlins tale i 3. strofe: "Den synes dog næsten/ At gå baglæns og/ Jeg mener, den måtte komme/ Fra øst."⁶⁹⁹

Donau har sit udspring i Schwarzwald og kommer altså ikke østfra. Men dens rolige flyden giver indtryk heraf, helt anderledes i forhold til Rhinen, der rasede ned fra Alperne. Donaustrømmen er så rolig, at den 'næsten synes at gå baglæns'. Denne ro fortolker Heidegger som en tålmodighed og en dvælen ved oprindelsen, altså en besindelse på den. Også her er der en klar identificering med digteren. Ud fra en sammenligning med Hölderlins tale i *Die Wanderung* – "Vanskeligt forlader,/ Hvad der bor nær oprindelsen, stedet."⁷⁰⁰ – forbinder Heidegger Donau og digteren:

Donau dvæler ved kilden og har vanskeligt ved at forlade stedet, fordi den bor nær oprindelsen. Og den bor nær oprindelsen, fordi den fra vandrings ind i det fremmede er hjemvendt til stedet.⁷⁰¹

Digteren har altså gjort en 'fremmed' erfaring, i kontakt med det mere oprindelige, som han nu indsætter i digtet, og som i kraft af indstiftelsen på en måde også indsættes i folket. Digterens *Wanderschaft* skulle dermed skabe mulighed for en bredere eller mere omfattende kontakt med det oprindelige. Heidegger kalder det også for en 'det historiske menneskes bliven-hjemmehørende' (*Heimischwerden des geschichtlichen Menschen*) og en 'tilegnelse af det egne' (*Aneignung des Eigenen*).⁷⁰² Eller slet og ret: erindring (*Andenken*). Erindring er jo heller ikke blot en gåen tilbage til oprindelsen, men tillige *tilvejebringelse*. Digtningens eller digterens tid skulle altså være en tid, der ikke blot vandrer, men også skaber, indsætter et digt i et folk og et folk i en historie. Digterens tid er historien, og hans opgave er historisk: at gøre fremmede erfaringer, erindre oprindelsen og erindre *om* den: sprogligt skabe en påmindelse om oprindelsen: "For historie er intet andet end en sådan tilbagevenden til hjemstedet."⁷⁰³

699 "Der scheint aber fast/ Rückwärts zu gehen und/ Ich mein, er müsse kommen/ Von Osten." (3. strofe, 1.-4. vers, citeret efter GA53,202).

700 "Schwer verläßt./ Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort." (2. strofe, 6.-7. vers, cf. Hölderlin: *Sämtliche Werke* vol. 2 p. 144).

701 "Der Ister verweilt an der Quelle und verläßt schwer den Ort, weil er nahe dem Ursprung wohnt. Und er wohnt nahe dem Ursprung, weil er in die Ortschaft heimgekehrt ist aus der Wanderschaft in die Fremde." (GA53,202).

702 *Heimischwerden*, cf. GA53,156;192. *Aneignung des Eigenen*, cf. GA53,156.

703 "Denn Geschichte ist nichts anderes als solche Rückkehr zum Herde." (GA53,156).

Sat lidt mindre på spidsen: Historie er altid også opgave, hvilket for Heidegger indebærer en bestemt ambition på vegne af ethvert menneske for så vidt det er historisk (eller tysk): Historien er opgave i den forstand, at den er ladet med en fordring om tilbagevendelse til det oprindelige eller egne, 'hjemstedet', som han her kalder det (*Herd*).⁷⁰⁴

§ 10. Erindringen og 'historiens væsen' (Heideggers læsning af "Andenken")

Der er to nøgleord i Heideggers forelæsninger over Hölderlins *Andenken*: erindringen og festen.⁷⁰⁵ Lad mig begynde med det første.

Jeg har tidligere talt om erindringen som et sted, hvor momenter af erfaringen samles og bliver mulige genstande for tænkningen.⁷⁰⁶ Jeg har også talt om Heideggers brug af ordet *Andenken*; vigtigst er hans tale om erindringen som et moment i den metafysik-kritiske oversættelse, og hans tale, netop ud fra Hölderlins *Andenken*, om erindringen som en tænkning, der indstifter det blivende og således i sproget, i kraft af digtningen, bevarer forbindelsen mellem det skete og det kommende, bevarer historien i sproget, kunne man sige.⁷⁰⁷

Heideggers fortolkning af det sidste vers i *Andenken* – 'men hvad der forbliver, stifter digterne.' (*Was bleibet aber, stiften die Dichter.*) – har jeg behandlet i forsøget på at indkredse Heideggers tale om indstiftelsen og det blivende. Med hensyn til erindringen er andre vers i digtet nok lige så vigtige, men måske mindre koncise:

[...] Dog god/ er en samtale og at sige/ hjertets mening, at høre meget/ om kærlighedens dage/ og bedrifter, som er sket.⁷⁰⁸

Heidegger bruger disse vers til at udfolde en fortolkning af erindringen som en samtale.⁷⁰⁹ Hvilken samtale er der her tale om?

Ifølge Heidegger er denne samtale en digterisk samtale, der bryder med 'det udigteriske sprog', dvs. sladderer (*das Geschwätz*).⁷¹⁰ Han bruger et brudstykke fra Hölderlins hymne-digtning:

704 *Herd*, cf. GA53,130ff., især Philolaosudlægningen: "Denne hjemlige midte af det værende er væren. Væren er hjemstedet." ("Diese herdhafte Mitte des Seienden ist das Sein. Das Sein ist der Herd." (GA,53,140)).

705 Hele *Andenken* gengivet: GA52,19-21; cf. da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* pp. 150-152.

706 Cf. supra III,1,2 et passim.

707 Cf. supra IV,2,4; V,2,3.

708 "[...] Doch gut/ Ist ein Gespräch und zu sagen/ Des Herzens Meinung, zu hören viel/ Von Tagen der Lieb',/ Und Thaten, welche geschehen." (3. strofe, 8.-12. vers, citeret efter GA52,20, da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 151).

709 Cf. GA52,161;165.

710 Cf. GA52,163f.

åbn himlens vindue/ Og slip natteånden fri/ Den himmelstormende, der har/ Besnakket vores land, med mange sprog, udigterisk, og/ Valset brokkerne/ Til denne time./ Dog kommer det, jeg vil.⁷¹¹

Og Heidegger udlægger:

Hvad digteren vil er det sendende [*das Schickliche*]. Dette kommer. Men dets kommen må finde en passende ankomst.⁷¹²

Heidegger forstår tydeligvis digteren som det menneske, der forstår og vil 'det sendende' ved historien. Digteren vil, at historien indfinder sig, og som den, der kender dens kraft, ved han også, at den ikke kan stoppes eller påvirkes; man må føje sig efter den. Heidegger definerer det digteriske som "det sig-føgende ind i det sendende".⁷¹³ Som den, der tydeligst ser historien, har digteren som sagt til opgave at gøde jorden for den. Folket må i kraft af digterens sprog beredes på det kommende. Til at berede denne ankomst må, som Heidegger siger med et citat fra Hölderlins digt *Der Gang aufs Land*, "grunden indvies ved god tale".⁷¹⁴

Men sladderer skulle stå i vejen for, at historien kan indfinde sig. Heidegger modstiller her sladder og samtale (*Geschwätz* og *Gespräch*), og skriver:

Samtalen er digterisk. [//] Vi siger det samme med bestemmelsen: samtalen er erindring.⁷¹⁵

Sladderer er udigterisk og står i vejen for tilegnelsen af historiens komme. Den har ligesom belejret folkets sprog. Den digteriske samtale kan imidlertid, og skal, genindføre det historiske moment i folkets sprog. Det historiske moment i denne samtale kalder Heidegger for erindring, *Andenken*.

Her skal vi som sagt forstå digtningen som en historisk tænkning (og som model for en sådan). For Heidegger er en tænkning først egentlig, når den tænker historien og medtænker sig selv som historisk. Allerede ud fra et snævert begreb om historie ligger det lige for at kalde tænkningen af historien for erindring: genkaldelse af det skete. Men da Heidegger ønsker at udvide både begrebet om historien og begrebet om tænkningen, følger begrebet om erindringen med: Historie er ikke blot fortid og tænkningen ikke blot filosofi, logik, fornuft, bagklog i sit forhold til bevægelse og forandring. Følgelig er erindring ikke blot en tilbageskuen. Erindring er jo også fremadrettet og produktion: Erindringen genskaber et

711 "offen die Fenster des Himmels/ Und freigelassen der Nachtgeist/ Der himmelstürmende, der hat unser Land/ Beschwäzet, mit Sprachen viel, undichterisch, und/ Den Schutt gewälzet/ Bis diese Stunde./ Doch kommt das, was ich will." (citeret efter GA52,163).

712 "Was der Dichter will, ist das Schickliche. Dieses kommt. Doch sein Kommen muß eine gemäße Ankunft finden." (GA52,163).

713 "das Sichfügende in das Schickliche" (GA52,164).

714 "bei guter Rede der Boden geweiht werden" (citeret efter GA52,163).

715 "Das Gespräch ist dichterisch. [//] Wir sagen das Selbe mit der Bestimmung: das Gespräch ist Andenken." (GA52,164). Modstillingen (*Gegensatz*), cf. *ibid.*

forgangent moment og indsætter det i den nuværende situation, og med det kommende for øje.

Heidegger kalder denne proces for en digterisk samtale. Digteren taler med historien og folket, eller rettere: han taler først med historien (i kraft af digtningen) og derpå til folket (med digtet). Den digteriske samtale er først og fremmest en samtale med historien. Heideggers ide synes at være, at digtets sprog bedre end anden sprogbrug kan danne forbindelse til den kommende tid, altså skabe noget af varig betydning, med væsentlig prægening af folket, fordi det rummer en besindelse på *oprindelsen*. Den digteriske samtale er en tænkning af oprindelsen, en erindring. Dette er dog ifølge Heidegger forbundet med en betydelig vanskelighed. Han forbinder talen i et udkast til *Brod und Wein* om tænkningen af oprindelsen med talen i *Andenken* om at gå til kilden:

men oprindelsen/ Er det svært at tænke [...].⁷¹⁶

Mangen/ har sky for at gå til kilden;/ rigdommen begynder nemlig/ i havet. [...]⁷¹⁷

Og Heidegger sammenfatter:

Den til kilden tilbagevendende tænkning af oprindelsen er det sværeste. Derfor har mangen sky [...].⁷¹⁸

Skyheden er viden om, at oprindelsen ikke umiddelbart lader sig erfare.⁷¹⁹

Heidegger adskiller skyheden fra generthed og fra blot tøven.⁷²⁰ Det synes at være ideen, at der er en visdom og et mod i denne skyhed. Jo mere sky man er, desto mere målrettet skulle man opsøge kilden.⁷²¹ Skyheden er et ord for den konnotation af *besindelse*, der ligger i ordet *Andenken*. Når en digter eller tænker befinder sig i denne stemning skulle det være ham muligt at gå til kilden og dens 'rigdom'.

Oprindelsen bliver med andre ord sat foran som opgave. Bevægelsen, der strukturelt hører med til den, skal genindsættes i tænkningen og i historien. Først derved er der ifølge Heideggers ide skabt mulighed for en mere erfaringsnær og mere historisk tænkning. Den erindrende tænkning skal altså berede en ny historisk situation, hvori forbindelsen med det oprindelige (bevægelsen, erfaringen) bedre kan opretholdes.

716 "aber des Ursprungs/ Denkt man schwer [...]" (citeret efter EH,130).

717 "Mancher/ trägt Scheue, an die Quelle zu gehn;/ Es beginnt nemlich der Reichtum/ Im Meere. [...]" (4. strofe, 2.-5. vers, citeret efter GA52,20; da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 151). Cf. også GA52,170.

718 "Das zur Quelle zurückkehrende Denken an den Ursprung ist das Schwerste. Deshalb trägt mancher Scheue [...]" (EH,131).

719 "Die Scheu ist das Wissen, daß der Ursprung sich nicht unmittelbar erfahren läßt." (EH,131).

720 Cf. EH,131.

721 Cf. EH,132.

Den erindrende tænknings bevægelse i retning af kilden og dens 'overflod' (*Überfluß*), som det også hedder, er altså et arbejde med et *potentiale*.⁷²² Det kalder Heidegger også for 'det forgangne væsen' (*das Gewesene*):

Tænkningen af det 'forgangne væsen', dvs. af det til sin væsensbevægelse komme, er en egenartet *erindring*.⁷²³

Heidegger mener i de første vers af *Andenken* at finde et udtryk for en særlig historisk nødvendighed, hvormed det skete for digteren viser sig *som* det kommende: Når nordøstens blæst lover skipperne (digterne) 'fyrig ånd' (*feurigen Geist*) og 'god rejse' (eller færd, *gute Fahrt*), så er det for Heidegger en kraft, der anfægter (eller opliver, *aufheitert*) digteren sådan, at "at han på en gang må tænke på det forgangne og på det kommende, hvis ikke ligefrem på det forgangne *som* det kommende".⁷²⁴ Den digteriske indsigt er for Heidegger model for en tænkning af et historisk *potentiale*:

Når tænkningen af det forgangne væsen lader dette være og ikke forstyrrer dets råden gennem en overilet forregning på en nutid, så erfarer vi, at det forgangne væsen ved sin tilbagekomst i *erindringen* svinger sig ud over vores nutid og kommer til os som et fremtidigt. Pludselig må erindringen tænke det forgangne væsen som et endnu-ikke-udfoldet.⁷²⁵

Med *das Gewesene* taler Heidegger altså om det skete og endnu virkende som et materiale for tænkningens opgave. Tænkningen må være erindrende og må implicere et arbejde med det udfoldede ved det skete. Erindringen skal således forstås som en tilegnelse, hvormed historiens kraft og implikationer oversættes til sprogbrugens domæne, så det er muligt at bevare historien i sproget. Derigennem er erindringen også bidrag til historien, produktion af historie.

Heri består det fremadrettede og produktive ved den digteriske erindring: fremmanelsen og præciseringen af den forbindelse til det kommende (*potentialet*), som hele tiden har været der, men ikke er kommet til orde i det almindelige sprog. Der er ifølge Heidegger en oprindelig forbindelse mellem det skete og det kommende, og det er erindringen – den tænkning af historien, der er i digtet –, der skal genfremstille denne:

⁷²² *Überfluß*, cf. EH,132.

⁷²³ "Das Denken an das 'Gewesene', d. h. an das zu seiner Wesung Gekommene, ist ein *Andenken* eigener Art." (EH,96).

⁷²⁴ "er zumal an das Gewesene und an das Kommende, wenn nicht gar das Gewesene *als* das Kommende denken muß" (EH,99, tekstens kursiv fjernet og min indført). 1. strofe, 1.-4. vers, cf. EH,80.

⁷²⁵ "Wenn das Denken an das Gewesene diesem sein Wesen läßt und sein Walten durch eine übereilte Verrechnung auf eine Gegenwart nicht stört, dann erfahren wir, daß das Gewesene bei seiner Rückkunft im *Andenken* über unsere Gegenwart sich hinausschwingt und als ein Zukünftiges auf uns zukommt. Plötzlich muß das *Andenken* das Gewesene als ein Nochnicht-Entfaltetes denken." (EH,100).

Det [= det digteriske ord] taler *erindrende* og tænker noget forgangent fremmed og kommende hjemligt [*Heimisches*] tilbage i dets oprindelige samhørighed.⁷²⁶

Potentialet ligger i dette 'fremmede', og det skal forstås som *det græske*.⁷²⁷ Den fremmedgjorthed, Heidegger andre steder beskriver med ord som *Uneigentlichkeit*, *Instrument* og *Vorstellen* skyldes netop, at man er blevet fremmed for oprindelsen; man forsøger ikke længere at tænke det oprindelige.⁷²⁸ Tænkningen af det oprindelige er for Heidegger den oprindeligste form for tænkning, og derfor må den græske erfaring med oprindelsen – 'menneskevæsenets begyndende og oprindelige væsenserfaring i græciteten' – efterleves og eftergøres så godt som muligt.⁷²⁹

Tænkningen skal altså være 'begyndende' (eller begyndelsesmæssig, *anfänglich*), selv om det forekommer den fremmed. Vejen hjem går over det græske, og arbejdet med det oprindelige er en vanskelighed, man må udholde. Uden denne gentilegnelse, ingen bliven-hjemmehørende i det egne, *Heimischwerden im Eigenen*:

[Historiens væsen] skjuler sig for Hölderlin i menneskets bliven-hjemmehørende [*Heimischwerden*], hvilken bliven-hjemmehørende er en gennemgang igennem det fremmede og et livtag [*Auseinandersetzung*] med det fremmede. [...] Det forbundne til denne hjemvenden, dvs. det med denne forenede *fremmede*, er hjemvendelsens *herkomst* og er det forgangne begyndende ved det egne og hjemlige. Dette fremmede ved tyskernes historiske menneskeslægt er for Hölderlin græciteten.⁷³⁰

For at kunne komme til det egne, der for Heidegger er 'det fædrelandske ved det tyske', må man altså igennem det fremmede, dvs. erfare det fremmede.⁷³¹ Og det indebærer et livtag med (eller en undersøgelse af, *Auseinandersetzung*) 'de fremmede' (*die Fremde*): en læsning af de græske digtere, som Hölderlin læste og oversatte – Pindar og Sofokles.⁷³²

Her fremstiller Heidegger en ambition som en nødvendig opgave og denne nødvendighed som en historisk *sandhed*, endda *historiens grundsandhed*: forbindelsen mellem græcitet og tyskhed må genetableres.

726 "Es [= det digteriske ord] spricht *andenkend* und denkt gewesenes Fremdes und kommenden Heimisches in sein ursprüngliches Zusammengehören zurück." (EH,101).

727 Cf. GA53,67.

728 *Uneigentlichkeit*, cf. SZ,43 (da. ovs. p. 63). *Instrument*, cf. VA,36 (da. ovs. p. 62). *Vorstellen*, cf. SG,46; cf. også supra IV,2.5.

729 *Die anfängliche und ursprüngliche Wesenserfahrung des Menschenwesens im Griechentum*, cf. GA53,95.

730 "[Das Wesen der Geschichte] verbirgt sich für Hölderlin im Heimischwerden des Menschen, welches Heimischwerden ein Durchgang durch die Fremde und eine Auseinandersetzung mit der Fremde ist. [...] Das auf die Heimkehr bezogene, d. h. mit ihr einige *Fremde*, ist die *Herkunft* der Heimkehr und ist das gewesene Anfängliche des Eigenen und Heimischen. Dieses Fremde des geschichtlichen Menschentums der Deutschen ist für Hölderlin das Griechentum." (GA53,67). *Heimischwerden im Eigenen*, cf. GA53,60. For Heidegger er det at lære at læse græsk derfor nøje forbundet med tænkningens historiske opgave (cf. GA53,81). Cf. også supra I,2.3.

731 "Das Eigene ist das Vaterländische des Deutschen." (GA53,60).

732 Cf. GA53,61ff.

Når en menneskeslægts bliven-hjemmehørende bærer sin histories historicitet, så er loven for livet [Auseinandersetzung] med det fremmede og det egne historiens grundsandhed, ud fra hvilken sandhed historiens væsen afslører sig.⁷³³

Heidegger kalder Hölderlins hymnedigtning for en 'dialog med de fremmede digtere' (*Zwiesprache mit den fremden Dichtern*) og hævder, at dens eneste anliggende er at 'blive hjemmehørende i det egne'.⁷³⁴

*

Det skulle være klart, at opnåelsen af dette mål ikke beror på en beslutning alene. Der behøves den rette erfaring og de rette omstændigheder. Heidegger forsøger at indkredse disse ud fra Hölderlins tale om at holde fri (*Feiern*) og fest (*Fest*), hovedsagelig dette stykke fra *Andenken*, hvor der tales om *Feiertagen* og *Märzenzeit*:

På helligdage går/ De brune fruer der/ På silkegulve,/ Ved martstid,/ Når nat og dag er lige,
Og der over langsomme broer [Stegen],/ Tunge af gyldne drømme,/ Trækker neddyssede
[*einwiegene*] luften.⁷³⁵

Heidegger beskriver denne holden-fri ud fra den almindelige betydning: at sætte arbejdet i bero og holde fri.⁷³⁶ Men for Heidegger er holden-fri ikke blot adspredelse eller hvile; denne pause er en overgang til besindelse.

For at holde fri [*das Feiern*] som holden inde med arbejdet er nemlig allerede holden-sig-tilbage [*Ansichhalten*], er bliven-opmærksom [*Aufmerken*], er spørgen, er besindelse, er forventning, er skridtet over i den mere vågne anen af vidunderet, af det vidunder nemlig, at en verden overhovedet 'verdner' om os, at der er værende og ikke snarere intet, at ting er og vi selv er midt i dem, at vi selv er og dog næsten ikke ved, hvem vi er, og næsten ikke ved, at vi ikke ved alt dette.⁷³⁷

733 "Wenn das Heimischwerden eines Menschentums die Geschichtlichkeit seiner Geschichte trägt, dann ist das Gesetz der Auseinandersetzung des Fremden und des Eigenen die Grundwahrheit der Geschichte, aus welcher Wahrheit sich das Wesen der Geschichte enthüllt." (GA53,60f.).

734 *Zwiesprache*, cf. GA53,61;69. *Heimischwerden im Eigenen* som *einzig* *Sorge*, cf. GA53,60; cf. også GA53,69.

735 "An Feiertagen gehn/ Die braunen Frauen daselbst/ Auf seiden Boden,/ Zur Märzenzeit,/ Wenn gleich ist Nacht und Tag,/ Und über langsamen Stegen,/ Von goldenen Träumen schwer,/ Einwiegene Lüfte ziehen." (2. strofe, 5.-12. vers, citeret efter GA52,62). Hölderlin taler også om *Feiertage* i sidste strofe i *Germanien* (7. strofes 13. vers, cf. GA39,13) og om *Feiern* og *Fest* i *Der Rhein* (13. strofe, 1.-2. vers, cf. GA39,160). *Feiertage* er selvfølgelig også et tema i *Wie wenn am Feiertage...* (1. strofes 1. vers, cf. EH,49).

736 Cf. GA52,64; EH,102.

737 "Denn das Feiern als Innhalten mit der Arbeit ist nämlich bereits Ansichhalten, ist Aufmerken, ist Fragen, ist Besinnung, ist Erwartung, ist der Überschritt in das wachere Ahnen des Wunders, des Wunders nämlich, daß überhaupt eine Welt um uns weltet, daß Seiendes ist und nicht vielmehr nichts, daß Dinge sind und wir selbst inmitten ihrer sind, daß wir selbst sind und doch kaum wissen, wer wir sind, und kaum wissen, daß wir dies alles nicht wissen." (GA52,64).

Som Heidegger skriver på det tilsvarende sted i *Erläuterungen*:

I den blotte udsættten af arbejdet kan allerede holden-sig-tilbage [*das An-sich-halten*] være bestemmende. Deri kommer vi til os selv.⁷³⁸

Holden-fri rummer dermed en frigørelse, der for Heidegger er nødvendig for egentlig at tænke: "At holde fri er at blive fri fra det blot vanlige ved at blive fri til det uvante."⁷³⁹ Det uvante er ifølge Heidegger netop det egentlige.⁷⁴⁰ Heideggers *Feiern* er dermed et ord for en særlig erfaring, en overgang til en tænkning af det egentlige.

For Heidegger er tænkningen af det egentlige ikke noget, der beror på tænkningen alene, men tillige og især tænkningens omstændigheder. *Das Feiern* er en erfaring, der bliver mulig under særlige omstændigheder. *Das Fest* er for Heidegger ikke blot et ord for disse omstændigheder, men den muliggørende kraft forud for disse. For Heidegger er Hölderlins tale om *das Fest* en tale om historiens grund og væsen:

For Hölderlin er 'festen' ikke en begivenhed [*Begebenheit*] i historiens rammer og på dens grund; 'festen' er selv historiens grund og væsen.⁷⁴¹

'Festen' skulle altså ikke finde sted i kraft af historien, men skulle (omvendt) udgøre det, *hvoraf* historie kommer. For så vidt skulle festen være 'grund'.

En fest markerer almindeligvis en overgang. I Heideggers brug af Hölderlins *Fest* er der tale om en formulering af historiens væsen som en konstituerende overgang. Det vi kalder for historie kan siges at være sammensat af overgange, og Heidegger omtaler da også dem, der måtte vove at gå i retning af kilden i *Andenken* som "overgangens digtere".⁷⁴² Og han beskriver begge Hölderlins Böhlendorffbreve som en tale om "historiens forandrede væsen" og påstår, at selv om der umiddelbart ikke tales om *das Fest* i disse breve, er det kun *das Fest*, der tænkes på.⁷⁴³

Ud fra Hölderlins tale i *Andenken* om martstid beskriver Heidegger festen som en overgang, og overgangen som både 'imødegåelse' (*Entgegnung*) og 'overgang-væk' (*Hinübergang*):

738 "Im bloßen Aussetzen mit der Arbeit kann schon das An-sich-halten bestimmend sein. Darin kommen wir zu uns selbst." (EH,102).

739 "Feiern ist das Freiwerden vom nur Gewöhnlichen durch das Freiwerden für das Ungewöhnliche." (GA52,66).

740 Cf. GA52,65.

741 "Für Hölderlin ist 'das Fest' nicht eine Begebenheit im Rahmen und auf dem Grunde der Geschichte, sondern 'das Fest' ist selbst der Grund und das Wesen der Geschichte." (GA52,68). Cf. også GA52,77.

742 "die Dichter des Übergangs" (GA52,170).

743 "das gewandelte Wesen der Geschichte" (GA52,68); cf. *ibid.*

Overgang er imødegåelsen mellem mennesker og guder: festen. Men overgang er også overgangen-væk [*Hinübergang*] fra den forgangne fest til den kommende.⁷⁴⁴

Med *Hinübergang* taler Heidegger altså ikke om en overgang fra en tilstand til en anden, men en form for forandring eller forvandling, hvormed 'tiden før' er medtaget og rummet i 'tiden efter'.⁷⁴⁵ Overgangen som overgang-væk er, som der står, fra den forgangne fest til den kommende: denne forandring er et andet ord for 'det forgangne væsen' (*das Gewesene*), der som bekendt er "det endnu-nærværende".⁷⁴⁶

Med overgangen tematiseres ifølge Heidegger også det 'mellem', jeg i det foregående har beskrevet som et forhold, hvori der gøres sproglige erfaringer.⁷⁴⁷ I læsningen af Hölderlin sammenknytter Heidegger det også med det hellige. Talen om halvguder sætter mellem'et i spil som et forhold mellem det menneskelige og det guddommelige, et skæbneforhold:

Overgang er således en overgang af overgange. I dette det overgængeliges rige [*Reich des Übergänglichen*] er derfor overalt først 'mellem'et' det væsentlige. Her er derfor også de, som overtager, udfører og afgør dette 'mellem', de først påkaldte. [...] Hölderlin kalder dem for 'halvguderne'. Deres væsensskikkelse er forskellig til forskellige tider. Men at Hölderlin overalt, hvor han tænker det helliges rige, fra først af og vedholdende tænker halvguderne, det udtaler han selv i hymnen 'Der Rhein'.⁷⁴⁸

Overgangen skulle altså være en situation, hvori der sker en hellig og skæbnesvanger forandring. Forandringen i overgangen er således ikke kun et træk ved en overgang i tiden: Heidegger er i gang med at beskrive en erfaring med historien, og talen om imødegåelse angiver, at festen ikke er noget, erfaringen udvirker. Den arrangeres ikke, men opstår.⁷⁴⁹ Den er ifølge Heidegger et indtræffende møde mellem guder og mennesker: "Festen er tildragelsen, hvor guder og mennesker kommer hinanden i møde."⁷⁵⁰ Festen er for så vidt, ifølge Heidegger, den tildragelse, hvor mennesker og guder først 'hilser' på hinanden.⁷⁵¹ Så afgørende er dette møde for Heidegger, at han skriver:

744 "Übergang ist die Entgegnung von Menschen und Göttern: das Fest. Übergang ist aber auch der Hinübergang vom gewesenen Fest zum künftigen." (GA52,98). *Entgegnung*, cf. også GA52,84. *Hinübergang*, cf. også GA52,85. *Märzenzeit* (2. strofes 8. vers), cf. især GA52,83-86f.

745 Cf. GA52,83;85.

746 "das Noch-Wesende" (GA52,81). Cf. EH,84 samt SG,158f.; mere underforstået: ID,59 (da. ovs. p. 111).

747 'Mellem', cf. supra IV,1.3.

748 "Übergang ist so ein Übergang von Übergängen. In diesem Reich des Übergänglichen ist daher überall zuerst das 'Zwischen' das Wesentliche. Hier sind daher auch Jene, die dieses 'Zwischen' übernehmen, vollziehen und austragen, die zuerst Gerufenen. [...] Hölderlin nennt sie die 'Halbgötter'. Ihre Wesensgestalt ist zu verschiedenen Zeiten verschieden. Daß aber Hölderlin überall, wo er das Reich des Heiligen denkt, zuerst und ständig die Halbgötter denkt, das spricht er selbst aus in der Hymne 'Der Rhein.'" (GA52,98).

749 Cf. GA52,69.

750 "Das Fest ist das Ereignis des Entgegenkommens der Götter und Menschen." (GA52,69). Cf. EH,103.

751 Cf. GA52,70.

Denne begyndende hilsen er historiens skjulte væsen. Denne begyndende hilsen er tildragelsen, begyndelsen.⁷⁵²

Der tales her om en måde, hvorpå det hellige kommer og indfinder sig; det festlige ved festen er ifølge Heidegger netop det hellige.⁷⁵³ Stadig må vi forstå 'det hellige' i Heideggers Hölderlinlæsning som et ord for væren (men med særlig vægt på medbetydningerne bevægelse, 'mellem' og det åbne).⁷⁵⁴ Hvad er dette hellige møde? Hvad sker der, når guder og mennesker mødes, og hvorfor skulle det være historisk?

Nøglen findes måske i det hölderlinske ord *Innigkeit*, 'inderlighed'. Heidegger oversætter Hölderlins spidsformulering 'Alt er inderligt' (*Alles ist innig*) med "Alt er overgang".⁷⁵⁵ Det jeg tidligere har beskrevet som en form for intensitet, en frembringelse allerede i erfaringen, sammenknytter Heidegger her med det hellige. I "*Wie wenn am Feiertage...*" skriver han endda: "Det hellige er inderligheden selv [...]."⁷⁵⁶ Forbindelsen mellem festen og det hellige beskriver Heidegger således:

Dette på forhånd åbnende er det hellige, det uforudsigelige [*unvordichtbare*] digt, der i forvejen har overdigtet al digten, fordi al indstiften gør sit indstiftede fast i det. Det hellige åbner sig især for menneskene og guderne, når festen tildrager sig.⁷⁵⁷

Jeg har tidligere vist, hvordan Heidegger forsøger at tænke selve sproget som digtning og fortolket hans tale om 'ridset' og 'smerten' som forsøg på at tænke erfaringen som digtning.⁷⁵⁸ Nu beskriver Heidegger *det hellige* som et digt. Det hellige skulle udgøre det, kunsten knytter sig til, når den indstifter. Kunstens blanding af det mulige og det virkelige er en visning af overgangen, dvs. det hellige, dvs. skæbneforholdet mellem det guddommelige og det menneskelige, eller bare: det historiske forhold mellem vilkåret og erfaringen. Det hellige er digt i den forstand, at det er intensiteten i og det åbne ved dette forhold til vilkåret, som den sproglige erfaring i digtfrembringelsen retter sig imod og undersøger.

Forsøget på i tænkningen at nærme sig det hellige må indebære at tænkningen selv bliver mere som det hellige, dvs. åben. Det er dette åbne, digteren ifølge Heidegger viser som et 'mellem':

752 "Dieser anfängliche Gruß ist das verborgene Wesen der Geschichte. Dieser anfängliche Gruß ist *das Ereignis, der Anfang*." (GA52,70).

753 Cf. GA52,70.

754 Cf. supra V,3.6.

755 "Alles ist Übergang" (GA52,98). Cf. fragmentet *Gestalt und Geist*, Hölderlin: *Sämtliche Werke* vol. 2 p. 322. Cf. også EH,196.

756 "Das Heilige ist die Innigkeit selbst [...]." (EH,73).

757 "Dies im voraus Öffnende ist das Heilige, das unvordichtbare Gedicht, das zuvor schon alles Dichten überdichtet hat, weil in ihm alles Stiften sein Gestiftetes festmacht. Das Heilige öffnet sich den Menschen und den Göttern zumal, wenn das Fest sich ereignet." (EH,148).

758 Sproget selv som digtning og erfaringen som digtning, cf. supra V,1.1;1.5.

Digteren viser dette mellem'ets åbne, hvori han selv fra først af må bo, idet hans sigen visende følger oprindelsen og således er den forbliven, der fæstner sig ind i det hellige, der skal komme til sit ord. Indstiftet bliver først kun denne indstiften. Kun når dette blivende forbliver, er nær-oprindelsen-boen [*das Nahe-dem-Ursprung-wohnen*] grundlagt.⁷⁵⁹

Her får Heidegger sammenknyttet mange temaer: digten, visen, det åbne, mellem'et, oprindelse, forbliven, indstiftelse og det hellige. Digternes sprog må, som der står, visende følge oprindelsen for at kunne blive blivende og dermed historisk afgørende. Denne følgen oprindelsen findes ifølge Heideggers ide i visningen af det åbne. Med det mere åbne sprog vil digteren være mere erfaringsnær, dvs. mere oprindelig, og heri skulle muligheden ligge for at skabe en varig prægning af historien. 'Festen' er for Heidegger som sagt 'historiens væsen', man kunne også sige: den bevægelse og åbning, hvormed en egentlig, blivende prægning af historien (det kommende) bliver mulig. 'Festen' er et andet ord for tildragelsen som 'det hellige' er et andet ord for væren.

Således får Heidegger forbundet Hölderlins tale om det hellige og festen med sine egne ideer om tildragelse og historie. Og som Hölderlins *Fest* i Heideggers udlægning svarer til tildragelsen, svarer Hölderlins *Feiern* i Heideggers udlægning til det, det er tænknings opgave igen at blive: en mere erfaringsnær samlen-sig om det uvante, altså det egentlige:

Hvis festen er tildragelsen af det helliges hilsen, så har det at holde fri [*das Feiern*] sit væsen i det at samle sig om denne tildragelse og i en sådan samling løse sig fra den grådige og rådløse fortvungenhed ind i det vante vanlige, for at blive fri til det kommendes anklang.⁷⁶⁰

Heidegger kalder også denne holden-fri for "venten på det egentlige", "forberedelse på tilagnelsen af det væsentlige [eller væsensmæssige, *des Wesenhaften*]" og "den længselsfulde venten [*Erharren*] på tildragelsen, i hvilken det væsentlige [*das Wesenhaft*] åbenbarer sig".⁷⁶¹ Og en "ventende samling", altså en tålmodighed, der ligner den, han også beskriver i udlægningen af *Der Ister*.⁷⁶² Hvor *das Fest* kan læses som et andet ord for tildragelsen, kan *das Feiern* læses som et andet ord for en særligt egentlig erfaring: en stillen sig åben for tildragelsen. Det fælles mellem fest og holden-fri er overgangen, og de hører sammen ligesom situation og erfaring. Heidegger opsummerer:

759 "Der Dichter zeigt dieses Offene des Zwischen, worin er selbst zuerst wohnen muß, dadurch, daß sein Sagen zeigend dem Ursprung folgt und so das Bleiben ist, das sich in das Heilige festigt, das in sein Wort kommen soll. Gestiftet wird erst nur dieses Stiften. Nur wenn dieses Bleibende bleibt, ist das Nahe-dem-Ursprung-wohnen gegründet." (EH,148).

760 "Wenn das Fest das Ereignis des Grußes des Heiligen ist, dann hat das Feiern sein Wesen darin, auf dieses Ereignis sich zu sammeln und in solcher Sammlung sich zu lösen aus der gierigen und ratlosen Verzungenheit in das gewohnte Gewöhnliche, um frei zu werden für den Anklang des Kommenden." (GA52,73).

761 "Erwartung des Eigentlichen", "Vorbereitung der Aneignung des Wesenhaften", "Erharren des Ereignisses, in dem das Wesenhaft sich offenbart" (GA52,66).

762 "erwartende Sammlung" (GA52,73).

Tildragelsen er den egentlige historie. Festen tænker Hölderlin som historiens væsen. Han udtaler ikke dette i en sådan form. Men hans digtning modsvarer en sådan tænkning. Tildragelsen er det festlige ved festen. [...] Det festlige, der begrunder festen, er det hellige. Og tilsvarende: det hellige i dets historiske væsen er det festlige.⁷⁶³

Erindringen er for Heidegger en tænkning af denne 'fest', altså af historiens væsen, og talen om 'væsen' skal her betegne såvel det hellige som tildragelsen. Når erindringen er en tænkning af festen, er den også en tænkning af skæbnen og af sig selv i skæbnens 'sendende' bevægelse (*das Schickliche*):

Den erindrende tænkning mindes [*denkt an*] den forgangne fest, idet den forudtænker [*vordenkt an*] den kommende. Denne tilbage- og forud-tænkende erindring tænker dog, før den tænker på disse, på det sendende [*das Schickliche*]. Tænkningen af det sendende hører til skæbnen. En sådan 'tænkende' tilhører er det begyndende erindringens væsen.⁷⁶⁴

Det er altså Heideggers ide om erindringen, at den som et fremtrædende træk ved tænkningen i digtet, nemlig som en tænkning af historien, skal rummes i tænkningen som sådan: Tænkningen skal være *andenkende Denken* og skal altså indebære en tænkning af sig selv som historisk og sin opgave som historisk. Den digteriske erindrings samtale med historien skal ikke være forbeholdt digtningen i snæver forstand, men skal være et træk ved enhver tænkning, for så vidt som den er egentlig. Hölderlins *Feiern* og *Fest* bliver af Heidegger brugt til at formulere erfaringer og omstændigheder, hvormed en sådan egentlig tænkning skulle kunne blive mulig.

Det digteriske sprog skulle altså være det mest historiske, fordi det er i stand til at føre samtale med historien og sende denne sproglige erfaring videre. Men er den egentlige tæknings sprog et mytens sprog? Med den digteriske erfarings privilegium in mente, hvordan skal vi se forholdet mellem $\mu\theta\omicron\varsigma$ og $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$?

763 "Das Ereignis ist die eigentliche Geschichte. Das Fest denkt Hölderlin als das Wesen der Geschichte. Er spricht dies nicht in solcher Form aus. Aber sein Dichten entspricht solchem Denken. Das Ereignis ist das Festliche des Festes. [...] Das Festliche, das das Fest begründet, ist das Heilige. Und entsprechend: das Heilige in seinem geschichtlichen Wesen ist das Festliche." (GA52,77).

764 "Das andenkende Denken denkt an das gewesene Fest, indem es vordenkt an das kommende. Dieses zurück- und vor-denkende Andenken denkt aber beidem zuvor an das Schickliche. Das Denken auf das Schickliche gehört dem Schicksal an. Solches 'denkende' Angehören ist das anfängliche Wesen des Andenkens." (GA52,194). Ordspillet på *Angehören* og *Andenken* er uoversætteligt.

4. Mytens privilegium?

§ 1. Sagn og tildragelse

I sin *Zusatz* til *Der Ursprung der Kunstwerkes* sammenfatter Heidegger to hovedproblemer, som den tekst ifølge ham kun pegede frem imod: "forbindelsen mellem væren og menneskevæsen" og "sammenhængen af væren og sagn [*Sage*]".⁷⁶⁵ I *Zum Wesen der Sprache* skriver Heidegger: "Kun fordi sproget udspringer af Værens sagn, kan det være sprog."⁷⁶⁶ Væren skulle altså have sit eget sprog, og dets udfoldelse skulle udgøre vilkåret for vores sprog. Det var jeg inde på i kapitel II. Men hvorfor bruger Heidegger ordet *Sage*? Hvad er det ved sagnet, der er så oprindeligt, at det skulle udgøre bindeleddet mellem væren og sprogbru- gen? Skal *die Sage* forstås som myte, og hvilken rolle spiller dette sagn i forhold til Heideg- gers kritik af filosofiens brug af λόγος?⁷⁶⁷

I *Was heißt Denken?* forbinder Heidegger *Sage* og μῦθος på følgende måde:

Mythos betyder: det sigende ord. At sige er for grækerne: at gøre åbenbart, at lade komme til syne, nemlig fremskinnethed og det i fremskinnetheden, i dets flygtighed [*Epiphanie*], væsensværende. *Mythos* er det væsensværende, der siges [*das Wesende in seiner Sage*]: det fremskinnende i uskjultheden af sin henvendelse.⁷⁶⁸

765 "der Bezug von Sein und Menschenwesen", "die Zusammengehörigkeit von Sein und Sage" (HW,74, kursiv udeladt her). I *Sein und Zeit* står der tilsvarende, men mere afhandlingsagtigt: "I sidste ende må den filosofiske forskning endelig engang beslutte sig til at spørge om, hvilken værensart der overhovedet tilkommer sproget." ("Am Ende muß sich die philosophische Forschung einmal entschließen zu fragen, welche Seinsart der Sprache überhaupt zukommt." (SZ,166, da. ovs. 195)).

766 "Nur weil die Sprache der Sage des Seyns entspringt, kann sie Sprache werden." (GA74,122).

767 Caputo taler om "myten om væren" og "de 'mytologiserende' tendenser i Heideggers tænkning" ("the myth of Being", "the 'mythologizing' tendencies of Heidegger's thought" (Caputo: *Demythologizing Heidegger* p. 3;1)). Blandt andet skulle Heidegger mytologisere "smerten", "ansvaret" (ud fra responsiviteten i forhold til væren), "den Store Græske Begyndelse", kort sagt: "fare og storhed" ("pain", "responsibility", "the Great Greek Beginning", "danger and greatness" (ibid. p. 73;75;93;53)). Mærkeligt nok taler Caputo ikke om det, der kommer tættest på at være Heideg- gers eget ord for μῦθος, nemlig *die Sage*.

Froment-Meurice skriver, at der i Heideggers brug af ordet *Sage* for at betegne det egne ved sproget hverken refereres til en myte eller myten generelt, men at der snarere er tale om en "strukturel analogi", hvor sprogbru- gens ord altid er *sprogets* ("analogie structurale" (Froment-Meurice: *C'est à dire* p. 70)). Analogien må være denne: "Myten er uden ophavsmand, for den er, som sproget [*la langue*], ikke noget udsigende [*énonciateur*]. En myte sker før den er ytret, den kan kun gentages." ("Le mythe est sans auteur, parce que, comme la langue, il n'est pas un énonciateur. Un mythe vient avant d'être énoncé, il n'est que redit." (ibid. p. 69)). Froment-Meurice taler om brugen af ordet *Sage* i *Der Weg zur Sprache* og har ret med hensyn til det strukturelle, men ordet *Sage* optræder også i *Was heißt Denken?* – som del af en oversættelse af μῦθος (cf. WD,6f., da. ovs. p. 18).

Appelhans taler om *Wesen* som tænkningens μῦθος hos Heidegger (cf. Appelhans: *Martin Heideggers unge- schriebene Poetologie* p. 47).

Courtine sætter lighedstegn mellem μῦθος og Heideggers *Sage*: "the *Wesen der Sprache* as *Sage*, μῦθος" (Cour- tine: "The Destruction of Logic: From λόγος to Language" in: Jacobs (ed.): *The Presocratics after Heidegger* p. 37).

768 "Mythos heißt: das sagende Wort. Sagen ist für die Griechen: offenbar machen, erscheinen lassen, nämlich das Scheinen und das im Scheinen, in seiner Epiphanie, Wesende. Mῦθος ist das Wesende in seiner Sage: das Scheinende in der Unverborgenheit seines Anspruchs." (WD,6, da. ovs. p. 18).

Denne tale om 'det væsensværende' (*das Wesende*) går igen i de tekster, der må betegnes som de vigtigste hos Heidegger om *die Sage*, nemlig *Das Wesen der Sprache* og *Der Weg zur Sprache*. Heideggers mange indkredsning- og definitionsforsøg (med hyppig brug af *als* og konjunktiv) kan organiseres ud fra to hovedtemaer: sagnet som *væsen* og sagnet som *tildragelse*.

Heidegger betegner sagnet som "sprogets væsen".⁷⁶⁹ Og som "sprogvæsenet i dets helhed".⁷⁷⁰ Det er klart, at 'væsen' her som andre steder hos Heidegger indikerer en gøre, en bevægelse. Dette er noget mere skjult ved sproget, før sprogbrugens frembringelser. Sagnet er ifølge Heidegger 'lydløst', 'usigeligt', endda 'det usagte'.⁷⁷¹ Det er den uhorlige kilde til sprogets 'tale':

Dets [= sprogets] sigen vælder frem af [*entquillt*] det engang talte og indtil videre endnu usagte sagn, der gennemstrømmer [*durchzieht*] sprogvæsenets oprids.⁷⁷²

Sprogets tale skulle vælde frem af dette angiveligt gamle og sjældne væsen. Flere steder taler Heidegger om *die Sprache als die Sage*; dette 'sagn' synes at skulle betegne *selve sproget*.⁷⁷³

I *Das Wesen der Sprache* er det hensigten at undersøge, hvordan sprog og væsen hører sammen.⁷⁷⁴ Det bliver Heideggers hovedpointe i denne tekst, at sprogets væsen går i ét med det, han kalder for 'væsenets sprog': "Sprogets væsen –: Væsenets sprog."⁷⁷⁵ Heidegger betegner 'væsenets sprog' som det, sprogets væsen, sagnet, *gør*:

Vi kalder den lydløst kaldende forsamlen, som hvilken sagnet be-væger [*be-wägt*] verdensforholdet, stilhedens lyden [eller ringen, *Geläut*]. Den er: væsenets sprog.⁷⁷⁶

Det er således ideen at vise, at sprog ikke blot er det, der siges, og måden det siges på, men tillige den bevægelse, der gør noget nærværende, der samler forskellige momenter til det, man kalder for en situation (her: 'verdens-forhold', *Welt-Verhältnis*), og som kan fortætte denne situation, skabe en intensitet.

'Sagnet' er således Heideggers forsøg på at betegne kilden til det, sprog gør. Hvor 'sagn' almindeligvis forstås som 'gammel fortælling' eller bare 'det der siges' slet og ret, betyder det hos Heidegger snarere sprogs *begyndelse*.

769 "Wesen der Sprache" (US,214). Cf. US,146;152;200;206;265.

770 "das Sprachwesen im Ganzen" (US,253).

771 *Lautlos, unsäglich, das Ungesprochene*, cf. US,260;231; GA74,61.

772 "Ihr [= sprogets] Sagen entquillt der einst gesprochenen und bislang noch ungesprochenen Sage, die den Aufriß des Sprachwesens durchzieht." (US,255).

773 Cf. US,215. Cf. også US,202;256;257.

774 Cf. US,174.

775 "Das Wesen der Sprache –: Die Sprache des Wesens." (US,176). Cf. US,200;215.

776 "Wir nennen das lautlos rufende Versammeln, als welches die Sage das Welt-Verhältnis be-wägt, das Geläut der Stille. Es ist: die Sprache des Wesens." (US,215).

Det er en begyndelse, der tilsyneladende finder sted i enhver bevægelse, erfaringen tager del i. Når noget erfares, når erfaringen rammes og formår at indsamle det, der sker, så begynder sprog. Det synes at være en sådan kontakt, Heidegger taler om, når han betegner sagnet som en nærhed (*die Nähe*), der skaber digtningens og tænkningens 'naboskab'.⁷⁷⁷

I sit forsøg på at efterspore forbindelsen mellem digtning og tænkning peger Heidegger ikke blot på talens nærvær, men den nærhed, der skabes allerede i situationen, i de bevægelser og prægninger, erfaringen udsættes for, og som den kan bære videre. Det er denne erfaringsnærhed, Heidegger mener at finde i digtningen, og derfor identificerer han i *Zum Wesen der Sprache* digtning og sagn med hinanden: "Digtning er *for-sagnet*, det begyndende sagn [...]."⁷⁷⁸ Man kunne sige: digtningen er som erfaring tættest på sprogets egen bevægelse og for så vidt 'for-sagn', forud for almindelig sprogbrug.⁷⁷⁹

Der er meget ved denne bevægelse, der ikke ligner det, man almindeligvis forstår ved sprog. Men vejen til en forståelse af den, og dens udspring og prægning, må gå gennem erfaringen. Og den digteriske erfaring er ifølge Heidegger, som vi har set, den privilegerede sproglige erfaring.

Erfaringen er allerede indikeret med bogens titel: *Unterwegs zur Sprache*. Heidegger taler også om vej og bevægelse under ét: som *Be-wägen*, 'be-vägen':

At bane en vej, f.eks. gennem et tilsneet fjeld, hedder endnu i dag i den allemannisk-svabisk dialekt *wägen*. Dette transitivt anvendte verbum betyder: at danne en vej, dannende at holde den klar. *Be-wägen* (be-vägelse) betyder, tænkt på den måde, ikke længere: blot at bringe noget frem og tilbage på en allerede forhåndenværende vej, men: allerførst at tilvejebringe vejen til ... og således være vejen.⁷⁸⁰

Denne vej skulle gå fra sproget selv til sprogbrugen, og Heideggers ord for det der sætter denne bevægelse i gang er *die Sage*: "det alt be-vägende".⁷⁸¹

Ideen med talen om sprogets væsen er, at 'væsen' er sprog. Sproget skulle høre til i denne bevægelse og 'tale' med denne bevægelses melder-sig for sprogbrugeren. Det er klart, at 'tale' ikke længere skal forstås som blot noget inden for sprogbrugsens domæne, som blot frembringelse af ord i lyd eller skrift:

Ordet 'væsen' betyder dog nu ikke længere det, som noget er. 'Væsen' hører vi som verbum, væsensværende som nærværende og fraværende. 'Væsen' betyder at vare, at dvæle. Alene vendingen 'Det driver sit væsen' [*Es wæst*] siger mere end blot: Det varer og tager tid [*dauert*].

⁷⁷⁷ Cf. US,173;199f.;202;203;214.

⁷⁷⁸ "Dichten ist *die Vor-sage*, die anfängliche Sage [...]." (GA74,123).

⁷⁷⁹ Cf. også US,162;171

⁷⁸⁰ "Einen Weg bahnen, z. B. durch verschneites Feld, heißt heute noch in der alemannisch-schwabischen Mundart *wägen*. Dieses transitiv gebrauchte Zeitwort besagt: einen Weg bilden, bildend ihn bereit halten. *Be-wägen* (*Be-wägung*) heißt, so gedacht, nicht mehr: etwas nur auf einem schon vorhandenen Weg hin- und herschaffen, sondern: den Weg zu ... allererst erbringen und so der Weg sein." (US,261). Cf. også US,197f.

⁷⁸¹ "das alles *Be-wägende*" (US,206). Cf. US,38;202.

'Det driver sit væsen' betyder: Det bliver nærværende [*Es west an*], varende angår det os, bevæger og når frem til os. Væsenet tænkt på den måde benævner det varende, os i alle forhold [*in allem*] vedkommende, fordi det er alt-be-vægende [*alles Be-wëgende*]. Den anden vending i ledeordet: 'Væsenets sprog' betyder følgelig: Sproget hører til i dette væsensværende, egner det alt-be-vægende som dettes mest egne. Det alt-bevægende be-væger, idet det taler. Imidlertid forbliver det dunkelt, hvordan vi skal tænke det væsensværende, fuldstændig dunkelt, i hvilken udstrækning det væsensværende taler, mest dunkelt, hvad så *tale* vil sige.⁷⁸²

Sprogets egen tale må da forstås som *hændelse*, som det, der foranlediger, at sprog når frem til sprogbrugeren. Først derved kan sprogbrugen blive netop brug. Sproget må dermed forstås som en slags henvendelse. Med Heideggers ord: Sagnet er "die Zusage", tilsagnet.⁷⁸³ "Sproget driver sit væsen som denne tiltale."⁷⁸⁴

Heidegger forsøger således med talen om sagnet at udvide feltet for, hvad der kan kaldes for sprog. Han forskyder fokus fra tegnsystemet til bevægelsen, og fra den fællesgørende kommunikation til den idiomatiske erfaring. Sagnet omfatter ifølge Heidegger såvel sprogbrugens tale og det omtalte som bevægelsen, hvormed denne tale først blev mulig. Sagnet er "talen og dens sagte og det til-sigende".⁷⁸⁵

Det var hensigten med 'vejformlen' at blive i stand til at tale om denne sproglige bevægelse og muliggørelsen heri som netop træk ved sproget selv: "At lade sproget som sproget komme til orde."⁷⁸⁶ Med talen om 'sagnet' og dets 'be-vægelse' mener Heidegger at kunne beskrive dette selve eller egne ved sproget og besvare vejformlens opgaveformulering med en mindre tautologisk genformulering:

Be-vægelsen lader sproget (sprogvæsenet) som sproget (sagnet) komme til orde (til det forlydende ord).⁷⁸⁷

Det er i kraft af bevægelsen, det overhovedet bliver muligt at se sproget som mere end en sprogbrugs tale om noget. Heidegger taler også om denne vej/bevægelse som *das Ereignis*, tildragelsen:

782 "Das Wort 'Wesen' meint aber jetzt nicht mehr das, was etwas ist. 'Wesen' hören wir als Zeitwort, wesend wie anwesend und abwesend. 'Wesen' besagt wahren, weilen. Allein die Wendung 'Es west' sagt mehr als nur: Es währt und dauert. 'Es west' meint: Es west an, während geht es uns an, be-wëgt und be-langt uns. Das Wesen so gedacht, nennt das Währende, uns in allem Angehende, weil alles Be-wëgende. Die zweite Wendung im Leitwort: 'Die Sprache des Wesens' besagt demnach: Die Sprache gehört in dieses Wesende, eignet dem alles Be-wëgenden als dessen Eigenstes. Das All-Bewëgende be-wëgt, indem es spricht. Allein es bleibt dunkel, wie wir das Wesende denken sollen, dunkel vollends, inwiefern das Wesende spricht, am dunkelsten, was dann *sprechen* heißt." (US,201).

783 US,180.

784 "Die Sprache west als dieser Zuspruch." (US,180).

785 "das Sagen und sein Gesagtes und das zu-Sagende" (US,145).

786 "Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen." (US,242, kursiv udeladt her). Cf. supra II,2.3.

787 "Die Be-wëgung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort)." (US,261).

Tildragelsen lader [...] sagnet komme frem til talen. Vejen til sproget hører til det af tildragelsen bestemte sagn. I denne vej, der hører til sprogvæsenet, skjuler det ejendommelige ved sproget sig. Vejen er tildragende.⁷⁸⁸

Vejen til sproget er altså ikke først erfaringens, men tildragelsens. Det at noget tildrager sig tilvejebringer muligheden for sprog. Opmærksomheden er i vidt omfang foranlediget af hændelser uden for dens eget råderum.⁷⁸⁹ Hændelsen anviser opmærksomheden på en genstand og gør sprogbrug mulig. Denne bevægelse er således både forpligtende og frigørende: "Sagnets be-vægelse til sproget er det løsende bånd, der forbinder [eller binder, *verbindet*], idet det til-drager."⁷⁹⁰

Det er denne tilvejebringelse, tænkningen ifølge Heidegger må stille sig åben for, hvis den skal nærme sig digtningens erfaringsnærhed. Digtningens erfaringsnærhed er også en nærhed til tildragelsen, og tænkningens frigørelse, det synes at være Heideggers ide, kræver først, at man forsøger at forblive i dette begyndende sprog. Heideggers tale om sagnet bevæger sig fra en tale om sprogets væsen til en tale om væsenets sprog, og videre til en tale om tildragelsen. I sidste ende identificerer han sproget og tildragelsen med hinanden:

Tildragelsen er sigende.⁷⁹¹

Sagnet er måden, hvorpå tildragelsen taler [...].⁷⁹²

Die Sage synes altså at være Heideggers ord for det, der anfægter til sprog. Sprog skulle begynde som hændelse. Som det hedder i *Das Ereignis*: Sagnet er "begyndelsens påbegyndelse [*Anfängnis*]."⁷⁹³

Det må betyde, at allerede det at *forholde sig* er sprogbrug. En forholden-sig er i sin ansats tavs, men alligevel allerede sproglig. Heidegger taler om sproget som forhold med betegnelser som *das Geläut der Stille*, 'stilhedens lyden', og *das Geheiß der Stille*, 'stilhedens bud'.⁷⁹⁴ Heidegger kalder også sproget for 'alle forholds forhold':

Sproget er som det verdens-bevægende sagn alle forholds forhold.⁷⁹⁵

Det samme udtryk bruger han om tildragelsen:

788 "Das Ereignis läßt [...] die Sage zum Sprechen gelangen. Der Weg zur Sprache gehört zu der aus dem Ereignis bestimmten Sage. In diesem Weg, der zum Sprachwesen gehört, verbirgt sich das Eigentümliche der Sprache. Der Weg ist ereignend." (US,260f.).

789 Cf. supra II,2.1.

790 "Die Be-wägung der Sage zur Sprache ist das entbindende Band, das verbindet, indem es er-eignet." (US,262).

791 "Das Ereignis ist sagend." (US,262f.).

792 "Die Sage ist die Weise, in der das Ereignis spricht [...]." (US,266).

793 "die Anfängnis des Anfangs" (GA71,300). Cf. også GA71,301-303.

794 *Das Geläut der Stille*, cf. US,30-32;215. *Das Geheiß der Stille*, cf. US,33.

795 "Die Sprache ist als die Welt-bevægende Sage das Verhältnis aller Verhältnisse." (US,215). *Ord* som forhold, cf. supra V,3.6.

For tildragelsen er, egnende-holdende-isigholdende [*eignend-haltend-ansichhaltend*], alle forholds forhold.⁷⁹⁶

De tre led i *eignend-haltend-ansichhaltend* beskriver hhv. tildragelsens positive bevægelse for mennesket (det fremspringende, muliggørende), tildragelsens negative bevægelse for mennesket (det unddragende, grænsesættende) og tildragelsens egenhed før ethvert 'for mennesket'. Det synes at være ideen, at netop tildragelsen som 'alle forholds forhold' er 'væsenets sprog'. Derfor skulle allerede det at forholde sig være sprogbrug, og derfor skulle sprogbrugen egentlig begynde som tildragelsens brug af os:

Derfor forbliver vores sigen som svaren hele tiden i det forholdsmæssige [eller relationelle, *Verhältnisartigen*]. For-holdet bliver her overalt tænkt ud fra tildragelsen og ikke mere forestillet i den blotte forbindelses form. Vores forhold til sproget bestemmes af måden, hvorpå vi som de brugte hører til i tildragelsen.⁷⁹⁷

Dette magtforhold beskriver Heidegger også her med ordspil på *Gedanke* og *Dank*: Tænkningen og sprogbrugen er *modtagende*, under anfægtelse af tildragelsen, og må udfolde sig som respons herpå, som *Entsprechen*.⁷⁹⁸ Det er denne receptivitet, Heidegger ser i digtningen, og som han mener, tænkningen må tage på sig. "[D]igterens brugtværen [eller brugthed, *Gebrauchtsein*]", som det hedder om Hölderlins "grunderfaring" i *Das Gedicht*.⁷⁹⁹ Muligheden for en mere åben tænkning og en mere åben sprogbrug ligger i denne accept.

§ 2. Fra omtale til visning

Heideggers tale om sprogets væsen som sagn synes at være et forsøg på at befri sproget fra den formening, at sprog er blot *omtale*. Der ligger heri en reduktion af sprog til sprogbrug, og dermed også af sprogbrug til blot betydningsdannelse, kommunikation og repræsentation. Med sagnet forsøger Heidegger at udvide begrebet om sproget ved at gå tilbage fra den begribende omtale til den mere erfaringsmæssige tale, altså fra udsagn til 'sagn'. Med til dette skridt hører tænkningen af sprogbrugens receptivitet. At iagttage, at lytte og at læse er varianter af forståelse og tænkning og som sådan sproglig erfaring. Disse tavse former for sprogbrug må på en eller anden måde sættes i forbindelse med sproget. Flere steder i *Unterwegs zur Sprache* taler Heidegger om en sådan receptivitet i menneskets forhold til sproget: Sproget driver sit væsen som tiltale (*Zuspruch*), urkundskab (*Ur-Kunde*) og forlangende (*Zumutung*), mens sprogbrugen i sit forhold hertil *hører* på denne tale, endnu uden at tænke på den.⁸⁰⁰

796 "Denn das Ereignis ist, eignend-haltend-ansichhaltend, das Verhältnis aller Verhältnisse." (US,267).

797 "Darum bleibt *unser* Sagen als Antworten stets im Verhältnisartigen. Das Verhältnis wird hier überall aus dem Ereignis gedacht und nicht mehr in der Form der bloßen Beziehung vorgestellt. Unser Verhältnis zur Sprache bestimmt sich aus der Weise, nach der wir als die Gebrauchten in das Ereignis gehören." (US,267).

798 Cf. US,267. Cf. også US,196. Figuren *Zuspruch-Entsprechen*, cf. supra III,3.4.

799 "Gebrauchtsein des Dichters", "Grunderfahrung" (EH,191).

800 *Zuspruch, Ur-Kunde, Zumutung*, cf. US,181. *Ur-Kunde*, cf. også US,169;267.

Reduktionen af sprog til sprogbrug og af sprogbrug til udtryk hævder Heidegger at finde kimen til i navngivningen af sproget: sproget som γλῶσσα (tunge) i Bibelen, og sproget som λόγος, i betydningen udsigelse (*das Aussagen*), i Aristoteles' Περὶ ἑρμηνείας, eller *De interpretatione*.⁸⁰¹ I Bibelen tænkes sprog ifølge Heidegger som en særlig lydlig aktivitet tilvejebragt ved hjælp af tungen: "Sproget bliver ud fra talen forestillet som den stemmemæssige bekendtgørelse."⁸⁰² Og hos Aristoteles tales der om sproget som de lyd- og skrifttegn, der bruges til at vise 'sjælens lidelser', *die Erleidnisse der Seele*, ψυχῆ παθημάτων.⁸⁰³ Det er ifølge Heidegger nødvendigt at tænke sproget som mere vidtfavnende end denne omtale med disse tegn. Derfor taler han om sagnet.⁸⁰⁴

Med sagnet forsøger Heidegger også at udvide feltet for, hvad der kan kaldes tegn eller visning (*Zeigen*). Aristoteles' σημεῖα, σύμβολα og ὁμοιώματα (Heidegger oversætter til *das Zeigende, das Zu-einander-haltende* og *das Angleichende*, altså 'det visende', 'det til-hinanden-holdende' og 'det tilpassende') forbliver inden for sprogbrugens domæne og træffer ikke sprogets hændelseskarakter.⁸⁰⁵ Allerede det at noget *viser sig* skulle være sprog. Derfor taler Heidegger om *die Sage* som *die Zeige*: "Det væsensværende ved sproget er sagnet som visen."⁸⁰⁶

Netop det visende er det, der får Heidegger til at identificere sprog og tildragelse med hinanden: Sagnet er 'tildragende-visende' (*ereignend-zeigend*).⁸⁰⁷ Det visende er for Heidegger det ved sproget, der er tildragelse, og det, der gør, at han giver fænomenet sprog en særstatus blandt alt det, der kan tildrage sig: "Det på tildragelsen beroende sagn er som visningen tildragens mest egne måde."⁸⁰⁸ Derfor må han tale om husmetaforen som en formulering, der har sprogets hændelseskarakter som afsæt: "Værens hus er sproget, fordi det som sagnet er tildragelsens måde."⁸⁰⁹

Denne visen er ikke en undtagelse ved sproget, tværtimod. Men tematiseringen af det visende ved sproget er. At sige er at vise, og denne sigen deler det visende/skjulende træk ved sandheden, som Heidegger taler om andetsteds.⁸¹⁰ Det er opgaven at anerkende såvel det påpegende som det vanskelige ved sproget som netop sproglige træk. Ligesom sand-

801 Cf. US,203f. Heidegger citerer på dette sted *Apostlenes Gerninger* kapitel 2, vers 3-4, og oversætter Aristoteles: *De interpretatione* 16 a 3-8 (da. ovs. p. 11). Cf. også US,244f.

802 "Die Sprache wird vom Sprechen her als der stimmlichen Verlautbarung vorgestellt." (US,204). Kritik af sproget som udtryk, cf. også GA74,92.

803 cf. Aristoteles: *De interpretatione* 16 a 3-4 (da. ovs. p. 11). Cf. US,244.

804 At Aristoteles dog anerkendte mytens potentiale for tænkningen kan man se i *Metafysikken*: "[...] hvorfor også den, der holder af myten, er én, der holder af visdom. For myten er sammensat af undere." ([...] διὸ καὶ φιλόμυθος ὁ φιλόσοφος πῶς ἔστιν ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων. (Aristoteles: *Metaphysica* A 982 b 18-19). Min oversættelse her støtter sig til Oxfordudgaven (ed. Ross), der også har Bekkerpaginering. Den danske 1953-oversættelse (Helms) har (p. 9): "[D]erfor er ogsaa den der interesserer sig for Myterne paa en Maade en Filosof, for Myterne bestaar af Ting man maa undre sig over [...]."

805 Cf. US,245.

806 "Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige." (US,254, kursiv udeladt her).

807 Cf. US,262.

808 "Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens." (US,262). Cf. også US,266.

809 "Haus des Seins ist die Sprache, weil sie als die Sage die Weise des Ereignisses ist." (US,267). Cf. supra II,2.1.

810 Cf. supra II,2.1.

hed ikke er blot rigtighed, er sprog det heller ikke. Sandhed må snarere tænkes som frihed og det åbne, og det samme gælder for sproget. Derfor understreger Heidegger det visende ved det at sige:

Sigen, *sagan*, betyder at vise: at lade fremtræde, lysende-skjulende at fri-give som frem-rækken af det, som vi kalder for verden. Den lysende-tilhyllende, slørende rækken af verden er det væsensværende i det at sige.⁸¹¹

Sigen betyder: visen, laden fremtræde, lysende-skjulende-frigivende fremrækken af verden.⁸¹²

Det er ifølge Heidegger tænkningens opgave at forblive i denne begyndende, visende sprogbrug og give afkald på kravet om rigtighed til fordel for ambitionen om åbenhed. Netop det digteriske sprog skulle rumme denne mulighed. Som Heidegger skriver i *Sprache und Heimat*:

[Den digteriske sigen er] mere visende end den almindelige sigen, mere visende, dvs. mere frem-bringende; det er ikke en gradsforskel, men en væsensforskel.⁸¹³

Også i forelæsningserne over *Der Ister* mediterer Heidegger over det at vise, ud fra Hölderlins tale om tegn og gøren tegn i blandt andet *Mnemosyne*. Menneskene er 'smerteløse' og derfor næsten uden sprog:

Et tegn er vi, kan ikke tydes,/ smerteløse er vi og har næsten/ mistet vort sprog i det fremmede.⁸¹⁴

Digteren derimod står ifølge Heidegger tæt på 'smerten', dvs. den primære negative sproglige erfaring; han har særlig adgang til den, og det er hans lod at digte den. Digterens visende sprogbrug kan for så vidt kaldes for et smertesprog:

Tegnet er visning, der står væsentligt i forbindelse med 'tyden', smerte og sproget. Tegn betyder her ikke 'blot visen efter', men tegn, der blot først står i sin tegnværens påbegyndelse [*Beginn*].⁸¹⁵

811 "Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen. Das lichtend-verhüllende, schleiernde Reichen von Welt ist das Wesende im Sagen." (US,200).

812 "Sagen heißt: Zeigen, Erscheinen lassen, lichtend-verbergend-freigebend Darreichen von Welt." (US,214).

813 "[Den digteriske *Sagen* er] zeigender [...] als das gewöhnliche Sagen, zeigender, d. h. her-vor-bringender nicht nur dem Grade, sondern dem Wesen nach." (GA13,171, da. ovs. p. 72, modifieret her).

814 "Ein Zeichen sind wir, deutungslos/ Schmerzlos sind wir und haben fast/ Die Sprache in der Fremde verloren." (citeret efter GA53,189, da. ovs. Hölderlin: *Brød og vin* p. 154).

815 "Das Zeichen ist Zeigen, das wesentlich zum 'Deuten', zu Schmerz und zur Sprache in Bezug steht. Zeichen meint hier nicht 'bloßes Zeigen nach', sondern Zeichen, das nur erst im Beginn seines Zeichenseins steht." (GA53,191).

Smerten hører til vise-kunnen [*Zeigen-können*], den hører til digteren som viden om hans eget væsen. Og det beror jo på at være det mellem, halvguden står i og som han skal afgøre [*auszutragen hat*]: 'mellem'et' mellem de himmelske og menneskene.⁸¹⁶

Digteren skulle stå i dette åbne og vanskelige 'mellem', derfor gøre en særlig sproglig erfaring, og derfor kunne tale 'mere visende'.

Det metafysikkritiske aspekt ved denne viden skriver Heidegger om i *Zum Wesen der Sprache*. Det er en gøren-tegn, der hverken skulle betegne, præsentere eller repræsentere. Det skulle tværtimod være en udpegning af det grundløse:

Metafysisk bliver tegnet kun fattet genstandsmæssigt-teknisk i bred forstand. Således også 'symbolet' – hvor 'tegn' *falder sammen* som ting og billede og betegnet. [//] Det tildragelsesmæssige tegn 'betegner' aldrig, det begyndende tegns viden 'præsenterer' intet og 'repræsenterer' ikke; i endnu mindre grad er det et ciffer, der kun er, hvor forskellen mellem det rationelle og det irrationelle uformindsket behersker sandhedsvæsenet. [//] Tegnet viser ind i af-grunden, løfter ind i forvindelsen, er af den overgivende [eller overdragende, *übereignenden*] *til-egnelses* art, som hvilken tildragelsen driver sit væsen til menneskene. Hvad er *tegnene*? Ethvert værende er, så snart det som egnet er belyst i væren, i visningen ind i tildragelsen.⁸¹⁷

En bestræbelse på en mere visende sprogbrug skulle altså implicere at gå ind på negativiteten i den sproglige erfaring og på det åbne, endnu ubestemte ved denne erfarings vilkår. Bestræbelsen må bestå i at skitsere snarere end at bestemme, at tegne erfaringen og vilkåret. Det er i muligheden for et sådant åbent sprog, tænkning og digtning ifølge Heidegger allerede ligner hinanden.⁸¹⁸

Gennem talen om hændelsen som sprog får Heidegger efterhånden også *historien* til at gå i ét med sproget. Med ordspil på *Wort*, *Antwort* og *Verantwortung*, og i tråd med sin tale om sprogets tiltale (*Zuspruch*) og sprogbrugens modsvarer eller retten-sig-efter (*Entsprechen*), skriver han i *Zum Wesen der Sprache*:

Tildragelsen tildrager (lader 'drive sit væsen') det svarende ord.⁸¹⁹

816 "Der Schmerz gehört zum Zeigen-können, er gehört zum Dichter als das Wissen von seinem eigenen Wesen. Und das ruht je darin, jenes Zwischen zu sein, in dem der Halbgott steht und das er auszutragen hat: das 'Zwischen' zwischen den Himmlischen und den Menschen." (GA53,190).

817 "Metaphysisch wird das Zeichen nur gegenständlich-technisch im weiteren Sinne gefaßt. So auch das 'Symbol' – wo 'Zeichen' als Ding und Gebild und Bezeichnetes *zusammenfallen*. [//] Das ereignishaftes Zeichen 'bezeichnet' nie, das Zeigen der anfänglichen Zeichen 'präsentiert' nichts und 'repräsentiert' nicht; noch weniger ist es eine Chiffre, die nur sind, wo der Unterschied des Rationalen und Irrationalen ungemindert das Wahrheitswesen beherrscht. [//] Das Zeichen zeigt in den Ab-grund, hebt in die Ve[r]windung, ist von der Art der übereignenden *An-egnung*, als welche das Ereignis auf den Menschen zuweist. Welches sind die *Zeichen*? Jedes Seiende ist, sobald es im Sein als geeignet gelichtet ist, im Zeigen in das Ereignis." (GA74,88f.).

818 Cf. US,196.

819 "Das Ereignis ereignet (läßt 'wesen') das antwortende Wort." (GA74,62).

Sprog ikke 'udtryk', men historie selv – ansvaret.⁸²⁰

Til ordet hører altså ifølge Heidegger ikke alene en udsigelse og en imødekommelse af tildragelsen, men tillige en form for påtagelse af ansvar. Eller måske snarere en overdragelse af ansvar fra sproget til sprogbrugen. Spørgsmålene om den rette brug af historien og den rette brug af sproget udformes her som *det samme spørgsmål*. I *Der Satz vom Grund* hedder det tilsvarende:

Værens tilskikkelse er som tiltale [*Zuspruch*] og fordring [*Anspruch*] det talte [*der Spruch*], ud af hvilket al menneskelig tale taler.⁸²¹

Denne tilskikkelse af sprog skulle frem for alt sætte sprogbrugen i en åbenhed:

Det talte [*Spruch*] hedder på latin fatum. Men fatum er som værens talte i betydningen unddragende tilskikkelse ikke noget fatalistisk [...]. Fordi væren, idet den tilsender sig, tilvejebringer det frie ved tids-spille-rummet og i ét dermed først befrier menneskene ind i deres til enhver tid tilskikkede væsensmuligheder.⁸²²

Historien skulle altså tilvejebringe en frihed for sprogbrugen, men der ligger også heri en anvisning, og dermed en overdragelse af ansvar. Spørgsmålet om den rette brug af historien og sproget er altså også et spørgsmål om, hvordan friheden skal bruges. Her spiller ordet, og særligt det digteriske ord, for Heidegger en afgørende rolle: Ordet kan, når det formår at holde sig tæt til vilkåret og erfaringen, *bære* historie. Heidegger beskriver denne bæren som gådefuld:

Endnu aner vi knap nok, hvor oprindeligt ordet bærer og forvarer historien. Næsten intet ved vi om ordets skjulte forbindelser.⁸²³

Ikke desto mindre ligger tænkningens opgave i dette potentiale: Tænkningen skal indfatte sine erfaringer i ordet, og ordet skal bære og bevare historie.

820 "Sprache nicht 'Ausdruck', sondern Geschichte selbst – die Verantwortung." (GA74,71).

821 "Das Geschick des Seins ist als Zuspruch und Anspruch der Spruch, aus dem alles menschliche Sprechen spricht." (SG,158).

822 "Spruch heißt lateinisch fatum. Aber das Fatum ist als der Spruch des Seins im Sinne des sich entziehenden Geschicks nichts Fatalistisches [...]. Weil Sein, indem es sich zuschickt, das Freie des Zeit-Spiel-Raumes erbringt und in einem damit den Menschen erst ins Freie seiner jeweils schicklichen Wesensmöglichkeiten befreit." (SG,158).

823 "Noch ahnen wir kaum, wie ursprünglich das Wort die Geschichte trägt und verwahrt. Fast nichts wissen wir von den verborgenen Bezügen des Wortes." (GA74,69).

§ 3. Mythos og logos

Det er værd at spørge, om Heideggers brug af ordet *Sage* er et forsøg på at genindsætte myten i tænkningen. Og hvis Heidegger forsøger at omvende styrkeforholdet mellem $\mu\theta\omicron\varsigma$ og $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, indsætter han så ikke blot et nyt overbegreb i filosofien?

I hvert fald forsøger Heidegger at nuancere synet på sproget. Han forsøger at tænke overgangen mellem $\mu\theta\omicron\varsigma$ og $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ som mere end historien om, hvordan filosofien i sin tid begyndte. Der er ikke så meget tale om en overgang mellem to epoker som en forpligtende, væsentlig forbindelse, der strukturelt sammenknytter sproget og tænkningen med hinanden. Når Heidegger udlægger sprogets væsen som sagn, foretager han en omformulering af $\mu\theta\omicron\varsigma$ -begrebet, der indfører det ikke-verificerede sprog i filosofien. Ligesom han har forsøgt at udvide sandhedsbegrebet, forsøger han nu at vise en tilsvarende åbenhed ved sproget. Opgaven bliver en slags destruktion af logikken, onto-teo-logiens tredje led, den del af metafysikken, der er 'den rette' tale.⁸²⁴ Heidegger vil frigøre $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ fra logikken, fra den metafysiske disciplin, som $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ligger til grund for, og som nu synes at tildække denne, og med det vil Heidegger vise $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ som det, talen gør, som en filosofisk grundlæggende organiserende manøvre. Det er et forsøg på at efterspore den sproglige erfaring, som $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ og $\mu\theta\omicron\varsigma$ hører sammen i: Hvis $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ forstås som talens *greb*, kan $\mu\theta\omicron\varsigma$ forstås som det, der overhovedet siges, det sprog, der findes både inden for og uden for filosofien.

Men som vi har set radikaliserer Heidegger myten med talen om *die Sage*: Det rå, ikke-forarbejdede sprog er allerede til stede i hændelsen, i det at noget viser sig. Hvis *die Sage* er sprogets rå bevægelse, er $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ en afgørende måde at forholde sig til den på.

Tænkningen af forholdet mellem $\mu\theta\omicron\varsigma$ og $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ bliver et arbejde på filosofiens grundlæggende niveau. Det bliver en undersøgelse af sammenhængen mellem, hvad filosofien arbejder med (hvad den vil undersøge, forme, kritisere), og hvordan filosofien arbejder (dens greb og måde at tale om noget på). Tænkningen af dette forhold som strukturel overgang bliver en oversættelsesopgave, en oversættelse tilbage fra de mere begrebslige betydninger af $\mu\theta\omicron\varsigma$ og $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ til nogle mere erfaringsnære.

$\mu\theta\omicron\varsigma$ skal oversættes tilbage fra det, filosofien definerer sig selv negativt ud fra, til det, der er tænkningens nødvendige rå undersøgelsesgenstand og altid også en del af dens metode: som materiale til en vis grad formelig, som en del af metoden selve det vanskeliggørende moment, 'fejlkilden'. $\mu\theta\omicron\varsigma$ skal oversættes fra 'fremstilling af uvis oprindelse' til sprogets væsen.

Negativt bliver tænkningen af $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ en kritik af opfattelsen af $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ som 'rigtig tale' (logik), der ved at udelukke fejltagelser, misforståelser og andre vanskeligheder reducerer tænkningens genstand. Positivt bliver tænkningen af $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ en mere generel besindelse på det, tænkning som tænkning *gør*. $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ skal oversættes tilbage fra en orden, mennesket tilskriver sig selv, en orden, hvormed mennesket behersker det værende, organiserer det og

⁸²⁴ Cf. også Courtine: "The Destruction of Logic: From $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ to Language" in: Jacobs (ed.): *The Presocratics after Heidegger* pp. 25-53, især p. 30;35;38;49 (note 48); 50 (note 50).

konsoliderer sig selv i det, til en orden, der er givet mennesket, men som det ikke behersker, og som muliggør den erfaring, hvormed filosofien strukturelt begynder. Λόγος skal oversættes fra fornuftsgreb til filosofiens indstiftelse.

Heidegger indsætter ikke myten i toppen af et nyt hierarki. Og i *Was heißt Denken?* kritiserer han da også talen om μῦθος og λόγος som modsætninger. Her hævder Heidegger, at λόγος "har samme betydning [*sagt das Selbe*]" som μῦθος, og at de tidlige græske tænkere, navnlig Parmenides, brugte μῦθος og λόγος "i den samme betydning".⁸²⁵ Man skal snarere se hans tale om *die Sage*, sprogets hændelseskarakter og dets indflydelse på tænkningens sproglige form som en del af et forsøg på at smidiggøre brugen af λόγος. Opgøret med logikken er kun en lille del af projektet. Det drejer sig om en besindelse på forholdet mellem sprog og tænkning. Λόγος skal igen være et træk ved tænkningens sprog og ikke blot filosofiens.

§ 4. Logos og tildragelse

Λόγος er i filosofien et fremtrædende navn for det, Heidegger kalder for *das Sein*. Men Heidegger ser snarere λόγος som et *træk* ved væren. Han beskriver, hvordan λόγος i metafysikkens navngivningsmanøvre fungerer som det grundlæggende og organiserende træk.⁸²⁶ Det ser ud som om λόγος er et væsentligt *sprogligt* træk ved væren. Heidegger undersøger dette ord mange steder i forfatterskabet, og dets betydninger ('tanke', 'ord', 'samling' og andre) indrammer ikke bare problemet om forholdet mellem sprog og tænkning, men kan også bruges til at stille spørgsmålet om, hvad filosofiens sprog er, kan og skal.

Jeg har blandt andet med Heideggers undersøgelse i *Der Satz vom Grund* talt om metafysikkens sprog som komponeret af navnet, sætningen og begrundelsen.⁸²⁷ Metafysikkens sprog er *begrundende*; det giver en almen forklaring ved at danne støttende eller styrende hovedbegreber. Uanset om princippet skal gælde som transcendent eller immanent eller noget tredje, er sproget for det *lære*. Onto-teo-logiens tredje led er *logikken*, en tænkelære. Den rummer en opfattelse af tænkningen som rettet imod sandhed i betydningen 'rigtighed'. Det er en hovedpointe hos Heidegger, at denne sproglige form har været dominerende i perioden fra Platon til Hegel og stadig i forskellige aflejrte skikkelser præger vores tænkning.

En stor del af grunden til denne reduktion af tænkningen og sandheden ser Heidegger i fortolkningerne og oversættelserne af ordene λόγος og λέγειν.⁸²⁸ I *Die Grundbegriffe der Metaphysik* beskriver Heidegger λόγος som en muliggørende kraft, "en *evne til ...*", hvor-

825 "sagt das Selbe", "in derselben Bedeutung" (WD,7;7, da. ovs. p. 18;18). Cf. også GA74,34.

826 Cf. supra IV,1.1.

827 Cf. supra IV,2.3.

828 Cf. supra IV,2.

med mennesket får mulighed for at sætte sig i forbindelse med det værende som sådan.⁸²⁹ Det er ifølge Heidegger λόγος' væsen, der muliggør logikkens principper for sandhed:

Λόγος' væsen består netop deri, at der i den som sådan ligger muligheden for 'enten sand eller falsk', 'såvel positiv som negativ'. Netop muligheden for alt dette, for groft bestemte variationsmåder er λόγος' inderste væsen.⁸³⁰

Muliggørelsen skal ikke forstås som et princip, men en kraft eller *frihed*, uden hvilken det apofantiske kopula ikke fungerer: "Kort sagt, λόγος ἀποφαντικός som udsagn er kun mulig dér, hvor frihed er."⁸³¹ Heidegger kalder også denne frihed for "førprædikativ åbenbarhed" og "førlogisk sandhed".⁸³² Denne 'evne til ...' er altså også en 'væren-åben for ...', og denne 'åbenbarhed' må være en 'skeen'.⁸³³ Ifølge Heidegger er det netop denne bevægelse, der gør den ontologiske differens mulig:

Udkastet er indbruddet i dette forskellens 'mellem'.⁸³⁴

Som'et er betegnelsen for det oprindelig *indbrydende* 'mellems' strukturmoment. Vi har aldrig nogensinde først 'noget' og så 'noget mere' og så muligheden for at opfatte noget som noget, tværtimod: noget giver sig for os kun idet vi allerede bevæger os i udkastet, i 'som'et'.⁸³⁵

Det at vi oprindeligt skulle bevæge os i et sådant 'som', i en fortolkende overgang, kalder Heidegger for et historisk træk:

Således kastet i kastet er mennesket en *overgang*, overgang som hændelsens grundvæsen. Mennesket er historie, eller bedre: historien er mennesket.⁸³⁶

Således bevæger Heidegger sig fra opfattelsen af λόγος som logik over muligheden og friheden til hændelsen og historien. En lignende bevægelse gøres i den lille λόγος-tekst i *Vorträge und Aufsätze, Logos (Heraklit, Fragment 50)*. Heidegger tager afsæt i Heraklits tale

829 "ein Vermögen zu ..." (GA29/30,489).

830 "Das Wesen des λόγος besteht gerade darin, daß in ihm als solchem die Möglichkeit des 'entweder wahr oder falsch', des 'sowohl positiv als auch negativ' liegt. Gerade die Möglichkeit zu all diesen, und zwar roh bestimmten Weisen der Abwandlung ist das innerste Wesen des λόγος." (GA29/30,489).

831 "Kurz gesagt, der λόγος ἀποφαντικός als Aussage ist nur da möglich, wo Freiheit ist." (GA29/30,492).

832 "vorprädikative Offenbarkeit", "vorlogische Wahrheit" (GA29/30,494, kursiv udeladt her).

833 Vermögen zu ..., Offensein für ..., Offenbarkeit, Geschehen, cf. GA29/30,496.

834 "Der Entwurf ist der Einbruch in dieses 'Zwischen' des Unterschiedes." (GA29/30,529).

835 "Das 'als' ist die Bezeichnung für das Strukturmoment jenes ursprünglich *einbrechenden* 'Zwischen'. Wir haben nicht und nie zuerst 'etwas' und dann 'noch etwas' und dann die Möglichkeit, etwas *als* etwas zu nehmen, sondern völlig umgekehrt: etwas gibt sich uns nur erst, wenn wir schon im Entwurf, im 'als' uns bewegen." (GA29/30,531).

836 "So geworfen im Wurf ist der Mensch ein Übergang, Übergang als Grundwesen des Geschehens. Der Mensch ist Geschichte, oder besser, die Geschichte ist der Mensch." (GA29/30,531).

om λόγος for at undersøge, om det er muligt at forstå λόγος i en videre, mere oprindelig forstand end som det filosofiske sprogs væsentligste træk. Hele fragmentet lyder:

οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν Ἐν Πάντα.⁸³⁷

Heidegger citerer Snells oversættelse:

'Habt ihr nicht mich, sondern den Sinn vernommen,
so ist es weise, im gleichen Sinn zu sagen: *Eins* ist Alles.'⁸³⁸

Den danske 1994-oversættelse (Henningsen) lyder:

Efter at have hørt ikke på mig, men på *logos*, er det viist at samstemme i, at alt er ét.⁸³⁹

Hvis λόγος er det filosofiske sprogs væsentligste træk, så er det et træk, der synes at komme udefra, og synes at gå forud. Hvordan er det træk med til at danne filosofiens sprog?

Ser man et øjeblik bort fra betegnelserne 'metafysik' og 'logik', kan man måske sige, at filosofiens sprog i sin besindelse på vilkåret er *udlæggende*. Spørgsmålet er, hvordan sprogbrugen kommer dertil, at den ikke bare forholder sig, men udlægger. I *Logos (Heraklit, Fragment 50)* taler Heidegger om λέγειν som *legen*, dvs. at lægge, og denne læggen som en *lesen*, en læggen sammen, en samlen.⁸⁴⁰ Han kalder det for en høst (*die Lese*), og denne for den "egentligt begyndende samlen".⁸⁴¹ Sammenfattet: "λέγειν er at lægge. At lægge er: i sig samlet laden-foreligge af det sammen-nærværende."⁸⁴² Dette skulle være en mere oprindelig betydning af λέγειν end "at sige og tale".⁸⁴³ λέγειν skulle være det ved sprogbrugen, hvormed noget bliver nærværende.

Heideggers pointe er, at det netop ikke er sprogbrugen, der gør noget nærværende, men at noget bliver nærværende *gennem* sprogbrugen. Den samling, der foregår i sprogbrugen, ikke mindst i filosofiens, skulle være betinget af noget andet. Det svarer til det forhold mellem sproget selv og sprogbrugen, jeg har beskrevet tidligere.⁸⁴⁴ λέγειν skulle allerede være præget af λόγος, og det nærværende således dannet af mere end sprogbrugsproduktion, en anden bevægelse. Heidegger identificerer λόγος med tildragelsen:

Ὁ Λόγος betegner det, hvori det nærværendes nærvær tildrager sig.⁸⁴⁵

837 Citeret efter VA,199.

838 VA,199.

839 Da. ovs. *De første græske filosoffer* p. 41.

840 Cf. VA,200f.

841 "eigentlich anfangende Sammeln" (VA,202).

842 "λέγειν ist legen. Legen ist: in sich gesammeltes vorliegen-Lassen des beisammen-Anwesenden." (VA,203).

843 "sagen und reden" (VA,200).

844 Cf. supra II,1.

845 "Ο Λόγος nennt Jenes, worin sich das Anwesen des Anwesenden ereignet." (VA,219).

Vi er [...] stødt på en tildragelse, hvis monstrøsitet [*Ungeheures*] endnu skjuler sig i sin hidtil upåagtede enkelhed. [//] De dødeliges sigen og talen tildrager sig tidligt som λέγειν, som læggen.⁸⁴⁶

Han fortsætter fra dette 'tildrager sig som' (*ereignet sich als*), over variationerne 'driver deres væsen som' (*wesen als*), 'gennemrådende måde' (*durchwaltende Weise*), 'for-rådende slags' (*vorwaltenden Art*) og bare 'råden' (*Walten*), til at beskrive tildragelsen som 'sprogvæsenets prægning' (*Prägung des Sprachwesens*) og 'sprogets begyndende væsensprægning' (*anfängliche Wesensprägung der Sprache*).⁸⁴⁷

Heidegger går altså fra λέγειν som tale til lægge/høste og videre til dens blivende præget af sprogets væsen. Han fortolker således λόγος som sprogets væsen.⁸⁴⁸ Eller måske skulle man sige: 'væsenets sprog'. Gennem identificeringen af λόγος med tildragelsen dannes der en parallel til Heideggers tale om sagn og tildragelse i *Das Wesen der Sprache* og *Der Weg zur Sprache*.⁸⁴⁹ Sagn og λόγος går i ét med hinanden:

Ὁ Λόγος, τὸ Λέγειν er den høstende læggen [*die lesende Lege*]. Men λέγειν vil for grækerne altid også sige: forelægge, fremlægge, fortælle, sige. Ὁ Λόγος skulle da være det græske navn for talen som sigen, for sproget. Ikke kun dette. Ὁ Λόγος skulle, tænkt som den høstende læggen, være det græsk tænkte sagnets væsen. Sprog skulle være sagn.⁸⁵⁰

I *Das Wort* beskriver Heidegger også λόγος som sagn:

Ordets råden lyser op [*blitzt auf*] som betingen af tingen til ting [*die Bedingnis des Dinges zum Ding*]. Ordet begynder at lyse som forsamlingen, der først bringer nærværende ind i dets nærvær. [//] Det ældste ord for den således tænkte ordets råden, for sigen, er Λόγος: sagnet, der visende lader værende fremtræde i dets *det er*.⁸⁵¹

Det er en *Aufblitzen*, der også tales om i Heraklitteteksten.⁸⁵² Og ligesom i Heraklitteteksten fører han i *Das Wort* λόγος, sagn og væren sammen:

846 "Wir sind [...] auf ein Ereignis gestoßen, dessen Ungeheures sich in seiner bislang unbeachteten Einfachheit noch verbirgt. [//] Das Sagen und Reden der Sterblichen ereignet sich von früh an als λέγειν, als Legen." (VA,204).

847 Cf. VA,204.

848 Cf. VA,220.

849 Cf. supra V,4.1.

850 "Ὁ Λόγος, τὸ Λέγειν ist die lesende Lege. Doch λέγειν heißt für die Griechen immer zugleich: vorlegen, darlegen, erzählen, sagen. Ὁ Λόγος wäre dann der griechische Name für das Sprechen als Sagen, für die Sprache. Nicht nur dies. Ὁ Λόγος wäre, als die lesende Lege gedacht, das griechisch gedachte Wesen der Sage. Sprache wäre Sage." (VA,220).

851 "Das Walten des Wortes blitzt auf als die Bedingnis des Dinges zum Ding. Das Wort hebt an zu leuchten als die Versammlung, die Anwesendes erst in sein Anwesen bringt. [//] Das älteste Wort für das so gedachte Walten des Wortes, für das Sagen, heißt Λόγος: die Sage, die zeigend Seiendes in sein *es ist* erscheinen läßt." (US,237, da. ovs. p. 96, modificeret her).

852 Cf. VA,219.

Det samme ord Λόγος er dog som ord for *sigen* samtidig ordet for *væren*, dvs. for det nær-værendes nærvær. Sagn og væren, ord og ting hører sammen på en tildækket, knap nok betænkt og uudtænkelig måde.⁸⁵³

Det er netop i denne forbindelse, λόγος kan forstås som filosofiens indstiftelse.⁸⁵⁴ – Som det, at der gives ét navn for alt, for væren:

Ἐν Πάντα lader foreligge sammen i et nærvær, hvad der i deres væsen driver væk fra [*abwest*] hinanden og således mod hinanden, som dag og nat, vinter og sommer, fred og krig, vågen og sove, Dionysos og Hades. Noget sådant gennem den yderste vidde mellem nær- og fraværende afgjort, διαφερόμενον, lader den høstende læggen [*die lesende Lege*] foreligge i sin afgørelse. Dens [= den høstende læggens] læggen selv er det bærende i afgørelsen [*das Tragende im Austrag*]. Ἐν'et selv er afgørende. [//] Ἐν Πάντα siger, hvad Λόγος er. Λόγος siger, hvordan Ἐν Πάντα driver sit væsen. De er det samme.⁸⁵⁵

Derfor er λόγος for Heidegger også forråd for tænkningen:

Λόγος forsamler grundende alt i det almene og forsamler begrundende alt ud fra det eneste. At den samme Λόγος desuden gemmer væsensherkomsten af sprogvæsenets prægning i sig, og således bestemmer talens måde som logisk i en videre betydning, skal kun forbigående nævnes.⁸⁵⁶

Men hvis λόγος er filosofiens indstiftelse, er digtningen *værens* indstiftelse, som det hed.⁸⁵⁷ Det må derfor være ideen, at tænkningen hellere, når det er muligt, skal tage ved lære af digtningens ord end af filosofiens navne.

Hvis grækerne, som Heidegger skriver, ikke blot havde 'boet' i sprogets væsen og erfaret 'sigen' (*das Sagen*), men havde *tænkt* "sprogets væsen egent [eller ene og alene, *eigens*] som Λόγος, som den høstende læggen", så havde de "tænkt sprogets væsen ud fra værens væsen, ja endda som dette selv".⁸⁵⁸

853 "Das selbe Wort Λόγος ist aber als Wort für das *Sagen* zugleich das Wort für das *Sein*, d. h. für das Anwesen des Anwesenden. Sage und Sein, Wort und Ding gehören in einer verhüllten, kaum bedachten und unausdenkbaren Weise zueinander." (US,237, da. ovs. p. 96, modifieret her).

854 Cf. supra IV,1.1.

855 "Das Ἐν Πάντα läßt beisammen in einem Anwesen vorliegen, was voneinander weg- und so gegeneinander abwest, wie Tag und Nacht, Winter und Sommer, Frieden und Krieg, Wachen und Schlafen, Dionysos und Hades. Solches durch die äußerste Weite zwischen An- und Abwesendem hindurch Ausgetragene, διαφερόμενον, läßt die lesende Lege in seinem Austrag vorliegen. Ihr Legen selber ist das Tragende im Austrag. Das Ἐν selber ist austragend. [//] Ἐν Πάντα sagt, was der Λόγος ist. Λόγος sagt, wie Ἐν Πάντα west. Beide sind das Selbe." (VA,213).

856 "Der Λόγος versammelt gründend alles in das Allgemeine und versammelt begründend alles aus dem Einzigen. Daß derselbe Λόγος überdies die Wesensherkunft der Prägung des Sprachwesens in sich birgt und so die Weise des Sagens als eines logischen im weiteren Sinne bestimmt, sei nur beiläufig vermerkt." (ID,61, da. ovs. p. 112).

857 Cf. EH,43 (cf. supra V,2.2).

858 "das Wesen der Sprache eigens als den Λόγος, als die lesende Lege", "das Wesen der Sprache aus dem Wesen des Seins, ja sogar als dieses selbst gedacht" (VA,220).

Man fristes til at sige: så havde de gjort som ham. Alligevel mener Heidegger, der er materiale for den kommende tænkning i Heraklitfragmentet. Han skriver, at den sprogbrug, der formår at lytte til λόγος, er "den egentlige høren" – det er hans meget frie oversættelse af fragmentets ὁμολογεῖν.⁸⁵⁹ Denne sproglige, receptive erfaring, hvormed man formår at holde sig åben for en sådan hændelse, kalder Heidegger for "udmærket læggen", en "λέγειν, som hvilken Λόγος tildrager sig".⁸⁶⁰

Der er dermed to hovedideer i teksten: Λόγος er, ligesom sagnet, sprogets væsen og tildrager sig som sådan, med prægning af sprogbrugen til følge. Og tænkningen må tage ved lære af denne hændelse ved at stille sig åben for den.

Heidegger bruger Heraklit til at danne en ansats for den kommende tænkning. Han udlægger σοφόν som det, der "tildrager sig", når "ὁμολογεῖν sker", og oversætter σοφόν over 'viis' (*weise*) til ikke 'haven-set' (*Gesehenhaben*) men 'haven-hørt' (*Gehörhaben*).⁸⁶¹ Σοφόν, eller den egentlige tænkning, er altså at have hørt og ὁμολογεῖν er det at høre egentligt. Heidegger fører oversættelsen videre: Modtageligheden i σοφόν betyder også modtagelighed for tilskikkelsen; σοφόν betyder *geschicklich*, tilskikkelsesmæssig.⁸⁶²

Heidegger etablerer således i læsningen af Heraklit en ide om en egentlig, mere receptiv og mere historisk tænkning, som han gør det i læsningen af Hölderlin og mange andre. Det anderledes ved Heideggers Heraklitlæsning er, at fragmentets λόγος bruges som anledning. Men det er stort set det eneste. Her som andre steder tolker Heidegger sprog som mere 'skæbne' end 'ord'. Det er det, Heidegger vil frem til, og siger, han også går tilbage til: forbinde λόγος og skæbne, identificere sprog og historie med hinanden.

859 "das eigentliche Hören" (VA,207).

860 "ausgezeichnete Legen", "λέγειν, als welches der Λόγος sich ereignet" (VA,207).

861 "ereignet sich", "ὁμολογεῖν geschieht" (VA,209). Cf. VA,209.

862 Cf. VA,209f.

Sammenfatning V

Afhandlingens femte kapitel undersøger forholdet mellem digtning og tænkning og begynder med en analyse af Heideggers syn på kunstfrembringelsen. Hvor Heideggers undersøgelse af frembringelsen er en undersøgelse af forholdet mellem sandhed og mulighed, er hans undersøgelse af indstiftelsen en undersøgelse af forholdet mellem sandhed og mulighed som et historisk forhold. Og som undersøgelse af forholdet mellem kunstværk og historie er undersøgelsen af indstiftelsen også en undersøgelse af et sprogligt forhold. Det bliver et spørgsmål om, hvordan kunsten bærer sprog, hvordan kunst oversætter og bevarer. Sagt på en anden måde: hvordan der er sprog i kunstværket, og hvordan dette er afgørende for, at der kan være historie i sproget.

Heidegger identificerer digtningen med sproget selv. Det skulle være sproget, der digter os, og som derved får os til at tænke. Sprogets bevægelse skulle frembringe tænkningen. Heidegger taler også om digtning som et træk ved al kunst, og om digtning i snæver forstand som model for en mere erfaringsnær tænkning. Det er ambitionen, at denne tænkningens sprogbrug skal danne forbindelseslinjer til sproget selv og væren, med andre ord: *vilkåret*. En sådan sprogbrug må ligesom digtningen være karakteriseret af fortætning og åbenhed, dvs. kunne fastholde og koncentrere en erfaring og kunne vise dens bevægelse og sammenhæng med andet uden at udlægge.

Heidegger bruger sine ideer om kunstens modtagelighed for sandheden som hændelse og indfatning af denne bevægelse i kunstværkets instans til at påpege, at kunsttningen bevarer og videregiver denne hændelse. Tildragelsen er *einmalig*, singular, men aftrykket af den i kunstværket gør det muligt at bevare erfaringen med den i en slags tilnærmende uddrag. Heidegger taler om *der Reiß*, 'ridset' eller 'riften', som et træk ved sprogets egen digtning, der præger erfaringen og derigennem kan sætte sig i kunstværket.

Bevaringen i kunstværket er et historisk træk ved kunsten. For Heidegger er digtningens væsen sandhedens indstiftelse, dvs. det kunst gør er at skabe og bevare sandhed. Kunsten skulle dermed i kraft af indstiftelsen skabe et forhold mellem sandhed og historie. Heidegger siger det med Hölderlins *Andenken*: Digterne indstifter det blivende.

Heidegger giver poesien et privilegium som model for en mere erfaringsnær tænkning, og han deltager med sine egne sproglige forsøg i denne bestræbelse. I hans forsøg på at lade sin tænkning træde ind i digtets sproglige felt, hvor erfaringen af det særegne og det singulære oversættes, bliver Hölderlins digtning forbillede og holdepunkt. Hölderlin digter efter Heideggers opfattelse særligt historisk, og Heidegger forsøger at gøre tænkningen mere historisk. Den skal være *andenkende Denken*, erindrende tænkning.

I det erindrende ligger der for Heidegger en besindelse på historien, ikke blot det forgangne, men hele den prægende bevægelse, historie kan siges at være. Det drejer sig om at tænke historien som situation og skæbne, og at tænke dens bevægelse som oprindelse og potentiale.

Denne historiske tænkning er det, de fleste af Heideggers formuleringer af opgaver for tænkningen sigter på. For Heidegger er historisk tænkning en 'oprindelig' tænkning: en

tænkning nær oprindelsen, nær tildragelsen, nær væren. Man kunne også sige: nær bevægelsen, vilkåret, kort sagt: mere som erfaringen. En sådan tænkning er ifølge Heidegger mere åben for væren, og vil bedre end filosofien kunne indfatte erfaringerne med væren, i et mere åbent sprog.

Heidegger indsætter derfor digtningen som sproglig model for den mere oprindelige tænkning. Men man kan også se hans tale om *die Sage*, 'sagnet', som en del af denne opgave: som et forsøg på at indsætte det ikke-verificerede sprog i filosofien. *Die Sage* må ses som Heideggers μῦθος, men optræder i en radikaliseret form, så det ikke engang betyder 'det, der siges', men sprogets bevægelse, sprogets væsen, endda tildragelsen. Med *die Sage* taler Heidegger om det visende og det hændende ved sprog.

Der ligger heri et opgør med ideen om sprog som omtale og med ideen om filosofiens sprog som logik. Tænkningens sprog skal så vidt muligt svare til virkelighedens hændelser, der for Heidegger allerede er sprog, en tiltale, der anfægter sprogbrugen. Derfor skal tænkningen åbne sig. Man kunne sige, at tænkningen ved at nærme sig erfaringen, prøve at formulere den sproglige erfarings receptivitet, også nærmer sig oprindelsen. Forholdet til oprindelsen er et strukturelt forhold mere end et 'realhistorisk'. Man kunne derfor også sige, at Heidegger tænker det strukturelle forhold mellem μῦθος og λόγος, og forsøger at indsætte tænkningen i en position mellem disse, med digtningen som den sproglige model.

For Heidegger er μῦθος og λόγος det samme: sprog. Man kan se hans tale om sprog som motiveret af netop det, disse ord betegner: Heideggers tale om sproget selv og hans ideal for tænkningens sprog ligner det rå og åbne ved myten. Og hans overvejelser angående forholdet mellem tænkning og ord har et afgørende forråd i λόγος og dets mangfoldige aflejringer i filosofiens sprog.

Heideggers tænkning er ifølge ham selv ikke filosofi, men er heller ikke antifilosofisk, og hans sproglige forsøg er i vid udstrækning besindelse på filosofiens sprog og forsøg på at åbne det, bringe det nærmere erfaringen og derved frigøre det. Forud for logikken går der et muliggørende træk ved sproget; Heidegger kalder det for λόγος. Den samlen, der ligger i filosofiens sprog, den bestemmen, hvormed det forsøges at gøre væren nærværende, er ifølge Heidegger betinget af λόγος. Heidegger identificerer λόγος med tildragelsen, ligesom han identificerer *die Sage* med tildragelsen. *Die Sage* og λόγος går i Heideggers sprog i ét med hinanden. Det er en væsentlig del af hans forsøg på at vise, at sproget har karakter af hændelse, og at dets prægning af tænkningen gør sprogbrugen historisk. For Heidegger er sproget mere skæbne end ord. Det er en skæbne, der ifølge Heidegger forpligter tænkningen i forhold til oprindelsen og motiverer den til at åbne sit sprog. I denne henseende er Heideggers brug af Heraklit ikke anderledes end hans brug af Hölderlin.

KONKLUSION

Det er nu muligt at eksplicitere afhandlingens tese,

Vejen til en forståelse af sproget må gå gennem en undersøgelse af erfaringen, og denne bevægelse vil præcisere forholdet mellem sprog og historie.

Heideggers forfatterskab er valgt som afhandlingens omdrejningspunkt, og det har vist sig, at selv om Heidegger ikke taler om erfaringen så udhævet som det er blevet gjort her, så tegner såvel hans tale om sproget som hans ambition om tænkningens opsporing og overtagelse af sin egen historie, en sproglig erfaring.

Som det begreb, afhandlingen har forsøgt at udarbejde, kan den sproglige erfaring nu beskrives i forhold til Heidegger, i forhold til filosofien og mere principielt.

Heideggers tale om erfaringens negativitet (*der Schmerz*) og kunstens tegning af mulighed (*der Riß*), men også hans stil, hans tale om opgaver for tænkningen og hans prisen af Hölderlin, viser en ambition på tænkningens vegne om at blive mere erfaringsnær. Talen om digtning, om oprindelse og om historie er rettet imod netop det, at tænkningen skal turde blive i erfaringen, i det begyndende. Formår tænkningen at forblive i erfaringen og være nærmere de virkelighedstræk, som bevægelsen og forandringen er, eller bestræber den sig på at gå tilbage til den, så gør den en sproglig erfaring. Ikke kun fordi den så ikke længere er begrebslig, men fordi den da er i kontakt med de anfægtelser, sprog begynder med. Tænkningens bestræbelse på at forblive i det begyndende bliver dermed tænkningens sproglige erfaring med den sproglige erfaring, tænkningen allerede selv – dog for det meste ubemærket – foregår som.

Det er således ikke blot ud fra Heideggers tale om sproget, afhandlingens tese kan forsvares, men også ud fra, hvordan Heidegger taler. Heideggers tale om at gå tilbage til oprindelsen må ses som en oversættelse tilbage, fra begreb til erfaring. Heri består både hans opgave for tænkningen og hans praksis. Han demonstrerer de anfægtelser, der ligger i erfaringens sproglighed, gennem sine meditationer og variationer. Heideggers tekster ikke bare taler om ydmyghed, men viser forsøget og dets nødvendighed. Når Heidegger taler om nødvendigheden af, at tænkningen bliver mere ydmyg, så beskriver han en vanskelighed, der er givet med den historiske prægning, tænkningen er udsat for. Heideggers tale om metafysikkens sprog, om teknik og om tilskikkelse rummer ikke blot en besindelse på, hvad tænkningen er udsat for, men tillige hvordan en sådan prægning foregår, og hvad prægning overhovedet er. Heideggers tale om historien er altid en tale om erfaringen, ligesom hans tale om sproget altid er det.

Heideggers kritik og omformuleringer rettet imod filosofiens sprog, ikke mindst forvaltningen af ordet λόγος, sigter på igen at kunne få tænkningen til at gøre egne sproglige erfaringer. Gennem kritik af metafysikkens navngivningsmanøvre og logikkens snævre principper for sandhed oversætter han λόγος til en λόγος-erfaring og forstår denne som en sproglig erfaring. Men i videre forstand rummer hans tolkning af λόγος og hans kritik af filosofiens sprog et forsøg på at vise, at λόγος er et historisk træk ved sproget selv, og at sprog og historie i sidste ende er det samme.

Denne identificering kan synes voldsom. Men det gælder her om at se λόγος' historiske træk: ikke kun forvaltningen af ordet, men dets forvandlinger og indvirkninger på tænkningen gennem tiden. Besindelsen på det, at sproget går forud for sprogbrugen, må derfor også altid blive en besindelse på λόγος. Hos Heidegger optræder ordet som en slags urtilskikkelse og som filosofiens indstiftelse. Tænkningen slår let om i bestemmelse, navngivning, lære. Vil man tænke over, hvad filosofi er, så må dette indebære en overvejelse angående tilblivelsen af den begrebslige tænkning.

For en læser af Heidegger er det påfaldende, hvor meget forskelligt, han kan finde på at definere med *ist Geschehen* og lignende. Hans tale om sprog og historie er ingen undtagelse. En konsekvens er, at fænomener går i ét med hinanden, og at begreber overlapper. Det er alt sammen led i Heideggers bestræbelse på at genformulere væren, på ny at sige det samme. Ambitionen om enhed og forskydningen af betydning hører således sammen. Men det hører også sammen med Heideggers program for den kommende tænkning. Hans begrebsudvidelser (tiden, sandheden, historien, sproget og andre) er led i en større og vanskeligere opgave, nemlig at gøre tænkningens sprog mere åbent. Hans udstrakte forsøg på at udstyre tænkningen til at blive forberedende historie kan synes selvhøjtideligt, håbløst og meget andet, men hvis man sætter parentes om skæbnetalerne, så vil man se, at der også ligger en vigtig strukturel besindelse heri, der kan bruges til at overveje, hvad tænkning er, kan og skal, og hvad sprogbrug er, kan og skal.

Den åbenhed i sproget, Heidegger taler om som ideal og til en vis grad også selv demonstrerer med sin anderledes skrivemåde, peger på vilkåret som nødvendigt emne for tænkningen og på nødvendigheden af, at tænkningen holder igen med principopstillingerne. Oprindelsen er, anskuet på denne strukturelle måde, det samme som erfaringen, og hvis man accepterer Heideggers opfattelse af, at det mere oprindelige er det mere sande, så implicerer det, at tænkningen med sine sproglige frembringelser må forsøge at danne forbindelseslinjer hertil, til erfaringens kontakt med det, man med en samlebetegnelse kunne kalde for vilkåret, og som Heidegger kalder for *das Sein*.

Vejen til en forståelse af sproget må gå gennem erfaringen, fordi erfaring er det, hvorved sprog begynder, og fordi tænkningens sprog er formet af de vanskeligheder, der ligger i det at erfare. Undersøgelsen viser også, at forholdet mellem sprog og historie ikke alene består i, at de, som Heidegger skriver, begge er tildragelse, men at de begge begynder med de overgange og prægninger, der ligger i erfaringen. Erfaringen er den lille historie. Den er den første historie. Den er såvel protosproglig som protohistorisk. Derfor må tænkningen holde sig nær erfaringen og undersøge den nøje.

LITTERATUR

Heidegger, Gesamtausgabe

(Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann)

GA6.2: *Nietzsche II*. 1997.

pp. 231-300: "Nietzsches Metaphysik"

pp. 363-416: "Die Metaphysik als Geschichte des Seins"

GA9: *Wegmarken*. (1. ed. 1976). 3. Auflage 2004.

pp. 103-122: "Was ist Metaphysik?"

- Dansk oversættelse: "Forelæsnngen" in: Martin Heidegger: *Hvad er metafysik?* Trans. Grete Karl Sørensen & Jørgen Hass. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 1994, pp. 81-100.

pp. 123-175: "Vom Wesen des Grundes"

pp. 177-202: "Vom Wesen der Wahrheit"

pp. 303-312: "Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'"

- Dansk oversættelse: "Efterskrift" in: Martin Heidegger: *Hvad er metafysik?* Trans. Grete Karl Sørensen & Jørgen Hass. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 1994, pp. 101-110.

pp. 313-364: "Brief über den 'Humanismus'"

- Dansk oversættelse: *Et brev om 'humanismen'*. Trans. Søren Gosvig Olesen & Karin Wolgast. København: Gyldendals Bogklubber, 2004.

pp. 365-383: "Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'"

- Dansk oversættelse: "Indledning: Vejen tilbage til metafysikkens grund" in: Martin Heidegger: *Hvad er metafysik?* Trans. Grete Karl Sørensen & Jørgen Hass. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 1994, pp. 61-79.

pp. 385-426: "Zur Seinsfrage". Fransk oversættelse: "Contribution à la question de l'être" (trans. Gérard Granel) in: Martin Heidegger: *Questions*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1968.

GA12: *Unterwegs zur Sprache*. 1985.

GA13: *Aus der Erfahrung des Denkens*. (1. ed. 1983). 2. Auflage 2002.

pp. 15-21: "Wege zur Aussprache"

pp. 37-74: "Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken"

p. 111: "Was heisst Lesen?"

pp. 155-180: "Sprache und Heimat"

- Dansk oversættelse: "Sprog og hjemstavn" in: Martin Heidegger: *Sprog og hjemstavn*. Trans. Klaus Gjørup & Richard Purkarthofer. Ill. Søren Lose. Skive: Buchwerk, 2008, pp. 55-82.

GA14: *Zur Sache des Denkens*. 2007.

pp. 5-30: "Zeit und Sein"

- Dansk oversættelse: "Tid og Væren" in: Martin Heidegger: *Til sagen for tænkningen*. Trans. Kirsten Hyldgaard, Ove Petersen & Henrik Jøker Bjerre. Århus: Philosophia, 2002, pp. 45-67.

pp. 69-90: "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens"

- Dansk oversættelse: "'Filosofiens Afslutning og Tænkningens Opgave" in: Martin Heidegger: *Til sagen for tænkningen*. Trans. Kirsten Hyldgaard, Ove Petersen & Henrik Jøker Bjerre. Århus: Philosophia, 2002, pp. 98-114.

GA15: *Seminare*. 1986.

pp. 425-439: "Zürcher Seminar"

- GA16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. 2000.
pp. 107-117: "Die Selbstbehauptung der deutschen Universität"
- GA24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 1975.
- GA29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. 1983.
- GA39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. 1980.
- GA51: *Grundbegriffe*. 1981.
- GA52: *Hölderlins Hymne "Andenken"*. 1982.
- GA53: *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. 1984.
- GA54: *Parmenides*. 1982.
- GA55: *Heraklit*. 1979.
- GA59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. 1993.
- GA60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1995.
- GA61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. 1985.
- GA65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. (1. ed. 1989). 3. Auflage 2003.
- GA66: *Besinnung*. 1997.
- GA67: *Metaphysik und Nihilismus*. 1999.
pp. 175-256: "Das Wesen des Nihilismus"
- GA68: *Hegel*. 1993.
- GA70: *Über den Anfang*. 2005.
- GA71: *Das Ereignis*. 2009.
- GA73: *Zum Ereignis-Denken*. 2013.
- GA74: *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*. 2010.
- GA77: *Feldweg-Gespräche*. 1995.
- GA86: *Seminare Hegel – Schelling*. 2011.

GA94: *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. 2014.

GA95: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. 2014.

GA96: *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. 2014.

GA97: *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. 2015.

Heidegger, andre udgaver

1922: PHA: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Stuttgart: Reclam, 2003.

1927: SZ: *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

- Dansk oversættelse: *Væren og tid*. Trans. Christian Rud Skovgaard. Århus: Klim, 2007.

1929/1934: KM: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 6. Auflage. Einzelausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

1944: EH: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 6., erweiterte Auflage. Einzelausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

pp. 9-31: "Heimkunft / An die Verwandten"

pp. 33-48: "Hölderlin und das Wesen der Dichtung"

pp. 49-77: "Wie wenn am Feiertage..."

pp. 79-151: "Andenken"

pp. 152-181: "Hölderlins Erde und Himmel"

pp. 182-192: "Das Gedicht"

pp. 193-194: "Vorbemerkung zur Wiederholung der Rede"

pp. 195-197: "Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten"

1950: HW: *Holzwege*. 8. Auflage. Einzelausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

pp. 1-74: "Der Ursprung des Kunstwerkes"

- Dansk oversættelse: *Kunstværkets oprindelse*. Trans. Jakob Malling Lambert. København: Samlens Bogklub, 1996.

pp. 75-113: "Die Zeit des Weltbildes"

- Dansk oversættelse: *Verdensbilledets tid*. Trans. Claus Esmann Andersen, Henrik Borup Nielsen & Mads P. Sørensen. Idéhistoriske arbejds-papirer, nr. 1 – juli 1996. Århus 1996.

pp. 115-208: "Hegels Begriff der Erfahrung"

pp. 269-320: "Wozu Dichter?"

pp. 321-373: "Der Spruch des Anaximander"

1953: EM: *Einführung in die Metaphysik*. 6. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 1998.

1954: VA: *Vorträge und Aufsätze*. 10. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2004.

pp. 9-40: "Die Frage nach der Technik"

- Dansk oversættelse: "Spørgsmålet om teknikken" in: Martin Heidegger: *Spørgsmålet om teknikken og andre skrifter*. Trans. Jesper Goll. København: Gyldendal, 1999, pp. 36-65.

- pp. 41-66: "Wissenschaft und Besinnung"
- pp. 67-95: "Überwindung der Metaphysik"
- pp. 139-156: "Bauen Wohnen Denken"
- Dansk oversættelse: "Tænke bygge bo" in: Martin Heidegger: *Sproget og Ordet*. Trans. Kasper Nefer Olsen. København: Hans Reitzels Forlag, 2000, pp. 33-54.
- pp. 157-179: "Das Ding"
- pp. 181-198: "...dichterisch wohnet der Mensch..."
- Dansk oversættelse: "... digterisk bor mennesket ..." in: Martin Heidegger: *Sproget og Ordet*. Trans. Kasper Nefer Olsen. København: Hans Reitzels Forlag, 2000, pp. 55-74.
- pp. 199-221: "Logos (Heraklit, Fragment 50)"
- 1954: WD: *Was heißt Denken?* 5. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 1997.
- Dansk oversættelse: *Hvad vil tænkning sige?* Trans. Christian Rud Skovgaard. Århus: Klim, 2012.
- 1956: WPH: *Was ist das – die Philosophie?* 11. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- 1957: ID: *Identität und Differenz*. 12. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002.
- pp. 9-30: "Der Satz der Identität"
- Dansk oversættelse: "Identitetsætningen" in: Martin Heidegger: *Spørgsmålet om teknikken og andre skrifter*. Trans. Jesper Goll. København: Gyldendal, 1999, pp. 80-93.
- pp. 31-67: "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"
- Dansk oversættelse: "Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning" in: Martin Heidegger: *Spørgsmålet om teknikken og andre skrifter*. Trans. Jesper Goll. København: Gyldendal, 1999, pp. 94-115.
- 1957: SG: *Der Satz vom Grund*. 9. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.
- 1959: US: *Unterwegs zur Sprache*. 13. Auflage. Stuttgart: Klett-Cotta, 2003.
- pp. 9-33: "Die Sprache"
- Dansk oversættelse: "Sproget" in: Martin Heidegger: *Sproget og Ordet*. Trans. Kasper Nefer Olsen. København: Hans Reitzels Forlag, 2000, pp. 7-32.
- pp. 35-82: "Die Sprache im Gedicht"
- pp. 83-155: "Aus einem Gespräch von der Sprache"
- pp. 157-216: "Das Wesen der Sprache"
- Dansk oversættelse (uddrag): "Erfaringer med sproget" (trans. Grete Karl Sørensen) in: Peter Kemp (ed.): *Temaer i nutidens tænkning: Filosofiske, etiske og teologiske tekster i udvalg*. København: Gyldendal, 1975, p. 107f.
- pp. 217-238: "Das Wort"
- Dansk oversættelse: "Ordet" in: Martin Heidegger: *Sproget og Ordet*. Trans. Kasper Nefer Olsen. København: Hans Reitzels Forlag, 2000, pp. 75-97.
- pp. 239-268: "Der Weg zur Sprache"
- 1970: HE: Martin Heidegger – Eugen Fink: *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*. 2. Auflage. Einzelausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- 1971: SCH: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. 2. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 1995.

2008: EJB: Ernst Jünger / Martin Heidegger: *Briefe 1949-1975*. Stuttgart/Frankfurt am Main: Klett-Cotta/Vittorio Klostermann, 2008.

Øvrig litteratur

Die Fragmente der Vorsokratiker. Ed. Hermann Diels & Walther Kranz. 13. ed. (1. ed. 1903). Dublin/Zürich: Weidmann, 1968.

- Dansk oversættelse: *De første græske filosoffer: Førsokratiske fragmenter*, ed. Niels Henningsen. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 1994.

Bibelen. Den Hellige Skrifs Kanoniske Bøger. København: Det Danske Bibelselskab, 2002.

Opslaget "sprog" in: *Den Store Danske Encyklopædi*, online-udgaven (Gyldendal), ed. 5. august 2016, besøgt den 21. oktober 2017, http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Sprog/Sprogvidenskab,_overbegreber/Sprog

Artiklen "Hvad er sprog?", sproget.dk, ed. Dansk Sprognævn & Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, besøgt den 21. oktober 2017, <http://sproget.dk/temaer/hvad-er-sprog>

Adorno, Theodor W.: "Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie" in: *Gesammelte Schriften*. Vol. 6 (1. ed. 1964). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

- Dansk oversættelse: *Egentlighedens jargon: Om den tyske ideologi*. Trans. Henning Goldbæk. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2008.

Agamben, Giorgio: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*. 2. ed. (1. ed. 1978). Torino: Giulio Einaudi, 2001.

Agamben, Giorgio: "L'idea del linguaggio" in: *Aut Aut. Rivista di filosofia e di cultura*. Vol. 201 (1984), pp. 67-74.

- Dansk oversættelse: "Sprogets idé" in: Mikkel Bolt & Jacob Lund Pedersen: *Livs-form: Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*. Trans. Mads N. Outzen. Århus: Klim, 2005, pp. 77-87.

Agamben, Giorgio: "Note sul gesto" in: *Mezzi senza fine. Nota sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996, pp. 45-53.

- Dansk oversættelse: "Noter om gestus" in: Giorgio Agamben: *Midler uden mål: Noter til politiken*. Trans. Søren Gosvig Olesen. Skive: Forlaget Wunderbuch, 2015, pp. 59-68.

Allemann, Beda: *Hölderlin und Heidegger*. Zürich/Freiburg im Breigau: Atlantis, 1954.

Andersen, Jørn Erslev: *Dryssende roser. Essays om digtning og filosofi*. Aarhus: Modtryk, 1988.

pp. 23-35: "Den gode vilje og tavshedens kniv – filosofiske digtlæsninger"

pp. 41-52: "Det forsvundne ekko – Heideggers Hölderlin"

pp. 55-64: "Lysningen – Hölderlins Heidegger"

Andersen, Jørn Erslev: "Heidegger og digtningen – et mellemværende" in: *Slagmark – Tidsskrift for idehistorie*. Vol. 12 (1988), pp. 117-136.

- Andersen, Jørn Erslev: *Poetik og fragment. Hölderlin-studier*. Aarhus: Modtryk, 1993.
- Apel, Karl-Otto: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Archiv für Begriffsgeschichte, Vol. 8. 2. Auflage (1. ed. 1963). Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1975.
- Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*. Vol. 1-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Appelhaus, Jörg: *Martin Heideggers ungeschriebene Poetologie*. (Tübingen: Max Niemeyer, 2002) Studien zur deutschen Literatur 163. Berlin: Walter de Gruyter, 2014. <https://doi.org/10.1515/9783110923735>
- Aristoteles: "De interpretatione" in: *Aristotelis opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, pp. 16-24. <https://doi.org/10.1515/9783110835861.16>
- Dansk oversættelse: "De interpretatione eller *Om fortolkning*" (trans. Hanne Roer) in: *Almen Semiotik*. Vol. 3 (1991), pp. 11-38.
- Aristoteles: "Metaphysica" in: *Aristotelis opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, pp. 980-1093. Teil 1: <https://doi.org/10.1515/9783110835878.980>, Teil 2: <https://doi.org/10.1515/9783110835878.1011>, Teil 3: <https://doi.org/10.1515/9783110835878.1042>, Teil 4: <https://doi.org/10.1515/9783110835878.1069>
- Dansk oversættelse (uddrag): *Aristoteles' ældre Metafysik: Bøgerne I, III, IV, VI₁ og XII: Om Gud og Tilværelsens Hovedformer*. Trans. Poul Helms. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1953.
 - Dansk oversættelse (uddrag): "Metafysik" in: Justus Hartnack & Johannes Sløk (ed.): *De Store Tænkere: Aristoteles*. Trans. Anfinn Stigen. København: Berlingske Filosofi Bibliotek, 1964, pp. 106-157.
 - Engelsk oversættelse: *Metaphysica*. The Works of Aristotle. Vol. VIII. Trans. W.D. Ross. 2. ed. London: Oxford University Press, 1966.
- Aristoteles: "De arte poetica" in: *Aristotelis opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri. Vol. 2. Berlin: Walter de Gruyter, 1970, pp. 1447-1464. <https://doi.org/10.1515/9783110835878.1447>
- Dansk oversættelse: *Poetikken*. Trans. Niels Henningsen. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2004.
- Benjamin, Walter: "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen" in: *Gesammelte Schriften*. Vol. 2.1. Ed. Rolf Tiedemann & Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Dansk oversættelse: "Om sprog overhovedet og om menneskets sprog" (trans. Morten Haugaard Jeppesen) in: Tore Eriksen (ed.): *Walter Benjamin – oversat*. Århus: Slagmark, 1989, pp. 37-53.
- Bernasconi, Robert: "Poets as Prophets and as Painters: Heidegger's Turn to Language and the Hölderlinian Turn in Context" in: Jeffrey Powell (ed.): *Heidegger and Language*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 146-162.
- Biemel, Walter: "Kunst und Übersetzung" in: Thomas Buchheim (ed.): *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Wernheim: VCH, 1989, pp. 213-226.
- Boehm, Gottfried: "Im Horizont der Zeit. Heideggers Werkbegriff und die Moderne Kunst" in: Walter Biemel & Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.): *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 255-285.

- Bourdieu, Pierre: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988.
- Brandt, Per Aage: "Forord" in: Per Aage Brandt (ed. & trans.): *Noget/sort. Ny fransk poesi*. Aarhus: Husets Forlag, 1987.
- Buchheim, Thomas: "Vorwort" in: Thomas Buchheim (ed.): *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Wernheim: VCH, 1989, pp. V-IX.
- Buchheim, Thomas (ed.): *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Wernheim: VCH, 1989.
- Büchner, Georg: *Dantons død – et drama*. Trans. Juhl Andersen. København: Gyldendal, 1973.
- Büchner, Georg: *Lenz & Woyzeck*. Trans. Nielsen. København: Basilisk, 2014.
- Caputo, John D.: *Demythologizing Heidegger*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1993.
- Celan, Paul: "Der Meridian" in: *Gesammelte Werke*. Vol. 3. Ed. Beda Allemann & Stefan Reichert. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Courtine, Jean-François: "The Destruction of Logic: From Logos to Language" in: David C. Jacobs (ed.): *The Presocratics after Heidegger*. Albany, New York: State University of New York Press, 1999, pp. 25-53.
- Dahlstrom, Daniel O.: "Heidegger's Ontological Analysis of Language" in: Jeffrey Powell (ed.): *Heidegger and Language*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 13-31.
- de Man, Paul: "Heidegger's Exegeses of Hölderlin" in: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. Second Edition, Revised (1. ed. 1971). London: Routledge, 1983.
- Derrida, Jacques: *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- Dansk oversættelse (uddrag): *Om grammatologi*. Trans. Lars Bonnevie & Per Aage Brandt. København: Arena, 1970.
- Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*. (1. ed. 1967). Paris: Presses universitaires de France, 1972.
- Dansk oversættelse: *Stemmen og fænomenet*. Trans. Steffen Norddahl Lund. København: Hans Reitzels Forlag, 1997.
- Derrida, Jacques: *Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- pp. 3-29: "La différence"
- Dansk oversættelse: *Differance*. Trans. Søren Gosvig Olesen. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2005.
- pp. 367-393: "Signature événement contexte"
- Dansk oversættelse: "Signatur – tildragelse – kontekst" (trans. Niels Egebak) in: Jacques Derrida: *Sprog – materialitet – bevidsthed: To essays om metafysikkens lukning*. København: Vinten, 1976, pp. 115-152.
- Derrida, Jacques: "Sémiologie et grammatologie" in: *Positions*. Paris: Minuit, 1972.
- Dansk oversættelse: "Semiologi og grammatologi" (trans. Per Aage Brandt) in: Peter Madsen (ed.): *Strukturalisme: En antologi*. København: Rhodos, 1970, pp. 241-261.

- Derrida, Jacques: *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987.
- Derrida, Jacques: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
pp. 63-93: "Le retrait de la métaphore"
pp. 535-595: "Comment ne pas parler: Dénégations"
- Derrida, Jacques: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris: Galilée, 2013.
- Derrida, Jacques, Hans-Georg Gadamer & Philippe Lacoue-Labarthe: *La conférence de Heidelberg. Heidegger: Portée philosophique et politique de sa pensée. Rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*. Ed. Mireille Calle-Gruber. Paris: Lignes/IMEC, 2014.
- Di Cesare, Donatella: *Heidegger, die Juden, die Shoah*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016.
- Egebak, Niels: *Højholts metode*. København: Schönberg, 1974.
- Farias, Victor: *Heidegger et le nazisme*. Lagrasse: Editions Verdier, 1987.
- Fehér, István M.: "Übersetzbarkeit philosophischer Texte und philosophische Probleme ihrer Übersetzung: Der Fall Heidegger" in: Armin Paul Frank, Kurt-Jürgen Maaß, Fritz Paul & Horst Turk (ed.): *Übersetzen, verstehen, Brücken bauen. Geisteswissenschaftliches und literarisches Übersetzen im internationalen Kulturaustausch*. Berlin/Bielefeld/München: Erich Schmidt, 1993, pp. 269-285.
- Feick, Hildegard: *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*. 4. ed. (ed. Susanne Ziegler). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991. <https://doi.org/10.1515/9783110937121>
- Froment-Meurice, Marc: *C'est à dire. Poétique de Heidegger*. Paris: Galilée, 1996.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke. Vol. 1. 6. Auflage (1. ed. 1960)*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
• Dansk oversættelse: *Sandhed og metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*. Trans. Arne Jørgensen. 2. ed. København: Hans Reitzels Forlag, 2007.
- Gondek, Hans-Dieter: "Logos und Übersetzung. Heidegger als Übersetzer Heraklits – Lacan als Übersetzer Heideggers" in: Alfred Hirsch (ed.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, pp. 263-348.
- Grøn, Arne "Splittelse og forsoning: Filosofisk romantik og tysk idealisme" in: Hans Boll-Johansen & Flemming Lundgreen-Nielsen (ed.): *Kaos og kosmos: Studier i europæisk romantik*. København: Museum Tusulanums Forlag, 1989, pp. 51-74.
- Hamann, Johann Georg: "Aesthetica in nuce" in: *Sämtliche Werke. Vol. 2*. Ed. Josef Nadler. Wien: Herder, 1950.
- Hamann, Johann Georg: "Metakritik über den Purismus der Vernunft" in: *Sämtliche Werke. Vol. 3*. Ed. Josef Nadler. Wien: Herder, 1951.

Hamann, Johann Georg: *Briefwechsel*. Vol. 5. Ed. Arthur Henkel. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1965.

Hamann, Johann Georg: *Briefwechsel*. Vol. 6. Ed. Arthur Henkel. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1975.

Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke. Vol 9. Ed. Wolfgang Bonsiepen & Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

- Dansk oversættelse: *Åndens fænomenologi*. Trans. Claus Bratt Østergaard. København: Gyldendal, 2005.

Heidbrink, Ludger: "Das Eigene im Anderen: Martin Heideggers Begriff der Übersetzung" in: Alfred Hirsch (ed.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, pp. 349-372.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: "Übersetzung als philosophisches Problem" in: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers 'Beiträge zur Philosophie'*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994, pp. 307-323.

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Vol. 2. Kleine Stuttgarter Ausgabe. Unveränderter Nachdruck (1. ed. 1953). Ed. Friedrich Beissner. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970.

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Vol. 4. Kleine Stuttgarter Ausgabe. Unveränderter Nachdruck (1. ed. 1962). Ed. Friedrich Beissner. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970.

pp. 155-169: "Grund zum Empedokles"

pp. 294-299: "Das Werden im Vergehen"

- Dansk oversættelse: "Vorden i henfald" (trans. Lars N. Arndal & Stig Olsen) in: *Passage*. Vol. 10 (1992), pp. 91-96.

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Vol. 5. Kleine Stuttgarter Ausgabe. Unveränderter Nachdruck (1. ed. 1954). Ed. Friedrich Beissner. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1970.

pp. 213-220: "Anmerkungen zum Oedipus"

p. 309: "Das Höchste"

Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Vol. 6. Kleine Stuttgarter Ausgabe. Unveränderter Nachdruck (1. ed. 1959). Ed. Friedrich Beissner & Adolf Beck. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1969.

Hölderlin, Friedrich: *Brød og vin*. Trans. Thorkild Bjørnvig. 2. ed. København: Gyldendal, 1992.

Janicaud, Dominique: *Heidegger en France*. Vol 2. Paris: Albin Michel, 2001.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

- Dansk oversættelse: *Kritik af den rene fornuft*. Trans. Claus Bratt Østergaard. Frederiksberg: Det Lille Forlag, 2002.

Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

- Dansk oversættelse: *Kritik af den praktiske fornuft*. Trans. Tom Bøgeskov. København: Hans Reitzels Forlag, 2000.

Lacoue-Labarthe, Philippe: *La poésie comme expérience*. 3. ed. (1. ed. 1986). Paris: Christian Bourgois, 2004.

- Lacoue-Labarthe, Philippe: *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Paris: Christian Bourgois, 1987.
- Løwenstein, Casper: "Erfaring og sprog" in: *Studier i Pædagogisk Filosofi* 3, 1 (2014), pp. 1-26. <https://doi.org/10.7146/spf.v3i1.16840>
- Nancy, Jean-Luc: *Banalité de Heidegger*. Paris: Galilée, 2015.
- Olesen, Søren Gosvig: "Hvad er venstreheideggerianisme? Nogle eksempler" in: *Vejledning til Heidegger*. 2. ed. Odense: Syddansk Universitetsforlag, 2013, pp. 51-62.
- Opilik, Klaus: "Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger" in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 44, 3 (1990), pp. 479-484.
- Platon: "Theaitetos" in: *Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch*. Vol. 6. Ed. Peter Staudacher & Auguste Diès, trans. Friedrich Schleiermacher. 4. unveränderte Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- Dansk oversættelse: "Theaitetos" in: *Platons samlede værker i ny oversættelse*. Vol. I. Ed. Jørgen Mejer & Chr. Gorm Tortzen. Trans. Fritz S. Pedersen. København: Gyldendal, 2009, pp. 329-453.
- Powell, Jeffrey: "The Way to Heidegger's 'Way to Language'" in: Jeffrey Powell (ed.): *Heidegger and Language*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 180-200.
- Powell, Jeffrey (ed.): *Heidegger and Language*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2013.
- Rilke, Rainer Maria: *Udsat på hjertets bjerge*. Ed. & trans. Thorkild Bjørnvig. København: Gyldendal, 2010.
- Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*. Ed. Tullio de Mauro. Paris: Payot, 1972.
- Schelling, F.W.J.: "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände" in: *Sämtliche Werke*. Vol. 7. Ed. K.F.A. Schelling. Stuttgart: J.G. Cotta, 1856-1861.
- Schelling, F.W.J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*. Ed. Thomas Buchheim. Hamburg: Felix Meiner, 1997.
- Dansk oversættelse: *Filosofiske undersøgelser om den menneskelige friheds væsen og de dermed sammenhængende genstande*. Trans. Henning Vangsgaard. Århus, Philosophia, 2013.
- Schöfer, Erasmus: *Die Sprache Heideggers*. Pfullingen: Günter Neske, 1962.
- Schufreider, Gregory: "Sticking Heidegger with a Stela: Lacoue-Labarthe, Art and Politics" in: David Pettigrew & François Raffoul (ed.): *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*. Albany, New York: State University of New York Press, 2008., pp. 187-214.
- Thomä, Dieter: "Die späten Texte über Sprache, Dichtung und Kunst: Befangen im Singen und Nennen" in: Dieter Thomä (ed.): *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. 2. ed. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2013, pp. 261-270. Hele bogen: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05344-2>

- Thomä, Dieter: "Sprache: Von der 'Bewandtnisganzheit' zum 'Haus des Seins'" in: Dieter Thomä (ed.): *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. 2. ed. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2013, pp. 295-305. Hele bogen: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05344-2>
- Thomsen, Søren Ulrik: *Mit lys brænder – omrids af en ny poetik*. 2. ed. København: Vindrose, 2001.
- Trakl, Georg: *Das dichterische Werk*. Auf Grund der historisch-kritischen Ausgabe. Ed. Walther Killy & Hans Szklener. 17. Auflage (1. ed. 1972). München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005.
- Trakl, Georg: *Sebastian i drømme*. Trans. Rolf Gjedsted. København: Rosinante, 2015.
- Trawny, Peter: *Heidegger und der Mythos der jüdische Weltverschwörung*. 3. überarbeitete und erweiterte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.
- Trawny, Peter & Andrew J. Mitchell (ed.): *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.
- Vallega-Neu, Daniela: "Heidegger's Poietic Writings: From 'Contributions to Philosophy' to 'Das Ereignis'" in: Jeffrey Powell (ed.): *Heidegger and Language*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 119-145.
- Vattimo, Gianni: "Dialettica, differenza, pensiero debole" in: Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti (ed.): *Il pensiero debole*. 10. ed. (1. ed. 1983). Milano: Feltrinelli, 1995, pp. 12-28.
• Dansk oversættelse: "Dialektik, forskel og svag tænkning" (trans. Finn Frandsen) in: *Slagmark – Tidsskrift for idehistorie*. Vol. 6 (1986), pp. 83-96.
- Vattimo, Gianni: *Introduzione a Nietzsche*. 3. ed. (1. ed. 1985). Bari: Laterza, 1988.
- Vattimo, Gianni: "Heideggers Nihilismus: Nietzsche als Interpret Heideggers" in: Walter Biemel & Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.): *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 141-153.
- Weinmayr, Elmar: "Aspekte des Übersetzens zwischen Heidegger und Japan" in: Thomas Buchheim (ed.): *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*. Wernheim: VCH, 1989, pp. 177-196.
- Wentzer, Thomas Schwarz: "Efterskrift" in: Martin Heidegger: *Væren og tid*. Trans. Christian Rud Skovgaard. Århus: Klim, 2007, pp. 485-590.
- Wenzel, Xenia: *Die Übersetzbarkeit philosophischer Diskurse: Eine Übersetzungskritik an den beiden englischen Übersetzungen von Heideggers 'Sein und Zeit'*. Berlin: Frank & Timme, 2015.
- Ziarek, Krzysztof: "Giving Its Word: Event (as) Language" in: Jeffrey Powell (ed.): *Heidegger and Language*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2013, pp. 102-118.
- Ziarek, Krzysztof: *Language After Heidegger*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2013.

Detaljeret indholdsfortegnelse

INDHOLD	3
FORORD	4
FORKORTELSER	5
OVERSÆTTELSER	6
INDLEDNING	9
Begreb og tese	11
Heidegger	11
Forløb	12
Litteratur	13
I. FILOSOFIENS SPROG OG HEIDEGGERS SPROG	17
1. Heideggers stil	19
§ 1. Opgøret med det apofantiske	19
§ 2. Undgåelsen	27
§ 3. Afhandling og essay	33
§ 4. Spørgsmålet og forsøget	37
2. Heideggers opgaver	40
§ 1. Oversættelse og metafysikkritik	40
§ 2. Oversættelse og historie	45
§ 3. Oprindelsens norm: nostalgi og sproglig åbenhed	48
Sammenfatning I	55
II. SPROGET SOM VILKÅR	57
1. Den sproglige transcendens	59
§ 1. Sproget forud for sprogbrugen	59
§ 2. Transcendens	62
§ 3. Sproget som en grænse, der deltager i sprogbrugen	63
§ 4. Sprach-Apriori og logos	67
2. Tænkningen i sproget	69
§ 1. Sprog som situation	69
§ 2. Sprogbrug som ophold og byggeri	73
§ 3. Hvad er sproget selv?	75
3. Identiteten	77
§ 1. Udvidelsen af kopulaet	77
§ 2. Afstand og identificering	79

4. Kommunikabilitet og inkommunikabilitet	82
§ 1. Metasproget	82
§ 2. Sprog uden kommunikation.....	84
§ 3. Umuligheden i sproget	86
Sammenfatning II	89
III. ERFARING OG SPROG	91
1. Erfaringsbegrebet	93
§ 1. Nogle almindelige opfattelser af erfaringen	93
§ 2. Erfaring som overgang	93
§ 3. Det videnskabelige erfaringsbegreb	95
§ 4. Det metafysiske erfaringsbegreb.....	96
§ 5. Erfaringen forud for begrebet.....	98
2. Erfaringen.....	100
§ 1. Fare og eksperiment.....	100
§ 2. Bevægelse, negativitet og forandring.....	101
§ 3. Heideggers brug af Hegel.....	103
§ 4. Overgangens momenter	107
3. Den sproglige erfaring.....	110
§ 1. Sproget som sprogbrugens modstand	110
§ 2. Dyret og barnet	111
§ 3. Barnet og historien	113
§ 4. Receptiviteten	115
§ 5. Læsningen	118
§ 6. Erfaring som sprogbrug	120
Sammenfatning III.....	122
IV. NAVNGIVNINGEN	125
1. Navn og negativitet	127
§ 1. Forskellen og afgørelsen	127
§ 2. Navngivning som fare	129
§ 3. Fra navngivningens struktur til sprogbrugens negativitet.....	131
§ 4. Negativitet og åbning	141
§ 5. Forsøg og prægning.....	142
2. Oversættelsen i <i>Der Satz vom Grund</i>	145
§ 1. Den metafysiske opfattelse af grunden	145
§ 2. Ratio.....	147
§ 3. Tilbage til talen.....	149
§ 4. Læsningens forskydning og tænkningens frigørelse.....	151
§ 5. Kritik af forestillingen.....	158
Sammenfatning IV	162

V. DIGTNING OG HISTORIE.....	165
1. Digtningen som frembringelse.....	167
§ 1. Sprogets digten og poesiens privilegium.....	167
§ 2. Fortætning og åbenhed.....	168
§ 3. Kunst og iværksættelse.....	169
§ 4. Værk og mulighed.....	171
§ 5. Digtningen i erfaringen.....	174
2. Digtningen som indstiftelse.....	178
§ 1. Bevaringen i kunstværket.....	178
§ 2. Digtning som ursprog.....	183
§ 3. Det blivende.....	186
3. Digtet som tænkning.....	190
§ 1. Den skrevne kunst.....	190
§ 2. Digtet som oversættelse.....	191
§ 3. Digtet og vilkåret.....	193
§ 4. Egnspræg.....	198
§ 5. Tænkning som urdigtning.....	201
§ 6. Det hellige og den digteriske erfaring.....	203
§ 7. Historien i digtet.....	213
§ 8. Historie som situation og skæbne (Heideggers læsning af "Germanien" og "Der Rhein").....	214
§ 9. Digteren som vejleder (Heideggers læsning af "Der Ister").....	222
§ 10. Erindringen og 'historiens væsen' (Heideggers læsning af "Andenken").....	226
4. Mytens privilegium?.....	237
§ 1. Sagn og tildragelse.....	237
§ 2. Fra omtale til visning.....	242
§ 3. Mythos og logos.....	247
§ 4. Logos og tildragelse.....	248
Sammenfatning V.....	254
 KONKLUSION.....	 257
 LITTERATUR.....	 261
Heidegger, Gesamtausgabe.....	263
Heidegger, andre udgaver.....	265
Øvrig litteratur.....	267

Studier i Pædagogisk Filosofi, Monografiserie 2, 2017

Studier i pædagogisk filosofi udkommer to gange årligt og udgives med støtte fra Nordisk Publiceringsnævn for Humanistiske og Samfundsvidenskabelige Tidsskrifters (NOP-HS) og Danmarks Frie Forskningsfond – Kultur og Kommunikation. Lejlighedsvis udgives monografier inden for pædagogisk filosofi. *Studier i pædagogisk filosofi* er i den elektroniske udgave gratis og tilgås via tidsskriftets hjemmeside <https://tidsskrift.dk/spf/index>. Her er det også muligt at købe tidsskriftet i papirudgave.

Studier i pædagogisk filosofi publicerer artikler på de skandinaviske sprog svensk, norsk og dansk samt i særlige tilfælde på engelsk. Indsendelse af manuskript til bedømmelse sker via hjemmesiden og medfører ikke tab af copyright til teksten for forfatteren. Der henvises i øvrigt til <https://tidsskrift.dk/index.php/spf/about/submissions#copyrightNotice>.

Retningslinjer for forfattere

Bidrag til *Studier i Pædagogisk Filosofi* og review modtages året rundt.

Krav til indsendte manuskripter:

1. I første omgang (altså for at kunne accepteres til fagfællebedømmelse (peer-review)): Det indsendte manuskript må ikke tidligere være blevet publiceret, og det må heller ikke være sendt parallelt til et andet tidsskrift med henblik på at komme i betragtning til at blive publiceret. Artikelmanuskript uploades som Word fil eller RTF til tidsskriftet. Det kræver registrering som forfatter. Se <https://tidsskrift.dk/index.php/spf/user/register> Manuskriptet bør indeholde et kort resumé (100 ord), der sammenfatter artiklens indhold og formål, ligesom forfatterne bedes angive max. 10 nøgleord. Manuskriptet skal være anonymiseret, dvs. ingen autoreferencer ("min artikel..."), fjern forfatter identifikation fra filens dokumentegenskaber. Omfang: 30.000-80.000 anslag inkl. alt (noter, mellemrum, litteratur etc.) Sprog: Dansk, norsk, svensk og engelsk
2. I anden omgang (altså hvis bidraget antages til publikation), så skal følgende gælde: Manuskriptet skal opfylde normerne for "Notes and Bibliography" på http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html Brug venligst fodnoter. Alle fremmedsproglige citater skal oversættes; angiv eventuelt originalt citat i fodnote. Forfatterne bedes ligeledes angive institutionel tilknytning og mailadresse. Manuskriptet skal indeholde et kort abstract (max. 100 ord) på engelsk.

Krav til indsendte anmeldelser:

1. Forslag om bog til anmeldelse med angivelse af anmelders postadresse sendes i første omgang til anmeldelsesredaktion (wiberg@edu.au.dk).
2. Hvis forslaget godtages (som note, anmeldelse eller essay), sørger redaktionen for at bogen (bøgerne) tilsendes anmelderen. Bognoter 2.000 anslag, anmeldelser 8.000 anslag og essays 20.000 anslag inkl. alt.

Studier i Pædagogisk Filosofi

Monografiserie 2 2017

Indhold

Forord.....	4
Forkortelser	5
Oversættelser	6
Indledning.....	9
I. Filosofiens sprog og Heideggers sprog	17
II. Sproget som vilkår.....	57
III. Erfaring og sprog.....	91
IV. Navngivningen	125
V. Digtning og historie	165
Konklusion	257
Litteratur.....	261
Detaljeret indholdsfortegnelse	275