

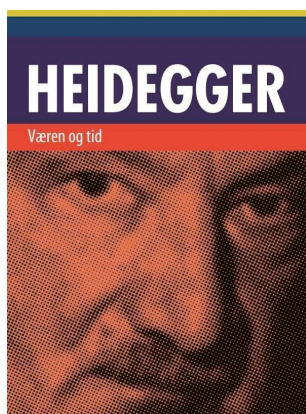
Å la tiden åpne seg: Heideggers *Væren og tid* i psykologifaget



Per-Einar Binder
Universitetet i Bergen

Væren og tid har hatt stor betydning for psykologien som fagfelt – både innen forskning og klinisk praksis.

Forfatteren har fylt ut interessekonfliktskjema og oppgir ingen interessekonflikter.



BOK Væren og tid

FORFATTER Martin Heidegger (Oversatt av Lars Holm-Hansen)

ÅR 1927/2018

FORLAG Pax

SIDER 460

Det finnes bøker som forandrer oss, og det finnes bøker som viser oss at vi allerede er forandret. Sein und Zeit (Heidegger, 1927/2018) gjorde begge deler for meg, da jeg som tjuetåring satt på min hybel i Bergen og kjempet meg gjennom den tyske originalen med den engelske oversettelsen som krykke. Jeg var det som den gang het «ventestudent» – jeg hadde fullført det som den gang het psykologi grunnfag med tilstrekkelig god karakter til å gå videre på profesjonsprogrammet, men det var venteliste for å komme inn. Jeg ventet i to og et halvt år. Ventestudent var et interessant ord for en merkelig tilstand. Som om selve ventetiden skulle være et studium i seg selv. Hvilket den kanskje var.

Jeg hadde savnet en eksistensiell dybde i psykologifaget, som jeg fant i filosofifaget og i skjønnlitteratur (jeg studerte også på forfatterstudiet i Bø, en annen form for konstruktiv venting). Jeg syntes psykologien, i sin iver etter å bli vitenskap, hadde glemt noe vesentlig. Kanskje nettopp det som gjorde mennesket verdt å studere. Senere skulle jeg oppdage at det også fantes i psykologien, bare ikke der jeg først hadde lett.

Bjørn Holgernes, som underviste i Heidegger ved Filosofisk institutt, insisterte: Les originalen. Les den på tysk. Det fantes ingen norsk oversettelse den gang. Kanskje lærte det meg noe også. Det er

noe med å måtte slåss med en tekst, ord for ord, setning for setning. Som når man går i motbakke i stedet for å ta en fjellheis. Man legger bedre merke til utsikten.



Sein und Zeit er ikke et psykologisk verk, selv om nesten alt i det resonerer med psykologisk erfaring. Ta bare dette at vi er «kastet» inn i verden. Som om fødselen, men egentlig også hvert øyeblikk av livet, er et slags eksistensielt kast hvor vi lander i en virkelighet vi ikke har bedt om. Eller hvordan måten vi «befinner» oss på – Befindlichkeit – alltid allerede er farget av stemninger vi ikke helt kan kontrollere. Heidegger (1927/2018) beskriver en psykologi som går dypere enn psykologien selv. Den blir en slags grunnmur under bygningen.

Men Heidegger ville protestert. Dette er ontologi, ville han sagt, snarere enn psykologi. Han er ute etter selve strukturen i det å være menneske, ikke bare hvordan mennesker tilfeldigvis opplever verden. Det handler om hvem mennesket dypest sett er.

Mye av Heideggers virkelige innflytelse på psykologien ligger ikke bare hos dem som eksplisitt refererer til ham. Den ligger også i det Hans-Georg Gadamer (1960/2004) kalte virkningshistorie, denne prosessen hvor ideer siver inn i kulturen som vann i jord, og dukker opp igjen på uventede steder. Jeg skal her ta for meg noen områder av faget hvor Heideggers *Væren og tid* har utgjort en forskjell, både som en eksplisitt referanse og som en litt fjernere gjenklang.

Når filosofi blir terapi (og omvendt)

Ludwig Binswanger (1958) var kanskje den første som ikke brydde seg om distinksjonen mellom en psykologi og ontologi. Han tok utgangspunkt i Heideggers Dasein. Dette merkelige ordet for menneskets væren-i-verden ble nøkkelen for å forstå psykoser. Binswanger så forbi sykdomsbegrepet. For ham var den psykotiske pasienten et menneske hvis væren-i-verden hadde tatt en bestemt form, en bestemt retning. Hallusinasjoner var måter å være-i-verden på, ikke bare symptomer.

Heidegger og Binswanger var to menn som prøvde å forstå hverandre over en av grunn av temperament og tilnærming. Heidegger, den filosoferende schwarzwaldbonden som tenkte Væren med stor V, og Binswanger, den sveitsiske psykiateren og eier av det prestisjefylte Bellevue sanatorium i Sveits, som daglig møtte mennesker i deres mest sårbare øyeblikk. De både forsto og misforsto hverandre, kanskje med litt vekt på misforsto.

— *beskriver en psykologi som går dypere enn psykologien selv*

Medard Boss (1963) kom nærmere. Særlig gjennom de berømte Zollikon-seminarene. Forestill deg Heidegger foran en forsamling sveitsiske psykiatere, som prøver å forklare forskjellen mellom det ontiske og det ontologiske mens de tenker på sine neste pasienter. Med det ontiske mener Heidegger alt det konkrete vi kan beskrive om mennesker og deres liv, slik som handlinger, erfaringer og symptomer. Det ontologiske peker dypere: på selve strukturen i det å være menneske, på de vilkårene som gjør alle disse erfaringene mulige.

Boss utviklet en terapeutisk praksis som tok Heideggers filosofi på alvor. Drømmer ble for Boss noe annet enn symbolske uttrykk for fortrenge drifter. De var åpninger hvor nye muligheter for væren kunne vise seg. Her ser Boss noe Freud ser ut til å ha oversett. Det ubevisste er kanskje ikke bare et sted hvor fortiden ligger begravd. Det er et rom hvor fremtiden venter på å bli født.

Kreative misforståelser



Da Rollo May introduserte Heidegger for Amerika (May et al., 1958), skjedde det noe som både var underlig og fruktbart. Eksistensiell angst ble oversatt til terapeutisk språk. Heidegger beskrev dette som et grunnleggende fenomen; angsten for intet som åpner oss for vår egen frihet. For May ble det til noe man kunne utforske og arbeide med. Kanskje ikke kurere, men i det minste forholde seg til på vekstfremmende måter.

May og senere Irvin Yalom (1980) leser ofte de eksistensielle tenkerne som mørkere enn de egentlig er, de synes å projisere sin egen amerikanske bekymring for det tragiske inn i europeisk filosofi. Men iblant ser de også kanskje litt i overkant optimistiske muligheter. Dette henger sammen med at de mister taket på det ontologiske nivået hos Heidegger. Når May og Yalom bruker begreper som hos Heidegger er ment å beskrive menneskets grunnvilkår, altså på det ontologiske nivået, oversetter de dem ofte til mer konkrete, psykologiske fenomener.

For Heidegger var eksistensiell skyld – Schuld – et ontologisk faktum. Vi «skylder» alltid allerede verden og oss selv å være, å tre frem, å ta plass. Som jeg selv har argumentert for (Binder, 2022), handler denne skylden ikke primært om det vi har gjort galt, men om alle mulighetene vi ikke har levd, alle valgene vi gjør som nødvendigvis utelukker andre valg. Det er ikke noe vi kan bli kvitt gjennom terapi eller selvinnsikt.

Men hos May og Yalom blir dette til noe mer håndterbart. Ikke nødvendigvis noe som kan fikses, men noe man kan utforske og kanskje forsone seg med. Dette er ikke bare en utvanning av Heidegger. Det er hva vi kunne kalle en kreativ misforståelse. Det er en produktiv feiltolkning som åpner visse terapeutiske muligheter.

Yalom (1980) skrev at det finnes to slags terapeuter: de som arbeider med døden, og de som ikke vet at de gjør det. Heideggers analyse av væren-til-døden ligger under mye av moderne eksistensiell terapi, enten terapeutene vet det eller ikke.

For Heidegger var døden en eksistensiell struktur som gjennomsyrrer livet her og nå. Den var ikke først og fremst en biologisk hendelse som venter i fremtiden. Vi er de eneste vesener som vet at vi skal dø. Denne vissheten, og ofte også vår flukt fra den, former alt vi gjør.

Det skjer igjen en interessant transformasjon når filosofien blir terapi. For mens Heidegger beskrev væren-til-døden som et ontologisk faktum, blir det i terapirommet til noe man kan forholde seg til på ulike måter. Terapeuten hjelper klienten med å konfrontere sin dødelighet, ikke for å overvinne den eksistensielt gitte dødsangsten – det ville vært meningsløst – men for å leve mer fullt i lys av den.

Kirk Schneider (2009), som var elev av May og Yalom, er en viktig viderefører av denne tradisjonen. Hans eksistensiell-humanistiske tilnærming balanserer det tragiske og det håpefulle, det begrensede og det mulige. Mest interessant er kanskje hans vektlegging av ærefrykt og undring – awe – som grunnleggende holdning til tilværelsen. Dette er ikke Heideggers språk. Men det resonerer med hans insistering på at væren er noe som kaller på undring, ikke bare analyse.

Den britiske eksistensielle tradisjonen har sin egen tone. R.D. Laing (1959), omdiskutert for sin terapeutiske eksperimentering, tok Heideggers eksistensielle perspektiv inn i forståelsen av alvorlige psykiske lidelser. For Laing fremsto psykosen som en eksistensiell krise snarere enn et medisinsk problem. Den er et desperat forsøk på å være i en verden som har blitt ubeboelig. Hans beskrivelse av den «ontologiske usikkerheten» hos mennesker med schizofreni – følelsen av at ens egen eksistens er truet, at man kan forsvinne eller bli slukt – er tydelig inspirert av Heidegger i sin forståelse av hvordan

væren selv kan bli problematisk og verden oppleves «uhjemlig»: Hva skjer når kastetheten blir for voldsom å forholde seg til, når verden man er kastet inn i, ikke gir rom for ens væren?



Mick Cooper (2015) representerer en nyere generasjon britiske eksistensielle terapeuter som har tatt denne arven videre på en mer balansert måte. Hans pluralistiske tilnærming, med ideen om at ulike klienter trenger ulike tilnærminger på ulike tidspunkt, har en tydelig heideggeriansk betoning. For i denne pluralismen ligger en grunnleggende anti-essensialisme; mennesket har ingen fast natur som krever én bestemt terapeutisk respons. Vi er mangfoldige, ubestemte, alltid i tilblivelse. Coopers insistering på at terapi må være en genuin dialog, et møte mellom to som sammen utforsker mulighetene for væren, resonerer med Heideggers forståelse av mening som noe som ikke bare er gitt, men som må skapes og oppdages.

Emmy van Deurzen (2012), med sin britiske-nederlandske bakgrunn, bygger bro mellom kontinental filosofi og britisk pragmatisme. Hun bruker Heideggers begreper – *Befindlichkeit*, *Geworfenheit*, *Mitsein* – som analytiske verktøy. Også hos henne sniker det seg inn en terapeutisk anvendelighet som Heidegger nok ville stilt spørsmål ved. Som om autentisitet er noe man kan arbeide mot, om ikke oppnå en gang for alle. Men kanskje er det nettopp slik at Heideggers tenkning først kan bli levende i den kliniske praksis gjennom oversettelser som ikke er helt trofaste.

Relasjonelle vendinger

Det relasjonelle perspektivet bygger på en grunnleggende innsikt som går tilbake til Heideggers *Mitsein*; vår væren-med. Vi er alltid allerede i relasjon, alltid allerede vevd inn i et nett av betydninger og forbindelser. Eller som Stephen A. Mitchell (1988) beskrev det: Vi er ikke først isolerte individer som så kommer sammen, et selv kan først bli et selv som del av en «relasjonell matrise».

Robert Stolorow og hans kolleger har tatt Heideggers relasjonelle ontologi inn i den kliniske praksisen på en direkte og anvendelig måte. Deres intersubjektivitetsteori, utviklet sammen med George Atwood, Bernard Brandchaft og Donna Orange (Stolorow & Atwood, 1992; Stolorow et al., 2002), er dypt påvirket av Heidegger. For Stolorow er ikke det ubevisste noe som ligger begravd inne i individet. Det er noe som oppstår i det intersubjektive feltet mellom terapeut og klient.

Stolorow (2011), som selv har skrevet omfattende om Heidegger, ser den terapeutiske situasjonen som en «relasjonell lysning». Det er et rom hvor både terapeut og klients væren-i-verden møtes og gjensidig konstituerer hverandre. Traumatiske erfaringer forstås ikke som indre arr, men som brudd i det relasjonelle vevet som holder vår verden sammen. Og helbredelse skjer ikke gjennom innsikt alene, men gjennom det Stolorow kaller et «relasjonelt hjem» – en følelsesmessig bolig hvor ens affektive erfaringer kan finne forståelse og gyldighet.

Dette er Heideggers *Mitsein* oversatt til klinisk språk. Men med en varmere tone. Der Heidegger kunne være nesten brutalt nøktern i sin analyse av væren-med-andre, tilbyr Stolorow en mer terapeutisk visjon: Vi er ikke bare kastet inn i relasjoner, vi kan også finne hjem i dem.

Metodisk arv

Gjennom hermeneutisk fenomenologi har Heideggers innflytelse på psykologisk forskning vært direkte og varig. Amadeo Giorgi (2009) og andre fenomenologiske psykologer refererer eksplisitt til Heidegger når de utvikler sine forskningsmetoder. Men det er den hermeneutiske vendingen – forståelsen av at all erfaring alltid allerede er fortolket – som kanskje har hatt størst gjennomslagskraft.



Jonathan Smiths Interpretative Phenomenological Analysis (IPA) bygger direkte på Heideggers hermeneutiske fenomenologi (Smith et al., 2009). For Smith, som for Heidegger, er det ingen «ren» erfaring vi kan få tilgang til. Vi er alltid allerede fortolkende vesener, kastet inn i en verden av mening som vi både skaper og oppdager. IPAs doble hermeneutikk, forskeren som fortolker deltakernes fortolkninger av sin egen erfaring, er dypt heideggeriansk i sin forståelse av hvordan mening oppstår.

I den «refleksive vending» i kvalitativ forskning (Binder et al., 2024) kombinerer vi Heideggers insistering på å være tro mot fenomenene slik de viser seg, med en refleksiv bevissthet om forskerens egen posisjon og forforståelse. Vi kan ikke studere menneskelig erfaring som om vi studerte steiner eller molekyler. Vi er alltid allerede involvert i det vi studerer, alltid allerede del av meningsveven vi prøver å forstå. Dette er mer enn en teknisk metodediskusjon. Det handler om en grunnleggende forståelse av hva psykologisk kunnskap er og kan være. Når kvalitative forskere insisterer på å komme så nær som mulig deltakernes erfaring samtidig som vi lykkes i å være refleksive om egen rolle, prøver vi å praktisere det vi med Heidegger kan kalle Gelassenheit. Dette er en åpen, mottakelig holdning som lar fenomenene vise seg uten å tvinge dem inn i forhåndsbestemte kategorier.

Narrative vendinger

Heidegger kalte språket «værens hus». Vi bor i språket, sa han, og språket former hva som kan vise seg for oss. Paul Ricœur (1984–1988) tok elementer fra Heideggers tidsanalyse og språkforståelse og vevde den sammen med teorien om fortelling. For Ricœur var menneskets forhold til tid grunnleggende narrativt. Vi forstår oss selv gjennom historiene vi forteller om oss selv. Denne innsikten, formidlet gjennom Jerome Bruner (1986) og andre, har bidratt til hvordan vi tenker om identitet i psykologien.

Dan McAdams (2011) har kanskje tatt denne narrative vendingen lengst med sin livshistorieteori. For McAdams er identitet nettopp livshistorien – den internaliserte og utviklende fortellingen om selvet som vi konstruerer fra sen ungdom og gjennom voksenlivet. Vi kan lese dette som Heideggers tidslighet gjort narrativ: Vi er vesener som strekker oss mellom fortid, nåtid og fremtid. Vi skaper sammenheng i hvem vi er, og verden rundt oss gjennom fortelling.

Men her ligger det også en interessant spenning. McAdams søker ofte etter helhet, koherens, den «gode» livshistorien som innpasser alle livets tråder. Her glemmer han kanskje noe av det Heidegger insisterte på, nemlig at menneskets væren er grunnleggende ubestemt, alltid i prosess.

Michael Bamberg (2009) har påpekt nettopp dette problemet. Hans «små-historie»-tilnærming kritiserer tendensen til å søke etter de store, sammenhengende narrative. For Bamberg er identitet noe som forhandles lokalt, i de små fortellingene vi forteller i hverdagen, ofte motsetningsfylte, ofte flertydige. Dette er kanskje mer i tråd med Heideggers forståelse av mennesket som kastet inn i situasjoner vi må håndtere uten en overordnet plan eller mening. Bambergs insistering på det lokale og flertydige ved narrative identiteter minner oss om at vi ikke bare har en historie – vi er alltid midt i mange historier samtidig, ofte uforenlige, alltid åpne for revisjon. Møter vi dette med Heideggers begrep om kastetethet, kan vi si: Vi er kastet inn i historier vi ikke har begynt, og vi må improvisere våre egne vendinger mens fortellingen utfolder seg.

Taus kunnskap

Heideggers analyse av Zuhandenheit – tilhåndenhet – er kanskje hans mest praktiske bidrag til psykologien. Når vi bruker en hammer, tenker vi ikke på hammeren. Den er transparent. Den er en forlengelse av hånden. Det er først når hammeren knekker, når den slutter å fungere, at vi ser den som

et objekt. Vi lever i verden på en måte hvor vi er involvert og engasjert på et før-refleksivt nivå. Vi er oppslukt i praksiser hvor vi går opp i det vi holder på med, og i en viss forstand er ett med det, uten å alltid trenge å resonnerer før vi handler. I en viss forstand ligger det en kunnskap i våre handlemåter som er mer enn våre teorier om hvordan vi best skal handle. Heidegger brukte tilhåndenhet først og fremst om vårt forhold til redskaper og praksiser (techne). I en terapeutisk sammenheng kan vi også lese dette i lys av det Aristoteles kaller fronesis, som er den praktiske klokskapen som utøves i møtet med andre.

Michael Polanyi kalte dette før-refleksive nivået «taus kunnskap». Donald Schön (1983) snakket om «reflection-in-action». Hele diskusjonen om praktisk kunnskap i profesjonsutøvelse – hvordan en erfaren terapeut «vet» hva hun skal si, uten å kunne forklare hvorfor – bygger på denne innsikten.

Bruce Wampold (2015) har kanskje tatt denne innsikten lengst inn i psykoterapiforskningen med sin kontekstuelle modell. Det er nettopp den før-refleksive væren-i-verden som Wampold viser til når han understreker at det mest virksomme i terapi ofte skjer på et implisitt nivå. Det skjer i selve måten terapeut og klient er sammen på, snarere enn i de uttalte teknikkene. For Wampold er ikke terapi først og fremst anvendelse av spesifikke teknikker. Det som virkelig betyr noe, er den helhetlige konteksten: den terapeutiske relasjonen, den delte forståelsen av problemet, troen på at endring er mulig. En god terapeut navigerer ikke primært gjennom valg av teknikker, selv om slike valg også kan være viktige. Hun fornemmer når hun skal tie, når hun skal snakke, når hun skal lene seg frem eller trekke seg tilbake. All denne kunnskapen er ikke i hodet hennes som eksplisitt viten, men kroppsliggjøres gjennom hennes væren-i-terapirommet.

— Heidegger kalte språket «værens hus»

Wampolds forskning viser at denne implisitte, kontekstuelle dimensjonen forklarer mer av terapiens effekt enn de spesifikke teknikkene: Det viktigste skjer ikke på det eksplisitte, tekniske nivået, men i det implisitte, relasjonelle rommet hvor terapeut og pasient møtes som opplevende, sansende og samhandelnde vesener.

Men her er paradokset: Vi ønsker også å gjøre det som skjer i terapirommet, eksplisitt, målbart. I mange sammenhenger er det også viktig å utvikle strukturerte fremgangsmåter, tilbakemeldingsinstrumenter, og ikke minst å kunne lære nye terapeuter å anvende dem. På den ene side blir det som å tvinge den tause kunnskapen til å bli noe annet enn hva den egentlig kan være, nemlig en eksplisitt prosedyre. På den annen side – om vi skal fortsette med Heideggers hammermetafor – så vil også en fersk håndverker trenge gode råd om hvordan en hammer kan og skal brukes, og en erfaren håndverker vokser på tilbakemelding på hva som fungerer godt. Det uttalte og eksplisitte og det tause og implisitte er ikke bare motsetninger, de spiller sammen.

Tiden som åpner seg

Det er som om Heidegger så inn i fremtiden og beskrev vår tids kriser før de ble akutte. Eller kanskje er det heller slik at hver tid leser Heidegger på sin måte, finner i ham det den trenger. Heidegger oppfordrer oss til en grunnleggende, ydmyk og undrende åpenhet mot verden. Han oppfordrer oss til å være sensitiv for hvordan vi gir mening til den, og være klar over at vi aldri slutter å være meningsskapere. Han advarer mot farene for at vi så lett låser oss fast i virkelighetsforståelser, og tror den forståelsen vi selv har skapt, er den entydig sanne. Ikke minst gjelder dette, slik Heidegger påpekte



mange ganger, vår måte å forholde oss til naturen på som blott og bart objekt for vår utnyttelse og kontroll.



Andy Fisher (2013), i sin radikale økopsykologi, refererer direkte til Heidegger. Men selv de som ikke gjør det, som arbeider med klimaangst og økoterapi, bruker implisitt heideggerianske temaer. Fremmedgjøringen fra naturen, tapet av en dypere forbindelse med jorden, følelsen av å leve i en verden som har lukket seg for undringen og ærefrykten for naturen. Alt dette har røtter tilbake til Heideggers kritikk av modernitetens teknologiske verdensanskuelse.

Og nå, med KI-revolusjonen, står vi overfor en enda dypere utfordring. Problemet er ikke bare at vi skaper maskiner som kan tenke, eller i det minste simulere tenkning. Mer foruroligende er hvordan vi begynner å forstå oss selv gjennom maskinenes speil. Det er en grunnleggende forskyvning i hvordan vi forstår hva det vil si å være menneske. Det er intet galt i å snakke om nevrale nettverk. Men vi står alltid i fare for å forveksle vår modell for tenkning med tenkningens vesen, slik Winograd og Flores (1986), med utgangspunkt i Heidegger, påpekte det. For Heidegger var mennesket nettopp ikke en sofistikert informasjonsprosesseringsmaskin, men det vesenet som hadde en unik oppgave: å være «værens vokter» – der Hirt des Seins.

Hva betyr det å være værens vokter i en tid med KI og terapiboter? Det betyr kanskje å insistere på det som ikke lar seg algoritmisere: det flertydige, det ubestemte, det som åpner verden snarere enn å lukke den. En KI kan kanskje simulere empati, men kan den virkelig befinne seg i en stemning? Kan den kjenne angsten? Og da tenker jeg ikke på frykten for noe bestemt; men den grunnleggende angsten for værens grunnløshet? Kan den romme eksistensiell skyld?

Faren er ikke (nødvendigvis) KI-en i seg selv. Faren er at vi, i vår fascinasjon over disse nye speilverdenene vi har skapt, glemmer vår egen særegenhet. At vi begynner å forstå oss selv som dårlige kopier av de maskinene vi har laget. At vi mister blikket for det verdensåpnende ved menneskelig eksistens – vår evne til å undre oss, til å la oss overraske, til å finne mening i det meningsløse.

Men igjen, Heidegger var ikke teknologifientlig. Faren ligger først og fremst i at den teknologiske tenkemåten blir den eneste måten å tenke på. Når alt blir middel og ingenting mål i seg selv. Når selv kjærligheten blir noe man må «jobbe med», når sorg blir noe som skal «prosesserer», når eksistensiell angst blir en «bug» som skal fikses.

Den vanskelige arven etter Heidegger

Det er et mørkt paradoks å forholde seg til når vi diskuterer Heideggers innflytelse: Filosofen som insisterte på at mennesket ikke har noen fast essens, som viste oss at vi alltid er i prosess, alltid i tilblivelse – denne anti-essensialisten ble nazist for en periode. Rüdiger Safranski (1994) beskriver det i biografien *En mester fra Tyskland* som et slags sammenbrudd. Kanskje var det det. Kanskje var det, som vi psykologer kunne si, en brist i mentaliseringen.

Det er ironisk at Heidegger, som har hatt så stor betydning for fundamentalisme-kritikere som Hannah Arendt (som for øvrig var hans student, og elskerinne), falt for den mest essensialistiske politiske vendingen Europa har sett. Han som viste oss at det ikke finnes noen «egentlig» menneskelig natur, at vi er kastet inn i historien og må skape vår egen mening. Akkurat han omfavnet en ideologi som hevdet at blod og jord bestemmer alt.

Hvordan forholder vi oss til dette? Kan vi skille filosofien fra filosofen? Bør vi det? Kanskje ligger det en lærdom nettopp i dette sviktet. At selv den dypeste filosofiske innsikt ikke beskytter mot menneskelig svakhet, mot forførelse, mot det Heidegger selv kalte «forfall»: det å blindt falle inn i

tidens strømninger. Filosofi alene er ikke nok. Vi trenger noe mer. Vi trenger etisk årvåkenhet, politisk bevissthet, og ikke minst: evnen til å se den konkrete Andre. Ikke bare Væren med stor V.



Klassikere som levende kilder

Så hvorfor lese Sein und Zeit i dag, nesten hundre år etter at den ble skrevet? Ikke for å finne ferdige svar eller anvendbare teknikker. Heidegger gir oss ikke slikt. Men han gir oss noe vel så verdifullt: et språk for å tenke det nesten utenkelige, for å nærme oss de mest grunnleggende spørsmålene om hva det vil si å være menneske.

Lars Holm-Hansens oversettelse (Heidegger, 1927/2018) gjør endelig dette verket tilgjengelig for norske lesere. Det er en god oversettelse, trofast mot originalens kompleksitet uten å bli unødig obskur. Men som med all Heidegger-lesning krever det tålmodighet. Man må la teksten arbeide i en, la de merkelige ordene og vendingene gjøre sitt arbeid.

Gadamers (1960/2004) begrep om virkningshistorie minner oss om at vi aldri helt kan kontrollere hvordan våre ideer blir mottatt og brukt. De lever sitt eget liv, inngår i nye konstellasjoner, skaper uventede forbindelser. Heideggers Sein und Zeit fortsetter å virke i psykologien, ofte på måter han ville protestert mot, men kanskje nettopp derfor på måter som holder verket levende.

Og kanskje er det nettopp slik det skal være med en klassiker. Den virker ikke ved å gi oss ferdige svar, men ved å holde spørsmålene åpne. Ved å minne oss om at det vi tar for gitt – tiden, døden, angsten, språket, væren selv – er dypt mysteriøst og verdt å tenke over. Om og om igjen.

Det er kanskje det beste vi kan håpe på av en klassiker: ikke at den løser våre problemer, men at den gjør oss til dypere, mer tenkende mennesker. Mennesker som kan holde ut i det åpne, i det uavklarte, i mysteriet. For som Heidegger minnet oss om: Vi er de vesener for hvem væren selv er et spørsmål. I vår tid er det viktig å bli minnet på at dette er noe av kjernen i det menneskelige.

Referanser

- Aristoteles. (2013). *Den nikomakiske etikk* (Arnfinn Stigen, overs.). Vidarforlaget.
- Bamberg, M. (2009). Identity and narration. I P. Hühn, J. Pier, W. Schmid & J. Schönert (Red.), *Handbook of narratology* (s. 132–143). De Gruyter.
- Binder, P. E. (2022). The call of the un-lived life: On the psychology of existential guilt. *Frontiers in Psychology*, 13, 991325. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.991325>
- Binder, P. E., Råbu, M. & Moltu, C. (2024). Hermeneutisk fenomenologi – en refleksiv forskertilnærming. I L. Lorås & O. Ness (Red.), *Håndbok i kvalitativ forskning: For psykologi, helsefag og sosialfag*. Fagbokforlaget.
- Binswanger, L. (1958). The existential analysis school of thought. I R. May, E. Angel & H. F. Ellenberger (Red.), *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology* (s. 191–213). Basic Books.
- Boss, M. (1963). *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. Basic Books.
- Bruner, J. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Harvard University Press.
- Cooper, M. (2015). *Existential psychotherapy and counselling: Contributions to a pluralistic practice*. Sage.
- Fisher, A. (2013). *Radical ecopsychology: Psychology in the service of life* (2. utg.). State University of New York Press.
- Gadamer, H.-G. (1960/2004). *Truth and method*. Continuum.
- Giorgi, A. (2009). *The descriptive phenomenological method in psychology*. Duquesne University Press.
- Heidegger, M. (1927/2018). *Væren og tid* (L. Holm-Hansen, Overs.). Pax.

- Laing, R. D. (1959). *The divided self*. Tavistock.
- May, R., Angel, E. & Ellenberger, H. F. (Red.). (1958). *Existence: A new dimension in psychiatry and psychology*. Basic Books.
- McAdams, D. P. (2011). Narrative identity. I S. J. Schwartz, K. Luyckx & V. L. Vignoles (Red.), *Handbook of identity theory and research* (s. 99–115). Springer New York.
- Mitchell, S. A. (1988). *Relational concepts in psychoanalysis: An integration*. Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1984–1988). *Time and narrative* (Bind 1–3). University of Chicago Press.
- Safranski, R. (1994). *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Carl Hanser Verlag.
[Dansk utgave: En mester fra Tyskland: Heidegger og hans tid. Gyldendal].
- Schneider, K. J. (2009). *Awakening to awe: Personal stories of profound transformation*. Jason Aronson.
<https://doi.org/10.5771/9780765706669>
- Schön, D. A. (1983). *The reflective practitioner*. Basic Books.
- Smith, J. A., Flowers, P. & Larkin, M. (2009). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research*. Sage.
- Stolorow, R. D. (2011). *World, affectivity, trauma: Heidegger and post-Cartesian psychoanalysis*. Routledge.
- Stolorow, R. D. & Atwood, G. E. (1992). *Contexts of being: The intersubjective foundations of psychological life*. Analytic Press.
- Stolorow, R. D., Atwood, G. E. & Orange, D. M. (2002). *Worlds of experience: Interweaving philosophical and clinical dimensions in psychoanalysis*. Basic Books.
- van Deurzen, E. (2012). *Existential counselling & psychotherapy in practice* (3. utg.). Sage.
- Wampold, B. E. (2015). *The great psychotherapy debate: The evidence for what makes psychotherapy work* (2. utg.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203582015>
- Winograd, T. & Flores, F. (1986). *Understanding computers and cognition: A new foundation for design*. Ablex Publishing Corporation.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. Basic Books.

