

C.E. Kühl

INDBLIK I HEIDEGGERS VERDEN

(1980?)

Indholdsfortegnelse

Forord. s.2-3

1. Projekt og metode i Heideggers *Sein und Zeit*. (Om *SuZ* §§1-8). s.4-8

2. In-der-Welt-sein som fundamentalstruktur i Daseinsanalysen. (Især om *SuZ* §§12-13). s.8-12.

3. Verden som verden (Om *SuZ* §§14-16). s.12-15.

4. I tegnenes verden. (Om *SuZ* §17). s.15-16.

5. Beskaffenhed og betydning: mere om verden som verden (Om *SuZ* §18). s.17-18.

6. Dasein og rumlighed (Især om *SuZ* §22-24). s.19-21.

7. Verden som "vor verden". (Om *SuZ* §§25-27). s.21-24.

Bibliografi. s.24.

Noter. s.25-25.

Forord

Nærværende skrift er i det væsentlige udarbejdet i 1974 i forbindelse med et ugentligt seminar ved Universitetet i Tromsø over Heideggers tidlige hovedværk *Sein und Zeit* (*SuZ*). Og jeg har taget det frem igen til gennemlæsning og revidering i forbindelse med endnu et Heideggerseminar, som skal afholdes i vårsemestret 1981 ved samme universitet.

Der er ikke tale om store ændringer i manuskriptet. Titlen er ny, og ved at sige lidt om den får jeg tillige sagt det, som bør stå i et forord.

“Indblik i Heideggers Verden” er en nok så mangetydig titel. I sin form er den brugbar, når man f.eks. ønsker at gøre rede halvt biografisk, halvt analytisk - for en stor kunstner og hans værk. Hans verden er den verden, han skaber i og med sit værk, og den verden, han selv lever i, for så vidt hans liv kommer til udtryk i hans værk. Det er i så henseende en cadeau til kunstneren at godskrive ham en verden. Men de fleste filosoffer vil nok - uanset format og uanset personlig forfængelighed - frabede sig denne cadeau. For selv om filosofens liv og personlighed kan læses symptomalt af hans skrifter, og selv om han kan siges at skabe eller i det mindste forvalte en tankeverden, så er og bliver hans ærinde - det han kan roses for, hvis han ellers indløser det til rosværdighed - et mellemværende med en verden, som findes før ham og uafhængigt af hans person: Hvordan er denne verden “i virkeligheden”? Og eventuelt: Hvordan burde den være? I sådanne baner bevæger filosofen sig, hvis han overhovedet tager ‘verden’ i sin mund. I så henseende er Heidegger ikke en filosof uden for nummer. Og “Indblik i Heideggers Verden” betyder ikke et indblik i en verden skabt af eller overhovedet knyttet til Heideggers person.

Og indblikket. Det har vi nødvendigvis kun i det, vi selv står udenfor, på randen af. Således er vi vel situeret i forhold til kunstnerens værk og verden. Selv om indblikket finder sted som indlevelse og genkendelse, er det dog forlenet med både en indgang og en udgang. Du griber romanen og træder ind i en verden, som er skabt af Dostojevskij, eller en verden, som bringer Dostojevskijs liv og eksistens til udtryk. Men du kan ikke leve dit eget liv i Dostojevskijs verden. Du må træde ud igen. Noget fører du imidlertid med dig, noget gør en forskel. Det er indblikket i Dostojevskijs verden, som alene formidler sin sandhedsgehalt som erfaring med gyldighed uden for romanen. Anderledes med filosofen. Hans ærinde er ikke at rejse en verden i og med sin tekst. Han skriver ikke en verden, han beskriver den. Hans tekst står som efterskrift til en verden, som allerede er, evt. som forskrift for, hvordan denne verden i virkeligheden burde være. Den verden, Heidegger beskæftiger sig med, er både tematisk og par excellence en verden, vi alle er i, for så vidt vi overhovedet er. Det kommer altså ikke på tale at stå udenfor denne verden, at træde ind i den eller ud af den. Og i den forstand gives der heller ikke noget sådant som et indblik i Heideggers verden.

Hvor indblikket finder sted, gives intet overblik. Et og andet ses ikke, noget ligger fjernt. Blikket vedgår sin perspektivitet uden dermed at afskrive sin gyldighed. I den forstand kan enhver tekst, der fortolker en anden tekst, ikke prætere noget andet end netop et indblik i teksten. Det efterfølgende indblik i Heideggers tekst er endda temmelig snævert: det drejer sig om bestemte “steder” i *Sein und Zeit*, set fra et bestemt sted.

Sein und Zeit er som bekendt ikke publiceret i sin helhed. Værket er projekteret i to dele på hver tre hovedafsnit. Med titlen *Sein und Zeit* betegnes i dag de første to hovedafsnit af første del: “Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins” og “Dasein und Zeitlichkeit”. Heraf

beskæftiger den følgende tekst sig alene med første hovedafsnit og endda hovedsageligt med de kapitler, der udtrykkeligt drejer sig om fænomenet verden, om tilværelsen i verden ("In-der-Welt-sein"), verdens forfatning som verden ("Die Weltlichkeit der Welt") etc. Det er disse kapitler, som først måtte falde i øjnene for den, der som undertegnede kom til *Sein und Zeit* fra en praxiologisk tænkning inspireret af den sene Wittgenstein. Er man optaget af aktører, der handler i en verden, eksisterer i praktisk omgang med og forståelse af ting, landskaber og kår, løser opgaver ved brug af sprog etc., er man allerede i dialog med Heideggers fænomenologiske analyser i begyndelsen af *Sein und Zeit*. Som man vil vide det, ændrer Heidegger senere sit syn på disse analysers betydning for udarbejdelsen af værensspørgsmålet - ja, han opgiver strengt taget projektet *Sein und Zeit*. Men han tilbagekalder aldrig indholdet af analyserne. Heideggers teoretiske konception af verden og af det at være i verden forbliver i hovedsagen lokaliseret til de første par hundrede sider af *Sein und Zeit*. Og det er bestemte steder i denne konception, vi i det følgende skal beskæftige os med.

Den verden, det drejer sig om, er som nævnt ikke Heideggers - ja, den interesserer os netop, fordi den ikke er bundet til nogen person, men er "vor verden", den verden vi er i, for så vidt vi overhovedet er til. Og kun teoretikerens transformation, hans indstiftelse af et sted, hvorfra verdensforfatningen og tilværelsen som helhed lader sig blotlægge, gør det muligt at tale om et indblik i en verden. Transformationen er Heideggers, teorien er hans. Indblikket i Heideggers verden betyder altså et blik fra vort eget ståsted ind i den verden, der blotlægger sig som sådan vis-a-vis Heideggers teoretiske konception.

Tromsø, januar 1981

1. Projekt og metode i Heideggers "Sein und Zeit" ¹

I det korte forord siger Heidegger, at hensigten med afhandlingen er at udarbejde værensspørgsmålet, og at det foreløbige mål er at fortolke tiden som mulig horisont for enhver værensforståelse. Som man vil vide, er bogen *SuZ*, således som vi kender den i dag, kun en del af afhandlingen, og afhandlingen er uafsluttet.² Hvad *SuZ* byder på, er derfor i vid udstrækning at betragte som forberedende manøvrer til en undersøgelse, der aldrig er blevet udført. Disse manøvrer er imidlertid så væsentlige og så dybtloddende i sig selv, at de kan læses som det, de uden videre er: ontologiske analyser af den menneskelige væremåde og tidsligheden. Som sådan er bogens appel antagelig også mere alsidig, idet værensspørgsmålet - således som Heidegger for øvrigt selv påpeger og forklarer det - ikke har nogen åbenbar og selvfølgelig plads i moderne tænkning. De færreste læser *SuZ* første gang af interesse for værensspørgsmålet. Men det er sandsynligt, at et nærmere kendskab til *SuZ* og andre af Heideggers skrifter vil give en tilskyndelse til at vende tilbage til bogen og læse den med værensspørgsmålet for øje - og altså kongenialt med forfatterens intentioner.³

Vor læsning af *SuZ* - eller rettere: *i SuZ* - skal ikke ske med værensspørgsmålet for øje, i højere grad end nødvendigt er for at få noget ud af de analyser, vi tager op. Vi vil derfor også indskrænke den følgende gennemgang af de metodiske overvejelser til de momenter, det er nødvendigt - eller nogenlunde hensigtsmæssigt - at have berørt, før man begynder læsningen af "selve" analyserne, dvs. *SuZ* 1. del, s. 41.⁴

Værensspørgsmålets historiske løbebane går i det store og hele i retning af glemsel og/eller trivialisering. Senere arbejder af Heidegger søger at godtgøre, at denne udvikling på det nøjeste hænger sammen med den "fremmedgørelsesproces", der omfatter alle sider af den vesteuropæiske kulturhistorie, og som Heidegger kalder "værensglemslen".

Filosoffer har også forsøgt at argumentere imod muligheden af at stille et meningsfuldt værensspørgsmål: ud fra begrebets *almenhed* (væren er det mest almene begreb, derfor er det også tomt, og vi kan intet sige derom), dets *undefinerbarhed* (i en definition per genus et differentiam må definiens kunne godskrives et begreb af højere almenhed end definiendum, og et sådant begreb gives jo ikke) og dets *selvforståelighed* (vi bruger alle værensbegrebet i snart sagt hver sætning, og det går jo meget godt, dvs. vi ved udmærket, hvad vi mener dermed). Formelt accepterer Heidegger disse indvendinger et stykke på vej: de *ville* have noget for sig, hvis væren selv var et værende. Og en sådan værensforståelse er netop operativ i al metafysik fra Aristoteles til Nietzsche. Men den er i sig selv et udtryk for værensglemslen, og udarbejdelsen af den så kaldte "ontologiske differens" - det ontologiske skel, der skiller og forbinder "væren" og "det værende" - kan netop stå som den mest samlende betegnelse på al Heideggers tænkning. Den tredje indvending - den der grunder i værensbegrebets selvforståelighed er nok endnu mere tvivlsom end de to første. For tematiseringen af det mest selvforståelige - og derfor dybeste, og derfor dunkleste - er til enhver tid et grundlæggende ærinde for den filosofiske analyse.

Vi mangler altså ikke blot et svar på værensspørgsmålet. Spørgsmålet er selv dunkelt og retningsløst. Problemet - spørgsmålet - må udarbejdes til en *problemstilling*.

At spørge er at søge, evt. at undersøge. Som sådan spørger vi nødvendigvis *efter* noget: "das Gefragte", det, der spørges efter, og som vi selvsagt ikke råder over i spørgende stund. Men vi kan bare komme i gang med at søge - og bare gennemføre en undersøgelse - dersom vi allerede har et *sted* at spørge. Vi må søge det ukendte gennem det kendte. Til det at spørge hører således også det adspurgte, "das Befragte". Når spørgsmålet er undersøgende - når det er specifikt teoretisk må det, der spørges efter, underkastes en nøjere begrebsbestemmelse: det må være

indbygget i spørgsmålet (problemstillingen), hvad det vil sige, at undersøgelsen når sit mål. Det, spørgsmålet i denne forstand retter sig imod, kan vi kalde det opspurgte, "das Erfragte".

Det er klart, at en minimumsforståelse af en ting er en forudsætning for at spørge efter/til/om den. Når det drejer sig om, hvad Væren vil sige, har vi faktisk en sådan forståelse vi bevæger os til og med uophørligt i dens regi, den være sig så i øvrigt vag, anonym og uklar. "Das Gefragte" er her Væren: det, som bestemmer det værende *som* værende. Men det, som bestemmer det værende som værende - det værendes væren - lader sig ikke selv bestemme som et værende. Væren "er" ikke noget. Væren lader sig altså ikke opspørge, som vi ellers opspørger dette og hint værende. Kriteriet på, at bestemmelsen af Væren er fuldført, må blive af en anden art. Det opspurgte "das Erfragte" - hvad Væren vil sige ("der Sinn von Sein") - fordrer overhovedet en anden begrebslighed. Det adspurgte, "das Befragte" er derimod let at bestemme ved værensspørgsmålet. Det er klart nok det værendes væren, vi søger at forstå. Og det værende har vi tilgang til; det værende er altså "das Befragte". Men "værende" kaldes mange slags størrelser i mange betydninger. Hvilket værende er eksemplarisk og bør have forrang ved udarbejdelsen af spørgsmålet?

Idet vi arbejder med spørgsmålets strukturmomenter, har vi allerede bragt et værende ind: det spørgende værende, som vi selv er! At udarbejde værensspørgsmålet - spørgsmål bør ikke tænkes som grammatisk form, men som akt, som *spørgen*⁵ - må da nødvendigvis indebære at gøre det værende, som *qua* sin væremåde kan spørge, gennemsigtigt i sin væren. Dette værende kalder Heidegger for *Dasein*.⁶ At eksplicere *Dasein* - *Dasein*'s væremåde - er ikke at besvare værensspørgsmålet, men hører med til udarbejdelsen af problemstillingen. Det er en forberedende manøvre, om man så vil. Men det, som manøvren skal forberede, har Heidegger taget med sig i graven. I sin foreliggende skikkelse er *SuZ* kun en del af et ikke fuldført projekt.⁷ Og *den* bog handler faktisk om *Dasein* fra ende til anden!

Men hvorledes går det an at eksplicere et bestemt værende (*Dasein*) i sin væren som forberedelse til det egentlige værensspørgsmål? Er det ikke at lade det, som først svaret skal bringe, være forudsat i udarbejdelsen af spørgsmålet? Går vi ikke i cirkel? Det mener Heidegger ikke. Vi kan godt bestemme et værende i sin væren uden dermed at have forstået, hvad denne væren dybest set indebærer, uden at have bragt den på begreb. En vis forudforståelse af Væren må vi jo netop have for at adspørge (befragen) det værende om dets væren. Men det er ganske rigtigt et ejendommeligt træk ved værensspørgsmålet, at spørgeren (det værende hvis væren er en væren-til: "Da-sein") selv rammes af det, der spørges efter (Væren: "Sein"). Det er et nødvendigt træk, men ikke nødvendigvis et onde.

At værensspørgsmålet kun sjældent stilles, betyder langt fra, at det ikke er virksomt. Enhver videnskab har et ontologisk fundament, selv om den kun i "krisetider" - og selv da næppe åbenbart - gør rekurs dertil. Matematikeren har "allerede" en forudforståelse af tallenes måde at være tal på, naturforskeren en forudforståelse af naturlighed, etc. Forskningen praktiserer i det store og hele på det *ontiske* niveau - beskæftiger sig med det værende. Og den gør det uden at gøre sig dette værendes væren klart - dvs. uden at søge udtrykkelig fundering på det *ontologiske* niveau. Men selv den enkelte videnskabs "regionale" ontologi må forblive naiv og ugennemsigtig, dersom den ikke har forbindelse med den "fundamentale" ontologi, med spørgsmålet om, hvad det overhovedet vil sige at være.

Vi behøver ingenlunde at gå til videnskaben for at nå til indsigt i værensspørgsmålets væsentlighed. *Dasein* er - og her må vi foregribe analysen - et værende, der ontisk udmærker sig ved i sin væren at forholde sig til denne væren. Som sådan er værensforståelse - og altså også -misforståelse - en værensbestemmelse ved *Dasein*. *Dasein*'s ontiske særkende er, at det *er* ontologisk. Heidegger ønsker dog i denne sammenhæng at reservere termen "ontologisk" for den eksplicite teoretiske forståelse af det værendes væren, mens den værensforståelse, *Dasein* til

enhver tid har, kaldes “før-ontologisk”.

Den væren, Dasein altid på en eller anden måde forholder sig til, for så vidt denne væren angår dette værende selv i sin væren, kaldes *eksistens*. Og den forståelse af eksistensen, Dasein til enhver tid udfolder, kalder vi *eksistentiel*. Denne udfoldelse sker sjældent eller aldrig med eksistensens ontologiske struktur som udtrykkelig og gennemsigtig forudsætning. Denne struktur kalder vi *eksistentialitet*, og den ontologiske forståelse - den ontologiske analyse - af eksistensen kaldes *eksistential*. Den eksistentiale forståelse af eksistensen må skelnes fra den *kategoriale* forståelse af ikke-Daseinsmæssige værender. De værenskarakterer ved Dasein, som bestemmes eksistentielt, kalder Heidegger *eksistentialer* i modsætning til værensbestemmelserne ved ikke-Daseinsmæssige værender, som kaldes *kategorier*. Eksistentialer og kategorier er ikke bare begreber med forskelligt indhold. Det er overhovedet kun kategorierne, der lader sig karakterisere som *begreber* (eller som det, begreberne begriber). Eksistentialerne er *strukturer*. [...]

Da vi alle har at eksistere, og da vi dermed uophørligt må udfolde en værensforståelse, er vi også allerede spillet værensspørgsmålet i hænde.

Dasein forholder sig ingenlunde til sin egen væren ved at lukke øjnene og lægge hånden på hjertet. Værensforståelsen er en forståelse af en væren i en verden og går således igennem de værender, Dasein i verden har at gøre med, altså også ikke-Daseinsmæssige værender. Dasein's forrang i det Heideggerske projekt har altså intet med subjektivismen at gøre. I sin konstitution går Dasein overhovedet forud for enhver spaltning subjekt og objekt.

(i) Dasein er bestemt i sin væren gennem eksistensen, (ii) Dasein *er* ontologisk, og (iii) Dasein eksisterer bare under udfoldelsen af en værensforståelse, der også omfatter ikke-Daseinsmæssige værender: Det er de tre gode grunde til, at Dasein fremfor andre værender skal stå som “das Befragte” i Heideggers undersøgelse. På en måde er værensspørgsmålet ikke andet en radikaliserings af en til Dasein medhørende tendens i den før-ontologiske forståelse.

Udarbejdelsen af værensspørgsmålet begynder ved Dasein. Ikke fordi det er et særligt bekvemt sted at starte. Ganske vist er Dasein ontisk set det nærmeste: vi *er* jo selv Dasein. Men ontologisk set er Dasein det fjerneste. Det vil sige: Dasein udfolder til enhver tid en forståelse af sig selv, men ikke med *henblik på* denne forståelses egen struktur. Det er et mønster vi kender fra adskillige andre sammenhænge. F.eks. gør vi hver dag brug af sproget, selvfølgelig og stort set uproblematisk konstruerer vi sætninger, former udsagn, taler. Men det sker uden blik for sproget og den praktiske sprogforståelses egen struktur: deraf selvfølgeligheden. Og noget af det vanskeligste - noget af det sidste, sprogbrugeren kan sætte sig for - er at gøre sprogligt rede for sproget og sprogforståelsens egen struktur. På lignende måde forholder det sig med de kantianske forstandskategorier. Forstanden gør uafladeligt og nødvendigvis brug af dem i anskuelsen. Selv lader de sig imidlertid ikke anskue og følger heller ikke forstandsmæssigt begribe. Og der skulle altså en tænker af Kants format til overhovedet at “opdage” dem. Fisken i vandet har det vel på nogenlunde samme måde med vandet: Den ser bare det, som er i vandet, for så vidt den netop ikke ser vandet.

Vi, som skal analysere Dasein, er selv Dasein. Men vor - Dasein's - ontologiske forståelse af Dasein går vejen omkring snart sagt alt mulig andet end Dasein selv. Dasein er i almindelighed til stede ved tingene og forholder sig til sin egen væren, *i og med* den forholder sig til tingene i verden. Heidegger taler her om den ontologiske ”tilbagestråling” *fra* verdensforståelsen *på* Daseinsudlægningen. Men med denne tilbagestråling sker - i alt fald tendensmæssigt - en tilsløring af Dasein's egen kategoriale forfatning. At metafysikken næsten ukritisk forstår ordet ‘væren’ som hypotaseret ud fra verbet ‘at være’ i 3. person singularis indikativ (“er/sie/es ist”, han/hun/den/det er) og ikke f.eks. ud fra 1. person singularis indikativ (“Ich bin”, jeg er), har med denne tilsløring at gøre, som for øvrigt også er indbygget i selve vort sprogs fundament.⁸

Metafysikeren spørger til det, som findes - dvs. til det, som man i den eller den forstand kan gå hen og finde. Finderen bestemmes selv i sin væren som noget, der lader sig finde – ”findende”. Dette kræver ikke de store refleksioner. Det, vi skal hæfte os ved, er *rækkefølgens* nødvendighed. Igen: Hvor er jeg? Dét finder jeg ikke ud af ved at kigge under skosålerne, men ved at se mig omkring. Og følgelig: Når jeg skal forstå, hvad det vil sige for et menneske at være et sted, er det nærliggende at dvæle i blikket omkring og forstå menneskelig tilstedeværelse i verden analogt med “bænken står i haven”, “frakken er i skabet” etc. Denne tendens hører væsensmæssigt med til den menneskelige væremåde, men er her at betragte som en advarsel om, hvor forsigtigt og kritisk vi må gå til værks, når vi udvikler begrebsapparatet til Daseins-analyserne.

Vi må forlange af det værende, vi holder for “das Befragte”, at det viser sig som sig selv og ved sig selv. Og vor analyse må begynde med dette værende, således som det nærmest og oftest viser sig. Vi må hente vore begreber fra dagligdagen, fra Dasein’s “gennemsnitlige hverdag” (“durchschnittliche Alltäglichkeit”).⁹

Vort tema er stadig Dasein som værensforstående. Det indebærer iflg. Heidegger, at undersøgelsen af Dasein får tre faser. *Først* må vi udhæve strukturmomenterne ved Dasein’s væren. *Dernæst* vil tiden (eller rettere: tidsligheden) blive påvist som det område, hvori - eller som den horisont på baggrund af hvilken - strukturmomenterne udtrykkeligt bliver strukturmomenter ved en væren. *Endelig* må første fase genoptages på egentlig ontologisk basis på baggrund af den erfaring, vi gør i anden fase. Med afslutningen af tredje fase skulle grundlaget være skabt for at spørge til det område, hvori væren overhovedet bliver forståelig - dvs. stille værensspørgsmålet overhovedet.

At tid har med ontologi at gøre, er naturligvis ikke en ny opdagelse. Ordet ‘væren’ er som nævnt hypotaseret ud fra verbet ‘at være’. Og ‘ontologi’ betyder som nævnt “læren om væren”. Men når vi taler om *det værende* eller om *det som er*, er det ikke bare i modsætning til det, som slet og ret ikke er, men undertiden i modsætning til det, som var, har været, endnu ikke er, skal komme, etc. At være er et verbum, det *tidsbøjes*. Det er også et tidsbegreb - Heidegger kalder det det vulgære tidsbegreb - som er på spil, når vi afgrænser forskellige værensregioner fra hinanden som processer (det, som er ved at forløbe ”i” tid), genstande (det, som ”til enhver tid” er ét sted, for så vidt det er), tal og begreber (“overtidslige”) etc. I filosofihistorien er det vulgære tidsbegreb på spil fra Aristoteles til Bergson, og det er også en opgave i *SuZ* at vise, hvorledes begrebet er nærliggende for enhver metafysisk tænkning.

Vel, bogen *SuZ* når bare de to første faser af det, det som ovenfor skitseret skulle forberede værensspørgsmålet. Og en og anden - måske også Heidegger selv på et senere tidspunkt af sin udvikling - vil sige, at det hele for så vidt var forgæves. Vi vil derfor læse bogen - læse i bogen - efter devisen: “Og har jeg end sejlet min skude på grund, så var det dog dejligt at fare”.

Således som vi ind til videre har defineret projektet, er et bestemt metodebegreb ikke ekspliceret, men en undersøgelse som denne *må være fænomenologisk*. Heidegger giver klart nok fænomenologien en drejning bort fra Husserl ved sin tilspidsende konklusion: ontologi er bare mulig som fænomenologi og al fænomenologi er *in effecto* ontologi.

Ordet fænomenologi er sammensat af de græske termer ‘phainomenon’ og ‘logos’. Betydningen af ‘phainomenon’ er omtrent: det som viser sig [i sig selv] ved sig selv; det åbenbare, det som står frem eller kan bringes frem i lyset. Totaliteten af “phainomena” er omtrent, hvad grækerne kaldte “ta onta” - det værende. Det værende kan imidlertid vise sig på mange måder - til og med kan et værende vise sig som noget, det *ikke* selv er. Det kan vise sig, idet det ser ud som om ..., men ikke er ... Det er dét, vi kalder “skin” (“Schein”). Også det skinbarlige hedder på græsk “phainomenon”. I vort begreb fænomenologi holder vi os til den

første betydning af ordet "phainomenon".

Betydningen af ordet "logos" er det vanskeligt at give en kort præcisering af, bl.a. fordi det som filosofisk fagterm er næsten lige så gammelt som filosofien selv. Det kan oversættes med: tale, ord, orden, fornuft, grund m.v. Men alle disse ord har i moderne sprogbrug en for "snæver" betydning til at kunne opsamle den erfaring, som de gamle grækere kunne meddele med ordet "logos". Heidegger betoner oversættelsen: tale ("Rede"), men understreger tillige, at det er talens væsen, han henviser til - og ikke talens måde at fuldbyrde« på gennem stemmens artikulation af ordene. Forbindelsen mellem det tyske "Rede" og de nævnte øvrige mulige oversættelser er i øvrigt åbenbar i etymologisk beslægtede ord som: at udrede, at gøre rede for, at holde rede på, at be-rede, etc. At tale betyder da: at gøre det åbenbart, som talen er tale om. Talen lader gennem sig selv det blive åbent for indsigt, som talen er tale om. Og den gør det, idet den er skabt ud fra det, den taler om. Talen *fremstiller* noget *som* noget. Talen *udlægger* noget *som* noget.

Fænomenologi bliver altså ikke "læren om fænomenerne", men - snarere - en virksomhed: at kundgøre eller udlægge det, der viser sig i sig selv [ved sig selv]. Rent formalt bliver således enhver redegørende tale fænomenologi. Hvad skal vi da med fænomenologien? Hvad er det da, fænomenologien udtrykkeligt skal gøre åbenbart? Klart nok: det, som for det meste *ikke* viser sig udtrykkeligt, men som netop hører sammen med det, som for det meste viser sig, ved netop at være dettes *grund*. Fænomenologiens spillerum er altså den klassiske transcendentale struktur: det, som er betingelsen for, at noget kan vise sig, træder selv tilbage i og med det opfylder betingelsen. Fænomenologien drager det da frem fra baggrunden, skjulet. Hvad dét nøjere vil sige, får stå hen i denne sammenhæng. Det er dog klart - med et eksempel fra Kant - at det at fremdrage mulighedsbetingelser for empirisk anskuelse ikke selv kan bestå i at gøre disse betingelser til genstand for empirisk anskuelse. Og redegørelsen for væren's transcendens må på lignende måde afholde sig fra at transformere - og derved deformere - Væren til et værende.

Nu, når vort tema er væren, og vi for det meste kender til væren gennem det værende, således som dette viser sig som værende, må vort ontologiske projekt blive fænomenologisk. Måske kan Heideggers grunderfaring i dette regi formuleres i spørgsmålet: Hvad "er" det, som bestemmer det værende som værende og med denne bestemmelse afdækker det værende i en tildækning af sig selv? Hvad "er" Væren?

2. *In-der-Welt-sein som fundamentalstruktur i Daseinsanalysen.*

Daseinsanalysens anliggende er at bestemme Dasein som det værende, der udfolder sin væren i forståelse - fortolkning, udlægning - af sin væren: *eksistensen*. Daseinsanalysen betegnes derfor mere præcist som "eksistential Daseinsanalyse". Og i *SuZ* finder vi denne analyse i hovedafsnittet "Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins". Den er disponeret i seks kapitler:

I *første* kapitel introduceres Daseinsanalysens projekt i sine væsentligste begreber og afgrænses fra andre tilsyneladende beslægtede projekter. I *andet* kapitel blotlægges In-der-Welt-sein som fundamentalstruktur i Daseinsanalysen. De tre følgende kapitler udhæver hvert sit moment af strukturen In-der-Welt-sein, nemlig: "Die Welt in ihrer Weltlichkeit" (*tredje* kapitel), "In-der-Welt-sein als Mit- und Selbst-sein" (*fjerde* kapitel) og "Das In-sein als solches" (*femte* kapitel). In-der-Welt-sein er i strengeste forstand en oprindelig enhed og helhed. Analysen tager da også udgangspunkt i denne helhed *som* helhed, lige som enhver betoning af enkeltmomenter medfører hele strukturen og bare retfærdiggøres ved den oplysning af helheden, som gør sig gældende ved en senere tilbagevenden til helheden betonet som helhed. Vi kan lade de tre kapitler svare til tre gennemhøringer af et stykke musik for tre instrumenter. Ved hver

gennemhøring er det selv sagt *hele* musikken, som er på spil, men det er muligt for os som lyttere at forandre perspektivet, således at først den ene, så den anden, så den tredje stemme betonende danner forgrund på baggrund af de to andre. Vi vil da - antageligt - vende berigede tilbage til endnu en gennemhøring, hvor vi hører helheden som helhed og heri inkluderer åbenheden overfor musikkens egen perspektiviske vilje. En sådan "syntetiserende gennemhøring" finder sted i *sjette* kapitel. Her vender vi - for at blive i billedet - tilbage med fuld musik efter de tre betonede gennemhøringer. Heidegger bestemmer her "Sorge" som Dasein's væren.

I det følgende vil vi beskæftige os med In-der-Welt-sein som fundamentalstruktur i Daseinsanalysen. Vi springer således første kapitel over *som tema*. Heidegger giver her - som allerede nævnt - en præcisering af projektet, et resume af dets forløb, en indføring i alle væsentlige grundbegreber og en afgrænsning af projektet i forhold til lignende - eller tilsyneladende lignende - projekter. Alt sammen væsentligt nok, men i det store og hele også vanskeligt tilgængeligt for den, der ikke allerede kender resten af analysen. Vi vil derfor snarere gøre rekurs til første kapitel og undervejs trække veksler på det.

At være til er grundliggende at være i verden: Dasein er In-der-Welt-sein. Og In-der-Welt-sein er derfor a priori bestemt som værensforfatningen, værenskonstitutionen, til en række andre værensbestemmelser ved Dasein:

1. *Eksistens*: Dasein er et værende, som i sin væren - forholder sig til denne væren. Denne værensbestemmelse har vi allerede berørt ovenfor (se s. 9-10).

2. *Jemeinigkeit*: Dasein er et værende, vi selv er. En tilværelse er altid en "min tilværelse". Heri ligger intet om, at menneskelig ensomhed i nogen forstand skulle "gå forud for" menneskeligt fællesskab, eller at intersubjektivitet er at betragte som "afledt" fra subjektivitet. Specielt det sidste er klart fejlagtigt. Som tidligere påpeget har vi intet - og kan vi intet have - at gøre med subjektivitet eller for den sags skyld med hele subjekt/objekt-komplekset i en ontologisk analyse af Dasein. Din tilværelse og hans/hendes tilværelse er også en "min tilværelse" og er i sin konstitution en "min tilværelse", for så vidt den overhovedet er en tilværelse. Vi kan uden videre sige, at hver elefant er sin snabelbærer. Men vi kan ikke uden videre sige, at hver Dasein er sin Dasein. *Først* er Dasein en "min Dasein"; *der næst* kan vi oversætte dette til tredje person: "sin Dasein". Forhåbentligt ihukommende, *at* det er en oversættelse! Min tilværelse er min, i den forstand hvor også dens yderste mulighed, døden, er *min* død.

Men det betyder, at Væren - infinitiven 'at være' - i Dasein's tilfælde må tænkes afledt af 1. person præsens: "Ich bin", og ikke, således som det i metafysikkens historie uden videre sker, fra 3. person præsens: "Er/sie/es ist".

Således kan 'Dasein' ikke være en artsbetegnelse. En artsbetegnelse betegner et *væsen*, noget, som alle *medlemmer* af arten har/er, og i kraft af hvilket de netop er medlemmer af arten. Men i overensstemmelse med strukturtrækket "Jemeinigkeit", ser vi, er det umuligt at udføre en sådan væsensbestemmelse af Dasein. Artsbetegnelsen, væsensbestemmelsen, er det typiske svar på spørgsmålet: "*Hvad* er...?", men er det Dasein, vi har at gøre med, lyder spørgsmålet: "*Hvem* er...?".

Det, som en ting er, for så vidt den er, kaldes dens *væsen*. I almindelighed er et væsen noget *bestemt*, således at forstå, at en saks, en hest, en sky bare er, idet de er *dét* bestemte, som netop væsensbestemmelserne bestemmer dem *som*. I den forstand opererer filosofi og videnskab fra gammel tid også med væsensbestemmelser af mennesket, f.eks. det aristoteliske "et fornuftigt dyr". Hvorvidt sådanne væsensbestemmelser slet og ret er fejlagtige i tilfældet menneske - fejlagtige i selve deres ansats - tager Heidegger ikke stilling til. Mennesket kan forstås *som* det

ene og *som* det andet. Væsensbestemmelsen måtte være den, der bestemte mennesket *som* menneske, og diskussionen ville dreje sig om, hvorvidt der gives noget sådant som "mennesket som menneske".

Hvis det imidlertid er mennesket *som værende til*, vi har at gøre med, *kan* der ikke gives væsensbestemmelser. Thi Dasein er ikke noget bestemt. Dasein er noget ubestemt, Dasein *er* sin *mulighed*: mulighed for at gøre dette eller hint, være sådan eller sådan, ja overhovedet være eller ikke. Skal vi overhovedet tillægge Dasein et væsen, må det være denne mulighedskarakter, denne ubestemthed: Dasein's væsen ligger i Dasein's eksistens.

Hermed være det i øvrigt belyst, hvorfor Heidegger kalder genstanden for analysen 'Dasein' og ikke 'menneske'. Termen 'Dasein' udtrykker klart et værendes væren, ikke dets væsen.

3. *Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit*: Idet Dasein er sin *egen* mulighed for at være sig selv, kan det vælge, vinde, tabe, tilsyneladende vinde, etc. *sig selv*. Dette - vanskelige, ofte kritiserede¹⁰ og i senere skrifter af Heidegger helt forladte - begrebspår spiller ingen større rolle i blotlægningen af In-der-Welt-sein. Denne bevæger sig i det mere dagligdags, hvor "mine muligheder" er mine *som* f.eks. brandmajor, familiefar, skeløjet etc. og ikke "bare" mine, dvs. mine i sin fulde konkretion af eksistensen. Dagligdagens indifferens til eksistensens fulde konkretion er en side af det, vi tidligere har omtalt som *gennemsnitlighed*.

Denne indifferens er ikke bare det rene fravær af noget, men er et positivt væsentligt karakteristikum ved Dasein. Hammeren bruges af den, som skal slå søm i; fra toppen af bjerget er der udsigt til hele øen; ovenpå en hård arbejdsdag er det godt med en time på sofaen. Disse forhold omkring hammer, søm, bjerg, ø, arbejdsdag, sofa etc. har klart nok med Dasein at gøre og dog ikke med partikulære skæbner eller enkeltsituationer i menneskeskæbne. Men *hvem* er Dasein da i denne forbindelse? Svar: *Man*. Man bruger hammeren, når man skal slå søm i; man ser hele øen fra toppen af Bjerget; har man haft en hård arbejdsdag, er det godt (for en) med en time på sofaen. Hammeren er en ting, "man" bruger, før det er en ting, denne eksistens optager på *sin* livsvej.

Vi har allerede nævnt de tre strukturmomenter af In-der-Welt-sein, som Heidegger successivt udhæver i tre kapitler (se ovenfor s.####) Det sidste af dem, "In-Sein", fordrer allerede hér en forberedende omtale. At være til er at være til *i* verden. Men hvad betyder nu dette "i" i denne sammenhæng? I det daglige taler vi om, at vandet er *i* glasset, glasset er *i* skabet, skabet er *i* stuen, stuen er i huset, huset er i byen etc. Det ene værende er indeholdt i det andet - findes et sted, har sin plads i det andet værende. Denne "lokaliserende" tolkning af "i" gælder for alt som forekommer eller forefindes. Den gælder for så vidt også for mennesket - også mennesker forekommer! - men ikke for mennesket som Dasein. Det skyldes ikke, at verden er "større" end glasset, skabet, stuen eller byen: listen over værender, som rummes i hinanden, kan jo udvides til vi ender med verdensrummet. Men verdensrummet er ikke det samme som verden, og Dasein's væren-i-verden er overhovedet ikke en "væren-indeholdt-i-verden". Dasein er nemlig ikke noget, som forefindes eller forekommer.

Dette kan virke underligt på den moderne læser.¹¹ Tilbøjeligheden til at tænke "In-Sein" som det at være indeholdt i noget, er for vort vedkommende befæstet ved, at vi lever i en teknisk tidsalder, hvor naturvidenskabelige grundbegreber tendentielt optager pladsen som grundbegreberne slet-og-ret. Men det er bare muligt under den langt mere fundamentale forudsætning, at Dasein forstår Væren - tendensmæssigt forstår Væren, også sin egen væren - ud fra det værende, som *fremtræder* for Dasein, og som Dasein netop *ikke* selv er. Dasein fremtræder *ikke* umiddelbart i sin væren for Dasein; men de værender, Dasein kender til, er netop sådanne, som fremtræder for Dasein i sin væren, og som Dasein følgelig også forstår -

tendensmæssigt forstår - sin egen væren udfra. Ved In-Sein er denne forveksling særlig nærliggende, og vi må derfor foretage de indledende tilnærmelser ad "via negationis": sige noget om In-Sein ved at sige, hvordan In-Sein *ikke* må forstås:

Som sagt: Dasein er ikke *i* verden, som frakken er *i* skabet. For Dasein er ikke et værende, som er, idet det forefindes. Dasein's væren er ikke *Vorhandensein*.¹²

Men det tyske ord 'in' betyder oprindeligt slet ikke noget rumligt. Det stammer fra 'innan' og har at gøre med det at bo, at være fortrolig med noget, at pleje noget. Og det er jo oplagt bestemmelser ved vor egen tilværelse. Etymologien indikerer videre, at de er af grundlæggende art. For tilværelsen er som nævnt altid en "min tilværelse", [som] jeg er. Men "ich bin" betyder oprindeligt, jeg bor, jeg er fortroligt til stede, jeg bivåner. At jeg *er*, og at jeg er *i* ... synes altså at have en hel del med hinanden at gøre. Og det bliver klart, at ordet 'i' eksistentialt tolket ikke lokaliserer Dasein, men godskrive Dasein et fortrolighedsforhold. Heidegger "oversætter" provisorisk "ich bin" til: "ich wohne bei...". Dasein's "væren-i" er en "væren-hos".¹³

In-der-Welt-sein bestemmer altså et fortrolighedsforhold menneske/verden. At metafysikeren traditionelt overser dette, er måske ikke så mærkeligt. En fortrolighed har det på den ejendommelige måde, at jo stærkere, jo mere oprindeligt, jo mere selvfølgelig den består, jo mindre hører vi til den. Den *er* selve selvfølgeligheden i det fortrolige forhold. Skal du først sige: "Du har min fortrolighed", før du går til betroelsen, er fortroligheden ikke så fuldkommen, som hvis du kan gå til direkte til sagen - ja, måske aldrig bliver klar over, *at* der bestod noget sådant som en fortrolighed imellem jer.

Dasein kan så vist tilskrives en vis væren-i-rummet. Men denne er forskellig fra det forhåndenværendes - fra tingenes væren-i-rummet, og den er funderet i In-der-Welt-sein (ikke omvendt). Den eksistentiale tolkning af menneskets og menneskekroppens rumlighed bevæger sig aldrig i analogier med frakken i skabet eller frakken i verdensrummet. Tværtimod må en sådan tolkning selv funderes i en forståelse af In-der-Welt-sein.

Det forhåndenværendes væren-for-hånden er altid en *kendsgerning*: Hammeren er på bordet, frakken er i skabet etc. Også Dasein har kendsgerningen som strukturtræk. Men igen: ikke i analogi med hammeren på bordet eller frakken i skabet. Dasein *er* et faktum, for så vidt Dasein til enhver tid er i en bestemt *situation*. Men en situation er først og fremmest *mulighed*. At være i en bestemt situation er at være spillet bestemte muligheder i hænde (og at være frataget andre muligheder) for at være: Jeg er i den situation, at jeg *skal* hænge et billede op på væggen, *kan* [eller ikke kan] nå hammeren på bordet, *bør* finde et passende søm etc. Uanset modus (skal, kan, bør etc. - eller deficient: skal ikke, kan ikke, bør ikke etc.) er min væren i en bestemt situation bestemt som mulighed for at være. Men muligheden kan forstås som *faktum*: jeg har *faktisk mulighed for* at tage hammeren på bordet (eller jeg har faktisk ikke mulighed derfor), jeg har *faktisk mulighed for* at finde et søm, lede efter et søm, bede en anden om et søm etc. (eller jeg har faktisk ikke mulighed derfor). Dasein's måde til enhver tid at være faktum på, kalder Heidegger *fakticitet*.

Med fakticiteten er en vigtig ting afsløret: Dasein's "adspredthed", dvs. det, at Dasein på forskellig måde - og netop som In-Sein - konkretiserer og derved faktisk opsplitter sin væren. De vigtigste måder, det sker på, er: have at gøre med, fremstille, få fat i, pleje, anvende, give op, forkaste, foretage, gennemføre, rinde ud af, spørge, betragte, drøfte, bestemme... Vi kalder disse specifikke varianter af In-Sein "*Besorgen*". Til *Besorgen* - til det at besørge - hører de deficiente modi: lade være med, holde op med, hvile ud fra ...

Besorgen er et vigtigt trin - et vigtigt begreb - på vej mod *Sorge*, Dasein's væren, således som denne blotlægges i sjette kapitel.

En særlig væremåde i In-der-Welt-sein er "Erkennen", det at erkende. Ar erkende er betragtede at bestemme det foreliggende. Som sådan forudsætter erkendelsen, at Dasein har

trukket sig ud af sit besørgende engagement i verden; at Dasein netop lader være med at bearbejde, håndtere - ja, netop *lader være* for at kunne anskue det-eller-det. Desengagementet overfor det forhåndenværende går dertil, hvor dette alene træder frem i sit blotte *udseende*. Først i en situation som denne kan vi tale om en subjekt/objekt-relation, og hvis vi med den som udgangspunkt søger at rekonstruere verden og godtgøre erkendelsens *mulighed*, bliver det vanskeligt. Hvorledes skelne - dvs. skelne objektivt - imellem subjektets egne, dvs. subjektive forestillinger, og det objektivt foreliggende? Hvorledes er subjektets transcendens mulig? Etc., etc.

Blot to ting herom: 1) Det er en vigtig mulighed for Dasein, at den kan foretage en sådan tilbagetrækning. I den forstand, hvor vi netop nu virker i erkendelsens modus, må vi også holde den for væsentlig. 2) Men dersom vi, fordi vi netop nu erkender, holder erkendelsen for en oprindelig modus - og det *er* meget nærliggende - glemmer vi, at erkendelsen bare er mulig ved en løsrivelse fra den oprindelige "betagelse" af verden.

"Her sidder jeg i min stol" tænkte filosofen. "Hvordan kan jeg i grunden vide noget om realiteten af de forskellige genstande omkring mig?" Men de gav ham et gok i nødden og en skovl i hånden og sagde: "Gå ud og grav et hul og tænk dig om - og kom tilbage og fortæl os, hvad du ved!" Og han klæde sig i hovedbunden, gik ud og gravede et hul, kom tilbage og sagde: "Man stiller gode spørgsmål i sin stol, fordi man dér kan glemme, at man kender svarene!"

3. Verden som verden.

I det følgende skal vi forsøge at uddybe vor forståelse af "In-der-Welt-sein" (se 2. kap. ovenfor) ved en betoning af strukturmomentet "Welt". Vi vil spørge til verden *som* verden, søge en afdækning af fænomenet "verden". Men hvad vil dette i grunden sige?

Det vil i al fald *ikke* sige, at vi skal til at opremse, hvad der i en eller anden forstand "findes i" verden. Ejheller vil det sige, at vi skal til at foretage kategoriale bestemmelser af det, der "findes i" verden. Alt dette er ganske omsonst så længe vi ikke har gjort det nogenlunde klart, hvorledes vi med sådanne iagttagelser og bestemmelser bidrager til den fænomenologiske analyse af den "verden", om hvilken vi i en endnu upræcis forstand siger, at det værende "findes i den".

"Weltlichkeit" - "verdensmæssighed" - er at opfatte som et konstitutivt moment ved In-der-Welt-sein, som igen er os bekendt som en eksistential bestemmelse ved Dasein. Weltlichkeit er følgelig selv et eksistentiale.¹⁴ "Verden" er følgelig ikke en ontologisk bestemmelse ved det værende, som forefindes "i" verden, og som ikke *er* Daseinsmæssigt, men karakteriserer Dasein selv. Dette betyder på ingen måde, at det er en "anden" verden, tingene, naturen etc. findes "i", ejheller at de ikke-Daseinsmæssige værender ikke har plads i analysen. Blot skal formidlingen ske over Dasein som In-der-Welt-sein. Den traditionelle ontologi udlægger det værendes væren ud fra det værende, som *forefindes*, dvs. den tolker væren som "Vorhandensein"¹⁵ I en sådan udlægning har filosofen på forhånd sat parentes om sin egen verdensmæssighed. I stedet udvikler han et begreb "verden" som f.eks. *totaliteten* af det, som forefindes eller *kan* forefindes. Et sådant verdensbegreb er typisk afledt at et begreb "natur" eller slet og identisk med dette. At naturbegrebet med naturvidenskabernes opkomst og udvikling siden renæssancen har undergået sin egen udvikling - sin egen forsnævring, kan man nok sige - er en anden sag.

At den traditionelle ontologi begynder ved det værende, som forefindes, og derfor aldrig når til den "Weltlichkeit", som karakteriserer Dasein selv - at denne "Weltlichkeit" bliver sprunget over - er i grunden allerede et vidnesbyrd om noget væsentligt: den selvfølgelighed, den fortrolighed med verdens verdensmæssighed, som er Dasein's, og som finder sit udtryk i, at

Dasein uden videre går til tingene “i” verden, når det drejer sig om at forstå det værendes væren og det værendes måde at udgøre en totalitet på.

Vor analyse af verden som verden skal ske ud fra Dasein's daglige *om-gang med* det, som da er at finde *i* verden. Denne om-gang er selv en måde at være i verden på, hvor verden fremtræder som *om-verden*. Vi har allerede ovenfor karakteriseret denne omgangsform som *besørgende*, lige som vi har pointeret, at enhver registrerende omgangsform (“Erkennen”) må forstås som afledt fra den besørgende gennem en *tilbagetrækning* - en akt, der i sit væsen selv er besørgende. ‘*Praxis*’ er den græske betegnelse for den besørgende omgang med tingene. ‘*Pragmata*’ kaldte grækerne tingene, som man har at gøre med i praxis, Heidegger kalder dem “Zeug” - afledt af endelsen ‘-zeug’: ‘-tøj’, som vi på vort sprog kender den fra ord som værktøj, sytøj, køretøj, legetøj etc.

Men hvad gør et “Zeug” til et “Zeug”? Hvad gør - i netop den betydning af ordet “ting” - en ting til en ting? Og hvorledes kan dette fortælle os noget om, hvad verdens verdensmæssighed består i?

Strengt taget gives der aldrig sådan noget som “én ting (“Ein Zeug”), da en ting bare er ved at tilhøre en brugssammenhæng (“Zeugganzheit”). Tingen er mest typisk *til-at...* den er tjenlig til, bidrager til, er anvendelig til, er håndterlig til ... Men i dette *til-at* ligger en henvisning, og således varsles mangfoldigheden i denne brugssammenhæng.

Tingene kommer til syne på baggrund af andre ting i sammenhængen og netop således, at de væsentligste af tingene kommer *sidst* til syne som tema (“væsentligst” betyder her: først forudsat). Prøv således at følge denne række af ting, angiv hvorledes der vises videre fra ting til ting, hvorledes den først anslåede brugssammenhæng går op i en større, og hvorledes de sidste ting på en måde er de første! Vi skriver: ... pen, papir, blækhus, skriveunderlag, bord vindue, lampe, stol, dør, værelse...

Læser vi den modsatte retning vises der snarere videre i momenter af *indretning*: værelset indrettes med dør, vindue, bord etc. Tingene indgår i indretningen af f.eks. et arbejdsværelse.

En forståelse af brugstingene må på en måde altid være *utematisk*. Gør vi tingene til tema - underkaster vi saksen en betragtning - tilslører vi deres karakter af “Zeug”. Griber vi derimod til tingene og gør brug af dem - klipper vi kjolestoffet til med saksen - fremtræder tingene virkelig som “Zeug”, dvs. de fremtræder vis-a-vis deres plads i en brugssammenhæng, men dermed også utematisk. Den måde, tingene er på, når de selv viser sig som “Zeug”, kalder Heidegger ‘*Zuhandenheit*’: håndterlighed.

Brugssammenhængen er en “henvisningshelhed”: tingene viser typisk hen til hinanden gennem deres “til-at”. Det, som i den enkelte opgave, i den konkrete om-gang med tingene, forsamlers henvisningerne i sig, kan godt selv være en ting. Men det er aldrig en af de ting, som findes “i” brugssammenhængen; det er derimod en ting, som endnu ikke findes, og som opgaven netop går ud på at tilvejebringe: værket - det, som værktøjet er værktøj “til”. Det er i lyset af det besørgende, værket, tingene viser hen til hinanden. I den forstand siger vi, at det er værket, som forsamlers henvisningerne i sig. Det gælder, hvad enten det besørgende er et værk i den snævre betydning: selv en brugsting, f.eks. et par sko, et brød - eller i den videre betydning, der også omfatter f.eks. en pløjet mark, en hentet avis, resultatet af en fuldført virksomhed.

De endnu-ikke-udfærdigede sko viser tilbage til redskaberne, ved brug af hvilke skoene skal udfærdiges, og til læderet, som er det, de skal udfærdiges af. Sådanne materialer er selv fremstillet af ... ved brug af ... Vi ser nu, at én - blandt flere - praktiske henvisningsformer fører “tilbage” til naturen: naturen i lyset af naturprodukter. Skoven er det sted, vi henter tømmer og brænde, fjeldet er malmværk, floden er vandkraft, vinden er vind i sejlene etc. Dette er dog kun en af flere måder, naturen fremtræder på i den besørgende dagligdag. Det skal vi snart se.

Skomagerens værksted kan forstås som en organisation af ting, der allerede hører sammen vis-a-vis det, som besørgeres på værkstedet, dvs. det at lave sko. (Hvilke ting i værkstedet lader sig ikke begribe under den synsvinkel?) Der er dog et par momenter, som allerede er medtænkt i denne forståelse, men som vi ikke har omtalt:

(a) Værkstedet er overhovedet organiseret med henblik på, at det er mennesker, der skal håndtere værktøjet. Disse - menneskene - har to hænder, kan bare se på en ting ad gangen og bedst i den og den afstand fra de og de ting, kontrollerer bedst de og de bevægelser i den og den stilling, etc. Arbejdsbænkens blotte faktum, dens højde, dens udformning, dens placering ved vinduet, subsidiært under lampen - respektivt lampens placering over arbejdsbænken - kan ikke forstås uden henvisning til "håndværkerskikkelsen". Men det er nok et aspekt, vi let kommer til at gå forbi, fordi vi i den gode forstand af "forstå" forstår værkstedspladsen ved at tiltræde den: ved at *arbejde* på værkstedet

(b) I den faktiske benyttelse af tingene i værkstedet ligger allerede en henvisning ud over den nærværende brugssammenhæng: skoene laves til den og den, til brug i den og den sammenhæng, det og det landskab, det og det klima etc. Om man vil: der vises under ét hen til skobærerens fod, liv og virke! Dette gælder også i seriefabrikationens tidsalder med den vigtige præcisering, at henvisningen er typificeret. Altså: *med* værket fremtræder ikke alene det i og ved fremstillingen tilhåndeværende, men også det Daseinsmæssige værende, som værket i sin tur skal være til hænde, hans verden, som må være både skomagerens verden og brugerens verden, kort sagt (en) *vor verden*, den *offentlige* verden.¹⁶

(c) Med den offentlige verden er også naturen afdækket som "omverdensnatur" ("Umweltnatur"). Skoven åbner ikke bare for muligheder ved at være kildestedet for tømmer eller brænde. Den ligger der også som et faktum; som det, der gør det umuligt at se fra den by til den: som noget, man må finde vej igennem for at komme fra den by til den, stierne i skoven fører igennem couperet terræn, slynger sig eller løber lige ud, er lette eller vanskelige at finde - alt sammen begreber, der til syvende og sidst bare er forståelige, idet skoven forstås vis-a-vis Dasein som "Besorgen". På banegården venter man på toget. Når toget kommer, stiger man *ind* i toget. Følgelig er man, mens man venter, udenfor toget, og ville i det hele taget være *udendørs*, hvis ikke banegården var overdækket. Overdækningen betegner da beskyttelse mod uvejr. Den offentlige belysning afdækker det forhold, at det er naturligt lyst om dagen, ikke om natten. Når vi på armbåndsuret aflæser klokkeslættet, gør vi brug af solens stilling. Vi kan egentlig ikke sige, at naturen i disse eksempler er os til hænde: den med-afdækkes i forbindelse med den afdækning, som sker i brugen af de i streng forstand tilhåndeværende ting, og vi vil derfor sige, at naturen her er "med-tilhåndeværende" ("mitzuhanden").

Det er, har vi nu set, muligt at sige, at henvisningerne forsamles i værket. Men det er også blevet klart, at forskellige "sektorer" af værender ikke afdækkes med samme *udtrykkelighed*, og at en simpel mål-middel relation under ingen omstændigheder kan siges at give formen til henvisningsfænomenet.

Det er gennem brugssammenhængen som henvisningshelhed, vi vil søge bestemmelsen af verdens "verdensmæssighed". Men verden er ikke selv at finde "i" verden; den bestemmer snarere, at der overhovedet er noget, der hedder "at findes", for så vidt det, som findes, bare kan findes i en verden. Alligevel gives der for Dasein situationer - modi i en besørgende omgang med tingene - hvor tingene i og med besørgelsen *belyser* deres egen verdensmæssighed i stedet for - som ellers - at *gå op* i den: Auffälligkeit, Aufdringlichkeit & Aufsässigkeit.

1) *Auffälligkeit* - "påfaldenhed": Værktøjet er ikke i orden, materialet uegnet. I orden til hvad? egnet til hvad? med *henblik* på hvad? Når vort arbejde ikke uden videre besørgeres i dette henblikki regi, fordi en ting i brug alligevel ikke er brugbar, da er denne ting blevet *påfaldende*:

den *melder* da om dette regi, denne verdensmæssighed, idet den selv træder ud deraf [den].

2) *Aufdringlichkeit* - "påtrængenhed": Tingen mangler simpelthen. Jo mere påtrængende savnet er, jo mere påtrængende bliver de forskellige sider af dens praktiske betydninger og dermed af brugssammenhængen.

3) *Aufsässigkeit* - "opsætsighed": Tingen er i vejen. Vi kan ikke *uden videre* håndtere værktøjet, bearbejde materialet, besørge det som skal besørges, *fordi* en fremmed størrelse hindrer os deri. Det, som på denne måde er *i* vejen, sætter ipso facto et imperativ om at blive bragt *af* vejen. Men derved synliggør den samtidig denne vej.

I alle tre tilfælde rystes eller forstyrres brugssammenhængen: Dasein stødes tilbage fra sin *umiddelbare forbindelse* med tingen og bliver først da stillet udenfor og overfor den med mulighed for - i en forstand - at *indse* dens faktum og art. Henvisningssammenhængen mister sin selvfølgelighed i den praktiske om-gang, hvorved den til gengæld belyses. Verden belyses, idet den går i stykker.

Omvendt er dét, at verden *ikke* melder sig, en mulighedsbetingelse for at tingene kan *være* til hånde. Det kan de nemlig kun, når de ikke er påfaldende, påtrængende, opsætsige.

4. I tegnenes verden.

Undersøgelserne af "Verden som verden" i det foregående kapitel udgør en fortolkning af "In-der-Welt-sein": At være-i-verden er at *gå op i* den *henvisningshelhed*, som er konstitutiv for brugssammenhængens håndterlighed (Zuhandenheit). Denne *gåen-op-i* henvisningshelheden er *utematisk*, idet det besørgende *henblik* netop ikke rettes *imod*, men *ud fra* henvisningshelheden. Hvad rettes det da imod? Imod det, som *endnu ikke er*, og som *er at besørge*.

Hvorledes skal nu denne henvisningshelhed nærmere forstås? Hvad er overhovedet en henvisning? For at komme til forståelse af det, forsøger Heidegger en ontologisk analyse af en bestemt ting - et bestemt Zeug - som på flere måder er karakteriseret ved henvisninger: *tegnet* ("das Zeichen"). Med dette ord bliver mangt og meget betegnet. Heidegger er især interesseret i tegnet som et Zeug - en ting, en brugsting - hvis tjenlighed netop *består i*, at det *viser* ...

Enhver ting er som Zeug tjenlig *til* ..., og som sådan er ethvert Zeug allerede i *ontologisk* forstand henvisende. Men tegnet er specifikt tjenligt *til at vise* - det er med andre ord også henvisende på det ontiske plan. Typiske tegn - typiske *visere* - er da: sirenen, der varsler storm; trafiksignaler; sørgedragten, der viser, at bæreren har mistet slægtninge eller pårørende - "bærer sorg", hedder det; stenen viser, at her går skellet imellem Peters og Sørenes mark. Vi *bruger* mange ting *som* tegn, uden at det går an at sige, at de *er til at vise* ...: Røgen fra skorstenen er (dvs. fungerer praktisk som) tegn på, at der er nogen hjemme i huset forude; fodsporet i den nyfaldne sne er tegn på, at der har været nogen på dette sted for nylig; de store ører er kendetegn på den afrikanske elefant. Det tegn, som udtrykkeligt er til at vise..., viseren, skal være vort tema. Som hovedeksempel tager vi afviservingen på en bil. (*SuZ* er skrevet før blinklysets tid. Det er ikke uinteressant, at vi næppe på alle punkter i analysen kan erstatte afviservingen med blinklyset!)

Det er mig, der som chauffør regulerer pilens stilling: ude eller inde. Men den er ikke blot mig til hånde: også andre trafikanter gør brug af min afviserving i egen færden. Som *Zeug* overhovedet viser viseren allerede hen til en brugssammenhæng: trafikken, helheden af samfærdselsmidler, færdselsregler etc. Hvorledes viser viseren specifikt som viser? Hvori består viserens bestemte "Zuhandenheit"?

Dasein er altid rettet imod og undervejs mod noget. Dette gælder i en bestemt "rumlig"

forstand også den trafikale situation. Bilisten ved vejkrydset deler med sin tegngivning - alt efter vehikel, regulativer og situationens faktiske udformning i landskabet - en anden trafikants mulige færdsel i direktiver af formen: "Vent", "Vig (til side)!" og "Fortsæt (uforstyrret)!" At vente i sin bane, at forlade den og at fortsætte i den - dét er netop de tre grundmuligheder for den, som er undervejs. Dette er ikke noget, vi kommer til forståelse af ved at stirre på pilen. Men det hjælper heller ikke at følge pilens retning med øjet - heller ikke, hvis vi med denne retning mener "ned ad gaden", dvs. ned ad den gade, der vises af mod. Det forstående blik er den trafikalt besørgende praktiske omgangs blik. Viseren meddeler den praktiske besørgen et konkret *overblik*, en *orientering* i landskabet: Chaufføren disponerer over afviservingens stilling, *meddeler* andre trafikanter et overblik - og sikrer eo ipso sit eget! Viseren er altså ikke en ting, som står i en bestemt henvisende relation til en bestemt anden ting. Den er et Zeug, som udtrykkeligt inddrager en brugssammenhæng (Zeugganzheit) i det praktiske henblik, således at det tilhåndværendes verdensmæssighed *melder sig* i ét dermed. Viseren viser primært, hvad det er for en konkret situation, man til et bestemt tidspunkt praktiserer i - viser f.eks., at jeg, som er på vej over gaden til købmanden efter mælk, alligevel ikke skæres i min bane af en grøn Opel Rekord (for den har allerede vist af til højre ved forrige sidegade).

Viserens særlige Zeug-karakter bliver særlig tydelig, dersom vi et øjeblik reflekterer på *tegnstiftelsen*. I denne oprettes en håndterlig mulighed for til ethvert (relevant) tidspunkt at lade den aktuelle omverden melde sig for det aktuelle praktiske henblik *gennem* en praktisk håndtering. Altså: når jeg skal til højre i min bil, viser jeg af til højre ved at dreje en knap på instrumentbrættet, hvor den øvrige håndtering fra min (chaufførens) side foregår; mine medtrafikanter - dvs. de trafikanter, hvis færden sker under [nødvendig] aktuel hensyntagen til, hvilken vej jeg måtte køre - antages uden videre at kunne se mig; afviseringen må nu være placeret således, at mine medtrafikanter også kan se den og dens stilling (fremme eller ikke fremme); endelig må det være *påfaldende*, når den er fremme.

Denne *påfalden* hænger på det nøjeste sammen med den *upåfalden*, hvormed dagligdagens brugssammenhæng i øvrigt er karakteriseret. Viserens påfalden har sin *mulighedsbetingelse* i brugssammenhængens upåfalden i øvrigt. Man pudser "uden videre" sin næse i lommenørklædet uden tematisk forståelse for dets størrelse og facon. Men *hvis* der er bundet en knude på det, bliver "det" påfaldende - og *derfor* kan det at binde en knude på sit lommenørklæde være et brugbart tegn - et husketegn, et memento - for den forkølede og glemsomme, som dog husker, *hvad* han skal huske, *dersom* han bliver mindet om, *at* der er *noget*, han skal huske.

Lad os resumere: (a) Tegnet er allerede som Zeug funderet i en henvisningshelhed: brugssammenhængen. (b) Tegnet er til at vise ...: dét er dets specifikke Zeugkarakter. (c) Idet tegnet håndteres - idet det *viser* ... - bliver omverden udtrykkeligt tilgængelig for det praktiske henblik.

Vi ser nu, at tegnet i sin praktiske brug giver *varsel om* ("anzeigt") selve den *ontologiske* struktur af Zuhandenheit, Verweisungsganzheit og Weltlichkeit (håndterlighed, henvisningshelhed og verdensmæssighed). Det retfærdiggør studiet af tegnet i netop denne forbindelse. Vi skulle nu kunne spørge til arten af den henvisning, som er konstitutiv for selve *håndterligheden* i ontologisk forstand; og vi skulle kunne spørge til, hvorledes henvisningen strukturerer verdens *verdensmæssighed*.

5. Beskaffenhed og betydning. Mere om verden som verden.

Det tilhåndeværende fremtræder i verden. Verden er det, "udfra" hvilken det tilhåndeværende *er* tilhåndeværende: Når tingene fremtræder, er verden "der" allerede. Verden lader tingene fremtræde for det besørgende henblik - endda frigivet i deres væren. Alt dette fortæller også noget om verden som verden. Det tilhåndeværendes konstitution som Zeug er allerede karakteriseret som *henvisning*. Hvorledes frigiver verden det henvisende m.h.t. sin væren, og hvorfor er det det henvisende værende, som først fremtræder?

Med disse dunkle spørgsmål åbner Heidegger §18 i *SuZ*, hvor undersøgelserne af verden som verden skal bringes til en slags "konklusion".

Henvisningen bestemmes konkret som tjenlighedens 'til at...', anvendelighedens 'for at...' og lignende. Hammeren er tjenlig til at hamre (med); afviservingen anvendes for at vise af. Vi bør nu bemærke, at selv om dette "at hamre" og "at vise af" ("das Hämmern" og "das Zeigen") (vi mangler duelige verbalsubstantiver på modersmålet) giver den første konkretisering af hammerens og viserens fremtræden, er de ikke "egenskaber" ved disse ting. De er ikke egenskaber ved noget som helst, dersom vi med denne term på vanlig måde forbinder et begreb om en mulig bestemmelse ved en ting. Kan vi da ikke betragte den enkelte tings egnethed eller uegnethed som en slags egenskaber ved tingen - dvs. som noget, der bestemmer tingen? Måske. Men tjenligheden som henvisning - tjenligheden *som* det blotte 'til-at...' - er ikke det samme som en tings egnethed. Derimod er tjenligheden som henvisning mulighedsbetingelsen for, at en ting overhovedet kan bestemmes gennem egnethed! At det tilhåndeværendes væren har *henvisningens* struktur, betyder da: Det tilhåndeværende har i og ved sig selv henvisthedens karakter. Et Zeug afdækkes i henhold til, *at* det *som* det værende, det er, er *henvist-til-noget*, evt. *anvist-på-noget*. Sømmet er anvist-på-billedophængningen; hammeren er henvist-til-hamringen; afviservingen er anvist-på-afvisningen. Det centrale her - og det, som antagelig nødvendiggør den lidet mundrette sprogbrug - er, at det hverken er sømmet, der genererer fænomenet "billedophængning", eller billedophængningen, der genererer et fænomen "søm". Det er *sammenhængen* (die Bewandtnis), som ontologisk kommer først: "Es hat *mit* ihm (i.e. das Seiende) *bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenes ist die Bewandtnis...", hedder det hos Heidegger (*SuZ* p.84). Vi oversætter: "Det har sin bestemmelse *med* dette værende (f.eks. med sømmet) *ved* noget (f.eks. ved ophængningen). Det tilhåndeværendes værenskaracter er *sammenhængen*..." Det vigtigste ord er nok det allerførste ord: 'det'. Dette *ubestemte* pronomer er sætningens *subjekt* mens de ord, som i glossematisk forstand betegner noget *bestemt*, til gengæld *ikke* er grammatiske subjekter (jf. konstruktioner som '*det* regner')!

Den sammenhæng, der er tale om, er ikke en relation imellem to eller flere relater. Der er tale om en "forfatning" eller "sammenhæng", som på sæt og vis ikke selv "er", men lader noget være ved at optage det i sig: "Im Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas...", hedder det videre hos Heidegger (*SuZ*, p.84). Vi oversætter: "I sammenhængen (eller forfatningen) ligger det: at lade det blive *ved* noget (f.eks. billedophængningen.) *med* noget (f.eks. sømmet) ...". Sammenhængen eller forfatningen er tingene-i-verden's *væren*: det, som tingene-i-verden allerede som værende er frigivet på. Dette, *at* tingen-i-verden altid allerede har en forfatning eller sammenhæng, er overhovedet den *ontologiske* bestemmelse ved dette værende.¹⁷ Det, *hvorved* tingen har sin forfatning, er selve tjenlighedens *hvortil*. F.eks. har hammeren sin forfatning *ved* hamringen, idet den tjener *til* det at hamre. Men *med* tjenlighedens *hvortil* kan det igen have sin forfatning *ved* noget andet. *Med* hammeren har det sin sammenhæng *ved* hamringen: *med* hamringen har det sin sammenhæng *ved* fastgørelsen (af planker f.eks.); *med* fastgørelsen af plankerne har det sin sammenhæng *ved* husningen: trin for trin føres vi op i større forfatningshelheder, men det er de store, som "kommer først", idet de mindre overhovedet [bare] *er* [ved at være] optaget i de store - værkstedet går eksempelvis forud for det enkelte stykke

værktøj eller værktøjskassen. Men regressen af forfatningshelheder (“Bewandtnisganzheiten”) er ikke uendelig. Den ender ved et *hvortil*, med hvilket det ikke længere har sin forfatning ved noget. Husningen f.eks. sker overhovedet for Dasein’s skyld - husningen er en værensmulighed for et værende, hvis væren netop drejer sig om denne væren. Husningen af Dasein er da et *hvortil*, der ikke selv som tilhåndeværende kan optages i en “større” forfatning.

For besørgelsen fremtræder det, *hvormed* det har sin forfatning, *som* dette tilhåndeværende; og det træder *ud fra* det, *hvorved* det har sin forfatning. Men da må selve det, *hvorved* det har sin forfatning, allerede have frigivet det, *hvormed* det har sin forfatning, “*til hånden*”. Dette imødekommer et nødvendigt træk ved besørgelsen:

Til enhver tid må Dasein allerede “lade det have sin bestemmelse derved”/ “lade det bero derved”/ “lade det blive derved” (‘bewendenlassen’). Når jeg slår sømmet i med hammeren, lader jeg det allerede bero ved, at skaftet sidder fast på hovedet af hammeren, at taget over mig ikke styrter sammen, etc. Selv i en kaotisk situation, lader jeg det bero på øjet, der øjner kaos! Når som helst i praxis “deles” forfatningssammenhængen i det, *hvormed* det har sin forfatning, og det, som dette lades at bero på. Den ovennævnte frigivelse af det håndterlige *ud fra* det, *hvorved* det har sin forfatning, er nødvendig for denne deling.

Idet *forfatningen* selv afdækkes som det tilhåndeværendes væren, må *forfatningshelheden allerede-være* afdækket. Det tilhåndeværendes verdensmæssighed ligger i den *forudafdækkede* forfatningshelhed. Og det tilhåndeværendes frigivelse “til hånden” er kun en frigivelse af det tilhåndeværende *som* tilhåndeværende, for så vidt den netop “sker” i henhold til en allerede-afdækket verdensmæssighed. Frigivelsen må allerede-være¹⁸ en *tilgængeliggørelse* af det, i henhold til hvilket den er en frigivelse.

Til Dasein hører Værensforståelse, Dasein *er* Værensforstående. Til Dasein som In-der-Welt-sein hører da - væsensmæssigt for Værensforståelsen - at forstå In-der-Welt-sein. Tilgængeliggørelsen af det, *i henhold til* hvilket tingene fremtræder i verden, er simpelthen det, som lader verden allerede-forstået for Dasein, og som lader Dasein være forstående *i* verden.

Denne for Dasein konstitutive forståelses “*hvori*”¹⁹ er et med den for det tilhåndeværendes frigivelse nødvendige “*i-henhold-til*”.²⁰ Dette “*hvori*” *som* dette “*i henhold til*” er fænomenet Verden! (“Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandtnis ist das Phänomen der Welt. Und die Struktur dessen, woraufhin das Dasein sich verweist, ist das, was die Weltlichkeit der Welt ausmacht.” (SuZ p. 86))

Dasein er “dømt til at forstå”. Og vi har ovenfor skitseret de strukturer, ud fra hvilke Dasein til enhver tid allerede-er anvist at forstå. Forståelsen har karakter af en udlægning af eller en “tydning” af noget *som* noget. Det, vi skal have frem i denne sammenhæng, er dette, at Dasein i den oprindelige - “transcendentale” - fortrolighed med de strukturer, *hvori* og *hvorudfra* Dasein *tyder*, primært *be-tyder* sig selv, dvs. giver sig selv at forstå i henseende til sin In-der-Welt-sein. Således er det, at Dasein - som det værende, for hvem det i sin væren drejer sig om denne væren - netop kan *be-tyde* f.eks. “huset er til at bo i” altså et ‘*til at...*’, et ‘*hvormed...*’ eller ‘*hvortil...*’ (det [huset] har sin bestemmelse eller forfatning), etc. Disse strukturer er, som de er, *som* betydning, dvs. som det, *hvori* Dasein allerede er givet at *forstå* sin In-der-Welt-sein. Som strukturel helhed vil vi [hér] tale om “be-tydningsmæssighed” (“Bedeutsamkeit”). I sin fortrolighed med betydeligheden er Dasein den ontiske mulighedsbetingelse for, at det tilhåndeværende som sådan afdækkes i en verden.

6. Dasein og rumlighed.

Vi har allerede (s. ####) skitseret en negativ bestemmelse af Dasein's rumlighed: Dasein er In-der-Welt-sein. Men denne In-sein må ikke forstås som indvendighed: som det, at det ene udstrakte værende omsluttet af det andet. Det indvendige og det omsluttende værende er begge forhåndenværende størrelser i noget, som kaldes "rummet". Hverken Dasein selv eller de ting, Dasein gør brug af, er i et sådant rum. Det er umuligt at rekonstruere "praxisrummet" ud fra mekanikkens tredimensionale rum. Langt snarere må dette gøres intelligibelt som en bestemt afledning fra praxisrummet.

Det rum, vi søger, er ikke et tomt verdensrum, hvori en verden indrettes. Derimod er rumligheden overhovedet noget, som giver sig og konkretiseres gennem verdens verdensmæssighed. Vi vil først spørge til det tilhåndeværendes rumlighed, dernæst til Dasein's rumlighed, og endelig vil vi ganske kort skitsere forholdet mellem Dasein's rumlighed og det, som da kan kaldes "rummet".

Det tilhåndeværendes rumlighed er i grunden allerede medtænkt i en god del af det, vi har sagt om ting, brugsting, "Zeug". Opgaven er i vid udstrækning at forstå som en eksplicitering af noget allerede implicit sagt. Men det kan man måske hævde om det meste af *SuZ*?

Allerede i samtænkningen af "Besorgen" og "Zuhandenheit" er et rumligt begreb på spil: *nærhed*. For at du kan tage tingen i brug, må den allerede være *ved hånden*, dvs. *i nærheden*. Selve udtrykket 'tilhåndeværen' angiver en nærhed, for så vidt det tilhåndeværende er umiddelbart nærværende, idet det hånd-teres. Hvad nærheden konkret betyder, har intet direkte at gøre med *afstande*. Nærhed har at gøre med, hvilken slags redskab eller brugsting, vi har at gøre med, i hvilken sammenhæng, i hvilken opgave. For snedkeren generelt har hammeren sin *plads* i skabet: dér er redskabet i be-redskab til en arbejdsdag. For snedkeren i færd med at lave en reol har hammeren sin *plads* på høvlebænken lige foran ham, hvor den er i beredskab til næste "hamring". Og for snedkeren i den faktiske håndtering af hammeren har denne sin *plads* i snedkerens hånd: i det greb, han har om den, idet han slår dette søm i. Brugssammenhængen meddeler ikke blot tingen en konkret måde at være *til hånde* på, således som det i de foregående afsnit er blevet behandlet: med brugssammenhængen og tingenes håndterlighed er også givet en *tilgængelighed*. Du kan bare gribe om hammeren, dersom du kan gribe til den. Af tingenes måde at være i nærheden på, at være tilgængelige på, giver sig i brugssammenhængen, hvad vi kender som *pladser*: brugssammenhængen konstituerer selv et system af pladser. Pladsen er et "hér" eller "dér", hvor tingen hører til.

Det er altid muligt, at tingen ikke *er* på sin plads. Og det er netop, når Dasein griber til tingen - nej, *vil* gribe til tingen på dens plads og *ikke* finder den dér - at dette "dér" som sådan overhovedet bliver påfaldende, tematiseres. Hammerens plads er ikke et udsnit af universet af samme facon som hammeren - eller af en anden facon - men er et '*derhenne, hvor...*' Hermed angives først og fremmest en orientering, som netop sker gennem andre ting i brugssammenhængen: hammeren er på plads hhv. ikke på plads på hylden i skabet, på krognen på væggen, etc. Et system af pladser er bare muligt, idet "derhenne, hvor..." angiver en *egn* ("eine Gegend"), inden den enkelte plads er ud-stedt, og angiver egnen lige godt, hvad enten tingen efter ud-stedelsen af pladsen måtte være på sin plads eller ikke.

Ikke alle pladser ud-stedes, dvs. bliver til i den besørgende omgang med tingene. Tingene har pladser, således at vi kan regne med dem. Tingenes pladser ud-stedes i *be-regningen* ud fra det, vi allerede *regner med*. Hammeren placeres i skabet, idet snedkeren allerede regner med skabets plads og indretning. Skabet er selv placeret i værkstedet, idet snedkeren - da han indrettede værkstedet - allerede regnede med de "*egne*", som giver sig med rummets døre og vinduer. Og selve rummets orientering er måske beregnet ud fra noget, vi i alle tilfælde har at regne med: solens bane på himlen, vejr- og vindforhold etc. Hvad enten vi udtrykkeligt regner med det eller

ikke, så har et hus jo en sol- og en skyggeside. At tingene således fremtræder rumligt, er nødvendigt forbundet med Dasein's egen måde at være rumlig på som værende-i-verden. Denne rumlighed kan hverken tænkes som det forhåndenværendes "dimensionalitet" eller som det tilhåndenværendes "tilgængelighed på en plads". Vi kan ganske vist tale om, at skomageren har sin plads ved sin læst; men ikke fordi han her er *tilgængelig*: tværtimod er det hans værktøj, som her er tilgængeligt i sin sammenhæng, hvorved det giver ham *adgang* til det fornødne, sætter ham *i stand til* som nærværende at udøve skomagerpraxis.

Tingenes rumlighed karakteriserede vi ud fra deres *nærhed*: den nærhed, i hvilken det tilhåndenværende frigiver sig selv til hånden. Dasein's rumlighed i den besørgende omgang med tingene karakteriseres snarere som en *nærmen-sig*. Nu kan vel også f.eks. en sky "nærme sig". Dasein's nærmen-sig bør imidlertid forstås som en afvikling af en fjernhed: "Ent-fernung", "af-fjernelse". Besørgelsen er stadig undervejs med det besørgede, mod det, det drejer sig om at skaffe eller skabe. Selv hvis du er på flugt *fra* noget, af-fjerner du først og fremmest noget: sikkerheden imod det, som truer; den truende afstand til den, som forfølger. At af-fjerne er at af-dække det eller det værende i sin [dets] umiddelbarhed. Det, som dækker, det, som gør det værende til middelbart fremtrædende: dét fjernes, idet det værende, som skal skaffes eller skabes, af-fjernes. Kun fordi Dasein har en sådan væsensmæssig *tendens* til nærhed, er Dasein altid besørgende *undervejs*, og netop således er det, at noget kan være eller komme *i vejen*.

Hvilken ting er den nærmeste? Den ting, som netop er ved hånden, eller den ting, som håndteres? Når jeg allerede har greb om hammeren og i øvrigt er i stilling, kan jeg *uden videre* gå til sømmet. Men i dette "uden videre" ligger netop, at sømmet er det nærmeste, at sømmet er af-fjernet i sin tilgængelighed i den eller den opgave. Idet jeg tager brillerne frem og sætter dem på næsen, er brillerne det nærmeste. Men idet af-fjernelsen fuldbyrdes, er brillerne i grunden også selv blevet fjernet, nemlig bragt af vejen; thi brillerne er netop i brug, idet de lader avisen foran mig være det nærmeste.

Det, som Dasein i forvejen opholder sig ved i besørgende af-fjernelse af noget andet, er det nærmeste. Enhver besørgelse må tage udgangspunkt i det nærmeste og i dettes måde at artikulere det fjernes fjernethed på. Dersom jeg skal give en meddelelse et bestemt sted - hos en bestemt person - må både det fjerne og af-fjernelsen tage skikkelse efter det, som netop er nærmest eller hører til det nærmeste: en telefon, et par støvler, en hest, en fløjte (med hvilken jeg kalder på min brevdue), etc.

I besørgelsen er Dasein *ved* at af-fjerne ... Tænker vi dette "ved" i et med den konkrete af-fjernelse, tænker vi Dasein's *hér*. Dette "hér" betyder åbenbart kun noget vis-a-vis tingenes placering dér-og-dér i brugssammenhængen. Dasein er først og fremmest til stede ved tingene dér-og-dér, men fra et sådant "dér" kan Dasein komme tilbage til sit "hér", idet det på denne måde ud-lægger [udlægger] - forstår - sin besørgelse ud fra det tilhåndenværendes væren-der-og-der.

Dasein går ikke altid den *korteste* vej, men altid *sin* vej. Dersom det drejer sig om at gå den korteste vej, må Dasein på sin vej af-fjerne afstanden - i kilometer, stenkast, "halve timer", "lange ture" etc. - herfra og dertil ved at lægge sin vej om over et sted, fra hvilket afstanden som mellemværende kan afdækkes: lægge den om over et opslag i en bog med kort, over et spørgsmål til en anden vejfarende. Afstanden fremtræder da bare som afstanden herfra og dertil, idet jeg "hér" indsætter en (tænkt) ting og "dérfra" og dertil betragter afstanden som mellemværende. En flygtning kan vel krydse sit spor, men ikke sin vej. Dasein *medfører* stadig sin væsensmæssige tendens til nærhed, sin af-fjernelse i eksistential forstand. Dasein nærmer sig stadig, fordi Dasein tager sigte, før Dasein ser; fordi Dasein ud fra det nærmeste kan tage bestik af det fjerne; fordi Dasein *gennem* brugssammenhængens ind-retning, *i* besørgelsen, retter sig ud *mod* det, som skal ud-rettes. Dasein har som In-der-Welt-sein allerede-afdækket en verden. Som

sådan er det værende frigivet i sin fremtræden som betydende det og det i praxis. Vi har nu set, at denne frigivelse også indbefatter det værende i sin [dets] rumlighed. Der er "givet plads" for og til tingene og derned for brugssammenhængen overhovedet. Dette træk hører allerede som eksistential med til Dasein som In-der-Welt-sein. Rummet er ikke "i" subjektet, verden er ikke i rummet.

I landmåling og husbygning f.eks. er rumligheden selv blevet tema for det praktiske henblik. Det "rum", som da kommer i sigte, er dog stadig det "praxisrum", hvori vejen skal være vej, huset skal ligge, landkortet være tjenligt. Men idet - eksempelvis - en del af beregningerne, som netop muliggøres gennem projektionen, kan foregå uden reference til det projekterede, er vi kommet tæt på konceptionen af "det rene rum": rummet som *dimensionalitet*. Den "renhed", der her er tale om, må ikke forbindes med et begreb om oprindelighed, men snarere med et begreb om en afvikling af verden som verden ("Entweltlichung der Weltmässigkeit des Zuhandenen"). Men denne afvikling sker bare *i* en verden som udfald af Dasein's besørgelse og kan som sådan aldrig give det rene rum primat.²¹

7. Verden som "vor verden"

I undersøgelsen af In-der-Welt-sein har vi udhævet de enkelte strukturmomenter et for et, men strukturen i sin helhed er stedse medtænkt. Som sådan har vi også allerede medtænkt svaret på det næste spørgsmål, som vi skal beskæftige os med: *Hvem* er det, som *er til* i den daglige besørgende praxis? "*Wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?*" (*SuZ*, s.114)

Først og fremmest får vi et vink i det ejendommelige faktum, at det egentlig ikke har været påtrængende, nødvendigt, at stille spørgsmålet om "Hvem...?" på et tidligere stadium. De fleste analyser af In-der-Welt-sein går ganske glimrende igennem, uden at vi behøver at beskæftige os med, *hvem* det er, tingene er til hånde, *hvem* der besørger det og det, etc. Det skyldes, at Dasein dagligvis er-i-verden og forholder sig til verden på en bestemt måde: Dasein er betaget af verden i den bogstavelige forstand, at Dasein *fortaber* sig selv i verden, Dasein går op i verden. Hermed er intet sagt om indlevelse, selvforglemmelse og engagement - i al fald ikke, dersom ordene tages i deres moderne vante betydning. I grunden er der ikke sagt mere, end at det er en værensmulighed for den besørgende Dasein ikke at være mere eller mindre end besørgelsen af det-og-det. Marken skal pløjес. Pløjningen skal besørges. *Hvem* gør så det? Det gør pløjemanden! Men hvis pløjemanden er *defineret* som en, der besørger pløjningen, har vi vel ikke givet noget ordentligt svar på spørgsmålet om "Hvem...?". Vi ved bare, at der er en, som pløjer. Hvis pløjemanden selv - i 1. person så at sige - heller ikke er "mere" end ham, der pløjer denne mark, kan vi sige, at han er betaget af verden, gået op i den.

Vi har allerede (s.####) karakteriseret Dasein ved "Jemeinigkeit": en tilværelse er altid en "min tilværelse", i alt fald i den forstand, hvor tilværelsens yderste mulighed, døden, er en "min død". Betyder det ikke, at svaret på spørgsmålet om "Hvem...?" bliver "jeg [mig]"? Hvis tilværelsen er "min", er det vel "mig", som er til? Dette kan for så vidt være rigtigt, men gør os samtidig ikke meget klogere på, *hvem* "jeg" er. Det var næppe heller meningen med svaret. Meningen var snarere, at vi i studiet af "hvem...?" burde rette os mod det, som kaldes *jeg'et*; mod det, som igennem opgavernes og oplevelsernes mangefold forbliver det selv samme, og som gør opgaverne og oplevelserne til "mine": "selv'et", "subjektet" eller hvad det nu kan hedde. Denne vej er dog ikke farbar, fordi den - mere eller mindre åbenbart - i sit princip pålægger Dasein det *forhåndenværendes* væren. Desuden er det slet ikke sikkert, at "subjektet" i den daglige besørgen er "mig selv". Dasein er jo (p. ####) karakteriseret som det værende, som i

sin væren stadig forholder sig til denne væren som sin inderste *mulighed*. Det kunne altså være, at selve det, at tilværelsen i en formal forstand *må* være *min*, tillige er grunden til - grunden for - at Dasein for det meste *ikke er sig selv*. Omtrent som selve det, at jeg altid er et bestemt sted i formal forstand, nemlig "hér", gør det muligt for mig at fare vild!

Spørgsmålet om "hvem...?" drejer sig fremdeles om momenter ved In-der-Welt-sein. Svaret kan derfor aldrig gå i retning af et subjekt, som i transcendental forstand eller ved en reduktion stilles udenfor og overfor verden. Snarere må vi - endnu en gang rekonstruere In-der-Welt-sein.

Når skomageren laver en sko, er der allerede med-givet en henvisning til den mulige bærer af skoen; det være sig en bestemt mand med en bestemt fod eller til "folk", der bruger et bestemt nummer i sko. I skomagerens materialer fremtræder leverandøren som "ham, der har betjent mig" med de-og-de ting, som i min praxis "tjener til...". Båden, som ligger ved stranden, viser måske hen til den "bekendte", som sejler den - eller måske til en "fremmed", hvis *båden* er fremmed. Under alle omstændigheder fremtræder den som tilhåndeværende for en anden/for andre. En ting kan bare være tilhånde i en verden. Den anden/de andre kan bare håndtere tingen, for så vidt de selv er bestemt som værende-i-verden. Men den verden, hvori de andre netop er *andre*, er allerede *min* verden. Og den, som jeg kalder "en anden", kalder også mit hus for "en andens hus" og mig for "en anden" i *sin* verden. Men da er verden overhovedet den samme "for" os begge og på samme måde: Verden er en "vor" verden; Dasein's verden er en "med-verden" ("Mitwelt"); tilværelsen er en tilværelse *i* verden *med* hinanden; den anden er som "den anden" *Mitdasein*, fordi Dasein, som kalder den anden "den anden", er bestemt som *Mit-sein*.

At Dasein er Mitsein, må forstås eksistentielt. Det drejer sig ikke om, at Dasein sjældent eller aldrig forekommer en ad gangen. Enhver robinsonade udfolder strukturen 'Mitsein'. At der overhovedet er noget, der hedder "at være alene", forudsætter - ja, er en modus af - Mitsein. Den anden/de andre kan bare mangle, udeblive, forsvinde, *i* og *for* Mitsein. Hvad det i øvrigt vil sige at være alene, må føres tilbage til konkrete udforminger af In-der-Welt-sein. Det er som bekendt muligt at være "ensom blandt mennesker" - men ikke blandt svin eller tobaksdåser. Den ensomme er den, som knuget forstår sig selv som alene. Folk på en jernbanestation sidder i samme venteværelse. Men på en måde *er* de ikke samme sted. De venter måske bare på at komme videre på deres vej. Men de har måske hver sin vej, de kender ikke hinandens veje, er i færd med hver sin. For en bestemt udformning af med-menneskelig praxis, er det praktisk, at ventesalen som *offentlig* giver *flere* mulighed for at være *alene* i *samme* lokale. I *henvendelsen* til hinanden kan de ventende ændre Mitsein fra modus "alene" til modus "sammen". Og dog, det er ikke sikkert, det sker. Selv i snak med hinanden kan vi være alene - dér ofte tillige ensomme, fordi *samtalen* frem for noget andet er en fordring om, at din næste bliver din nærmeste.

Mitsein er ikke en *relation* mellem partikulære eksemplarer af genus Dasein. Mitsein er en bestemmelse ved den enkelte "min tilværelse" *som sådan*. Mitdasein karakteriserer den andens tilværelse, således som den i "vor verden" er tilgængelig for Dasein som Mitsein. Min næste - det værende, som Dasein som Mitsein forholder sig til - fremtræder hverken som forhåndenværende eller tilhåndenværende. Vi har imidlertid (se s.### ovenfor) bestemt Dasein's væren overhovedet ved begrebet 'Sorge'. Det tilhåndenværende be-sørges, Dasein er 'besorgen'. De andre be-sørges ikke, men det at besørge noget kan i sig selv være at drage om-sorg for et med-menneske. Når Mitdasein er det, der skal sørges for, taler vi ikke om be-sørgelse men om *om-sorg*: 'Fürsorge'.

Fürsorge er et eksistentiel. Således er det at være indifferent overfor, lige glad med, bortvendt fra sin næste ikke mindre end det at hjælpe den, der trænger til min hjælp, en modus af Fürsorge. Og netop de deficiente eller indifferente modi karakteriserer nok så meget dagliglivets samvær, dagliglivets gennemsnitlige "Miteinandersein". Hermed bliver de forskellige subjekter dog ingenlunde udlagt af hinanden som forhåndenværende. En ting er at gå forbi hinanden på gaden

uden at angå hinanden: vi forbliver dog to mennesker, som undervejs blot ikke - og måske kun tilsyneladende ikke - angår hinanden. En anden ting er at gå forbi en hund, en lygtepæl eller en parkeret bil.

Omsorgen har i positive modi to ekstreme muligheder: 'Einspringen', "at træde i stedet for...", og 'Vorausspringen', "at berede stedet for...".

I "*Einspringen*" overtager omsorgen det, som er at besørge, for den anden. Den anden bliver "vist bort" fra sit sted, idet omsorgen træder til. I omsorgen udfærdiges f.eks. den eller den ting, som den anden egentlig skulle besørge. Det udfærdigede produkt lades så den anden at overtage. Mange former for afhængighed og beherskelse hører under denne modus af Fürsorge.

I "*Vorausspringen*" træder omsorgen ikke ind på den andens vegne. Tværtimod bereder den muligheden for, at den anden selv kan eksistere i frihed til og i gennemsigtighed overfor sin egen "Sorge". Den ophæver f.eks. afhængigheden.

Til besørgelsen svarer det praktiske *henblik*. Til omsorgen svarer *hensynet* og *vedkommenheden*. Det praktiske henblik retter sig først og fremmest med det, som skal besørges og følgelig endnu ikke er. Det bliver da vanskeligt at tale om deficiente modi af henblikket. *Hensynet* derimod retter sig imod - "tages overfor" - medmennesker, som altid er et faktum. Men det er da muligt at lade være med at tage hensyn, være hensynsløs. Analogt er de andre *vedkommende*, men ligestyldigheden er en mulighed, en modus af vedkommenheden.

Dagligvis har vi ofte ikke mere med hinanden at gøre, end hvad der grunder i det fælles-besørgende. Den ene arbejder kan være reserve for den anden ved løsningen af den-og-den opgave. Eller vi kan slet og ret være flere om at få besørget den-og-den sejlads, bygget det-og-det hus, etc. Når jeg rækker ham planken, er der ikke mere omsorg på spil, end den, der "tautologt" giver sig af, at planken skal bringes hen til ham, og han er den, der tager imod planken: den anden er det "tautologe" subjekt for besørgelsen ad modtagelsen af planken, lige som Dasein "selv" er det "tautologe" subjekt for besørgelsen af plankens aflevering.

At fortabe sig selv i besørgelsen er tillige at fortabe sig i en modus af Mitsein hvor også den anden går op i besørgelsen, og Dasein "selv" går op i Mitsein. Som sådan er Dasein *ikke* sig selv. At gå op i noget betyder at "glemme" dets karakter af mulighed, at indsætte den faktiske praktiske horisont som den yderste horisont.

I det daglige praktiske samvær er "vi", hvad vi bedriver. Ja, det drejer sig til og med om ikke at være andet. Når otte mand ror en båd, må den enkelte selvsagt bestræbe sig på ikke at komme ud af takt med de andre. Hvis jeg er kunde i butikken, og du er ekspedient, drejer det sig om at få handlen besørget. Mit fremmede tungemål udgør et "forstyrrende" moment, som det drejer sig om at få neutraliseret, gjort til ingenting. Jeg stikker ud, afviger fra de *andre* kunder i den samme butik en lignende butik i samme by eller i enhver anden situation, som ved sin *form* lader medmennesker være "de andre" i den samme situation. Denne form er det, vi har kaldt *gennemsnitligheden*; og "de andre", som lægges fri gennem denne form, er ikke denne eller hin, ikke nogen eller alle, ikke en selv, men "man", "das Man".

Dagligvis karakteriseres forstyrrelsen og afvigelsen ud fra, hvorledes *man* besørger dette eller hint. besørgelsens "subjekt" er *man*. Marken skal pløjes: sådan og sådan pløjer man en mark. Båden skal sejles derhen: sådan og sådan sejler man en båd. Grøntsagerne skal købes i butikken: sådan og sådan siger man og gør man, når man skal købe grøntsager.

Det er vigtigt at forstå, at "man" altid betegner en henvisning til "de andre", uanset om denne henvisning er - eller i det mindste forekommer os - uskyldig og nødvendig eller diktatorisk og fremmedgørende. Den første mulighed eksemplificeres af pløjemanden, der pløjer den mark, som netop skal pløjes. Henvisningen til "de andre" rækker i dette tilfælde ikke videre, end at "enhver *anden*, som ved, hvordan *man* pløjer en mark, pløjer marken så godt som jeg; og jeg pløjer marken så godt som nogen *anden*." Gennemsnitligheden er en gennemsnitlighed i

teknologi, praktiske “kundskaber” o.l. Den anden mulighed eksemplificeres ved den småborgerlige småsnak om vind og vejr og ingenting og alt muligt. Vi siger, som man nu skal sige; mener, hvad man skal mene; gør som hoben - eller gør netop ikke som hoben, hvis det er det, man skal.

(Red. 2004)

Bibliografi

Sidehenvisningen i *SuZ* gælder standardudgaven (Max Niemayer Verlag, Tübingen). En nyttig hjælp for den, der skal arbejde sig ind i *SuZ*'s særegne sprogbrug - og i Heideggers tænkning overhovedet - er H. Feick: “Index zu Heideggers ‘Sein und Zeit’“ (Max Niemayer Verlag, Tübingen 1968).

Det bedste kommentarværk er efter min opfattelse O. Pöggeler: “Der Denkweg Martin Heideggers” (Neske, Pfullingen 1963). Kommer man fra analytisk tradition, er det vanskeligt at få hul på Heidegger. Men G. Fløistad: “Heidegger” (Oslo, 1968) er en god hjælp. Af skandinavisk kommentarlitteratur for øvrigt kan nævnes: A. Næss: “Martin Heidegger” (i “Moderne Filosofer”, Stockholm 1966), H.C. Wind: “Erkendelse og Eksistens” (København 1974) og G. Skirbekk: “Dei filosofiske vilkår for sanning” (Oslo 1966).

Af Heidegger selv er en del oversat til nordiske sprog, f.eks. “Oikos og Techne” (Oslo 1973), “Brev om humanismen” (Cappelens forlag), “Hvad er metafysik?” (København 1973) “Om sanninga sitt vesen” (i ovennævnte tekst af Skirbekk)

NOTER

¹ Herefter forkortet 'SuZ'.

² Se forordet.

³ Det bør understreges, at Heidegger selv gennem hele forfatterskabet betoner værensspørgsmålet som sit store og eneste anliggende.

⁴ Alle sideanvisninger i *SuZ* gælder udgaven Max Niemayer Verlag, Tübingen 1967.

⁵ Se min artikel "Sein und Fragen" i "Man and World" Vol.9 No.3, 1976.

⁶ Et stykke på vej går det an at oversætte 'Dasein' med "tilværelsen". Men strengt taget angiver termen ikke selve tilværelsen, men det værende, som *er* på den måde, at det *er til*. Så vidt vi mennesker ved, er det kun mennesker, som "har det" på den måde. Derfor går det også an et stykke på vej at oversætte 'Dasein' med "menneske". Dette er dog heller ikke helt tilfredsstillende. For eksplikationen af Dasein er ikke et stykke antropologi: Det drejer sig ikke om, *hvad* mennesket er, men om hvorledes det er, for så vidt det er til, dvs. for så vidt dets væren er en væren-til, en tilværelse. I dette skrift oversætter jeg ikke ordet 'Dasein', men beholder det som terminus *technicus*.

⁷ Se s. ###.

⁸ Mere herom i dette og det følgende kapitel.

⁹ Denne tale om gennemsnitlighed har intet med statistisk sociologi at gøre. Der er ikke tale om opregning og nivellering af forudgivne enkeltkasus. Gennemsnitligheden i hverdagen udgør tværtimod et væsensmæssigt strukturtræk ved tilværelsen. Den er en forudsætning for at noget sådant som en hverdag overhovedet gives, og altså også for at statistiske beregninger over dagliglivets udformninger bestemte steder til bestemte tider lader sig udføre. Dagliglivets normalitet udviser en enorm historisk og kulturel mangfoldighed i sine konkretiseringer. *At* der gives en sådan normalitet, er derimod et ontologisk træk ved tilværelsen.

¹⁰ Mest kendt er nok Th. W. Adornos kritik i: "Die Jargon der Eigentlichkeit".

¹¹ Og hermed sigter jeg ikke bare til læseren anno 1981, men også til Heideggers samtidige. Ja, Descartes, Hume og Kant ville såmænd også have haft deres vanskeligheder!

¹² 'Forhånden-væren' kan give vildledende associationer: det disponible kaldes ofte "det forhåndenværende". Jvf. "de forhåndenværende søms princip". Også de søm, der ikke er forhåndenværende, foreligger dog. Henvisningen til hånden har dog en åbenbar pointe: det, der i al fald *ikke* kan være forhånden er - hånden selv'.

¹³ Man kan mærke sig, at der overhovedet ikke er nogen etymologisk forbindelse mellem 'Sein' i 1. person præsens: *ich bin*, og 3. person præsens: *er, sie, es ist*.

¹⁴ Se ovenfor s.### om eksistentialitet.

¹⁵ Se ovenfor s.### om "Vorhandensein".

¹⁶ Denne *offentlighed* bliver selv sagt af vidt forskellig art, alt efter om skomageren "direkte" meddeler brugeren skoene, eller om han overdrager dem til en en gros opkøber. Heidegger stiller her op til en analyse, som burde interessere både marxister, hermeneutiske samfundsforskere, praxiologer etc. Men han bringer den ikke til udførelse i *SuZ*. I senere skrifter - f.eks. "Die Frage nach der Technik" - nærmer han sig på ny problematikken.

¹⁷ Dette, *at* tingene er, *er* ikke selv. Væren er ikke selv et værende. I den forstand kan vi sige, at forfatningen ikke selv er, idet den netop lader noget være. Denne konstitutionelle spænding imellem Væren og værende kalder Heidegger senere "den ontologiske differens". Som nævnt ovenfor (s.###)

er fascinationen ved den ontologiske differens gennemgående i al Heideggers tænkning.

¹⁸ Med skrivemåden 'allerede-afdækket' eller 'allerede-værende' ønsker jeg - bl.a. - at pointere, at der er tale om strukturspecificerende bestemmelser ved afdækket-heden hhv. væremåden og *ikke* om kronologiske relationer. Der er ikke tale om, at det tilhåndeværendes fremtræden finder sted på et senere tidspunkt end afdækningen af forfatningshelheden. Ejheller om, at Dasein først (lige efter fødslen?) får chancen for at skue verdenshelheden i et blik, for derefter under anvendelse - og følgelig under delvis forglemmelse - af dette grundliggende perspektiv at håndtere tingene, som det sømmer sig for In-der-Welt-sein.

At der med denne brug af 'allerede' hævdes noget oprindeligt skal imidlertid ingenlunde fornægtes. At der til og med er tale om en tidslighed, som er oprindelig i den skarpe forstand, at kronologien (successiviteten) som fænomen må afledes af den - og ikke omvendt - ja, det er noget sådant *SuZ*'s Anden Hoveddel vil belære om!

¹⁹ Forståelsen er en forståelse *i verden*.

²⁰ Det tilhåndeværende frigives *i henhold til forfatningshelheden, verden*.

²¹ Af to grunde er det temmelig vanskeligt at læse Heideggers behandling af rumligheden i *SuZ*.

1) Det er uklart, om Heidegger i snæver eller i vid forstand taler om nær og fjern, plads og egn, etc. Er enhver rumlighed overhovedet en topologi? Hvis ja: hvorledes da uformidlet give korrektiver til andre rumtolkninger? Hvis nej: hvori består da det specifikt rumlige i at være undervejs på landevejen frem for i f.eks. et studium? 2) Heidegger diskuterer ikke den menneskelige Dasein's kropslighed.