

Destruktion og Dasein i ”Sein und Zeit”

Forbemærkning

En tolkning af ”Sein und Zeit” (herefter SuZ) kræver en afklaring af værensspørgsmålets rolle i værket, thi holdningen hertil bestemmer vurderingen af de mange enkeltanalyser, der indgår deri. Essayets tese er, at værensspørgsmålet er bærende i hele SuZ – hvilket ikke er så indlysende, som det måske synes. En række tolkninger har søgt at vise, at værensspørgsmålet er et pseudo-spørgsmål, der bør glemmes, men at de enkelte analyser i SuZ i sig selv er interessante¹. Andre tolkninger går ud fra, at værensspørgsmålet selv aldrig bliver stillet i SuZ, men at der kun foretages en analyse af Dasein². Derfor bliver det et mål at vise, at de to hovedopgaver i SuZ, Daseinsanalysen og destruktionshistorien, ikke er to hinanden uafhængige momenter, der hver især skal forberede grunden ud fra hvilken værensspørgsmålet skal stilles, *men derimod er selve udfoldelsen af værensspørgsmålet*.

Denne læsning af værket forudsætter, at Daseinsanalysen ikke er en analyse af den menneskelige subjektivitet, således at ”Dasein” må forstås som et ”ontologisk velafklaret subjekt” (på trods af, at SuZ selv til tider peger i retning af denne udlægning, jvf. SuZ 111), men at ”Dasein” derimod er et udtryk for en bestemt struktur, nemlig *sammenhængen* mellem et værendes (menneskets) væren og væren i det hele taget, der muliggør enhver værensudlægning³. Daseinsanalysen er da analysen af *erfaringen* af væren, den erfaring, der ligger til grund for den filosofiske tænkning, og målet med analysen viser sig da at være sammenfaldende med målet for destruktionshistorien: at stille værensspørgsmålet på nyt, eller rettere at lade det udfolde sig *som* spørgsmål.

Essayet falder i tre hovedafsnit. Først bestemmes målet for SuZ i grove træk (§1), derefter gennemgås Daseins åbenhed (erschlossenheit) for en erfaring af væren (§2) og endelig fremstilles åbenhedens ’lukning’ gennem den antikke ontologi, grundlaget for- og destruktionshistorien af denne (§3).

Hvad angår Heideggers egenartige terminologi har jeg så vidt muligt søgt at anvende de gængse danske oversættelser. Hvor dette ikke har været muligt, har jeg søgt at oversætte termerne til et dansk ord, der gengiver så meget af den tyske terms indhold som muligt.

Teksthenviisninger foretages på følgende måde: Heideggers værker angives i selve teksten via en forkortelse, hvis opløsning findes i litteraturlisten, alle andre tekster angives i fodnoter.

§ 1 Målet i ”Sein und Zeit”

a) Værensspørgsmålet.

Allerede i det lille tekststykke, der indleder SuZ, anslås en afklaring af spørgsmålet om værens mening (Sinn) som afhandlingens sigte. Dette spørgsmål (die Frage nach dem Sinn von Sein) skal stilles på ny, som det hedder. Værensspørgsmålet er således allerede her fastlagt som grundlaget for hele afhandlingens struktur.

Efter det korte tekststykke følger en indledning, der søger at præcisere betydningen af dette spørgsmål: hvad formålet med det er, og hvorledes det skal udfoldes. Skal man tro Heidegger, er spørgsmålet om værens mening ikke et tilfældigt spørgsmål, men derimod det mest grundlæggende af alle spørgsmål: det er spørgsmålet, der holder den filosofiske forskning i live (SuZ 2 og 9). Spørgsmålet er imidlertid ikke *længere* noget, man tematisk undersøger – thi de svar, den græske filosofi gav på spørgsmålet om, hvad det værendes væren er, er blevet videreført som selvindlysen-

de sandheder. *At ’vække’ spørgsmålet igen er dermed det samme som at problematisere det selvindlysende ved disse svar.*

Men her opstår der et problem: svarene, der er overleveret fra den græske tænkning (Heidegger tænker primært på Parmenides, Platon og Aristoteles), medfører, at selve spørgsmålet om værens mening ikke længere *kan* stilles. Man mener, at væren er noget, der ikke kan begribes, således som noget værende kan⁴; derfor kan man heller ikke spørge til det (SuZ 2). Imod denne fordom betoner Heidegger, at det forhold at væren ikke kan begribes som noget værende blot viser værens gådefuldhed, ikke at der ikke er grund til at spørge om det.

Heidegger hævder nu, at vi forudgående (immer schon) lever i en forståelse af væren, enhver forudsætter denne forståelse i udsagn så som ”himlen er blå”, ”jeg er glad” (SuZ 4). Denne forståelse kaldes for en forontologisk forståelse. *Det er denne forudgående forståelse, der muliggør al ontologi.* Ontologien (eller metafysikken, hvilket her kan læses synonymt) undersøger det værende som værende (on hē on, ens qua ens)⁵, den undersøger det værende i kvalitet af at *være* værende. Man kan opdele det værende i forskellige regioner (legemer i bevægelse, matematiske relationer etc.) og man kan dermed tale om *regionalontologier*, ontologier, der bestemmer forskellige arter af værender som værender, udlægger dem ud fra grundforfatningen af deres væren (SuZ 10). Alle disse, der løber forud for enkeltvidenskaberne, bundes således i en forståelse af, hvad det værendes væren vil sige, thi det er ud fra denne, at de bestemmer de enkelte (videnskabelige) regioner.

Værensspørgsmålet kan da i første omgang siges at være forsøget på at artikulere denne grundliggende forståelse, der skal muliggøre en tematisk undersøgelse af, hvad der forstås ved væren. Sagt anderledes: værensspørgsmålet er forsøget på at artikulere den grund, der muliggør ontologien, men som denne ikke selv artikulerer, fordi den forudsætter den⁶. Dermed kan Heidegger sige, at projektet i SuZ er fundamentalontologisk (SuZ 13, 131), ikke så meget fordi det skal give videnskaberne et nyt grundlag (denne betydning er *også* intenderet i SuZ, men synes at glide bort i Heideggers senere forfatterskab), som fordi det skal undersøge det grundlag, de bygger på: væren.

b) Destruktionen af ontologiens historie

Forud for den tematiske analyse af værensbegrebet, der er målet for SuZ, er vi allerede i besiddelse af en vag forståelse af væren. Det hævder Heidegger som et faktum (SuZ 5). Det er denne erfaring af væren, der muliggør filosofisk tænkning. Herudfra øser filosofien sine begreber og resultater (SuZ 2 og 21), men problemet er, at disse begreber og resultater netop tildækker den kilde, de kommer fra. Hvis værensspørgsmålet overhovedet skal kunne stilles, kræves der derfor en *destruktion* af det overleverede indhold fra den græske ontologi (SuZ 22). Denne destruktion skal ikke forstås som en negation af fortiden, men som en opblødning af en forhærdet *tradition*, der er blevet fastlåst i dogmer, for at nå frem til det grundlag, den står på⁷. Heideggers kritik retter sig derfor ikke så meget mod tidligere filosoffer, som den retter sig mod den forståelse, vi har af dem idag (das ”Heute”) – den retter sig mod ’skole-’ eller ’standpunktsfilosofien’, der tager de svar, de forskellige filosoffer har givet på forskellige problemstillinger, som det væsentlige, men glemmer at se på, hvad det er for problemer disse svar er svar på.

Destruktionens mål er således at frigøre den værensforståelse, som traditionen bygger på. Dermed er destruktion selv en del af værensspørgsmålets udfoldelse, og ikke blot en afvisning af forskellige filosofiske ’systemer’, da den er med til at fremvise den forståelse af væren, som den metafysiske tradition er udsprunget af. Dermed kan denne forståelse også vurderes i forhold til den værensforståelse, SuZ overordnet stiler mod. Det vil sige, at den græske ontologi, der ifølge Heidegger stadig er målestok for vores værensforståelse (SuZ 21), kan problematiseres ud fra en indsigt i, hvad den udspringer af.⁸

c) Daseins-analysen

Vi er som sagt altid i besiddelse af en (omend vag) værensforståelse. Samtidig hævder Heidegger, at væren altid er noget værendes væren (SuZ 6), man kan derfor ikke få noget at vide om væren uden at undersøge noget værende. Undersøgelsen må derfor vælge et tematisk værende at analysere. Da vi selv, som spørgende, er i besiddelse af den værensforståelse, der i det hele taget muliggør værensspørgsmålet (SuZ, 200), er det oplagt at undersøge det værende, vi selv er. Dette værendes *væren* kalder Heidegger for Dasein.

Det er nærliggende at antage, at "et værende, os selv", må betyde noget i retning af et "subjekt". Men dette er misvisende. Dasein er ikke et andet udtryk for menneske, subjekt el. lign., men derimod et udtryk for en bestemt *struktur*, nemlig den, der muliggør vores værensforståelse.⁹ Hvorfor må dette ikke kaldes for et subjekt? Fordi begrebet "subjekt" af sig selv – i hvert fald ifølge Heidegger – implicerer en bestemt filosofisk tese. Det grundliggende problem indenfor filosofien er ifølge denne et erkendelsesteoretisk problem – hvorledes kan vi vide, at bevidstheden, forstået som et subjekt, opnår en adækvat erkendelse af et objekt? (SuZ 59). Inden for denne problematik kan man utvivlsomt give en mængde forskellige besvarelser. To velkendte eksempler på opfattelser er, at subjektet *ikke* er i stand til at 'komme ud' til objekterne som de er i sig selv, eller at objekter slet ikke eksisterer bevidsthedsuafhængigt, men kun konstituerer sig for en bevidsthed. I det første tilfælde bliver subjektet el. bevidstheden at ligne med en art beholder, der blot modtager sanseintryk fra en udenforstående 'verden', som i øvrigt er os totalt ukendt (primært en 'teori' man møder som stråmand i analytisk orienterede indføringer i teoretisk filosofi), i den anden ses bevidstheden som en akt-fuldbyrder (Aktvollzieher),¹⁰ der gennem sin aktivitet konstituerer virkeligheden. Ifølge Heidegger er begge teorier blot "fortællinger", der ikke forklarer noget. Thi idéen om en "subjekt-objekt-relation" er i sig selv en forudsætning, man tager for givet, uden at man undersøger, hvad dens grundlag er (SuZ 59).¹¹ "Dasein" er netop et forsøg på at udtrykke en åbenhed for erfaringen af væren, der hverken er at forstå som en passiv modtagelse af sanseintryk eller som aktiv, intentionalt rettet, bevidsthed. Lidt poetisk kan man sige, at Dasein er det værendes erfaring af sin egen væren.

Heidegger benævner i første omgang Daseins væren som *existens* (SuZ, 12). Dette er et udtryk for, at Dasein ikke kan bestemmes som en ting eller substantialitet (SuZ, 212), men derimod altid er nødt til at *være* sin væren, at forholde sig til den.¹² Derfor kan Heidegger sige, at Dasein altid forstår sig selv ud fra en mulighed for at være el. ikke være sig selv.

Disse formuleringer har givet anledning til den senere eksistentialistiske udlægning af Heidegger, primært repræsenteret ved J. P. Sartre (og herhjemme ved K. E. Løgstrup). Heideggers sigte skulle da være at opfordre den enkelte til at leve et egentligt liv, at tage ansvaret for det i egen hånd. Det kan ikke helt afvises, at der er en tendens i denne retning i SuZ, men den senere tolkning skyldes nok nærmest, at Heideggers terminologi kan misforstås (også fordi mange af termerne er lånt fra S. Kierkegaard). Thi for Heidegger handler det ikke om et enkelt menneskes autentiske eksistens, men derimod om en blotlæggelse af menneskets 'væsen', dvs. dets værensforhold. Hvis Daseins væren er en forståelse af væren, vil spørgsmålet om en egentlig el. uegentlig existens ikke sige andet, end forskellen på at have en åbenhed for væren hhv. at være lukket heroverfor gennem 'forfaldet' til at udlægge sin væren efter andre værender.

Det at Dasein har et forhold til sin egen væren (existens) og at denne er det samme som værensforståelsen, er dog ikke ensbetydende med, at Dasein er i besiddelse af en explicit afklaring af, hvad væren vil sige: tværtimod. Daseins væren er snarere fastlåst i en bestemt værensforståelse, der umuliggør en forståelse af dets egen væren. Som foreløbigt postulat kan det siges, at Daseins værensforståelse fastlåser sig selv i en orientering mod det forhåndenværende, mod substanser¹³, hvilket gør, at Dasein udlægger sig selv som forhåndenværende, som sjælesubstans, person, transcendentalt subjekt el. lign. Denne fokusering tildækker netop Daseins væren, hvilket umuliggør en erkendelse af den frontologiske forståelse. Dermed er der peget på det paradoksale forhold, at Daseins egen væren netop er grundlaget for tildækningen af dets væren, og således af erfaringen af væren i det hele taget (SuZ 16). En vækkelse af værensspørgsmålet kræver derfor en afklaring af Daseins væren.

Denne afklaring kan dog kun finde sted ud fra den forontologiske forståelse af væren. At dette skulle være en cirkelslutning afviser Heidegger. Godt nok forudsættes en forståelse af væren i afklaringen af Daseins væren, samtidig med, at afklaringen af Daseins væren skal tjene til at belyse forståelsen af væren (SuZ, 314), men det viser blot problematikken særlige struktur. Der er ikke tale om en deduktiv afledning fra faste principper (SuZ 8), men derimod om en (hermeneutisk) frilæggelse af en struktur (existentialiteten¹⁴), der medbestemmer selve frilæggelsen.

§2 Åbenhed og væren

a) Åbenhed: befindtlighed, forståelse og tale

SuZ's første afsnit er en forudgående analyse af Dasein. Den er forudgående i den forstand, at den tager udgangspunkt i det konkrete, gennemsnitlige (durchschnittliche) Dasein, for at nå frem til en bestemmelse af Daseins væren. Dette skal føre til en forståelse af væren i det hele taget, og denne forståelse skal derefter anvendes på den tidligere udførte Daseinsanalyse: analysen skal gentages på et "højere niveau" (SuZ, 17, 183, 304). Det første afsnit er derfor en fremadskridende afklaring af Daseins væren, mens andendelen gennemspiller temaer fra førstedelen under tidslighedens vinkel.

Heidegger karakteriserer Daseins væren eller grundkarakter som væren-i-verden (SuZ, 53), en term, der står for en struktursammenhæng. Det er analysen af denne sammenhæng, der udgør resten af SuZ's førstedel. Allerede da termen introduceres, gør Heidegger opmærksom på, at der nok er tale om et sammenhængende fænomen, men at det kan betragtes ud fra forskellige strukturmomenter. I alt opregnes tre forskellige momenter: verdens verdenslighed¹⁵, væren-i-verden som med- og selvøren (spørgsmålet om *hvem* der er i verden), og væren-i som sådan. Det sidste af disse tre har en forrang. Derfor vælger Heidegger også kort at diskutere hvad væren-i vil sige, før han går i gang med selve analysen af de forskellige momenter.

Væren-i er et udtryk for Daseins væremåde, og det må holdes adskilt fra en anden væremåde, der tilkommer "ting": "væren i ..." (SuZ, 54). Hvor man kan sige om en "ting" at den er "i" en anden, kan dette aldrig siges om Dasein med fuld ret, thi Dasein er aldrig blot noget forhåndenværende el. vedhåndenværende. Heidegger udtrykker dette ved at sige, at "i" i den gængse betydning af, at noget er "i" noget andet, er en kategorial bestemmelse, dvs. en bestemmelse af noget ikke-daseinsmæssigt værende, mens væren-i er et existentielle, da det er en bestemmelse af det værende, der er kendetegnet ved at *existere*, Dasein (SuZ, 44). Dasein er således værensmæssigt forskellig fra andre værender, da det er kendetegnet ved at have et forhold til væren. Det er netop dette værensforshold udtrykket "væren-i" skal udtrykke. Anderledes sagt er væren-i et udtryk for Daseins åbenhed for væren. Så lad os se hvad denne åbenhed består i.

Væren-i kan udtrykkes på følgende måde: Da Dasein eksisterer, kan Dasein siges at være sit "der"¹⁶ (Da). Dasein kan derfor opdeles som Da-sein. Dette "der" skal udtrykke at Dasein, i modsætning til noget forhånden- el. vedhåndenværende, der er "i" verden, er kendetegnet ved at åbne verden, således at andre værender i det hele taget kan fremtræde "indenfor" (innerhalb) verden i deres væren (SuZ, 55, WiM 38). Daseins "der" er dermed et *andet* udtryk for Daseins åbenhed for væren, og "der" kan ses som synonymt med "væren-i" (SuZ, 133). Som Hermann gør opmærksom på¹⁷ må "der" forstås *både* som Da-seins åbenhed for væren og som værens åbenhed for Da-sein. Hvorledes dette er at forstå bliver klart ved en gennemgang af de væremåder, der er konstituerende for "der'et" (SuZ, 131). Disse er befindtlighed¹⁸ (Befindlichkeit) og forståelse (Verstehen), der begge siges at være bestemt gennem tale (Rede).

Under *befindtlighed* forstår Heidegger det, vi til daglig erfarer som stemninger. Traditionelt har man opfattet stemninger som blotte ledsagefænomener til teoretisk hhv. praktisk erkendelse. De er blot en art subjektiv farvning af det erfarede sagforhold. Heidegger hævder i modsætning hertil, at befindtligheden "indeholder en kognitivitet af den fundamentale tænkelige art".¹⁹ Stemningen er ikke blot en "subjektiv farvning" af "verden", men derimod selve den måde verden åbnes på for

Dasein. Og denne åbning er langt mere vidtfavnende, end enhver teoretisk erkendelse (SuZ, 136). Det, der åbnes, er Daseins faktiske existens, “at det er og er nødt til at være”(SuZ, 134). Derfor kan befindtligheden også kaldes for *fakticiteten* (SuZ, 135). Deri ligger, at stemningen lader Dasein erfare sin egen *kastethed* (Geworfenheit) ind i sit “der”, dvs. ind i verden, der allerede er udlagt, men som Dasein er nødt til at forholde sig til. Det vil sige, at stemningen åbenbarer Daseins struktur af væren-i-verden, og Heidegger kan derfor sige, at stemningen lige oprindeligt åbner verden, med-derværen (Mitt-dasein) og den egne existens, der netop udgør de tre strukturmomenter i væren-i-verden (SuZ, 137). Denne åbning, som stemningen leverer, er ikke noget Dasein selv vælger at udføre, tværtimod overfalder stemningen pludseligt, uden at man ved hvor den kommer fra (SuZ 136). Denne åbenhed muliggør, at Dasein i det hele taget kan møde værender i verden.²⁰ Gennem befindtligheden lader Dasein sig angå af indenverdenslige værender (f.eks. frygter eller elsker det noget), der derved frigives i deres væren, og Dasein kan siges gennem befindtligheden at være udleveret eller forvist til verden (SuZ, 139). Denne åbning af verden er ikke blot noget, der sker engang imellem, men derimod en grundhændelse i Dasein (WiM, 33); det er her det værende åbenbarer sig i sin helhed (VWW, 19).

Med dette tager Heidegger afstand fra en idealistisk tese om et subjekt, der må forstås som verdenskonstituerende (som aktfuldbyrder) samtidig med, at han tager afstand fra en idé om et subjekt, der primært påvirkes af en “udenforstående” verden. Dasein er netop et udtryk for en åbenhed for alle de tre nævnte strukturmomenter- verden, væren med andre og den egne existens- hvorved værender kan fremtræde i deres væren. Dasein er alle tre strukturmomenter, hvorfor verden ikke er noget, der “står overfor” Dasein. At Dasein således er åbnet betyder dog ikke, at det automatisk har erkendt sin egen væren, tværtimod viger det faktisk eksisterende Dasein oftest tilbage fra det, som stemningen åbenbarer.

Forståelse er det næste moment, der udgør “der’ets” væren. Forståelse må ikke ses som en mulig erkendelsesart, men snarere som et existentielle, der muliggør enhver form for erkendelse. Hvori består forståelsen? I daglig tale siger vi, at det at forstå sig på noget er at kunne noget. Det, Dasein kan som forståelse, er at forstå sig på væren som mulighed eller generelt på muligheder. I forståelsen kan Dasein åbne værender op efter deres muligheder dvs. udlægge dem efter disse. Daseins forståelse af det værende (også sig selv) ud fra muligheder betyder, at Dasein kan siges at være muligværen (Möglichsein). Mulighederne er dog ikke selvvalgte, men nogle Dasein som befindtlig er kastet ind i, de er der forudgående (SuZ, 144). Dasein svarer igen på disse muligheder, hvorfor Heidegger siger, at forståelsen er bestemt som Daseins *udkast* (Entwurf). Med en vis ret kan man sige, at befindtligheden er den passive og forståelsen den aktive side af Daseins åbenhed for væren. Forståelsen er Daseins *frihed* eller *existentialitet*, der svarer på den kastethed (fakticitet), det befinder sig i. Derfor siger Heidegger, at “der’ets” væren er et kastet udkast (SuZ, 148).

Da al bestemmelse af værender grunder i forståelse, også den teoretiske bestemmelse, der åbner det forhåndenværendes væren, er forståelse mere primær end den rene anskuen af forhåndenværender (“genstande”), dvs. end den teoretiske erkendelse, som har haft en forrang i den filosofiske tradition. Selv den fænomenologiske “væsensskuen” bunder i forståelse (SuZ 147). Dermed kan termen “forståelsen” ses som et forsøg fra Heideggers side på at artikulere værensforståelsen som grundlag for al erkendelse. Samtidig er påpejningen af, at forståelsen er en forståelse ud fra *muligheder* et opgør med den græske filosofi. Man skelner klassisk mellem en potentiel og en aktuel erkendelse, hvor den aktuelle har en højere ontologisk status, end den blot potentielle. Heideggers pointe er, at den aktuelle erkendelse udelukkende er mulig, fordi Dasein primært er potentiel erkendelse (som Möglichsein).²¹ Samtidig er det tilfældet, at den aktuelle erkendelse tildækker den potentielle erkendelse, da Dasein og verden ikke ses i sin mulighed (som frie²²), men derimod som bestemte “genstande”.

Forståelsen har selv mulighed for at blive udbygget (SuZ, 148). Dette kaldes for udlægning. Udlægningen er udarbejdelsen af mulighederne, der “ses” i forståelsen. Eksempelvis kan noget vedhåndenværende (grej, zeug), der i forståelsen er åbnet i sin væren som vedhåndenværende, gøres til genstand for en eksplicit bestemmelse: dette vedhåndenværende er til at hamre med. Udlægning-

gen bestemmer her det forståede ud fra strukturen *noget som noget* (SuZ, 149). Forståelsen, der ligger til grund for udlægningen, er bestemt af en forudgående struktur (Vorhabe, Vorsicht og Vorgriff)²³, der bestemmer, hvorledes det, der skal udlægges, i det hele taget *kan* udlægges, dvs. at visse muligheder på forhånd er valgt for udlægningen. Dermed ses det, at en udlægning aldrig er en forudsætningsløs fatten af noget givet. I udlægningen af noget udlægges det ud fra en horisont- i tilfældet med noget indenverdensligt (forhånden- el. vedhåndenværende) er denne horisont verden, forstået som betydningssammenhæng. Denne horisont kalder Heidegger også for mening, som kan siges at være det, en udlægning foretages henimod (SuZ, 151). Dette fører til en foreløbig afklaring, hvad angår værensspørgsmålet: Når der spørges om værens mening, spørges der blot til væren selv, såfremt væren slår ind i Daseins forståelighed (SuZ, 152). Anderledes formuleret er spørgsmålet om værens mening spørgsmålet om, *hvorledes Dasein erfarer væren, ud fra hvilken horisont væren er forståeligt* (SuZ, 231).

Da meningen er forudgående struktureret, vil det sige, at det, der skal udlægges, allerede er bekendt (om end ikke erkendt), *før* den konkrete udlægning finder sted. Det mærkværdige forhold, at vi allerede er i besiddelse af en forståelse af væren, forud for den tematiske undersøgelse deraf, viser sig således at være et centralt fænomen for forståelsen. Forståelsesstrukturen er en ”cirkel”, da der ikke er tale om en deduktiv slutning fra præmisser, men derimod om en frilæggelse af noget allerede bekendt.²⁴ En sådan type erkendelse anses ofte at være ”uvidenskabelig” el. ”ulogisk”, da en cirkelslutning (et argument, hvor det, der skal bevises, selv er præmis for beviset) kan bruges til at bevise hvad som helst. Men Heidegger hævder radikalt, at al erkendelse overhovedet bunder i en sådan cirkel, der dog ikke er en ”cirkelslutning”, men derimod Daseins ontologiske struktur²⁵, der muliggør erfaringen af det værendes væren. Derfor gælder det ikke om at udelukke cirklen fra erkendelsen, men derimod om at komme ”rigtigt” ind i den, dvs. ikke lade den forudgående struktur, der bestemmer udlægningens mulighed, styres af tilfældigheder og det ”man” mener om en sag, men derimod at udvikle den ud fra sagen selv²⁶ (SuZ, 153). Dvs. at opgaven er at ”kontrollere” den hermeneutiske situation. Dette gælder i særdeleshed i udlægningen af værens mening, hvor det ”man” mener, er det den filosofiske tradition har ophøjet til dogmer.

Opsummerende kan det om befindtlighed og forståelse siges, at befindtligheden er den måde hvorpå Dasein forudgående er åbnet for væren, så det kan komme os i møde, idet Dasein igennem stemninger erfarer verden og sig selv, mens forståelsen er den måde hvorpå Dasein kan udlægge den fremmødte væren. Anderledes sagt eksisterer Dasein åbent (forstående) i værens åbenhed (gennem befindtligheden).²⁷ Dette udtrykker Heidegger også ved at sige, at Dasein er *oplyst* (Gelichtet), og det er denne ”lysning” der muliggør, at andre værender kan ”belyses” (SuZ, 133, 352).

Talen er det sidste af de tre momenter, der konstituerer ”der’ets” væren. For at bestemme talen er det nødvendigt først at se på *udsagnets* struktur. Heidegger gennemgår denne, for at påvise en særlig problematik: spørgsmålet om sandhed. Thi traditionelt opfattes udsagnet som det ”sted” sandheden er (SuZ, 154). Sandhed opfattes som et udsagns overensstemmelse med et sagforhold.²⁸ For at vurdere denne påstand, må man selvfølgelig klargøre, hvad et udsagn i det hele taget er.

I første omgang bestemmer Heidegger udsagnet som *påvisning*. Dette hævder Heidegger er i overensstemmelse med den græske idé om logos (som Heidegger oversætter med tale) som apofansis: at lade noget vise sig fra sig selv, at lade et værende vise sig i sin væren.²⁹ Herudfra kan man så komme til udsagn som prædikation, der væsentligt *bestemmer* et værende som noget (f.eks. ”hammeren er for tung”). Dette er en *indskrænkning* af påvisningen, således at den fokuserer på *en* bestemt ved de værender, der viser sig (SuZ, 155). Endelig kan udsagn forstås som meddelelse af noget, en måde at lade nogen ”se med”, man ”deler” det påviste værende med andre. Dette gøres gennem en udtalelse af udsagnet, der så kan siges videre af andre, uden at disse andre selv behøver at have begrebet, hvad de siger videre. Kredsen af ”seende” kan således udvides, men med fare for, at det oprindeligt ”sete” bliver tildækket igen.³⁰ Disse tre bestemmelser sammenfatter Heidegger i ét, så definitionen på et udsagn lyder: ”*mitteilend bestimmende Aufzeigung.*” (SuZ, 156) Heidegger hævder nu, at udsagnet ikke selv er det, der opdager det værende (og dermed er sandhedens ”sted”), men at udsagnet snarere bunder i den forudgående åbenhed af verden, i Daseins væren-i-verden.

Udsagnet bygger på forståelsen af det påviste værende, dvs. at udsagnet også er struktureret gennem *Vorhabe* (med det værende, der skal påvises), *Vorsicht* (der afgør, hvorledes det værende kan bestemmes) og *Vorgriff* (thi udsagnet kræver en begrebslig artikulation, der allerede er bestemt gennem sproget). Udsagnet kan dermed bestemmes som en særlig type udlægning. Men denne type ændrer tillige udlægningen, hvilket Heidegger illustrerer ud fra et eksempel fra logikken (SuZ, 157). Det kategoriske udsagn *x* er *y* bestemmer *x* som havende egenskaben *y*. Men i den hverdagslige, brugende omgang med vedhåndenværender opfattes disse ikke primært som havende egenskaber – de udlægges primært som egnede hhv. uegnede til en opgave. Tillæggelsen af egenskaber er et grænsetilfælde af denne udlægningsform, der kun kan ske, ved at der sker en ændring af forehavendet med grejet (*Zeug*) – det man før havde vedhånden, som noget man kunne *bruge* til noget, bliver til udsagnets ”hvorom” (SuZ, 158, 360), bliver til en ”genstand”, der kan prædiseres visse ”egenskaber” om. Man sigter efter det forhåndenværende (substansen) i det grej, man bruger. Derved er der sket en ændring i den ”som”-struktur, der kendetegner udlægningen (noget som noget). Det som, der før greb ud i en betydningssammenhæng, for at bestemme grejet *som* hammer, bord, pen etc., afskæres nu fra denne sammenhæng, for at gøre grejet til noget *blot* forhåndenværende, der kan bestemmes som havende ”egenskaber”. Heidegger siger derfor, at det *apofantiske* ”som”, der kendetegner udsagnet, oprindeligt bundes i den forstående udlægnings ”som”, i det *hermeneutiske* ”som”. Dette betyder, at den teoretiske erkendelse af noget langt fra er den oprindelige tilgang til det, men tværtimod bundes i den brugende omgang. Derfor kan sprogets ”logik” siges at have sine rødder i den existentielle Daseinsanalyse. Derfor hævder Heidegger, at den antikke ontologis metodiske basis ikke er oprindelig i sin tilgang til væren, men diktatorisk bestemmer væren som forhåndenhed (SuZ, 160).³¹ Heidegger kan derfor sige, at den klassiske korrespondenteoretiske definition af sandhed – intellektets overensstemmelse med objektet (VWW, 8) – er definitionen på en afledt form for sandhed, mens den primære sandhed er Daseins afdækken af værender, som selv bundes i Daseins åbenhed for væren. (SuZ, 220 og 227). Med denne afvisning af det traditionelle sandhedsbegreb, der *overleveres* som Aristoteles’ definitionen (men iflg. Heidegger ikke er det), kan analysen af udsagnet ses som en proces i destruktionshistorien af ontologiens historie.

Heideggers analyse af udsagnet fører til en bestemmelse af udsagnet som artikuleret meddelelse, hvorved han angiver, at sproget har sine rødder i Daseins åbenhed. Sproget bundes selv i talen (*Rede*), der siges at være lige oprindelig med befindtligheden og forståelsen, ja tilmed ligger dem til grund. Talen er artikuleringen af mening, hvor mening skal forstås som den horisont noget kan forstås ud fra. Anderledes sagt er talen den betydningsmæssige opdeling af væren-i-verdens (Daseins) befindelige forståelighed (SuZ, 162). Talen artikulerer den struktur, der åbenbarer sig i befindtligheden og udlægges gennem forståelsen. Derved kommer det forståelige til orde (SuZ, 161). Det er først i udtalelsen af talen at sproget opstår. Men da Dasein er faktisk eksisterende, *har* det udtalt sig, der *findes* sprog, som Dasein i sin fakticitet er kastet ind i, og disse sprog indeholder en forudgående udlægning af væren.³²

b) Daseins væren: Sorge

Efter at have afsluttet analysen af væren-i-verden med analysen af strukturmomentet væren-i, søger Heidegger at nå frem til et fundament, der kan sikre, at de forskellige momenter, der udgør væren-i, kan ses som en enhed, således at væren-i-verden kan fastholdes som strukturhelhed (SuZ, 181). Det, der spørges om, er sammenhængen af existencialitet (forståelse) og fakticitet (befindtlighed). Anderledes sagt spørges der efter enheden af Daseins væren. Det er nu blevet vist, at Daseins væren er en åbenhed for væren (derunder også den egne væren), og at denne åbenhed er konstitueret gennem befindtlighed (kastethed) og forståelse (udkast). Spørgsmålet er, om der er en særlig form for åbenhed, der kan åbenbare Daseins væren som et enhedsmæssigt fænomen? (SuZ, 182). Hertil svarer Heidegger ja: denne åbenhed er *angsten* (SuZ, 185). I angsten bringes Dasein *foran* sin egen væren *i kraft af* sin egen væren. Derfor må angsten bestemmes, hvilket Heidegger gør ud fra en sammenligning med frygten.³³ Hvor frygt er tilbagevigen fra noget værende inden for verden (medderværen,

for- eller vedhåndenværende), er angsten Daseins vigen tilbage for sig selv. Det, der forekommer truende i angsten, er Dasein selv (SuZ, 185). Derfor er der en tendens i Dasein til at flygte fra sig selv til andre værender, der findes i verden.³⁴

Hvad viser angsten? Angsten viser to ting. For det første væren-i-verden som sådan, dvs. Daseins fakticitet. Det er ikke noget værende, der frembringer angsten, angsten er snarere ubestemt, idet alt indenverdensligt bliver "irrelevant". Den sammenhæng, det for- og vedhåndenværende indgår i, synker sammen: verden mister sin betydning. At det ængstelige ikke er at forefinde noget sted (nirgends), fremtvinger verden i sin verdenslighed, fordi alt det værende i verden synker sammen til noget ligeegyldigt. Det, der er beklemmende i angsten, er *muligheden* af det værendes væren i det hele taget, dvs. deres *mening* eller verden selv (SuZ, 187, 343). Det betyder, at Daseins åbenhed gennem kastetheden, der *muliggør* fremtrædelsen af værender i deres væren, i sig selv er beklemmende. Angsten åbner - som modus af befindtligheden - *oprindeligt* verden som verden.

For det andet viser angsten Daseins existentialitet. I angsten synker alt indenverdensligt bort, og Dasein er derfor på en måde isoleret. Det er henvist til sin væren-i-verden, som existentialt er udkast mod muligheder. Angsten afslører derfor ikke blot fakticiteten, men tillige Dasein som muligværen. Angsten åbenbarer med andre ord Daseins mulighed for frihed til at vælge og begribe sig selv i sin egen væren, dvs. muligheden af egentligheden. Igen skal dette ikke forstås existentialistisk som muligheden for at "vælge sig selv" som den, der skal tage ansvaret for sine handlinger. Thi "jeg", forstået som et handlende subjekt, synker selv bort i angsten. Kun værensforholdet, Da-sein, er tilbage³⁵ (SuZ, 188, WiM, 35). Når angsten siges at muliggøre egentligheden, skal det forstås som muligheden for, at Dasein kan forstå sig selv ud fra sin egen væren, der er et forhold til væren som sådan. Herved åbenbares verden som noget, der ikke er fastlagt, som noget Dasein må forholde sig til. Derfor er Daseins tilstand i angsten en tilstand af "uhygge", her er Da-sein ikke hjemme (es ist unheimlich³⁶), men "står overfor" noget ukendt, der kan udlægges.

I sin gennemsnitslige hverdagslighed er Dasein "hjemme" i sin "verden" som noget fortroligt, som noget "man bor i".³⁷ Dasein opholder sig primært i "verden" og udlægger sig selv ud fra indenverdenslige værenders væren. Det er denne fortrolighed, der forsvinder i angsten, hvorfor det bliver u-hyggeagtigt. Her tilintetgøres muligheden af at udlægge forståelsen ud fra det, der kan besørge inden for verden (SuZ, 343). Denne u-hygge muliggør en åbenhed for de egentlige muligheder, men den fremprovokerer oftest en "flugt" ud i det fortrolige. Derfor kan Heidegger sige, at den normale, beroligede fortrolighed er *betingset* af det u-hyggeagtige; angsten er ikke et særtilfælde, men en grundbeindtlighed, der først muliggør den fortrolige beskæftigelse med "verden". Således kommer angsten oftest til udtryk i "forfaldet" til "verden", til beskæftigelsen med det indenverdenslige. Angstanalysen viser sig derfor som afgørende i destruktionshistorien af ontologiens historie, da den redegør for det forfald, der ifølge Heidegger er kendetegnende for traditionens værens- og tidsforståelse.

Angsten angår således hele væren-i-verden. På den ene side åbenbarer angsten verden *som* verden, fakticiteten, på den anden side det "isolerede Dasein", dvs. Dasein i sin egen væren som muligværen, existentialiteten. Dermed afslører angsten Daseins væren som *faktisk eksisterende væren-i-verden* (SuZ, 191). Og da angsten afslører en u-hyggeagtighed, gør angsten det også begribeligt, hvorfor Dasein oftest lever *uden* at kende til disse strukturer, hvorfor Dasein lever i et *forfald* til den besørgede "verden" (SuZ, 192). Denne bestemmelse af Daseins væren søger Heidegger nu at begribe nærmere ved at sige, at Dasein, i sit værensforhold, er forud for sig selv (sich vorweg). Heidegger kan derfor give følgende bestemmelse af Daseins væren (der stort set ikke lader sig oversætte til dansk): Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei. I sin existentialitet er Dasein altid forud for sig selv (Sich vorweg), men grundet fakticiteten er denne frihed til muligheder "bundet" ind i en allerede åbnet verden (schon-sein-in). Dermed er Dasein "ude over" sig selv, ved de "ting" (Sein bei...), der findes i verden og som Dasein dermed kan besørge.

Denne struktur, der er bestemmelsen af Daseins væren, kalder Heidegger for *Sorge*. Med den er der nået en foreløbig tilfredsstillende bestemmelse af Daseins væren, thi i bestemmelsen indgår de momenter, der hidtil er blevet karakteriseret ved Dasein (existentialitet og fakticitet), samtidig med at den redegør for, hvorfor Dasein normalt ikke "kender til" sin egen væren, men uegentligt be-

stemmer sin væren ud fra andre værenders væren, dvs. forfalder. Dog viser de tre momenter i bestemmelsen, væren-forud-for-sig... allerede-væren-i... som-væren-ved..., at dette fænomen er kendetegnet ved en strukturel opdeling (SuZ, 196), og det bliver et spørgsmål, om det ikke er muligt at trænge frem til et endnu mere grundliggende fænomen, der bærer Sorge-strukturens helhed?

c) Tidsligheden som fundament for Sorge-strukturen

Skal Daseins væren bestemmes kræver det, at Dasein ses i sin helhed. Men dette synes at udgøre et problem i og med, at Daseins væren er konstitueret ved forståelse. Thi forståelsen indebærer netop, at Dasein forstår sig på muligheder, at Dasein er forud for sig selv (sich vorweg), og dermed på en måde er mere, end det er på et givet tidspunkt (SuZ, 145). Hvordan skal man da bestemme Dasein i sin helhed? (SuZ, 236). Daseins væren forhindrer tilsyneladende selv, at den gives en tilfredsstillende bestemmelse. Heidegger hævder nu, at Dasein kan begribes i sin helhed, hvis det begribes som en væren til døden (Sein zum Tode).

Dødsanalysen er en af de mest berømte og berygtede analyser i SuZ. Men for at forstå den er det væsentligt at se på, hvilken plads denne analyse har i den overordnede komposition. Der er tale om et ontologisk begreb, der kræver sin egen særlige afklaring indenfor Daseinsanalysen. Det, der spørges om, er således en bestemt væremåde for Dasein, nemlig *væren* til døden. Der er således ikke tale om en biologisk, psykologisk el. teologisk *konkret* død (SuZ, 248). Døden må derimod begribes som den yderste mulighed for Dasein, nemlig muligheden for ikke længere at kunne, ikke længere at have muligheder, og det er karakteristisk, at så længe Dasein *er*, dør det også (SuZ, 254, 259). Dasein *er* ud fra sine muligheder, men disse muligheder forsvinder hele tiden, de *ophører* med at være muligheder. Dasein forholder sig *egentligt* (dvs. ud fra den egne væren) til dette ved at løbe forud (vorlaufen) i døden (SuZ, 262). Dette er ikke en stoisk "seen døden iøjnene", men en reel erkendelse af, at mulighederne, der åbnes gennem Daseins existentialitet, er tidsligt bundne. Mulighedernes yderste mulighed er, at de ikke længere *er* muligheder. Herved forstår Dasein, at det ikke blot har en ende, men *eksisterer* endeligt (SuZ, 329).³⁸ Dasein er ikke "hævet over tiden", men grundlæggende tidsligt. Ved at løbe forud i døden kan Dasein således få et oprigtigt forhold til sine muligheder, i stedet for fantastisk at antage, at mulighederne er uendelige. Denne forløben peger på *et* tidsligt element i Daseins Sorge-struktur, nemlig fremtiden. Og i sidste ende tjener analysen af *væren til døden* udelukkende det formål at fremhæve denne tidslighed³⁹, som skal muliggøre den endelige afklaring af Daseins væren.

Denne afklaring betegnes som en afklaring af Sorge-strukturens mening (SuZ, 323). Som allerede nævnt er mening den horisont, hvorudfra noget forstås (SuZ, 151, 324). At frilægge Sorge-strukturens mening vil dermed sige at frilægge den horisont, hvorudfra Sorgens elementer - existentialitet (Sich-vorweg-), fakticitet (schon-sein-in-(der-Welt-)) og forfald (als Sein-bei (innerweltlich begegenndem Seienden)) - kan forstås som et sammenhængende fænomen. Denne horisont må således "fange" Sorge-strukturens momenter. Grundet existentialiteten er Dasein forud for sig selv og dette peger som sagt på fremtidighed. Dasein er derfor, grundet forståelsen, fundamentalt set fremtidig (Zukunftig). I den *egentlige* forudløben i sine muligheder, *forudløben i døden*, forstår Dasein, at disse muligheder er bundet til det, Dasein forudgående er bestemt som. Dasein forstår med andre ord sin fakticitet eller kastethed. At Dasein er fremtidigt, dvs. er forud for sig selv i sine muligheder, afslører således i den *egentlige* fremtid, at Dasein samtidigt er fortidigt (Gewesenes); det opdager det, det allerede har været (bin-Gewesen).⁴⁰ Ud fra denne forståelse åbnes den konkrete situation, Dasein er i; i nutiden (Gegenwart⁴¹) fremtræder de indenverdenslige værender i deres nærvær (Anwesenheit) som noget der kan besørges (SuZ, 326). Denne struktur, at Daseins fremtidighed i sin væren forud for sig selv fortidigt vender tilbage til sig selv, for at frigøre nutiden, *er selve tidsligheden*. Og det er denne tidslige bevægelse, der muliggør Sorge-strukturens forskellige momenter. Dermed ses det, at tidsligheden er horisonten for den værensforståelse, der er karakteriseret ved "der'ets" åbenhed.

Afgørende for denne bestemmelse af tidsligheden er det, at fremtid og fortid ikke forstås banalt-tidsligt. Fremtid betyder ikke "endnu ikke- men snart" og fortid betyder ikke "ikke længere- men tidligere" (SuZ, 327). Tidsligheden må derimod forstås ud fra Daseins væren, Sorge: fremtiden er grundlaget for eksistentialiteten (forståelsen), mens fortiden er grundlaget for fakticiteten (kastetheden). Fremtid, fortid og nutid er derfor ikke adskilte størrelser, som tidsligheden sammenstykes af, men derimod måder tidsligheden tidsliggør (zeitigen) sig selv på (SuZ, 328). Ligesom det var kendetegnende for forståelse, befindtlighed og tale, at de lige oprindeligt konstituerer "der'et", kan man sige, at fremtid, fortid og nutid lige oprindeligt udspringer af tidslighedens tidsliggørelse.

De tre momenter er allerede blevet antydet i deres særlige relation til Dasein: fremtidigt er Dasein forud for sig selv i mulighederne, for fortidigt at vende tilbage til sig selv som det, Dasein allerede var (hvilket også vil sige den historiske udlagthed Dasein faktisk eksisterer i), og derved frigøres nutiden som væren ved nærværende (anwesende) værender. Derfor siger Heidegger, at tidsligheden er *ekstatis* (SuZ, 329), hvilket skal forstås således, at Dasein er ek-statisk, ude af sit sted (stasis, lat.: ståen på stedet), grundet sin tidslighed. Fremtid, fortid og nutid er dermed tidens ekstaser. Blandt disse ses fremtiden at have en forrang, da det er gennem denne, at fortiden åbnes som en vendt tilbage til sig selv (forståelsen afslører kastetheden), mens nutiden først frigøres (egentligt) ud fra forståelsens besindelse på kastetheden.

Dermed ses det, at tidsligheden selv er grunden for værensforståelsen; kun fordi Dasein eksisterer endeligt har det en værensforståelse. Heidegger kan derfor sige, at Dasein forholder sig til indenverdenslige værender, fordi det er holdt ind i intet (WiM, 44). I sin ekstatiske tidslighed er Dasein *egentligt* forudløbende i sin egen død, hvilket, gennem fortiden, fører til, at nutiden åbnes. Dermed åbenbares værender i deres væren. Men tidsligheden kan selv komme til udtryk på forskellige måder, den kan både tidsliggøre sig egentligt og uegentligt (SuZ, 337). Den egentlige tidsliggørelse er kendetegnet som en *forudløben i døden*, hvorved Dasein *gen-tager* (wiederholt) hvad det allerede var, for at åbne nutiden op som *øjeblik*. Men denne struktur er ikke kendetegnende for Dasein i sin hverdagslighed.

§3 Forfald og destruktion

a) Hverdagslighed og forfald

Indtil nu har jeg primært fokuseret på den formale struktur af Daseins åbenhed, med enkelte bemærkninger om forskellen mellem det egentlige og det uegentlige værensforhold. Dette har betydet, at Dasein ikke er kommet til syne i sin hverdagslighed, en term Heidegger bruger til at betegne, hvordan Dasein for det meste (zunächst und zumeist) er - dermed er det ikke blevet klart, hvilken rolle destruktionshistorien af ontologiens historie har i SuZ.

Det hverdagslige Dasein er, som allerede nævnt, kendetegnet ved forfaldet til det besørgede, "man"⁴² forstår sig ud fra det "man" besørger, bedriver etc. (SuZ, 315). Hvor den formale struktur af "der'ets" åbenhed bunder i forståelse og befindtlighed, er det karakteristisk for det hverdagslige Dasein, at disse strukturer modificeres til en *lukning* af åbenheden. Heidegger analyserer derfor den konkrete, hverdagslige modus af "der'et". Dette gøres i første omgang gennem bestemmelsen af tre fænomener: snak (Gerede), nysgerrighed (Neugier) og tvetydighed (Zweideutigkeit). Disse er alle kendetegn for et existentielle, nemlig forfaldet (das Verfallen).⁴³

Som nævnt artikuleres forståelsen gennem tale. Talen er en påvisning (apofansis) af noget værende i dets væren. Men talen bliver også til meddelelse, og denne meddelelse af en sag til andre har en tendens til at "degenerere" til blot eftersnakken - et sagforhold er sådan, fordi "man" siger det (SuZ, 168). Det er dette fænomen "snak" skal fange. Heri opstår en offentlig udlægning af verden, en udlægning, som Dasein aldrig kan unddrage sig, da det som kastet allerede befinder sig i den offentligt udlagte verden. Denne udlægning har karakter af at tildække den sag, den udlægger, fordi den ikke længere bunder i et værensforhold til sagen, men derimod blot er en "tom" videresigen af

ord. Tillige sørger snakken for, at “man” ikke *behøver* at have et værensforhold til sagen - for “man” forstår alt. Dette fører til, at forståelsens åbenhed, der kan blive til en ægte tilegnelse af værender gennem udlægning, bliver til nysgerrighed. Forståelsen ændrer sig til, at man blot “ser” (hvilket ikke skal forstås som en “seen med øjnene”, men bredt som “intellektuel anskuen” SuZ, 346) på tingene; den primære tilgang til det værendes væren bliver til anskuelsen, som blot “ser” disse værenders form (SuZ, 172), i stedet for at prøve på at forstå dem i deres væren. Heidegger hævder derfor, at vi oftest ikke siger hvad vi “ser”, men derimod “ser” hvad vi siger. Det vil sige, at det, der møder os, møder os gennem de sproglige perspektiver og bindinger, som traditionen overleverer.⁴⁴ Endelig betyder disse to fænomener, at der opstår en tvetydighed. Da alle gennem snakken kender til alt, og da intet er (pricipielt) skjult eller ukendt for den teoretiske erkendelse, er det ikke til at afgøre, om det, der siges, bunder i en ægte forståelse af det, der tales om, eller om det drejer sig om en grundløs videresigen af dogmatiske påstande.

Disse tre fænomener fremhæver det eksistentiale, der er kendetegnende for det hverdagslige Dasein: forfaldet. Dette skal indfange det forhold, at Dasein primært forstår sig ud fra den “verden” det besørger og dermed tildækker sin egen åbenhed for væren. Ved at forholde sig til det, der skal besørges, er Dasein ikke længere “ude over” sig selv, det er ikke længere åbent for muligheder, men derimod optaget af det værende, det er ved (Sein bei...). Dets frihed op-tages af det værende, det besørger.⁴⁵ Det er denne udlægningstendens, der bestemmes som uegentlighed. Da forfaldet bunder i Daseins egen værensstruktur, bliver det klart, at Dasein selv er grunden til tildækningen af værensforståelsen (SuZ, 177). Grunden til at dette sker ligger i angsten, der selv bunder i tidsligheden.

Som allerede nævnt afslører angsten, at Dasein grundliggende befinder sig i en u-hyggelig tilstand - Dasein føler sig ikke hjemme i verden. Denne uhygge betyder, at Dasein flygter ud i “verden”, dvs. ud til de indenverdenslige værender, der fremtræder i verden og udlægger sig selv ud fra disses væren. I stedet for egentligt at begribe fakticiteten og dermed se forståelsens reelle muligheder, flygter man fra denne fakticitet, og forståelsen udlægges nu som teoretisk erkendelse af noget forhåndenværende. Dette belyser tillige det traditionelle sandhedsbegreb, der udlægger Daseins værensforhold som en korrespondens mellem to forhåndenværender: et subjekt og et objekt (SuZ, 225). I stedet for det hermeneutiske “som”, dvs. istedet for den grundliggende, *udlæggende* åbenhed for og af væren, får det apofantiske “som”, dvs. den udsagnsmæssige bestemmelse af værender, rang af primær tilgang til væren. Belysningen af forfaldet kan ses som et skridt i destruktionsen, da påvisningen af forfaldets bundethed i Daseins åbenhed viser, at den teoretiske erkendelse ikke er en oprindelig tilgang til væren, men derimod er afledt af Daseins hermeneutiske forståelse. Denne forståelse, og dermed også den afledte, grunder i tidsligheden (SuZ, 359).

b) Den tidslige begrundelse for forfaldet

Som sagt er den afdækkede tidslighed grundlag for Sorge-strukturen og dermed også for værensforståelsen. Men denne forståelse “forfalder” grundet Daseins tidslige struktur. Dette forfald giver selv anledning til en bestemmelse af “tiden” som uophørlig følge af “tidspunkter”, hvilket Heidegger kalder for det vulgære tidsbegreb (SuZ, 329). Derfor bestemmes tidsligheden som *oprindelig* og *egentlig* (ekstatisk) tidslighed, mens det vulgære tidsbegreb blot er en modus af den egentlige tidslighed. Gennem sin forløben i døden ser Dasein, at det eksisterer endeligt. Det er denne endelighed, som fremprovokerer angsten, hvilket fører til flugten ud i “verden”, til de besørgede “genstande” i “verden”. Den egentlige, endelige tidslighed kan således ses som oprindelsen til forfaldet, der er kendetegnet ved besørgelsen af indenverdenslige værender, og som derved fører til en bestemmelse af tidsligheden som en strøm af tidspunkter.

Den vulgære tidsforståelse, som er den gængse, grunder i en *uegentlig* tidsliggørelse. Hvori består den? Den formale struktur af tidsligheden lød: forud for sig (sich vorweg), som vendende tilbage til sig selv (sich zurückkommen), for derved at åbne den givne situation i nutiden (Gegenwärtigen). *Egentligt* tidsliggør denne tidslighed sig som forudløben i døden, hvorved Dasein gentager sig selv, som det det allerede *var*, således at situationen i *øjeblikket* åbnes op i sine reelle mu-

ligheder gennem en *tilbagetrækken* fra den forfaldne besørgelse. Men da denne tidslighedsmodus vækker angst, har Dasein en tendens til at forfalde (SuZ, 337). Fremtiden bliver da ikke at forstå som en forudløben i døden, men som en *venten* (Gewärtigen), der ser på den sammenhæng, det besørgede grej indgår i. Denne venten er grundlaget for, at Dasein kan *forvente* (Erwarten), at noget sker. Uegentlig nutid er, i modsætning til *øjeblikket*, der lader de reelle muligheder i situationen fremtræde, en *nutidsliggørelse* (Gegenwärtigung), der lader det indenverdenslige fremtræde som det, der primært er muligt at besørge (SuZ, 338). Dette er igen kun muligt, fordi fortiden *uegentligt* ikke er en gen-tagelse af den egne, *faktiske* væren, men derimod en *glemsel* (vergessen) af faktiskiteten (SuZ, 339).

Den uegentlige tidsligheds ekstaser er dermed glemmende-nutidsliggørende venten. Det er denne tidsliggørelse, der muliggør besørgelsen af de indenverdenslige værender (SuZ, 353), da de heri fremtræder som absolut nærværende. Besørgelsen har selv mulighed for at slå om i en ren teoretisk “seen” af de indenverdenslige værender (SuZ, 360), gennem en omstilling af værensforståelsen: det værende, der i den besørgende omsigt opfattedes som en tjenelig genstand, *tematiseres* nu kun som forhåndenhed, som genstand for en videnskabelig afdækning (SuZ, 363). Herved opstår tillige en *tids-regning* (SuZ, 404), hvori tiden opfattes som en forhåndenværende strøm af tidspunkter, der kan tælles (banalt: tidsviseren på uret kan tælles: nu her, nu her, nu her... SuZ, 417). Nutiden får denne forrang, da det værende opfattes som det, der er nær-værende (An-wesende). Det værende er det, der kan beskues i nutiden.⁴⁶ Dermed niveles den oprindelige tidslighed: fremtid bliver til “endnu ikke (nærværende)”, fortid bliver til “ikke længere (nærværende)”. Men omslaget er kun muligt, fordi Dasein allerede *har* en værensforståelse, dvs. at muligheden for at tematisere indenverdenslige værender videnskabeligt som forhåndenværender selv bunder i Daseins tidslige åbenhed for væren i det hele taget. Den teoretiske erkendelse må forstås som en modus af væren-i-verden (SuZ, 357). Dermed er det blevet vist, at den værensforståelse, der leder de videnskabelige afgrænsninger af regionalontologierne ikke er den oprindelige værensforståelse, der åbner verden, men derimod en afledt værensforståelse, der tilmed tilslører den oprindelige. Projektet i SuZ kan dermed betegnes som en problematisering af den filosofiske traditions værens- og tidsforståelse, der primært har udlagt det værendes væren som forhåndenhed (ousia), hvilket er grundlaget for den moderne naturvidenskab.⁴⁷

c) Destruktionen

Artiklens mål var at vise, at Daseinsanalysen og destruktionshistorien af ontologiens historie ikke er to forskellige opgaver i SuZ, men derimod forskellige aspekter af værensspørgsmålets udfoldelse. Det er nu blevet klart, at en række centrale analyser i SuZ ikke blot er en afklaring af Daseins væren, men tillige er en del af destruktionshistorien, når destruktionshistorien forstås som problematisering af det selvindlysende ved de svar, den græske filosofi giver på værensspørgsmålet. Centralt står analyserne af Daseins åbenhed for væren, udsagnets forhold til spørgsmålet om sandhed og tidslighedens forhold til den vulgære tidslighed.⁴⁸ De søger alle at vise, at den traditionelle opfattelse af erkendelse, verden og tid tildækker Daseins åbenhed for væren og dermed forhindrer, at værensspørgsmålet kan stilles som spørgsmål. Derfor kan målet i SuZ bestemmes som en problematisering af især Aristoteles’ tids- og værensforståelse (SuZ, 421) - ikke så meget fordi Aristoteles ikke “har ret”, som fordi hans filosofi er blevet indlejret i vores hverdagslige forståelse som et dogme, der ikke kan stilles spørgsmål ved. I det hele taget viser Daseinsanalysen, at hvad den “almindelige forstand” opfatter som selvindlysende langt fra er indlysende, men snarere højst tvivlsomt (SuZ, 334).⁴⁹ Heidegger bestemmer gang på gang filosofiens opgave som en radikal undersøgelse af det, der forekommer allermost oplagt (selbsverständlich), da dette netop er en mulighedsbetingelse for, at værensspørgsmålet kan stilles som et spørgsmål. Problematiseringen forudsætter naturligvis en afklaring af, hvad den “almindelige forstand” mener, hvilket bliver klart gennem Daseinsanalysens forskellige stadier. Derfor kan Daseinsanalysen og destruktionshistorien af ontologiens historie ses som to gensidigt befrugtende bevægelser, der muliggør, at værensspørgsmålet kan stilles på ny.

Det kan dog ikke skjules, at SuZ er et fragment, bogen afsluttes ikke.⁵⁰ Det sidste afsnit af førstedelen, der skulle udgøre den endelige afklaring af værens mening ud fra tiden mangler således. Men som det gerne skulle fremgå mener jeg ikke, at det betyder, at værensspørgsmålet ikke er blevet stillet. SuZ kan ses som et forsøg på at nedbryde det selvindlysende ved den græske ontologi, således at det igen bliver muligt at "forske filosofisk". Dette skal, så vidt jeg kan se, forstås som evnen til at undre sig. Thi den "forhærdede tradition" er netop grunden til, at "man" ikke forundres, at man ser alt som selvindlysende og derfor ikke værd at tænke over. *I sidste ende kan værensspørgsmålet ses som et forsøg på at muliggøre den forundring, der siden den græske begyndelse har været livsbetingelsen for filosofien.* I en tid, hvor intet længere er forunderligt, men alt er gjort til videnskabelige fakta, kan værensspørgsmålet ses som et forsøg på at lade verden fremtræde i sin fulde fremmedhed og forunderlighed. Dermed ikke sagt, at SuZ afslutter dette spørgsmål. Der er snarere tale om et stykke af en vej, der skal åbne tænkningen op som en mulighed.

Litteraturliste

Anvendte forkortelser for Heideggers værker

SuZ: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 17. Auflage, Tübingen, 1993

EiM: Einführung in die Metaphysik, Max Niemeyer Verlag, 6. Auflage, Tübingen, 1998

HW: Holzwege, Vittorio Klostermann, 7. Auflage, Frankfurt A. M., 1994

N I: Nietzsche, ertser band, Verlag Günther Neske, 5. auflage, Pfullingen, 1989

VWW: Vom Wesen der Wahrheit, Vittorio Klostermann, 5. Auflage, Frankfurt A. M., 1967

GA = Gesamtausgabe

Anvendt sekundærlitteratur

Andersen, Vagn: *Filosofisk Hermeneutik* in "Filosofien efter Hegel", Gyldendal, 1979

Feick, Hildgard: *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Max Niemeyer Verlag, 4. Auflage, Tübingen, 1991

Figal, Günther: *Martin Heidegger-Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag, 1988

Hass, Jørgen: Indledning til "Hvad er metafysik", DET lille FORLAG, 1994

Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993

Johansen, Karsten Friis: *Den europæiske filosofis historie-antikken*, Nyt Nordisk Folag Arnold Busck, 2. oplag, 1994

Lübcke, Poul (red.): *Vor Tids filosofi-engagement og forståelse*, Politikens Forlag, 1996

Luckner, Andreas: *Martin Heidegger: "Sein und Zeit"*, Verlag Ferdinand Schöningh, 1997

Pöggeler, Otto: *Der denkweg Martin Heideggers*, Verlag Günther Neske, 3. Aflage, Pfullingen, 1990

Zahavi, Dan: Indledning til ”Spørgsmålet om teknikken og andre skrifter”, Gyldendal, 1999

Noter

- 1 Den primære repræsentant for denne tilgang til SuZ er Ernst Tugendhat, se Figal (1988), p. 14 . Derudover findes der en række fortolkere, der ikke eksplicit afviser værensspørgsmålet som værende et pseudospørgsmål, men simpelthen undlader at kommentere på det, samtidig med, at de gør brug af en række enkelt-analyser fra SuZ. Eksempler herpå er bl.a. J.P. Sartre og Emmanuel Levinas.
- 2 For eksempler herpå se Lübcke (1996), Luckner (1997) og til en vis grad Zahavi (1999). For en afvisning af denne læsning se Hermann (1974), s. 72.
- 3 En sådan tolkning findes hos Figal (1988). Herrmann (1974), s. 10 gør ligeledes opmærksom på, at Dasein ikke må forstås som en nybestemmelse af menneskets subjektivitet, men derimod som en afskædelse af subjektfilosofien. For en opfattelse af Dasein som ontologisk velafklaret subjekt, se Zahavi (1999), s. 19.
- 4 Dette er Heidegger helt enig i: væren kan ikke begribes som noget værende. Men det er netop hvad den metafysiske tradition har gjort ifølge Heidegger: i stedet for at undersøge væren selv, har den udlagt væren som noget værende (som det godes idé, Gud, den evige genkomst af det samme etc). Den overser med andre ord det Heidegger i senere værker kalder den ontologiske differens mellem væren og det værende. Denne differens betyder, at det ikke giver mening at spørge om, hvad Heideggers bestemmelse af væren er. Væren er ikke noget, er ikke værende.
- 5 Jf. 4. bog af Aristoteles’ ”Metafysik”. At Heidegger hævder, at dette er det grundlæggende spørgsmål i den græske filosofi er bestemt ikke uproblematisk. Et hovedproblem ved Aristoteles’ kritik af Platon er netop, at han tvinger den platoniske filosofi ind i sin egen begrebsmekanik. At ”ideen” er Platons svar på, hvad det værende er, er muligvis rigtigt, men det er min overbevisning, at besvarelsen af spørgsmålet om, hvad ”on” vil sige, ikke er et hovedanliggende for Platon. Tværtimod mener jeg, at Platons grundanliggende er knyttet til en bestemmelse af den menneskelige sjæl, hvilket omvendt betyder, at Platons filosofi ligger tættere på Heideggers Daseinsanalyse, end det er almindeligt at antage; se i øvrigt Heidegger GdP, 30 og 103
- 6 Denne tanke kommer klarere til udtryk senere i Heideggers forfatterskab (se f.eks. Einleitung WiM), men jeg vil hævde, at det hele tiden har været den bærende tanke i SuZ, at væren er det uudtrykte grundlag den vestlige filosofi bygger på. En tilsvarende opfattelse findes bl.a. hos Pöggeler (1963), p. 47.
- 7 At destruere betyder ikke at man tilintetgør, men at man nedbryder (i modsætning til at opbygge, konstruere) for at se, hvilket grundlag det nedbrudte står på. Se Hass (1994), p. 32
- 8 Som sagt hævder en del fortolkere, at den bebudede destruktion aldrig finder sted i SuZ, at den publicerede del af SuZ udelukkende indeholder en Daseins-analyse. Det er selvfølgelig rigtigt, at der ikke findes en *explicit* destruktion i SuZ (der skulle udgøre værkets andendel). Men spørgsmålet er, om det giver mening at holde Daseinsanalysen og destruktionsen skarpt adskilte? Destruktionens formål er at undersøge det grundlag, traditionen står på, hvilken værensforståelse den grunder i; daseinsanalysen er et forsøg på at bestemme den forontologiske forståelse af væren, som traditionen udspringer af. Destruktion og Daseinsanalyse befrugter gensidigt hinanden. For en tilsvarende vurdering, se Pöggeler (1990), s.76

- 9 Dette synspunkt har jeg primært fra Figal (1988), men jeg mener det er relativt klart, at Dasein ikke må forstås som et personbegreb, men derimod er et udtryk for menneskets væren; med Heideggers ord: “*der Titel Dasein [ist] als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.*” (SuZ, 12). Herrman (1974), s. 22 gør opmærksom på, at der er to bestemmelser af Dasein: det værende, vi selv er (SuZ, 7) og Dasein som rent værensudtryk, dvs. som udtryk for Daseins værensforhold. Af disse to er sidstnævnte den væsentligste. Man kan derfor spørge sig selv, om bestemmelsen af Dasein som et værende i sidste ende ikke er misvisende, om det ikke var bedre blot at kalde det en værensrelation. Se Figal (1988), s. 72
- 10 Kritikken af Husserl og Scheler er, at de nok er kommet et stykke vej ved at afvise, at personen skulle være en ting, en substans el. lign., men at karakteristikken af bevidstheden som aktfuldbyrder ikke fører nogen vegne, når væremåden for denne ikke undersøges, så længe denne “fuldbyrden af akter” tages for et foreliggende faktum (SuZ 48). Denne kritik er iøvrigt parallel med kritikken af Descartes bestemmelse af *res cogitans* (SuZ 46, 93) og af Kants bestemmelse af jeg’et som transcendentalt subjekt (SuZ, 321)
- 11 I SuZ’s første del foretages analyser, der viser hvorledes den dagligdags, gennemsnitlige existens er indflettet med de ‘ting’, den er beskæftiget med, grundet en indlejring i verden (kap. 3) og hvordan den er intimt knyttet til andre, oftest ved at leve som “man” gør (kap. 4). Dette kan ses som en afvisning af de erkendelsesteoretiske ‘problemer’; ”omverdensproblemet” er “solipsismeprøbet”.
- 12 At Dasein eksisterer og at Dasein har et forhold til sin egen væren må ikke forstås eksistentielistisk, det vil ikke sige, at Dasein er et værende, der “er et forhold, som forholder sig til sig selv” i Kierkegaards forstand. At Dasein eksisterer vil nok sige, at det har et forhold til sin egen væren, men denne væren er netop at have et forhold til væren *som sådan*. Existens skal forstås analogt med eks-stase, ude af stedet, ude over sig selv. (Se SuZ s. 442, randnote c til s. 133). Det vil sige, at Dasein transcenderer sig selv i et forhold til væren.
- 13 Forhåndenhed (Vorhandenheit) er Heideggers oversættelse af det Aristoteliske begreb *ousia*, der på latin oversættes til substans. SuZ kan i det hele taget ses som et opgør med substansfilosofien.
- 14 Menneskets selvforhold i sin existens kalder Heidegger for en eksistentiel forståelse. Det er imidlertid ikke den Heidegger er ude efter i SuZ, men derimod en afdækning af existensens funderende strukturdette struktursammenhæng kaldes for Eksistentielitet (SuZ, 12).
- 15 En indgående diskussion af Heideggers verdens-begreb er der ikke plads til i denne artikel. Kort kan det siges, at Heidegger gør op med en opfattelse af verden som en sum af genstande (*omni tudo realitatis*), og derimod bestemmer verden som en betydningsammenhæng, der er konstituerende for de værender, der primært møder os- brugsgenstande (*Zeug*) samt de værender vi i teoretisk erkendelse kan nå frem til-forhåndenværender. De værender, der primært møder os, er aldrig “selvstændige ting”, men er derimod altid bestemt ud fra den betydnings-sammenhæng, de indgår i (pennen er kun pen i kraft af en praksis, hvori der indgår papir, skriveborde etc.) Se SuZ §§ 15-18. Bestemmelsen af værender som primært værende vedhånden er dermed en kritik af en substantialistisk udlægning af det værende. Vedhåndenværende “er” strengt taget aldrig (SuZ, 68).Fremover vil termen *verden* stå for Heideggers bestemmelse af verden, mens “*verden*” må forstås som den gængse definition af verden som summen af genstande.
- 16 Dette oversættes til tider med “til” i danske tekster. Dette skyldes vel primært, at Dasein oversættes med “tilværelsen” (el. tilværen) og Heideggers opdeling “Da-sein” bliver så til “til-værelse”. Jeg finder jeg det imidlertid mere korrekt at oversætte “Da” med “der”. Termen “der” indgår tillige i en diskussion af Daseins rumlighed. Se SuZ, §§22-24 og §70.

- 17 Hermann (1974), p. 21, analyserer Da-sein således: Da- er et udtryk for den åbenhed, der består i fakticitet og existencialitet, og som angår væren i det hele taget *såvel* som Dasein egen væren, dvs. værensforholdet, mens -sein skal vise, at dette ”der” er knyttet til menneskets væren. Se tillige EiM, 22
- 18 Dette er den gængse danske oversættelse, og jeg har ikke kunne finde et mere ”dansk” ord, hvorfor jeg har valgt at bibeholde denne noget fortysskede term.
- 19 Se Vagn Andersen (1979), s. 228
- 20 I modsætning til Husserl hævder Heidegger således, at der er en stemningsmæssig erfaring af verden *forud* for enhver teoretisk erkendelse af enkelte genstande, mens Husserl hævder, at værdsætten, behag etc. nok er intentionale akter, der medkonstituerer den ”gegenständlichkeit” de intenderer, men dog er *funderede* akter, der kan takke en forestillende akt for deres intentionale rettehed. Se Husserl (1993), II/1, bog 5 , §15. Heidegger hævder med andre ord, at verden primært åbnes som *helhed* (og ikke i enkelte akter) og den åbnes forudgående og grundlæggende i en stemning. (SuZ 137).
- 21 For en indgående diskussion heraf, se Figal (1989), s. 58 ff
- 22 En interessant diskussion af Heideggers frihedsbegreb i relation til værensspørgsmålet findes i Figal (1988), s.190 ff
- 23 Denne forudgående struktur kalder Heidegger også for den *hermeneutiske situation*. SuZ, 231
- 24 Derfor kan Heidegger hævde, at der aldrig ”står noget” i en tekst ”som sådan”. Det, der oftest står, er læserens forudfattede mening om, hvad der *skal* stå. Denne betragtning har haft stor betydning for H. G. Gadameres tænkning.
- 25 Se Vagn Andersen (1979), s. 224
- 26 I den henseende tilslutter Heidegger sig altså det fænomenologiske motto: ”Zu den Sachen selbst!” (SuZ, 34)
- 27 For en mere indgående diskussion af forholdet mellem ”der’ets” åbenhed gennem befindtlighed og forståelse og værensspørgsmålet, se Hermann (1974), bl.a. s.75
- 28 Denne opfattelse er særlig fremherskende i den anglo-amerikanske filosofi. Tanken kan ses klart repræsenteret hos den unge Wittgenstein, Russell og ikke mindst Tarski, der når frem til en minimal sandhedsdefinition, der lyder: Udsagnet ”Sne er hvid” er sandt, hvis og kun hvis sne er hvid.
- 29 Heidegger udvikler denne opfattelse af logos som apofansis indgående i ”logik”-forelæsningsen fra 1925/26 (bd. 21 i GA), men tanken går tilbage til det lille Aristoteleskrift ”Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles” fra 1922.
- 30 Denne idé om en ”tom” viderebringelse af en sætning stammer formentligt fra Husserls diskussion af signitive og intuitive akter. Se Husserl (1993),II/2, særlig §§13-15. Heideggers ”man”-analyse er, så vidt jeg kan se, en sammenknytning af det Platonske begreb om *doxa* med Husserls lære om signitive akter
- 31 For en analyse af diskussionen om udsagnets sandhedsfunktion i forhold til Daseinsanalysen, se Figal (1989), s. 54 ff.
- 32 Talen har dermed en noget tvetydig rolle i SuZ; for den senere Heidegger bliver tale og sprog et mere centralt anliggende, end den korte behandling i SuZ lægger op til.

- 33 I SuZ §30 analyseres frygten som en særlig modus af befindtligheden.
- 34 Da det er disse, der forekommer truende i frygten, kan Heidegger sige, at angsten er grundlaget for frygten: først idet Dasein, pga. angsten, henvises til indenverdenslige værender, kan disse forekomme truende (SuZ, 186).
- 35 Jvf. note 20
- 36 “Unheimlich” betyder uhyggeligt, men Heidegger deler også ordet op i un (ikke)-heimlich (hjemligt).
- 37 Se SuZ §12
- 38 En lignende opdagelse artikuleres i Marcel Prousts “På sporet af den tabte tid”, hvor hovedpersonen under et ferieophold på et badehotel om natten ligger angstfuld vågen, fordi han føler, at hans “gamle jeg” dør, idet han har forladt sine vandte omgivelser. Døden kan således ses som et bestandigt optrædende fænomen, idet de muligheder, der kendetegner enhver given situation *forsvinder* med denne situation. Men dette betyder også, at man hele tiden *fødes*, hvilket Heidegger har for øje når han siger, at fokuseringen på *Sein zum Tode* er ensidig, da den ikke ser den “anden ende”: Dasein er tillige, så længe det er, “Gebürtig” (SuZ, 374).
- 39 Jeg har i det følgende valgt at springe Heideggers analyse af samvittighed og skyld (SuZ del II, 2. kapitel) over, da jeg mener, at resultaterne herfra gengives klart i afklaringen af tidsligheden. Det samme kunne siges om analysen af “Sein zum Tode”, men da denne analyse er meget omdiskuteret indenfor Heidegger-forskningen, fandt jeg det nødvendigt at give en kort skitse af, hvad der skal forstås ved termen “død”.
- 40 Denne bestemmelse minder om S. Kierkegaards tanke om, at livet er en gave (fra Gud), der tillige er en opgave, dvs. at man gennem valget skal vælge sig selv som det, man er skabt som, for at tage ansvaret for sig selv. Den væsentlige forskel består i, at Kierkegaard forstår selvet som et subjekt, der skal forholde sig til sig selv, mens Heidegger ikke taler om et subjekt, men derimod om åbenheden for væren. Det er denne åbenhed, som Dasein skal tage på sig i egentligheden.
- 41 Gegenwart betyder både nutid og nærvær. Begge betydninger er intenderet af Heidegger, da det er i nutiden at værender kan fremtæde som nærværende (anwesende).
- 42 “Man” (das Man) er Heideggers term for det hverdagslige Dasein (SuZ, 129), det er “forvalteren” af den vulgære el. folkelige værensudlægning. Dermed er der en parallelitet mellem “man” og den metafysiske tradition, thi den værensforståelse “man” forvalter er den, der overleveres gennem den metafysiske tradition.
- 43 Heidegger gør udtrykkeligt opmærksom på, at disse termer ikke må forstås som en moraliserende kritik (SuZ, 167) - de skal blot tjene til at klargøre et ontologisk fænomen - nemlig forfaldet, der er grundlaget for, at Dasein udlægger al væren som forhåndenværen og dermed afskærer sig fra at forstå sin egen væren såvel som væren i det hele taget. Det har imidlertid ikke forhindret, at de ofte *er* blevet udlagt som en sådan kritik - hvilket måske er forståeligt ud fra Heideggers *stil*.
- 44 Se Figal, (1988), s. 44.
- 45 Se Figal (1988), s. 98 og s. 157 ff.
- 46 Heidegger kan derfor sige, at Platon og Aristoteles tænkte væren som tid, i det de bestemte væren som par-ousia (med-nærværende), men at de ikke tænkte over dette som *spørgsmål*. N I, 28

- 47 Husserls fænomenologi rammes også af Heideggers tidslige problematik, thi også han ser nærværet som primært. Den grundlæggende intentionale akt er den, der giver os genstanden i selvgivethed, i nærvær, dvs. i nutid. Hermann (1974), s. 48. Generelt hævder Heidegger, at den vesterlandske metafysik, der har tænkt væren som nærvær, *kulminerer* i den moderne, tekniske naturvidenskab. Den nyere tids teknik og den nyere tids metafysik har samme væsen. HW, 75
- 48 Grundet pladshensyn har det ikke været muligt at komme ind på spørgsmålet om Daseins *selv*. Det kan dog nævnes, at der parallelt med kritikken af ousia-begrebet gennem grejs-analysen, ligger en kritik af det traditionelle subjekt-begreb, hypokeimenon, gennem afklaringen af, hvad det egentlige selv vil sige. Se bl.a. §§ 25, 27 og 64.
- 49 I forelæsningen "Die Grundprobleme der Phänomelogie" fra sommeren 1927 (bd. 24 i GA) kan Heidegger således tilslutte sig Hegels opfattelse af, at filosofi, set fra den såkaldt almindelige menneskeforstand, er den omvendte verden.
- 50 Bogen slutter som bekendt af med at spørge, *om* tiden åbenbarer sig som værens horisont? (SuZ, 437)