

Moesby Jensen, Tommy

**Doctoral Thesis**

## Det faktiske livs forbindtlighed: Førsokratisk informeret, ny-aristotelisk ἦθος-tænkning hos Martin Heidegger

PhD Series, No. 14.2010

**Provided in Cooperation with:**

Copenhagen Business School (CBS)

*Suggested Citation:* Moesby Jensen, Tommy (2010) : Det faktiske livs forbindtlighed: Førsokratisk informeret, ny-aristotelisk ἦθος-tænkning hos Martin Heidegger, PhD Series, No. 14.2010, ISBN 9788759384251, Copenhagen Business School (CBS), Frederiksberg, <https://hdl.handle.net/10398/8028>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/208749>

**Standard-Nutzungsbedingungen:**

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

**Terms of use:**

*Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.*

*You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.*

*If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.*



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

# Det faktiske livs forbindtlighed

Førsokratisk informeret, ny-aristotelisk *ἦθος*-tænkning hos Martin Heidegger

**Ph.d. afhandling af:** Tommy Moesby-Jensen **Institution:** CBS, Institut for Ledelse, Politik og Filosofi

**Forskerskole: OMS. Hovedvejleder:** Professor Dr. Phil. Ole Fogh Kirkeby.

d. 4-1-2010.

Afhandlingens samlede omfang: 410 normalsider.

**Til Cecilie og Oliver**

# *Μελέτα τὸ πᾶν*

Periandros fra Korinth

## Forord

Det i afhandlingen fremstillede vokser ud af en beskæftigelse med ny-aristotelisk tænkning siden slutningen af 1980'erne. I denne forbindelse skal også nævnes en grundlæggende inspiration udgående fra Karsten Friis Johansens forelæsninger over filosofiens antikke historie i denne periode, en overbevisende demonstration af et forbilledligt lærd overblik og filosofisk soberhed, som har gjort et varigt indtryk. Her blev græciteten på mest fascinerende vis sat i spil, om end på en ganske anden måde og på et ganske andet grundlag end hos Heidegger.

Muligheden for at udvikle og meddele herværende tanker om en *ἡθός-Blickbahn* i Heideggers tænkning i en gunstig forbindelse med mine tre forelæsnings-rækker i *filosofisk hermeneutik* og *hermeneutisk fænomenologi* i LPF-regi siden 2005 har været skelsættende for afhandlingen. Betydningen af mit gæste-forskningsophold i efterårsemestret 2005 på Stanford University, Californien, hos en af verdens førende Heidegger-forskere, Professor Thomas Sheehan, og det efterfølgende samarbejde, kan næppe heller overvurderes. Det har ligeledes givet muligheden for at præsentere mit arbejde på Stanford University gennem flere inviterede gæsteforelæsninger mellem 2005 og 2008, og dermed åbne det for produktiv kritik. Med Heidegger er hele filosofihistorien i røre og det har derfor også været frugtbart for afhandlingen, og tillige en stor glæde, at have fået muligheden for selv at sætte den i bevægelse gennem en efterhånden lang række forelæsninger og øvelses-timer, som har tematiseret tænkningen hos et rigt udvalg af de vigtigste filosofihistoriske skikkelser lige fra Platon til Habermas.

Jeg ønsker at takke Institut for Ledelse, Politik og Filosofi, Forskerskolen for Viden og Ledelse og særlig Ledelsesfilosofi-gruppen for at have fået muligheden for at indgå i et udfordrende forskningsmiljø, hvortil mit projekt naturligvis har en lang række saglige og tematiske forbindelser; på denne måde kan afhandlingen også læses som en fremstilling af en før-sokratisk informeret, ny-aristotelisk selvledelses-tænkning hos Martin Heidegger. Jeg ønsker at rette en særlig tak til Ole Fogh Kirkeby, min *Doktorvater*, for talrige samtaler, for min tankes frihed og en ufravigelig støtte og tillid til mit projekt. Tak til Rasmus Johnsen for kommentarer; til Marius Gudmand-Høyer for berigende samtaler udi græciteten; og til endnu en græker, Morten Thaning Sørensen, for gennemlæsning og kommentarer til dele af afhandlingen.

Thanks to Tom Sheehan, a friend and a most distinguished scholar, yes, Tom, in *συμφιλοσοφία*.

Tak til venner, familie og de, der burde have været nævnt.

En helt særlig tak til min søster, min mor og min far.

## Kort sammenfatning af afhandlingens indhold og bidrag

Afhandlingens indhold og bidrag præsenteres her i et grundrids.

Afhandlingens tematiske sag er en genvindelse af Heideggers tænkning og tænkevej som en før-sokratisk informeret, ny-aristotelisk *ἦθος*-tænkning og dette som en rekonstruktion af antik selv-ledelses-tænkning.

I **Komposition, referencer, oversættelser og forkortelser** udvikles blandt andet en særlig forbindelse mellem referentialitet og afhandlingens komposition, under inspiration fra Heideggers egen brug af inter- og intra-tekstualitet, og vigtige kilder og formalia præsenteres. Kompositionen og dermed afhandlingens enkelte §'er er tænkt således, at en række temaer gennem afhandlingen ofte forbinder sig med tidligere udviklede temaer, som nu sættes anderledes i spil og ind i nye sammenhænge, og herved oplyses det tidligere og det senere udviklede i en gensidighed. Sagt på en anden måde, så vil en lang række forberedende behandlinger finde en senere udfoldelse, og dette angivet som en tendens i kompositionen.

I **Forbemærkningen** afdækkes, i al sin foreløbighed, en særlig hermeneutisk situation, dvs. den udlægningssituation som er et forståelsesudgangspunkt for det i afhandlingen fremstillede, og som kontekstualiserer, præciserer og begrunder dens overordnede tilgang og tendens. Der gives et historisk grundrids af den hidtidige Heidegger-forskning og en række hovedtendenser og receptions-traditioner præsenteres, og det giver mulighed for en foreløbig positionering af afhandlingen på baggrund af en række markeringer, herunder vigtigste anknytninger, som løbende udfoldes og nuanceres i fremstillingen, men her kan der særligt henvises til § 6. Der skitseres endvidere nogle generelle receptions-paradigmer og afhandlingen knyttes an til et nyligt og endnu ikke fuldt udviklet paradigme-skift i Heidegger-forskningen, som den derfor også forsøger at bidrage til. **Grundlæggende er afhandlingens standpunkt imidlertid et helt nyt, derved at den dokumenterer fænomenet *ἦθος* som et navn for *sagen selv* i Heideggers tænkning og i grundrids søger at gen-fremstille eller rekonstruere Heideggers tænkning ud fra dette perspektiv, således også orienteret af et lede-udsagn fra Heidegger i 1946 om, at hans tænkning kan forstås og er tænkt som *den oprindelige etik*, og indirekte, at en destruktion af hans tænkning, mhp at frelægge og genvinde denne, derfor er mulig.** Afhandlingen udgør en sådan *destruktion*, der trækker *grund-erfaringen* af *ἦθος* frem som et varigt i tænkevejen. **Afdækningen og fremstillingen af Heideggers tænkning som en før-sokratisk informeret ny-aristotelisk *ἦθος*-tænkning er for så vidt afhandlingens vigtigste og mest overordnede enkelt-bidrag.**

§§ 1-4 angiver og bestemmer nærmere hvorledes afhandlingen skrives frem; afhandlingens *vej* er tænkt som et selvstændigt eksempel på, hvordan en sag hermeneutisk-fænomenologisk kan bringes i blik og afdækkes. Hermed afdækkes også i grundtræk, i en og samme bevægelse, en hermeneutisk-fænomenologisk *holdning*, *ἦθος*, samt den *grund* og det *opholdssted*, *ἦθος* som *ἀρχή*, hvorfra denne *holdning* udspringer.

**§ 1. Eksposition af spørgsmålet om *ἦθος*.** Spørgsmålet om etikken er uløseligt forbundet med en forståelse af det græske *ἦθος*, hvorfra ordet *etik* stammer. I § 1 udvikles afhandlingens tematiske sag, spørgsmålet om *ἦθος* i Heideggers tænkevej, og der antydes prælimerende muligheden for en afdækning af *ἦθος* som endnu et navn for *sagen selv* i denne tænkning. Afhandlingen er tænkt som realisering af denne mulighed, og denne ambition søges gennemført ved en undersøgelse, der tager udgangspunkt i en passage i Humanismebrevet, hvori Heidegger hævder, at ikke blot den

tidlige tænkning, men overhovedet tænkevejen som sådan, allerede er at forstå som *die ursprüngliche Ethik*, i afhandlingen kaldet *ἡθικός-tenkning*. Den benævnte passage fortolkes og oversættes i sin græske forbindtlighed, dvs det forsøges dokumenteret, hvordan Heidegger selv forstår passagen som havende et afgørende oldgræsk betydningsindhold. Denne nye og minutiøst begrundede og gennem afhandlingen dokumenterede læsning af passagen, er samtidig et af afhandlingens nøgle-bidrag. Hvad passagen nøjere har at betyde, og hvordan den er en virkning i Heideggers tænkevej afgøres først i den samlede fremstilling, der fremdeles informerer Heideggers tænkning med denne tænkning selv, således grund-orienteret ud fra en forståelse af *sagen selv*, en forståelse som endeligt begrundes og sikres i §§ 6-8, og hermed læses Heidegger konsekvent som *den mest radikale af grækerne*. Det betyder også, at der i udlægningen af Heideggers tænkning i almindelighed, til stadighed lægges vægt på at trække dens græske forbindtlighed og betydning frem. Det er således eksempelvis Heideggers ydelse at udlægge *φρόνησις* som *omsigt*, *τόπος εἰδῶν* som *Dasein/væren-det-åbnede-åbne-hvor-formerne/betydning-viser-sig*, eller *ἀρχή* som *Anfang*, men en ydelse i afhandlingen at påvise, udvikle og dokumentere dette og hvad det har at betyde, også hvor det i sammenhængen ikke er eksplicit, og det er retteligen først dette, der giver anledningen til at udlægge Heideggers tænkning som en slags hermeneutisk fænomenologisk rekonstruktion af aristotelisk tænkning, som især oplyses og informeres gennem interpretationer af førsokratikerne og Platon, med den konsekvens til følge, at også Heideggers læsninger af andre tænkere, herunder Nietzsche, afgørende er orienteret herefter.

**§ 2. Præfiguration af undersøgelsens orientering.** (Herunder to underparagraffer.) § 2 er en eksposition, der har en forberedende karakter, omend den også overhovedet afdækker den hermeneutiske fænomenologi som en *ἡθικός*. §'en har det dobbelte formål at fremstille Heideggers fænomenologis *hvordan*, men herved fremstilles også det *hvordan*, der orienterer forståelsen og fremstillingen i afhandlingen, og som fremdeles giver den *erfarende spørgen* en retning i forhold til at forstå Heideggers tænkevej som *ἡθικός*-forskning. §'ens gennemgående tematiske sag kan vel i en særlig forstand siges at være en forberedende frilægning af forskellige *afdækningsformåender*, herunder den for Heidegger mest *fortræffelige* af disse. Det vises indledningsvist, at Heidegger sætter den *phronetisk-besindige* dvælen ved det, der er underlagt bevægethed højere end *θεωρεῖν*, således end dette *at være til stede ved det sandt og evigt værende*, og i det hele taget forstår fænomenologien/tænkningen og dennes særegenhed som *omsorgsfuld afdækning*, interpreteret ud fra de græske ord *ἐπιμέλεια* og *ἀληθεύειν*, og hermed er spørgsmålet om *ἀλήθεια* bragt tematisk i sigte, og undersøgelsen videre frem følger nu Heideggers forståelse af *sandhedens to steder* hos Aristoteles, som møjsommeligt udredes i tæt forbindelse med Heideggers banebrydende interpretation af særlig den 6. Bog i *Den nikomacheiske etik*, og Heidegger vil her, overfor den tilsyneladende tvetydige Aristoteles, udhæve *φρόνησις* som *den bedste afdækningsformåen*, og dette ved at læse Aristoteles mod Aristoteles selv. Her afgøres for Heidegger, vises det, overhovedet også tænkningens eller fænomenologiens mulighed som sådan, og derfor også i grunden fænomenologiens "hvordan" i hele dens grundlæggende aristoteliske forbindtlighed. Afdækningen af *sandhedens to steder* hos den tidlige Heidegger munder sluttelig ud i en fremstilling af fænomenet *Ereignis*, *ledeordet* for den senere Heideggers tænkning, der afdækkes som *betydningsfuld væsnen* og hermed som et navn for forbindelsen mellem *væren som selv-afdækkende*, i.e. fænomenet, og *mennesket, der sandt kan tage dette i forvaring*, i.e. afdække. Denne forbindelse er netop forbindelsen mellem det *væren-forstående Dasein* og *væren selv* og denne forbinden er ligeledes et af afhandlingens bidrag. Herefter nogle tematiske bemærkninger. § 2 erstatter et egentligt metode-afsnit, ved, med Heidegger, at problematisere fænomenet *metode* som sådant, og i stedet gives en fremstilling af, hvad *μέθοδος* har at betyde i Heideggers "græske" opfattelse af den hermeneutiske fænomenologi, og dette som et navn for *at blive på vejen og dette igen som et undervejs mod sagen selv*. Præfigureringen af afhandlingens undersøgelse og *undervejs* er som antydnet, ikke andet end en angivelse af Heideggers tænknings tendens som sådan – en angivelse af den husserlske

maksime *til sagen selv*, som den er interpreteret af Heidegger. Paragraffen udvikler dermed Heideggers forståelse af fænomenologien som *en hermeneutisk phronetisk-epagogisk fænomenologi*, senere blot kaldet *tænkning*. Centralt i dette står også afdækningen af *νοῦς* som *Zeus' indsigts-formående øje*, som det ses hos Homer, et tema, hvis virkningshistorie i rids forfølges gennem afhandlingen, både hos grækerne og hos Heidegger, og som fremdeles vises at have omfattende konsekvenser for Heideggers forståelse af tænkningen. Det vises, hvordan den særlige fænomenologiske *forstående seen* selv grunder i en *ἦθος*, som giver en særlig fænomenologisk *holdning* og mulige måder *at forholde sig* på. Denne fænomenologiske *ἦθος* vises som den selv samme som den "etisk" eksistente væremåde, der udvikles i § 10. og fremstillingen heraf er at regne for endnu et bidrag. På trods af utallige forsøg på at karakterisere Heideggers tænkning som fænomenologisk tænkning, f.eks. og helt oplagt i forhold til Husserl, så er det en ambition i afhandlingen at bidrage med en hidtil uset grundig og udfoldet forståelse af den hermeneutiske fænomenologis *hvordan*, og dette gennem udfoldelsen af dens græske og især aristoteliske forbindtlighed, og især hele den græske oplysning af Heideggers forståelse af fænomenologien er afgørende her. Det vises, hvordan Heideggers fænomenologi, som en *phronetisk-besindig tænkning*, er orienteret mod at vinde og sikre fænomener med udgangspunkt i en særlig fortolkning af den aristoteliske *ἐπαγωγὴ*, og dette som en **direkte, en kel henførende (epagogisk) genseen, som udlægger et fænomen i sin a priori væsenhed og dette ikke som hvad-væren, men som hvordan-væren, eller betydningsfuld væsnen**. Denne afdækning af den hermeneutiske fænomenologis "græske" karakter og dette som en *forstående seen*, der afdækker *udspring og væsnen*, understøttes indirekte af afhandlingens § 11. § 2 introducerer og udvikler en række temaer og grund-begreber, som siden, for manges vedkommende, tages op på ny i forskellige sammenhænge i afhandlingen, hvor de *gentages med en forskel, Wiederholen*, GA18, p. 189, og her sættes afgørende en samlende græcitetserfaring i spil, som virker sig ud i Heideggers tænkning. Det betyder også, at en række *grundbegreber* hos Heidegger her, som også mere generelt i afhandlingen, gives et særligt indhold eller betydning, og dermed genfortolkes, herunder *die Kehre, Ereignis* og *Da-sein*, og den i afhandlingen præsenterede og udviklede reception af disse grundbegreber afviger endvidere ofte fra den gængse reception indenfor det klassiske paradigme. Denne nye reception baserer sig alene på det Heidegger informerer sin egen tænkning med og dette forhold søges grundigt dokumenteret. Helt afgørende for denne reception er disse grundbegrebers særlige forbinden sig til en samlende totalitet. Eksempelvis dokumenteres det græsk/aristoteliske *ἀρχή* som et særligt grundord i Heideggers tænkning med særligt hensyn til at kunne forstå hans tænkning som *ἦθος*-tænkning. Herudover vises også i tilknytning til sammenhængen, hvordan grundord som *Vorhandenheit* og *Zuhandenheit*, to betydningsfulde afdæknings-modi, vindes gennem de tidlige Aristoteles-interpretationer, hvordan de forbinder sig til tanken om *sandhedens to steder*, mens en tredje og hertil tilhørig afdækningsmodus, *eksistens*, finder en eksplikation i § 10. En dominerende tendens i § 2 er, som også i øvrigt, en anknudning til Thomas Sheehans Heidegger-reception, som både videre-udvikles og gives en særlig prægning i henhold til den udviklede *ἦθος-Blickbahn*.

**§ 3. Auseinandersetzung, Destruktion og formale Anzeige.** Her udvikles disse tre forbundne "begreber", en udvikling der til fulde angiver §'ens bevægelse, og som ikke blot spiller en betydelig rolle i Heideggers tænkning, men som samtidig er med-betegnende for undersøgelsens orientering, hvor de gennemgående er betænkt. Afhandlingens orientering kan derfor også siges at være en kritisk *Auseinandersetzung* med Heideggers *tænkning* ved at læse den mod den selv, og derfor havende karakter af en samlende *destruktion*, rettet mod en række *formale Anzeige*, som præfigurerer afhandlingen, mhp at udvikle og fremstille en række *grunderfaringer*, som tematiseres og udvikles i Heideggers tænkning. Dette er ikke et tilfældigt. For Heidegger må en undersøgelse afgørende tage sit udgangspunkt i *sagen selv*, som fremdeles giver en orientering, og derfor må denne sag nøjere bestemmes og afdækkes. *Sagen selv* viser sig i Heideggers tænkning, som *en* eneste, men som havende mange navne. Afhandlingen viser, særlig §§ 6-8, at



et af disse navne for Heidegger er:  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ , og dette i en helt særlig betydning, men således selve det fænomen, der i henhold til § 1, tematisk undersøges og anvendes som *lede-begreb* i afhandlingen. *Sagen selv* er en *væsens- og grund-erfaring*, og dette som en særlig erfaring af *menneskets endelig-væren*, og kan dermed selv nås gennem en rettet destruktion af Heideggers tænkning, der netop stiller det væsentlige frem, som er en erfaring af *grunden*. Med undersøgelsen tilsigtes det at vise, hvordan Heidegger bringer menneskets *væsnen* fænomenalit i sigte. Efter den indledende eksposition destrueres fænomenet  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i afhandlingens § 5.  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  vises og sikres dernæst som et navn for *sagen selv* i §§ 6-8, og dermed også som et særligt navn for ikke blot menneskets *væsnen*, men også for denne væsnens *grund*. Hos Heidegger er menneskets *væsnen* mest eftertrykkeligt tænkt som *Dasein* og *eksistens*, og dette som *formale Anzeige*, som udvikles fra de græske *νοῦς* og *ψυχή* og som af Heidegger sammenfattes som *Sorge*. Det viser sig i Heideggers tænkning, at en særlig formåen kan føre *Sorge* til ende, således *φρόνησις*, og hermed er de 7 ledebegreber, her fremhævet med *fede typer*, for den resterende undersøgelse angivet, og disse sætter sig endvidere igennem i afhandlingens opbygning og komposition, idet der kan henvises til *indholdsfortegnelsen* og § 4, hvor afhandlingen finder en videre udvikling og den resterende *vej* skitseres i et grundrids. Ved fremdeles at afdække  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i sin forbindtlighed med menneskets øvrige væsnens-måder gives et grundrids af selve  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ -tænkningen. Hermed er også destruktionens relation til det fænomenologiske væsens-blik, der udlægger som *formale Anzeige*, antydet, og § 3 er præsenteret i sin relation til afhandlingens fulde komposition.

**§ 4. Afhandlingens videre vej i et grundrids.** § 4 samler kort op på den hidtidige eksposition og eksplikation, idet undersøgelsen nu igen kan bestemmes nærmere. Her præsenteres og begrundes kort de tre gensidigt forbundne hoveddestruktioner, som bliver udslagsgivende for den resterende komposition og struktur. De enkelte frilagte og her udhævede væsnens-begreber tænkes, gennem den måde, hvorpå de indgår i afhandlingens komposition, og i deres indbyrdes forbinden sig og relaterethed, at *forsamle* en betydningstotalitet om sig. Fremstillingen af denne totalitet er ikke andet end en fremstilling af Heideggers  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ -tænkning.

**§ 5. Genvindelse af fænomenet  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i den tidlige græcitet og frem til Aristoteles.** Den her gennemførte destruktion forener et filologisk og et hermeneutisk-fænomenologisk moment. Den retter sig i første instans mod  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  som afhandlingens tematiske *lede-begreb*, endnu ikke mod  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  som *sagen selv* i Heideggers tænkning, idet denne *sikring* endeligt foretages i § 6-8. Der er tale om en undersøgelse, der nøje eftersporer og afdækker udviklingen af betydningen af ordet  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i den tidlige græcitet, og dette under hensyntagen til *samtlig* forekomster af ordet i *samtlig* kendte værker af 18 tidlige græske forfattere, og dette leder frem mod forståelsen af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  hos Platon og især Aristoteles, hvor udvalgte forekomster undersøges. Det græske ord  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  optræder første gang hos Homer, og dette i en betydning, som bliver skelsættende for Heidegger, men også, i første omgang, bestemmende for græciteten. Denne destruktion bringer således en betydningsfuld ekstra-tekstuel viden frem, i form af en før-sokratisk grunderfaring, som gives i en samlende betydningstotalitet, der på en helt ny måde oplyser, hvorfor Heidegger afgørende forstår  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  som *væsenets sted*, der giver en *fast holdning* og dermed en måde, hvorpå mennesket *har sig selv*, og giver mulige måder at *forholde* sig på. Heidegger udlægger således  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  som *ἀρχή* og dette som *udspringet* for menneskets eksistente væren.  **$\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  er s om ἀρχή, som oprindelse, det hvorfra mennesket først og fremmest kan erkendes og bliver forståeligt, det, der bestemmer menneskets væren og dermed bestemmer dets livsbevægethed, og dette som *Sorge, omsorg*. En anden måde at formulere dette på er, at  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  som *væsens-hjemstedet*, er *ἔσο-ποιός* og derfor *ἦθο-ποιός*, og bestemmer vor særlige mulige *forholden os* og *eksistentiale værenkarakter*, og følgelig giver den særlige grund-tendens som er sammefattet som *Sorge*. *Dasein* er hermed *væsnens-***

**bestemt gennem  $\eta\delta\omicron\varsigma$ , men nesket er:  $\alpha\lambda\theta\rho\omicron\tau\omicron\varsigma \zeta\omega\omicron\nu \eta\delta\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ , det levevæsen, der har  $\eta\delta\omicron\varsigma$ , og er derfor "etisk" eksistent –  $\eta\delta\omicron\varsigma$  er *eigentliches Sein* og derfor: *Dasein* er  $\eta\delta\omicron\varsigma$ -sein.** For denne opsummering, som hermed er præsenteret og i afhandlingen demonstreret som et absolut hovedanliggende i Heideggers tænkning, kan § 5 med fordel læses sammen med § 8. En række væsentlige forbindelser mellem især *opholdssted*, *karakter*, *måder at forholde sig på* og *selvomsorgen* udvikles prælimerende i § 5, kun for at blive genoptaget senere. Det afgørende bidrag, der understøttes af en række mindre enkelt-bidrag, består i den overordnede samlede tilgang, som også konsekvent adskiller  $\eta\delta\omicron\varsigma$  og  $\acute{\epsilon}\delta\omicron\varsigma$ , og som på en og samme tid oplyser Heidegger med græciteten, men også græciteten med Heidegger. Men mest betydningsfuldt er her, at der med frilægningen af udviklingen af ordet  $\eta\delta\omicron\varsigma$ 's betydning i græciteten, og dette i en bredere kontekst, etableres en mulighed og et grundlag for at forstå Heideggers tænkning som en  $\eta\delta\omicron\varsigma$ -tænkning, og dermed at afdække, hvad Heidegger selv retteligen kan forstå herved. Der udvikles ligeledes også et rent filologisk bidrag i form af en dokumenteret og helt ny udlægning af Heraklit fr. 119, som fremdeles sættes ind i afhandlingens "filosofiske" sammenhæng. Udlægningen muliggøres på mange måder af en hermeneutisk-fænomenologisk indsigt, der består i en insisteren på at trække en *væsentlig* betydning frem i fragmentet, og på denne vis oversætte det. Oversættelsen søges imidlertid befæstet på et filologisk grundlag og adskiller sig fra Heideggers oversættelse af samme fragment i Humanisme-brevet. Hvad der dog væsentligen hentes fra netop denne udlægning er Heideggers specifikke udlægning af  $\eta\delta\omicron\varsigma$  som *Aufenthalt*. På den måde kan det siges, at der i § 5 gives en filologisk plausibel begrundelse for, at også Heraklit kan have anvendt ordet  $\eta\delta\omicron\varsigma$  med en stærk homerisk forbindtlighed, et forhold Heidegger fremdeles selv insisterer på i sin oversættelse af fr. 119.

§ 6-8 udgør i en gensidig sammenhæng afhandlingens anden store destruktion, således den *sikrende* afdækning af *sagen selv* i Heideggers tænkning. I kort begreb:  $\eta\delta\omicron\varsigma$  bringes fænomenalt i sigte som et navn for *sagen selv* i Heideggers *tænkning* og dermed som et absolut hovedanliggende, og dette igen som for alvor muliggørende den udviklede  $\eta\delta\omicron\varsigma$ -*Blickbahn* og et paradigme-skift i Heidegger-receptionen.

**§ 6. Heideggers tænkevej som et undervejs mod *sagen selv*.** Her udvikles Heideggers *tænkevej* som et *væren-undervejs mod sagen selv* og denne vej karakteriseres nærmere som *Der Weg der Seinsfrage*. Det hører i utalt grad med til det nye Heidegger-receptions-paradigme, som afhandlingen knytter an til og forsøger at videreudvikle, at klargøre og dokumentere dette nærmere og i sin fulde betydning. Når *Der Weg der Seinsfrage* udfoldes, under hensyntagen til Heideggers egne anvisninger, så bringes *sagen selv* i sigte, ikke som *væren*, men som det, der *giver væren* og hermed er ikke selve *væren-spørgsmålet* det afgørende i Heideggers tænkning, men snarere spørgsmålet om *ἀλήθεια* og en række andre navne, der benævner den selv samme sag. Disse navne afdækkes og dokumenteres i § 7. Diskussionen føres i § 6 med nogle af de førende Heidegger-forskere indenfor det, der i afhandlingens *Forbemærkning* er benævnt hovedtendens 2 og 3, som det typisk gælder gennem afhandlingens mest betydningsfulde anknæytninger til Heidegger-receptionen. Dette danner fremdeles baggrund for en nærmere indikation af tænkevejen i et grundrids, hvorfra en række udviklinger og *Holzwege* i tænkevejen lader sig forstå. Afdækningen af *sagen selv* bruges ikke til at reducere noget i tænkevejens udvikling, men bringes snarere frem som det, der kan *oplyse* selve denne udvikling, om end en række af disse udviklinger og deres temaer falder uden for projektets sag og derfor ikke behandles, herunder også spørgsmålet om det politiske og de politiske vildfarelser. Der er i afhandlingen lagt vægt på at afdække varige *grunderfaringer*, som virker sig ud i tænkevejen og dennes veje, og hermed muliggøres en nøjere tilegnelse af de mangfoldige tænkeudkast og en vurdering af deres mulige *Holzweg*-karakter.

**§ 7. τὸ πρᾶγμα αὐτὸ - tænkningens sag eller sagen selv i Heideggers tænkning.** § 7 sammenfatter eller indicerer foreløbigt *sagen selv* og angiver og dokumenterer en række af de af Heidegger anvendte navne for denne sag. *Sagen selv har for Heidegger alt at gøre med, at meneskets tilblivende, åbne en delig-væren, i sin verdens-forbundethed, giver væren, eller, hvad der er dets samme, er betydningens udspring/ἀρχή.* Således *Da-sein* eller *das Da des Menschen*, som en hermeneutisk-fænomenologisk interpretation af det aristoteliske *τόπος εἰδῶν* som *væren-det-åbnede-åbne-”sted”- hvor-formerne/betydning-viser-sig.*

**§ 8. Afdækningen af en ἦθος-Blickbahn.** Her udfoldes afhandlingens væsentligste bidrag stadig prælimerende, men langt mere grundigt og udførligt end tidligere og de her udhævede temaer genoptages, behandles og udfoldes endeligt i forskellige sammenhænge i tredje destruktions §'er. § 8 har en sikrings-karakter i form af at skulle sikre udlægningen. Afhandlingens lede-begreb sikres som den afgørende sag, og først denne afdækning af ἦθος muliggør at trække selve ἦθος-tænkningen frem med en betragtelig anden emfasering end det hidtil har været fuldt tilbørligt, således at den, i overensstemmelse med Heideggers egen anvisning, kan dokumenteres at være et grund-projekt. § 8 afdækker en fundamental forståelse af ἦθος hos Heidegger gennem hele tænkevejen, et forhold der yderligere elaboreres i tredje destruktion. Hermed medbegrundes ligeledes et paradigme-skift i Heidegger-receptionen, som et bidrag hertil er givet og i yderligere forstand gives med afhandlingens samlede fremstilling. I § 8 bringes ἦθος, for første gang og gennem omhyggelig dokumenteren, i sigte som endnu et navn for *sagen selv* i Heideggers tænkning, hvorved en egentlig ἦθος-Blickbahn endelig lader sig fuldgældigt begrunde. Den tidlige og den senere Heideggers forståelse og interpretationer af ikke blot ordet ἦθος, herunder ἦθος som ἀρχή, og men også af den virkende grunderfaring heri, som er udredt i § 5, afdækkes på en samlende og hidtil uset måde, og herunder foretages en afdækning af Heideggers ἦθος-tænkningens oprindelse, ved at følge den tilbage til de tidligste ansatser. Et af §'ens bidrag er at vise, hvordan ἦθος som muligheden for en *væsens-selv-forligelse* fremdeles af Heidegger er helt radikalt medbetænkt i udlægningen af mennesket som *Sorge*, og *Sorge*-strukturen vises dermed også at være homerisk informeret, og dermed *ethoseret*. Udlægningen af første moment i *Sorge*-strukturen: *Schon-vorweg-sein*, som dette *at være undervejs mod sig selv* og som en a priori-kinetisk *Zusichselbstkommen*, er en nøje betænkning af det, der muliggør en egentlig *Sich-zu-eigen-machen*, som den grunderfaring, der er på spil og som virker med udgangspunkt i den homeriske forståelse, jfr. § 5. Den eksistential-kinetiske løben-i-forvejen bringes af Heidegger i spil som et afgørende moment i den *a priori bevægethed*, der er den eksistentielle selvforligelses absolutte mulighedsbetingelse. Allerede Richardson (1963) har med varig betydning angivet, at *spørgsmålet om selvforligelse* er et helt centralt protreptisk anliggende igennem Heideggers tænkevej, et forhold der siden er fastholdt af Thomas Sheehan, og som ikke blot også finder støtte i denne afhandling, men som samtidig udvikles i afhandlingen gennem en nøjere angivelse af selvforligelsens mulige *hvordan*, som fremdeles her på en helt ny måde forbindes med en forståelse af en tænkning af ἦθος. Mens der er tale om en befæstning og en sikring af Heideggers egen udlægning af sin egen tænkning som *die ursprüngliche Ethik*, så er det endnu ikke er fuldt udviklet, hvad dette nærmere har at betyde, og dette udvikles gennem tredje destruktion, §§ 9-12, hvori en særlig intra-tekstualitet virker sig ud og disse §§'er er derfor tænkt læst i en nøje gensidighed, for de forsamlers en betydningstotalitet af gensidigt forbundne og virkende grunderfaringer, der er i værk igennem Heideggers tænkevej.

Tredje destruktion, og dermed §§ 9-12, er tænkt at fuldbyrde de forberedelser, og den præfiguration, der hidtil er udviklet. Med afslutningen af tredje destruktion er forsøget på at fremstille Heideggers ἦθος-tænkning tænkt foreløbigt til ende og dette i betydningen af, at et grundrids heraf er fremstillet.

**§ 9. Dasein som ψυχή - Det selvforøgende liv.** § 9 genoptager og rekonstruerer den afdækning af *Dasein* som ψυχή som indledende er påbegyndt i § 2 og dette under særlig henvisning til Aristoteles og Heraklit. Det vises præliminerende, hvordan Heidegger med fænomenet ψυχή som lede-begreb vinder en række tematiske indsigter, som peger frem mod en forståelse af *Dasein* som κίνησις, bevægelse, således afdækningen af *det tilblivende, selv-forøgende liv*, der giver adskillige vink til, og som inddrages i de efterfølgende §§'er, der behandler *Dasein* som eksistens, som φρόνησις-formåen og endelig, som *Sorge*.

**§ 10. Eksistens som ἐνέργεια ἀτελής.** Mens særlig Sheehan i en række arbejder har demonstreret, hvordan *Dasein* kan forstås som ἐνέργεια ἀτελής, en særlig type bevægethed, der på en særlig måde føres til *ende* uden nogensinde i sin bevægelse at *stå-færdig-i-værk*, så forbinder afhandlingen her på afgørende måde selve fænomenet *eksistens* med ἐνέργεια ἀτελής og dette som et moment i Heideggers ἦθος-tænkning. **Fænomenet ἐνέργεια ἀτελής udgør en grunderfaring, som Heidegger viser gennem Aristoteles, og som ganske enkelt og meget emphatisk forklarer betydningen af ordet eksistens hos Heidegger. Eksistens er derfor ikke andet end Heideggers oversættelse af dette græske forlæg. Samtidig vises det, hvordan erfaringen af ἐνέργεια ἀτελής, som en eksistential væren-bestemmelse, netop af Heidegger bliver tænkt som det væsens-selv-forlignelsesmuliggørende og derfor som en positiv mulighed for ansvarsfuldt at tage sin egen væren på sig, og dette som det a priori Dasein eksistentielt må beslutte at forlige sig med. ἐνέργεια ἀτελής kan fremdeles forstås som Heideggers svar på Hölderlins spørgsmål: *Gibt es auf Erden ein Maß?* Ja, om end ikke i en værdi-etisk forstand, men i form af et kinetisk a priori: *Bliv og dermed vær din egen ἐνέργεια ἀτελής, bliv din egen væsenhed, og vær dette, at du er i færd med at tilblive og har muligheder indtil døden, forlig dig selvindsigtsfuldt med, at selvet til stadighed sker, og således: vær-ansvarsfuldt-din-egen-tilblivende-åbne-formåen-væren, overtag denne væren ved at forlige dig med, at din væsenhed er: at være perfekt som imperfekt, dvs. at være-endelig-væren som er perfekt ved aldrig i livsbevægelsen af stå-færdig-i-værk. ἐνέργεια ἀτελής er det a priori Dasein i sin samlede livsbevægethed til stadighed, og dermed i en konstant Wiederholen, skal forlige sig med for at finde hjem, for at være hjemme. Og dermed er forbindelsen mellem ἦθος, Sich-zu-eigen-machen og selv-forlignelsens mulighed afgørende tematiseret i Heideggers betænkning af menneskets væsens-hjemsted, i.e. ἦθος-tænkning.* Denne selvforlignelsens mulighed udfoldes udpræget i §§ 11-12. Et af §'ens væsentligste bidrag er desuden at vise, hvordan Heideggers Kierkegaard-læsning på en gennemgribende vis oplyses gennem græciteten og særlig Aristoteles, og det vises hvordan Heidegger interpreterer og transformerer en række tankegange og begreber hos Kierkegaard gennem sin forståelse af proto-fænomenologen Aristoteles, og dette med særlig henvisning til fænomenet *eksistens*.**

**§ 11. φρόνησις som omsigtig varetagende afdækning.** § 11 har som sin tematiske sag φρονεῖν og φρόνησις, *den tanke/tænkning, der er altid allerede orienteret mod praksis og den praktiske indsigt/fornuft*, og § 11 er dermed også tæt forbundet til det i § 2 udviklede, men trækker også på en række i øvrigt udviklede tankegange og temaer. Denne lange paragrafs bevægelse går fra en kort betydningshistorisk afdækning af φρονεῖν og φρόνησις i græciteten, herunder Heideggers tolkning heraf, som fremdeles informerer hans tænkning på netop den måde han selv informerer den på, men dog med en fremstilling af en betydelig ekstra-tekstuel viden, som ikke altid er eksplicit hos Heidegger selv, eller som kan sætte Heideggers forståelse i relief. En del af denne historisk-betydningsmæssige afdækning angives derfor gennem en påvisning af, hvordan Heidegger selv dokumenterbart italesætter, fortolker og genvinder denne. Det vises hvordan brugen af φρονεῖν og φρόνησις hos Heraklit medbestemmer ikke blot den platoniske og aristoteliske forståelse,

men netop derfor også hvorfor Heidegger insisterer på *φρόνησις* som den bedste afdækningsformåen, og hos den senere Heidegger med en særlig forbindtlighed til netop Heraklit, således før tænkningen bliver til "filosofi" i betydningen ousiologi eller metafysik. Hermeneutisk fænomenologi som en særlig *besindig-phronetisk tænkning* bliver hermed, og med og gennem det såkaldte *skridt tilbage*, informeret med Heraklits *ἡθός*-tænkning. Heideggers opfattelse af *tænkningens/φρονεῖν*'s nærhed til digtningen, som kort er udviklet i afhandlingens *Forbemærkning*, er i vidt omfang præget af hans reception af før-sokratisk, herunder særlig Heraklits, tænkning, og som det vises her, så handler det fremdeles stadig afgørende om at kunne gøre (fænomenologiske) *grunderfaringer*. Der er en flydende overgang til en grundig fremstilling af, hvordan *φρόνησις* viser sig og virker i Heideggers egen tænkevej, og dette som en tematisk gennemgang. Paragraffens bevægelse lader sig indicere gennem følgende oversigt over udviklede undertemaer: *φρονεῖν* og *σωφρονεῖν* hos Heraklit, sat over for *νοεῖν* hos Parmenides; Heidegger og Heraklit: interpretation af *φρονεῖν*; *φρονεῖν* og former af *φρονεῖν* hos førsokratikerne; *φρόνησις* hos Platon; *φρόνησις* og *σοφία* hos Sokrates, Platon og Aristoteles; *φρονεῖν*, *ἀγαθός* og *εὐδαιμονία* hos Aristoteles og Heidegger; Heideggers hermeneutisk-fænomenologiske interpretation af *φρόνησις* hos Aristoteles; *φρόνησις* som indsigt- og livs-udlægningskapacitet; *φρόνησις* og situationen; *φρόνησις* som væsensblik og afdækningen af menneskets ontologiske funktion hos Aristoteles og Heidegger; *φρόνησις* og praksis. Fra den mere betydningshistoriske undersøgelse, som er suppleret med flere ekskurser, overgås der til en mere tematisk fremstilling af *φρόνησις* i Heideggerske forklædninger og rekonstruktioner i tænkevejen, herunder disse del-temaer: *φρόνησις*, omsigt og *Sorge*; *φρόνησις*, *Rücksicht* og *Nachsicht* hos Heidegger og Aristoteles; *φρόνησις* og *ἐπιμέλεια*; *φρόνησις* og samvittigheden; *φρόνησις* og samvittigheden, *εὐβουλία* og beslutsomheden – selv-forligelse og den egentlige væren-med-andre; *φρόνησις* og overtagelsen af eksistensen som *ἐνέργεια ἀτελής*; *προαίρεσις* og beslutsomheden; beslutsomheden som en måde *at have sig selv* på, i.e. som *Haltung/ἔξις/ἡθός*; tilblivelsen af *Haltung* gennem *Wiederholen* som en gentagen med en forskel - *ἔρισμός* og *ἔξ ἔθους*; *φρόνησις* og dette at forme sin forståelse efter den rette sigen – *den praktiske indsigt* som en *ξυνη φρόνησις*, en *fælles-menneskelig φρόνησις*; *φρόνησις* som individuel, social og politisk formåen. *φρόνησις* er hermed bragt i sigte som den afdæknings-formåen der orienterer *Sorge*, et fænomen som nu kan gives en grundigere eksplikation.

**§ 12. Sorge som ὄρεξις og livets omsorgsfulde intentionalitetsværen.** § 12 markerer en sidste enhedsskabende tekstuel bevægelse i afhandlingen, og skaber de sidste forbindelser til det hidtil fremstillede, gennem udlægningen af fænomenet *Sorge* i det i Heideggers tænkning *tænkte*. Således forbinder § 12 sig til en præliminerende redegørelse for antik selv-ledelses-tænkning i § 5, og dette under særlig henvisning til Platon og *Sorge* som *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, *selv-omsorg*. Indledningsvist spores fænomenet *Sorge* igennem Heideggers tænkevej, herunder også dette fænomens komplicerede tilblivelse i tænkevejen, og det vises og dokumenteres, *hvordan* Heidegger selv informerer sin forståelse heraf. *Sorge* udvikles som *μέριμνα* og *ἐπιμέλεια* og som den *bekymrede selv-varetagelse*. Dette leder frem til en forståelse af *Sorge* hos Heidegger, der i udtalt grad trækker på Platon, men Heidegger vinder endvidere også en forståelse af *ἐπιμέλεια* hos Aristoteles. Selv-omsorgen bringes i sigte som frygtens og angstens mulighedsbetingelse, og endelig vises det, i et betydningsfuldt bidrag, der hidtil kun har været antydende udviklet i kommentar-litteraturen, hvordan Heidegger i tilknytning hertil vinder en afgørende forståelse af *Sorge* på baggrund af det aristoteliske *ὄρεξις*, *livsdriften*, eller *den længsel livet har efter at forblive i sin egen væremåde*. Hermed bliver *ὄρεξις* en slags *selvomsorgsfuld intentionalitet* livet har mod, eller i forhold til, sin egen væren, og Aristoteles angiver i det lille skrift *Om det levende*, Aris: DA 433a32f, at *livets bevægelse* skyldes *ὄρεξις*, som fremdeles her forbindes med *ψυχῆ* og *κίνησις*, og *ψυχῆ* er tidligere angivet som *ἀρχή*, således også *bevægelses-udspringet*, og Heidegger vil derfor tale om *Sorge* som livets *grundbevægethed*. Det her i kort begreb fremstillede udvikles og dokumenteres grundigt, også i en række

implikationer, herunder Heideggers fremstilling af selvomsorgens fulde og selvmoderative intentionalitet sat over for Nietzsches uhæmmede *vilje til magt*. *Sorge* bestemmes fremdeles ligeoprindeligt som *Fürsorge* og *Besorgen*, således også som den *phronetisk-besindige* orienterede varetagelse af den anden og det andet, og dette gives en nuanceret udredning under hensyn til den udviklede *ἦθος-Blickbahn*. Der er for Heidegger tale om *Grund-verhaltungen*, og dermed måder hvorpå *ψυχή/livet* har sig selv og *forholder* sig på i mødet med det som *er*, og disse har som ordet siger, et *udspring* og *grunder* i, og vinder en orientering gennem *ἦθος*. Den egentlige *Fürsorge*, der altid afdækker *Dasein* som netop *Dasein* og ikke andet, og dermed *Sorge/Selbstsorge*, idet *Sorge* netop *ikke* kan forstås som den isolerede selvaretagelse, udvikles som en af Heidegger tænkt *psykagogi*, hos Platon *τέχνη ψυχαγωγία*, og dette som en *føren af eksistensen*, eller en *phronetisk-besindig selv-ledelse*, der så at sige skal føre eksistensen til sig selv, i.e. til selvindsigtsfuld selv-forligelse med det kinetiske a priori. Heidegger forbinder konsekvent denne tankegang med et ledeudsagn hos Pindar, om dette *at blive den man er*. Muligheden for en egentlig selvforligelse angives for Heidegger gennem en ledesætning hos tyrannen Periandros, der i Heideggers interpretation angiver en opfordring til *at tage det, som er, i omsorgsfuld varetægt*, og dette som en bestemmelse af *Sorges* fulde intentionalitet. Heidegger udvikler fremdeles en radikal selv-ledelses-tænkning som en hermeneutisk-fænomenologisk rekonstruktion af antik selv-ledelses-tænkning. § 12 afslutter afdækningen af **Heideggers ἦθος-tænkning s om en før-sokratisk i nformeret, n y- aristotelisk o msorgs- og s ituations-"etisk"-tænkning, en p raxis-tænkning, d er s elv g runder i en fundamental phronetisk-besindig holdning, som er væren-centrisk, og således er orienteret mod at tage vare på alt, og som har sit udspring i vor egen etiske væremåde, ἦθος, hvorfra vi som mennesker væsner. Heideggers egentlige, omsorgsfuldt selv-ledende Da-sein er en ὁ φρόνιμος, der ikke er bundet til en lokal πόλις-ἦθος, som det er tilfældet hos Aristoteles, men derimod til en fælles-menneskelig νοῦς og φρόνησις, en ξυνη φρόνησις, som det ses hos Heraklit, og dette som en ἦθος, og som i sin væren-tendens påtager sig et ansvar for sig selv, den anden og det andet, men som samtidig insisterer på at give ethvert muligt Da-sein en sæ rstilling. ἀρχή-forskning viser sig hos Heidegger afgørende som ἦθος-forskning. Afhandlingen udvikler mod slutningen en reformulering af Pindars opfordring til *at blive den man er*, med henblik på at **sammenfatte den mulige opfordring til væsens-selv-forligelse, der gives i Heideggers ἦθος-tænkning: Bliv din egen ἦθος-væren, som er en in-die-Sorge-nehmen-sein.****

# Indhold

Forord .....	4
Kort sammenfatning af afhandlingens indhold og bidrag.....	5
Komposition, referencer, oversættelser og forkortelser.....	15
For-bemærkning <i>eller</i> afdækning af den hermeneutiske situation.....	22
§ 1. Eksposition af spørgsmålet om <i>ἦθος</i> .....	35
§ 2. Præfiguration af undersøgelsens orientering.....	39
§ 2.1 Væren som selvafdækkende og det selvbevægelige livs sandheds-formåen.....	41
§ 2.2 Phronetisk-epagogisk fænomenologi og <i>die Kehre</i> som <i>Ereignis</i> .....	58
§ 3. <i>Auseinandersetzung</i> , <i>Destruktion</i> og <i>formale Anzeige</i> .....	69
§ 4. Afhandlingens videre <i>vej</i> i et grundrids.....	76
Første destruktion.....	78
§ 5. Genvindelse af fænomenet <i>ἦθος</i> i den tidlige græcitet og frem til Aristoteles.....	78
Anden destruktion.....	96
§ 6. Heideggers tænkevej som et undervejs mod sagen selv.....	96
§ 7. <i>τὸ πρᾶγμα αὐτὸ</i> - tænkningens sag eller sagen selv i Heideggers tænkning.....	105
§ 8. Afdækningen af en <i>ἦθος-Blickbahn</i> .....	109
Tredje destruktion.....	119
§ 9. <i>Dasein</i> som <i>ψυχή</i> - Det selv-forøgende liv.....	119
§ 10. Eksistens som <i>ἐνέργεια ἀτελής</i> .....	126
§ 11. <i>φρόνησις</i> som omsigtig varetagende afdækning.....	150
§ 12. <i>Sorge</i> som <i>ᾄρεξις</i> og livets omsorgsfulde intentionalitetsværen.....	177
English Summary.....	199
Bibliografi.....	205
A. Martin Heidegger Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975-, komplet oversigt.....	205
B. Anden anvendt og citeret litteratur.....	220
Indeks over oldgræske ord, citater og latinsk translitteration.....	232

## Komposition, referencer, oversættelser og forkortelser

Referencer gives som hovedregel til den originale tekst, på originalsproget, således også til græske kilder. Jeg har anset det som en del af afhandlingens hermeneutiske ydelse i en række tilfælde at gøre egne oversættelser af ord og passager, også hvor der i forvejen foreligger danske sådanne. Der er således også typisk skelet til den foreliggende oversættelse, hvor en sådan er tilgængelig. Ud fra en tanke om, at enhver oversættelse repræsenterer en fortolkning, GA55, p. 63, GA8, p. 178f; (p. 107f), en forståelsens fuldbyrdelse i en udlægning, SuZ, p. 148, så vil disse oversættelser samtidig udgøre en del af afhandlingens tendens og hermed præciseres også den fremstillede forståelse. Særligt markerede oversættelser betegnes i afhandlingen som *oversættelser* for at angive en særlig hermeneutisk-fænomenologisk ydelse, der stiller det *væsentlige*, men således også Heideggers forståelse, frem, og dette greb gives en nærmere forklaring i afhandlingen. Primærkilder gives primat og der citeres derfor også, ikke blot af hensyn til dokumentation, men fremdeles for at læseren på sin egen måde kan tilegne sig det fremstillede og følge gangen i det skrevne og efterfølgende problematisere sagen på egen vis. Til oldgræsk anvendes oldgræske karakterer frem for latinsk translitteration, som det anvendes i Heidegger *Gesamtausgabe*, og som det er videnskabelig kutyme i den del af sekundær-litteraturen, hvortil afhandlingen er tættest forbundet.

I den måde hvorpå teksten er skrevet frem er der fremdeles en inspiration fra en række klassisk filologiske arbejder, som med-inddrager primærkilder direkte i den afhandlede tekst for at lade dem indgå i en hermeneutisk sammenhæng. Gennem denne kompositoriske udnyttelse, som er en del af afhandlingens gang og afvikling, skulle det gerne blive mere klart, hvordan elementer af primær-kilder forstås i afhandlingen, og dette på en måde, som er direkte kontrollerbar for læseren. Hermed sætter afhandlingen en særlig intra-tekstualitet i scene og i værk, inden for afhandlingens egen enhedslige helhed. Foruden direkte referencer er en tekst ladet med indirekte henvisninger, og samtaler på denne måde med og oplyser og oplyses af andre tekster, langt ud over det forfatteren og læseren selv har kontrol over og bidrager til, blandt andet gennem det Umberto Eco har kaldt *ekstra-tekstuel viden*. Afhandlingens komposition bidrager således med at stille en særlig udvalgt ekstra-tekstuel viden frem i teksten selv, som tillige har en dokumenterende karakter. I en vis forstand transformeres et inter-tekstuel fænomen, gennem et kompositorisk greb, således gennem brugen af udvalgte citater, til et intra-tekstuel fænomen, idet den ekstra-tekstuelle viden nu gøres intern-tekstligt tilgængelig for læseren. Foruden det virkende inter-tekstualitets-fænomen udgør en tekst en indirekte intern henvisningssammenhæng, som er samlet som en enhed, for så vidt som teksten står-i-værk ved at være ført til ende, og som i denne i-værk-ståen igen udgør en totalitet af betydning. I en akademisk tekst må en sådan intern henvisningssammenhæng dog være tilpas streng i sin komposition til, at den vedvarende, og gennem sin totalitetsværen, forsøger at *rense den læsendes forståelse for utilbørlige tilpasninger*, GW1, p. 270, og dermed modvirker læserens egne *vilkårlige indfald*, GW1, p. 271, for på denne måde lade sin sag komme til orde, idet det tilstræbes at "Tekstens indre sammenhæng er nok til at kontrollere læserens ellers ukontrollable tilbøjeligheder", som det i en parafrase af Umberto Eco hedder i Arne Jørgensens danske indledning til Hans-Georg Gadamer: *Sandhed og Metode*, Systime, 2004. I sidste ende skal fremdeles afhandlingens enhed gennem dens ståen-i-værk, være medvirkende til at tilsikre en sådan sammenhæng.

Derudover kan der knyttes en særlig kommentar til brugen af citater fra *Heidegger Gesamtausgabe*, GA, og oversættelserne af disse. GA repræsenterer en på mange måder speciel udgivelse, og for en nærmere angivelse heraf kan henvises til den indledende kommentar til Bibliografi A i afhandlingen, og er desværre ikke forsynet med nogen former for indeks, person- eller sags-registre, hvilket vanskeliggør den forskningsmæssige tilgang. Dette fravær gør det



særlig interessant minutiøst opsøge og dokumentere de relevante tekststeder i GA, hvor Heidegger redegør for det fænomen, der har afhandlingens interesse, uden der dog tilstræbes en egentlig indeksering, men nogle af disse optræder i fodnoterne, således også for at forbedre afhandlingens læsevenlighed. Med disse tekststeder dokumenteres det i tænkningen *tænkte* i forhold til afhandlingens tematiske sag, og der fastholdes en præcision i forhold til Heideggers sprogbrug, og det kan vises eller antydes, hvorledes denne sprogbrug i sin forbindtlighed med tænkningen, vindes, forandres, bibevares, varieres osv. Da undersøgelsen i sin gang, er rettet mod en række fænomener, som på varig vis, og som *formale Anzeige*, optræder og italesættes igennem Heideggers tænkevej, så dokumenterer de ofte daterede citater denne som udtryk for en udviklingsbevægelse, hvilket kan med-indicere om en særlig forståelse er bevaret, forandret eller opgivet.

Der lægges, som ovenfor angivet, i afhandlingen vægt på oversættelsens fortolknings-karakter og dermed oversættelsernes betydning som et udtryk for en reception, dvs oversættelserne med-angiver, hvordan primær-kilden forstås og udlægges, og dette ofte også som mulige eller direkte markeringer, opgør og korrektiver til andre receptioner – et behov for dette er naturligvis yderligere begrundet og forstærket grundet Heideggers særlige idiolekt. Den rige receptions-historie, som selv kommer til udtryk i Heidegger-forskningen, har antaget en række forskellige, fuldbyrdede gestaltninger, blandt andet gennem oversættelsen af Heideggers tekster til en række andre sprog, og det er en veletableret problematik, at en oversættelse på mange måde er dagsorden-sættende for, og på godt og ondt med-former receptionen af forskningsfeltet. Oversættelser af ord og passager fra GA kan derfor også ses som en insisteren på at med-sætte den særlige dagsorden, som afhandlingen udfolder. Passage-oversættelser/fortolkninger er ofte, og af hensyn til afhandlingens læsevenlighed, placeret som fodnoter.

Angående sproget i afhandlingen, så har det af hensyn til den saglige præcision, i henhold til afhandlingens tematiske sag, været afgørende at skabe og vise forbindelser mellem især oldgræsk, tysk og dansk, og dette på en måde, så læseren kan følge bevægelserne, ud fra en betragtning om, at forståelsen hele tiden må være i forbindelse med sin sag, med *kilde og udspring* – hvad afhandlingens stil og form angår er der derfor også en inspiration udgående fra Heideggers eksegetisk prægede forelæsninger, f.eks fra vintersemestret 1924/1925, GA19. Det er overhovedet en del af standpunktet i afhandlingen, at forbindelserne mellem tysk og oldgræsk i Heideggers tænkning må demonstreres, for overhovedet at komme det nærmere, hvordan denne tænkning vindes og udvikles og derfor, hvordan den lader sig tilegne. Der står i afhandlingen ved det standpunkt, at Heideggers tænkning ganske enkelt ikke kan forstås uden denne græske forbindtlighed, og det kommer ikke blot til udtryk i afhandlingens generelle reception, men også helt ud i en række specifikke *oversættelser* og er således en begrundet lede-orientering. Det primære sigte er i denne henseende at oplyse Heideggers tænkning med græciteten, sekundært, at oplyse græciteten med Heideggers tænkning, om end begge disse momenter nødvendigvis er forbundne. Således er f.eks. den præsenterede Aristoteles primært Heideggers Aristoteles, om end det tilstræbes også at pege på og perspektivere med mere gængse receptioner, se desuden Bibliografi B, således at Heideggers læsning bliver tydeliggjort. Dette har vel nok betydet et tab i forhold til formidlingsvenlighed, men forhåbentlig også til en præcision i det sagte. Heideggers interpretationer af ikke blot græciteten, men også af filosoffer og digtere i øvrigt, er ivrigt kritiserede og problematiserede i mange sammenhænge, og der kan således henvises til andres beskæftigelse hermed, men denne afhandling interesserer sig primært for, hvad interpretationerne *producerer* i hans tænkning, sekundært for deres ofte mulige kontroversielle karakter, om end både de produktive, såvel som de originale/kontroversielle momenter ofte markeres i afhandlingen. Der er næppe megen tvivl om, at Heidegger, der ikke prætenderer at være filolog eller at have et decideret filologisk ærinde, på samme måde som Platon og til dels Aristoteles, der heller ikke nødvendigvis er uproblematiske og retvisende kilder i forhold til de tidligere tænkere, til tider interesserer sig mere for en særlig sag end for at tegne et filologisk retvisende billede. En sådan sober

udlægnings-bestræbelse, i forhold til Heideggers tænkning, ligger derimod i denne afhandlings tendens, men afhandlingens grund-orientering fastholdes som filosofisk og ikke filologisk, om end den også i bidragsmæssig henseende rummer flere filologiske ansatser.

Det er tillige en del af afhandlingens hermeneutiske ydelse at skabe og vise sammenhænge mellem Heideggers tænkning og sprogbrug, der for begges vedkommende ofte opfattes som esoterisk, og de erfaringer og grunderfaringer, der er virksomme heri, og som destrueres frem i afhandlingen, og dette betegner i sig selv en afdækning af den hermeneutiske situation. En fremstilling, der helt har løsrevet sig fra den særlige sprogbrug, tænkningen er fremstillet, formidlet og *tænkt i*, bliver let til *Gerede*, mens en fremstilling, der udelukkende betjener sig af og udlægger gennem tilsyneladende esoterismer, har en tendens til at forblive en tryllekreds, der er lukket om sig selv. I herværende afhandling søges det i de danske formuleringer ofte at holde sig tæt på Heideggers idiolekt, og der skabes måske på denne måde en egensindig sprogbrug, men det søges også på forskellig måde, og som en naturlig konsekvens af den udlægningshenvisthed, der råder i den saglige forholden sig, at skabe klarhed gennem sagsnære fortolkninger og præcise udlægninger af vigtige neologismer, og således at gennemtrænge Heideggers tænkning ved at formidle det samme på forskellig måde, og dermed også "afmystificere" en sprogbrug, som har været og forbliver et problem og en udfordring for receptionen af hans tænkning.

På den ene side tilstræbes det at bidrage til et hermeneutisk fænomenologisk "sprog" på dansk, der holder sig tæt ved det sagte og således tæt ved fænomenet, og derfor også for at vise, *hvordan* der kan tænkes med denne tænkning, og på den anden side fastholdes det emphatisk, at Heideggers tænkning ikke er en mysticisme eller et udtryk for en privat, uigengivbar oplevelse og forståelse. Afhandlingen er således at forstå som en *Auseinandersetzung* med Heideggers tænkning for overhovedet at kunne lægge den fri, og det er tilstræbt, så at sige, at læse Heidegger *mod* Heidegger selv, eller som det hedder hos Karl Löwith (1951), p. 49, "*Heidegger mit Heidegger in frage zu stellen*", og således forholde Heideggers tænkning dens egne præmisser, og dette på en måde, der i fremstillingen bliver udviklet nærmere. Hensigten med en destruerende afdækning af Heideggers tænkning er overhovedet et forsøg på en tilegnelsesmuliggørende ydelse, men der må ikke bortses fra det vilkår, at når det tænkte siges og fremstilles anderledes, så siges og fremstilles ofte noget andet, og dette er endnu en grund til, at der citeres og dokumenteres ivrigt, og at det også i afhandlingen *væsner* og *verdner*, uden sådanne udtryk dog lades uafklarede eller ubegrundede.

Fremstillingen har derfor sprogligt været søgt orienteret ud fra sin sag og dermed ud fra den præcision sagen tillader. Det betyder, at der i forhold til det ovenfor udviklede, har været søgt mod den *μέσσης*, *midte*, Aris: NE 1106b28f, der selv er *ἀκρότης*, en *yderlighed* eller et *ekstremum*, Aris: NE 1107a6f, og som er forsoningen mellem *væren-for-lidt* og *væren-for-meget*. Det har vel i praksis betydet, at sagsformidlingen *per se*, nok er vægtet højere end formidlingsvenlighed og en hertil hørig litterær form, og netop i denne henseende er der et slægtsskab med "skole-litteraturen" i Aristoteles' Lykeion, de såkaldte *πραγματεῖαι*, som ikke var tiltænkt ekstern brug<sup>1</sup>, men var for en indviet kreds.

For referencer til Martin Heidegger henvises, hvor det er muligt, til Heidegger Gesamtausgabe, (Frankfurt, Klostermann, 1976-) forkortet GA, suppleret med information om bindets nr, således eksempelvis: GA1. I Bibliografi A findes en komplet oversigt over samtlige udgivne og planlagte bind i Heidegger GA, oftest med angivelse af de i det enkelte bind (planlagt) udgivne enkelt-tekster. Der er dog bind, der rummer så mange breve og korte tekster, at en sådan praksis ikke meningsfyldt lader sig føre igennem. Der gøres en undtagelse med citater fra *Sein und Zeit*, forkortet SuZ, se

---

<sup>1</sup> Se Jaeger (1923); Lynch (1972, p. 89).

Bibliografi, som refereres fra den her listede udgave. Pagineringen i SuZ er imidlertid indført i GA2 og kan følges sideløbende med den heri anvendte paginering. Hvor der findes tidligere udgivne enkeltudgaver af de tekster, der er udgivet i GA, står disse angivet under hvert enkelt bind i Bibliografi A, således at læsere, der har disse udgaver også kan finde en side-reference hertil. Hvor det er muligt refereres der således til f.eks GA1, p. 56; (p. X): Angivelsen læses på følgende måde: Der henvises til p. 56 i *Heidegger Gesamtausgabe* og adskilt af semikolon og i en parentes angives pagineringen i enkeltudgivelsen af *Frühe Schriften* fra 1972. I Bibliografi A findes så, under GA1, ligeledes en komplet reference til denne udgivelse. GA1, p. 56 findes således som p. X i det af Heidegger skrevne *Vorwort* til den første enkeltudgave fra 1972. Grundet *Gesamtausgabes* særlige karakter kan det ikke altid påregnes, at den oprindelige enkeltudgave præcis modsvarer af GA-udgaven. Er det pågældende bind i GA spredt over flere enkeltudgivelser, er disse ordnet med en entydig kode-angivelse.

Afhandlingen følger delvis Kisiel, p. xiii og dennes periodisering af Heideggers karriere og tænkemæssige livsbane, men der benyttes her en lidt anden og følgende notation: *Den unge Heidegger* dækker perioden fra Heideggers fødsel og den tidlige intellektuelle udvikling og frem til 1919, hvor han første gang for alvor træder i karakter som *Heidegger*, se GA56/57; betegnelsen *den tidlige Heidegger* dækker perioden fra d. 7. februar 1919, hvor *ur*-forståelsen af *Ereignis* første gang er i spil, og frem til 1929, hvor 1920'ernes tænkning er kulmineret og det transcendentalt-horisontale perspektiv opgives; betegnelsen *den senere Heidegger* dækker afgørende perioden fra det betydningsfulde overgangsskrift *Vom Wesen der Wahrheit*, GA9, p. 177-202, holdt første gang som foredrag i efteråret og vinteren 1930, der på indledende vis forvarsler *die Wendung im Denken*, og frem til Heideggers død. Denne praktiske periodisering finder yderligere begrundelse i afhandlingens §§ 6-8.

For Hans-Georg Gadamer henvises der til *Gesammelte Werke 1-10*, Tübingen, J.C.B. Mohr Siebeck, Unveränderte Taschenbuchausgabe, 1999, forkortet GW, suppleret med information om bindets nr, eksempelvis: GW1. Den berørte teksts titel, udgivelsesår og placering i GW er listet i Bibliografi B, i henhold til bindets nr.

For referencer til Søren Kierkegaard henvises til: *Søren Kierkegaard Samlede Værker*, Bind 1-20, oprindelig udgivet af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, (1901-1906); ajourført og udgivet af Peter P. Rohde, 3. udgave, 3. oplag, København, 1962-1964. Der henvises til SV og bindets nr, eksempelvis SV1, og den berørte teksts titel, udgivelsesår og placering i SV er nøjere angivet. Samlede værker listes i Bibliografi B i henhold til bindets nr.

For Platon-citater refereres normalt til Henricus Stephanus-pagineringen fra 1578, mens tekst-steder hos Aristoteles angives med August Immanuel Bekkers paginering fra 1831, dvs. der henvises til den græske tekst efter gængs filologisk praksis. Platons værker listes i henhold til den traditionelle rækkefølge som angivet i Stephanus-udgaven. Aristoteles' værker listes i henhold til den traditionelle orden, som angivet ved Bekkers paginering. Denne praksis opretholdes for værker af både Platon og Aristoteles, også selv om der listes andre udgaver end Loeb's. Græske citater fra Platon, Aristoteles mv, gengives som hovedregel fra Loeb-udgivelserne, der, omend de efterhånden er gamle, ikke tager hensyn til den seneste forskning og derfor ikke er fuldt velforsynede med opdaterede filologiske noter og kommentarer, så dog har den fordel, at de byder på en græsk tekst og en engelsk oversættelse/fortolkning, og hermed en hermeneutisk ydelse, der dog ofte hverken følges af Heidegger eller tages direkte i betragtning i afhandlingen.

For førsokratiske fragmenter henvises efter gængs praksis til Diels & Kranz, DK1, DK2, DK3. Kirk, Raven, Schofield, KSR, anvender foruden den egne, også altid også den gængse fragment-nummerering fra Diels & Kranz.

Nedenfor følger forkortelser, der angiver særligt ofte forekommende kilder, idet der i øvrigt henvises til bibliografien:

- Aris: DI Aristotle: *De Interpretatione* i: *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, translated by H. P. Cooke and Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2002, (1938).
- Aris: Top Aristotle: *Topica* i: *Posterior Analytics, Topica*, translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1989, (1930)
- Aris: Fys Aristotle: *Physics Book I-IV*, translated by P.H. Wicksteed & F. M. Cornford, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996, (1929). Aris: Fys 184a10 – 224a18; Aristotle: *Physics Book V-VIII*, translated by P.H. Wicksteed & F. M. Cornford, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2000, (1934). Aris: Fys 224a21 – 267b27.
- Aris: DA Aristotle: *De Anima* i: *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, translated by W.S. Hett, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1995, (1936).
- Aris: Met Aristotle: *Metaphysics Books I-IX*, translated by Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996, (1936). Aris: Met 980a22 – 1052a12; Aristotle: *Metaphysics Books X-XIV, Oeconomica, Magna Moralia*, translated by Hugh Tredennick & G. Cyril Armstrong, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1997, (1935). Aris: Met 1052a15 – 1093b30.
- Aris: NE Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1999, (1926).
- Aris: Pol Aristotle: *Politics*, transl. by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1990, (1932)
- Aris: Ret Aristotle: *"Art" of Rhetoric*, transl. by J.H. Freese, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1994, (1926).
- CC1 Charles Chamberlain: *From "Haunts" to "Character": The Meaning of  $\bar{\epsilon}\theta\omicron\varsigma$  and Its Relation to Ethics.* *Helios* 11, no. 2 (1984): 97-108.
- CC2 Charles Chamberlain: *Why Aristotle Called Ethics Ethics: The Definition of  $\bar{\epsilon}\theta\omicron\varsigma$  in Eudemian Ethics 2.2.* *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie*, Vol. 112, 1988, p. 176-183.
- Darcus Shirley Darcus: *Daimon as a Force Shaping Ethos in Heraclitus*, i *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, 1974, p. 390-407.
- DK1 H. Diels & W. Kranz (ed): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Zürich, Weidmann, Unveränderter Nachdruck der 6 Auflage, 1951, (1903). 1. Band.
- DK2 H. Diels & W. Kranz (ed): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Zürich, Weidmann, Unveränderter Nachdruck der 6 Auflage, 1972, (1903). 2. Band.

- DK3 H. Diels & W. Kranz (ed): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Zürich, Weidmann, Unveränderter Nachdruck der 6 Auflage, 1973, (1903). 3. Band.
- Frisk1 Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band I, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960.
- Frisk2 Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band II, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1970.
- Frisk3 Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band III, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1972.
- FWvH1 Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- FWvH2 Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ Band I, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- FWvH3 Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ Band II, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- FWvH4 Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Subjekt und Dasein Grundbegriffe von "Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 3. erweiterte Auflage, 2004.
- FWvH5 Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Wahrheit, Freiheit, Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- FWvH6 Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- KFJ Karsten Friis Johansen: *Den europæiske filosofis historie. Antikken*, Bind I, Nyt Nordisk Forlag, 3. oplag, 1998.
- Kisiel Theodore Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995.
- KSR G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield: *The Presocratic Philosophers A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Second Edition, 1988.
- SuZ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 18. Auflage, Unveränd. Nachd. der 15. Auflage, 2001.

- Thimme Otto Thimme: *ΦΥΣΙΣ ΤΡΟΠΙΟΣ ΗΘΟΣ. Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*. Inaugural-Dissertation, Georg-August-Universität Göttingen, Handelsdruckerei C. Trute, Quakenbrück. 1935.
- TS1 Thomas Sheehan: *A Paradigm Shift in Heidegger Research*, *Continental Philosophy Review*, XXXII, 2 (2001), p. 1-20.
- TS2 Thomas Sheehan: *Choosing One's Fate: A Re-reading of Sein und Zeit, § 74*, co-authored with Corinne Painter, *Research in Phenomenology*, XXVIII (1999), 63-83.
- TS3 Thomas Sheehan: *"Geschichtlichkeit/Ereignis/Kehre,"* *Existential Meletai Sophias* [Budapest], XI, 3-4 (2001), 241-251.
- TS4 Thomas Sheehan: *"Martin Heidegger"*, Stanford University Encyclopedia of Philosophy on line, p. 1-76: Draft of August, 2005.
- TS5 Thomas Sheehan: *Heidegger's New Aspect: On In-Sein, Zeitlichkeit, and The Genesis of "Being and Time*, *Research in Phenomenology*, 25, (November 1995), p. 207-225.
- TS6 Thomas Sheehan: Heidegger's Philosophy of Mind, in *Contemporary Philosophy: A New Survey*, edited by Guttorm Floistad, Vol. IV, *Philosophy of Mind*, The Hague: Nijhoff Publishers, 1984, pp. 287-318.
- TS7 Thomas Sheehan: *Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger's Reading of De Interpretatione*, in Franco Volpi, Thomas Sheehan, et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer, 1988, 67-80.
- TS8 Thomas Sheehan: *'Let a Hundred Translations Bloom!' A Modest Proposal About Being and Time, Man and World*, (1997), 227-238.
- TS9 Thomas Sheehan: *The "Original Form" of Sein und Zeit: Heidegger's Der Begriff der Zeit (1924)*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 10, No. 2, May 1979.
- Van Buren John Van Buren: *The young Heidegger: Rumour of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994.

## For-bemærkning *eller* afdækning af den hermeneutiske situation.

"Om ham siges der: han taledede altid som en Viis og handlede stedse som en Afsindig."

SV8, p. 133. Kierkegaard om Periandros.

Heidegger-forskningen, og hermed -receptionen og kommentar-litteraturen er særdeles omfattende og favner tematisk vidt, hvad katalogen<sup>2</sup> i *Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau* vidner om.<sup>3</sup> Den tidlige, seriøse Heidegger-reception er præget af og kendetegnet ved en pluralitet af tolkninger, hvad *Robert Henri Cousineau: Heidegger, Humanism and Ethics. An introduction to the letter on Humanism with a critical bibliography, 1972, Nauwelaerts, Louvain*, et arbejde, der kan have en vis historisk interesse, er et vidnesbyrd om. Der er tale om et kritisk studie, der beskæftiger sig med Humanisme-brevet, og særlig med ideerne om humanisme og "fundamental ethics" heri. På denne baggrund beskæftiger Cousineau sig også med den tidlige reception af Humanisme-brevet (frem til senest 1972), som studeres og klassificeres. Cousineau inddeler kommentar-litteraturen (og forfatternes mere fundamentale tendens, hvad angår deres Heidegger-tolkning iøvrigt), i 4 grundkategorier, således læsninger af denne tekst som et udtryk for: 1. *Anti-humanisme*; 2. *Meta-humanisme*; 3. *Autentisk humanisme*; og endelig 4. *Diverse*. Cousineau er karrig med at præsentere sine kategorier, og som han selv medgiver, så er spørgsmålet om hvad humanisme overhovedet er, ikke blot Heideggers eget spørgsmål, men også en optik, der kan anlægges på forskellig vis, og som ikke nødvendigvis stemmer overens med Heideggers opfattelse heraf. Man spørger sig selv, om Heidegger, der i brevet problematiserer den historiske prægning af humanismen, selv kunne afvise eller godtage en forståelse af Humanisme-brevet som i forskellige henseender værende både anti-humanistisk, meta-humanistisk og autentisk humanistisk. Underlagt forskellig ekstern optik er brevet historisk set, som det ses af Cousineaus arbejde, af forskellige kommentatorer, blevet udlagt på så forskellig måde, at disse bidrag har kunnet henordnes under alle de fire kategorier. En af Cousineaus hovedpointer er, at Heideggers tænkning og tekster grundlæggende er præget af *ambiguity*, og derfor tillader en "wide divergence of interpretation", Cousineau (1972, p. 12), og endelig: "...at times, one has good reasons to think that Heidegger is merely talking in riddles." Cousineau (1972, p. 13).

Cousineau (1972) tager af naturlige grunde ikke hensyn til den nyere Heidegger-forskning, ej heller til en efterhånden ganske lang række af de senere udkomne Heidegger skrifter, som løbende har set og stadig ser dagens lys i takt med udgivelsen af *Heidegger Gesamtausgabe*, og som i sig selv udgør en uvurderlig ekstra-tekstuel viden og informering i forhold til en hvilken som helst seriøs beskæftigelse med Heideggers tænkning i almindelighed og Humanisme-brevet i særdeleshed. Cousineaus forståelse er derfor også på mange måder præget af, ikke at være informeret med de sidste 36 års Heidegger-forskning, og læsningen af en lang række betydningsfulde Heidegger-termer er følgelig også problematisk. På samme måde er Cousineaus insisteren på afgørende at forstå Humanisme-brevet ud fra en poetisk dimension, Cousineau (1972, p. 7) og dermed en grundlæggende tendens til at forstå Humanisme-brevets Heidegger som overvejende digter og ikke som en tænker af hermeneutisk-fænomenologisk observans, i det mindste for denne afhandlings forfatter, problematisk og misvisende, og spærrer for at forstå Humanisme-brevets faktiske indhold og

<sup>2</sup> Der er en grundopdeling mellem *Zeitschriftenaufsätze, Buchbeiträge über Martin Heidegger* som primo januar 2010 inkluderer: I alt 10011 registrerede titler, og *Monographien und Sammelbände über Martin Heidegger*, som, primo januar 2010, inkluderer 2551 titler.

<sup>3</sup> Sheehan bemærker, TS6, p. 288: "Secondary literature on Heidegger from 1945 through 1965 ran to almost 1800 titles."

relation til den tidligere tænkning. Richardson (1963) er vel også, blandt mange andre forhold, et forsøg på at gravlægge tanken om Heideggers tænkning som værende mystisk-poetisk-profetisk, ved altafgørende at udlægge den *fænomenologisk*, og dette er et betydeligt og varigt bidrag, som er søgt fortsat i denne afhandling. Dette bestemmer ikke sagt for at underkende det poetiskes betydning for Heidegger, men netop for ikke at underkende det faktiske tankemæssige, dvs hermeneutisk-fænomenologiske, indhold, og derfor skal forbindelsen mellem digtningen og tænkningen, således ifølge Heidegger, her foreløbigt udredes lidt nærmere.

Selv hos Heideggers egne elever er mesterens syn på digtningen sat over for tænkningen ikke helt klar, og det hedder hos Karl Löwith: "Es ist oft nicht zu entscheiden, ob Heidegger denkerisch dichtet oder dichterisch denkt," Löwith (1951, p. 51). Heidegger omtaler således også selv Nietzsche som en *dichtenden Denker* og Hölderlin som en *denkenden Dichter*, GA50, p. 150. Det er ikke helt enkelt at bestemme Heideggers forståelse af forbindelsen mellem digtning og tænkning, men der er grund til at antage, at Heideggers opfattelse af σοφία og ποιεῖν, efter 1920'ernes intense Aristoteles-eksegese, gennemgår en yderligere informering, og relaterer sig ganske tæt til Heraklit, fr. 112, DK1, p. 176, sammenlign GA50, p. 136, og han forstår grundlæggende den tidlige filosofi som stadigt bevægende sig i digtningens (før-metafysiske) sprog, en "digtning", der er afgørende beslægtet med en tidlig *phronetisk* tænkning<sup>4</sup>. Fragmentet nævner blandt flere andre ord, således fremhævet GA55, p. 361, σωφρονεῖν (alternativt φρονεῖν), σοφία og ποιεῖν, der alle er benævnelser for, siger Heidegger, "das ursprüngliche Wesen des anfänglichen Griechischen Denkens und des in ihm Gedachten", GA55, p. 362f. Også ποιεῖν, siger Heidegger, er en *menneskelig forholde sig*, og er dette gennem λέγειν, som fragmentet også nævner, og derfor som *en forsamlede fremstille* af noget. Om ποιεῖν og φρονεῖν ender Heidegger således med at hævde, i en elaboration, der også rækker ud over Heraklit, fr. 112: "Denken und Dichten sind, obzwar in grundverschiedener Weise ursprünglich (und be-ginnlich) das Selbe: das sich im Wort sammelnde Hervorbringen des Seins ins Wort." GA55, p. 370<sup>5</sup>. Heidegger taler om *die Nachbarschaft von Dichten und Denken*, GA12, p. 176; (p. 186), og de er således *væsens-nære*, men *væsensforskellige*, FWvH6, p. 224-225. I GA53, p. 139 tales om "diese ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Dichten und Denken", der adskiller sig gennem *eine zarte, aber helle Differenz*, GA12, p. 185; (p. 196), *en sart, men lysende forskel*.

Der er for Heidegger tale om en samhörighed mellem den tidlige "filosofi" og digtning, alternativt mellem σοφία og ποιεῖν. Da Heidegger forstår φρονεῖν som en slags *omsorg for og kærlighed til σοφία*, således i den tidlige græcitet, GA55, p. 373, så er denne samhörighed også en samhörighed mellem ποιεῖν og φρονεῖν. "ποιεῖν ist das "hervor-bringen" von etwas zur Anwesenheit ins Unverborgene". GA50, p. 112ff, og betyder *at fremstille* eller *at frembringe*, GA50, p. 136. Som *tænkningen* er også ποιεῖν væren-afdækkende gennem sproget og heri gives en særlig værens-udlægning. For den senere Heidegger *væsner*<sup>6</sup> sproget på to afgørende måder, *ausgezeichneten Weisen*, GA12, p. 175; (p. 186), som tænkning og digtning – således: „Denken und Dichten bewegen sich ausschließlich im Bereich der Sprache.“ GA50, p. 139. Tænkningen bevæger sig i det selvsamme element som *digtningen*, i betydningen af det græske ποιεῖν, nemlig *im Element des Sagens*, GA12, p. 178; (p. 188), og den *sigen*, der kommer til udtryk i tænkningen og i digtningen grunder overhovedet i de erfaringer vi kan gøre med sproget som sådant. Digtning og tænkning er bundne til vor væren-i-verden, for at udtrykke det i sproget fra SuZ, eller til *unseren Aufenthalt auf dieser Erde*, GA12, p. 179; (p. 189).

<sup>4</sup> Ifølge Diogenes Laertios, Bog III, 37, betegnede også Aristoteles Platons dialog-form som "halvvejs mellem prosa og digtning".

<sup>5</sup> I *begyndelsen, Beginn*, således *be-ginnlich*, dvs i græcitetens og filosofiens historiske *begyndelse* er for Heidegger noget *væsentligt* tænkt, således markeret gennem brugen af her: *ursprünglich*, til andre tider *Anfang/anfängliches*, men begge i betydningen af en hermeneutisk fænomenologisk interpretation af det græske ἀρχή og denne kan afgørende afdækkes gennem en særlig fænomenologisk *forstående seen*, se § 2.

<sup>6</sup> For Heidegger: *Es wagt an*, således sproget som *anwesen* eller *Wesung*, og derfor udtrykket *Das Wesen der Sprache*, som *sprogets væsner* for at udtrykke dets karakter af *Ereignis*.



Afdækningen af den forbindelse, der råder mellem digtningen, tænkningen og mennesket sker gennem den homeriske forståelse af ἦθος som *hjemsted*. Først ved at rykke ind i *væsensområdet* for vor eksistens, ἦθος, i GA12, p. 179; (p. 190) benævnt som *die Ortschaft des Menschenwesens*, kan vi erfare dette naboskab, dette *das Wohnen in der Nähe*, GA12, p. 190; (p. 202). Heidegger taler om *Dahin zurückkehren, wo wir uns (eigentlich) schon aufhalten*, GA12, p. 180; (p. 190). Således *hjemvendt* er mennesket rykket ud af den af den teknisk-metafysiske forståelse og afdækning af verden. Hvad tænkningen og digtningen bereder os er fremdeles en mere rig adgang til os selv, den anden og det andet, og i digtningen stilles erfaringer frem, der selv kan *blikkes* af fænomenologens *phronetisk-besindige øje*, og den *poetiske dvælen/boen*<sup>7</sup>, må afgørende forstås fænomenologisk, ikke som udtryk for en mystisk hjemstavnslyrik, et standpunkt og et bidrag, der løbende udvikles i afhandlingen. Når Heidegger i vintersemestret 1929/1930 citerer Novalis for at sige at filosofien er en *Heimweh*, en *hjemvel/hjemstavnslængsel*, og dertil indledende bemærker, at dette er en sær *romantisk definition*, GA29/30, p. 7ff, der ikke desto mindre italesætter en betydelig *grunderfaring*, så kan Heideggers tænkning overhovedet forstås som et forsøg på at give et sådant udtryk en betydelig "filosofisk", dvs. hermeneutisk-fænomenologisk prægnans. Således genbestemmer Heidegger også i denne sammenhæng denne *Heimweh* som "*die Grundstimmung des Philosophierens*", GA29/30, p. 12. Dette bestemmes nærmere som en "*Grundgeschehen des Daseins*", GA29/30, p. 34, og er således noget der knytter til eller udspringer fra livsbevægetheden som sådan, og dette som noget væsentligt, dvs som tilhører selve *Daseins "hvordan"*. Dette betyder i grunden ikke andet end dette, at tænkningen for Heidegger overhovedet er *væsensforligelsens* og dermed *selvledelsens* mulighed, og dette er fremdeles et grundtema i herværende afhandling. Hvis Heidegger fremdeles *tænker digterisk*, så gør han det i en, efter sin egen udlægning, før-sokratisk forstand, og dette som *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*, gennem *phronetisk-besindig* tænkning og altså som hermeneutisk fænomenolog, og denne fænomenologis "hvordan" søges nøjere udredt i afhandlingen, særlig i § 2, og forbindende sig hertil, løbende i fremstillingen. Afgørende er her, at tænkningens nærhed til digtningen i særlig udmærket grad for Heidegger gør digtningen til en sag for en tænkende, fænomenologisk *Auseinandersetzung*. Digtningen kan nok italesætte *grunderfaringer*, men alene fænomenologien kan sikre og genvinde dem.

Cousineaus arbejde, som er udgivet i 1972, har ikke haft den store virkningshistorie, (således er den ikke refereret i noget af den sekundær-litteratur, som mest udtalt lægges til grund for denne afhandling) og behandler og kategoriserer i den kritiske bibliografi en lang række tekster som har mistet aktualitet, dog herunder naturligvis også en række tekster af varig interesse. Transversalt i forhold til Cousineaus kategorisering tegner der sig tidligt i pluraliteten af Heidegger-tolkningerne afgørende et eksistentialetisk/eksistens-filosofisk receptions-paradigme<sup>8</sup>, som er tæt knyttet til især læsningen og udlægningen af SuZ, Heideggers hoved- og grund-værk fra 1927. I 1940'erne og 1950'erne kan der henvises til Jean Paul Sartres *L'Être et le néant*, (1943), som vel også medvirker til at forbinde SuZ, (og elementer fra Hegels tænkning) med eksistentialetismen. I USA er Thomas Langan: *The Meaning of Heidegger. A Critical Study of an Existential Phenomenology*, Columbia University Press, New York, 1959, et eksempel herpå, som både TS1, p.1 og Cousineau, (1972, p. 107) antyder<sup>9</sup>. Den eksistens-filosofiske reception knytter afgørende også an til den tidlige Heideggers interesse for Kierkegaard.

<sup>7</sup> Sammenlign også GA7, p. 189 -208; (p. 181-198), *Dichterisch wohnet der Mensch* (1951). Den ifølge von Herrmann, FWVH6, p.229, sidste tekst fra Heideggers hånd, der tematisk og tilmed mest udførligt behandler naboskabet mellem tænkningen og digtningen, er *Das Wesen der Sprache*, GA12, p. 147-204; (p. 159-216), fra vinteren 1957-1958.

<sup>8</sup> Se også Gadamer: *Existentialismus und Existenzphilosophie* (1981), GW3, p. 175-185.

<sup>9</sup> Se også James Collins: *The Existentialists. A Critical Study. A Gateway-edition*. Henry Regener Company, Chicago, 1952. Werner Marx: "*Heideggers New Conception of Philosophy. The Second Phase of "Existentialism"*". Social Research (New York), 22, (1955), p. 451-47 er vel også udtryk for en humanistisk/eksistentialetistisk reception, og Friedrich Otto Bollnow var desuden også mest interesseret i den "eksistensfilosofiske" Heidegger.

Årene 1963/1964 er imidlertid skelsættende for Heidegger-forskningen, om end dette ikke fremgår af Cousineau (1972), og her muliggøres et paradigmeskift i receptionen af Heideggers tænkning og tænkevej. Tre meget betydningsfulde udgivelser ser dagens lys og Fader Richardsons *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (1963) etablerede, som Thomas Sheehan, TS1, p. 2f, der selv er elev af Richardson, korrekt angiver, en ramme for at forstå *enheden* i den tidlige og den senere tænkning, og dette på en baggrund af en samlende og særdeles velinformeret undersøgelse af alle dengang tilgængelige Heidegger-tekster. Heidegger-eleven Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963) og Eugen Fink-eleven, der senere skulle blive Heideggers personlige assistent, Friedrich-Wilhelm von Herrmanns: *Der Selbst-interpretation Martin Heideggers* (1964), befæster fremkomsten af det klassiske receptions-paradigme og disse tre arbejder har med varig virkning etableret en nuanceret, udviklingshistorisk forståelse af Heideggers tænkevej, som alene kan forstås i sin sammenhæng. Hvad er da den klassiske reception? Stadig en pluralitet af forskellige udlægninger, som det vil ses nedenfor, men der kan i det mindste antydes nogle fælles tendenser. Med Sheehan, TS1, TS4, der i sine Heidegger-læsninger har arbejdet frem mod endnu et paradigme-skift, et paradigme-skift, der for Sheehan i udtalt grad muliggøres med fremkomsten af *Beiträge* i 1989, kan det vel, om end noget forsimplet siges, at der inden for det klassiske paradigme arbejdes med en forståelse af, at den tidlige Heideggers tænkning er fokuseret på spørgsmålet om *Dasein*, og den senere Heideggers tænkning er fokuseret på spørgsmålet om *Sein*. Overgangen herimellem markerer Heideggers *Kehre*, og altså et radikalt omskift i tænkningen<sup>10</sup>. Tendensen er, at der fremdeles er et fokus på *værensspørgsmålet*, ikke blot som et udtryk for *sagen selv* hos Heidegger, men at spørgsmålet om *Sein*, i betydningen *das Sein selbst*, tenderer at blive tilkendt en altoverskyggende betydning. Hos en række kommentatorer ses fremdeles en tendens til at tilkende *Sein* en række aktiviteter, og at udlægge *Sein* som noget (bagved) værende og derved foretage en hypostasering eller reifikation, hvilket ikke er ganske uforståeligt, Heideggers særlige retorik taget i betragtning.

Med påbegyndelsen af udgivelsen af *Heidegger Gesamtausgabe* i 1975-, (planlagt til 102 bind, hvoraf ca. 2/3 er udgivne primo 2010), kan tænkevejen nu efterhånden nøjere vurderes af en bredere offentlighed. Den løbende udgivelse af *Gesamtausgabe* har indebåret og medfører stadig en række nye udfordringer for Heidegger-receptionen, og offentliggørelsen af adskillige ikke tidligere almindeligt tilgængelige, men betydningsfulde tekster siden midten af 1980'erne, har også betydet, at en række tidlige, seriøst tænkte behandlinger af Heideggers tænkning enten kan karakteriseres som utidssvarende, uaktuelle, af blot historisk betydning eller som værende for svagt informerede. Offentliggørelsen af nye Heidegger-tekster konstituerer faktuel en offentliggørelse af en særlig *ekstra-tekstuel* viden, nemlig den Heidegger selv har informeret sine tekster med, og som fremdeles i udmærket grad kan benyttes til at oplyse Heideggers tænkning med. Særlig to forhold skal fremhæves, som er medbetænkt i og præger herværende afhandling<sup>11</sup>: Først i 1984 besluttes det at udgive Heideggers tidlige forelæsninger i GA, som en del af GA, gruppe II, og disse tidlige forelæsninger er konsekvent af Heidegger-forskningen, mindre af Heidegger selv, som både Pöggeler og Gadamer, GW3, p. 418, har fortalt, blevet tilkendt en enorm betydning, hvad Kisiel, Van Buren og en række arbejder af Sheehan blandt andet vidner om. Betydningen af de tidlige forelæsninger og deres forbindelse til Heideggers senere tænkevej er således svær at overgøre, et forhold også Gadamer<sup>12</sup>, GW3, p. 417-430 fremhæver, og disse forelæsninger spiller en betydningsfuld rolle for den i afhandlingen præsenterede forståelse og tilgang, ikke blot i forhold til den senere

<sup>10</sup> Richardson (1963) fastholder imidlertid, at der trods *die Kehre*, er tale om at Heidegger fastholder det grundlæggende projekt, og at der derfor er tale om en fundamental enhed i tænkevejen.

<sup>11</sup> Disse forhold er ikke blot afgørende i forhold til inddragelse af relevant sekundær-Heidegger litteratur, men også i forhold til afhandlingens fokus på *Gesamtausgabe* som sådan, samt måden hvorpå Heideggers tænkning søges informeret.

<sup>12</sup> Om GA61, udkommet i 1985, siger f.eks. Gadamer: "Der Text bildet die erste Brücke zwischen dem werdenden Heidegger und seinem Werk. Er selber hätte diesen Text noch gar nicht zu seinem Werk gerechnet." GW3, p. 418. Når Heidegger ikke havde offentliggjort teksten, så hænger det sammen med, igen ifølge Gadamer, at Heidegger mente, at hans tænkevej først havde fået en egentlig retning i Marburg, dvs. afgørende fra 1923, således også ifølge Heidegger selv, Pöggeler (1994). Forskningen i tænkeren Heideggers tilblivelse og en række tidlige tekster, nu udgivet i GA, viser imidlertid at Heideggers egen vurdering desangående ikke må tillægges for stor og ensidig vægt, og der kan henvises til flere Heidegger-tekster fra før 1923 som i betydeligt omfang foregriber og udfolder det senere tænkte.

Heidegger, men også mere specifikt i forhold til det udviklede  $\eta\theta\sigma$ -perspektiv. På mange måder giver de tidlige forelæsninger overhovedet *den* græske nøgle, hvormed afhandlingen åbner sin sag. Et andet forhold er offentliggørelsen og udgivelsen af *Beiträge*, GA65, i 1989, og efterfølgende, flere hertil hørige arbejder. Det er efterhånden også almindeligt kendt for Heidegger-forskningen, at den vanskelige, ikke videre vel-redigerede, og grænsende til esoteriske *Beiträge* i en lang årrække kun var kendt og dermed kunne vurderes af Otto Pöggeler og Friedrich-Wilhelm von Herrmann, formentlig fra tiden omkring 1975 til 1989. Uagtet om *Beiträge* betragtes som Heideggers *andet* hoved-værk eller ej, så giver denne tekst og de beslægtede og nært forbundne tekster en række indsigter i, hvordan forbindelsen mellem den tidlige og den senere Heidegger kan forstås. Når Figal (1992, p. 163) med rette lægger betydelig vægt på, at der i Humanisme-brevet er en række indirekte referencer til *Beiträge*, og at Humanisme-brevet først retteligen bliver forståeligt, således både sagligt og ikke mindst sprogligt, på baggrund af noget, der udførligt er udfoldet netop i *Beiträge*, så berører det naturligvis en nutidig vurdering af arbejder som eksempelvis Löwith (1951), Cousineau (1972) og Kreiml (1987). Med *Beiträge* kan det også for alvor ses, at *die Kehre*, langt fra at være en kalenderdaterbar vending i Heideggers udviklingsperiode, tværtimod er et andet navn for *sagen selv*, således for *Ereignis* eller rettere, for den måde hvorpå *Ereignis* "virker". Denne forståelse af *die Kehre* udvikles netop i *Beiträge* og er afgørende for at forstå det, der fremstilles i Humanisme-brevet<sup>13</sup>. Det har endvidere vist sig, og dette er ydermere et af afhandlingens bidrag, som gives ved at fastholde et særligt perspektiv i form af en  $\eta\theta\sigma$ -*Blickbahn*, at den tidlige og den senere tænkning i betydelig grad oplyser hinanden, og dette langt mere og på andre måder end det tidligere har været vurderet.

Pluraliteten indenfor den klassiske reception kan antydes i det følgende og dette i en oversigt, der udbygger en ansats i TS1. For den der ønsker en mere detaljeret og tema-orienteret redegørelse for Heideggers tæknings reception og virkningshistorie må henvises til andre kilder, (f.eks. efterskriftet og den tilhørende bibliografi i den danske oversættelse af *Væren og Tid*, 2007, der giver en ganske udførlig introduktion til især det, der nedenfor er samlet indenfor den hovedtendens, der her betegnes som *assimilationisterne*), men her kan en inddeling i hoved-tendenser og -traditioner, der går på tværs af en sags- eller tema-mæssig orientering, og ordner efter *tilgangen* til Heideggers skrifter, liv og tænkning, og således på en overordnet tilgang i forhold til reception og virkningshistorie, i al sin ufuldstændighed opstilles, for at "indramme" en næsten uoverskuelig litteratur. Angivelserne udtømmer ikke et fuldt spektrum, men antyder således på en lidt summarisk måde hoved-tendenser og grundpositioner i den seriøse Heidegger-reception<sup>14</sup>, som er særligt værdifulde i forhold til forståelsen af Heideggers tænkning. Indenfor hver af de her 4 nævnte hovedtendenser må der således lades rum for en betydelig spændevide.

1. *Den stærkt kritiske/problematiserende litteratur*: Indbefatter markante Heidegger-kritikere, seriøse (såvel som useriøse), tæller også det TS1 benævner: *Self-hating Heideggerians*, eller *Heideggerians against Heidegger*. Som et eksempel på en sådan nævner Sheehan, TS1, p. John D. Caputo: *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, 1993. Der kan eksempelvis være en tendens til at fokusere på Heideggers problematiske engagement med Nazismen, herunder forskellige forsøg på at forstå hans tænkning og dens mulige forbindelser med den nazistiske ideologi, men denne hovedtendens rummer også en lang række forskelligartede forsøg og former for opgør med

<sup>13</sup> *Den Kehre*, der omtales i Humanisme-brevet, GA9, p. 201, er derimod ikke denne *Kehre*, dvs *die Kehre* som det operative *Gegenschwung* i *Ereignis*, men derimod den *blikvending* Heidegger havde planlagt inden for rammerne af SuZ selv, nemlig *fra* den udviklede forståelse i SuZ, første del, afsnit et og to, *til* første del, tredje afsnit i SuZ: *Zeit und Sein*, som aldrig blev skrevet, i.e. en vendt det fænomenologiske blik fra *Daseins* *tidslighed* til *værens temporalitet*, *die Temporalität des Seins*. For altså retteligen at forstå betydningen af *Ereignis*, *Wesung* osv. i Humanisme-brevet, må man fremdeles være bekendt med indholdet af *Beiträge*.

<sup>14</sup> Der findes desuden også en bred og levende japansk reception, se f.eks. Hartmut Buchner (Hg.): *Japan und Heidegger. Gedankenschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1989, der blandt andet rummer en række japanske bidrag, herunder breve mellem Heidegger og japanske elever/forskere. Heidegger Gesamtausgabe udgives i øvrigt sideløbende i Japan, på japansk.

Heideggers tænkning som sådan. Et eksempel, som tillige er et arbejde fra tiden før en række betydningsfulde Heidegger-tekster offentliggøres (og er ganske præget heraf), og som forsøger at sige noget om den etiske opfattelse hos Heidegger, men ud fra en ekstern etik-opfattelse, er teologen Josef Kreimls: *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von Sein und Zeit mit dem "Brief über den Humanismus"*, S. Roderer Verlag, Regensburg, 1987. Kreiml, (1987) synes ofte mere interesseret i at *kritisere* og *postulere* end i at *forstå*, og Kreimls standpunkt kan vel i bund og grund forsimples til, at der, hvad angår spørgsmålet om det etiske, findes en Heidegger I og en Heidegger II, at der i forholdet mellem disse er en væsens-forskel, og at der hos ingen af dem er meget at hente hvad angår etik. De to forskellige opfattelser af det etiske hos Heidegger er i grunden slet ikke etiske, og Kreiml (1987, p. 165) afviser afslutningsvis at en etik overhovedet er mulig hos Heidegger! Endvidere angives det at „Ich kann nicht sehen, wo in dieser Konzeption die Würde der Ek-sistenz bleibt.“ Kreiml, (1987, p. 162), og „Der späte Heidegger hat die Freiheit, die Grundbedingung der Möglichkeit sittlichen Handelns (vgl. GA31, 191) ist, zumindest auf ein Minimum reduziert. Strittig ist nur noch, ob er sie völlig zerstört hat.“ Kreiml, (1987, p. 165). I herværende afhandling imødegås disse indvendinger og der fremskrives en forståelse, der åbenlyst anerkender udviklingerne i Heideggers tænkning, men som ser en sammenhæng i disse udviklinger, og dette på en måde, hvor tidligere standpunkter ofte på en særlig måde er indbefattet i et senere, et forhold Heidegger selv emfaserer i sit berømte brev til Fader Richardson fra 1962, GA11. Et ligeledes Heidegger-kritisk arbejde fra Karl Löwith fra 1951, Löwith (1951), kan ikke henregnes til denne kategori, men snarere kategori 3, for den forsøger netop at anlægge en intern målestok og at læse Heidegger mod Heidegger selv, hvad Kreiml (1987) kun tilsyneladende gør, et forhold, blandt flere andre, der gør Löwiths arbejde langt mere konsekvent gennemført, om end standpunktet også problematiseres af herværende afhandling.

2. *Den ultra-ortodokse højrefløj.* Her kan nævnes navne som Friedrich-Wilhelm Von Herrmann, og Heideggers franske elever: Francois Fédiér, Francois Vezin og Jean Beaufret. Hertil regner Sheehan, TS1, p. 3, også det tyske *Heidegger Gesellschaft* og journalen *Heidegger Studies*. Vægten er her på en meget streng næsten ord for ord udlægning, som vanligvis ikke spørger ude-fra-kritisk til Heideggers tænkning, men forsøger at udfolde den i sine konsekvekser. Der skrives ofte i og forklares med en idiolekt, der minder om Mesterens egen. Endskønt von Herrmann sine steder er lige så vanskelig og esoterisk at læse som Heidegger selv kan være det, så er der i hans forfatterskab en sammenhængende indsigt og forståelse, som i en akademisk sammenhæng ikke kan stå alene, men som på den anden side er fuldstændig uomgængelig.
3. *Den ortodokse, filologisk-historisk-hermeneutisk inspirerede position.* Som indenfor hovedtendens 2 er også Heidegger og den korrekte udlægning af hans tænkning her at regne for *den tematiske sag*. Repræsentanterne er inspireret af den klassiske filosofiske og tekst-hermeneutiske kommentar-litteratur og arbejder tekst- og kilde-nært interesseret med en præcis og nøgtern Heidegger-udlægning, som er dokumenterende og sober, men herunder også med kritisk Heidegger-eksegese. Blandt repræsentanterne kan nævnes: Richardson, Pöggeler, Kisiel, Van Buren, Thomas Sheehan og vel også den mere hermeneutisk orienterende Günter Figal. En grund-orientering er typisk *at informere Heideggers tænkning med det Heidegger selv informerer den med* og træder i forhold til, under hensyntagen til at *udfolde og forstå*, og dette gives forrang frem for 1.) en eksternt

orienteret kritik og tilhørende bedømmelse, og 2.) en konfrontation eller perspektivering med andre tænkeres tænkning ved at anstille sammenligninger eller etablere relationer til andre tænkere, og afgørende herfor er således om Heidegger direkte eller indirekte har inddraget den pågældende tænker eller ej. Overblik-establerende sammenligninger med andre tænkere falder således oftest uden for denne "genre" andet end som mindre markeringer, og denne tendens præger også denne afhandling. Da tilgangen her er dette, så at sige, *at forstå Heidegger og særlig Heideggers tekster korrekt*, så er der også ligheder i forhold til position 2, men herværende afhandling placerer sig afgørende som funderet et sted i det landskab, der aftegnes med position 3, og derfor også som et bidrag hertil. Nogle læsere vil derfor savne en sammenlignende diskussion af Heideggers tænkning sat i relation til en række andre og relevante tænkeres tænkning, men dette er ikke set som afhandlingens ærinde.

4. *Assimilationisme*. Spænder over et væld af traditioner og dækker over det forhold, at Heidegger er den betydeligste filosofiske tænker i det tyvende århundrede, at Heideggers tænkning, med særlig hensyntagen til SuZ, repræsenterer det mest betydningsfulde filosofiske arbejde i dets århundrede, vurderet på en kombination af tænkekraft og virkningshistorie, idet sidstnævnte rækker langt ud over filosofien som fag-disciplin, og SuZ muliggjorde således også en ganske betydelig del af den efterfølgende filosofiske tænkning. Til assimilationisterne hører derfor også en række anerkendte og selvstændige tænkere, som på baggrund af en seriøs og nøgtern Heidegger-forståelse, afgørende træder i forhold til Heideggers tænkning, typisk i form af en kritisk *Auseinandersetzung*, ofte mhp på at bruge hans tænkning produktivt, tænke videre med den, skabe dialog mellem forskellige tænkere og positioner, osv, men endelig også for at korrigere den. Her vil man fremdeles noget *mere* end blot dette, at forstå Heidegger korrekt, og indtager typisk en *friere* forholden sig til Heideggers tænkning end det er tilfældet indenfor hovedtendens 2 og 3, og forsøger *også* at bringe Heideggers tænkning i en produktiv samtale med forskellige typer af tænkning eller temaer, som Heidegger ikke selv har informeret sin egen tænkning med! I Frankrig, hvor der typisk og måske i særlig udtalt grad har været et skizofrent forhold til Heidegger, en kombination af en afsky for nazisten, men en beundring, til tider undertrykt, for tænkeren, kan hovedrepræsentanter inden for denne position nævnes: Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel (se f.eks *L'Homme problematique*, Aubier, Paris, 1955), Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Michel Foucault, Gilles Deleuze og flere sociologer, herunder Bourdieu. I Tyskland kan nævnes: (Teologerne Rudolf Bultmann, Karl Barth, Eberhard Jüngel og Karl Rahner), Hannah Arendt, Karl Jaspers, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Oskar Becker, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Ernst Tugendhat, Karl-Otto Apel (sammenligninger mellem den sene Wittgenstein og SuZ), mv. I den sidste halvdel og især den sidste tredjedel af det tyvende århundrede opstår også en mere kvalificeret<sup>15</sup> Heidegger-reception indenfor analytisk/amerikansk filosofi, ved især Richard Rorty, Charles Taylor og Hubert Dreyfus og en kreds omkring disse. Her læses den tidlige Heidegger, i.e. SuZ, ved sammenligninger med især den sene Wittgenstein og John Dewey, og SuZ forstås som en slags pragmatistisk skildring af mennesket. Hubert Dreyfus' indflydelsesrige: *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's "Being and Time", Division I*. Cambridge (Massachusetts): MIT Press,

<sup>15</sup> En mindre kvalificeret reception påbegyndes med: Gilbert Ryle: "Heidegger's Sein und Zeit" (1928), (En anmeldelse af SuZ), udg. i *Collected Papers*, Vol.1, London, Hutchinson & Co, 1971, p. 197-214; Rudolf Carnap: "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache." *Erkenntnis*, 2, 1931, p. 219-241. Ifølge Richard Rorty (Stanford University) er hans egen og den indflydelsesrige Berkeley-Heideggerianer Hubert Dreyfus' interesse for Heidegger påbegyndt i slutningen af 1950'erne.

1991, spiller her, sammen med en række arbejder fra Rorty's hånd, en afgørende rolle, og der kan henvises til en endnu videre ny-pragmatistisk, analytisk/sprogfilosofisk orienteret reception hos nogle af disses elever<sup>16</sup>. Helt adskilt fra den ny-pragmatistisk/sprogfilosofisk/analytiske tradition er Lawrence J. Hatab: *Ethics and Finitude. Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield, 2000, som er en ny-aristotelisk etisk ansats, der med en grundtanke om at tænke videre med Heidegger, også falder indenfor *assimilationisterne*, og fremdeles på en vel-informeret måde forsøger at udvikle en række etiske motiver hos Heidegger, og vil altså vise, hvordan Heideggers tænkning er *well suited*, Hatab p. xii, til at tænke (ny-aristotelisk) etik, fremdeles et standpunkt som er langt fra Kreiml (1987). Hatab, (2000, p. 1), angiver indledningsvist, at undersøgelsen gælder en applikation af Heideggers tænkning på området for det etiske. Hermed er der et særligt fokus på Heideggers tæknings *perspektiver* for etisk tænkning, og hermed er Hatabs projekt også angivet som havende et andet forehavende end den foreliggende afhandling, der på en række områder forsøger at forstå Heideggers  $\eta\theta\omicron\varsigma$ -tænkning i tæt forbindelse med Sheehans særlige Heidegger-reception, og denne spiller ingen rolle for Hatab (2000), at dømme efter bibliografien. Derudover kan nævnes en række andre traditioner, således forskellige forsøg på at sammenligne Heideggers tænkning med f.eks. Zen-buddhismen, og der ses desuden receptioner indenfor litteraturvidenskab, kunst, arkitektur, psykologi, psykiatri, sociologi, økologi, feminisme, mv.

Afhandlingens overordnede position og sigte kan dermed placeres indenfor hovedtendens 3, men trækker også på indsigter fra især hovedtendens 2, og derfor benyttes GA som afhandlingens vigtigste kilde, og der knyttes særlig an til den vigtigste og bedst informerede forskning indenfor disse hoved-tendenser. Anknytning til Heidegger-kommentar-litteratur er desuden afgørende orienteret efter forfattere, der privilegerer: 1. At arbejde med udgangspunkt i GA, i andre original-tekster, eller, som i tilfældet Kisiel, *arkiverne* selv; 2. At informere Heidegger med sin egen tænkning, herunder den tænkning Heidegger informerer sin egen tænkning med; 3. Forbindelsen mellem Heideggers tænkning og

<sup>16</sup> Den for nyligt afdøde amerikanske (ny)pragmatist Richard Rorty har peget på John Dewey, den sene Wittgenstein og Heidegger som det tyvende århundredes tre mest interessante filosofiske tænkere, Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979, p. 5, og har interesseret sig for forbindelserne mellem disse. Rorty har på mange måde forsøgt at komme videre end Dewey ved at informere dennes tanker med blandt andet indsigter fra analytisk filosofi, herunder sprogfilosofi, og den tidlige Heideggers tænkning. Den sene Wittgensteins tanker om sprogspillenes praksis-bundethed og forbindelsen mellem brug og betydning, (det forhold, at et udtryks mening kan identificeres med dets brug i praksis), og dette at følge en regel, er vel også en slags udforskning af  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , af *skik, brug og sædvane*, men ikke af  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , Wittgenstein: *Filosofiske Undersøgelser*, § 199, og derfor af moral som regel-reguleret praksis, idet moralitet vel efter denne tankegang kan ansues som et særligt sprogspil. Deweys pragmatisme og etik har utvivlsomt også en række sagligt interessante forbindelser til især den tidlige Heideggers tænkning, men Heidegger har imidlertid aldrig nævnt Dewey og måske heller ikke læst Dewey, og vinder afgørende sin "*know-how/know that*-tænkning" gennem Aristoteles, jfr. afhandlingens § 2. Ikke desto mindre nævner Heidegger ganske tidligt, i vintersemestret 1919/1920, både en anden amerikansk pragmatist, William James, og pragmatismen, *Pragmatismus*, GA58, p. 10, hvilket antyder, at Heidegger ikke har været ubekendt med denne tradition. Hvorom alting er, så falder disse især perspektiverende og sammenlignende fortolkninger dog, hvor interessante de end måtte være, uden for herværende afhandlings projekt, hvor der især søges at etablere perspektiver i forhold til den tænkning som Heidegger selv informerer sin tænkning med og dette med særlig henvisning til græciteten. For interesserede i disse forhold, kan vel afgørende henvises til (udvalgte arbejder): Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979, som en åbning i denne retning; se desuden: *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, i: *Review of Metaphysics* 30, 1976, p. 280-305; *Contingency, Irony and Solidity*, Cambridge University Press, 1989; *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; "Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache, i Brian McGuinness (red.): *Der Löwe spricht ... und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991. For en række tilhørende diskussioner kan der henvises til: Robert B. Brandom (Rorty-elev): "*Heidegger's Categories in Being and Time*", 1983, *Monist* 66, pp. 387-409. Reprinted in Hubert L. Dreyfus and Harrison Hall (eds.): *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell 1992, pp. 45-64.; *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1994; *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 2002. Gregory McCulloch: *The Mind and its World*, London: Routledge, 1995. John Haugeland (Dreyfus-elev): *Heidegger on Being a Person*, i: *Noûs* 16, 1982, pp. 15-28; *Dasein's Disclosedness*. i: *Southern Journal of Philosophy. Supplementary Volume* 28, 1989, pp. 51-73.

græsk tænkning, som fremdeles blot er en udfoldelse af førnævnte; 4. En udviklingshistorisk forståelse af Heideggers tænkning, som holder sig opdateret med offentliggørelsen af nye tekster i GA og andre kilder, og derfor privilegeres også tekster, som bevarer aktualitet og indsigt sat over for denne udvikling og udviklingen indenfor Heideggerforskningen som sådan.

Der er fremdeles også mange og betydelige bidrag til forskningen i Heideggers tænknings græske og især aristoteliske rødder. Særligt nævneværdige forskere i denne receptions-historie, som i større eller mindre grad har lagt vægt på at informere forståelsen af Heideggers tænkning med græciteten, fordi det er med denne Heidegger selv mest afgørende informerer sin tænkning, omfatter, uden at listen forsøger at være udtømmende (alfabetisk gengivet): Günter Figal, Hans-Georg Gadamer, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Theodore Kisiel, Otto Pöggeler, William J. Richardson, Thomas Sheehan og John Van Buren. Der er hos disse forfattere en gennemgribende forståelse for det udviklingshistoriske moment i Heideggers tænkning som et afgørende for at forstå det i denne tænkning *tænkte*, og dette er endnu et forhold, der vejer betydeligt i denne afhandling.

Herudover er der en række forskere, der særlig har interesseret sig for og positivt fremstiller Heidegger som en tænker, der har et særligt forhold til aristotelisk etik, eller behandler etiske aspekter, herunder førsokratiske, i Heideggers tænkning og disse omfatter, igen alfabetisk og med udvalgte, illustrative arbejder:

Robert Bernasconi: *Heidegger's Destruction of Phronesis*, The Southern Journal of Philosophy (1989), Vol. XXVIII, Supplement, p. 127-147 og *The Fate of the Distinction Between Praxis and Poiesis*, Heidegger Studies Vol. 2., Verlag Duncker & Humblot, 1986, p. 111-139.

Walter Brogan: *A Response to Robert Bernasconi's: Heidegger's Destruction of Phronesis*, The Southern Journal of Philosophy (1989), Vol. XXVIII, Supplement, p. 149-153, og *The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology*, i: Theodore Kisiel and John Van Buren (ed): *Reading Heidegger From the Start – Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994, p. 213-227.

Jean Grondin: *The Ethical and Young-Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutics of Facticity*, i: Theodore Kisiel and John Van Buren (ed): *Reading Heidegger From the Start – Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994, p. 345-357.

Lawrence J. Hatab: *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2000.

Joanna Hodge: *Heidegger and Ethics*, Routledge, London and New York, 1995.

William McNeill: *The Time of Life. Heidegger and Êthos*, State University of New York Press, 2006.

Jean Luc Nancy: *Heidegger's Originary Ethics*, i Francois Raffoul and David Pettigrew (Ed): *Heidegger and Practical Philosophy*, State University of New York Press, SUNY Series, 2002, p. 65 -85.

Charles E. Scott: *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington, 1990, og *Heidegger and the Question of Ethics*, Research in Phenomenology, Vol. XVIII, 1998, p. 23-40.

Jacques Taminiaux: *The Interpretation of Greek Philosophy in Heidegger's Fundamental Ontology*, Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 19, No. 1, January 1988, p. 3-14, og *The interpretation of Aristotle's Notion of Areté in Heideggers first Courses*. I: Francois Raffoul and David Pettigrew (Ed): Heidegger and Practical Philosophy, State University of New York Press, SUNY Series. 2002, p. 13-27.

Franco Volpi: *Being and Time: A "Translation of the Nicomachean Ethics"*, i: Theodore Kisiel and John Van Buren (ed): Reading Heidegger From the Start – Essays in his Earliest Thought, State University of New York Press, 1994., p. 195-211. og *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova 1984, og *Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*, i Philosophisches Jahrbuch 96, 1989, p. 225-240.

Tendensen er, at der stadig overvejende er ansatser til bidrag til at forstå det etiske i Heideggers tænkning, og de typiske standpunkter kan meget vel summeres op med kommentarer, som eksempelvis hos Van Buren, p. 319ff, der angiver, at der i Heideggers tænkning blot er *Indications of Ethics*, eller at Heideggers tænkning holder horisonten åben for det etiske, eksemplificeret med von Herrmann, der skriver:

"In den Bezirk der Metontologie, bzw. Metaphysik der Existenz gehört auch die „Frage nach der Ethik“ (GA 26, S. 199). Dieser Hinweis Heideggers ist von größter Tragweite. Er widerlegt mit einem Schlag alle grundlosen Behauptungen, das Seins-Denken Heideggers entbehre der *Ethik*. Auch wenn Heidegger die fundamentalontologisch gegründete und metontologisch durchzuführende Ethik nicht ausführt hat, so bedeutet das nicht, daß sein Frageansatz die Frage nach der Ethik ausschließt.“ FWVH6, p. 88.

Gadamer er ligeledes skeptisk, hvad angår spørgsmålet om etik i Heideggers tænkning og taler om at Heidegger *die Frage nach einer Ethik abgewehrt hat*, GW3, p. 367, og mens det er korrekt at Heidegger problematiserer etikken, eller *vægrer sig* ved den, så udelukker dette ikke en egentlig *ἦθος*-tænkning, som en destruktion af den etiske tradition, af *ἐπιστήμη ἠθικῆ*, hvilket netop er det standpunkt, der her forsøges udviklet.

Denne afhandling gør, gennem en *Auseinandersetzung* med det i Heideggers tænkning *tænkte*, op med det standpunkt, at der ikke er en fuldt udfoldet tænkning af *ἦθος* i værk ved at vise, at tænkningen, i gennem hele tænkevejen<sup>17</sup>, ikke blot fra grunden af er *ēthoseret*, og i sig selv er en *ἦθος*-tænkning, men at *ἦθος*, som *ἀρχή/udspring*, fremdeles hos Heidegger anvendes som endnu et navn for *sagen selv*, *die Sache des Denkens*, den *samlende* eller *forenende* sag i hans tænkning. Hermed vises *ἦθος*-tænkning at være et absolut hoved-anliggende i tænkevejen, således at denne *er* at forstå som en sådan, men dette indebærer naturligvis ikke, at *ἦθος* er det enerådende perspektiv.

Heideggers ulyksalige engagement med nazismen har vel afgørende stået i vejen for en egentlig reception af denne tænkning som *die ursprüngliche Ethik*. En relevant og ofte fremhævet problematik er naturligvis, at Heidegger selv i 1930'erne drog visse politiske konsekvenser af sin tænkning og, i det mindste i en kort årrække, forsøgte at føre den i en ulyksalig politisk retning, og hermed reelt iværksætter et overgreb mod den *ἦθος*-tænkning, der faktisk er i værk i det i tænkningen *tænkte*, for såvidt der fastholdes en *Blickbahn* ud fra *sagen selv*; mennesket Heidegger falder således lejlighedsvis igennem i forhold til det i sin egen tænkning *tænkte*. Den *Auseinandersetzung*, der her er i værk med

---

<sup>17</sup> Præliminerende angivet: Heideggers forsøg på at komme til en forståelse af livet ud fra livets eget *udspring*, *das Verstehen des Lebens aus seinem Ursprung*, som det hedder i GA58, p. 81, i vintersemestret 1919/1920, falder altså næsten sammen med tidspunktet for Heideggers træden i karakter som Heidegger, d. 7. februar 1919, Kisiel, p. 3. Heidegger er allerede undervejs mod at tænke dette *udspring* som *ἦθος* og hans *ἦθος*-tænkning er så fuldt et *unterwegs*, som det kan siges at gælde for hans tænkning iøvrigt.



Heideggers tænkning afsøger ikke disse midlertidige *Holzwege* i 1930'erne, for dette henvises der til andre fremstillinger, (f.eks. Joanna Hodge (1995) som har interesseret sig for dette spørgsmål i relation til Heidegger og etikken), og decentrerer hermed personen Heidegger fra tænkningens *sag*. Heideggers tilknytning til nazismen er vel mest sobert og informativt fremstillet i arbejder som omfatter:

Hugo Ott: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag, 1988.  
(Derudover en række relevante artikler)

Otto Pöggeler: *Den Führer führen? – Heidegger und kein Ende*, i *Philosophische Rundschau* 32, 1985, p. 26-67. (Se også: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg: Alber, 1972.)

Tom Rockmore: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1997.

Thomas Sheehan: „*Everyone has to Tell the Truth*“ *Heidegger and the Jews*, *Continuum*, I, 1, (Autumn 1999), pp. 30-44.

Thomas Sheehan: *Reading a Life: Heidegger and Hard Times*, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1993, p. 70-96.

Thomas Sheehan: *A Normal Nazi*, *New York Review of Books*, XL, nos. 1-2 (January 14<sup>th</sup> 1993), p. 30-35.

Thomas Sheehan: *Heidegger and the Nazis*, *The New York Review of Books*, Vol. XXXV, No. 10, (June 16, 1988), p. 38-47. (I denne artikel er endvidere en lang række kilder behandlet og angivet!)

Victor Fariás: *Heidegger and Nazism*, translated by Paul Burrell and Gabriel R. Ricci, Temple University Press, 1989,  
(Oprindeligt udgivet på fransk: *Heidegger et le nazisme*, Editions Verdier, Lagrasse, 1987.)

Hverken Ott eller Fariás er synderligt velvilligt indstillede overfor Heidegger, men begge er uomgængelige kilder. Værdien af Fariás' arbejde ligger vel snarere i dokumentations- og kilde-fremskaffelsen end i den gennemgående konklusion, der er blevet karikeret som: "Heidegger was born a Nazi and remained one until the end of his days", Sheehan (1993, p. 3), og Kisiel (2002, p. 6) benævner da også Fariás' arbejde som "blatantly amateurish and biased scholarship".

Heidegger-forskningen skal stadig håndtere en grundlæggende meget vanskelig problemstilling, som for de fleste virker som et paradoks, således det forhold, at Heidegger på den ene side er en uomgængelig og indflydelsesrig tænkner og på den anden side, at han var nazist. Spørgsmålene lurer således om i hvilken grad manden og værket lader sig adskille, om hans tænkning er nazificeret, herunder hvordan *karakteren* af Heideggers nazisme retteligen lader sig forstå, og herom er meningene stadig delte og diskussionerne ofte ophidsede. Bedre bliver det naturligvis ikke af, at der efterhånden har tegnet sig et mere præcist billede af Heideggers gøren og laden i det Tredie Rige som er "deeply disturbing and frequently disgusting.", som det lyder hos Sheehan (1988, p. 39).

For de fleste er og forbliver det grundlæggende uforståeligt, trods alle seriøse forsøg på forklaringer og nuancerede udredninger, at Heidegger kunne engagere sig i nazismen, og der gives ingen enkel måde at håndtere denne problematik på, og en sådan udredning repræsenterer i sig selv et omfattende og selvstændigt forskningsprojekt. Kan

man være *vis*, men så ikke handle med etisk eftertryk? For Sokrates og Platon implicerer det ene også det andet, men for Aristoteles må man skelne mellem den, der er *vis, σοφος*, og den der formår at realisere det praktiske liv. Men kan man tænke det praktiske liv i dets omsorgsfulde, *phronetisk-besindige* væremåde, og så samtidig selv falde igennem i forhold hertil, og antyder dette en problematik mellem "teori" og "praksis" og i givet fald, at det tænkte ikke er holdbart i forhold til det praktiske liv? En dannet og begavet person kan have nogle idealer og svigte dem, men dette indebærer ingenlunde at idealerne er ringe eller slette, men kan ligefuldt betyde, at personen svigter sig selv og i dette selv-svigt også andre. Mennesker falder ofte igennem, hvor de burde have vidst bedre, og dette er vel en af implikationerne af den endeligheds-erfaring, der er på spil i Heideggers egen tænkning. I "tilfældet" Heidegger må man vedvarende være sig for at forfalde til et *argumentum ad hominem*, således, at fordi personen Heidegger lejlighedsvis slet ikke er på højde med sin egen tænkning, så er der noget grundlæggende galt med tænkningen selv. I tilfældet Heidegger, og særlig på grund af "tilfældet" eller "sagen Heidegger", må man specifikt påvise hvor og på hvilken måde tænkningen eller elementer i tænkningen er fascistoid eller nazificeret, såfremt man mener at kunne begrunde noget sådant. Og her må man i udtalt grad passe på med at vurdere værdien af det sagte og tænkte, ud fra en vurdering af, *hvem*, der har sagt og tænkt det. Hvis man således holder ethvert *argumentum ad hominem* ude og vender blikket mod det *væsentligt tænkte*, så vises og dokumenteres det i afhandlingen, at Heideggers egentlige *Dasein* selv er en *ὁ φρόνιμος*, der *ikke* er bundet til en lokal *πόλις-ἡθός*, som det er tilfældet hos Aristoteles, men derimod til en fælles-menneskelig *νοῦς* og en *ξυνη φρόνησις*, som det ses hos Heraklit, og dermed har en formåen til *phronetisk-besindig* tænkning og handling, der giver agt på enhver væren i sin væren, men som samtidig insisterer på at give ethvert muligt *Dasein* en særstilling.

Der kan derfor også spørges, om *sagen selv* overhovedet er en nazistisk sag? Er den græske tanke og Heideggers *ἡθός*-tænkning en nazistisk sag, og havde Heidegger, kritisk vurderet ud fra denne, overhovedet filosofisk ret i at associere det i hans egen tænkning tænkte til nazismen? Og endelig: Har *sagen selv* nødvendigvis nazistiske implikationer?

Det antydes flere steder i afhandlingen, hvordan Heideggers tænkning selv *kunne* og *burde* have været et værn mod ethvert fascistisk-nazistisk engagement, og hvad angår spørgsmålet om en eventuel nazificering af det *varige* og det *væsentlige* i Heideggers tænkning, så er jeg i denne henseende, og med henvisning til det i afhandlingen udviklede, ganske enig med vurderingen og afvisningen heraf hos Günter Figal, (1992, p. 117), og noget sådant ville i øvrigt også i vidt omfang implicere, med Heideggers virkningshistorie *in mente*, at store dele af den samtidige og efterfølgende filosofi er blevet nazificeret. Herværende afhandlings fremstilling er i det mindste en konsekvent afvisning af dette, og overlader det endvidere til læseren selv at dømme.

I denne forbindelse skal det også afslutningsvist fremhæves, at afhandlingen heller *ikke* er et forsøg på at være undervejs mod den *bedste af alle mulige former for ἡθός-tænkning*, men langt mere ydmygt, i denne henseende, alene er et forsøg på at fremstille et sobert grundlag, på præmisser der kan vurderes akademisk, som *muliggør* en eventuel efterfølgende vurdering af, om der i Heideggers tænkning findes momenter, der kan bidrage til en sådan.

Det er hinsides al tvivl dokumenteret at Heidegger, hvad angår nazismen, udviste en bemærkelsesværdig ringe dømmekraft og ikke selv formåede en *phronetisk-besindig* forholde sig til den nazistiske bevægelse, og på en række områder lod sig rive med af denne, og endelig, at denne dårlige dømmekraft også i en kort periode satte sig spor i hans tænkning, som det ligeledes er dokumenteret i flere af de her listede arbejder om Heideggers tilknytning til nazismen. En beskæftigelse med Heideggers tænkning, som også er orienteret af en interesse for praksis og det gode liv, må derfor,

på samme måde som beskæftigelsen med Platons og Aristoteles'<sup>18</sup> tænkning, ske i form af en tænkende formidling med det nutidige liv, aldrig gennem en blind overtagelse, men gennem en kritisk tilegnelse og forholden sig. Heideggers eget standpunkt var, se f.eks. GA11, og særligt det skrevne *Vorwort* til Richardson (1962/1963), at man selv må begive sig ud på sin egen tænkevej, *um der gewiesenen Sache selbständig nachzudenken*, GA11, p. 145.

Heidegger-forskningen og -receptionen står i disse år over for et paradigme-skift, Sheehan (TS1, TS4, mv), og herværende projekt forstår sig afgørende i denne kontekst. Dette indebærer en begrundet defokusering af *værensspørgsmålet* som det mest væsentlige i Heideggers tanke, og *sagen selv* identificeres som noget mere *oprindeligt*. Foruden Heideggers tænkning, som den er præsenteret i GA, står den forståelse, der kommer til udtryk i afhandlingen, især i gæld til: Kisiel, Van Buren og Sheehan (f.eks. 1984, 1988, 1996/1997, 1997, 1999) i den amerikanske Heidegger-tradition og til især von Herrmann (f.eks. 1987, 1994, 2000, 2002, 2005) i den tyske Heidegger-reception. Særlig skal dog fremhæves Sheehans arbejdes betydning for afhandlingen, men helt nyt i forhold til og fremmed for Sheehans arbejde, er den her udviklede og fremstillede afdækning af en *ἡθός-Blickbahn* i Heideggers tænkning og hermed udhævelsen af *ἡθός* som *sagen selv* i denne, og dette er for så vidt afhandlingens mest afgørende enkelt-bidrag.

---

<sup>18</sup> Endskønt slaven hos Aristoteles blot er et *talende redskab*, og borgerrettigheder ikke udstrækkes til kvinder, børn, slaver eller frie fremmede, men alene reserveres til "frie mænd", *πολίτης/οἱ πολῖται*, Aris: Pol 1275a7-8; 1326a18-20, så forhindrer dette ikke, at *den Nikomacheiske etik* er og forbliver verdenshistoriens mest betydningsfulde og uomgængelige etiske skrift.

## § 1. Eksposition af spørgsmålet om ἦθος

“Wir müssen eine neue Art des Denkens lernen, eine Art des Denkens, wie die alten Griechen sie bereits kannten.”

Heidegger (1987, p. 10). (D. 6. Juli, 1964.)

“In das, was Denken heißt, gelangen wir, wenn wir selber denken. Damit ein solcher Versuch glückt, müssen wir bereit sein, das Denken zu lernen.

Sobald wir uns auf dieses Lernen einlassen, haben wir auch schon zugestanden, daß wir das Denken noch nicht vermögen.”

GA8, p. 5; (p. 1), (1954).

Der findes i humanisme-brevet fra en 1946 en afgørende passage, hvori Heidegger giver et vink til en mulig læsning og forståelse af sin tænkevej:

„Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἦθος der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines eksistierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik. Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist. Denn die Ontologie denkt immer nur das Seiende (ὄν) in seinem Sein. Solange die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament. Deshalb bezeichnete sich das Denken, das mit „S.u.Z.“ in die Wahrheit des Seins vorzudenken versuchte, als Fundamentalontologie. Diese trachtet in den Wesensgrund zurück, aus dem das Denken der Wahrheit des Seins herkommt.“ GA9, p. 356f.

Heidegger griber fremdeles fat i det forhold, at spørgsmålet om *etikken* uløseligt er forbundet med en forståelse af det græske ἦθος, hvorfra ordet *etik* stammer, og af den erfaring, der er virksom heri, og ἦθος, angiver Heidegger, GA9, p. 354, *betyder opholdssted, stedet hvor man bor*, og angiver således menneskets væsens-grund. Der skal i afhandlingen forsøges en radikal og i grunden græsk fortolkning af den ovenstående passage ved at informere den med Heideggers egen tænkning, under hensyntagen til måden, hvorpå Heidegger selv gør *oversættelsen* til et filosofisk spørgsmål, SuZ, § 32; *Was heißt Denken* i GA8; FWvH6, p. 307-323, og det vil nøjere blive udredt, hvad dette har at betyde ved at gøre det til et spørgsmål om, hvad Heidegger overhovedet forstår ved *hermeneutisk fænomenologi* eller *tænkning*.

Afhandlingen udgår i god platonisk tradition fra en ὑπόθεσις, *en sætning stillet frem til afprøvelse*, direkte foranlediget af Heideggers *Ein Brief über den Humanismus*, (EBÜDH), udgivet i GA9. Denne ὑπόθεσις lyder: *Det i Heideggers tænkning tænkte er i sig selv den oprindelige etik*, og der spørges nærmere til denne *ursprüngliche Ethik* som en sag i denne tænkning. Afhandlingen kan følgelig ikke forstås apologetisk, men er et forsøg på kritisk at udfolde en sag i sine konsekvenser. Da menneskets *væsen*, ifølge Heidegger, geråder i *hjemløshed* som følge af væren-glemslen i den teknisk-metafysisk-ousiologiske væren-forståelse, så er dette umiddelbart forbundet med en ἦθος-glemsel, en glemsel af menneskets *væsenstilhørighed* og *hjem*, hvilket aktualiserer, at der atter spørges til fænomenet ἦθος, som en vej ud af

denne forlegenhed. Heidegger fastholder, at dette allerede er udfoldet i tænkevejen og at denne så at sige allerede er *ēthoseret*.

Hvad der ydes i denne afhandling er således en hermeneutisk fænomenologisk destruktion og genvindelse, der afdækker og udfolder grunderfaringen af *ἦθος* i Heideggers tænkevej, og hermed er ikke blot undersøgelsens tematiske *sag* angivet, men også dens "*metode*", *μέθοδος*.

Som det ses ovenfor, angiver Heidegger selv i 1946, at fundamentalontologien eller *Dasein*-analytikken i sig selv udgør ikke blot *en*, men *die ursprüngliche Ethik*. Grondin kommenterer citatet på denne måde: "Here Heidegger anticipated the accusation of Levinas: ontology is not outside ethics; rather it provides its most radical realization." Jean Grondin i: (Kisiel and Van Buren (ed.), 1994, p. 346). Det er overhovedet Heideggers overbevisning at ontologi selv udspringer af tænkningen af *ἦθος*, og angivelsen af fundamentalontologien, og tænkevejen som sådan, som *die ursprüngliche Ethik* er et forhold herværende afhandling sætter sig for at spørge nærmere til. Ordet *oprindelig* står her centralt. Heidegger forstår det, før-sokratisk/aristotelisk, som *ἀρχή*, som *Anfang*, *Ursprung* og *Wesensgrund*, i betydningen: *det hvorfra væsenet væsner*, som det senere vil ses, i.e. som *die ursprüngliche Sache, der erste Grund*, som *πρώτη ἀρχή*. Der kan fremdeles spørges til hvordan *ἦθος* er betænkt i fundamentalontologien, og på en sådan måde at denne tænkning ikke blot kan siges, men demonstreres at være *ēthoseret* allerede fra grunden og derfor, at *ἦθος* helt afgørende er medbetænkt, og dette som *udspring*?

Heidegger angiver selv, at tænkningen efter SuZ er et forsøg på at italesætte den oprindelige grund, *væsensgrund* eller *ἀρχή*, hvorfra SuZ selv er erfaret, GA9, p. 328, p. 356f, samt p. 124, og denne *ἀρχή*, kan det foregribende angives, betegnes af Heidegger mere generelt som *tænkningens sag* eller *sagen selv, die Sache des Denkens* og *die Sache selbst*<sup>19</sup> og er som sådan, det første og vigtigste tænkningen har at betænke og således det, der giver tænkningen retning eller orientering. Det er angivet, at *ἦθος* som *ἀρχή* er betænkt i SuZ, men at tænkningen i SuZ ikke retteligen kunne udsige dette, og derfor ikke kunne udsige *die Sache selbst*, og dette er et forhold, der efterfølgende har ligget Heidegger på sinde, og der er altså en særlig forbindelse, der råder og virker i Heideggers samlede tænke-vej, angivet ved udtrykket *tænkningens sag*, og der spørges her nærmere til denne forbindelse.

Det bør på denne baggrund måske ikke undre, at Heidegger aldrig skrev en etik, for denne indvending er, igen ifølge Heidegger, allerede imødegået i Humanisme-brevet, GA9, og giver ikke agt på hans tænkning. Det skal nøjere vises, at der fra Heideggers side ikke er tale om at *afværge* spørgsmålet om etikken, men snarere om at *genoptage* og *realisere* tænkningen som en *phronetisk-besindig ἦθος*-tænkning, der væsentligen har et før-sokratisk ophav. Med henvisning til blandt andet *etikken* skriver Heidegger: „Die Griechen haben in ihrer großen Zeit ohne solche Titel gedacht. Nicht einmal „Philosophie“ nannten sie das Denken. Dieses geht zu ende, wenn es aus seinem Element weicht.“ GA9, p. 316.

Denne *phronetisk-besindige ἦθος*-tænkning skal, i sin udvikling gennem tænkevejen, fremdeles forstås i sammenhæng med den senere Heideggers ønske om en *anden begyndelse* som fremdeles er forbundet med den *overvindelse af metafysikken*, se f.eks. GA70, p. 86, som allerede er søgt initieret i 1920'erne gennem det i SuZ meddelte, men ikke

<sup>19</sup> I GA14, p. 46f; (p. 41) lyder det: Der Ausdruck "Sache", "Sache des Denkens, der im Vortrag mehrfach vorkomme, bedeute, ausgehend vom Alten Wortsinne (Sache = Rechtsfall, Rechtsstreit), den Streitfall, das Strittige, das, worum es sich handelt. Die Sache sei so für das noch unbestimmte Denkende, das zu Denkende, von woher es seine Bestimmung empfangen." Der er i det hele taget en tæt forbindelse mellem *sag* og *strid* i Heideggers forståelse, GA6.1 XI: "Nietzsche" – der Name des Denkers steht als Titel für *die Sache* seines Denkens. Die Sache, der Streitfall, ist in sich selbst Aus-einander-set-zung." Se desuden § 3 herværende afhandling.

realiserede projekt om en *fænomenologisk destruktion af ontologiens historie*, SuZ p. 39. Tænkningen skal søge at tænke det væsentlige mere væsentligt, hvilket har det at betyde, at en fremstilling af Heideggers hermeneutisk-fænomenologiske "metode" eller *blik*, dvs måden hvorpå fænomenerne bringes i sigte og sand forvaring, i en og samme bevægelse er en angivelse af denne altid allerede *æthoserede* tænkning *hvordan*. En tænkning, der, som Heidegger antyder det, vil unddrage sig en anden type tænkning *hvordan*, og hermed den *væsentlige* tænkning forfald:

"Die "Ethik" kommt mit der "Logik" und der "Physik" zum erstenmal in der Schule Platons auf. Diese Disziplinen entstehen zu der Zeit, die das Denken zur "Philosophie" die Philosophie aber zur *ἐπιστήμη* (Wissenschaft) und die Wissenschaft selbst einer Sache der Schule und des Schulbetriebes werden läßt. Im Durchgang durch die so verstandene Philosophie entsteht die Wissenschaft, vergeht das Denken. Die Denker vor dieser Zeit kennen weder eine "Logik", noch eine "Ethik" noch die "Physik". Dennoch ist ihr Denken weder unlogisch noch unmoralisch." GA9, p. 354.

Heidegger markerer her, som flere andre steder, en utvetydigt problematisering af *logikken*, *fysikken* og *etikken* som henholdsvis: *ἐπιστήμη λογική*; *ἐπιστήμη φυσική* og *ἐπιστήμη ἠθική*, dvs som epistemisk-systematiske videnskaber, og derfor af tænkningen som *θεωρεῖν* og fremdeles som metafysik.<sup>20</sup> Dette havde han afgørende gjort i vintersemestret 1929/1930, GA29/30 § 10, hvor han overhovedet hævder, at disse betegnelser indleder skole-filosofiens begyndelse, og *aflever den levende spørgen*, GA29/30, p. 53, og her sættes *ἦθος* af Heidegger afgørende i spil som en slags *mod-begreb*, *Gegenbegriff*, til den metafysiske værens-udlægning, GA29/30, p. 54.

Der antydes her, at etikken, ifølge Heidegger, selv har (haft) en destruktion nødvendig, og at en sådan destruktion allerede i betydeligt omfang er *gennemført* af Heidegger selv. Denne destruktion kan til en begyndelse rekonstruerende gennemføres og frilægges, og dens indhold og bevægelse "vises" ved at orientere en *rettet nedbrydning* i forhold til den oprindelige erfaring og betydning af *ἦθος* i græciteten, og det vil føre undersøgelsen gennem førsokratisk tænkning, den første historiske *begyndelse*, *Beginn*, hvor *udspringet/Anfang*, er tænkt, og hvor tænkningen, i følge Heidegger, *endnu ikke er vejet fra sit element*. I afhandlingen gælder det fremdeles om at gennemføre en destruktion af den umiddelbare forståelse af *for-begrebet ἦθος*, der som foreløbigt, uklart *Vorgriff* tjener som *Leit-begriff*, *lede-begreb*, mod en oprindelig, virkende erfaring *ἦθος* og *τὰ ἠθικά*, *det, der vedrører ἦθος*, i Heideggers tænkevej, idet han i GA9, p. 356f, har angivet, at der med *ἦθος* kan gøres en erfaring af *grunden*.

Spørgsmålet om *etikken* og om, hvorfor Heidegger aldrig skrev en etik, omslår herigennem, og som det først endelig kan demonstreres gennem destruktionen af fænomenet *ἦθος*, til et spørgsmål om, hvordan Heideggers tænkning kan forstås som en *ἦθος*-tænkning eller en allerede fra grunden *æthoseret* tænkning, og denne orientering og disse betegnelser fastholdes afhandlingen igennem, hvor der således ikke i første omgang tales om *etik*, og slet ikke som *epistemisk etik*, *ἐπιστήμη ἠθική*, GA55, p. 214. Heidegger angiver endvidere i 1946: "Das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, ist weder Ethik noch

<sup>20</sup> Den velkendte tredeling, hvis momenter, som Heidegger angiver i vintersemestret 1925/1926, fremdeles hver især dækker "ein gewisses geschlossenes Ganzes einer Mannigfaltigkeit von Wissen" GA21, p.1., går tilbage til Platons elev og Aristoteles' medstuderende Xenokrates af Chalcedon (395-314 fvt), se Sextus Empiricus Adversus Mathematicos Bog III, afsnit 16, (Xenokrates, fr. 1), GA29/30, p. 54-55, samt KFJ, p. 332, og overtages senere af den ældste stoicisme gennem grundlæggeren Zenon af Kition på Cypren, der ifølge Diogenes Laertios Bog VII 2; X 13, som refererer *hear-say*, har hørt Xenokrates i Akademiet. Hos Diogenes Laertios, Bog VII, 39f angives det, at benævnte Zenon, og herefter en række andre stoikere, overtager denne division. Se endvidere Heideggers udredninger om tredelingen i vintersemestret 1929/1930 dvs fra den vigtige overgangsperiode, i GA29/30, særlig §§1-18. I GA29/30, § 10 behandles spørgsmålet om *ἦθος* sat i relation til *φύσις* og dette som, ifølge Heidegger, to for grækerne væsensforskellige områder og hovedtemaer. For dette henvises også til afhandlingens § 5.

Ontologie." GA9, p. 357. Det vil således også vise sig at Heidegger, med og gennem *die Vorfrage*, forstår sin egen tænkning som *ἀρχή*-forskning, og dette som *ἦθος*-forskning.

Humanisme-brevet fastslår utvetydigt, at også den tidlige tænkevej forstås som en *ἦθος*-tænkning, men på en måde, der tildrager sig før *ἦθος*, som *τὰ ἦθικα*, *det, der vedrører ἦθος*, med Platon og i særdeleshed med Aristoteles, undergår en systematiseret udfoldelse og udskillelse, og bliver til en egentlig *etik*. Heidegger peger på et *sagstab* i denne bevægelse, og i den følgende reception af etikken, og derfor på et behov for atter at informere den aristoteliske *ἦθος*-tænkning med førsokratikerne, og hermed ny-tilegne sig den, for følgelig at kunne genfremstille "det etiske" ud fra en oprindelig grund- og væsens-erfaring, for at kunne formå en *særlig tænkning* vi altid geråder i for såvidt vi *tænker* og har lært at *tænke*, altså til en tænkning, der altid allerede er *ēthoseret*.

Vi må formå tænkningen som giver den "etiske" selv-ledelses mulighed. Dette er for såvidt fordringen i Heideggers tænkevej, til en tænkning, der søger at gengive mennesket en egentlig "værdighed", *die Würde* eller *Wesenshoheit*, GA9, p. 330, ved at forlige mennesket med sig selv og føre det *hjem*.

Om tænkningen lyder det i 1946 hos Heidegger: "Aber das tun des Denkens ist weder theoretisch noch praktisch, noch ist es die Verkoppelung beider Verhaltensweisen." GA9, p. 362<sup>21</sup>. I SuZ, p. 69 lyder det: Das "praktische" Verhalten ist nicht "atheoretisch" im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterscheid gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat."

Heidegger forstår helt afgørende, som det udvikles gennem afhandlingene, tænkningen som *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*, en *phronetisk-besindig* tænkning; og om denne særlige forbindelse lyder det antydende hos Heidegger i GA19, p. 51, med henvisning til Aris: NE 1140b11f: "Und so nimmt Aristoteles zusammen mit Plato auf eine eigentümliche Etymologie Bezug. *σωφροσύνη σώζει τὴν φρόνησιν* (vgl. b11sq), „die Besonnenheit ist das, was die *φρόνησις* rettet".

*Tænkningen*, foreningen af *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*, udtrykker selv som *Verhaltensweisen*, og hermed være-måder, en *Haltung*, dvs udtrykker en *ἦθος*, der virker gennem *Sorge*, den relationale-altid-allerede-væren-ude-ved-det-mødende-værende, ved at tage det, der møder i omsorgsfuld forvaring, således Heidegger.

---

<sup>21</sup> "Men tænkningens gøren er hverken teoretisk eller praktisk, og er heller ikke en forbindelse/sammenkobling af begge måder at forholde sig på."

## § 2. Præfiguration af undersøgelsens orientering

"Die Richtung ist Methode (*μέθοδος*), der Weg zur Konstituierung des Zusammenhangs der Sachverhalte."

GA56/57, p. 210.

"Die Philosophie dagegen betrachtet nicht unwesentliche Bestimmung, sondern sie insofern sie wesentliche ist;"

Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, (1999, p. 34, (p. LIII-LV)).<sup>22</sup>

*οὐκ εμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἔν πάντα εἶναι.* Fr. 50<sup>23</sup>,  
*Ἡράκλειτος*

I vintersemestret 1923/1924, udgivet som GA17, (Heideggers *Vorbemerkung*, p. 1-3.), indleder Heidegger med at forudskikke, at de studerende ikke kan forvente filosofi, at filosofien og dermed den særlige måde at forholde sig på gennem *θεωρία* og *θεωρεῖν*, dvs den tænkning, der gennem *νοῦς* og *ἐπιστήμη* fuldbyrdes af *σοφία*, på en særlig måde er bragt til ende (som *Vorhandenheit*-tænkning og ousiologi/metafysik), blot for at opfordre til at sætte og fastholde en mere *besindig*, *dvælende* tænkning, der ikke forhaster sig, som holder sig i *usikkerhed*, *Usicherheit*, med henblik på en friere forholden sig til sagerne. Dette er faktisk en sætten *φρόνησις* højere end *σοφία* og *θεωρεῖν*, der, som også Kisiel, p. 277 angiver det, lægger mere vægt på en spørgende, udforskende indstilling, frem for at man straks placerer sig "at the finished end of science". Heidegger benytter ikke i denne for-bemærkning i GA17 ordene *φρόνησις*, *φρονεῖν* og *σωφρονεῖν*, men hensigten er klar og der er tale om et gennemgående træk i tænkevejen.

Tænkningen som *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*, som *phronetisk-besindig* dvælen, fuldbyrdes måske nok hos Heidegger med *skridtet tilbage*, *den schritt zurück*, til førsokratikerne, men udarbejdes og meddeles for såvidt allerede i de tidlige 1920'ere og kan følges i GA og sker afgørende med grund i de gensidigt forbundne udlægninger af de mest betydningsfulde overleverede arbejder tilhørende Aristoteles' esoteriske forfatterskab, som fremdeles undergår en informering gennem før-sokratisk tænkning. En *phronetisk-besindig ἦθος*, og dermed *Haltung* og *Verhalten* virker således afgørende også i Heideggers opfattelse af fænomenologien i den tidlige del af tænkevejen, og denne *ἦθος*-bundne tænkning skal gennem sags-sikring hindre sags-tab og -deformation ved at lade sagen træde frem som den giver sig. Heidegger forstår sin tænkning som en *tænkningens tænkning*, ikke som en subjektets, der for så vidt lader forståelsen forme af *sagen* og netop ikke lader sagen forme af forståelsen. I denne henseende ville Heidegger vel kunne

<sup>22</sup> Se: *Åndens Fænomenologi*, (2005, p. 34-35); *Phänomenologie des Geistes*, (1986, p. 46).

<sup>23</sup> Heraklit, Fr. 50, DK1: p. 161: „Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins.“ KSR: p. 187: "Listening not to me, but to the Logos it is wise to agree that all things are one." Sammenlign Heideggers oversættelse, GA88, p. 220. Der er en bevidst decentrering af personen til fordel for sagen på spil i denne *γνώμη*. Det afgørende er ikke Heraklit, men *sagen*, og således det *talen* fremstiller: *λόγος*. *λόγος* som *fornuft* og *verdensorden*, men også som Heraklits *tale*. For at tale med Heidegger, SuZ, § 7, p. 32: "Der *λόγος* läßt etwas sehen (*φαίνεσθαι*), nämlich das, worüber die Rede ist". Også hos Aristoteles ses en decentrering af den handlende, der skal handle *κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον*, i *overensstemmelse med den rette sigen*, Aris. NE, 1138b25, eller i den mere gængse reception, i *overensstemmelse med den rette fornuft*, se afhandlingens § 11.



knytte an til en formulering hos Hegel: "Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten."<sup>24</sup> Hegel, (Phänomenologie des Geistes, 1999, p. 63.). Hegel fordrede, som det hedder hos Gadamer, GW3, p. 226, en *tænkningens selvløshed*<sup>25</sup>, og Heidegger, sammen med Hegel måske den mest radikale af grækerne, søger ligeledes en *selbstlosigkeit des Gedankens*, men netop i overensstemmelse med den endelighedserfaring, der overalt råder i hans tænkning, og som han forstår som et afgørende korrektiv til Hegel – tanken og tænkningen er aldrig færdig, står aldrig i værk, men er altid undervejs og alt afhænger således af forståelsens åbenhed, dvs stadige orientering mod, i tilegnelsen, at lade sig forme og tiltale af sagen, som den *giver sig*. Heideggers orientering gennem hele tænkevejen gælder som et særligt træk ved hans fænomenologi og går på at lade sagens være *være*, at tage noget i forvaring, *echter Seinsverwahrung*, GA62, p. 376, *in Verwahrung nehmen*, GA62, p. 378, *was in Verwahrung genommen muß gegen möglichen Verlust*, GA62, p. 380, og *Verwahrung* er som *Ver-wahrung*, *sand* omsorgsfuld varetægt. I 1930 taler Heidegger om *Sein-lassen*, GA9, p. 188, som *lassen etwas sein*, og dette som en måde at *indlade sig* med det, der fænomenalt træder frem på, som der kan henvises til ordene *Eingelassenheit*, GA9, p. 192 og *Gelassenheit*, GA9, p. 199, for denne særlige forstående indstilling, som ret beset er en modus af *Sorge*. Derfor er Heideggers forståelse af en *tænkningens tænkning* anderledes end Hegels, og den er ikke, som det ses hos Aristoteles, en *tænkningens tænkning af sig selv*<sup>26</sup>, som *νόησις νοήσεως νόησις*, Aris: Met 1074b35, og fuldbyrder sig derfor heller ikke, som hos Hegel, i den absolutte viden og den til-ende-bragte ånd. Det betyder for Heidegger, at tænkningens vilkår er, at være undervejs mod sagen.

Heideggers tidlige forståelse har et aristotelisk grundlag, og det er antydende formuleret meget præcist hos Kisiel & Sheehan (2007, p. 175) med henvisning til Heideggers udlægninger af Aris: NE Bog VI: "The key to this treatment of the "dianoetic virtues", the four "habits" of truth that actualize *νοῦς* (simple apprehension as such, pure beholding), is that, as habits, each in its own way serves to maintain, preserve, and conserve be-ing in its truth, taking into custody and safeguarding its truth [*Seinsverwahrung*]. With *νοῦς* [mind, thought], there are thus five ways in which the human soul "trues", *ἀληθεύει*, or "brings and takes beings as unveiled into the safekeeping of truth." This means that the beings that *first* becomes accessible through appropriation and safekeeping can *then* be defined and demarcated in the how of their apprehension and thus with respect to their genuine character of be-ing."

Heidegger fastholder således den græske tanke om intimiteten mellem *tænken og være*, som finder en ny kulmination hos Schelling og Hegel, men korrigerer den med en forståelse af menneskets endelighedsvære og afdækker *grunden*, *ἀρχή*, for denne samhörighed. Heidegger forstår *tænken og være* som det, der hører sammen i det samme, GA11; ([LuD]). For at tale Heideggersk: Det fænomen, der "giver" denne samhörighed ved at lade den *væsne*, kalder Heidegger med en blandt flere benævnelser *Lichtung* og den kinetiske væsnensmåde, hvormed denne væsner væsner vil Heidegger tematisk i 1930'erne og fremefter, og i henhold til sin *operative* væremåde, benævne *Ereignis* eller *die Kehre*. I GA11, p. 47; ([LuD], p. 26f), lyder det: "Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen." Dette „Zusammen“ skal forberedende bringes fænomenalt i sigte.

<sup>24</sup> „Vi må derfor på samme vis forholde os umiddelbart eller modtageligt og fremdeles ikke ændre noget ved sagen, som den giver sig, og i opfattelsen må det undlades at begribe den.“

<sup>25</sup> Gadamer, GW3, p. 226: Hegel war gerade durch die Forderung der Selbstlosigkeit eines Denkens, das nicht mit eigenen Einfällen oder Besserwisserei prunkt, die er in seiner Dialektik erhob, der letzte Grieche." I GW3, p. 93 angiver Gadamer, at Heidegger allerede i de tidlige år om Hegel havde sagt: „Er sei der radikalste Grieche“.

<sup>26</sup> Gadamer oversætter, (Gadamer: Aristoteles: *Metaphysik XII* (1948): "... und im Grunde ist dann Denken Denken des Denkens."

## § 2. 1 Væren s om s elvafdækkende og det s elvbevægelige I ivs s andhedsformåen

Heidegger har i adskillige forelæsninger og arbejder fra 1920'erne nærmet sig en forståelse af, hvad Aristoteles forstår ved *sandhed, ἀληθεια*. Kisiel, p. 9, omtaler perioden 1921-1924 som præget af en *unrelenting exegesis of Aristotle's texts*, som siden fører til de første udkast af SuZ, og her er spørgsmålet om *ἀληθεια* og *ἀληθεύειν*, *sandhed* og *sand afdækning*, konstant nærværende og et stadigt tilbagevendende tema, og for en troværdig og sober oversigt kan der henvises til Kisiel, særlig p. 227-308, samt p. 398-420. Spørgsmålet om *ἀληθεια* bliver siden, som et navn for *sagen selv* og som *die Vorfrage*, til det mest afgørende i Heideggers tænkevej, først som *sandhed, Wahrheit*, og siden som et ord for *det frie åbne*, i.e. *Da/Lichtung*<sup>27</sup>, der "giver" væren, men vedvarende i betydningen *uskjulthed, Unverborgenheit*.

I vintersemestret 1925-1926, udgivet i GA21 under overskriften: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* undersøger Heidegger atter spørgsmålet om *ἀληθεια* hos Aristoteles, forstået som den kinetiske "visen sig", der lader det værende komme til syne i sine mangfoldige væremåder, som *das-an-ihm-selbst-zeigende*, som *det-der-viser-sig-ved-sig-selv* som "hvad" det er og *hvordan* det er. Det tematiske udtryk *det-ved-sig-selv-visende* eller *det-i-sig-selv-visende*, SuZ, § 7, er for så vidt ikke andet end en hermeneutisk fænomenologisk interpretation af det aristoteliske *ὅν ὡς ἀληθές, væren som autodisklosivt*. Heideggers indsigt vil dog være, at det, der viser sig, viser sig som og i en totalitet af betydning, GA56/57, p. 71f. En sag eller et fænomen *væsner* ved at *verdne*, dvs giver sig tilegnende i sit væsen i en betydningstotalitet: Fænomenet er da: *det-ved-sig-selv-visende-som-det-sandt-giver-sig-i-en-betydningstotalitet*. Fænomenet giver sig i en *sagforholds-sammenhæng* som det forbindtlige liv selv er *udspring* for, gennem dette, at vi er henvist til at *betyde*, det der *møder, beegnet*. Mennesket er som sådan det "sted" hvor *betydning* viser sig og *oprinder*. Heidegger spørger i GA21, p. 127 til: "Der Ort der Wahrheit und der λόγος (Satz)" og mere præcist til: "Der eigentliche Ort der Wahrheit." Hermed tematiseres fremdeles *sandhed* forstået som *ἀληθεια* og den heraf afledte forståelse af sandhed som korrespondens, sammenlign SuZ § 44.

Heidegger vil komme til at vise, at det faktiske liv primært afdækker sig selv og det, der møder i den umiddelbare praktiske omgang, gennem *Sorge*, og på en måde, som er mere oprindelig end den teoretiske forståelse af livet. Det viser sig, at *Begegnis, mødet med det, der er*, altid indebærer *Besorgnis, varetagende afdækning*, og at begge fænomener for Heidegger indicerer livs-vilkår og ikke er andet end *a priori* omstændigheder ved livets kinetiske leven sig ud, indtil det bringer sig selv til ende. Dette sætter fænomenet *Entdecken, afdækning, ἀληθεύειν*, tematisk i fokus.

*ἀληθεια* er det græske ord for *sandhed*, og betyder for Heidegger: *det utilslørede, det uskjulte, det uforborgne, det utildækkede*, og *ἀληθεύειν* vil for Heidegger sige: *at fremdrage det værende fra sin skjulthed for at lade det se*, SuZ, § 7 og § 44. Det lyder i sommersemestret 1926: "*ἀληθεύειν*: "aus der Verborgenheit nehmen", "unverborgen machen", "entdecken... GA22, p. 25. *ἀληθεύειν* vil sige *at afdække ved at lade det værende være i sin væremådes væren*, og betegner selv en *væremåde, Seinsweise*, og *være-formåen, Seinvermögen*. *ἀληθεύειν* er en tagen noget i omsorgsfuld forvaring og dette er en *Dasein*-ydelse og en *værekunnen*. I sommersemestret 1924 lyder det: "*Ἀληθεύειν* ist eine

<sup>27</sup> Se f.eks. GA14, p. 86; (p. 76): "*Ἀλήθεια, Unverborgenheit als Lichtung von Anwesenheit gedacht ist noch nicht Wahrheit.*" Og længere nede: "*Die Frage nach der Ἀλήθεια, nach der Unverborgenheit als solcher, ist nicht die Frage nach der Wahrheit.*" *Ἀλήθεια* giver som *Lichtung* "erst die Möglichkeit von Wahrheit." GA14, p. 85f; (p. 76). Se ligeledes GA15, p. 396, hvor Heidegger ved et seminar i 1973 eftertrykkeligt understreger dette.

Weise des Seins-in-der-Welt, so, daß man sie unverdeckt da hat, so wie es ist." GA18, p. 119, og *ψυχή ως ἀληθεύειν* betegner for Heidegger det faktiske selv-bevægelige livs immanente *henvisthed* til afdækning og (væren)forståelse.<sup>28</sup>

Sandhed som *afdækkethed* forstår Heidegger dermed som et privativt, som *berøvelse*, eller *Raub*, *στέρσις*: "Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*. Ist es Zufall, daß die Griechen sich über das Wesen der Wahrheit in einem privativen Ausdruck (*ἀ-λήθεια*) aussprechen?" SuZ, p. 222.

Forståelsen af *ἀλήθεια* som *sandhed* i betydningen *uskjulthed* betegner i sig selv en *Auseinandersetzung* med traditionen. I den klassiske filosofi-historiske forståelse tilskrives repræsentations- og korrespondens-kriteriet for sandhed ("Abbild-Theorie" des Erkennens, GA62, p. 377) Aristoteles, og i den betydning, at sandhed først og fremmest her er at forstå som korrespondens og dom og således *Aussage-Wahrheit*. Heidegger afviser denne traditionelle opfattelse og hævder, at denne doktrin ikke findes hos Aristoteles og henviser<sup>29</sup> til en række tekst-passager som udlægges i en sammenhæng. Hos Aristoteles er der, ifølge Heidegger, en forståelse af sandhed, som er "før" sandhed som korrespondens, som derved bliver *et affedt* og derfor sandhedens andet "sted", *Ort*, og henviser til Aris: Met 1051b6-9; 1065a22 og Aris: NE Bog VI. Derimod viser Aristoteles at *ψυχή ως ἀληθεύειν*, *mennesket som den væremåde, der afdækker væren*, ikke er det primære, men at sandhedens første "sted" er *ὄν ως ἀληθές*, eller som det hedder i 1922: "das Seiende im Wie seines Unverhülltseins", GA62, p. 380.

Tanken om sandhedens to "steder" hos Aristoteles er måske bedst udviklet i vintersemestret 1925/1926, udgivet i GA21, og igen i sommersemestret 1928, udgivet i GA26, og sammenfattes herunder<sup>30</sup> og udvikles nærmere i det efterfølgende:

1. *ὄν ως ἀληθές*. *Væren som autodisklosivt* eller *det værende som det, der sandt viser sig selv* (i sin egen kinetiske væremåde), og af Heidegger også forstået som: *das-an-ihm-selbst-zeigende, fænomenet. τὰ φαινόμενα* er således den oprindelige selv-åbenbarende "given sig". Heidegger betegner overhovedet *ἀληθές* "als Begegnischarakter des Seins", GA29, p. 186, og dette "sofern es begegnet", GA19, p. 188. *Væren afdækker sig selv grundet "der Erschlossenheit der Welt"*, SuZ, p. 220 og er *kinetisk given sig*.
2. *ψυχή ως ἀληθεύειν*. *Mennesket som det, der sandt afdækker det værende. ψυχή ως ἀληθεύειν* benævner det selv-bevægelige livs immanente sandheds-duelighed. Der er grundlæggende 5 afdæknings-måder, de 5 *dianoetiske fortræffeligheds-formåender, ἀρεταί διανοητικάί: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία* og *νοῦς*,

<sup>28</sup> „Wahrsein als entdeckend-sein ist eine Seinsweise des Daseins... "Das Entdecken ist eine Seinsweise des In-der-Welt-seins", SuZ, p. 220. "Sofern das Dasein wesentlich seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesentlich „wahr“. *Dasein ist „in der Wahrheit“*. SuZ, p. 221. En lignende sentens lyder: "Wahrheit, im Ursprünglichsten Sinne verstanden, gehört zur Grundverfassung des Daseins.", SuZ, p. 226. Det bemærkes: "Erschlossen in seinem „Da“, hält es sich gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit. Das gilt „eigentlich“ gerade von der Entschlossenheit als der eigentlichen Wahrheit. Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu." SuZ, p. 298f. *Væren-i-sandheden* som *væren-sand* muliggør *væren-usand* som *væren-ruinant*, som er en ontologisk selvtildækningsbevægelse. "*Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der Unwahrheit*"... „Dasein ist in der Wahrheit“ sagt gleichursprünglich mit: „Dasein ist in der Unwahrheit“. Aber nur sofern Dasein erschlossen ist, ist es auch verschlossen.“ SuZ, p. 222.

<sup>29</sup> Det lyder i SuZ: "Aristoteles hat nie die These verfochten, der ursprüngliche „Ort“ der Wahrheit sei das Urteil." SuZ, p. 226. Desuden: "Diese Interpretationen von *ἀληθές* und *ἀληθεύειν*, die eine Reihe von lediglich erkünstelten Schwierigkeiten der Auslegung beseitigt, wird durch eine eingehende phänomenologische Analyse von Met. E 4; De an. Γ 5 sqq.; De interp.; Δ 29; vor allem Met. Θ 10 konkret belegt." GA62, p. 380. Se endvidere SuZ, p. 225, note 1, hvor der refereres til Eth. Nic. Z und Met Θ 10, således: Aris: NE Bog VI, og Aris: Met Bog VIII. Se endvidere Kisiel og Sheehan, p. 150-184. Se også SuZ, p. 214ff, p. 219ff. p. 225 og p. 226!

<sup>30</sup> Sammenlign TS6, for en overskuelig fremstilling af "sandhedens to steder", som tillige har været inspiration for det her fremstillede og videreudviklede. Der kan også henvises til det lille overgangsskrift fra 1930: *Vom Wesen der Wahrheit*, GA9, p. 177-202. Heideggers indsigter er på mange måder opsummerede og kondenserede i SuZ, § 7.

Aris: NE Bog VI<sup>31</sup>. De 5 former for "viden", eller "indsigt" eller bedre *formåender*, (idet de er *ἔξεις*, *faste dispositioner*, men også er *δύναμεις*, *formåender-med-henblik-på*), er "måder" hvorpå det værende sandt kan bringes i varetægt. Aristoteles taler om *måder*, *hvorpå vi gennem vor væremåde sandt afdækker, det, der møder, οἷς ἀληθεύει ἢ ψυχῇ*. Der er fremdeles tale om sandheds-kapaciteter, Aris: NE 1139b15-18, hvorigennem mennesket *har sig selv*, (jfr. betydningen af *ἔξεις*; latin: *habere, habitus*), i en forstående omgang med det, som er til. *νοῦς* er det guddommelige element i mennesket, og således ren, *intuitiv indsigt*, og *νοῦς* virker således i de 4 andre sandheds-kapaciteter. *ἐπιστήμη* og *σοφία* er to "teoretiske" afdækningsformåender, der er rettet mod det *uforanderlige, evige, αἰεί*, og orienterer det tilbagetrukne, *filosofiske liv, βίος θεωρητικός*. Mens *ἐπιστήμη* er/afdækker *videnskabelig erkendelse* eller *demonstrativ viden*, så er/afdækker *σοφία* *vidsom/filosofisk indsigt*. *φρόνησις* og *τέχνη* retter sig derimod mod *det, der kan være anderledes, ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν*, Aris: NE 1139a13f, Aris: NE 1140b27: *φρόνησις* retter sig mod *πραῖξις* og mod at realisere et *praktisk, lykkeligt handlingsliv*, mens *τέχνη* er *praktisk formående indsigt* i hvordan noget *fremstilles/frembringes, ποιήσις*.

2. a. Den første og mest grundlæggende måde, hvorpå mennesket *kan have sig selv* og afdække det værende er gennem *intuition*; direkte, umiddelbar, usammensat indsigt, *νοῦς*, (*αἴσθησις, νόησις*), Aris: DA 427b11. I Heideggers udlægning: "Der *νοῦς* ist das Vernehmen schlechthin, das heißt das, was ein Worauf für irgendwelchen gerichteten „Umgang mit“ überhaupt ermöglicht, vorgibt." GA62, p. 380. *νοῦς* er som *Vernehmen*<sup>32</sup> eller *reines Vernehmen*, GA62, p. 376ff, i sig selv den *direkte erfaren; intuitionen*, der er *ἄνευ λόγου, før talen* eller *uden sproglig artikulation*, således: "Das *νοεῖν* des *νοῦς* selbst ist *ἄνευ λόγου*." GA19, p. 142. Når livet ved sin blotte livsbevægethed realiserer sin *afdækningsformåen, ἀληθεύειν*, så er det en "ydelse" eller "aktualisering" af *νοῦς*, der gennem *λέγειν* kan fuldbyrde sig i *διανοεῖν: διανοεῖν μετὰ λόγου, tanken sammen med en sigen*, og derfor: tanken fuldbyrdes i en sproglig udlægning gennem talen, og Heidegger talte derfor allerede i det såkaldte Kriegsnotsemester 1919, GA56/57, p. 116f, om *hermeneutisk intuition*. Indsigt gennem *νοῦς* kan kun være sand for den er *usammensat, direkte (forstående) berøring* af det, der afdækkes, således: Hvis jeg tænker på en trekant, så er det sandt, at jeg tænker på en trekant. Hermed er der en slags *proto-fænomenologisk* forståelse af intentionalitet på spil hos Aristoteles kunne man sige, og det genkalder Husserls udelukkende tematiske distinktion mellem *intentio* som bevidstheden, der er *om* noget, og *intantum*, som det *intenderede*, som bevidstheden er rettet imod, og således intenderer. For Husserl udgør *intentio* og *intantum* intentionalitetens to (struktur)momenter, som aldrig er for sig, men kun er i en forbindtlighed. Intentionalitet er altid allerede forbindelsen mellem, og enheden af, disse to momenter. *Oplevelsen, intentio, og det oplevede, intantum, hører dermed umisteligt sammen. Intentio* er altid

<sup>31</sup> Aristoteles bestemmer de 5 *ἀρεταὶ διανοητικαί* i Aris: NE Bog VI, henholdsvis: *νοῦς*, Aris: NE 1140b31ff og særlig Aris: 1141a1-9; *ἐπιστήμη*, Aris: NE 1139b14ff; *σοφία*, Aris: NE 1141a9ff; *τέχνη*, Aris: NE 1140a1ff; *φρόνησις*, Aris: NE 1140a24ff. Heidegger oversætter i efteråret 1922, GA62, p. 376ff: *τέχνη* (verrichtend-herstellendes Verfahren), *ἐπιστήμη* (hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen), *φρόνησις* (fürsorgendes Umsicht, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht)), *σοφία* (eigentlich-sehendes Verstehen; eigentliches, hinsehendes Verstehen) og *νοῦς* (reines Vernehmen). Heidegger oversætter i vintersemesteret 1924/1925, GA19, p. 21f: *τέχνη* (Sich-Auskennen – im Besorgen, Hantieren, Herstellen), *ἐπιστήμη* (Wissenschaft), *φρόνησις* (Umsicht, Einsicht), *σοφία* (das eigentliche Verstehen) og *νοῦς* (vernehmendes Vermeinen; Vermeinen). Heidegger oversætter gerne *αἴσθησις* med "sinnliches Vernehmen", GA22, p. 25.

<sup>32</sup> Kisiel og Sheehan, p. 174 mv, oversætter *νοῦς/Vernehmen* med *pure and simple apprehension*. Formuleret hos Kisiel & Sheehan (2007, p. 177): "The *λόγος, λέγειν*, is the way in which *νοεῖν* (simple apprehension) is actualized and, as such a *διανοεῖσθαι*, an apprehension that takes its intention apart and analyzes it; it is a division as well as a synthesis (De anima III.6.430b3). Addressing and discussing in its synthetic determining can also be regarded as a taking-apart and ex-plicating." I GA62, p. 407 oversætter Heidegger *διανοεῖν* til „durch-vernehmen.“ og ordet er egentlig sammensat af *νοεῖν* med præfixet *δια-*, der betyder *gennem*, og betyder fremdeles *at gennemtænke*, eller *tanken der går gennem et forløb*.

allerede en *direkte, forstående berøring* af *intentionum*. Således: *Min oplevelse eller bevidsthed om trekanten – intention, og trekanten som (tanke)objekt – intentionum*. Intuition er på en lignende måde en direkte forstående berøring af tankeobjektet, direkte rettedhed, og i *noetisk* erkendelse *berører, θιγεῖν*, Aris: Met 1051b24, Aris: Met 1072b 20f, tanken tingen eller *ideen*, hos Aristoteles: *formen*, på græsk: *εἶδος/μορφή*.<sup>33</sup> Tanken kan ikke tage fejl af selve *formen*, endskønt der kan formuleres en usand dom herom. Selve tankens *berøring* af *formen* er nødvendigvis sand. Når jeg tager fejl, (tildækning), så er det stadig sandt, at jeg er rettet mod en ide eller noget værende, som jeg måske slutter noget forkert om, idet jeg *forbinder* eller *syntetiserer*, i.e. *λέγειν* som *σύνθεσις*. Dvs. det kan aldrig være andet end sandt at jeg i sansningen eller tanken berører det jeg tænker på. Først *syntetisering, σύνθεσις*, muliggør sandhed og falskhed som korrespondens, fordi det, der kan forbindes også kan bindes forkert sammen, se Aris: DA 430b1; Aris: DI 16a12 og GA21, § 12, og dette behandles i 2.b. For Heidegger er *λόγος/λέγειν* måden hvorpå *νοεῖν* fuldbyrder sig, GA62, p. 380, således gennem to modi af *λέγειν τι κατὰ τινός, udlægning af noget som noget*, her udredt i 2.b.1 og 2.b.2.

2. b. Den anden afdækningsmåde er: "At gøre sandt" gennem komposition, sammensætning eller syntese. For Heidegger er dette også en helt særlig menneskelig formåen, og han vinder sin forståelse heraf gennem en særlig udlægning af Aristoteles' bestemmelse af mennesket som *τὸ ζῷον λόγον ἔχον*, for Heidegger, *det liv, der har talens formåen*, eller endnu mere grundlæggende: *det liv, der formår at samle og forbinde, λέγειν*.<sup>34</sup> Hermed læser han denne bestemmelse gennem en vigtig passage i Aristoteles' Politik<sup>35</sup> og gennem skriftet *Περὶ ἐρμηνείας*, normalt latiniseret til *De Interpretatione*, og således på dansk: *Om fortolkning*, men i realiteten overleveret fra Aristoteles uden en egentlig overskrift. Skriftet kunne vel gives underoverskriften: *Om den deklarative/tilkendegivende sætning*, eller, idet *Περὶ ἐρμηνείας* kan forstås som *Περὶ λέγειν τι κατὰ τινός: Om at betyde eller udlægge noget som noget*. Skriftet handler om *λόγος ἀποφαντικός*, om *deklarative udsagn*, om sætninger og doms-udsagn, dvs. dette at noget udsiges om noget, idet *ἀπόφανσις (ἀπό-φανσις)* betyder *frem-vise* og *λόγος ἀποφαντικός* henviser til sætninger, der tilkendegiver noget, ved at stille en sag frem, som hermed gøres tilgængelig for andre. *λόγος* er som tale altid *λόγος τινός, tale om noget*, sammenlign Platon: Sophisten og GA21, p. 142: *λόγος* er *δηλοῦν, Offenbarmachen von Seiendem. ψυχὴ ὡς ἀληθεύειν* er en *betydende-forsamlende-åbenbaren* af noget<sup>36</sup>, idet *λέγειν* betyder *samle, forbinde, syntetisere* og på en sådan måde, at det, der

<sup>33</sup> Heidegger i vintersemestret 1924/1925: "Das reine νοεῖν vollzieht sich als θιγεῖν", GA19, p. 179, se også GA9, p. 332.

<sup>34</sup> Heidegger fortolker i GA22, p. 310: "Vom Tier unterschiedet sich der Mensch durch den νοῦς (vgl. 433a9 sqq.), genauer durch den λόγος. Der λόγος gehört notwendig zur Definition des ζῷου Mensch: ζῷον λόγον ἔχον, ein "Lebewesen, das reden kann", das ἀποφαίνεσθαι kann." Talen kan fremdeles bringe noget fænomenalt i sigte, *ved at lade noget blive set, ἀποφαίνεσθαι*, sammenlign SuZ, § 7.

<sup>35</sup> Aris: Pol 1253b er et af de bedste argumenter for Heideggers generelle oversættelse af *λόγος* som tale. Her angiver Aristoteles utvetydigt *talens* funktion som det menneskevæsensudmærkende, herunder *talens* funktion som det, der eksplicit stiller noget frem til mulig tilegnelse, således f.eks. det gavnlige eller skadelige, det retfærdige eller det uretfærdige og dette som en særlig måde at have sig selv og sin verden på, men netop som det fællesskabsudmærkende. Heidegger synes således at finde nogle afgørende indsigter her, der således også sætter sig spor i hans afdækning af hvad fænomenologi er i SuZ, § 7, om talen der stiller noget frem. Det er naturligvis ikke uproblematisk altid at insistere på at oversætte *λόγος* som *tale* i læsningen af Aristoteles, men Heidegger insisterer fremdeles konsekvent på at trække det *væsentlige* frem i oversættelsen, således grund-betydningerne som erfaringer af *grunden*, og således her af *ψυχή*. Det er i øvrigt også i Pol 1253a, at Aristoteles benævner mennesket som et *politisk dyr*. Den traditionelle Aristoteles-reception gengiver gerne *λόγος* som *tale* i 1253a, og gengiver altså her mennesket som *det taleformående dyr*, mens Aristoteles også omtaler mennesket som et dyr, der har *λόγος* i Aris Pol 1332b, men her ses i de mere traditionelle oversættelser ord som *reason* eller *fornuft*, således i betydningen af, at mennesket er det fornuftige dyr. Heidegger omtaler i vintersemestret 1923-1924, GA17, p. 18, mennesket som *λόγον ἔχειν*, med direkte reference til Aris: Pol 1253a9f, men omtaler ikke her Aris: Pol 1332b, og ingen af de to steder forekommer den præcise formulering *τὸ ζῷον λόγον ἔχον* hos Aristoteles.

<sup>36</sup> Derfor oversætter Heidegger også i 1942 Aris: DI som: "Über das auseinanderlegende Erscheinenlassen" GA68, p. 94, og *λόγος ἀποφαντικός* oversattes i vintersemestret 1923/1924 med: "die aufzweigende Rede", GA17, p. 19, idet Heidegger herved kan fremhæve

forbindes eller samles er relateret, som det *skelnelige*, *κρίνειν*, og som det *artikulerede*, og det, der hermed giver sig er en *betydnings-sammenhæng*, som er en *forbindelses-sammenhæng*. *λέγειν* er hermed *syntetisk-differentierende* (*σύνδεσις - διαίρεσις*) og forbinder således noget til en betydningstotalitet. *λόγος*, *talen*, er som *λέγειν*: *Verbinden, at forbinde, Zusammennehmen und Beziehen, at drage/knytte sammen og at skabe forbindelser*, SuZ, p. 319, og dette gælder selv for tanken og tankens gøre: "Das "Ich denke" besagt: Ich verbinde." SuZ, p. 319. Heidegger skelner nu mellem to måder at forbinde eller syntetisere på, henholdsvis en før-verbal udlægning af noget som noget, 2.b.1. og en verbal/italesat afdækning af noget som noget, 2.b.2, hvoraf han regner den første som mere oprindelig, og fremdeles afdækning gennem fremvisende sætninger som et heraf afledt.

2. b. 1. Før-verbal/før-prædikativ afdækning, dvs afdækning "før talen" eller "uden talen", *ἄνευ λόγου* og således syntetisk afdækkende gennem *ἐπιστήμη, σοφία, τέχνη, φρόνησις*. Dette er for Heidegger niveauet for det *hermeneutiske "som"*, *hermeneutisches "Als"*, og dermed *Zuhandenheit*-afdækning, men fremdeles også niveauet for afdækning af mennesket som *eksistens*, denne for Heidegger helt særligt privilegerede væremåde. I betydningen af et *hermeneutisk "som"* er *λέγειν τὶ κατὰ τινός* her at forstå som den praktisk udlevende/forstående afdækning af det mødende værende, hvor noget i brugen forstås som noget, f.eks. i den forstående, udlæggende brug af hammeren, idet sømmet slås i. I og gennem brugen afdækkes hammerens hammer-væren i sin væremåde; *Zuhandenheit*-afdækning.

2. b. 2. Verbal, italesat afdækning. Her "indtages" verden for anden gang gennem *λέγειν τὶ κατὰ τινός* som *en talende udlæggen af noget som noget* og således syntetisk afdækkende gennem *den deklarative sætning*, *λόγος ἀποφαντικός*, og dette er hermed niveauet for *det apophantiske "som"*. Hos Aristoteles er fokus på sætningen som den logiske mindste-enhed og en sætning indeholder og *forbinder* som minimum et verbum og et substantiv for at kvalificere som en sætning, f.eks dommen: *Sokrates tænker*. Den fremvisende sætning kan være bekræftende eller benægtende: *Sokrates er et menneske* sat overfor *Sokrates er ikke et menneske*. Her udtales en mulig korrespondens eller overensstemmelse, der, fordi den er sammensat, kan være sammensat forkert eller rigtigt. Er den sammensat rigtigt er der korrespondens og sætningen er "sand". Dommen: *Sokrates er et menneske* forbinder kopulativt *Sokrates* med *menneske* og dommen er (korrespondens-teoretisk) sand, for så vidt Sokrates er et menneske og ikke et æsel<sup>37</sup>. Først på dette niveau kan der for Heidegger blive tale om korrespondens eller overensstemmelse mellem det sagte, en dom eller en deklarativ sætning, og et værende. I denne forbinden muliggøres dette, at noget kan være korrespondens-teoretisk sandt eller falsk, idet der kan forbindes korrekt eller forkert, se f.eks. SuZ, § 7 og §§ 33-34, samt GA17, §§ 1-2, samt Aris: DI. Hermed mener Heidegger at have vist, at korrespondens-kriteriet for sandhed også for Aristoteles er et afledt.

---

talens henvisende funktion som en *Erscheinenlassen*, eller en *sehenlassendes Aufdecken*, og som sådan er talen en modus af *ἀληθεύειν*. Det hedder i vintersemestret 1924/1925: "Und als dieses Verlautbaren ist das Sprechen eine Seinsweise des Lebenden, eine Weise der *ψυχή*. Diese Seinsweise wird von Aristoteles zusammengefaßt als *ἀληθεύειν*. So ist das menschliche Leben in seinem Sein, *ψυχή*, sprechend, auslegend, d.h. es vollzieht das *ἀληθεύειν*." GA19, p. 18f. Sammenlign: "Das An- und Besprechen in der Weise des synthetischen Bestimmens, kann auch als Auseinandernehmen, Ex-plizieren angesprochen werden." GA62, p. 380.

<sup>37</sup> "Korrespondens", Aris: DI 17a26ff; Aris: Met 1010b23, 1011b26, 1027b18, er hos Aristoteles, med et lån fra KFJ, p. 376: "at en sand dom er i overensstemmelse med eller har samme struktur som den kendsgerning, dommen gælder, hvad der for Aristoteles' vedkommende snarere bør formuleres således, at sandhed er en egenskab ved sætninger og en funktion af virkeligheden (cf. Cat. 14b9ff; Met 1051b6ff)."

For Aristoteles gælder det grundlæggende, jfr. Aris: DA, særlig Bog II, og Aris: NE, særlig Bog I og Bog IV: *Det, der har et liv, ψυχή* eller τὸ ἔμψυχον, adskiller sig fra *det, der ikke har et liv, τὸ ἄψυχον*, (angivet ved *a*-privationen), Aris: DA 413a20. *ψυχή* angiver helt enkelt hvad det vil sige for noget levende at have et liv, og det som dette livs τὸ τί ἦν εἶναι, Aris: DA 412b11-12, dets væren-væsenhed. *Det, der har et liv* kan nærmere opdeles i *det levende*, der er τὸ ἄλογον, *det, der er ikke-talende*, og det, der er karakteriseret ved τὸ λόγον ἔχον, *det, der har tale eller talens formåen*, Aris: NE 1102a29-30, Aris: NE 1139a5. Begge disse distinktioner og de efterfølgende, er *formåender*, δύναιμις ved *det levende*, *ψυχή*, og er det levendes *natur*, φύσις, (*væren*), idet φύσις angår *det, der har foranderlig væren*, jfr. distinktionen ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν, Aris: NE 1140b27, *det, der kan være anderledes* (og således er underlagt κίνησις, *bevægelse*). φύσις angår fremdeles her *det levendes bevægethed*. Det ikke-talende liv er *to-foldigt*, διττόν, Aris: NE 1102b29: *Det vegeterende liv, τὸ φυτόν*, er karakteriseret ved at have del i τρέφασθαι καὶ αὔξασθαι, Aris: NE 1102a35f, *næring og vækst*, mens *dyret, τὸ ζῷον*, ydermere har delagtighed i ἐπιθυμητικὸν καὶ ὀρεκτικὸν, Aris: NE 1102b30-31, samt αἰσθητικὸν, Aris: DA 415a1, henholdsvis *stræben-henimod* og *livs-længsel/drift/begær/selvhævdelse*, samt *sansning*, sammenfattet som: *livsdrift* og *sansning*. De tre ψυχαί angiver således en opdeling af tre underklasser af (livs) *former*, og Aristoteles forestiller sig en slags pyramidisk, hierarkisk struktur med det vegeterende liv i bunden, dyret i midten og mennesket øverst, således at dyret også har del i det, der udmærker planten, og mennesket i det, der både udmærker planten og dyret, mens alene mennesket har λόγος.

Mennesket, τὸ ζῷον λόγον ἔχον, *det levende, der har talens formåen*, er, ifølge Aris: NE 1139a17f, ydermere bestemt af *intuition/ånd* (νοῦς), *sansning* (αἰσθησις) og (*livs*)*drift/stræben* (ὄρεξις) og disse orienterer eller "styres/kontrolleres" πράξεως καὶ ἀληθείας, *handlinger og sand afdækning*. Som det ses er νοῦς, som det guddommelige element i mennesket, det, der for Aristoteles, udover λόγος, adskiller mennesket fra dyret, og derfor vil Heidegger også tematisere νοῦς som *die Erschlossenheit*, formuleret som *das Da des Menschen* eller *Lichtung*, som det for mennesket *wesenshafte*, cf. det tidligere anførte citat, SuZ, p. 221, idet νοῦς, for Heidegger, ganske enkelt er væren-forstående formåen. ὄρεξις vil Heidegger hermeneutisk fænomenologisk interpretere som *Sorge*, se afhandlingens § 12.

Forståelsen af νοῦς som *das Organ der Einsicht*, Snell, (1980, p. 22f), går tilbage til Homer, [νόος], og der kan henvises til Iliaden 16.668, hvor Homer, i Snells oversættelse, bemærker: "Immer ist der Nóos des Zeus kräftiger als der der Menschen", og Snell udlægger, med henvisning til Homer: Iliaden 24.294: "Nóos ist gleichsam ein geistiges Auge, das klar sieht.", og gør opmærksom på, at også Platon sidenhen, Symposium 219A, Πολιτεία 7.533D, Theaethetus 164A og Sophisten 354A taler om νοῦς som ὄμμα τῆς ψυχῆς, "sjælens øje"<sup>38</sup>. Heideggers brug af *Sicht* og *Blick*<sup>39</sup> når han vil angive den særlige hermeneutisk-fænomenologiske *forstående seen* trækker således afgørende på Homer og Platon, og tankegangen er også afgørende på spil, når det kommer til den formåen Heidegger tilkender *tænkningen* som φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, *phronetisk-besindig tænke*, og hvori νοῦς netop aktualiseres, og derfor er mennesket "wie wir im Anschluß an ein Wort Schellings sagen können, der Lichtblick ins Mögliche-Ermöglichende überhaupt.", som det hedder i vintersemestret 1929-1930, GA29/30, p. 529f.

At mennesket som: νοῦς - ψυχή - *Da* -*Lichtung*, er en *forstående åbenhed* betyder retteligen, at det, der møder er *tilgængeligt* for os, er os *fortroligt*, og at denne modtagelighed er vor mest fundamentale *formåen*, δύναιμις, således at

<sup>38</sup> Sammenlign Platon: Πολιτεία 519b: τῆς ψυχῆς ὄψιν – sjælens blik/syn. På engelsk findes således også udtrykket *minds eye*.

<sup>39</sup> Sammenlign Heideggers yndede brug af udtryk, hvori *Blick* og *Sicht* indgår i denne betydning, som f.eks.: *Umsicht*, *Sichumsehen*, *Blickstand*, *Blickhabe*, *Blickbahn*, *Blickrichtung*, osv.

der i disse møder altid er forståelse i værk. Der er en intimitet mellem tanken og det, som er til, som det også ses i Platons Phaedon, 79D og 84A, hvor *sjælens* slægtsskab med verden, (ideerne), fremhæves, og Heidegger udlægger således Platon Phaedon 79D, og 341C i det Syvende brev i vintersemestret 1928/1929, GA27, p. 220f, i netop denne betydning, for dernæst at tale om væren-forståelsen som et *Urfaktum* ved *Dasein*.

En erfaring af et sådant *echtes Zusammensein* mellem *sjæl og sag*, GA27, p. 221, finder Heidegger også hos Aristoteles, der anpriser Anaxagoras' *νοῦς*-tænkning<sup>40</sup>, Aris: Met 984b15, og helt anaxagoræisk lyder det i en sætning i den kendte passage hos Aristoteles i Aris: Met XII, 1072b14 -31: *αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοετοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.*

En arbejds-oversættelse kunne lyde<sup>41</sup>: "Tanken tænker sig selv ved at have delagtighed [*μετάληψις*] i det, der kan forstås, [det forståelige, *νοετοῦ*, som er *νοῦς*, den guddommelige fornuft/tanke, verdensfornuften, som alt er gennemtrængt af, sammenlign Anaxagoras]. For tanken bliver selv det tænkte i forståelsen/berøringen og tænkningen af det, der tænkes, således at tanken og det tænkte bliver det samme [*τὸ αὐτό, dasselbe*]. Ånden/tanken er nemlig modtagelig for det, der selv er *νοῦς*, og som råder i det, *som er til* [*οὐσία*].

For Heidegger er der tale om en redegørelse for det han kalder *væren-forståelse*, og i sin udlægning af fænomenet *Seinsverständnis* angiver han *også* overhovedet fænomenologiens mulighed for væsens-afdækning: Verden er *åben* og tilgængelig for mennesket og mennesket er *åbnet* for verden. Som det lyder hos Safranski, så er den tanke også hos Heidegger, at "naturen slår øjnene op i mennesket og bemærker, at den findes." Safranski, p. 392. Det er den gamle græske tanke om, at det lige erkendes af det lige og at tanken og væren dybest set er af samme "natur". I tankegangen virker således også Parmenides' sentens, DK1, p. 231, fr. 3: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι. Væren og tænken er det samme.* Hvad *tanken, νοεῖν*, end *berører, θιγγεῖν*, berører den altid det, der selv er gennemtrængt af *νοῦς*, og således sin egen "natur". Tanken erkender sig selv, skaber transparens, og genfinder sig selv i det andet. Talen om *Daseins* ontisk-ontologiske forrang, SuZ § 3 og § 4, og om *væren-forståelsen* som sådan, er overhovedet, og Heidegger angiver det selv i SuZ, p. 14, en henvisning til isomorfien mellem tænken og væren hos Parmenides, og han angiver længere nede på samme side, at mennesket, fordi dets væremåde, *Dasein*, er at være *det åbnede-åbne*, kan *komme overens med, übereinzukommen*, eller *komme sammen med, zusammenzukommen*, et hvilket som helst værende i sin væren, således også, at *Dasein* er gjort *formående og dueligt* på en sådan måde, *at det med og gennem sin væren selv er blevet åbnet for denne væren*, og således er *væren-forståelse selv en værenbestemmelse ved menneskets væremåde*, SuZ, p. 12.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Den anaxagoræisk-aristoteliske *νοῦς*-tænkning *fuldbyrdes* for Heidegger netop af Hegel, der forstår *νοῦς/λόγος* som *Geist/Verdensånd* og denne i sin fuldbyrdede form som *ἐντελέχεια*, *væren-ført-til-ende, fuldt realiseret*. Heidegger forstår Hegels tænkning som orienteret ud fra 4 græske ledebegreber, idet Heidegger så at sige lader Heraklits *λόγος* og Anaxagoras' *νοῦς* "smelte" sammen: "Ἐν, *das All* hos Parmenides, *Λόγος, die Vernunft*, hos Heraklit, *Ἴδεα, der Begriff*, hos Platon og *Ἐνέργεια* eller *Ἐντελέχεια, die Wirklichkeit*, hos Aristoteles, se GA9: Hegel und die Griechen, p. 427-444

<sup>41</sup> KFJ, p. 457: "Tanken tænker sig selv, ved at indoptage det intelligible. Thi den bliver intelligibel ved at berøre og tænke sin genstand, så tanken og dens genstand bliver ét. Tanken er nemlig i stand til at optage det intelligible og værende, og har den optaget det, er den virkeliggjort." Tredennick/Armstrong, p. 149f: "And thought thinks itself through participation in the object of thought; for it becomes an object of thought by the act of apprehension and thinking, so that thought and the object of thought are the same, because that which is receptive of the object of thought, i.e. essence, is thought." Gadamer: Aristoteles Metaphysik XII, p. 35: Nun kann sich der Geist selber denken, insofern er am Gedachten teilbekommt. Er wird nämlich selbst Gedachter, wenn er an die Sache rührt und denkt, so daß denkender Geist und Gedachtes dasselbe sind. Denn das, was das Gedachte und das Sein erst aufzunehmen vermag, ist zwar auch Geist, aber er ist erst wirklich tätig, wenn er es schon hat."

<sup>42</sup> Heidegger gør præcis samme pointe, SuZ, p. 14, idet han udlægger Aris: DA 431b21: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν*, iøvrigt gentaget af Eugen Fink i en samtale med Heidegger i vintersemestret 1966/1967, GA15, p. 234: ([Her], p. 232).



*νοῦς* i mennesket er altså afgørende *åbenhed* og *modtageligheds-formåen* eller receptiv kapacitet, og Heidegger finder også denne erfaring i det græske *δέχομαι/δέχασθαι* – *at være i stand til at modtage* eller: *at modtage det, der gives* eller *tilegne*. I sine tidlige Paulus-interpretationer, vintersemestret 1920/1921, "oversætter" Heidegger ordet *δέχασθαι* i betydningerne: *receptiv tilegnelse* eller *åbenhed for modtagelse, Annehmen*, i relation til modtagelsen af Guds ord, GA60, § 25, og i et seminar i vintersemestret 1966/1967 med Eugen Fink, GA15, p. 247; ([Her], p. 245), oversætter Heidegger *δέχομαι/δέχασθαι/δοκέουσιν/δοκεῖν* som: *annehmen und vernehmen* eller *das annehmende Vernehmen*, og altså som en modtagelighed og *fornemmen* gennem *νοῦς*.

Heidegger følger, med udlægningen af *νοῦς* som *Da* og *Lichtung*, Aristoteles: "Der *νοῦς* ist die höchste Bestimmung des Menschen,..." GA19, p. 179 og dette *νοῦς* interpreterer Heidegger afgørende som det *Da*, der fungerer som præfix i *Da-sein*. Mens *Dasein* på almindeligt tysk vel nok kan oversættes som *her-væren, der-væren* og *til-væren*, og, som det er set, til *tilstedeværelse* og *tilstedeværen*<sup>43</sup> og fremdeles, så går man alvorligt fejl ved at oversætte *Dasein/Da-sein* på denne måde i forbindelse med Heideggers tænkning, hvor ordet gives en særlig tematisk prægning. Dette gælder såvel den tidlige som den senere tænkning, idet den selv samme græske grunderfaring virker i dette *philosophem* igennem hele tænkevejen. Dette *Da*, og hermed *Da-sein* og *das Da des Menschen*, er således alene oversætteligt og forståeligt på baggrund af de tidlige Aristoteles-interpretationer i 1920'erne, og dette tematiske udtryk for menneskets væremåde er, vel nok sammen med *die Kehre*, samtidig et af de mest eklatant misforståede ord i kommentar-litteraturen.

*Da* er for det første en ontologisk, ikke en ontisk bestemmelse. *Da* angiver ikke om mennesket er til eller ej og ikke om det er til stede eller ej, men svarer på spørgsmålet om *Daseins* virkeligheds- og væsens-modus og udtrykker en *Wie-sein*, en *hvordan-væren*. Betydningen af dette *Da* finder Heidegger hos Aristoteles, Aris: DA III, 4, 429 a 27-28<sup>44</sup>. Her taler Aristoteles om *ψυχή, det levende* (mennesket) som et *τόπος εἰδῶν*, "det åbne sted, hvor *formerne* eller betydning viser sig". *Da* er som en fortolkning af *τόπος: det åbne sted*, ikke som et værende, men som en væremåde, dvs *væren-det-åbne*, hvor de sig-selv-åbenbarende fænomener *betydningsfuldt* kan vise sig, og er derfor også *værens* "sted": "Allerdings nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, „gibt es“ Sein." SuZ, p. 212.

*Das Da des Menschen* er ikke andet end *das νοῦς des Menschen* som det ses hos Aristoteles, og Heidegger interpreterer således *ψυχή - νοῦς - τόπος εἰδῶν - Lichtung - Da - Dasein*, som forskellige navne for det samme, og Aristoteles på sin side henter en betydningsfuld indsigt af *ψυχή/νοῦς* hos Anaxagoras<sup>45</sup>:

"*ψυχή* as possibility: Aristotle agrees with Anaxagoras in this: ὥστε μηδ' αὐτοῦ [i.e., νόου] εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατὸν (Γ 4, 429a21-22), roughly: ...so that [Anaxagoras says] there is no nature of/for it [viz, *νοῦς*] except this: that it is ever in possibility." TS2, p. x, slutnote 7.

Således: Åndens væren er *muligheds-væren* og den findes altid som *formående mulighed*. Også Platon: Phaedon, 70 B, har angivet, at *ψυχή* er karakteriseret ved *δύναμις καὶ φρόνησις*, *formåen/duelighed til* eller *mulighed* og derfor er *mulighedsværen* eller *værekunnen*, samt *praktisk afdækningsformåen*, der kan realisere dyden eller det fortræffelige. Heidegger udlægger fremdeles afgørende *Dasein* som *Möglich-sein*, og *mulig-væren* er *være-formåen* og *være-kunnen*,

<sup>43</sup> Se Heidegger (2007).

<sup>44</sup> καὶ εἰ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχήν εἶναι τόπον εἰδῶν. "Det er godt sagt, at det levende (mennesket) er stedet hvor formerne viser sig."

<sup>45</sup> Tendensen til at identificere *ψυχή* og *νοῦς*, i betydningen af at *νοῦς* angiver en slags væsensbestemmelse af (menneskets) *ψυχή*, ses ikke kun forskellige steder hos Aristoteles, men også hos Platon, f.eks. i Phaedon, (67E ff), som både KFJ, p. 242 (her antydes ligeledes en identifikation med *φρόνησις*), og Hackforth i sin Phaedon-oversættelse og -kommentar, bemærker det.

alle som interpretationer af *δύναμις*<sup>46</sup>, og han betegner overhovedet *muligheden* som (d)et *eksistentiale*, der er *den mest oprindelige og sidste positive ontologiske bestemthed ved Dasein*, SuZ, p. 144:

„Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Seinkönnen. Dasein ist nicht ein vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglich-sein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist. Das Wesenhafte Möglichkeit des Daseins betrifft die charakterisierten weisen des Besorgens der „Welt“, der Fürsorge für die Anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner.“ SuZ, p. 143.

Menneskets væremåde er karakteriseret af denne *kunnen*, ved at have muligheder med sig selv, og således *bei sich selbst die Möglichkeit zu etwas haben*, GA20, p. 412, og Heidegger er her tæt på sin tidlige forståelse af den eksistente *frihed*, *Freiheit*, som *fri-væren*: „Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins für das eigenste Seinkönnen.“ SuZ, p. 144, se også SuZ, p. 312, og det lyder i sommersemestret 1925: „In jedem Besorgen und in jedem Seienden, das durch die Sorge bestimmt ist, liegt a priori mit die Seinsart des „Ich kann“, und zwar ist dieses „Ich kann“ als Seinsverfassung des Daseins immer als verstehendes „Ich kann“. Ich kann im Besorgen das eine und das andere, und weiterhin, ich kann entweder das eine oder das andere.“ GA20, p. 413.

Udlagt anderledes, så formulerer den tidlige Heidegger friheden som *Freisein*, ud fra det aristoteliske *δύναμις*, og dette i sidste ende som muligheden for den eksistentielle, ansvarlige overtagelse af det egne *eksistentiale vilkår*, *livsbevægetheden*, og hermed den egne mulig-væren. På denne vis er Heideggers tidlige forståelse af friheden konsekvent tænkt indenfor rammerne af den egne tænkning, men trækker naturligvis også på den libertarianske traditions insisteren på *valgfrihed*, herunder vel særlig Kierkegaard, og *Freisein* er derfor bestemt af de mulighedsbetingelser og grænser som den endelige *kastet-åben-væren* angiver. Spørgsmålet er nu om dette *eksistentiale* friheds-begreb forsvinder i den senere tænkevej, om det erstattes af et andet og, kunne man spørge, i hvilken udstrækning det kan siges at være inkluderet i Heideggers senere tænkning af friheden, som den ses fremstillet i foredraget *Vom Wesen der Wahrheit* (GA9), i GA31, Schelling-forelæsningerne (GA42), og siden Humanisme-brevet (GA9), som afgørende forbindes med tænkningen af *die Wahrheit des Seins*.

Fra 1930, initieret med foredraget *Vom Wesen der Wahrheit*, udgivet i GA9, udforsker Heidegger spørgsmålet om *die Freiheit* nærmere, og den tidligere forståelse af *Freiheit* som *Freisein* underlægges nu en dybere analyse. Helt afgørende vil Heidegger, i sommersemestret 1930, komme til at angive *Freiheit* som *Grund* "der Möglichkeit des Daseins", GA31, p. 134, således i betydningen af det græsk-aristoteliske *ἀρχή*, som et *udspring* og (kantiansk) en mulighedsbetingelse, og hermed som det, der ligger tematisk *før* og mere *oprindeligt* end forståelsen i SuZ, men som fremdeles ikke afviser friheden som *Freisein*, men som snarere viser, hvordan friheden som *Freisein* bliver mulig<sup>47</sup>. Frihed er for den senere Heidegger det *mulighedsspillerum som vor opholden os i åbenheden giver*, og det er gennem vort *Da*, vi har delagtighed i denne frihed, som vi på en gang "*tilhører*", "*behøver*" og giver mening til, og som derfor også "giver" *Freisein*. Derfor er den eksistentiale *væren-fri*, *Freisein*, indeholdt og medbetænkt også i Heideggers senere standpunkt. Med den senere

<sup>46</sup> I sommersemestret 1925 lyder det hos anaxagoræikeren Heidegger: „...sondern das Dasein selbst, sofern es ist, ist nichts anderes als *Möglich-sein*. Das Dasein, das ich je selbst bin, ist in seinem Sein dadurch bestimmt, daß ich von ihm sagen kann: *ich bin, das heißt, ich kann*.“ GA20, p. 412. I vintersemestret 1923/1924: "Leben ist gleich *Möglichsein*, ganz bestimmte Möglichkeiten zu haben." GA17, p. 21, og det græske forlæg: „*Die ψυχή ist etwas, was δύναμις. ... daß sie ist δύναμις, ihr Sein wird charakterisiert durch das Möglichsein*.“ GA17, p. 295.

<sup>47</sup> Der er fremdeles al mulig grund til at være kritisk i forhold til forståelsen af friheden i Heideggers tænkning i Kreiml (1987), og i stedet kan der henvises til von Herrmann, FWvH5.

Heideggers forståelse af friheden som *Daseins grund* og *mulighed*, men ikke som andet det dette *Da* i *Da-sein*, er fremdeles den græske og især aristoteliske forståelse af *ψυχή* og *νοῦς* stadig afgørende på spil.

Aris: DA 429a21-22 er helt afgørende, fordi Aristoteles her laver en formel bestemmelse af *νοῦς*. W.S. Hett oversætter i Loeb-udgaven: "Hence the mind [*νοῦς*], too, can have no characteristic except its capacity to receive." Hett oversætter sætningen elaborerende, dvs tilføje en betydning, der nok muliggøres af konteksten og som kan oplyse en erfaring, der er virksom hos Aristoteles, nemlig *ψυχή* som et *τόπος εἰδῶν*, Aris: DA 429a27-28, der kan *modtage* formerne, men som tildækker den anaxagoræisk-platonisk-aristoteliske pointe om livets *mulighedsværen* som sådan. Ikke desto mindre lader de to erfaringer sig forene, og helt afgørende vindes: *ψυχή* er som mulighed: *receptiv formåen* ved at have *delagtighed* i *νοῦς*, for at udtrykke det platonisk, og *ψυχή* er en *Lichtung*, en *rydning*, hvor noget betydningsfuldt kan vise sig (i sin væremåde), GA14, p. 67-90; (p. 61-80); Heidegger (1987, d. 8. september 1959, p. 16), hos Heidegger sammenfattet som *das Da des Menschen* eller *Dasein*<sup>48</sup>.

Heideggers tænkevej er fuld af både positive og negative bestemmelser af *Dasein*, som ikke blot er oplysende for, hvordan dette tematiske udtryk skal forstås, men også overhovedet for, hvad Heidegger forstår som *den forenende sag* i sin tænkning, og Heidegger så sig, især i tiden omkring og efter SuZ (påbegyndt i 1923 og udgivet april 1927), dvs. afgørende fra 1926 og frem, konstant nødt til at afvise en forståelse og oversættelse af *Dasein* som *der-væren*, *her-væren*, *til-væren*, *til-værelse*, *tilstedeværen*, *tilstedeværelse* eller lignende, og affejer dermed grundigt en forståelse af *Dasein* som et "'hier" und "dort"', allerede i SuZ, p. 132, idet han herefter emphatisk fremhæver: "Der Ausdruck "Da" meint diese wesenhafte Erschlossenheit".<sup>49</sup>

Heideggers erfaring af det menneskelige *Da* eller *νοῦς* er således bestemmende for hans syn på tænkningen eller fænomenologien og dens muligheder, først og fremmest som *φρονεῖν*, *phronetisk* tænkning, og ikke som *νοεῖν*, som *noetisk* tænkning. *νοεῖν* hører sammen med *νοῦς*, og den *noetisk forstående seen* er ret beset en "guddommelig" formåen, og mennesket har som endelighedsværen ikke ren *νοῦς* og derfor ikke ren *νοεῖν*, og Heidegger følger også her

<sup>48</sup> Ikke blot Sheehan, f.eks. TS1, TS2, TS4, men også von Herrmann forstår *Da* som *åben-væren* og ikke som *Der-væren*, *Til-væren* eller *Tilstedeværen* eller lignende. Von Herrmann skriver: "Die nur den Menschen eigene Seinsweise des vollzugshafte Verstehens von Sein erhält in "Sein und Zeit" den Namen *Existenz*. Das Seiende aber, das in seinem Sein durch die Seinsweise der Existenz bestimmt ist, heißt terminologisch *Da-sein*. Dieser rein ontologisch gemeinte Titel entspricht dem phänomenalen Tatbestand, daß das Seiende, das wir selbst sind, in der Seinsweise, der Existenz, des Existierenden Seinsverstehens, verfaßt ist. Existierendes Seinsverstehen besagt aber: Das Da-sein versteht sich in seinem Sein zumal das Sein alles anderen Seienden, zu dem es sich existierend verhält. Sowohl das eigene vollzugshafte Sein (Existenz) wie das darin verstandene Sein alles Seienden ist als verstandenes aufgeschlossen in der *Erschlossenheit* (Da-). Da-sein besagt somit Existieren als Erschlossenheit des eigenen Seins und des Seins im Ganzen." FWvH5, p. 13. I FWvH6, p. 226 lyder det: "Das *Da*- des *Da*-seins nennt die Erschlossenheit, die Aufgeschlossenheit und Gelichtetheit des Seins im Ganzen... Im *Da* des *Da*-seins sind mit der Existenz, durch sie und für sie alle anderen Seinsweisen aufgeschlossen." I FWvH4, p. 92 lyder det: "Das *Da* des *Da*-seins nennt die *Erschlossenheit*, die Gelichtetheit, die *Lichtung*,...".

<sup>49</sup> I SuZ, p. 133 lyder det: "Die ontisch bildliche Rede vom lumen naturale im Menschen meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein *Da* zu sein. Es ist „erleuchtet“, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die *Lichtung ist*. ..... *Das Dasein ist seine Erschlossenheit*." *Dasein er (sin) åbenhed/åbenværen*. (Sammenlign: GA14, p. 82; (p. 73): „Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene.“). I 1930, GA9, p. 189 omtales *Da* som *die offenheit des Offenen*, og dette som et ord for *Lichtung*. I 1936-1938, GA65, p. 298 lyder det: "Das *Da* bedeutet nicht ein irgendwie jeweils bestimmtes Hier und Dort, sondern meint die *Lichtung* des Seyns selbst...", og her gøres gentagne henvisninger til mennesket som *Da*, *Lichtung*, *Offenheit*, *ἀλήθεια*, mv.. I sommersemestret 1943, GA55, p. 108 omtaler Heidegger ζῆν, en græsk form af "dyr" eller "leve-væsen", her med særlig henvisning til mennesket, som "das Sichöffnen ins offene". Det lyder d. 8. September 1959, som i den grad genkalder Aris: DA 429a27-28, men uden at gøre denne henvisning: "Die neu zu sehende Grundverfassung menschlichen Existierens soll *Da-sein* oder *In-der-Welt-sein* genannt werden. Dabei meint allerdings das *Da* dieses *Da-seins* gerade nicht, wie es dies vulgärerweise tut, eine dem Betrachter naheliegende Raumstelle. Vielmehr bedeutet das Existieren als *Da-sein* das Offenhalten eines Bereiches aus Vernehmen-können der Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten, die sich ihm aus seiner Gelichtetheit her zusprechen. Menschliches *Da-sein ist* als ein Bereich von Vernehmen-können nie ein bloß vorhandener Gegenstand." Heidegger, (1987, d. 8. September 1959, p. 3f). I et seminar i vintersemestret 1966/1967, GA15, p. 204; ([Her], p. 202), lyder det: "Dasein heißt nicht *Dort- und Hier-sein*.", og samme side: "Das *Da* ist die *Lichtung* und *Offenheit* des Seienden, die der Mensch aussteht." D. 6. september 1973 fastslår Heidegger: "Dasein muß als *die-Lichtung-sein* verstanden werden. Das *Da* ist nämlich das Wort für die offene Weite." GA15, p. 380; ([Le Thor], p. 118).

Aristoteles: "Dieser νοῦς nennt Aristoteles ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [De An. III, 4, 429a22sq, se endvidere noten GA19, p. 59, indsat]; der "sogeannte" νοῦς soll besagen: der uneigentliche νοῦς. Dieser νοῦς in der Menschlichen Seele ist nicht ein νοεῖν, ein schlechthinniges Sehen, sondern ein διανοεῖν, weil die menschliche Seele durch den λόγος bestimmt ist. Das νοεῖν wird auf Grund des λόγος, des Ansprechens von etwas als etwas, zum διανοεῖν.", GA19, p. 59. νοῦς lader sig hos mennesket ikke fuldbyrde som ren νοεῖν, dette er, for Heidegger, forbeholdt Gud og Hegel<sup>50</sup>.

νοῦς muliggør hos Aristoteles indsigt i "første-principper", ἀρχαί: αἴτιον ("årsag"; på-hvilken-måde) og ἀρχή (udspring; grund; princip; bevægelses-princip; hvorfor); sammenlign: "Der νοῦς als ἀληθεύειν der ἀρχαί, GA19, p. 58, og Aris: NE Bog VI, 7. Endskønt mennesket ikke har ren νοῦς, så er νοῦς virksom i både φρόνησις og σοφία, hvorved mennesket gennem disse sandhedskapaciteter altså også kan erkende ἀρχαί, og der er således en epagogisk formåen i dem begge, og Aristoteles benævner dem derfor βελτίστη ἔξις, de bedste afdækningsformåender. For Aristoteles er der fremdeles to menneskelige væremåder, bestemt ud fra menneskets yderste fortræffelighedsformåen, også kaldet ἔργον ἀνθρώπινον, eller τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, Aris: NE 1097b25, menneskets væsensfunktionsmåde, der konkurrerer om "at være det bedste liv".

βίος θεωρητικός, den højeste praksis og det kontemplative liv, tilbagetrukket fra det sociale, er viet σοφία som er givet ved samvirkningen mellem αἴσθησις, νοῦς og ἐπιστήμη. Sat heroverfor er væremåden ὁ φρόνιμος, den praktisk indsigtfulde, der formår at realisere det praktiske, lykkelige liv i det sociale. Ikke desto mindre er θεωρία selv en praksis, og "Das νοεῖν des Menschen ist kein reines.", GA18, p. 202, og mennesket er ikke en ubevæget bevæger, og derfor slipper den vise i sit βίος θεωρητικός ikke for ὄρεξις, livets omsorgsfulde længsel (bevægethed) mod sig selv, med henblik på at blive i sin egen væremåde, for at sige det med Heideggers forståelse, og den vise er således også afhængig af den praktiske "fornuft" for at realisere det teoretiske liv. Handling forudsætter hos Aristoteles foreningen af νοῦς, den rene indsigt, og drift/livsstræben ὄρεξις, som er i værk når der afdækkes gennem φρόνησις. νοῦς, ὄρεξις og φρόνησις er altså nødvendige for at orientere sig i forhold til og realisere det praktiske liv. Som det hedder hos KFJ, p. 476 om den phronetiske afdækning: "Her kombineres νοῦς og ὄρεξις, således at fornuften leder, driften ledes...."

φρόνησις er traditionelt udlagt som praktisk fornuft<sup>51</sup> eller praktisk klogskab, hos Aristoteles νοῦς πρακτικός, Aris: DA 433a14, (det samme antydes vel i Aris: NE 1139b4-5!) og er: umiddelbar epagogisk afdæknings-formåen med henblik på praksis. Heidegger forstår det i betydningen af praktisk indsigt og formående åbenhed for praksis. φρόνησις betegner en evne til at realisere et praktisk handlingsliv og derfor til at kunne realisere det gode liv for mennesket, εὐζωία, Aris: NE 1098b21. φρόνησις er ikke reflekteren over handling, men er selv forståelse for handling, der kommer af at handle og som viser sig i det at handle, og gennem φρόνησις bliver man konfronteret med handlingsmuligheder. Således: "φρόνησις is epitactic [prescriptive, prefiguring]: it presents the entity as something to be concerned with, it interjects into this concern each aspect of the pivotal moment and maintains them in this concern. ... Φρόνησις looks to "what is conducive to the end" (Nic. Ethics VI.9.1142b32)." Kisiel & Sheehan (2007, p. 180).<sup>52</sup> For Aristoteles åbner φρόνησις mennesket for

<sup>50</sup> Sammenlign Platon: Timaios 41D-E, hvor Platon angiver, at menneskets ψυχή har en udødelig del, νοῦς, som er gjort af det samme stof som verdenssjælen eller den guddommelige νοῦς, og deler bevægelse og aktiviteter hermed, men tillige, at den menneskelige νοῦς ikke fungerer perfekt, fordi den er mindre ren.

<sup>51</sup> Sammenlign f.eks. Kants Kritik der praktischen Vernunft.

<sup>52</sup> Med henvisning til Aristoteles og φρόνησις skriver Gadamer: "Der Handelnde hat es vielmehr mit solchem zu tun, das nicht immer so ist wie es ist, sondern das auch anders sein kann. In ihm entdeckt er, wo er handelnd einzugreifen hat, Sein Wissen soll sein Tun leiten." GW1, p. 319f. Sammenlign Aris: NE Bog VI, 4.

situationen her og nu, mens det i SuZ, SuZ, p. 296, p. 298, p. 300, p. 326, p. 338, først er den *phronetiske omsigt*, der gives med *die Entschlossenheit*, der formår dette, og således muliggør det at handle i egentlig forstand.

*τέχνη* er som afdækningsformåen praktisk *viden om/indsigt i, hvordan noget frembringes eller produceres/fremstilles, ποίησις*, eller *ποιητική*, Aris: NE 1140a1ff, f.eks. kunst og håndværk, og derfor formåen til at afdække det værende gennem "teknisk", besørgende omgang. Det, der fremstilles, fremstilles *med henblik på noget andet, πρὸς ἕν*, Aris: NE 1096b27, nemlig *praksis*, og *fremstillen* endsige *det fremstillede*, er således ikke en *ende* i sig selv, hvilket alene gælder for handlingen, Aris: NE Bog VI, og derfor står *φρόνησις* for Aristoteles højere end *τέχνη*. Sagt anderledes: *φρόνησις* er *πρακτική*, snarere end *ποιητική*, i betydningen rettet mod *εὐπραξία*, *den gode handling*, som i sig selv er en *ende, τέλος*, Aris: NE 1140b4-6. Tekststedet problematiseres imidlertid afgørende i Aris: NE 1177bff, hvor Aristoteles rent faktisk hævder, at vor praktiske gøren har til hensigt at producere eller forskaffe noget ud over handlingen selv. Men helt afgørende, så er *τέχνη*, hvis *med-henblik-på* er *fremstillingen, ποίησις*, af noget, der, når det *står i værk, ἔργον*, selv er et *med-henblik på*, nemlig *praksis*, og i sidste ende *εὐζωία*, *det gode liv for mennesket*. Det gennem *τέχνη* fremstillede indgår selv i anvendelsessammenhænge, og er i *Verwendung*, GA19, § 7.

Heideggers indsigt er, at mennesket altid allerede er *kastet-åbent* i et engageret, forstående forhold til verden og at den rene teoretiske indsigt er et fantasme, for *θεωρία* er selv en livsbunden *praksis*, GA9, p. 313, GW1, p. 129f. Derfor forstår Heidegger dybest set sin tænkning, som tildragende sig "før" skellet mellem *θεωρία* og *πραξις*, eller rettere: skellet forstås som et "kunstigt", for *praksis* og tænkning er selv *bevægelse, κίνησις*, GA19, p. 18, og *θεωρία*, og hermed væremåden *βίος θεωρητικός*, er selv knyttet til *livsbevægetheden*, og er i sidste ende henvist til at være en *kulturel, social praksis*, som det overhovedet var tilfældet i det fjerde århundrede fvt i Athen, se f.eks. Nightingale (2004).

Hvad angår det praktiske liv, så kan *σοφία* ingenlunde erstatte endsige overgå *φρόνησις*, hverken hos Aristoteles eller Heidegger. Således kan en teoretisk erfaring af livet ikke være løsrevet det praktiske liv, men er bundet til det og *φρόνησις* har derfor forrang som *væren-forstående, praktisk formående afdækning*. Men den praktisk forstående omgang med det værende gør også brug af *τέχνη*. *τέχνη* hører i en vis forstand under *πραξις*, og den tidlige Heidegger<sup>53</sup> lægger især vægt på den brugs-*viden* eller rettere *-forståelse*, der viser sig i den brugende, besørgende omgang med det værende, og hermed den *viden* og *formåen*, under et: *forståelse*, der overhovedet ligger i denne omgang, mindre på den egentlige *fremstilling* eller *frembringelse*, der er *τέχνης* fuldbyrdeles-måde. I begrebet *Sorge*, varetagelse af, eller omsorg for, sig selv, den anden og det andet, forener Heidegger de to *praktiske egnetheder τέχνη* og *φρόνησις*. At gøre det gode, *at føre noget til ende*, kræver også, at man forholder sig til og kan realisere praktisk- "tekniske" projekter, dvs også ved at afdække det værende gennem *τέχνη*, cf TS6, og *phronetisk omsigt* orienterer fremdeles også *τέχνη* og *ποίησις* hos *den praktisk indsigtfulde*, og derfor er den senere Heidegger, som tænker, heller ikke kritisk i forhold til "moderne teknik", der i princippet kan omgås *phronetisk-besindigt*, men i forhold til den "tekniske" værenudlægning som sådan, se også Sheehan: *Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle*, (1998).

Mens Aristoteles således gør meget ud af at skelne mellem *τέχνη* og *φρόνησις*, så er dette ikke på samme måde tilfældet for Platon, hvor det afgørende synes at være, at begge formåender vedrører *πραξις*, Schaefer (1981), og i denne henseende synes Heidegger at læse Aristoteles gennem Platon. Heidegger viser at *φρόνησις* og *σοφία* i virkeligheden er

<sup>53</sup> For den senere Heidegger bliver *τέχνη* til en særlig væren-historisk måde at forstå eller afdække verden på, som privilegerer den ontologisk-metafysiske *vorhandenheit*-tænkning, som endda også virker sig ud i den klassiske humanisme, der fremdeles har et korrektiv nødigt, idet der her kan henvises til Humanisme-brevet.

rettet mod det samme: *væren-forståelse* og kan i forlængelse af dette demonstrere, ved at læse Aristoteles mod Aristoteles selv, at den praktisk besørgende-forstående omgang er mere oprindelig end den teoretiske forståelse af livet.

For Aristoteles skal *φρόνησις* reelt bane vejen for *βίος θεωρητικός* eller *θεωρία*, *det kontemplative liv*, Aris: NE 1144a8. *θεωρία* er også en praksis og den opfylder alle de formelle krav Aristoteles har opstillet for det lykkelige liv, Aris NE Bog I, se også KFJ, p. 482, og dog er *ὁ φρόνιμος*, *den praktisk vise*, enerådende hvad angår det at kunne realisere det egentlige praktiske liv i det sociale. I *βίος θεωρητικός* konvergerer *σοφία* og *φρόνησις*. Værende denne væremåde er mennesket tættest "beslægtet" med guderne, ved *participation* eller *delagtighed*, *μέθεξις*, i *νοῦς*, for at sige det platonisk. *νοῦς* virker også i *φρόνησις* og det praktiske liv selv kan ikke udtømmes i (verdensfjern) *θεωρία*, og hermed er svaret på det spørgsmål Gadamer stiller i det lille skrift *Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik*, GW4, p. 175-188, og Heideggers afvisning af *ἡθως*-tænkning som en *ἐπιστήμη ἡθικῆ*, GA55, p. 214 ligeledes antydnet. I Aris: NE 1141b4f angives det, at der er forskel på at være *vis*, dvs at være orienteret af *σοφία*, og det at være *praktisk indsigtfuld*, som idealet *ὁ φρόνιμος*, der kan realisere *τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν*, *det gode for mennesket*, og *εὐζωία*, *det gode liv*, Aris: NE 1089b21: "Anaxagoras und Thales heißen σοφοί aber nicht φρόνιμοί, opsummerer Gadamer, GW5, p. 240. Der er altså i en vis forstand en dobbelthed hos Aristoteles<sup>54</sup>, *den vise* eller *den praktisk vise*?

For Aristoteles er det interessante modstillingen mellem *φρόνησις* og *σοφία*; det aktive handlingsliv sat over for det kontemplative liv, der leves i tilbagetrækthed, se Aris: Pol 1324a25-29. Heidegger forholder sig eksplicit til denne modstilling i GA19, § 17 og afdækningen fremefter ledes af indsigterne om en endelighedserfaring og *φρόνησις* fremstilles fremdeles *als eigentliche Möglichkeit des Menschen*, GA19, p. 135, idet også *φρόνησις* kan afdække det, der er *ἀρχή*, GA19, p. 143. Hermed lægger Heidegger vejen fri til at forstå sin egen tænkning som en *phronetisk-besindlig* tænkning.

I Protrepikos 70B (se også 85B og 91B) bestemmer Aristoteles menneskets *funktion*, *ἔργον* som *τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν*, således udøvelsen af *både φρόνησις* og *θεωρία/σοφία*, mens man kan sige at Aristoteles i Aris: NE, og det vil sige senere end i det eksoteriske ungdoms-arbejde, ender med at favorisere *σοφία* og livet hengivet til *βίος θεωρητικός*, som den højeste menneskelige beskæftigelse, Aris: NE Bog 10. Heidegger kommenterer det kontemplative liv på følgende vis i GA18, p. 77: "Diesen *βίος* stellt er als die eigentliche Möglichkeit menschlicher Existenz heraus." I Aris NE Bog X, 1178a5-10 lyder det, at det bedste liv er det liv, der er i overensstemmelse med menneskets egen væremåde, og for så vidt dette for menneskets vedkommende er *νοῦς*, er livet i *νοῦς* det bedste og lykkeligste. Udøvelsen af *ἀρετή* i det praktiske handlingsliv er blot *sekundært*, og *νοῦς* står over *νοῦς πρακτικός*. Alligevel forstår også Aristoteles *θεωρία* som *den højeste πράξις*<sup>55</sup>, og altså som en menneskelig væremåde, og Aristoteles antyder da også flere steder selv, Aris: NE

<sup>54</sup> Aristoteles foretager en klar distinktion mellem *νοῦς* og *φρόνησις* i *Den Nikomacheiske etik*, men det er i dette arbejde klart, at *νοῦς* virker i *φρόνησις*, derfor benævnelsen af *den praktiske indsigt* som *νοῦς πρακτικός*, Aris: DA 433a14. Det er imidlertid interessant, at Aristoteles i *Protrepikos* synes at identificere *νοῦς* og *φρόνησις* med hinanden, og således at *φρόνησις* ikke blot er rettet mod det praktiske liv, men også mod det, som *νοῦς* og *ἐπιστήμη* er rettet mod, nemlig *θεωρία*, Aris: Protrepikos B68-69. De åbne spørgsmål om Protrepikos' status og de hertil horige diskussioner tages der dog ikke stilling til her, blot kan nævnes, at Sokrates i Platons Philebus 59C-D, hævder, at både *νοῦς* og *φρόνησις* retter sig mod det evige og uforanderlige. Heidegger diskuterer i øvrigt denne problematik i GA19, § 21ff, men uden at inddrage Platons Philebus. For dette kan der henvises til Schaefer (1981) og Gadamer, GW5, p. 164-186. Heideggers konklusion desanagående er vel, at *φρόνησις* retter sig mod *ἀρχαί*, der selv kan være anderledes, og ikke mod *αἰεί*, *det evige*, GA19, p. 143, og således i sidste ende, mod *ψυχή* som *ἀρχή*, og dermed mod *det selv-bevægelige liv/Dasein* selv. Interessant nok bestemmer Platon også i Lovene, 896A, sjælen, *ψυχή*, som det *selvbevægelige*, som bevægelsens *udspring*, og derfor som *ἀρχή*.

<sup>55</sup> "So muß mann auch noch die theoretische Betätigung als höchste Praxis verstehen (Pol H3, 1325b16ff.). Aristoteles bleibt ziemlich vage, wenn er diese Zusammenhänge erörtert. Am Schluß der Behandlung der Phronesis (EN Z 13) rechtfertigt er, daß der umfassende Charakter menschlicher Praxis keine Unterordnung der Theorie unter die Praxis bedeutet. Wohl aber ist die praktische Vernünftigkeit die

Bog I og X, at βίος θεωρητικός er et næsten urealiserbart ideal fordi mennesket så at sige er kastet som "et mellem", fanget i en *dobbelt identitet*, som det hedder hos KFJ, p. 481ff, således mellem henvistheden til det praktiske liv og delagtigheden i νοῦς, der gør mennesket lig det guddommelige, og det genkalder nærmest Platons fremstilling af *det blandede liv* i Platon: Philebus, 20-23.

Den aristoteliske tvetydighed angående det mest lykkelige liv finder hos Heidegger en afgørelse. For Heidegger er det afgørende et spørgsmål om *endeligværen* sat over for *Gud-væren*. At have delagtighed i νοῦς/Lichtung henviser mennesket til νοῦς virke i φρόνησις, som for Heidegger står højere end den "teoretiske" indstilling gennem σοφία. βίος θεωρητικός griber ikke *Dasein* i sin dagligdags-væren og ej heller det, der kan være anderledes og er underlagt bevægelse. Indsigten i og forståelsen af *Dasein* som menneskets *wesenhafte Seinsweise* sker for Heidegger gennem φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, *phronetisk-besindig tænkning*, ikke gennem σοφία og θεωρεῖν. σοφία tilhører βίος θεωρητικός og hører sammen med θεωρία, og θεωρεῖν forstår Heidegger som den teoretisk objektiverende indstilling, som viser tingene, πράγματα i deres *Vorhandenheit-sein*, og mennesket som en *res extensa*, en *udstrakt tingslighedsværen med egenskaber*, hvortil der spørges med: *Hvad er x?*, fremfor: *Hvordan er x?* For Heidegger, og dette mere konsekvent end hos Aristoteles, såfremt Bog I og Bog X i *den Nikomacheiske Etik*, angående εὐδαιμονία, læses ubarmhjertigt, og der ikke tages hensyn til overleveringens og det overleveredes særlige karakter, er φρόνησις, den etiske kapacitet *par excellence*, βελτίστη ἔξις τοῦ ἀληθεύειν, *den mest fortræffelige sandhedsafdækningsformåen*, sammenlign Aris: EN Bog VI.13, GW7, p. 226.

Opgøret mellem τέχνη og φρόνησις på den ene side og σοφία og ἐπιστήμη på den anden, ses overhovedet hos Heidegger som modstillingerne mellem de tre fundamentale *være-modi*: *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* og *Existenz*. Mens afdækning som *Zuhandenheit* og *Existenz* fuldbyrder sig i en udlægning som *Wie-sein*, *hvordan-væren*, så sker udlægningen af det, der møder som *Vorhandenheit-sein*, gennem *Was-sein*, gennem en *hvad-væren-fortolkning*. Som måder at afdække det, der møder os, på vidner disse forståelsesmåder, uagtet deres mulige gennemsnitlige karakter, dog alle om menneskets umiddelbare værenforståelse og verdensfortrolighed, således ifølge Heidegger. Dette kan nærmere udvikles i det følgende.

*Dasein* kan enten afdække tingene, i deres *Vorhandenheit-sein*, *forhåndenhedsværen* (gennem *θεωρία*), eller deres *Zuhandenheit-sein*, *til-håndenheds-væren* (gennem *Besorgen*), og endelig sig selv og andre *Dasein* som *Eksistenz* (gennem "Selbstsorge" og Fürsorge)<sup>56</sup>.

*Vorhandenheit* er en fænomenologisk interpretation af det aristoteliske τὰ πρόχειρα, Aris: Met 982b12-13, *det, der er tæt ved hånden*, som Volpi, også har bemærket det i Kisiel & Van Buren (1994, p. 201). I GA19, p. 126 lyder det: "Und zwar begann das Verwundern anfänglich nur bei dem, was auf der Hand liegt: τὰ πρόχειρα (982b13), "was vor der Hand liegt"". Gennem σοφία, som en samvirken mellem νοῦς og ἐπιστήμη, mødes det værende i den teoretiske forholden sig, og mennesket møder dermed tingene i deres *Vorhandenheit-sein* og med en teoretisk objektiverende forståelsesmåde. Der kan henvises til θεωρεῖν som den rene væsensskuende *betragten*, *des reinen Sehens*, GA19, p. 62, og grundbetydningen af det græske ord θεωρός, som den person, der er udsendt til at *bevidne*, *betragte* og *være til stede*

---

Bedingung dafür, daß Theorie getrieben und theoretische Vernünftigkeit ausgebildet werden kann. Gleichwohl ist auch die praktische Vernünftigkeit ein Höchstes – nein, sie ist dasselbe Höchste des Nous -..." GW7, p. 226

<sup>56</sup> Uegentlig afdækning af *Dasein* sker dog også gennem *Vorhandenheit* eller *Zuhandenheit*, som fremdeles går fejl af menneskets væremåde, og her tages *eksistens* netop ikke i *ægte væren-forvaring*, og er ikke omfattet af *den egentlige omsorg*, og allerede her, kunne man argumentere, kunne Heidegger have taget det nazistiske engagement i opløbet, ved at besinde sig på sin egen tænkning.

ved særlige begivenheder, f.eks. de olympiske lege<sup>57</sup>. Således er *ἡμερόια's* væsen dette at være til stede *bei dem wahrhaft Seienden*, som det hedder hos Gadamer, GW1, p. 129. "Genstanden" for *ἡμερόια* er imidlertid *das Immerseiende*, GA19, p. 31, på græsk, *αἰδίων*, Aris: NE Bog VI, 3 og således det, der *ikke* er underlagt *bevægelse* og dette er stort set kun den aristoteliske Gud. De afdækningsformåender, der for Aristoteles er rettet mod det, der kan være anderledes og som er underlagt *bevægethed* og er i bevægelse, således *det, der i sin væren er undervejs mod sin væren*, i.e. *det tilblivende* eller *værens-tilblivende*, *das Sein-Werdende*, GA19, p. 40, på græsk: *ἑσόμενον*, Aris: NE Bog VI, 4, således alt sublunart, er *τέχνη* og *φρόνησις*, som det er set.

I *πρᾶξις*, gennem vore *handlinger*, har vi fundamentalt at gøre med det, der ikke altid er det samme, og endnu mere radikalt, med det, der er underlagt bevægethed og som derfor er *undervejsværen* og som endnu ikke er. I Heideggers grundlæggende term *Besorgen*, *det vi omsorgsfuldt-afdækkende har med at gøre i praksis*, SuZ, p. 56-57, er for så vidt alt omfattet som *Dasein* som *In-der-Welt-sein* kan have med at gøre, og i ordet *Besorgen* er fremdeles de to praktiske afdækningsformåender *τέχνη* og *φρόνησις* i en vis forstand forenede, se også TS6, p. 299, idet begge er nødvendige for at realisere *det gode liv*. Bestemt som *Sorge*, *omsorg*, er mennesket i sin praktiske forholden sig henvist til *Besorgen*, til *at have med noget at gøre i praksis*. *Besorgen* er, som *besorgenden Umgang*, overhovedet en hermeneutisk-fænomenologisk interpretation af *πρᾶξις*, SuZ, p. 68, og på samme måde som *τέχνη* er underlagt *φρόνησις*, er *ποίησις* underlagt *πρᾶξις*, idet *ποίησις*, *fremstilling* og dermed *det fremstillede*, altid er *med-henblik-på* praksis, hvor det *frembragte* indgår og besørjes. *Besorgen* er så at sige *praktisk ἀληθεύειν* og indebærer i sin fuldbyrdesmåde, at enhver væren afdækkes i henhold til sin væremådes væren og tages i *echter Seinsverwahrung*, GA62, p. 376.

Heidegger skelner i SuZ fundamentalt mellem "*ting*" og *Dasein* og i henhold til disses væremåder vil Heidegger ydermere skelne mellem *Besorgen* og *Fürsorge*, og dette sidste som en særlig "besørgelses-måde", der angår *Existenz*, menneskets *Wie-sein* i betydningen: *kinetiske væsnen*, og afdækningen af *Dasein* er for så vidt temaet i afhandlingens sidste destruktion og behandles derfor ikke nærmere her.

Om „tingenes“ væremåde lyder det hos Heidegger: „Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die „Dinge“: *πράγματα*, d.i. das, womit man es im besorgenden Umgang (*πρᾶξις*) zu tun hat. Sie ließen aber ontologisch gerade den spezifisch „pragmatischen“ Charakter der *πράγματα* im Dunklen und bestimmten sie „zunächst“ als „bloße Dinge“. Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das Zeug.“ SuZ, p. 68. Og videre: „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*.“ SuZ, p. 69.

Fænomenet *Zuhandenheit* vinder Heidegger i efteråret 1922 med henvisning til en berømt passage i Aris: DA 432a2f. Aristoteles sammenligner *ψυχή* med en *hånd*. På samme måde som hånden bruger værktøj, idet *hånden er værktøjets værktøj*, (eller *redskabets redskab*), bruger *det levende* (mennesket) formerne, når det skal forstå genstandenes *udseende*, *εἶδος* (vanligvis hos Aristoteles oversat som *form*, hos Platon oversat som *ide*, og begge som væsensbestemmelser, mens Heidegger oversætter med grundbetydningen *Aussehen*). Med henvisning til Aris: Met IX, 10 så *giver* det værende, der møder os, *sig selv, ὃν ὡς ἀληθές*, i dets *hvad- og hvordan-væren*, *εἶδος*, hvorved det som sådan kan afdækkes gennem *νοῦς*, *intuition*, som altid allerede er rettet mod sit "objekt", Aris: DA 427b10-15, *τῶν ἰδίων*. Det lyder hos Heidegger i en afgørende formulering: "Der *νοῦς* ist *αἴσθησις τις*, ein Vernehmen, das das Aussehen der

<sup>57</sup> Sammenlign GA19, p. 62-64, Nightingale (2004 og særlig p. 1-7), GW1, p. 128ff, og GW4, p. 37-51. Se også Platon: *Πολιτεία* Bog V-VII for den måske mest udførlige afdækning af *ἡμερόια* i nogen af sine dialoger.



Gegenstände jeweils schlicht vorgibt: *ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν* (ib. 432 a 2 sq.). "Wie die Hand *ὄργανόν ἐστὶν ὄργανον* (ib.) d.h. wie ein Werkzeug in der Hand erst zu seinem eigentlichen Sein – dem *Werk-Zeugen* – kommt, so ist das *Aussehen* der Gegenstände nur durch den *νοῦς* und "im" *νοῦς*, als dessen Worauf in Sicht, *es sieht aus*." GA62, p. 381f.

Når jeg ser en sten og tænker på den, så er selve stenen ikke "i" mig, men stenens *form, εἶδος/μορφή*, dens *udseende* eller *Aussehende*, optræder (betydningsfuldt) *for* mig, og lader sig hermed erkende/afdække. Sagt anderledes og med Heidegger, så er der værenforståelse i værk, og Aristoteles' pointe er, at *ψυχή* (*νοῦς*) selv er en *form*, der bruger andre former og kan forstå det intelligible som intelligibelt, og *ψυχή* er, gennem *νοῦς*, formåen til at *modtage* det, der viser sig<sup>58</sup>, idet *ψυχή* er et *τόπος εἰδῶν*, Aris: DA 429a27-28, ""stedet" hvor formerne eller betydning viser sig". For Heidegger er denne modtagelse en *betydende modtagelse*, idet det mødende værende altid allerede er mødt med en stemt forforståelse og hermed *betydes*, og mennesket er derfor betydningens *udspring* eller *ἀρχή*.

I sin *Vorhandenheit-sein* er hammeren en *hammer-ting*, en tung, udstrakt ting med egenskaber, der i princippet kan måles og vejes, og dermed afdækkes gennem *θεωρεῖν*. Denne væren-modus er et afledt. Heidegger formulerer en betydelig indsigt i efteråret 1922: "Die Gegenstände sind da als *bedeutsame*, und erst in bestimmt gerichteter und gestufter Theoretisierung erwächst aus dem faktischen Begegnischarakter der Welt (dem Bedeutsamen) Gegenständliches im Sinne des bloß Sach- und Dinghaften.", GA62, p. 354. Afdækket gennem den brugende besørgelse viser hammeren sig imidlertid i sin mest fundamentale væremåde, i sin *Zuhandenheit-sein*.

Heideggers *Zuhandenheit*-erfaring kan nu nærmere udfoldes. At afdække noget som en hammer er, i den umiddelbart håndterende, praktiske omgang med dette *Zeug*, *at forstå eller tage dette noget som et noget*. Brugen er en oprindelig *ἀληθεύειν*, *en gøre noget åbenbart, Offenbarmachen, som noget*. At bruge hammeren til at slå søm i med, er en forstående udlægning af noget i sin funktions/redskabs-væremåde, i.e. hammeren, alternativt en sten, afdækkes i sin formåen-væren som noget, der kan bruges til at slå et søm i med. Livet lever sig hermed forstående ind i en fortroligheds-sammenhæng med hammeren, og hermed forbindes hånden med hammeren, som forbinder sig med sømmet, der forbinder sig med væggen, som forbinder sig med hytten, hvori væggen er væg, og så fremdeles. I brugen *betyder* jeg hammeren (eller stenen) i sin mulighedsværen, jeg tilkender den en funktionalitet i en brugssammenhæng, som et *Zeug*, og hermed som et *noget-med-henblik-på-dette-eller-hint*, et *Um-zu*, SuZ, p. 69<sup>59</sup>. Hammeren eller stenen betyder som en hammer ved at indgå i forbindelser med andre *Zeug*, således *sømmet*, som bankes i *væggen*, der er en del af *hytten*<sup>60</sup>, som ligger i *Schwarzwald*, og så fremdeles. I brugen knyttes en række referencer til hammeren; andre *Zeug*, et sted, en række praksisser, involveringer og besørgelsesmåder, og den *λέγειν*, *udlægning*, der "sker" i *Besorgen* er således altid allerede knyttet til en livssammenhæng, ganske som hammerens karakter af hammer, *hammerens hammer-væren*, er afhængig af en eller flere for hvem, denne hammer er en hammer. Hammeren afdækkes fremdeles i sine produktive forbindelser, i mulige *nedbrud*, og i en tilhørig relationalitet, i.e. en *brugs-sammenhæng*, *Bewandnis-ganzheit*, som udgør en *henvisnings-mangfoldighed*, *Verweisungsmannigfaltigkeit*, som atter udgør en *betydnings-*

<sup>58</sup> Sammenlign: *ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν*, Aris: DA432a2f – *νοῦς*/"tanken" er en form, der selv bruger former, og sansning er en form, der bruger de sansbare formers form;

<sup>59</sup> Dette *Um-zu, med-henblik-på*, er et eksempel på den såkaldte *pros hen*-struktur, *πρός ἐν*, sammenlign Aris: Met 1003a33f, 1030b3, 1043a37, samt Aris: NE 1096b27.

<sup>60</sup> Sammenlign: *Wohn-zeug*, SuZ, p. 68.

totalitet. Hammeren *væsner*, ved at *verdne, es Weltet*, i sin væremådes væren, og i og med denne totalitet melder verden sig, SuZ, p. 75<sup>61</sup>.

Livet er ved sig selv praktisk (væren)forstående liv på en sådan måde, at det altid er mere *væren*, og derfor også mere *forstående* mulig-væren, end det selv kan være "bevidst" om. Idet livet lever sig ud afdækker det, alene ved sin væremåde, det, der møder i den umiddelbare omgang. Forståelse og betydning udspringer overhovedet af den finitte kinetiske livs-aktivitet, og det er således mennesket som *frigiver* og *lader noget verdne som noget*, og hermed er *Dasein* karakteriseret ved det forhold, altid allerede at være henvist til *praktisk relateren* og forstående at *betyde, Entwurf, entwerfen*, det omgæede. Sagt anderledes, så er livsbevægethed for Heidegger, som sig selv, en udleven af den for Aristoteles menneskevæsens-udmærkende formåen til *λόγος* og *λέγειν* som *λέγειν τι κατὰ τινός*, *at udlægge noget som noget*, "*etwas als etwas*", SuZ, p. 159, og i denne a prioriiske *afdækken, ἀληθεύειν*, er der til stadighed forståelse og sandhed i værk.

Heidegger, SuZ, §§ 31-33, skelner, under henvisning til Aristoteles, mellem primær og sekundær *ἐρμηνεία*, *en udlæggende afdækning*, dvs måder, hvorpå noget sandt tages i forvaring, og disse *Weise der Entdecktheit*, forstås ud fra deres grund-strukturer, dvs *måder hvorpå noget forstås som noget*. Sat overfor hinanden er det *den umiddelbare, praktisk brugende omgang* overfor *italesættelsen* af det, der møder, hvorved verden udlægges for anden gang, i.e. *det hermeneutiske "som"* overfor *det apophantiske "som"*.

For Heidegger er det fremdeles først i den brugende omgang, at *det vi har med at gøre tingene* betyder som *Zeug*, i en direkte forstående seen, dvs, genstandene betyder som brugsgenstande, (som noget, der har relevans for praksis), og *udlægges, λέγειν*, som "værktøj/redskaber", således som praksis-"genstande", og den primære, oprindelige *udlægning, ἐρμηνεία, Auslegung*, SuZ, p. 158, hvori forståelsen praktisk fuldbyrder sig, er dermed den omsigtige, forstående afdækning, angivet gennem strukturen: *det hermeneutiske* eller *eksistential-hermeneutiske "som"*, *das hermeneutische "Als"*, (im Zu-tun-haben in der Weise des "als etwas", GA21, p. 145, således før-verbalt som *Zuhandenheit* gennem *en forstående tagen eller brugen noget som noget*, f.eks. *als zuhandene Zeug*, således: *jeg er i en forstående-brugende omgang med stenen, idet jeg afdækker/bruger den som en hammer. Det hermeneutiske "som"*, angiver en afdækning som er "før talen", *ἄνευ λόγου*, (*før talen* og dermed *uden sproglig artikulation*), og muliggør *det apophantiske "som"*, *apophantisches "Als"*, GA21, § 12.

Den sekundære, afledte *ἐρμηνεία* sker derimod gennem talen, og *den deklarative sætning, λόγος ἀποφαντικός*, idet italesættelsen forudsætter en altid-allerede-væren-ved-det-mødende-værende, nemlig ved *bestemmelsen, Bestimmen*, GA21, § 12, af noget som noget, i den prædikative udlægning og således i den prædikative *forbinden, σύνθεσις*: f.eks. i udsagnet: "Denne sten er nu en hammer". I denne *λέγειν* sker ifølge Heidegger en *modifikation* af den primære *ἐρμηνεία, udlægning* eller *tagen-noget-som-noget, Nehmen-als*, GA21, p. 145, til en sekundær eller afledt *ἐρμηνεία*, som er *sammen med en sigen, μετὰ λόγου*, og altså fuldbyrdet i *en sproglig udlægning*. Først denne modifikation af *det hermeneutiske "som"* giver *det apophantiske "som"*.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Det lyder hos von Herrmann: "Diese "Verweisungsganzheit" ist aber zugleich die "Weltlichkeit", d.h. der Weltbezug des zuhandenen Zeugganzes." FWvH3, p. 165.

<sup>62</sup> I den ny-pragmatistiske Heidegger-tolkning, afgørende inspireret af Hubert Dreyfus' læsning af første afsnit af SuZ, er der tale om *copying* eller *know-how*, sat over for *propositional viden* eller *know-that*, som et heraf afledt.

At være åben og væren-forstående, *Da-sein*, indebærer en umiddelbar verdensfortrolighed gennem en primær åbenhed, *νοῦς/Lichtung*, og livet er som sig selv mest oprindeligt en udleven af *det hermeneutiske, før-prædikative "som"*, og dette som en oprindelig måde at *have* sig selv på, og forståelse er dermed forståelse som og af *In-der-Welt-sein*. Heideggers fundamentale erfaring er, at *Dasein* er *kastet-åbent* og *engageret* ind i fortolkningssammenhænge, som bliver indlevede, ikke så meget som en mulighed, men som et vilkår, og dette er vel den egentlige implikation af eksistentialt *In-sein*, den væremåde, der altid-allerede-er-væren-i-verden. Sagt på en anden måde: Det *eksistential-hermeneutiske "som"* angiver overhovedet en *primær forholde sig, Verhalten*, eller *Verhaltensweise*, og spørgsmålet er nu, hvad der er denne *Grundverhaltens* egen grund? Svaret er for så vidt allerede givet i 1920'erne: *ἀληθεια* som *Lichtung*, og Heidegger berører spørgsmålet i nær tilknytning til de tidlige eksegese heraf i 1930:

"Alles Verhalten aber hat seine Auszeichnung darin, daß es, im Offenen stehend, je an ein Offenbares als e i n s o l c h e s s i c h hält. ... Das Verhalten ist offenständig zum Seienden. Jeder offenständige Bezug ist Verhalten." GA9, p. 184. Heidegger har til dette tilføjet en note i 1954, angivet som *note b* i GA9, p. 184: "Verhalten – sich aufhalten in der Lichtung (inständig in der Lichtung) von Anwesenheit des Anwesenden." En *oversættelse* af noten, der trækker dens græske forbindtlighed frem, kunne lyde: „At forholde sig – at opholde sig i lysningen/rydningen (at være *ἀληθεια/νοῦς*), (ståen-ind i lysningen) for det, der betydningsfuldt kan vise sig/nærværelsesgøre sig." *Dasein* er en væremåde, der står eller opholder sig i *det frie, åbne*, og er derfor *In-der-Lichtung-stehen* og derfor *In-die-Lichtung-sein*. *Det frie åbne* er det *udspring*, der giver, "es gibt", *Haltung* og mulige *Verhalten*, således enhver mulig *offenständiges Verhalten*, til det der betydningsfuldt kan vise sig, eller kunne man sige, til enhver *væren* overhovedet.

Dette angiver en helt særlig og privilegeret måde for *Da-sein* at være i verden på, som er en "*In-der-Wahrheit-sein*", FWVH5, p. 30, og „sandhed“, i betydningen *ἀληθεια*, er således allerede tidligt i tænkevejen, og siden emfatisk fastholdt heri, at forstå som en måde *at opholde sig og at have sig selv* på, og Heidegger synes hermed afgørende at forbinde en tanke hos Kierkegaard og Emil Lask<sup>63</sup> med den homeriske forståelse af *ἦθος*, som søges afdækket i afhandlingens § 5.

## § 2.2 Phronetisk-epagogisk fænomenologi og *die Kehre* som *Ereignis*

Med sin redegørelse for væren-forståelsen og *φρόνησις* som den bedste afdækningsformåen, har Heidegger allerede væsentligen karakteriseret mulighedsbetingelserne for sin egen fænomenologi, og i denne forstand kan den ikke blot forstås som *hermeneutisk*, men også som *phronetisk-epagogisk* fænomenologi, og dette som en *grund-holdning*, der udspringer af menneskets væremåde og grundmuligheder.

Heidegger udvikler i 1920'erne en umiddelbart mere rigid og systematisk fænomenologisk tilgang *uden* systempræntioner, der vel kulminerer med SuZ og Marburg-forelæsningerne fra sommersemestret 1927, populært kaldet

<sup>63</sup> Kisiel har med blivende effekt redegjort for Emil Lasks indflydelse på den tidlige Heideggers tænkning og har påpeget, med henvisning til Emil Lask, *Gesammelte Schriften* 2, p. 133, hvordan denne, som Kisiel angiver det, *aletheiologiske* tanke om at "leve i sandheden", som dette at have delagtighed i mening og det intelligible, Kisiel, p. 34, afgørende findes i SuZ, p. 221. I sommersemestret 1925, GA20, p. 70 formuleres det overhovedet: " ..daß ich... *in der Wahrheit lebe*". Sætningen *befries*, kunne man med et ordvalg fra Karl Löwith (1951), p. 56, sige, *til sin oprindelige arkaiske betydning*. Også i forbindelse med diskussionen af fænomenet sandhed i SuZ, § 44 anerkender Heidegger Lask, SuZ, p. 218, note 1. I GA14 findes den lille oplysende tekst *Mein Weg in die Phänomenologie* fra 1963, hvor Lask ligeledes fremhæves, GA14, p. 94; (p. 83). Hvad Kisiel imidlertid ikke bemærker, er, at Kierkegaard, før Emil Lask, bruger former af udtrykket "at være i sandheden", se f.eks. SV9, p. 166, første gang udgivet 1846. Da Kierkegaard i dette arbejde blandt andet udvikler hvordan *Aand* selv er *Vorden* og derfor forbinder menneskets mulighed for sandhed som *Approximation* med tilblivelse, så må Kierkegaards tænkning også i spørgsmålet om at være i sandheden hos Heidegger tilkendes en virkningshistorie.

*Grundprobleme* og udgivet som GA24. Forståelsen af fænomenologien som et rent metode-begreb har i disse år, og i en helt særlig forstand, en særlig forbindelse til udviklingen af fundamentalontologien. For den der ønsker en opsummering af de tre grundlæggende *vejanvisninger*, *Weganweisungen*, FWvH1, p. 148, og *Grundstücke der phänomenologischen Methode*, GA24, p. 31, som skal orientere eller præfigurere de tidlige hermenutisk-fænomenologiske undersøgelser, og som Heidegger i 1920'erne vinder ved at transformere en række af Husserls<sup>64</sup> indsigter, kan der særligt henvises til SuZ, § 7 som kan læses i tæt sammenhæng med GA24, § 5, og der kan henvises til FWvH1, Crowell (2004), samt TS4 og TS6. Heideggers mest eksplicite *Auseinandersetzung* med og besindelse på Husserls fænomenologi finder sted i vintersemestret 1923/1924 i GA17, §§3-16, og igen i sommersemestret 1925 i GA20, §§1-13, men Heidegger tager Husserl på ordet<sup>65</sup>, hvad angår dette *at gå til sagen selv*. Gennem tænkevejen fastholdes dette "*Zu den Sachen selbst*", som det *at være undervejs mod sagen*, og det *blivende* i tænkningen i denne henseende er, at *μᾶλλον* forstås som dette *at blive på vejen*, nemlig på vejen mod sagen.

Om Heideggers forståelse af *metode* hedder det i vintersemestret 1929/1930: „ *μᾶλλον*, Methode, d.h. der Weg, auf dem ich einer Sache nachgehe.“ GA29/30, og senere i vintersemestret 1942/1943: "*H μᾶλλον* ist das Auf-dem-Weg-bleiben, nämlich auf dem Weg, der nicht vom Menschen als „Methode“ gedacht, sondern von dem sich zeigenden Seienden her durch dieses hindurch gewiesen ist und so schon ist. *H μᾶλλον* ist griechisch nicht das Verfahren einer Untersuchung, sondern eher diese selbst als das Auf-dem-Weg-bleiben.“ GA54, p. 87. Der gives fremdeles for Heidegger ingen ydre, tekniserbar, *technisierbar*, GA58, p. 136, og sagen påtvinget *metode*, og der kan ikke forventes en sådan metode, tværtimod er *μᾶλλον*, *vejen*, ikke noget fjernt eller ydre i forhold det undersøgte, men er netop dette *undervejs* mod den undersøgte sag selv, som den giver sig i sine egne saglige forbindelser<sup>66</sup>, under hensyntagen til en særlig

<sup>64</sup> Der er en række forskelle mellem Husserls og Heideggers syn på fænomenologien, som kun nødtørfigt skal interessere her, men også hos Husserl, her fra Husserl: *Logische Untersuchungen II*, Husserl (LU, 1984), "giver" fænomenet sig som, som det er, som *εἶδος*, og således *eidetisk*, og dette i en intuitiv direkte intentionel berøring af *væsenet*: „P h ä n o m e n o l o g i e besagt demgemäß die Lehre von den Erlebnissen überhaupt und, darin beschlossen, auch von allen in Erlebnissen evident ausweisbaren, nicht nur reellen, sondern auch intentionalen Gegebenheiten. Die r e i n e Phänomenologie ist dann die Wesenslehre von den „r e i n e n P h ä n o m e n e n“, denes des „r e i n e n B e w u ß t s e i n s“ eines „reinen Ich“ - .... Vielmehr nimmt sie über die Gegebenheiten adäquater, rein immanenter Intuition (also über den reinen Erlebnisstrom) hinausmeinenden Apperzeptionen und Urteilssetzungen rein als die Erlebnisse, die sie in sicht selbst sind, und unterzieht sie einer rein immanenten, rein „deskriptiven“ Wesensforschung. Ihre Wesensforschung ist dabei eine reine noch in einem zweiten Sinne, in dem der „Ideation“; sie ist im echten Sinne apriorische Forschung.“ Husserl (LU, 1984, p. 765). Om *fænomenell Erscheinung*, siger Husserl her: "Erscheinung heißt dann: "Der angeschaute (erscheinende) Gegenstand, und zwar als derjenige, welcher *hic et nunc* erscheint, z.B. diese Lampe als das, was sie dieser eben vollzogenen Wahrnehmung gilt.“ Husserl (LU, 1984, p. 763). Og videre om fænomenet: "... und ihn einfach a n s c h a u e, a l s w a s e r i s t.“ Husserl (LU, 1984, p. 768). Dette *anschaue* er ganske godt gengivet med *intuit* i den engelske oversættelse: "I reflect on the latter, and simply *intuit it as being what it is*." Husserl (LI, 1970, p. 865.). At "gå til sagen selv", er derfor, for Husserl, ensbetydende med at gå til erfaringen selv, at have en direkte anskuelse af sagen, i sin given sig. Men, fænomenet, væsenet, *εἶδος*, skal erfares gennem *eidetisk variation* og *reduktion* - Husserl kalder også dette for *væsensskuen*, *Wesensschau* eller *Wesensschauung*, *ideation* eller *eidetisk deskription*. Den *eidetiske reduktion* er det fænomenologiske greb, hvorved det singulære fænomen, gennem en fantaserende variation "reduceres" eller "renses" til det universelle, *εἶδος*, eller *væsenet*. Eidetisk reduktion betyder fremdeles: at føre tilbage til væsenet. Mens Husserls fænomenologi således grundlæggende er en *teoretisk-refleksiv indstilling*, som arbejder sig vej gennem forskellige reduktioner og gennem *ἐπιχώρησιν*, så er Heideggers fænomenologi en a-teoretisk, fordomsfuld *Haltung* eller *ἦθος*, hvis udgangspunkt er en fortrolig væren-i-verden. Den hermeneutiske fænomenologis *hvordan* afdækkes nøjere i denne afhandlingens § 2, og Heidegger korrigerer grundlæggende Husserl med Aristoteles. Fælles for både Husserl og Heidegger er imidlertid en tanke om verdens tilgængelighed og åbenhed, således at denne fænomenens *given sig* eller *givethed* er at forstå som et *direkte nærvær*, *Anwesen/Anwesen* eller *Gegenwärtigung* eller for Husserl: *Präsentation*. *Anskuelighed*, *Anschauen*, er for Husserl *direkte nærvær*, *direkte givethed*. Dette kan ses i nøje sammenhæng med Heideggers almindelige overbevisning om, at *væren*, *ousía*, for grækerne netop ikke betyder andet end det, der er *nærværende*, således *nærvær*, og derfor at grækerne *forstår ousía som παρουσία*; Heidegger forstår dette som et direkte væsens-overdragende nærvær - *Anwesen* som *Wesung* eller *Ereignis*, som betegnelser for fænomenets måde at give sig betydningsfuldt på, idet det tages i omsorgsfuld forvaring, i.e. afdækkes.

<sup>65</sup> Van Buren, p. 51: "In 1911 he [Heidegger, indsat] read Husserl's statement in "Philosophie als strenge Wissenschaft" that "the impulse to research must proceed not from philosophies but from the matters [den Sachen]" themselves, and noted in the margin that "we take Husserl at his word". Husserl gentager i spørgsmålet om sags-orienteringen ikke blot Hegel, men begge gentager Platon. Heidegger har selv flere steder angivet forskelle og ligheder mellem Husserls og Hegels sagsorientering og sin egen, f.eks GA14, p. 76ff: (p. 67ff).

<sup>66</sup> Sammenlign: Hegel: (*Phänomenologie des Geistes*, 1999, p. 35, (p. LV-LVIII)): „Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt“.

spørgende indstilling, således en fænomenologisk ἤδη. μέθωδος "vokser", *erwächst/entwächst/erwachsen*, ud af sagen, som det angives i vintersemestret 1919/1920, GA58, p. 4f<sup>67</sup>, og bestemmer sig ud fra den sag, der undersøges.

Fænomenologi er for Heidegger en særlig omsigtig-indsigtig forstående "seen" af en sag, en før-teoretisk forholden sig, der grunder i en *Haltung*, således den rette ἕξις eller ἤδη, og den heraf afledte forholden-sig. Det lyder i vintersemestret 1924/1925: "So bringen wir uns von Aristoteles her in die rechte Haltung, die rechte Weise des Sehens, nach dem Seienden und dessen Sein zu fragen." GA19, p. 14. Denne *rechte Weise des Sehens* er en *umsehen*, GA19, p. 13, et af Heideggers ord for φρόνησις, og derfor en *phronetisk-besindig* ydelse og φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν<sup>68</sup> betegner således en måde at se på, en *sichumsehen*, der bringer en sag i sand forvaring ved at lade den være i sin væren. Denne seen er "Sehen im Sinne von "Einsehen".", Heidegger (1987, p. 8) og er dermed en *forstående seen* og *indsigt*, hvori νοῦς er virksom, således Zeus' νόος som *ein Geistiges Auge* hos Homer og *sjælens øje* hos Platon, Snell (1980, p. 22f). For Heidegger er fænomenet ikke andet end det sig-selv-eidetisk-sandt-givende som fremdeles kan "nås" i en direkte *berøring* og for Heidegger er der fremdeles tale om en *forstående seen* gennem νοῦς, og Heideggers tænkning tager afgørende form af hermeneutisk-fænomenologisk *induktion*<sup>69</sup>, ἐπαγωγὴ, i overensstemmelse med angivelsen af φρόνησις som νοῦς πρακτικός, Aris: DA 433a14, idet ἐπαγωγὴ afgørende er en ydelse muliggjort af νοῦς.

Spørgsmålet om den aristoteliske ἐπαγωγὴ og dens betydning for Heideggers fænomenologi er typisk ganske overset af sekundær-litteraturen, men tages jævnligt op i forfatterskabet og afgørende mellem 1919/1920 og frem til 1939. I vintersemestret 1919-1920 angiver Heidegger: „Das Phänomenologische Verstehen ist nichts anderes als ein anschauliches Mitgehen, Hinlaufen an dem Sinn entlang.“ GA58, p. 262, og i sommersemestret 1920 diskuterer Heidegger endnu en gang „der epagogischen Methode“, GA59, p. 35f, og betegner den som *en betydnings-genetisk proces*, således som "das Führen von-zu.". ἐπαγωγὴ er som „schlicht-direktes Hinführen zu...; Sehenlassen von...“ GA62, p. 381<sup>70</sup>. I vintersemestret 1923/1924 lyder det: "Der Begriff der experientia ist der Aristotelische Begriff der ἐπαγωγὴ, des Hinführens zu einer Sache selbst, nicht etwa ἐμπειρία, „Erfahrung“ im Sinne der „Empirie“." GA17, p. 207f, og i sommersemestret 1927, GA24, diskuterer Heidegger sin egen fænomenologiske seen, sat over for Husserls, uden dog at nævne det aristoteliske ἐπαγωγὴ, men genbestemmer dog her den Husserlske *Rückführung* som en ikke-refleksiv "Rückführung des Blickes vom Seienden zum Sein", GA24, p. 29, og dette i betydningen af en „positiven Sichhinbringen zum Sein selbst.“, GA24, p. 29, og præciserer nærmere denne som "der Hinführung zum Sein, d.h. der Leitung." Det ses, at den *henføren* fra det *værende* til *væren* ikke er andet en tilkendelse af *betydning*, og en *henføren* og *leden* af forståelsen fra *Was-sein* til *Wie-sein*, som det antydes i SuZ, p. 27. I 1939 gentager Heidegger præciserende den samme opfattelse og oversætter her eksplicit ἐπαγωγὴ med *Hinführung*, GA9, p. 264, hvad han også gjorde få sider tidligere, i en passage af overordentlig stor betydning, som fordrer en nøjere behandling:

<sup>67</sup> „Was heißt: die Methode erwächst einer bestimmten Problematik einer Gegenstandsregion? Was heißt Problem? Liegen denn Probleme einfach nur in dem betreffenden Gegenstandsgebiet gleichsam am Wege, daß man sie aufgreift und nach ihnen die Methode gestaltet! Oder erwachsen die Probleme nicht selbst erst, und zwar in der Weise der Fragestellung, in der Methode, bezogen auf das betreffende Gegenstandsgebiet? Also stehen wir bei der genau umgekehrten Sachlage.“ GA58, p. 4f.

<sup>68</sup> GA19, p. 13 omtaler Heidegger overhovedet denne *umsehen* som en *Besinnung*, en *sophronetisk* eller *besindig* ydelse.

<sup>69</sup> Hos Crowell (2004) er ingen redegørelse af Heideggers hermeneutiske fænomenologi som ἐπαγωγὴ, den ses heller ikke hos von Herrmann, FWvH1, (skønt begge er anbefalelsesværdige), men er antydet, om end slet ikke udviklet hos Sheehan, TS4, TS6. Afhandlingen udvikler fremdeles dette bidrag nøjere. Heidegger er overvejende tilfreds med oversættelsen "Induktion", men ikke med den gængse udlægning af, hvad dette har at betyde, GA9, p. 244. Induktion vedrører for Heidegger ikke dette at slutte fra et endeligt antal singulære udsagn, uagtet hvor mange, til et strengt universelt udsagn, således: Nogle svaner er hvide -> Alle svaner er hvide. Dette er heller ikke tilfældet for Aristoteles, sammenlign f.eks. KFJ, p. 357, p. 384 og særlig p. 389-390 om νοῦς, φρόνησις og ἐπαγωγὴ.

<sup>70</sup> Heidegger angiver i 1927 det *hvordan*, hvormed en fænomenologisk undersøgelse må være undervejs mod sin sag, afsluttende med en henvisning til den husserlske forsknings-maksime: "Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν besagt aber ἀποφαίνεσθαι. Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα. Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: „Zu den Sachen selbst!“ SuZ, p. 34.

"Ἐπαγωγή" meint nicht das Durchlaufen einzelner Tatsachen und Tatsachenreihen, aus deren ähnlichen Eigenschaften dann auf ein Gemeinsames und „Allgemeines“ geschlossen wird. Ἐπαγωγή bedeutet die Hinführung auf Jenes, was in den Blick kommt, indem wir zuvor über das einzelne Seiende weg blicken, und wohin? Auf das Sein. Nun wenn wir z.B. das Baumhafte schon im Blick haben, vermögen wir einzelne Bäume festzustellen. Das Sehen und Sichtbarmachen dessen, was dergestalt wie das Baumhafte schon im Blick steht, ist ἔπαγωγή." GA9, p. 244.

Mennesket er *væren-forstående* og derfor *verdens-fortroligt*, GA63, p. 99, og bevæger sig altid allerede i en *væren-forståelse*, der altid er stemt, og er som sådan *for-forstående* kastet i allerede overtagede og indlevede betydnings- og brugs-sammenhænge, og på denne måde er liv praktisk *levet erfaring*, som det, der møder, interesseret betydes med. *Væren-i-verden* er således *fordomsfuld* for at sige det med Gadamer. Det, der mødes, *Begegnis*, mødes i den umiddelbare omverden; således ting, mennesker og fremdeles, men må, ifølge Heidegger, bringes fænomenalt i sigte, gennem en *udlægning* i deres oprindelige *Wie-sein*, jfr. Heideggers brug af udtrykket *den hermeneutiske intuition*. Heidegger forstår *ἔπαγωγή* som en henførende *gen-seen*, som påny bringer det umiddelbart bekendte i blik/sigte, jfr. udlægningen af det faktiske liv gennem *en direkte, enkel henføring* fra hverdagslivets *Was-sein* til eksistential-ontologisk-kinetisk *a priori* *væren*.

Når mennesket er *væren-forstående* betyder det fremdeles at vi, i det vi har "set" et træ, altid allerede også har "set" og erkendt det som *værende* noget træ-agtigt, i.e. vi bevæger os på sæt og vis i en forståelse af træet i sin træ-*væren*. Dette at have *bragt træet fænomenologisk i sigte* (i sin *væren*) indebærer, at der *er* noget oprindeligt og "før" på spil i det vi forstår træet som et træ, og som allerede virker i den forstående "iagttagelse", således *væren-forståelsen* og en forståelse af træets "træ-agtighed", som fremdeles nu er *fremstillet*, og derfor siger Heidegger ovenfor, *er ἔπαγωγή seen og gøren det synligt, der allerede er i blik*. Heidegger forstår således *ἔπαγωγή* som en føren *blikket* henimod et *værende* i sin *væren*, og dermed *hen til væren*, og denne fænomenologiske erfaring af *væren* er fremdeles aktuelt til stede i den enkelte iagttagelse, en indsigt Heidegger uden tvivl mener at finde hos Aristoteles, hos hvem Heidegger vinder en betydelig forståelse af fænomenologien, og det er derfor nærliggende at se på, hvad Aristoteles<sup>71</sup> siger om induktion/*ἔπαγωγή*, og således om relationen mellem det singulære og det almene og hvordan dette almene etableres, og ud fra dette forsøge en mere præcis rekonstruktion af Heideggers fænomenologis *hvordan* og dens oprindelse.

Aristoteles, Aris: Fys 184a17f og Aris: Met 1029bff, giver en ledetråd til, hvordan fænomenet *ἔπαγωγή* skal forstås, og angiver, at vi, i en undersøgelse, må bevæge os *fra det*, der er mere umiddelbart intelligibelt og klart for os, i.e. den konkrete enkeltiagttagelse, *til det*, der er mere klart og mere intelligibelt i sin egen natur<sup>72</sup>, og det er således ikke for Aristoteles det samme, at noget er direkte tilgængeligt for os og så dette, at noget er intrinsisk eller i sig selv intelligibelt. Aristoteles etablerer således en skelnen mellem *det, der er før for os, πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, og *det, der er før, ifølge naturen, πρότερον τῆ φύσει*, og spørgsmålet er så, hvordan vi kommer fra det førstnævnte til det sidstnævnte. For

<sup>71</sup> Hos mennesket kan sanselagttagelser huskes, og hukommelsen giver mulighed for erfaringen, fordi den gentagne ihukommen af det *i sig selv samme*, τὸ αὐτό, frembringer den enkelte erfaring, Aris: Met 980a22ff. *Erfaring*, ἐμπειρία, er viden om eller erfaringer af singulariteter, καθ' ἑκάστων, *det enkelte*, og *det almene*, τὸ καθόλου, viser sig, når mennesket gennem *ἔπαγωγή*, *induktion/henføring*, fælder en universel dom, hvorved fremdeles *det almene* kan findes ud fra mange erfaringer. Aristoteles' forståelse af, hvordan *enkelterfaringerne universaliseres*, således i den gængse reception, og således af hvordan det almene kan vise sig gennem enkeltiagttagelser, findes bl.a. i Aris: Fys 185a14; Aris: Topikken, 105a13, 156a5, og diskuteres endvidere i Analytica Posteriora, men heller ikke hos Aristoteles er der tale om en formel metode, der blot kan følges med et sikkert resultat til følge, KFJ, p. 384.

<sup>72</sup> Heidegger skriver i sommersemestret 1925, uden at henvise eksplicit til Aristoteles, om den oprindelige betydning af *a priori*: "a priori – prius - πρότερον – früher; a priori – was von vorher – was von vorher früher schon ist. Das Apriori ist das an etwas, was daran schon immer das Frühere ist." GA20, p. 99. Heidegger anvender ordet *A priori* 21 gange i SuZ, typisk om det udlagtes karakter for så vidt det er bragt fænomenalt i sigte. Sammenlign også Hegels skelnen mellem objektet som det fremtræder for den umiddelbare bevidsthed og som den er i sin aktuelle eller faktiske *væren*.

altså at nå til det, der i sig selv er mere intelligibelt og derfor i sin natur er tilgængeligt for en *dybere viden*, må vi altså starte med udgangspunkt i det, der er mere velbekendt, men som også i sin natur er mindre tilgængeligt for forståelsen<sup>73</sup>. Det her udhævede kan læses som en angivelse af, at det umiddelbart givne har en særlig forstående genseen nødvendig, før det kan forstås i sit væsen.

Aristoteles, Aris: APo 100a11-13, har, ifølge den gængse udlægning, sammenlignet induktionen med en spredt hær, der samles, og ligner hermed den enkelte soldat med den *enkelte sans-iaagttagelse*, og *hæren* med en etableret *universalitet* i betydningen af en mængde ordnede iagttagelser. Gadamer, GW1, p. 357f, har netop diskuteret dette aristoteliske billede, og beskriver denne hændelse, det almenes *øjeblik*, som en begivenhed *ingen er herre over*, således at den indtræder *pludseligt* og *uforudsigeligt*, men at det afgørende er, at alle enkelt-erfaringer *på en uigennemskuelig vis tilordner sig hinanden*.", og man kan således sige, at der er tale om, at der gøres en intuitiv evidens-erfaring eller -indsigt. Den fænomenologiske indsigt er også hos Heidegger en slags evidens-erfaring, men Heidegger hæfter sig imidlertid ved *noget*, der er på spil *før* disse singulariteter kan henføres til det universelle, og at det afgørende *ikke er denne* henføren som er den *væsentlige*. Heidegger synes om den fænomenologiske erfarings oprindelse og fremkomst at sige, at vi først må være bekendte med det *hær-agtige* ved hæren og have erfaret *hærens hær-væren*, (uagtet hvor gennemsnitlig denne a priori forståelse er), for at kunne identificere den som en hær, og at "erfaringens genese" således blot består i *enkelt at føre hen* til, fremdeles *lede* forståelsen hen til, denne væremåde, og derfor kan Heideggers *ἐπαγωγή* på mange måder forstås som en væren-glemsel-modvirkende bevægelse, der sikrer en væsens-erfaring.

Også Aristoteles vil hævde, at sans-erkendelsen er bundet til det singulære, og at erfaringen først og fremmest er erfaring af en singularitet, og at jeg, når jeg sanser hæren, sanser den som værende dette eller hint, et *τό τί ᾗ ἐῖναι*, og således allerede må bevæge mig i en "forståelse" af og for det universelle eller væsenet i det singulære. Hvis en erfaring af det universelle er en erfaring af det, der er fælles i en række enkelt-iaagttagelser, så må dette "fælles" således også være på spil i den enkelte iagttagelse. Der *er* fremdeles hos Aristoteles en forståelse af det universelle i den singulære iagttagelse, men dette er, som nævnt i Aris: Fys 184a17f og Aris: Met 1029bff og angivet ovenfor, ikke nødvendigvis umiddelbart tilgængeligt for os, men det umiddelbart mindre velbekendte, men i sig selv mest intelligible kan altså komme til syne ved det enkelt-iaagttagelserne har *til fælles*, og det afgørende er altså, synes Heidegger at sige, ikke denne henføren, fra *mange* til *alle*, (denne henføren er, i bedste fald, sekundær og ikke væsentlig), men *den væsentlige enkle henføren* til det, der allerede er virksomt i den singulære iagttagelse/erfaring, således en *henføren* fra det singulære til et *a priori* forhold, en væsenhed eller et universelt. Der er fremdeles en forskel på at forstå induktionen som en måde hvorpå mange *enkelterfaringer universaliseres*, og alternativt som en måde, hvorpå noget *erkendbart*, men ikke umiddelbart tilgængeligt (*τὸ καθόλου*, en almenhed, et *a priori*), lader sig forstå gennem det bekendte. Både Heidegger og Aristoteles forstår fremdeles *noget som noget* ved at forstå det som havende denne eller hin "karakter" eller "betydning", og denne forståelse er på spil som noget oprindeligt i iagttagelsen. Når Heidegger forstår *ἐπαγωγή* som en *direkte føren* hen til den *væremåde*, der således altid allerede er virksom i forståelsen, så mener han formentlig her at frigive og frilægge en forståelse hos Aristoteles, som denne har sagt noget, men ikke det hele om, men som ikke desto mindre er usagt på spil i Aristoteles' tænkning. I spørgsmålet om induktionen er Heideggers position således vundet gennem en ganske original læsning af Aristoteles, og godtager man Heideggers udlægning er det her vanskeligt at se nogen forskel mellem de to.

---

<sup>73</sup> I vintersemestret 1924/1925 lyder det: "Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen, von Aristoteles zu Plato zurück. Dieser Weg ist nicht unerhört. Er folgt dem alten Satz der Hermeneutik, daß man von Hellen ins Dunkle gehen soll." GA19, p. 11.

Heidegger forstår den *epagogiske* seen som en "modtagen" af *eigentliches Sein* eller *eigentliches Anwesendsein*, og den *hermeneutiske intuition* udlægger, *λέγειν*, efterfølgende et værende i sin væren, der "sikres" som *formale Anzeige*. Denne seen er for såvidt en *eigentlich-sehendes Verstehen*, eller *eigentliches, hinsehendes Verstehen*, GA62, p. 376ff, ikke gennem *σοφία*, men gennem *φρόνησις* fordi afdækning af fænomener vedrører en forståelse af det, der er i *bevægelse*, eller mere præcist, det, der er underlagt *bevægethed*. "Die *φρόνησις* ist *ἔξις πρακτική*", GA19, p. 143, *en fast holdning, der vedrører praksis*, et område for det, der kan være anderledes, og dette at kunne handle, men altså også det, der er underlagt forandring som sådan. Heidegger angiver i sommersemestret 1924 og med henvisning til Aris: Fys 185a13, at det værende, der er underlagt *bevægethed* erkendes gennem *direkte enkel henføren*: "Das *κινούμενον* ... ist erreichbar in der *ἐπαγωγῇ*.", GA18, p. 286. Allerede i efteråret 1922 havde Heidegger fremhævet at det værende, der er i bevægelse, i sin *hvordan-væren* er "zugänglich in der *ἐπαγωγῇ*." GA62, p. 392.

Heideggers sagsorientering indebærer i grunden ikke andet end den fænomenale bringen *væsenet*, (for Heidegger, *væsenets væsnen*, i det han ønsker at udtrykke en bevæget-væren), i sigte, og dette sker, som Heidegger angiver det i SuZ, § 7, p. 27, ikke gennem en spørgen til det sagholdige *hvad*, altså det sokratiske-platonisk-aristoteliske spørgsmål til væsenet: *Hvad er X?*, men gennem en spørgen til den tomme, formelt indikerende væremåde, til sagens *hvordan*, og dermed orienteret ud fra spørgsmålet: *Hvordan er X?*<sup>74</sup> Det handler derfor i grunden for Heidegger om det aristoteliske *τό τί ἦν εἶναι*, *hvad-det-viste-sig-at-være-for-et-værende-at-være-sin-væremåde*, og derfor: *hvad et værende er i sin væremåde*, men spørgsmålet til *τό τί ἦν εἶναι* transformeres altså af Heidegger til *τό ὡς ἦν εἶναι*, *hvordan-det-viste-sig-at-være-for-et-værende-at-være-sin-væremåde*, fremdeles fra *hvadhed* til *som-hed* eller *hvordan-hed*, idet dette at udlægge et fænomen som *hvordan-væren*, er at angive det i sin væremåde, således at angive *betydningen* af dets væren som *væren*, sammenlign TS4, p. 38f. Det gælder således ikke *οὐσία* som *substans* og kvaliteter/egenskaber herved, men *væren* og dermed væremådernes mangfoldighed.

Aristoteles, Aris: Fys 201b33, har angivet, *at det er vanskeligt at bestemme et værendes væren, når det er i bevægelse*, og det kan næppe emfaseres tilstrækkeligt, at det er en forudsætning for forståelsen af Heideggers tænkevej, at han på mange måder søger at udvikle, hvad Aristoteles *har* sagt og *ikke* har sagt om dette<sup>75</sup>, og det handler for Heidegger ikke om en rumlig bevægelse fra A til B, men om den intrinsiske bevægethed i væremåden selv.

Om *τό τί ἦν εἶναι*, Aris: Met 1017b21f, lyder det hos Heidegger, i sommersemestret 1924, GA18, p. 32: "Er besagt das "Sein", und zwar das "Wassein, wie es schon war". Er meint ein Seiendes an ihm selbst, und zwar hinsichtlich dessen, was es schon war, woher es in seinem Sein stammt, hinsichtlich seiner *Herkünftigkeit*, hergekommen ins Da-seiende. Deshalb ist *τό τί ἦν εἶναι* das "Sein eines Jeweiligen", *οὐσία ἑκάστου*.", sammenlign Kisiel, p. 291. Heidegger forstår fremdeles spørgsmålet om *τό τί ἦν εἶναι* som *en spørgen til væsenet i sin kinetiske hvordan-væren*, [*hvordan et værende er i sin væremåde*] og ud fra sit *grund/udspring*, *ἀρχή*, (alternativt: *γένος* som *Herkunft*/oprindelse/udspring, GA18, p. 35) og i sin tidsligheds-singularitet, dvs i sin væremådes singulære (unikke) bevægethedsværen, *Jeweiligkeit*, og denne forbinden af *grund* og *væsen* er et grundtræk ved Heideggers fænomenologiske tænkning.

Ordet *ἀρχή* er derfor af overordentlig stor betydning for Heideggers forståelse af fænomenologiens *hvordan* igennem hele tænkevejen, og det har en lang før-sokratiske historie. Platon beskriver *ἀρχή* som det, hvortil der ikke gives et "før"

<sup>74</sup> Det gennemgående træk hos Heidegger, at forsøge *at forstå livet ud fra livet selv og dette fra sit udspring*, GA58, p. 81, er netop at gå til sagen ud fra denne transformerede sokratiske-platonisk-aristoteliske spørgemåde.

<sup>75</sup> Dette spørgsmål behandles afgørende i afhandlingens § 10.



og tillige som "bevægelsens udspring", Platon: *Πολιτεία* 511a-b; Phaidros 245c-d; og ordet har en række betydninger i aristotelisk sammenhæng, men *ἀρχή* benævner bl.a. her, Aris: Met 983b6-21; 1012b34ff<sup>76</sup>, det *hvorfra* en orienteret bevægelse, (f.eks. livets bevægethed, som det kendes fra den aristoteliske tanke om *selv-bevægere*), udgår, og er således bevægelsens *udspring, kilde, grund* eller (første)*princip*, således det, der *forklarer* og *bestemmer* den. Ordet spiller en betydelig rolle i Heideggers helt tidlige tænkning, sammenlign GA62, p. 391 fra efteråret 1922, og Heidegger angiver i vintersemestret 1924/1925: "Die *ἀρχή* ist das, was schon ist, das, von wo aus jedes Seiende eigentlich ist, was es ist.", GA19, p. 142, og udreder i sommersemestret 1926: "Formaler Begriff von *ἀρχή*: das *erste* Von-wo-aus ..., das letzte Worauf-zurück." GA22, p. 34. I vintersemestret 1935/1936 hedder det: „Grund heißt *ἀρχή*, und zwar in der doppelten Bedeutung: jenes von wo etwas ausgeht, und was über das so davon Ausgehende herrscht.“ GA41, p. 84; (p. 64)<sup>77</sup>. I sommersemestret 1942, GA53, p. 125 lyder det: "*ἀρχή* bedeutet das, wovon etwas ausgeht, so zwar daß das, wovon ausgeht, nicht zurück-bleibt, sondern über alles hinweg, was von ihm ausgeht, vorauswaltet, und es bestimmt.... So drückt das Wort nur die Ordnung einer Abfolge aus.", og formuleringen lægger fremdeles vægt på en bevægelses „immanente“ orientering, idet *δύναμις* altid er mulighed for dette eller hint, men ikke for hvad som helst, et forhold Heidegger i udtalt grad har peget på i sin *Dasein*-udlægning af den orienterede livs-bevægethed og -sammenhæng.

Men ordet *ἀρχή* optræder hos Heidegger ikke altid på græsk, men dog ligefuldt eftertrykkeligt i forskellige tyske oversættelser, således *Grund*, jfr. GA10 betitlet *Der Satz vom Grund*, og *Anfang* oversætter f.eks. *ἀρχή*, og er ikke det samme som *Beginn*, således *historisk begyndelse* eller *udgangspunkt*, GA54, p. 10, fra vintersemestret 1942/1943. I vintersemestret 1934/1935, GA39, p. 3 lyder forklaringen: „Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, voraus etwas entspringt“, og samme side kaldes *Anfang* for: *Ursprung*, og den i forfatterskabet senere forståelse af *Ursprung* og *Anfang* er for så vidt en genoptagelse af temaer præsenteret allerede i vintersemestret 1919/1920, hvor Heidegger betænker *Ursprung* som *das Leben-an-und-für-sich*, GA58, p. 262 og dette i en tidlig forståelse af *det selvbevægelige liv*, som han finder det udlagt hos Aristoteles og Anaxagoras, hvor *ψυχή* er *ἀρχή*, en indsigt der også fremhæves i 1936-1938, GA65, p. 210.

Helt afgørende for Heideggers fænomenologi er det fremdeles, at han altid, når han skal udlægge fænomenets *hvordan*, søger at gøre en udlægning mht *ἀρχή* og *Wesen* og en af de klareste formuleringer af forbindelsen herimellem gøres i 1935/1936: „Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist. Das, was etwas ist, wie es ist, nennen wir sein Wesen. Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens.“ GA5, p. 1, (p. 7).

<sup>76</sup> På samme vis forstår Heidegger *det gode*, τὸ ἀγαθόν, hos Platon, som *ἀρχή* og αἴτιον, i.e. som *das Tauglichmachende, det dueliggørende*, dvs det, der *muliggør* noget og er *formående*, det, der gør det muligt for et fænomen at vise sig. Det gode og dermed *det godes ide* er det *dueliggørende* slet og ret, og derfor er det gode *Ursprung, d.h. die Ur-sache*. "Das Gute" gewährt das Erscheinen des Aussehens, worin das Anwesende in dem, was es ist, seinen Bestand hat." GA9, p. 228-229. Det *gode* bliver derfor også, i Heideggers Platon-læsning, som *ἀρχή*, det i forhold til hvilket mennesket må *dannes*. Det godes ide muliggør og er udspring for væsenet, hedder det, GA9, p. 231. Hvad Heidegger på linie hermed angiver er, at *ἦθος* er det, der tillader mennesket at vise sig, som det er, gør det dueligt, og er udspring for mennesket i sin livsbevægethed. *ἦθος* er dermed også det, menneskets væsen i en a priori forstand *er*, som noget mennesket i livsbevægetheden må forlige sig med og dermed finde ind til sit væsen. *ἀρχή* som *udspring* og τέλος som *ende* og *fuldbringelse* hører for Aristoteles sammen, således også for Heidegger, og med en bevægelses udspring, som altid er orienteret eller rettet, er derfor også *endenl fuldbringelsen* medgivet som det bevægelsen altid allerede er rettet mod og som det hvormed bevægelsen vil være ført til ende, således overført på livsbevægetheden, er *ἦθος* også "målet" for menneskets bevægelse, i.e. *ἦθος* er derfor også en benævnelse for menneskets væsen/væsnen. At sige at *ἀρχή* bliver det samme som τέλος, og at derfor *ἦθος* både er *udspring* og *opholdssted* og *væsen/karakter*, er vel ret besat at sige, at Heidegger her identificerer tre af de såkaldte *ἀρχῆς αἰτίων, oprindelses-årsager*, Aris: Met 983a24ff, således: *Den formelle årsag eller væsens-årsagen*, tingens væren og væsen, *den efficiente/effektive årsag* som er kilden til bevægelse eller bevægelsens udspring, *ἀρχή τῆς κινήσεως*, og endelig *ende- eller fuldbyrdelses-årsagen*, som er *det, for hvis skyld*, τὸ οὐ ἔνεκα, eller det samme som τέλος, som dette at have en delagtighed i sin egen *ende*.

<sup>77</sup> „*ἀρχή* ist das von wo aus etwas ausgeht“, lyder det i sommersemestret 1941, GA51, p. 108, og der er her en note til Aris: Fys B, 1, og til GA9, p. 247ff.

Heidegger ønsker som nævnt først og fremmest at sige noget om det, der er i bevægelse, ikke om *færdig væren-der-står-i-værk*, og væsen, *Wesen*, læses derfor som et *tidsord*, som *væsnen*, (og derfor som et verbum), og bruges om det, der *varer* og *udstår*, og specifikt om det, der er underlagt *forandring* og *bevægethed*, således det, der vedrører *φύσις*, det, der *nærværelsesgør* og *sandhedsgør* sig, og på denne måde *angår* os som det *betydningsfulde*, og giver sig til vores tilegnelse, *overvejelse* og *besindelse*, og *som vi kan drage omsorg for og tage i varetægt*, som det hedder i en svært kompakt formulering fra 1957/1958 i *Unterwegs zur Sprache*, GA12, p. 190; (p. 201)<sup>78</sup>, og som helt afgørende og i en præciseret forståelse, der udkastende blev forsøgt i tiden omkring *Beiträge*, GA65, og de tilhørende arbejder, på ny italesætter indsigterne fra *kateder-oplevelsen* i 1919, og dette med det tematiske udtryk *Ereignis*.

*Det, noget er, τὸ τί ἔστιν, væsen* som *hvad-væren, Was-sein*, udlægger Heidegger som *Wie-sein, hvordan-væren*, hvorved *væsen* bliver til (kinetisk) *væsnen, Wesen* som *Wesung* og derfor anvendes udtrykket: *es west, det væsner*. Begge er *Weise des Anwesens*, således måder, hvorpå noget *gør sig nærværende* eller *nærværelsesgørende væsner*. Og hermed er også angivet grundbetydningen af det stærkt omdiskuterede *Ereignis*, idet *Anwesung* som *die Wesung des Seins* overhovedet kan sammenfattes som *Ereignis*, idet *Wesung*, sagt med von Herrmanns ord, er "die eigenste Geschehensweise des Ereignisses", FWvH6, p. 199.

Allerede d. 7. februar 1919 stillede den da 29 årige Martin Heidegger sig selv og sine studerende spørgsmålet om *omverdens-erfaringen, das Umwelt-erlebnis*, GA56/57, p. 70ff, og her gør Heidegger den første erfaring af *Er-ignis/Ereignis*, idet ordet *tematisk* anvendes for første gang i GA56/57, p. 69, og afgørende udredes i § 15, omend, som det må fremhæves, i en præliminerende betydning, der undergår en udvikling i tænkevejen, og ved denne lejlighed karakteriserer Heidegger den intenst levede *oplevelse, Er-lebnis*, i betydningen af *Er-ignis*, som noget *Bedeutungshafte*, GA56/57, p. 69, og det lyder indledende: "Ich frage: "gibt es etwas?" Das "gibt es" ist ein "es geben" für ein Ich." GA56/57, p. 69. Heidegger har netop tematiseret den spørgendes rolle, GA56/57, p. 68, og angiver, at der, for at noget kan vise sig, må være "nogen" at vise sig for, her det historiske *Jeg*, underforstået at det nok ville vise sig eller være der, men at det først med menneskets mellemkomst ville have *betydning*, idet mennesket er "betydningens sted". Sandhed som *ὄν ὡς ἀληθείας, sand selv-afdækning*, er som sådan en "given sig", der først i forbindelse med mennesket bliver *betydningsfuld given sig*, i.e. *Ereignis*.

<sup>78</sup> Her kan gives et rids af det, der informerer *oversættelsen*, GA12, p. 190; (p. 201): **währen** – *det, der varer, og har varighed. Wahren* og *wahren* kan blandt andet betyde: *at drage omsorg for; at tage i forvaring/beskytte. während* kan betyde: *imens*, i betydningen af en tidsperiode. *Wahr* betyder sand. -> *Wesen* har kinetisk karakter, er varende bevægelse og giver sandt sig selv, og kan derfor tilegnes/afdækkes, ἀληθεύειν. *Wesen* er "sandhedsgørende" og sandheds-overdragende bevægelse. I GA8, p. 239f; (p. 143), angiver Heidegger, at *wesen* kommer fra det gamle høj-tyske ord *wesan*, som betyder det samme, *das Selbe*, som *währen* og at dette betyder: *bleiben*. "Wesan gehört zum Stamm des altindischen wásati, d.h. er wohnt, er weilt. Das bewohnte heißt das Hauswesen. Das Zeitwort "wesan" besagt: bleibendes Weilen." GA8, p. 239f; (p. 143). Udtrykket dækkes vel af det aristoteliske γένεσις som *oprindelse/tilblivelse. weilen* – *weilen* kan betyde: *opholde sig (ved); dvæle (ved); befinde sig; være*, [således: *Aufenthalt* som ἡρεσις]. *Weile* kan betyde: *tid; en kort tidsperiode; en stund; et lille stykke tid*. Udtrykket: "Gut Ding will Weile haben" kan betyde, at *alt skal have sin tid. dauert* – *det, der varer, fortsætter eller er vedvarende; har en bestandighed; dette at noget holder sig*. Udtrykket "von dauer Sein" kan betyde: *være varende; vare (ved). während* - se *währen* ovenfor. **be-wägt** - *wägen* kan betyde: *veje; afveje; overveje, betænke*, måske omtrent som Heideggers *Bedenken* som *besindende overvejelse*, i.e. som φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν. *Bewägen* er: *etwas erwägen, at betænke noget*. Udtrykket *in der Wage* kan betyde: *at forblive uafgjort, eller ubesluttet*. (Sammenlign f.eks. GA17, *Vorbemerkung*, p. 1-3, om det ideal for tænkningen der opstilles, således det karakteristiske for den besindigt-phronetiske tænkning. (Es) *Be-wägt uns* kunne da betyde: *det holder os i en dvælende besindelse, der muliggør at tage det i ægte værens-forvaring, i.e. afdække. Bewägen* har ikke umiddelbart noget med *Bewegen* at gøre, men Heidegger bruger selv udtrykket *Be-wägende*, som er en gammel form for *Bewegen*, og som han måske blandt andet kender fra Brødrene Grimms Wörterbuch, og der synes i passagen at være en hentydning til, at vi *bevæges* til at betænke væsenet. **be-langt** – *Belang* vedrører det, der har *betydning* eller *vigtighed. Belangen* kan betyde: *angår; vedkommer*. En gammel talemåde, *was mich belangt* kan betyde: *det, der vedkommer mig, og som har betydning for mig. Belanglos* er *det, der er uden betydning for mig*, i modsætning til *belangreich*, som er *det, der er betydningsfuldt, vigtigt*. Der er juridiske betydninger, således, *Belangung* som *stævning* eller *søgsmål* og *belangen* i betydningen: *at føre for retten; sagsøge. Be-langt uns* kunne da være: *angår os som det betydningsfulde*.

Om *Ereignis* lyder det i 1919 med henvisning til *katedrets verdnen* i den såkaldte *Katheder-Erlebnis*, hvor Heidegger skildrer, hvordan katederet „giver sig“ i en totalitet af betydning, som mennesket er *udspring* for: „Im Kathedersehen bin ich mit meinem vollen Ich dabei, es schwingt mit, sagten wir, es ist ein Erlebnis eigens für mich, und so sehe ich es auch; es ist aber kein Vorgang, sondern ein Ereignis... . Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach.“ GA56/57, p. 75. *Ereignis* italesættes her som en dobbelt *tilegelses*-begivenhed, som forbinder sandhedens "to steder" ὄν ὡς ἀληθές og ψυχὴ ὡς ἀληθεύειν. Heidegger bruger her første gang udtrykket *es weltet*, GA56/57, p. 73, således: Katedret *væsner* ved at *verdne*, idet det angår den *historisk oplevende* som det *betydningsfulde, das bedeutsame*.<sup>79</sup>

I fænomenet *Ereignis* "virker" *menneske og betydning* sammen for at "give" betydningsfuld fremtræden eller nærværelsesgørelse, og i GA71 (*Das Ereignis, 1941-1942*), udgivet medio november 2009, redegør Heidegger for den etymologiske oprindelse til grunderfaringen af *Ereignis*, som han har været på vej imod siden 1919, og Sheehan, TS1, har tidligere overbevisende redegjort for dette forhold. Heidegger forstår her *Ereignis* ud fra de gamle tyske ord: *er-äugen* og *er-eigen*, TS1, p. 14ff, GA71, p. 184, og henter selv denne etymologi i brødrene Grimms *Wörterbuch*. Disse ord betyder: *At komme i sigte; at bringe noget i sigte; at bringe i blik eller at bringe frem foran øjnene*, og den selv samme pointe gøres af Heidegger i 1957, GA11, p. 45; ([LuD], p. 24). Det utematiske substantiv *Ereignis, en begivenhed*, peger selv tilbage til det refleksive verbum *sich ereignen, at ske* eller *at indtræffe*. Sheehan angiver: *sich ereigen = sich erweisen* eller *sich erzeugen*, således: *at fremtræde, at vise sig som det er*. Heidegger accepterer fremdeles den primære betydning af *sich ereignen* som "at komme i sigte", "at fremtræde", "at blive bragt frem og åbenbart", TS1, p. 15.

Således det etymologiske, men hermed er endnu ikke fremstillet den *operative* karakter Heidegger tilskriver fænomenet, og Heidegger udvikler i 1930'erne en sælsom terminologi for at forklare, hvad han forstår ved det han nu kalder *ledeordet for sin tænkning*, GA9, p. 316, og *Ereignis* forstås fra 1936 som et udtryk for en relation mellem *Brauchen* og *Zugehören*, og det genkalder for så vidt at Heidegger i 1919 om sin sin egen historiske væren bemærker, idet katedret *verdner*, at *es schwingt mit*, GA56/57, p. 75. Med udtrykkene *Brauchen* og *Zugehören* vil Heidegger nu italesætte et nyt sving eller en vending, et gensidigt afhængigheds-forhold, og ordene henviser til at fænomenet, for at træde frem, skal *bruge* mennesket, men at mennesket på sin side *tilhører* eller er henvist til *betydningen*, og mere præcist: Fænomenet, det-ved-sig-selv-visende, "har brug for" menneskets *endelige åbenværen, das Da des Menschen* eller *Lichtung*, for overhovedet *at være betydningsfuld fremtræden*, mens mennesket selv *tilhører, Zugehören, betydningen*, ved, som et vilkår, at være *kastet-åbent-for-betydning, Geworfenheit. Zugehören* henviser til Daseins *fakticitet*, idet mennesket er *henvist* til *at forstå noget som noget*, en henvisthed, der overhovedet grunder i vort livs (endelige) kinetiske væremåde, der så at sige *gennem* sin bevægelse *åbner rydningen op*. Heidegger forstår *Lichtung* som en *rydning*, hvor noget (betydningsfuldt) kan vise sig, og derfor overhovedet som afdækningens (og fænomenologiens) transcendentale mulighed, og *Die-Lichtung-sein* angiver en *kastet-åben-væren*, og denne *Zugehörigkeit* som *Geworfenheit* vil Heidegger også forstå som dette, at *Dasein "ist geworfen, er-eignet durch das Seyn"*, GA65, p. 304, og derfor som *Ereignet-sein*.<sup>80</sup> *Das Da des Menschen* eller *die Lichtung des Seins*, GA9, p. 325; GA65, p. 298, p. 299; GA14, p. 80ff; (p. 71ff), som Heidegger også kalder *ἀλήθεια*, "giver væren" eller er *das Lassen des Anwesens*, dvs er betydningens *udspring og dens*

<sup>79</sup> Termen *Ereignis* optræder i sommersemestret 1919, ligeledes GA56/57, for tilsyneladende derefter at synke i glemsel, men forekommer 8 gange, uden særlig tematisk betydning, i SuZ, Kisiel, p. 494f, tages atter op igen i sommersemestret 1928, GA26, p. 274, og senere på et seminar mandag d. 9. juli, ligeledes sommersemestret 1928 kaldet *Phänomenologische Übungen zu Aristoteles. Physik III*, og dette er Heideggers sidste Marburg-seminar, som tilsyneladende ikke er udgivet, men er behandlet af Sheehan, TS3.

<sup>80</sup> Forbindtligheden mellem *Brauchen* og *Zugehören* medbegrunder således også hvorfor *Da-sein* netop oversætter det aristoteliske *ψυχὴ* som et *τὸπος εἰδῶν*, Aris: DA 429a27-28.

"årsag"/*Ipá-hvilken-måde*, på græsk: ἀρχή og αἴτιον. Det betyder, at mennesket altid allerede i sin forunderlige livssammenhæng er rykket ind i den dobbelte gensidige tilegnelses-og betydnings-genetiske begivenhed *Ereignis*.<sup>81</sup>

Dette gentages eftertrykkeligt så sent som d. 17. september 1969, GA16, p. 703ff, hvor Heidegger skriver: "Und der Grundgedanke meines Denkens ist gerade, der, daß das Sein beziehungsweise die Offenbarkeit des Seins den Menschen *braucht*, und das umgekehrt der Mensch nur Mensch ist, sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht."

Heidegger taler om, at der er en *væsensforbindelse*, et *Bezug*, mellem *mennesket og væren*, dvs *betydning er* eller "gives" kun i forbindelse med mennesket. Denne væsensforbindelse er et *kehriger Bezug*, GA65, p. 7, og der er tale om et nødvendigt gensidigheds-forhold, idet Heidegger med udtrykket *modsvinget*, *Gegenschwung/Kehre*, angiver en ubrydelig reciprocitet, således mellem *Brauchen* og *Zugehören*. Heidegger italesætter således med udtrykkene *Wesen, es west, Wesung* og *Ereignis*<sup>82</sup> selve *die Kehre*, som altså ikke er andet end den operative *reciproke vending*, der råder i selve fænomenet *Ereignis*.

De bedste fremstillinger af den meget misforståede *die Kehre*, et forhold Heideggers særlige sprogbrug vel også er med til at have foranlediget, findes i det hele taget hos von Herrmann, særlig FWvH5, p. 228, der gennemgår *die Kehres* tre betydninger<sup>83</sup> i Heideggers tænkevej, og sekundært flere arbejder af Sheehan, f.eks. TS1, TS3, TS4, samt Sheehan (2000) som afgørende og overbevisende demonstrerer *die Kehre*, som en *bevægelse i sagen selv* og ikke en ydre hændelse og viser, at *die Kehre*, (i den anden betydning, ifølge von Herrmann), blot er et andet ord for *Ereignis*, i betydningen af at *Ereignis* er *in-sich-kehrig*. Heidegger har selv i, i det berømte *Vorwort*, GA11, p. 143-152, skrevet i 1962, til Richardson (1963), insisteret på denne forskel mellem *die Wendung im Denken*<sup>84</sup> og *die Kehre*, som der kan henvises til en række af Heideggers arbejder fra 1930'erne og frem. Som Sheehan har argumenteret i de førnævnte

<sup>81</sup> Det hedder hos Heidegger GA65, p. 251: "Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf daß er seine äusserste Bestimmung als Dasein vollbringe." Von Herrmann kommenterer: "Das Verhältnis von *Brauchen* und *Zugehören*, von ereignendem Zuruf und ereignetem Entwurf, faßt er als den "Gegenschwung", FWvH6, p. 19. Og hos Heidegger, GA65, p. 251: "*Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens* macht das Seyn als Ereignis aus." Hos von Herrmann: "Das *Ereignis* ist somit das *Wesen* und d.h. die *Wesung* des Seyns, aber nicht Gegenüber des Da-seins, sondern im Einschluß des Da-seins in seinem ereignet-entwerfenden *Wesen*." FWvH6, p. 19. *Ereignis* er selv dette "Gegenschwung (Kehre) von ereignendem Zuwurf für den ereigneten Entwurf." FWvH6, p. 200. Von Herrmann, FWvH6, p. 19, refererer GA65, p. 261: "...sondern das Ereignis ist als *Wesung* des Seyns in sich kehrig, ist die *Kehre*." Det lyder i 1957 i GA11, p. 39f; ([IuD], p. 18f): "Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht. Denn erst der Mensch, offen für das Sein, läßt dieses als Anwesen ankommen. Solches Anwesen braucht das Offene einer Lichtung und bleibt so durch dieses Brauchen dem Menschenwesen *übereignet*. Dies besagt keineswegs, das Sein werde erst und nur durch den Menschen gesetzt. Dagegen wird deutlich: Mensch und Sein sind einander übereignet. Sie gehören einander." I GA11, p. 47; ([IuD], p. 26f): "Das Ereignis vereignet Mensch und Sein in ihr wesenhaftes Zusammen." I foråret 1963: „Sein, Offenbarkeit des Seins, gibt es immer nur als Anwesenheit von Seiendem. Damit Seiendes anwesen kann und es mithin überhaupt Sein, Offenbarkeit des Seins geben kann, braucht es das Innestehen des Menschen ins *Da*, in die Lichtung, die Gelichtetheit des Seins, als welche der Mensch existiert. Also kann es Sein von Seiendem *ohne* den Menschen gar nicht geben.“ Heidegger (1987, p. 221).

<sup>82</sup> "Und demgemäß meint *Wesung* das Ereignis, sofern es sich in dem ihm Zugehörigen, Wahrheit, ereignet. Geschehnis der Wahrheit des Seyns, das ist *Wesung*;..., GA65, p. 288.

<sup>83</sup> "Kehre" hat im Denken Heideggers verschiedene Bedeutungen, die sehr genau auseinandergelassen werden müssen. "Kehre" in der *ersten* Bedeutung ist die zur Fundamentalontologie selbst gehörende Kehre von der Daseinsanalytik zu "Zeit und Sein", also zur Analytik der Temporalität des Seins und damit zusammengehend die Kehre als Umschlag der Fundamentalontologie in die Metontologie oder Metaphysische Ontik. "Kehre" in der *zweiten* Bedeutung nennt die innere Struktur im Ereignis, die Kehre zwischen dem ereignenden Entwurf und dem ereignenden Zuwurf bzw. zwischen dem ereignenden Zuwurf und dem daraus ereigneten Entwurf. Es ist die Kehre *im* Ereignis, die ereigniszugehörige Kehre. Sie wird erstmals und grundlegend für das gesamte seinsgeschichtliche Denken in den "Beiträgen zur Philosophie" durchdacht. Die *dritte* Bedeutung der "Kehre" läßt sich nur aus der zweiten denken. Es ist das Sichkehren der Wahrheit des Seins *aus* ihrem bisherigen Entzug, *aus* ihrer bisher waltenden Selbstverweigerung, in die gewährende Zuwendung für das Denken. Wir können sie die *seinsgeschichtliche Kehre* nennen. Denn es ist die *Kehre des erstanfänglichen Wesens der Wahrheit*, für das die Wahrheit des Seins verhüllt bleibt, *in das andersanfängliche Wesen der Wahrheit* als Wahrheit des Seins. Die abendländische Geschichte des Seyns ist die Geschichte des ersten Anfangs und der Übergang in eine Geschichte des anderen Anfangs. Aus dem in sich kehrigen Ereignis gedacht geschieht der erstanfängliche Entzug der Wahrheit des Seins als *ent-eignender Zuwurf* für einen daraus *ent-eigneten Entwurf*. Das Ereignis waltet im ersten Anfang als das *Enteignis*. So gesehen ist die seinsgeschichtliche Kehre das Sichkehren des sich selbst verhüllenden Enteignisses in das sich enthüllende Ereignis. Die seinsgeschichtliche Kehre wird grundlegend in dem Vortrag "Die Kehre" gedacht und in ihrer inneren Struktur entfaltet." FWvH5, p. 228f. Von Herrmann henviser til et foredrag fra 1962: Martin Heidegger: Die Kehre. Det er at finde i Martin Heidegger: *Die Technik und die Kehre*; Neske Pfullingen, 1962, p. 37-47. (GA79)

<sup>84</sup> Se GA11, p. 149: "eine Wendung in meinem Denken".

arbejder, så er det ikke et spørgsmål om ord, men om, at denne problematiske identifikation tildækker en betydning af *die Kehre* som et navn for *sagen selv*, og derfor overhovedet afsporer en forståelse og tilegnelse af det i Heideggers tænkning tænkte.

For Platon, Platon: Theaethetus 155D, og Aristoteles, Aris: Met 982b12f, udspringer filosofien af *undren*, *θαυμάζειν*, og Heideggers *undren*<sup>85</sup> gælder fremdeles: "[das Wunder], nämlich, daß überhaupt eine Welt um uns weltet.", GA52, p. 64 fra vintersemesteret 1941/1942, og denne verdnende verdens *grund* og *udspring* er ikke andet end *sagen selv* i Heideggers tænkning.

Heideggers tænkning er altså på en særlig måde *ἀρχή-Forschung*, et udtryk han netop selv anvender i 1922, GA62, p. 390ff, som betegnelsen for aristotelisk tænkning (med særlig henvisning til Aris: Fys, *Φυσική*). *ἀρχή-Forschung* er *grund*-forskning, og er i denne henseende *arkæologi*, af *ἀρχή* og *λόγος*, og hvis Heideggers tænkning således er *arkaisk*, er den det ikke i betydningen at ville tilbage til Homer og førsokratikerne, men er det i betydningen af at være fænomenologisk *ἀρχή*-forskning. I 1962 taler Heidegger overhovedet om fænomenologien som "das Sichzeigenlassen der Sache selbst", GA11, p. 147, altså ikke blot som det, der lader fænomenet træde frem, men netop også og især som det, der lader *sagen selv* vise sig, således "als das Sichzeigen-lassen der eigensten Sache des Denkens, GA11, p. 148.

Det er fremdeles en vigtig indsigt at fastholde, at også den senere Heidegger forstår sig selv som fænomenolog og dette med en stærk, omend også selvkritisk forbindtighed til den tidlige tænkning. I vintersemestret 1942/1943 udtrykkes det på en måde, som næsten kan siges at have en programmatisk karakter, men som i det mindste udsiger den hermeneutiske fænomenologis tendens og anliggende: "Das Wahre denken heißt: das Wahre in seinem Wesen erfahren und in solcher Wesenserfahrung die Wahrheit des Wahren wissen." GA54, p. 1. Således i sammenhæng med: „Denken ist die Achtsamkeit auf das Wesenhafte. In ihr besteht das wesentliche Wissen.“ GA54, p. 4, og fænomenologi er således om: „Den Blick für das *Wesentliche* bekommen.“, GA88, p. 155, som det hedder i vintersemestret 1941/1942.

Før-sokratikerne, Platon og Aristoteles har *φιλοσοφῆσαντας περὶ τῆς ἀληθείας*, *filosoferet om sandheden*, Aris: Met 983b2-3 og Heideggers tænkning er, som hans egen præcisering af dette, snarere en *tænkning af ἀλήθεια* som *sandhed*, men dette i betydningen *Lichtung* og dette som *ἀρχή* og *αἴτιον*, og derfor vil den netop vise sig at være en *tænkning af ἦθος*, *ἦθος*-forskning eller *ἦθος*-tænkning, og således en fra grunden *ēthoseret* tænkning.

---

<sup>85</sup> I GA7, p. 266f: (p. 251f) diskuterer Heidegger *das Erstaunen* med særlig henvisning til Heraklit fr. 16, DK1, p. 155, men ikke uden først at have angivet nødvendigheden af at have taget denne *undren* som *hjemsted*, *dieses Erstaunen als Wohnsitz anzuhehmen*, og denne *undren* er fremdeles den spørgende tænkens sande *residens*, og er det i betydningen af *ἀρχή*, som *udspring*, og *ἀρχή* er ifølge Sokrates, Platon: *Πολιτεία* 377A, det vigtigste ved enhver undersøgelse.

### § 3. Auseinandersetzung, Destruktion og formale Anzeige

En sætning hos Heidegger, skrevet i sommer-semesteret 1923, GA63, p. 5, har en varig betydning i tænkevejen:

"Fragen erwachsen aus der Auseinandersetzung mit den „Sachen“".

Der fremhæves her *den spørgende indstilling*, som er en "*erfahrendes Fragen*", GA9, p. 343, en særlig type *konfrontation* og en radikal *sagsorientering*. Sætningen benyttes her til at spørge nærmere til det tematiske ord *Auseinandersetzung*.

I en optegnelse til en Nietzsche-forelæsning i GA50, p. 84 lyder det, med reference til Nietzsche: "Wir nehmen das Wort Auseinandersetzung wörtlich. Wir versuchen sein Denken und unser Denken außer einander und in das Gegeneinander über zu setzen; aber denkend, nicht vergleichend.

Sein Denken: Nietzsches Gedachtes. Unser Denken: das für uns Denkwürdige. Das eine und das Andere *aus* einander; denn noch ist es *ineinander* – nicht im Sinne, als seien zwei standpunkte in einander verstrickt; nicht als sei unser Denken aus Nietzsches ausgeflossen. Kein Denken entspringt aus einem anderen, sondern nur aus seinem Zudenkenden; gleichwohl kein Denken ohne voraufgegangenes – die Vorfahren."

Udtrykket *Auseinandersetzung* betegner normalt et *opgør*, et *sammenstød* med henblik på en *udredning*. Hos Heidegger anvendes ordet tematiske om en sagsorienteret *fra-hinanden-sættelse*, en *Setzung aus einander*, altså en adskillelse, hvorved noget kan bringes i relation, i en *produktiv* konfrontation, og der er således tale om et særligt positivt opgør. En *Auseinandersetzung* er en *Seinlassen*, dvs en måde, hvorpå man *indlader* sig på en sag, idet sagens væren agtes. For Heidegger er der imidlertid, hvad denne *Sein-lassen* som en *Sicheinlassen* angår, mere tale om en hermeneutisk-fænomenologisk *holdning*, end om en decideret fremgangsmåde, der slavisk kan følges.

Heideggers fænomenologiske interpretationer, og således det Gadamer har kaldt *den produktive læsning*, som er en betegnelse for den særlige Heideggerske *oversættelse*, yder overhovedet en destruktion i forhold til et begreb, til en sætning, eller eksempelvis en tekst, mhp at afdække en *grunderfaring*. Den produktive læsning korrigerer, udlægger og nytilegner i henhold til *grunderfaringer*, som den lader træde frem, idet den giver det usagte, men *væsentlige* tale<sup>86</sup>, og således kan den også informere med en forståelse, der er *underforstået*. Måske har Heidegger sagt det ganske præcist i GA8, p. 178; (p. 107f): "Jede Auslegung muß zuvor auf das Gesagte, auf den in ihm zur Sprache kommenden Sachverhalt eingegangen sein" og det lyder hos von Herrmann, FWvH6, p. 308, med henvisning hertil: "Eine Auslegung, die eine Übersetzung vorbereitet, glückt nur dann, wenn sie zu dem auszulegenden Text und dem in ihm Gesagten

<sup>86</sup> Heidegger forbinder senere, bl.a. i 1945, GA16, p. 379f, fænomenet *Auseinandersetzung* med de Heraklitiske ord *πόλεμος*, fr. 53, DK1, p. 162, og *ἔρις* som han begge forstår i betydningen *strid*, som igen forklares som *Auseinandersetzung*: "Aber das bedeutet "Streit" - ... sondern Aus-einander-setzung dergestalt, daß in dieser das Wesen derer, die sich aus-einander-setzen, sich aus-setzt dem anderen und sich so zeigt und zum Vorschein kommt und d.h. griechisch: ins unverborgene und Wahre." Heidegger taler overhovedet om en *anerkennende Sichaussetzen des Wesenhaften*, dvs at det væsentlige sættes ud som adskilt fra og derfor stilles frem, idet dets væren lades være, og der kan i denne henseende atter henvises til betydningen af *λόγος* som en *stille frem* af noget som det *artikulerede* og *sknelige*. Læsningen af *aussetzen* og *Aussetzung* i betydningen *åbenbarende* og *selvafdækkende* understøttes ligeledes af GA9, p. 189. Også med *Auseinandersetzungen* *væsner* det fremdeles, idet det, som positivt konfronteres, i denne gensidighed lader det andet træde frem, dvs *Auseinandersetzungen* lader væsenet væsne og dermed træde frem til mulig tilegnelse. Mere generelt kan det fremdeles siges, at *die Kehre* eller *Gegenschwung* overhovedet selv er udkommet af en *πόλεμος*, for *Ereignis* er præcis den reciproke relation mellem *Dasein* og *Sein*, der holdes sammen i *πόλεμος*. Denne "strid" mellem *Dasein* og væren karakteriserer Heidegger som relationen mellem *Brauchen* og *Zugehören*, jfr. GA65 og afhandlingens § 2. Som sådan kan det siges, at *πόλεμος* reelt bliver endnu et navn for sagen selv i Heideggers tænkning. Om Heraklits *πόλεμος* som *Auseinandersetzung*, mv, se også GA40, p. 66f; (p. 47f). Her angiver Heidegger bl.a. at *πόλεμος* og *λόγος* er *det selv samme, sind dasselbe*.

übersetzt so, daß sie auf das Gesagte hört und in solchem Hören ein auslegendes Zwiegespräch in Gang setzt (vgl. SdA, S. 312) [GA5, p. 338f; i Der Spruch des Anaximander; indsat]".

Det er ovenfor angivet, at en *Auseinandersetzung* er en *tænkende* og ikke *sammenlignende* forholden sig med henblik på at konfrontere det *tænkeværdige*<sup>87</sup>, og det *tænkeværdige* er netop for Heidegger *die Sache selbst*, τὸ πρᾶγμα αὐτό, eller *die Sache des Denkens*, med en anden sag, der angår denne, ovenfor, det, der er tænkt i Nietzsches tænkning. En *Auseinandersetzung* føres igennem i form af en samtale og er dermed en dialogisk-spørgende indladen sig på en sag, og har karakter af en destruktion, som skal vinde *grunderfaringer*, der vedrører en særlig *grund* eller ἀρχή.

I GA14, p. 75f; (p. 67) henviser Heidegger selv til Platons 7. Brev: "Wenn wir nach der Aufgabe des Denkens fragen, dann heißt dies im Gesichtskreis der Philosophie: dasjenige bestimmen, was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streitfall ist. Dies bedeutet in der deutschen Sprache das Wort "Sache". Es nennt das, womit im vorliegenden Fall das Denken zu tun hat, in der Sprache Platons τὸ πρᾶγμα αὐτό (vgl. Der siebente Brief 341 c7)." Men allerede i vintersemestret 1924/1925 lyder det, med henvisning til Aristoteles' skrift *Sofistiske gendrivelse*, Aris: On Sophistical Refutations 171b6: "κατὰ τὸ πρᾶγμα, "im Hinblick auf die Sachen"", GA19, p. 216, eller med henvisning til Platon, Sophisten 218c4: "περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτό (c4), "im Hinblick auf die Sache selbst", ... GA19, p. 258.

Der kan på denne baggrund spørges nærmere til fænomenet *destruktion*. Heidegger benytter det første gang i vintersemestret 1919/1920, GA58, f.eks. p. 139 og p. 240: "*Kritische Destruktion*". I sommersemestret 1920, GA59 lyder en overskrift: *Die phänomenologische Destruktion* som er en *phänomenologisch-kritischen Destruktion*, der betegner en „Rückgang zu "den Sachen selbst"", GA59, p. 29f. I GA9, p. 13, i Jaspers recensionen skrevet et sted mellem 1919 og 1921, taler Heidegger om: "*bestimmt gerichtete Kritik*". I vintersemestret 1920/1921 gælder destruktionen *det religiøse livs fænomenologi* som en vej mod *faktische Lebenserfahrung* og det faktiske liv selv, GA60. I efteråret 1922, i GA62, p. 368 taler Heidegger om en *abbauende Rückgang*. Destruktion er både frilæggelse og genvindelse<sup>88</sup>, den er *Kritik*<sup>89</sup>, den er "gerichtetet" *Abbau*", som det præliminerende hedder i sommersemestret 1920, GA59, p. 35. Men *Abbau* bruges også som et udtryk for destruktion ganske sent i tænkevejen, f.eks. i *Zeit und Sein*, GA14, p. 13; (p. 9). Som *rettet nedbrydning* er destruktionen således vejen mod *grunderfaringen*, som i GA59, p. 35, også bestemmes som begrebets eller fænomenets fuldbyrdsesmåde, *Voll-zug* og *Vollzugs-weise*, dvs som fuldbyrder det såkaldte *Vorgriff*, som er den umiddelbare gennemsnitlige begrebslige forståelse, der præfigurerer en betydning og således peger i en fuldbyrdsesretning, og som i fuldbyrdelsen vinder *oprindelighed* og bringes til ende, dvs vinder en karakter af en eksistential væsens-erfaring af det faktiske liv i sin enhedslige helhed. Ved at rette sig mod fænomenets eller begrebets *Sinn-Mannigfaltigkeit* og *Sinn-Einheit*, GA59, p. 35, er destruktionens formål retteligen at betragte som den tilsigtede afdækning af fænomenet som *det-ved-sig-selv-visende-som-det-giver-sig-i-sin-betydningstotalitet* med henblik på frilægning og genvindelse af den grunderfaring, der virker i det. *Destruktion* er derfor et andet ord for "zu den Sachen selbst", i retningen *fra* begrebet *til* erfaringen/fænomenet og er dermed rettet mod *væsenets hvordan-væren*. Destruktionen frilægger a priori grunderfaringer og dermed "*grund-begreber*", i SuZ: *eksistentialer*, ved at destruere den gennemsnitlige, uklare begrebslige forståelse, *Vorgriff*, og også hos den senere Heidegger gælder destruktionen erfaringer af *grunden*.

<sup>87</sup> Heidegger omtaler også *die Sache selbst* som: *das zu Denkende, das Fragwürdige* og *das zu Sagende*. Der må således skelnes mellem en sag, dvs et hvilket som helst fænomen, og *sagen selv*, som det afgørende orienterings-udspring for tænkningen. Heidegger forstår *Sache* ud fra det græske πρᾶγμα, se også GA9, p. 182.

<sup>88</sup> Sammenlign Gadammers brug af *Freilegung* og *Wiedergewinnung*, henholdsvis GW1, p. 1 og p. 87 i *Wahrheit und Methode*.

<sup>89</sup> GA56/57, p. 125f. Senere i sommersemestret 1920, GA59 omtales *Abbau* flere gange, og ordet *destruktion* indgår nu i en række § - overskrifter, således § 5 *Die Phänomenologische Destruktion*. Der kan iøvrigt henvises til indholdsfortegnelsen i GA59 for ordets betydning for Heidegger i dette semester.

I vintersemestret 1923/1924, i GA17 § 20, p. 117 angiver Heidegger destruktionsen som *Weg der Interpretation des Daseins*. Denne *Methode des Abbauens* er *historisk-kritisk* samtidsdiagnosticerende med hensyn til uegentligheds-afdækning og er på denne måde "*sacherschließende Erforschung des Daseins nach seinen Seinscharakteren.*" GA17, p. 119. Samtidsdiagnosticerende vil her sige, at den afdækker *forståelsessituationen*, den aktuelle *hermeneutiske situation*, og der er hermed tale om en afdækning af (den virkende) forforståelse. Destruktionen er således en særlig forstående *afdækning*, *ἀλληθεύειν*, og er netop en *φρονεῖν*, en *phronetisk* ydelse, idet *φρόνησις* netop åbner mennesket for situationen, (og hermed *παῖξις*), som fremdeles er en *hermeneutisk situation*, og hvorved mennesket, *als entschlossenes, som besluttet*, bringer sig i stand til *at handle*. I efteråret 1922 bruger Heidegger udtrykket: "Die Auslegungssituation ist hermeneutisch durchsichtig." GA62, p. 345, og denne *Durchsichtigkeit* er netop hvad *φρόνησις* formår, se GA19, p. 50, SuZ, p. 146, GA21, p. 223 og denne afhandling § 11. Afdækning af den hermeneutiske situation er sikring af udlægningen gennem (forstående) *omsigt*.

I SuZ, § 6 tematiserer Heidegger det stort anlagte projekt om en destruktion af ontologiens historie, og den ontologiske tradition ses som et felt af positive muligheder, som *destruktionen* afgørende skal frigøre eller frigive, og den positive og produktive hensigt ligger deri, at bruge væren-spørgsmålet som ledetråd for at genvinde *de oprindelige erfaringer, die ursprünglichen Erfahrungen*, af væren i den antikke ontologi, som siden har været bestemmende og retningsgivende for ontologien, SuZ, p. 22. Fremhævelsen af destruktionsens rettedhed mod *die ursprünglichen Erfahrungen* i 1927 gentager for så vidt en emfasering i sommersemestret 1920, GA59, p. 35, hvor Heidegger taler om *grunderfaringer* og *Ursprungsmotive*, og der er således tale om at gøre *ἀρχή*-erfaringer, et forhold det er helt afgørende at fastholde.

I sommersemestret 1927 lyder det om den *begrebssikrende* hermeneutisk-fænomenologiske destruktion: "d.h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind." GA24, p. 31.

Destruktionen retter sig mod en afdækning og sikring af den hermeneutiske situation, af forståelses-situationen, som Heidegger i vid udstrækning forstår som den græske *begyndelse, Beginn*, her i sommersemestret 1922: „Die Philosophie der heutigen Situation bewegt sich zum großen Teil uneigentlich in der griechischen Begrifflichkeit, und zwar in einer solchen, die durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen ist. Die Grundbegriffe haben ihre ursprünglichen, auf bestimmt erfahrene Gegenstandsregionen bestimmt zugeschnittenen Ausdrucksfunktionen eingebüßt.“ GA62, p. 367. Heidegger havde tidligere, i vintersemestret 1921-1922, talt om *Grunderfahrungssituation, Evidenzsituation* og *Verstehenssituation*, GA61, p. 35, og omtaler første gang sin forståelse af denne som *hermeneutisk situation* i GA61, p. 3. I efteråret 1922 bruges udtrykket *Auslegungssituation*, GA62, p. 345. Destruktionen har altså den positive hensigt at afdække og genvinde de oprindelige (grund)erfaringer, som er tænkt i den græske begyndelse, og disse erfaringer er på den ene side set blevet tildækkede, men virker sig netop usagt ud i al senere filosofi<sup>90</sup>. Forstået i relation til spørgsmålet om *die Sache selbst*, så skal destruktionsen, formelt udtrykt, afdække erfaringer af *ἀρχή* som *det*, der "giver" væren, dette "es" i "es gibt".

For den tidlige Heidegger er der det særlige ved de filosofiske grundbegreber, at *sags-givende, sachgebende*, grund-erfaringer er virksomme i dem, GA18, § 6, idet "Das in ihr Erfahrene wird auf etwas angesprochen." GA18, p. 18.

<sup>90</sup> Her må det fastholdes, at Heidegger, mere end nogen tidligere tænker, med Hegel som den absolutte undtagelse, og med en forståelse, der på mange måder minder om Hegels, forstår sin egen tænkning i sammenhæng med selve filosofiens historie. Heidegger forstår sin samlede tænkevej som en *Auseinandersetzung* med hele filosofien, dens historie og dens projekt. Mens Hegel forstår filosofiens historie som fornuftens lange dybe samtale med sig selv, så ser Heidegger i denne kontinuitet værens-glemslens historie og gør det fremdeles også, som det skal vises, som *ἄσπετος*-glemslens historie.



Senere, i vinteren 1957/1958 vil Heidegger tale om at *die Sprache spricht* og at vi kan *gøre en erfaring med sproget, Mit der Sprache eine Erfahrung machen...*, GA12, p. 149; (p. 159). Det ligger her, at sprog fremstiller erfaringer gjort af levet liv og at der således, fra de filosofiske grundbegreber, kan gås direkte til grunderfaringerne (af det faktiske liv)<sup>91</sup>. Også i denne henseende er Heideggers hermeneutiske fænomenologi orienteret af den aristoteliske *ἐπαγωγή*, Aris: Fys 185a14; Aris: Top 105a13 og 156a5, nemlig som en form for *Hinführung zu*, en direkte, enkel *henføren fra* begrebet/ordet til erfaringen. Vi kan gøre erfaringer med begreberne, der som også sproget og historien, har *grunderfaringsmuligheder, Grunderfahrungsmöglichkeiten*, GA62, p. 368, der kan aktualiseres, og i GA18, p. 19 formuleres det: ""Eine-Sache-zum-Sichzeigen-Bringen" im *Sprechen über etwas.*", og sagen, grunderfaringen, erfares ved det talen stiller frem.

Fremdeles kan vi også gøre erfaringer med filosofien, og Heidegger argumenterer i SuZ § 6, i forhold til ontologien og dens historie, for behovet for en stadig nytilegnelse af traditionen, på en måde, som er karakteristisk for hele hans tænkevej. Det overleverede og det vi kan møde og optages af, således sproget, hvori en i forvejen udlagt verden overtages, filosofien, oversættelser, vore indlevede relationer og således det sociale som sådan, mv., truer med at kaste mennesket ud i *ruinansen* og dermed ud i *hjemløsheden*.

Det lyder eksempelvis i 1935: „Diese Übersetzung der griechischen Namen in die lateinische Sprache ist keineswegs der folgenlose Vorgang, für den er noch heutigentags gehalten wird. Vielmehr verbirgt sich hinter der anscheinend wörtlichen und somit bewahrenden Übersetzung ein *Übersetzen* griechischer Erfahrung in eine andere Denkungsart. *Das römische Denken übernimmt die griechischen Wörter ohne die entsprechende gleichursprüngliche Erfahrung dessen, was sie sagen, ohne das griechische Wort.* Die Bodenlosigkeit des abendländischen Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.“ GA5, p. 8; (p. 13).

Filosofien er med andre ord, ifølge Heidegger, blevet til en form for *Gerede*, en *sagsløs, dagligdags tale*, der tildækker de oprindelige erfaringer og grundfænomener. Overlevering uden en forudgående tilegnelse af de oprindelige erfaringer medfører et sagstap, og sagstabet er følgelig et *forståelses-tab*. Traditionen er blevet kilden til menneskets rodløshed og hjemløshed og fordrer til stadighed en nytilegnelse, som nu er vanskelig at imødekomme. Ruinansen skyldes for Heidegger altid den selv-fortabende måde vi forstår os selv, den anden og det andet på, i den umiddelbare optagethed af det, der møder, og den genoprettende afdækning af forståelsessituationen kan ikke foretages en gang for alle, den er netop det, der har en stadig tilegnelse og udlægning nødvendig, og som vi ikke bliver færdige med, og dette er som sådan i sig selv den *modruinante* bevægelse. Og uden den forudgående tilegnelse af de grunderfaringer, der virker i den gennemsnitlige forståelse vi bevæger os i, er forståelsen revet løs fra sin grund og er i grunden ingen forståelse, eller rettere, en vag eller gennemsnitlig forståelse.

Destruktionen har, som en hermeneutisk-fænomenologisk ydelse, til hensigt at nedbryde den *Gerede*, der har karakter af en "umiddelbar" *gennemsnitlig* forståelses-situation. Afdækningen af den hermeneutiske situation må altså bistås af, eller gå gennem, en destruktion af den overfladiske, gennemsnitlige udlægning, der både er at finde i det sociale, men netop også råder i filosofien (angiveligt frem til Heidegger!). Da *Gerede* tildækker den hermeneutiske situation, forståelses- og dermed handlings-udgangspunktet, vil *Gerede* ligeledes være en forhindring for at mennesket forstående kan bringe sig ind i situationen med henblik på at handle. Men *Gerede* er således også, og først og fremmest, en *mulighed* for overhovedet at forstå, men må fremdeles undergå en *rettet nedbrydning* med henblik på en genoprettende

---

<sup>91</sup> Se også Wentzer, p. 89-113, i Zahavi, Overgaard og Wentzer (2003).

genvindelse af det tabte. Det er altså om, for Heidegger, at geninformere grundbegreberne med de oprindelige tilhørende erfaringer, et forhold der også gives betydelig agt på i afhandlingen.

De frilagte og genvundne grunderfaringer gen-italesættes af Heidegger gennem *formale Anzeige* og netop på en sådan måde, at disse ikke lukker og afslutter forståelsen, men holder den *åben*, under hensyntagen til tænkningens henvisthed til at være undervejs-væren, og den *formelle indikation* tilgodeser derfor menneskets endeligheds- og tilblivelses-karakter og giver således agt på forståelsens historicitet, og dette er en forbindelse, der ikke kan undervurderes.

Heidegger bruger første gang udtrykket *formale Anzeige* i vintersemestret 1919/1920, GA58, p. 248, og sidste gang i vintersemestret 1929/1930, GA29/30<sup>92</sup>. Det optræder 9 gange i SuZ. Dette forhindrer dog ikke, at *formale Anzeige* og den tilhørende tænkemåde virker og spiller en rolle igennem hele Heideggers tænkevej, se også GW3, p. 429f, for så vidt som tanken herom overhovedet er bundet til fænomenologiens egen mulighed som væsens-afdækning. Den *formelle indikation* udtrykker altid en *væremåde* og er derfor kun en *form*, og den peger ikke på noget substansligt eller ontisk. Desuden er den *antydende*, forstået således, at den selv, i tilegnelsen, må betydes af Dasein. Med udtrykket *formale Anzeige* vil Heidegger på en særlig måde aktualisere betydningen af den græske væsensbestemmelse *μορφή*, *form*, og således et alternativt ord for *εἶδος*, *ide* eller *udseende*, hvilket understreger den hermeneutiske fænomenologis grundlæggende eidetiske karakter. *Formale Anzeige* er en formal bestemmelsesfunktion, GA58, p. 262, se endvidere GA60, p.62ff; GA61, p. 27ff; GA29/30, p. 425f; og GA9, p. 29, og henviser til fænomenet, men lader fænomenets væren *være*, idet fænomenet så at sige ikke er *begrebet*, men *udpeget*, og har således en intrinsisk *sikrings-karakter*, der indebærer at fænomenet tematisk er i sigte, idet der samtidig peges i retning af dets fuldbyrdeelsesmåde. *Formale Anzeige* imødekommer ikke blot tanken som *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν* ved at tage noget i omsorgsfuld forvaring, men også det forhold, at fænomenologien retter sig mod det, der er underlagt bevægelsen, og derfor i sin væren er i færd med at blive til. Således henviser Heideggers formelle indikation altid til noget, peger i en retning, den er en *visen*, der, som Gadamer indsigtfuldt argumenterer, henviser, den der "ser" til en egen tilegnelse af sagen. Hermed gives der fremdeles også agt på den endelige forståelses egentlige væremåde, der selv *formelt* kan *indikeres* ved sin stadige *åbenværen*, således Gadamer i *Wahrheit und Methode*, GW1.

Sags-indikation privilegerer direkte *Zuhandenheit*-erfaringen og (*Existenz*)erfaringen af det faktiske livs væremåder og fungerer således indirekte som et værn mod *Vorhandenheit*-tænkningen og dermed tingsliggørelses-tendensen. Hermed fastholdes og sikres fænomenets eller sagens kinetiske og tilblivende *hvordan*, *Wiesein*, og dette forstås af Heidegger afgørende som det singulære *hvordan*, *Jewelligkeit*, og dette som den umistelige *hvordan-væren* (*a priori*, *wesenhafte Seinsweise*) og således henvises der til en væsensbestemmelse ved at præfigurere en eksplikations-retning og en betydning. *Formale Anzeige* lukker ikke sagen fordi sagen, som det der altid har en ny tilegnelse nødvendig, ikke kan lukkes. Det gælder for så vidt, som det hedder hos Aris: NE 1094b13f, at den *præcision*, *ἀκρίβεια*, der må tilstræbes i forhold til *πρόξις* er den til sagen tilhørende, og sagen lader sig ikke meddele direkte, (Platon, Kierkegaard), men derimod indirekte og udpegende, og Heideggers tænkning har således også et moment af Kierkegaards tanke om *Approximationen*<sup>93</sup>, ikke som et *approximeret afsluttet*, men som et *altid-væren-undervejs*, *Unterwegssein*.

<sup>92</sup> Et interessant studie er Imdahl (1994). Heidegger vil senere bruge ord som *Wink*, *Weisung*, *weisen* og *Spur* for at indicere det, der henviser, men som samtidig peger på et fravær, dvs det, der er *undervejs*, eller *undervejs-væren* som sådan.

<sup>93</sup> Se f.eks. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Første halvbind, SV9, p. 24. Dette er også Gadamer's forståelse af den *endelige* forståelses mulighed som sådan, som den kommer til udtryk i *Wahrheit und Methode*, GW1, hvor den *egentlige forståelses væren* formuleres som dens stadige åben-væren.

Med lån fra både Otto Pöggeler (1994) i *Der Denkweg Martin Heideggers*, og von Herrmann, kan den tidlige Heideggers tænkning i en vis forstand betegnes som en *formelt indikerende hermeneutisk fænomenologi*, og selv efter *skridtet tilbage* til før-sokratikerne har Heideggers tænkning afgørende denne karakter, og dette som en særlig sags-orientering.

Med angivelsen af *Auseinandersetzung* og *Destruktion* som en *tænkende* og ikke en *sammenlignende* forholden sig, med henblik på at afdække *grunderfaringer*, kan der spørges til ordet *tænkende* og således spørges der til sammenhængen mellem *forståelse* og *historicitet*.

Fredag d.2. juli, i sommersemestret 1915, indleverede den da 25 årige Heidegger sin habilitation, skrevet under Heinrich Rickert: "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus.", udgivet i GA1. Doktor-afhandlingen er afgørende skrevet under stadig hensyntagen til skriftet: *De modis significandi sive grammatica speculativa*, eller på dansk: *Om betydningens modi eller den spekulative grammatik*. Skriftet blev på daværende tidspunkt tilskrevet Johannes Duns Scotus (1265/1266 – 1308), men det har senere vist sig, at det er forfattet i starten af 1400 tallet af Thomas af Erfurt, som selv var af Scotus-skolen. Heidegger bemærker eksplicit i GA1, p. 56; (p. X), i et *forord* til førsteudgaven af *Frühe Schriften*, skrevet i 1972, at han mellem 1910 og 1914 oplevede en tiltagende interesse for blandt andre Hegel. Og i habilitationen står da også at læse følgende hegeliansk inspirerede sætning, hvormed Heidegger skulle komme til at anvise en vej for sin egen fremtidige tænkevej, og som derfor også på et meget tidligt tidspunkt markerede en uenighed med Husserl, der ikke mente at historie var et tema for fænomenologien, som Figal (1992, p. 13f) meget interessant har bemærket det. Sætningen markerer et greb tilbage til Hegels historiske ånds-begreb, og *ånden* vil Heidegger hermeneutisk-fænomenologisk komme til at interpretare som: *νοῦς - ψυχή - τόπος εἰδῶν - Da - Da-sein - Lichtung*.

Sætningen lyder: "*Der lebendige Geist ist als solcher wesensmässig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes.*" GA1, p. 407; (p. 349)<sup>94</sup>.

Også hos Heidegger må *ånden*, *das Da des Menschen*, forstå sig selv i sin unikke, historiske, tilblivende kastet-åben-væren<sup>95</sup>. Som Gadamer, GW1, p. 268f, har bemærket det, så er dette en af Heideggers pointer med selve fakticitetens hermeneutik, i.e. *Dasein*-analytikken.

Destruktionen er, som en *tænkende Auseinandersetzung*, en ny-tilegnelse, der tilsigter, som det overhovedet kendes fra renæssancens bestræbelse, at *forny* nutiden og tilegne sig den, gennem fortiden. Destruktionen er en tænkende tilbagegang til det græske sprog og den græske erfaring, og til de *grund*-erfaringer som her stilles frem i sproget, og som vi også allerede geråder i, og dette som en mere eller mindre gennemsnitlig forståelse. Og som sådan kan det hegeliansk formuleres, at forståelsen og den historiske ånds væsen hermed består i den *tænkende formidling med det nutidige liv*, den *denkende Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben*<sup>96</sup>. Destruktionen som tænkende formidling mellem sagen og det nutidige liv, orienterer sig og lader sig alene bestemme ud fra sagen og *sagens intention*, *Sachgehalt*, i.e. den mening, der giver sig i mødet med sagen og dette gennem *en direkte umiddelbart henførende genseen*. Dette er destruktionsens ydelse og dette er ligeledes den krævede *phronetiske* ydelse, når mennesket skal bringe sig i en situation, hvor det kan handle, som det senere skal vises.

<sup>94</sup> "Den levende ånd er som sådan væsensmæssigt historisk ånd i den videste betydning af ordet." Allerede den unge Heidegger synes fremdeles her at forudskikke, at den hermeneutisk-fænomenologiske tænke er orienteret mod væsens-udlægning.

<sup>95</sup> Sammenlign: "Ich arbeite konkret faktisch aus meinem 'ich bin' — aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft — Milieu — Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe". Martin Heidegger, i et brev til Karl Löwith, dateret d. 19. August 1921, gengivet i *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, ed. Dietrich Papenfuss & Otto Pöggeler, vol. II (Frankfurt am Main, Klostermann, 1990 [1921]), p. 29.

<sup>96</sup> Se Gadamer, GW1, p. 169-174.

Destruktionen søger ikke at restaurere, genskabe eller rekonstruere, men er netop en måde til forstående at træde i forhold til det, der møder, til traditionen, fortiden, situationen, teksten osv., *med* den historiske væren, og det liv, som den tilegnende *er*, og med den *forforståelse*, der er i værk hos den tilegnende, og det er således ikke muligt at komme uden om den enkeltes fakticitet og historicitet. *Tænkningen* formidler mellem det nutidige liv og det, der erkendes, *sagen*, dvs. det andet, ved at forsone det og forstående forsone sig med det. I denne tilegnelse *gøres noget fremmed til ens eget*, *οἰκείωσις*, ikke gennem rekonstruktion, men ved at integrere det, der skal forstås, med forståelsen i en direkte "berøring", *Σιγῆν*, Aris: Met 1051b24, Aris: Met 1072b 20f, GA19, p. 179. Som Gadamer<sup>97</sup>, med Hegel, har fremhævet, så er der en afgørende forskel på et livsmæssigt-forstående og et forestillingsmæssigt forhold til det, der møder. Den forestillingsmæssige forståelse er i grunden ingen forståelse, mens den forstående *Verhalten*, der grunder i *den tænkende formidling med det nutidige liv* afgørende giver agt på åndens historiske væren. Derfor er destruktionsen ikke for en gang overstået, men er tværtimod en bestandig fordring, for den, der ønsker at forstå, således Heidegger, interpreteret gennem Gadamer og Hegel.

Destruktionen har til hensigt at forbinde og forsone menneskets væsen med noget væsentligt, ved gennem nedbrydning og frilægning at genvinde grunderfaringer, som er tildækkede. Disse grunderfaringer virker i vor forforståelse, men forbliver *uerkendte* endskønt *bekendte*, og vi geråder således gennem sagstabet i et rodløst afledt.<sup>98</sup> Den rettede nedbrydning har til formål at genoprette denne forbindelse til *ἀρχή*, ved at bistå med afdække den hermeneutiske situation. I denne henseende er destruktionsen en *ad fontes*, en tilbagegang *til kilden*, i betydningen: til *πηγή και ἀρχή*, *kilde og oprindelse*, se f.eks. Platon: Phaidros 245D.

I denne afhandling vil *ἡθός*, gennem 3 gensidigt forbindtlige destruktionser, overhovedet vise sig som *ἀρχή* for menneskets væsen som *eksistent Sorge*, således i Heideggers tænkevej.

---

<sup>97</sup> Det er overhovedet Heideggers eget greb tilbage til Hegels historiske åndsbegreb i doktorafhandlingen fra 1915, GA1, der muliggør Gadamers senere "hegelianisering" af Heidegger, mhp at vinde en integrationshermeneutisk position.

<sup>98</sup> Cf. katastrofescenariet i MacIntyre (1985, kap. 1.)

## § 4. Afhandlingens videre vej i et grundrids

Afhandlingen er en *Auseinandersetzung* med Heideggers tænkevej, fastholdt og orienteret ud fra hans egen angivelse af *sagen selv* og med fænomenet  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  som *lede-begreb*, *leitbegriff*, idet der forberedende spørges til, hvordan tænkevejen, efter hans egen anvisning, kan forstås som  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ -tænkning. Fokus er her ikke Heideggers tænkning, men Heideggers *tænkning*, i.e. det i Heideggers tænkning *væsentligt tænkte* og fremdeles den *sag*, der virker og er italesat heri. Som Gadamer har påpeget, så er opgaven jo ikke så meget at forstå forfatterens hensigt med værket eller forfatterskabet, men snarere at forstå værkets eller forfatterskabets *sag* og *sagens* betydning. Der kan desuden henvises til, at Heidegger selv allerede i efteråret 1922 satte fokus på "*dem Sachgehalt der Texte.*", GA62, p. 372, hvorved han i grunden muliggjorde denne position. Det indebærer fremdeles en erkendelsesinteresse-forskydning fra Heideggers mulige intention(er) og personlige livsforhold til *tænkningens* og *teksternes* intention eller *sag*<sup>99</sup> som bringes fænomenalit i sigte under streng henvisning til den *forenende sag selv*, dvs. med *sagen selv* som det afgørende udspring og orienteringspunkt for det i Heideggers tænkning *tænkte* og således det i forhold til hvilken *tænkevej* som sådan må sags-afprøves. Derfor må påvisningen af *Die Sache des Denkens*, som den er på spil i tænkevejen, som det Heidegger er *undervejs* mod, være sagsorienteret og derfor er det valgt, så at sige, at læse Heidegger *med* og *mod* Heidegger selv, i form af en *Auseinandersetzung*, og således forholde Heideggers tænkning dens egne præmisser. Et eksempel på en sådan tilgang giver Heidegger selv i GA55, § 1. Gadamer, GW1, p. 272<sup>100</sup>, har formuleret det vilkår ganske præcist, som også i herværende sammenhæng gælder for denne undersøgelses tilgang til Heideggers forfatterskab, idet Gadamer selv først henviser til Heidegger for denne indsig:

"Wer zu verstehen sucht, ist der Beirung durch Vor-Meinungen ausgesetzt, die sich nicht an den Sachen selbst bewähren. Die Ausarbeitung der rechten, sachangemessenen Entwürfe, die als Entwürfe Vorwegnahmen sind, die sich „an den Sachen“ erst bestätigen sollen, ist die ständige Aufgabe des Verstehens.... Was kennzeichnet die Beliebigkeit sachunangemessener Vormeinungen anders, als daß sie in der Durchführung zunichte werden. Das Verstehen kommt nun aber erst in seine eigentliche Möglichkeit, wenn die Vormeinungen, die es einsetzt, nicht beliebige sind."

Dette betyder omvendt, at der er momenter i det i Heideggers tænkning *tænkte*, som ikke lader sig bevare eller fastholde, som følge af den valgte orientering. Dette er for så vidt ikke andet end en imødekommelse af Heideggers egen endeligheds-erfaring, at også hans egen tænkning og samlede tænkevej, som efter hans egne erklæringer selv rummer *Holzwege*, må stå sig over for den *sag* han selv har udhævet som den mest afgørende, og der lægges følgelig i afhandlingen vægt på de *varige og virksomme grunderfaringer* i tænkevejen. § 2 har, sammen med § 3, præfigureret den hermeneutiske fænomenologis *hvordan* og *vej*, herunder dens  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ , og derfor også den undersøgelses vej, som *afhandlingen* er et udtryk for, og er således også bestemmende for, *hvordan* Heideggers tænkning læses og tænkes mod denne tænkning selv, og heri er derfor allerede også præsenteret en række af undersøgelsens temaer i deres foreløbighed. Betydningen af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i Heideggers tænkning afdækkes fremdeles under hensyntagen til det her fremstillede, og særlig, da det for så vidt allerede *er* tænkt og bragt fænomenalit i sigte i Heideggers tænkning og således blot skal lægges frit og sikres - dette er Heideggers egen angivelse i Humanisme-brevet som det er set, og

<sup>99</sup> At *gå til sagen selv* betyder i denne henseende, at gå til primærkilderne selv. Det har ikke været muligt at gøre det Theodore Kisiel efter, og gå til *arkiverne selv*, og her forstås primærkilderne fremdeles fortrinsvis som de i Heidegger GA præsenterede tekster.

<sup>100</sup> Der kan *oversættes*: "Den der søger at forstå, er udsat for vildfarelser gennem for-meninger/fordomme, der ikke kan stå deres prøve over for sagerne selv. Det er forståelsens bestandige opgave at udarbejde rigtige forståelses-udkast, der svarer til sagen, og som sådanne udgør disse foregribelser, der først skal befæstes "af sagen". ... Det, der kendetegner vilkårlige u-sags-svarende for-meninger er, at de går til grunde i gennemførelsen, [i.e. i udlægningen som er forståelsens applikations-måde og fuldbyrdelse.]. Forståelsen kommer først egentlig i sin egen mulighed, når for-meningerne/fordommene, som den indsætter, ikke er vilkårlige."

således den *ὑπόθεσις*, der undersøges og skal udfoldes, - afgørende også i henhold til det Heidegger benævner: Destruktion. Der skal i den videre undersøgelse, og under hensyntagen til det hidtil udhævede og orienterings-givende, og allerede antydede i ekspositionen i § 1, gennemføres tre indbyrdes forbundne destruktions af fænomenet *ἦθος*, der således først bringes i sigte ved en orientering mod den *sag* og den *erfaring*, der stilles frem i ordet *ἦθος*.

Den første forberedende rettede nedbrydning og genvindelse gennemføres under hensyntagen til den tidlige græcitet og indebærer en afdækning af de faktiske græske rødder og erfaringer, der virker i Heideggers egen tænkning. Dette er ikke en ydre akt og påklistring, men netop en demonstrativ bringende de forudsætninger tilveje som Heidegger selv dokumenterbart informerer sin tænkning med. Første destruktion gennemføres fremdeles som en forenet semasiologisk og hermeneutisk-fænomenologisk undersøgelse af betydningen af ordet *ἦθος* i den antikke græske tradition hos 20 primær-kilder, og *samtlig* forekomster af ordet *ἦθος* hos 18 af disse (Platon og Aristoteles undtaget og her er kun udvalgte forekomster inddraget), strækkende sig fra Homer til Platon og Aristoteles. Undersøgelsen bringer hermed den fulde grunderfaring af *ἦθος* fænomenalt i sigte og fremstiller den oprindelige betydningstotalitet, som er en sagforholdssammenhæng, hvori fænomenet giver sig. Denne genvindelse gør det muligt at vise, hvordan *ἦθος* er betænkt hos Heidegger, og herunder at kunne udpege en række lede-begreber for de efterfølgende destruktions. Den anden destruktion afdækker og "sikrer" Heideggers tænkevej som et undervejs mod *sagen selv*, og *ἦθος* som et navn og en *formale Anzeige* for denne sag, ved at genvinde og frilægge en *ἦθος-Blickbahn*, og *ἦθος* begrundes hermed som et muligt tematisk fokus for et generelt paradigme-skift i Heidegger-receptionen, hvortil denne afhandling fremdeles er et bidrag. De to første destruktions frilægger syv lede-fænomener, som angiver en sagforholdssammenhæng, som den sidste destruktion i sin foreløbighed skal afdække og udfolde. Hermeneutisk-fænomenologisk udtrykt, så spørges der til *ἦθος* som en erfaring af *udspringet* for menneskets *væsnen*, og denne udtrykt i sit fulde kinetiske a priori, samt til de øvrige væsnensbestemmelser af mennesket i Heideggers tænkning, og hermed fremstilles en samlet betydningstotalitet. Heideggers erfaring af *ἦθος* kan dermed siges at *væsnen ved at verdne i denne totalitet*, sammenfattet som: *Ereignis*. Det betyder grundlæggende, at fremstillingen af Heideggers *ἦθος*-tænkning kan foretages ved at vise forbindelserne mellem syv grund-fænomener, som i deres forbundethed aftegner et tematisk felt, således som forbundne afdækninger af menneskets væremåde. Først afdækkes fem væsnens-fænomener: *ἦθος*, *ψυχή*, *νόος*, *Dasein*, og *Eksistens*, alle formelt indikerende og varige væsnensbestemmelser for mennesket gennem hele Heideggers tænkevej<sup>101</sup>. Derefter afdækkes *φρόνησις* som selve den *afdækningsformåen*, der kan føre vor væremåde *Dasein* til *ende*, ved at forlige denne væremåde med sig selv, og endelig bringes *Sorge*, den væsnensbestemmelse, som formelt indicerer *Dasein* i sin *enhedslige helhed*, og dermed i sit fulde kinetiske a priori, fænomenalt i sigte som den syvende føjning i den samlede sammenføjning som sagforholdssammenhængen angiver.

Med den tredje destruktion vises i sin foreløbighed, *hvordan* Heideggers tænkning af *sagen selv* giver sig som en førsokratisk informeret, ny-aristotelisk *ἦθος*-tænkning, og hermed er afhandlingens efterfølgende struktur ligeledes angivet.

<sup>101</sup> Herunder inddrages flere end de her angivne. Eksempelvis kan f.eks. transcendens, *Transzendenz*, nævnes, især i tiden frem til SuZ, som her angives som et forsøg på en væsnensbestemmelse og en præliminerende angivelse af *sagen selv* i Heideggers tænkning, idet transcendens i SuZ "giver" *væren* og *betydning*, (og efter fænomenet *Ereignis*' genintroduktion "springes" transcendensen så at sige over), og denne behandles derfor også afgørende under afdækningen af *eksistens*. En så afgørende betegnelse som det aristoteliske *τὸ ζῆλον λόγον ἔχον* diskuteres flere steder, men med de ovenfor valgte væsnensbestemmelser tilsikres en samlet fremstilling, der til stadighed berører og inddrager de øvrige relevante *formale Anzeige*, der så at sige, af Heidegger er tænkt som en samlet sagforholdssammenhæng.

## Første destruktion

### § 5. Genvindelse af fænomenet ἦθος i den tidlige græcitet og frem til Aristoteles

“Warum aber muß die Eingewöhnung in den jeweiligen Bezirk stetig und langsam sein? Weil die Umwendung das Menschsein angeht und daher sich im Grunde seines Wesens vollzieht. Das bedeutet: Die maßgebende Haltung, die durch eine Umwendung entspringen soll, muß aus einem das Menschenwesen schon tragenden Bezug in ein festes Verhalten entfaltet werden.”

GA9, p. 216. Heidegger, i en kommentar til Platons hulelignelse, fra *Platons Lehre von der Wahrheit*, (1931/1932, 1940)

Undersøgelsen er undervejs mod en forståelse af den grunderfaring af ἦθος, der virker sig ud i Heideggers tænkning og der må således forberedende spørges til betydningen af ordet ἦθος i dets tidlige historiske udvikling i græciteten. Denne frilæggende undersøgelse, der altså foreløbig skal afdække en særlig hermeneutisk situation, lader sig især, men ikke alene lede af to arbejder, nemlig Otto Thimmes filologisk-filosofiske doktorafhandling fra 1935: “ΦΥΣΙΣ ΤΡΟΠΙΟΣ ΗΘΟΣ. *Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*“, og Charles Chamberlains artikel fra 1984: “From ‘Haunts’ to ‘Character’: The Meaning of *Ēthos* and Its Relation to Ethics<sup>102</sup>”.<sup>103</sup>

Ved at lede undersøgelsen gennem denne forberedelse bringes et for-begreb, *Vorgriff*, i stand, der kan anvendes som en hermeneutisk-fænomenologisk lede-forståelse til Heideggers tænkning. Hensigten er endvidere at iføre sagen historisk *Costume* og forberedende informere den med netop de forudsætninger Heidegger selv bringer ind sine egne fænomenologiske interpretationer. Det er en destruerende bevægelse, der altså blot demonstrerende afdækker de faktiske græske rødder i Heideggers tænkning.

Chamberlain, der selv grundlæggende støtter sig til Thimmes habilitation, har specifikt gjort et studie af den udviklingshistoriske eller semasiologiske betydning af ordet ἦθος i græciteten under særlig hensyntagen til: Homer, Hesiod, Theognis, Aischylos, Herodot, Pindar, Sophokles, Euripides, Thukydid, Isokrates, Demosthenes, Xenophon, Platon og endelig Aristoteles. Med Thimmes materiale-samling, suppleret af især Chamberlains og Darcus’, samt egne optællinger<sup>104</sup>, tages der i denne afhandling udgangspunkt i *samtlig*e forekomster af ordet ἦθος hos ialt 18 tidlige græske

<sup>102</sup> ἦθος - latinsk translitteration: *ēthos* – ē angiver bogstavet: *eta* η, idet ̄ angiver lang vokal. ἔθος - latinsk translitteration: *ēthos* – ē angiver bogstavet: *epsilon* ε, idet ̄ angiver kort vokal. Både Thimme og Chamberlains undersøgelse vedrører alene ἦθος – *ēthos* under hensyntagen til en række former heraf, f.eks. ἦθη, ἦθος ental, ἦθηα flertal, plural, ἦθηος – adjektiv. ἦθῆς, ἦθῆος – ses hos Pindar og Antim, ἦθῆος, ἦθει mv.

<sup>103</sup> Scott (1998) er anbefalelsesværdig, og er selv baseret på indsigterne hos Thimme og Chamberlain.

<sup>104</sup> Alle forekomster er udelukkende forekomster af former af grundordet ἦθος, ikke ἔθος, og er i vidt omfang gen-undersøgt og de respektive referencer eftersat, mens der er i enkelte tilfælde er støttet på troværdige sekundær-kilder. Egne optællinger er gjort med udgangspunkt i de specifikke tekster/fragmenter, ved hjælp fra: [www.perseus.org](http://www.perseus.org), DK1-3, herunder særlig registret/ordindekset i DK3, samt Liddell og Scott.

forfattere, og dertil kommer udvalgte forekomster hos Platon og Aristoteles. Udover de førnævnte antikke forfattere er der taget hensyn til samtlige forekomster hos: Solon, Heraklit, Empedokles, Demokrit, Simonides og Kritias.

Chamberlain demonstrerer, at ordet *ἥθος* skifter betydning i den græske tradition, fra *opholdssted/tilholdssted* til *karakter*, men på en måde, der, omend underbetonet, bevarer en relation til den oprindelige betydning, og han viser, i det mindste i et vist omfang, at denne forståelse ikke blot er tilgængelig for Aristoteles, men at den rent faktisk virker sig ud i hans tænkning, især i *Politikken*, *Retorikken*, *Om digtekunsten* og de to etikker: *Den Nikomacheiske etik* og *Den Eudemiske etik*. Hvad Chamberlain dog højst antydende viser er, hvordan den homeriske forståelse af *ἥθος*, i en abstraheret form, virker i Aristoteles' tænkning, og der synes hos Chamberlain at være lagt mere vægt på *skiftet* i betydning, snarere end en emfatisk fastholden af, at den oprindelige homeriske forståelse i en vis forstand er *ophævet*, dvs. *bevaret* og *medbetænkt* hos Aristoteles, men dette lader sig imidlertid videreudfolde og betone i denne afhandling ved nøjere at karakterisere den betydningsbevægelse, der udvirker sig indenfor den græske forståelses-horisont.

Mens Chamberlains fokus alene er *ἥθος*, er det for Thimme om at afdække den måde, hvorpå menneskets væsen/karakter viser sig i græciteten, gennem en undersøgelse af tre forbundne fænomener og ord for menneskets væsen i græciteten: *φύσις*, *τρόπος*, *ἥθος*. Der er altså forskellige erkendelses-interesser i værk: henholdsvis *ἥθος* hos Chamberlain, og *karakter/væsen* hos Thimme under særlig hensyntagen til et betydeligt antal værker fra omkring 25 antikke græske forfattere, og skønt disse erkendelsesinteresser er snævert forbundne, så har en undersøgelse af *ἥθος* helt særlige implikationer idet ordet er knyttet til en specifik totalitet af betydning i den tidlige græcitet.

Som det er karakteristisk for herværende undersøgelse, så gælder det også, at både Chamberlain og Thimme tilstræber at italesætte den erfaring, og betydningen af den erfaring, der virker sig ud i ordet *ἥθος* og på en sådan måde, at de går direkte fra sproget og ordene og den betydnings-totalitet, de indgår i, til erfaringen selv, som er bundet til levet liv. For Thimme, p.1, er det sproglige udtryk ikke andet end netop symbolet på et åndeligt standpunkt eller en *geistigen Haltung*, på græsk, fristes man til at angive, en *fast karakter* eller *disposition*, sammenfattet som *ἔξις* eller *ἥθος*<sup>105</sup>.

Det ligger overhovedet i Heideggers forståelse af *destruktionen*, at der i sproget *fremstilles* levet livs erfaringer og ordet *ἥθος* betragtes i denne § som lede-begreb til en italesættelse af den erfaring, der virker i ordet. Hvad denne hermeneutisk-fænomenologiske indsats yder er en destruktion, som skal afdække den oprindelige grunderfaring af *ἥθος*, som er tænkt i den græske begyndelse, som er på spil i al senere filosofi og virker i hele den vestlige forforståelse og som fremdeles netop er på spil på en særlig måde i Heideggers tænkevej. Destruktionen af *ἥθος* skal fundamentalt set afdække, frilægge og vinde grundfænomenet i dets *oprindelighed*. En *oprindelig* erfaring er, ifølge Heidegger, ikke en, der er tænkt historisk *først*, men en, der er tænkt *væsentligt* og derfor som en erfaring af *grunden*, *ἀρχή*, og derfor kaldet en *grunderfaring*, som er en erfaring af *væsenet* betænkt i sit *udspring*. Destruktionen vil derfor betone en oprindelig erfaring af *ἥθος*, som på den ene side er i værk i græciteten, men som også her, ifølge Heidegger, er på vej til at synke i glemsel. Denne forberedende afdækning af *ἥθος* vil fremdeles muliggøre destruktionen af det i Heideggers tænkning *tænkte*, med henblik på at dokumentere dens radikale *ἥθος*-forbindtlighed.

Et ægte sprog er altid knyttet til levet liv, som Gadamer har fremhævet, GW1, p. 450, sprog grunder i livs-fællesskaber, der som sådanne er sprog-fællesskaber, og sproget vidner om og viderebringer en arv fra disse fællesskaber. Med og i

<sup>105</sup> Ifølge Hermann Bonitz (*Index Aristotelicus* fra 1870) bruges *ἥθος* hos Aristoteles synonymt med *ἡθικὴ ἔξις*, som et udtryk for menneskets *faste etiske karakter* eller *Haltung*. Dette problematiseres og nuanceres imidlertid af Schürumpf (1966, p. 6, note 3).



sproget overtages en verden, der allerede er udlagt, en forforståelse, og dermed levede erfaringer, og sproget har derfor karakter af *opbevaring* og *overlevering*<sup>106</sup>. Det lyder hos Hans Lipps (1977, p. 115) i *Die Verbindlichkeit der Sprache* fra 1938: "Eine fremde Denkkraft ist aber auch in der Sprache hinterlegt, die man spricht. Denn es ist die mir nur eben überkommene Sprache.", og Heidegger angav allerede i vintersemestret 1923/1924: "Durch die Sprache selbst leben wir in einer ganz bestimmten Auffassung der Dinge. (Nietzsche: "Jedes Wort ist ein Vorurteil")", GA17, p. 36. På denne måde har sproget karakter af forforståelse, og denne forforståelse fremstilles og virker når sproget er i brug. Vi kan gøre erfaringer med sproget og er hermed undervejs mod erfaringen, nemlig den erfaring sproget selv stiller frem.

Også hos Walter Marg, der spørger til begrebet *karakter, der Charakter*, i den tidlige græske digtning under særlig hensyntagen til Simonides, Homer og Pindar, er sproget et vidnesbyrd om levet liv og levede livs erfaringer:

"Die Sprache ist für den Menschen ein Bereich, in dem die Welt für ihn ein zweites Mal Gestalt gewinnt, nicht mehr unmittelbar und wechselnd auf ihn eindringend wie bei den Sinneswahrnehmungen, sondern nach seinem Willen umgestaltet, ihm vertraut gemacht, dauernd zu seiner Verfügung. Er befestigt in der Sprache das, was ihm wichtig erscheint, worauf er seine Achtsamkeit richtet. Erscheinen ihm neue, andere Dinge der Aufmerksamkeit mehr wert, so wird er sich neue Ausdrucksmittel zu schaffen suchen, in denen er sich dieses Neue aneignet." Marg (1967, p. 1.)<sup>107</sup>

Marg advarer derfor mod at spørge til enkelte ord eller begreber, sammenlign Thimmes<sup>108</sup> projekt, fordi man herved risikerer at undgå en række udtryksformer, der dog har del i sagen, nemlig her, kunne man sige, *erfaringen* af karakteren, det særegne, den enkelte mv., i den tidlige græcitet. Marg ønsker at fastholde *erfaringen* frem for ordet, hvilket gør hans undersøgelses-tilgang onomasiologisk frem for semasiologisk, idet han spørger til forskellige navne for *erfaringen* af karakteren eller menneskets *væsen*. Marg spørger dog således til et paraply-begreb, et sags-område eller et tematisk felt, nemlig *karakteren*. Det er ikke det samme som at spørge til *ἦθος*, men det er en betydelig påmindelse om, at ordet *ἦθος* og dets betydning forbinder sig til andre ord og beslægtede betydninger og det indgår dermed i en sammenhæng, som lader sig indicere og som herværende undersøgelse agter at indicere<sup>109</sup>. Afhandlingen vil derfor fastholde et særligt fokus på en række tematiske væsens-udtryk hos Heidegger: heriblandt *Dasein/Da, Sorge, Lichtung, Eksistenz, νοῦς, ψυχή, ἔξις, ἦθος*, og *τὸ ζῶον λόγον ἔχον* fordi disse væsens-indikationer har en særlig, indbyrdes forbundet betydning i Heideggers tænkning af menneskets særlige væremåde, *eigenste Seinsweise*.

Undersøgelsen anerkender og betænker hermed Marg's indsigt, endskønt den som sin tematiske sag har fænomenet *ἦθος*, men gør det netop ved at bringe den virkende erfaring af *ἦθος* fænomenalt i sigte i sin betydnings- eller sagforholds-sammenhæng. Og det vil vise sig, at fænomenet *ἦθος* ikke blot er et tematisk udtryk for menneskets karakter eller væsen, men har et videre betydningsindhold, der netop betinger og "giver" denne betydning. Der kan hermeneutisk-fænomenologisk spørges til *ἦθος som-det-ved-sig-selv-visende-som-det-viser-sig-i-sin-betydningstotalitet*, idet fænomenet *væsner* ved at komme til sproget, og hermed drager det med sig og forbinder sig til, en særlig sammenhæng. Heidegger følger denne orientering ved at destruere sig frem til en række grunderfaringer netop ikke blot

<sup>106</sup> Der går i denne henseende en linie fra Platon og Aristoteles til Herder, Humboldt mv. For en lignende, men noget mere ahistorisk opfattelse, kan der henvises til den senere Wittgenstein og *Philosophische Untersuchungen* (1953).

<sup>107</sup> Figal (1992) skriver p. 108: "Seinsentwurf ist Weltentwurf. Weltentwurf aber ist Weltbildung." og senere, p. 109: "Die Welt wird hergestellt, indem sie zur Sprache kommt." Heidegger udlægger i GA63, p. 21 det aristoteliske *τὸ ζῶον λόγον ἔχον*: „also Mensch, ein Seiendes, das seine Welt hat in der Weise der Angesprochenen.“, og GA63, p. 27: „seine Welt anspricht und bespricht.“

<sup>108</sup> Der kunne indvendes i forhold til Thimmes undersøgelse: Hvorfor netop *φύσις, τρόπος* og *ἦθος*, og hvorfor ikke også *ἔξις* og *ψυχή* og så fremdeles.

<sup>109</sup> Det ses eksempelvis i § 8, at også Heidegger er opmærksom på dette, og gør *ἦθος*-erfaringer gennem andre og lignende ord, såsom *Heimat, Ort* osv og i denne § 5, således også gennem en fænomenologisk analyse af det aristoteliske *τόπος*.

i forhold til et enkelt begreb, men altid sat i forhold til en betydningstotalitet af begreber/formelle indikationer og dette vil blive fremhævet i afhandlingen.

Som bekendt, og som det også skal vises, udtrykker ἡθός for både Platon og Aristoteles bl.a. den rette etiske karakter. Hvordan ἡθός antager denne betydning kan afdækkes gennem et skridt tilbage til Homer og den tidlige græske digtning, hvor der overhovedet udtrykkes et menneske- og dannelses-ideal, som er afsæt for og virker sig ud i den tidlige joniske naturfilosofi og frem.

To store episke digte, Iliaden og Odyseen, der er udtryk for en tidlig mytisk, poetisk tænkning som knytter an til det samme historiske stof, er overleveret under navnet Homer, formodentlig en blind digter og ᾠιδός, en *rapsode* eller professionel *sanger*. De homeriske digte havde stor virkning i græciteten og dermed også i den græske παιδεία, det græske dannelses-ideal. Som sådan udtrykkes der overhovedet et menneske- eller dannelses-ideal i den tidlige græske digtning, som er udspring for en udviklings-bevægelse, men som virker helt frem i det store athenske århundrede, det fjerde århundrede fvt.. Undfangelsen og udbredelsen af de homeriske digte markerede starten på den vestlige kulturs begyndelse, og ikke blot en egentlig vestlig kanon, idet den antagelige nedskrivning og peisistrateiske redaktion omkring 525 fvt. udgør en egentlig kanonisering som sådan, men derfor også begyndelsen på en egentlig kanon-tradition. Med Homer markeres fødslen af det klassiske, men mere afgørende for denne undersøgelse: Ordet ἡθός optræder for første gang i overleveringen i de homeriske digte og her italesættes for første gang en forståelse af fænomenet ἡθός, og det vil vise sig at sagen, dvs spørgsmålet om ἡθός og den grunderfaring, der er på spil heri, i grunden allerede med Homer er tæt på at lade sig afgøre.

Hos Homer bruges ordet ἡθός tre gange, to gange i Iliaden (Sang/Bog 6, linie 511 (6.511) og Sang/Bog 15.268) og en gang i Odyseen (Sang/Bog 14. 411), og som Chamberlain bemærker det, alle gange i *pluralis*, ἡθῶνα, og i forbindelse med dyr. I Odyseen, 14.411, taler Homer om søer (grise), der falder til ro, idet de er tilbage i deres *tilvænnede omgivelse*, grise-stalden. Omend dette gengiver en varig betydning, så indfanger passagen ikke den fulde erfaring af ἡθός, der virker sig ud i Iliaden.

I Iliaden derimod, betyder ἡθός det *naturlige tilholdssted* eller *habitat*, med vægt på dette at udtrykke en specifik *tilhørighed*. Men videre: ἡθός betyder, som Frisk1, p. 625, viser: *Gewohnter Aufenthalt, det tilvænnede opholdssted*, der skaber særlige (sæd)vaner. ἡθός, *hjemstedet*, er ἔθρο-ποιός, *sæd-vane-dannende* og derfor ἡθρο-ποιός, *karakter-formende* (Plutarch). ἡθῆϊός er det *fortrolige* eller *elskede* (Homer, Hesiod), og det, livet er *vant* til, og *hjemstavnen* har en *fortrolighedskarakter* og er en kær, CC1, p. 97, Thimme p. 10, Frisk1, p. 625. ἡθός angår derfor også vanlige *πρᾶξεις*, det man naturligt gør, når man er, hvor man hører *hjemme*.

Chamberlain, CC1, p. 98, kan vise disse betydninger ved at fortolke Homer, Iliaden 6.506-11, ligeledes med henblik på at demonstrere, hvordan ordet senere kunne komme til at antage en ny betydning, nemlig som et udtryk for menneskets *væsenskarakter*, en betydning, der endnu ikke findes hos Homer, og hermed skabe en varig forbindtighed mellem (*væsens*)-*opholdssted*, *skik* og *brug* og menneskets *karakter*.

Passagen i Iliaden: 6.506-511, som iøvrigt er identisk med Iliaden: 15.263-268, lyder således<sup>110</sup>:

ὡς δ' ὅτε τις στατὸς ἵππος ἀκοστήσας ἐπὶ φάτνῃ, δεσμον ἀπορρήξας θείῃ πεδίῳ κροαίνων, εἰωθὺς λούεσθαι ἐυρρεῖος ποταμοῦ, κυδιῶν· ὑψοῦ δὲ κάρη ἔχει, ἀμφὶ δὲ χαῖται ὤμοις αἰσσοῦνται· ὁ δ' ἀγλαΐῃφι πεποιθὺς, ῥίμφα ἔ γοῦνα φέρει μετὰ τ' ἦθεα καὶ νομὸν ἵππων·

Chamberlain, CC1, p. 98, udlægger tekststedet på følgende vis, idet han rekonstruerer situationen: Hesten har været lukket inde ved krybben i stalden i et forsøg på at domesticere den og gøre den afhængig af mennesker. Formålet med krybben, hvor hesten spiser, er, at menneskene hermed håber på at ændre dens vaner ved at bruge sult, således at den vil komme til at betragte stalden som sit hjem. Men *vanens/sædvanens* magt, *εἰωθὺς*, er for stærk og kan ikke overvindes, og Homer lægger vægt på hestens glæde, idet den er sluppet fri, for netop at vise dette. Hesten længes mod sit *naturlige habitat* eller *hjemsted*, *ἦθεα*, og føler smerte ved at være lukket inde. Homer forsøger at vise, hvordan dyrets naturlige og *tilvænnede* levested har *en særlig kraft*, der har formet adfærd og "væsens-karakter" og det på en sådan måde, at dens grundlæggende adfærd ikke lader sig forandre ved domesticering.<sup>111</sup>

Undersøgelsen nærmer sig hermed en erfaring som Thimme viser, netop er på spil i den tidligste betydning af ordet *ἦθος*: "*ἦθος* ist abzuleiten von dem Reflexivstamm *s w e* "sich selbst, eigen" und der Wurzel *d h e* "setzen, machen (*τίθημι*)": es drückt den Prozeß der allmählichen Gewöhnung aus. Und zwar bezieht es sich bei Homer ausschließlich auf den *W o h n p l a t z*. Hier kommt die echt jonische Grundlage des Wortes zum Vorschein: wo man seinen Wohnsitz hat, gewöhnt man sich ein: *ubi bene, ibi patria*." Thimme, p. 10. Hermed udvider begrebet *ἦθος* sig, og det man vanligvis gør bliver til *skik, brug og sædvane*, på tysk *Sitte* som *sædelighed*, Thimme, p. 11, og dette ses siden Hesiod, Thimme, p. 88. Om oprindelsen til ordet *ἦθος* lyder det ligeledes hos Chamberlain: "Etymologically, *ēthos* comes from the Indo-European root *swedh*, seen also in the Latin *suus* and *suesco*, meaning "one's own" or "proper". CC1, p. 104.

Der synes fremdeles at være en særlig erfaring af *ἦθος* udtrykt i reflexiv-stammen, *s w e* eller *swedh*<sup>112</sup> i forening med *d h e*, *τίθημι*, som hermed bliver dette, at *ἦθος* er det hvorigennem *noget gør sig selv til sig selv og dermed til sin egen*, og dette markerer i en særlig forstand en *tilblivende selv-tilegnelse*. Thimme sammenfatter det som: "Sich-zu-eigen-machen", Thimme, p. 10, og *ἦθος* antydes hermed som det "sted", hvor livet kan forene og forlige sig med sit væsen, hvorved forbindelsen mellem *væsenet* og *væsenets udspring* for så vidt præliminerende er italesat. Derfor vil ordet *ἦθος* senere få betydning af en væsens-bestemmelse, som det allerede er antydet, men ikke fuldt udfoldet hos Homer.

Hos Homer udtales altså den erfaring, at *ἦθος* benævner det naturlige habitat, den omgivelse eller det livs-udspring, hvor livet (hos Homer: dyret) i egentlig forstand kan *være* eller *blive* sig selv. *ἦθος* former og fører livet tilbage til sig

<sup>110</sup> Murray og Wyatt's oversættelse/fortolkning i Loeb-udgaven lyder: "Just as when a stabled horse that has fed his fill at the manger breaks his halter and runs stamping over the plain – being accustomed to bathe in the fair-flowing river – and exults; high does he hold his head, and about his shoulders his mane floats streaming and, as he glories in his splendor, his legs nimbly bring him to the haunts and pastures of mares." I Dues danske fortolkning og oversættelse, Due (2006), lyder passagen: "Som når en hingst der har ædt af sin havre ved krybben i stalden, river sig løs af sin grime og stormer ud over sletten ned for at få sig et bad i flodens dejlige strømme, vælig og kry, med hovedet højt og vajende manke over sin skulder og ryg, og stolt i sin pragt galoperer hurtigt og spændstigt af sted til engen hvor hopperne græsser –" Det bemærkes at Dues oversættelse undgår den præcise betydning af de væsentlige ord *εἰωθὺς*, som en form af *ἔθος*, og *ἦθεα*, som en form af *ἦθος*, som trækkes frem i Chamberlains udlægning, CC1, p. 98.

<sup>111</sup> Ricoeurs (1992, p. 121, note 6) forsikring om, at Aristoteles er den første, der forbinder karakter, *ἦθος* til sædvane, *ἔθος*, er, som det allerede ses her og videre frem, langt fra at være korrekt. Tværtimod viser passagen hos Homer og den virkning den efterfølgende får i græsk åndsliv netop *hvorfor* Aristoteles kan gøre denne forbindelse i starten af Bog II i Aris: NE 1103a15-20.

<sup>112</sup> For stavemåder, oprindelse mv henvises til: Frisk1, p. 625 og især p. 449.

selv, og er væremådens *oprindelse* eller dens *hvorfra*, og giver hermed livet en *orientering* og dette som en *retning* mod sig selv.

Den erfaring af forbundetheden mellem sted og adfærd som Homer udtaler i den episke digtnings sprog, tematiserer Heidegger i grunden fænomenologisk i vintersemestret 1924/1925 på en måde, der endvidere selv kan stå som en kommentar til billedet med den homeriske hingst. Heideggers eksegese vedrører *stedet, der Ort*, på græsk *τόπος*, med særlig henvisning til aristotelisk Fysik. *Stedet, τόπος*, siger Heidegger med henvisning til Aristoteles, angiver *grænsen, πέρας*, og *muligheden, δύναμις*, for ethvert værendes egentlige nærværelsesgørelse (Wesen) eller: "*des Eigentlichen Seins eines Seienden*", GA19, p. 105. Heidegger refererer Aristoteles' bestemmelse af *τόπος* som *ἔχει τινὰ δύναμιν*, Aris: Fys, 208b11, og gengiver det han benævner den gængse oversættelse: „der Ort hat eine gewisse Kraft“, *stedet har en ubestridelig kraft eller yder en aktiv indflydelse*. Men, angiver han, *δύναμις* skal forstås ontologisk og har derfor at betyde: Stedet tilhører det værende selv og er en del af dets væremåde og udgør netop *muligheden* for, at det kan pågældende værende kan vise sig som sig selv, således som sin egen *egentlige nærværelsesgørelse, des eigentlichen Anwesendseins*. Ethvert værende har sit *sted*, og "Die *δύναμις* des *τόπος* ist zum Seienden selbst als solchem gehörig. .... Jedes Seiende hat in seinem Sein die Vorzeichnung auf einen bestimmten Platz, Ort. *Der Ort ist konstitutiv für die Anwesenheit des Seienden.*" GA19, p. 105ff. Og endelig angiver Heidegger: „Der Ort ist die *Möglichkeit der rechten Hingehörigkeit eines Seienden*. ... Der Ort ist *das zum Seienden gehörige*, sein Sein mit ausmachende *Anwesendseinkönnen*. Der Ort ist das *Dortseinkönnen eines Seienden*, dergestalt, daß es, *dortseiend, eigentlich da ist.*" GA19, p. 109.<sup>113</sup>

Heidegger forbinder *sted* og *fremtrædelse* og dermed *sted* og *væsen*, og et værendes *τόπος* "giver" det på en særlig måde sin "væren" - hingstens sted er den frie, åbne vidde, der har formet dens adfærd, således at dets "væsenssted" kan siges at være en del af dens væremåde, og hingsten *er* på denne måde sit *sted, ἦθος*. Det vil således ses, at Homer Iliaden Sang 6.506-511/15.263-268, og Aristoteles' diskussion af *τόπος* er afgørende forudsætninger for og momenter i Heideggers betænkning af *ἦθος*.

For at komme til en nærmere forståelse af dette må undersøgelsen her imidlertid føres videre frem i græciteten, endskønt spørgsmålet om *ἦθος* for såvidt allerede næsten er afgjort med Homer, men det er det alene på grund af den historiske udvikling af ordets *betydning* videre frem i græciteten, hvor den virker i den græske forståelse, som undersøgelsen vil følge. Hvad der her beredes af Homers eftertid er altså dybest set en eksplikation, en udfoldelse.

Thimme, p. 116 konkluderer, at der hos Homer endnu ikke findes en betegnelse for menneskets "væsen", men blot en vågnende opfattelse af den selvbevidste personlighed<sup>114</sup>, Thimme, p. 1. Også Thimme erklærer, at *ἦθος* hos Homer endnu kun henviser til dyrets naturlige levested, men ikke desto mindre er en grunderfaring i værk hos Homer, som udvikles videre i græciteten, således en præliminerende erfaring af væsens-opholdsstedet som det, der skaber *skik, brug*

<sup>113</sup> De her vundne indsigter er endvidere også interessante i forhold til Heideggers tematiske udlægning af *Dasein* som en oversættelse af *τόπος εἰδῶν*, Aris: DA 3,4, 429a27-28, dvs. om mennesket som det *sted*, hvor *formerne*, eller *betydning* viser sig. Den senere Heidegger vil fremdeles også i relation til *das Da des Menschen* tale om *die Topologie des Seins*, og *die Topologie des Seyns*, nævnes første gang i skriftet: *Aus der Erfahrung des Denkens*, (1947), i GA13, p. 84, hvor Heidegger endvidere taler om *die Ortschaft seines Wesens*, med henvisning til den *tænkende digtning; die Topologie des Seins* nævnes også i 1969 i Heideggers sidste private seminar i Le Thor, Frankrig, GA15, p. 344; ([Le Thor], p. 82).

<sup>114</sup> Hackforth, (Plato's Phaedo, p. 4) bemærker om *selvets* opståen i græciteten: "So far as ethical and religious doctrine is concerned Orphics and Pythagoreans are practically indistinguishable: both taught that the body, instead of being a man's self, as it was for Homer, is no more than the tomb or temporary prison of that self..." og fortsætter i en fodnote med henvisning til Homer: "Iliad 1, 4; XXIII, 65. The conception of the *ψυχή* as the self or personality of man is post-Homeric, but seems independent of and perhaps older than Pythagoreanism; it is to be found in such "secular" poets as Semonides and Anacreon."

og *sædvane* og som derfor er *karakterformende*. Ved at orientere spørgsmålet om  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  i en søgen efter en menneskelig væsensbestemmelse gives altså en emfase i forhold til denne forbindtlige sagforholdssammenhæng som en sammenføjede enhed, som skal sikre, at den fulde betydning af  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  ikke bringes ud af sigte.

Fremkomsten af en betegnelse for *karakter*,  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$ , i betydningen af en væsensbestemmelse, ses fremdeles først hos Hesiod, Thimme, p. 12, og hermed angives også en forståelse af mennesket som *enkeltindivid*, Thimme, p. 88. Hos Hesiod, hvis virke ligger tæt på undfangelsen af de homeriske digte, findes i alt 8 forekomster af former af ordet  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  og overvejende i to grundlæggende betydninger, omend med ansats til en tredje, (se Thukydid), og ordet bruges nu med reference til menneskers væresteder, med vægten på, hvor man rettelig hører hjemme. Desuden anvendes ordet to gange til at beskrive en kvindes natur, der har mulighed for at lade sig forandre eller forme, modsat dyrenes natur, som allerede antydtes hos Homer og som det også senere vil ses hos Pindar<sup>115</sup>. Menneskets  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  (karakter) skildres her som det muligt *formbare*, som det også senere ses hos Sophokles, og hos Hesiod ses et sted (Erga 67, p. 12), at der tænkes på en slags indre *forholden sig* som udvikles og formes i samkvem med andre mennesker, Thimme, p. 47, således en betydning, der leder frem mod forståelse af  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  hos de tidlige filosoffer, og endvidere også en ansats til den opfattelse, der findes hos Thukydid og senere hos Aristoteles, at livet afgørende formes ved fællesskabet i  $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ , og for Aristoteles, at mennesket først retteligen herigennem bliver dannet til menneske, som det fremgår af Politikens første Bog, og denne dannelse er en dannelse af den "etiske" karakter.

Hverken den ene forekomst hos Solon, Darcus, p. 391; Thimme, p. 27, eller den ene hos digteren Simonides af Amorgos, Darcus, p. 391 er interessante for sammenhængen, men hos Theognis er 8 forekomster af ordet, hvor det dels anvendes med reference til menneskers opholdssteder, dels med henvisning til det mere permanente, men også formbare ved menneskets væsen, Darcus, p. 392, således kendetegnende for betydningsudviklingen siden Hesiod, og  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  formes også, ifølge Theognis, gennem *sædvane*, Thimme, p. 26. Hos digteren Aischylos, den ældste af de tre store tragediemagere, er 4 forekomster, hvor former af  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  bruges med henvisning til ikke blot dyrets tilhørssted (en enkelt forekomst), men også med reference til dets natur eller karakter, og med en understregning af det umulige i at ændre dyrets  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$ , dets *væsen*. Igen er der altså en indirekte henvisning til den forståelse og betydning, der formidles i Iliaden, og i Aischylos' drama *De bønfoldende*, linie 64, anvendes  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  netop som det *naturlige habitat*. Der spores en vis konsensus i opfattelsen hos de førsokratiske tænkere/filosoffer og ordet  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  bruges af Kritias, fr. 6, DK2, p. 379, hvor *skik og brug*,  $\epsilon\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$ , og *karakter*,  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$ , behandles, i betydningen *væsen*, og det samme gælder de to forekomster hos Demokrit, fr. 57, DK2, p. 157, og fr. 192, DK2, p. 185. Hos Empedokles er to forekomster: fr. 17, DK1, p. 317, og fr. 110<sup>116</sup>, DK1, p. 352. I fr. 17, bruges  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  i forbindelse med de fire elementers *natur*, men det er også klart, sammenlign fr. 110, at  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  er en *tilvænnet karakter*, en væsensbestemmelse ved mennesket, der lader sig udvikle og forandre. Darcus, p. 394, forstår Empedokles, fr. 110, således, at et menneskes  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  er modtageligt for en forming gennem lærdom, og at denne lærdom, i overensstemmelse med sin karakter, kan udvikles til en  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$ , et "accustomed place" within him, according to its nature.", og hermed udlægges fremdeles *karakteren* billedligt, som et *tilvænnet sted* i mennesket, en forståelse, der genkalder både Hesiod, Theognis og Pindar. Som det ses er tanken om mennesket som det muligt formbare næsten entydigt udbredt i åndslivet efter Homer, og nøje forbundet til en  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$ -tænkning, der har sit udspring i den homeriske erfaring.

<sup>115</sup> Hos Pindar er 4 forekomster, hvor former af  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  refererer til dyrets *natur*, og konklusionen er klar: Dyrets medfødte  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  lader sig ikke forandre. En passage taler dog indirekte om den mulige forandring af menneskets  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$ , Darcus p. 393.

<sup>116</sup> Darcus hævder endvidere en forekomst af  $\eta\acute{\nu}\sigma\omicron\varsigma$  hos Empedokles Fr. 28, men dette lader sig ikke se i DK1: p. 324, hvor fr. 28 figurerer. Stedet fremgår heller ikke i Thimmes materialesamling og oplysningen synes således ikke at være korrekt.

Darcus p. 393, finder evidens for, bl.a. hos Pindar, at guder kan forme menneskets ἦθος, hvilket er med til at begrunde hendes læsning af Heraklits fr. 119, og således af ordet δαίμων som en (med)formende kraft i forbindelse med dannelsen af menneskets karakter. Heidegger interpreterer fragment 119 i Humanisme-brevet, GA9, p. 354, hvor det tildeles en betydelig plads, men Heideggers særlige fortolkning skal ikke specifikt interessere i denne sammenhæng, men det skal selve fragmentet, under hensyntagen til den forståelse, der var Heraklit tilgængelig og altså var udbredt i græsk åndsliv i denne periode.

Hos Heraklit, der retteligen skulle have været behandlet før Empedokles, men af hensyn til fremstillingen først følger nu, findes to forekomster af ordet ἦθος, og det som de første forekomster hos en af de store førsokratiske filosoffer; i fragment fr. 78, DK1: p. 168, anvendes ἦθος umisforståeligt i betydningen af væsen/karakter, men mere interessant i sammenhæng er fr. 119, DK1, p. 177; KRS, p. 210, der på græsk lyder: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων

Oversættelsen i DK1, p. 177 lyder: *Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon (d.h. sein Geschick)*, og oversættelsen hos KSR er således også klassisk: "Man's character is his daimon." KSR, p. 210, og ἦθος oversættes her med *character* og δαίμων oversættes slet ikke! Mens δαίμων hos Homer, (tre forekomster af ordet), vanligvis er en *gud*, således en guddommelig kraft, som ikke er fuldt ud bekendt eller identificeret, som det vil være tilfældet med en θεός, (hos Hesiod er δαίμων kun en halvgud, og hos Platon, i Symposion 202C, forstår Diotima en δαίμων som en "skabning" og en budbringer, af væsen et sted mellem gud og menneske), så forstår KRS, p. 211, δαίμων som et udtryk for: "a man's personal destiny", der bestemmes af hans karakter, og som han har en vis indflydelse på, og overtager hermed forståelsen fra DK1, p. 177, og udtrykket "a man's personal destiny" synes desuden at have en forbindtlighed til Homer: Odysseen XI.61, et tekststed, som behandles nedenfor. Hermed, argumenterer KSR, indstiftes den individuelle ansvarlighed, sat i modsætning til forståelsen hos Homer, hvor mennesket ofte ikke kan stilles ansvarligt for hvad det gør, og hvor det er under indflydelse af skæbne og guder, i.e. ydre kræfter. Også Thimme kommenterer fr. 78 og fr. 119 hos Heraklit, og i tolkningen af fr. 119 fremhæver Thimme forståelsen af, at det enkelte menneske ses som sin egen afgørende mulighed, og hermed kommer individualiteten til syne. Mennesket besidder et særligt væsen, som *bestemmer* det, og hermed vender Heraklit sig mod den traditionelle religiøse opfattelse, som gjorde livet til et religiøst anliggende, og Thimme angiver om fr. 119: "Der Satz betont: die Lösung der Rätsel, die das Menschliche Leben aufgibt, liegt nur im Menschen selbst: seine Wesensart ist die hinreichende Erklärung seines Schicksals." Thimme, p. 48.

Darcus er naturligvis bekendt med sådanne læsninger<sup>117</sup>, men forstår imidlertid δαίμων som en kraft, der (med)skaber og (med)former menneskets karakter og således ikke, at Heraklit har til hensigt at sidestille eller ækvivalere menneskets ἦθος, *karakter*, med dets δαίμων. Hun skriver videre: "On the one hand, man cannot act without the *daimon* and is not therefore entirely free. On the other hand, man is not merely a passive beneficiary of the *daimon's* activity. A middle view seems more appropriate to Heraclitus' thought: i.e. man and his *daimon* together act to shape man's *ethos*." Darcus, p. 399, forstår her ἦθος som menneskets "disposition, his customary and distinctive manner of acting.", og ifølge hendes læsning anvendes ἦθος altså som det delvist passive, modtagende prædikat og altså som udkommet af δαίμων's aktivitet, hvilket gør δαίμων til det aktive subjekt, til den *formende kraft*. Det vil give en (elaboreret) oversættelse af fragmentet i retning af: *Daimon, guden, med-former menneskets karakter og dermed dets skæbne*. Darcus fremhæver altså *med-bestemmelse*, frem for *egen-bestemmelse*.

<sup>117</sup> Se Darcus p. 390. Interpretationen af fr. 119 hos Darcus nås ved at se på brugen af ordet δαίμων hos forfattere før Heraklit, men læsningen forråder på sin vis enkelheden i fr. 119, og således i Heraklits udsagn, der på græsk underforstår et εστιν, et *er*, i sætningen, som det ses i den gængse oversættelse. Darcus' interpretation er således selv en produktiv læsning og således en form for destruktion, hvor sætningen informeres med tidlige græske erfaringer.

Gadamer er her tættere på DK1, KSR og Thimme, da han om Heraklit og under henvisning til dette fragment udtaler: "so wie er richtig sieht, daß das menschliche Schicksal nicht durch die göttliche Führung eines "Daimon" geprägt wird, sondern durch die eigene Führung des Lebens ("Ethos")." GW7, p. 80. ἦθος vedrører i denne læsning en *selv-ledelse*, hos Platon: *τέχνη ψυχαγωγία*, Platon: Sophisten 261a7, en *Führen der Existenz* som det hedder hos Heidegger, GA19, p. 319, eller *Leitung des Lebens*, GA19, p. 337. Menneskets karakter bestemmer dets skæbne, og dette i betydningen af, hvordan det vil gå den enkelte i sit liv. Gadamer's formulering er interessant fordi *ὁ δαίμων* et sted hos Homer, Od. XI.61, netop er en skytsgud, der, med Karsten Friis Johansens ord, *leder menneskets skridt*, KFJ, p. 28. Også Darcus, p. 395, angiver, at denne passage forbinder *δαίμων* og *skæbne*, *τύχη*, og Hackforth bemærker i sin Phaidon-kommentar: "Heraclitus famous saying ἦθος ἀνθρώπων δαίμων implies the same idea of a self-chosen or self-shaped destiny.", Hackforth, (Plato's Phaedo, p. 167.), således, ἦθος-tænkning er væsentligen at forstå som *selv-ledelse*.

I alle ovennævnte udlægninger og oversættelser af fr. 119 forstås ἦθος som et udtryk for menneskets *karakter*, der lader sig forme og forandre og dette er, som det er vist, en udbredt forestilling i den tidlige græcitet. Derfor kan der nu forsøgende spørges til, om Heraklit *ikke* skulle være *bekendt* med, *hvorfor* ἦθος kan henvise til menneskets *karakter*, og om han ikke *godtager* de udhævede forbindelser mellem *væsens-område*, *sædvaner* og menneskets *karakter*, idet netop enheden af disse forbindelser skaber og sikrer denne betydning? Når dette spørgsmål skal søges besvaret så kan det ske på en baggrund af en her dokumenteret viden om, at brugen af ἦθος som *hjemsted* ligeledes er udbredt i græciteten både før, samtidig med og efter Heraklit, således hos: Homer, Hesiod, Theognis, Aischylos, Herodot, og Euripides<sup>118</sup>. Flere af disse forfattere benytter endda ordet i begge betydninger af *hjemsted* og *væsen*. Er forbindelsen: "ἦθος, *hjemstedet*, er ἔθο-ποιός, *sæd-vane-dannende* og derfor ἦθο-ποιός, *karakterformende*" glemt (?), så *virker* den i det mindste i den græske forståelse, og synes usagt at blive taget for givet!

Oveni dette må der overhovedet spørges til Darcus' eget formål med, som det fremhæves, Darcus, p. 391, at forsøge at etablere en forståelse af ἦθος hos forfattere før Heraklit, med henblik på at kaste lys på fr. 119, dvs. at afdække den hermeneutiske situation, og så bortse fra den helt centrale forbindelse mellem *hjemsted* og *karakterformning*?

Thimme anfører, at *tilvænningsmomentet*, *Das Moment der Gewöhnung*, der altså fører til og former den indre holdning, ikke altid ses så stærkt vægtet som hos Empedokles, og at den ikke længere findes hos Heraklit, Thimme, p. 41, men han synes at slutte fra, at fordi der ikke er overleveret flere end to Heraklit-fragmenter, hvori ordet ἦθος indgår og det ikke eksplicit er trukket frem i den tilgængelige tekst, så findes der ikke hos Heraklit en vægtning af, eller overhovedet den forståelse, at *steder former skik, brug og karakter*, endsige en forståelse af et *tilvænningsmoment*. Men en sådan slutning, i.e. et *argumentio ex silentio*, dvs. *et argument udgående fra tavshed*, er ikke mulig idet fraværet af en eksplicitering ikke med nødvendighed implicerer fraværet af en sådan forståelse, der i princippet ville kunne findes og befæstes ved fremkomsten af et nyt Heraklit fragment. Alene en eksplicit benægtelse af en sådan forståelse, eller indicier på noget sådant ville tillade denne slutning. Som følge af den udbredte forforståelse i den tidlige græcitet desangående, er det måske snarere antageligt, at Heraklit tager denne sammenhæng for givet og accepterer den, endskønt dette heller ikke endeligt lader sig afgøre<sup>119</sup>. Det lader sig blot konstatere, at denne forståelse, som

<sup>118</sup> Hos Euripides er 11 forekomster: ἦθος henviser til *stedet*, hvor man bor og hører til, og som man har *tilvænnnet* sig og er således endnu i brug i den homeriske betydning som *hjemsted*. Som væsensbestemmelse er enheden af det tilvænnede forsamlet i ἦθος, og der er således tale om en forståelse af den sædeliggjorte karakter.

<sup>119</sup> Her er der al mulig grund til at Chamberlain, der bemærker: "Thus in its earliest occurrence *ethos* appears in conjunction with *ethos* – habituation. They are cognate; .... This will be a constant association throughout its [i.e. *ethos*, indsats] history." CC1, p. 104, note 12.

Thimme ikke finder udtrykt hos Heraklit, ikke er eksplicit i den tilgængelige overlevering, og dertil må så føjes, at vi desuden ikke står med hele Heraklit, men netop med sparsomme fragmenter.

Oversættelsen af Heraklit fr. 119 som: "Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon.", GA9, p. 354, og altså med indirekte reference til DK1, p. 177, som det ses af oversættelsens ordlyd, godtager Heidegger ikke, med henvisning til at den ikke "tænker" græsk. Heideggers produktive læsning af fragmentet består blandt andet i en insisteren på at trække den tidligste forståelse af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  som et *område for væsentliggørelse* frem i fragmentet og give denne erfaring udtryk, ved at påpege, hvordan den som en forforståelse virker i den hermeneutiske situation, som Heraklit stod i, og den samme tankegang er på spil i den for hans egen  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ -tænkning betydningsfulde læsning af Heraklit fr. 101, som behandles i § 8. Heidegger insisterer altså på, at forståelsen af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i den homeriske betydning må have været Heraklit bekendt, og at den virker i hans tænkning<sup>120</sup>. Undersøgelsen her tillader ikke en tættere behandling af Heideggers læsning af fr. 119, der ydermere har en forbindtlighed til hans Hölderlin- og Sophokles-interpretationer, og til en forståelse af former af ordet  $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$ , som måske bedst udvikles i GA54, og den må henlægges til en anden sammenhæng, og foreløbig kan der henvises til f.eks. Hodge (1995, p. 156ff) og McNeill (2006, p. 153ff), men der skal i stedet forsøges noget andet, nemlig en hermeneutisk-fænomenologisk ydelse i forhold til selve fragmentet, der giver agt på den fulde etablerede horisont af forståelsen af ordet  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ , som hidtil er blevet udhævet som en virkende forforståelse i græciteten, ikke blot på dette tidspunkt, men også efter Heraklits død. Der gøres ikke så meget et forsøg på at rekonstruere Heraklits intention, men et forsøg på at fremstille *fragmentets sag* ved at oplyse det med denne forforståelse af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ .

I sin eksplicite redegørelse for brugen af ordet  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i tiden før Heraklit, som det i det mindste er eftertiden bekendt gennem overleveringen, gennemgår Darcus, p. 391f, 6 forfattere, idet Anakreon undtages: Homer, Hesiod, Solon, Simonides, Theognis og Pindar. Darcus redegør endvidere for forståelsen af ordet hos Empedokles og kommenterer ikke Demokrit, men Heraklit kan ikke have været bekendt med disse to tænkere, endside deres tænkning, hvis de gængst angivne årstal for deres fødsel og død accepteres. Der er imidlertid god grund til at antage, at den *forståelse* af ordet  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ , som udtrykkes hos Empedokles og Demokrit, og som grundlæggende ikke er ny i forhold til tidligere, har været Heraklit velbekendt alene fordi denne forståelse er en virken i åndslivet både før og efter hans egen død.

Darcus ser ydermere bort fra, at Heraklit kan have været bekendt med Aischylos, hvor der findes en enkelt forekomst af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i den homeriske betydning, men uagtet om Heraklit har kendt det pågældende drama eller ej, så er det et af flere vidnesbyrd om, at denne forståelse er vidt udbredt<sup>121</sup> og i brug, og at  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  ikke udelukkende blev anvendt blot som en betegnelse for menneskets karakter og væsen, og der ses i tiden fra Homer og frem til Aristoteles, flere vidnesbyrd om den *virkende* betydning af sammenhængen mellem *hjem som væsenstilhørighed, sædvaner og karakter*, et forhold der tillige synes underbetonet i en betydelig del af receptionshistorien. Det er således vanskeligt at finde et afgørende belæg for at udelukke en forståelse af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i den homeriske betydning i Heraklits tanke. Det betyder ikke *at den findes* her, men blot at dette ikke kan afvises, og at en underbetoning heraf er mindst lige som problematisk som den emfaserig,

<sup>120</sup> Den foretagne undersøgelse har netop vist, at  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  anvendes i betydningen *hjemsted* eller lignende hos mindst 6 forfattere og med adskillige forekomster i den undersøgte kendte overlevering, således både før og efter Heraklit, og brugen er dermed udbredt og velbekendt i græsk åndsliv, og der derfor god grund til at antage, at også Heraklit har været bekendt med denne betydning af ordet, og at han formentlig også kender den fra Homer, og endskønt Heraklit måske ikke havde høje tanker om Homer og mente at han burde have været slået med stokke, fr. 42, DK1, p. 160; Diogenes Laertios Bog XI, kap. 1, så var Homer, men også Hesiod, der også anvender  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$  i den oprindelige betydning, imidlertid vigtige elementer i den græske dannelse, og Heraklits foragt for den traditionelle religion og mythografi er formentlig baseret på et indgående kendskab hertil.

<sup>121</sup> Se f.eks. Platons lille, tidlige dialog *Ion* som et vidnesbyrd om Homers popularitet i det 5. og 4. århundrede fvt.



der nu lader sig fremstille. Der kan således forsøgende gøres en produktiv, elaborerende læsning af fr. 119 hos Heraklit, der giver agt på de hidtil vundne indsigter i den tidlige erfaring af ἡΐδος.

δαίμων kommer formentlig af roden δαί- der betyder: *at tildele*, Frisk1, p. 340f og Darcus p. 394. Oprindeligt er δαίμων en guddommelig *kraft*, der *tildeler* mennesket dets *skæbne*, τύχη. δαίμων er den formåen, der tildeler, eller leder mennesket i, en retning. Hos Theognis og Phocylides, der er omtrent samtidige, bruges δαίμων netop "to designate forces in the lives of men", Darcus p. 396. Med KSR, Gadamer, Hackforth og KFJ forstås δαίμων altså her som en kraft, der bestemmer menneskets skæbne og leder dets skridt og angiver således præcis funktionen eller virkemåden af ἡΐδος. δαίμων, (og således ἡΐδος), identificeres med det, der har *formåen* til at tildele, eller lede i, en retning, i.e. *character is fate*. δαίμων er da som abstrakt *kraft*, δύναμις, det, der har mulighed for at lede mennesket i en retning, og give det en orientering, nemlig til sig selv i væsentliggørelses-bevægelsen *Sich-zu-eigen-machen*.

Der gives da en mulig homerisk inspireret læsning<sup>122</sup>:

ἡΐδος ἀνθρώπων δαίμων => Menneskets hjemsted er dets δαίμων => Menneskets hjemsted tildeler det retningen mod sig selv => Hjemstedet for menneskets væsen muliggør dets blive-sig-selv => Hjemstedet skaber menneskets (væsens)karakter =>

*Menneskets formåen til at blive sig selv (og finde ind til sit væsen) beror på dets opholdssted.*

I denne udlægning angiver den homeriske betoning forudsætningen for, at mennesket kan tildele sig selv sin egen skæbne, gennem det selvaretagende egenansvar. Formuleringen skaber hermed en forbindelse til Heraklit fr. 101<sup>123</sup>, DK1: p. 173, KSR: p. 211, og præciserer, at mennesket først i sin sande væsens-tilhørighed kan udgrunde sig selv og opnå selvindsigt, sammenlign det delphiske: γνῶθι σαυτόν – (er)kend dig selv, som Heraklit refererer til i fr. 93, DK1, p. 172, KSR, p. 209. Den her præsenterede læsning synes for så vidt at være usagt på spil i Heideggers Heraklitforelæsnings i GA55, særlig interpretationen af Heraklit fr. 101, (DK1, p. 173), GA55, p. 312ff, i herværende afhandling behandlet i § 8, og kan således ses som en slags rekonstruktion af en tankegang, der synes at spille med.

Heraklit, ὁ ἀνικτήης καὶ ὁ σκοτεινός - *gækkeren/gådemageren og den dunkle*, der tilmed i sit virke insisterede på dette og alene henvendte sig til de enkelte "indviede", (Heraklits "hiin enkelte"), de, der enkeltvis er bedre end de 10.000, ynderen og mesteren af flertydigheden og ordspillet, identificerer ifølge denne læsning δαίμων med ἡΐδος, idet ἡΐδος dels er det *sædvaneskabende* og *karakterformende opholdssted*, dels er en formåen i mennesket til at *blive sig selv* ved at tage ansvar for sig selv og hermed *tildeler* sig selv sin skæbne. ἡΐδος er altså ifølge denne læsning på spil i fragmentet i den dobbelte betydning af *hjemsted* og *karakter*, og Heraklits γνώμη<sup>124</sup> angiver da en ubrydelig forbindelse herimellem<sup>125</sup>. Den produktive læsning af fr. 119 afviser ikke den klassiske udlægning, tværtimod holder den muligheden

<sup>122</sup> Van Buren, p. 33 oversætter ukommenteret fr. 119: "The home [ethos] of human being," sang Heraclitus, "is the divine" (fr. 119).

<sup>123</sup> DK1: p. 173, fr. 101: ἐδίζησάμην ἑμευαυτόν. Oversat til: *Ich durchforschte mich selbst*.

<sup>124</sup> γνώμη: Hos Solon og Heraklit er en *gnome* typisk en almen sætning, fremsat med et implicit sandhedskrav, som der netop ikke føres bevis for i sammenhængen, altså en "sand" ubevist, almen dom. Sætningen er ofte metaforisk.

<sup>125</sup> Hos den kun lidt senere Demokrit lyder en sætning: ψυχῆ οἰκητήριον δαίμωνος, fr. 171, DK2, p. 179, ider der netop på denne side til Heraklit fr. 119! Der oversættes: "die Seele ist seligen (oder unseligen) Wesens wohnsitz." "Det levende/selvet, er væsens-hjemstedet for lykke og ulykke." Fragmentet læses i tæt sammenhæng med Demokrit, fr. 170, DK2, p. 178: εἰδαίμωνι ψυχῆς καὶ κακοδαίμωνι. Der oversættes: "Seligkeit ist Eigentum der Seele wie Unseligkeit." "Lykke er selvets ejendom såvel som ulykke er det." Det vil sige: Den gode daimon, εὖ, δαίμων, [εἰδαίμωνία som *lykke*], tildeler mennesket en god skæbne, den slette, κακος, δαίμων, tildeler mennesket en dårlig/ulyksalig skæbne. Hvis der ikke læses som dette, at en gud eller halvgud er i mennesket og bestemmer eller medbestemmer dets

åben for at Heraklit bevidst spiller på en dobbelthed som det er tilfældet i en række fragmenter, og at derfor sætningen kan være tiltænkt at skulle kunne læses på begge måder.

Efter Heraklit findes også hos Herodot en udbredt brug af ἥθος, ialt 19 forekomster, (alle *pluralis*), der refererer til opholds-steder, eller det hjemlige, for både dyr og mennesker. Herodot taler bl.a. om steder, hvor barbarer, dvs. ikke-grækere hører til, og disse steder er ikke åbne for den græske civilisations-tanke, og hermed ses en gen-åbning af et tema i forhold til tidligere, og Chamberlain, CC1, p. 101, samt note 51, påpeger, at ἥθος hos Herodot og Thukydid<sup>126</sup>, og måske allerede hos Hesiod, antager en betydning i relation til det politiske, hvor ordet refererer til det særegne hos mennesker, der er opvokset i πόλεις, *bystater*, under indflydelse af de særlige love og skikke, der er gældende her. Således forbindes πόλις og karakteriologi, og ikke blot menneskene, men også den enkelte πόλις er karakteriseret ved en ἥθος, og hos Hesiod sås netop ganske tidligt den forståelse, at menneskets ἥθος blev udviklet og formet i samkvem med andre. Denne erfaring er senere tematiseret hos Aristoteles, blandt andet i den sidste del af *Den nikomacheiske etik*, der markerer overgangen og viser forbindelsen til Politikken, Aris: NE: 1179b3f, og den behandles senere.

Der ses fremdeles også en gradvis udvikling, hvor den rent lokale eller regionale brug af ordet erstattes af en mere abstraheret, og tilhørigheden gælder ἥθος, som en særlig "etisk" forståelseshorisont, der nu er det *formende*, og menneskets *karakter* hører således *hjemme* i denne, eller sagt på en anden måde, så er denne ἥθος nu det muligt formbare væsens "sted". ἥθος bliver hermed den *almene*<sup>127</sup>, *virkende forståelseshorisont* i etikken, der for så vidt er karakteriologisk præskriptiv og derfor *aretologisk*, ved netop at være et udtryk for de *etiske fortræffelighedsformåender*, ἀρεταί ἡθικαί, der karakteriserer den gode *samfundsborger*, πολίτης i *bystaten*, πόλις, og her er der fremdeles et ideal om den *dannede* borger på spil, og med den politiske betydning er tanken om behovet for en *dannet offentlighed*, for at bruge et senere udtryk, indirekte angivet, og παιδεία er for grækerne den faktiske mulighed for at realisere en sådan, idet παιδεία afgørende retter sig mod at forme den kommende borgers ἥθος, *karakter*. παιδεία retter sig, mere alment formuleret, mod *formningen af karakteren*, Archytas fr. 9, (fra uægte skrifter), DK1, p. 439: Περὶ παιδείσεως ἡθικῆς. Herved knyttes forståelsen af ἥθος, og hermed af mennesket som det muligt formbare, umisteligt sammen med παιδεία, der jo også som eksplicit bestræbelse har menneskets *selv*-dannelse, netop i forhold til et ideal<sup>128</sup>.

---

liv, så er det, mere abstraheret, forstået sådan, at δαίμων er et udtryk for menneskets karakter eller den kraft, i mennesket selv, der tildeler det sin skæbne, Darcus p. 397. Det giver da en oversættelse af Demokrits sætning i fr. 171: *Selvet er skæbnens hjemsted*, dvs: karakteren er bestemmende for, hvordan det vil gå mennesket i livet. Når DK2 henviser til Heraklit fr. 119, så er det fordi de oversætter ἥθος i fr. 119 i betydningen af menneskets *karakter*. οἶκος er *hus* eller *hjemsted* og har således ikke samme oprindelse som ἥθος, men Demokrit kan henvise til den dobbelthed, der er argumenteret for vedr. fr. 119, således hvis ἥθος som læses som *hjemsted*, og der er da en betydelig lighed i udsagnene.

<sup>126</sup> Hos Thukydid er to forekomster, begge i *pluralis*, og her bruges ἥθος om menneskers særegenheder, som er helt eller delvist afledte af, at være vokset op i en πόλις, dvs under påvirkning af sædvaner og love, og menneskets dannelse har en social kontekst.

<sup>127</sup> Ny-aristotelismen hos Heidegger og Gadamer har en afgørende forbindtighed til ny-aristotelismen hos Hegel, således også tanken om *sædeligheden* og *das Sittliche* som *die allgemeine Handlungsweise*, Hegel, *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*, § 151.

<sup>128</sup> I det klassiske tre-binds-værk: παιδεία – *Die Formung des Griechischen Menschen* fra 1933-1945, tematiserer den tyske filolog og filosofihistoriker Werner Jaeger begrebet παιδεία, der i græcitetten er et bevidst efterstræbt opdragelses- og dannelses-ideal. Jaeger viser, at man i græcitetten starter med idealet, ikke individet, og dette ideal er dybt rodfæstet i samfundslivet, og dannelse er dannelse i forhold til et ideal. Også for Gadamer og Aristoteles er dannelsens mulighed knyttet til en specifik livspraksis, et konkret levet liv, og er bundet til vor sociale væren. Dannelsesstanken er bundet til tanken om et liv i et fællesskab, πόλις. Dette fællesskab er et *ordnet* fællesskab. Jaeger viser, at ordet κόσμος ikke oprindeligt henviser til den *orden*, der er i universet, men at det oprindeligt betegnedes den *orden*, der kendetegnede den græske πόλις. Og først senere har ordet κόσμος fået betydningen af det *ordnede univers*. κόσμος er som sådan: det *vel-ordnede*. Dette er også bemærket af Cornford: Fra Cornford (Plato and Parmenides, 1939, p. 26, noten): "The original sense of *cosmos* was social and political: the right "order" of a state, army, or other group (Werner Jaeger, *Paideia* i, 108, E.T) This conception was first projected into external Nature, and then rediscovered there and set up as a pattern to be reproduced in socialised humanity." Jaegers perspektiv var at skildre vekselvirkningen mellem grækernes historiske dannelsesproces og opbygningen af et åndeligt ideal for det græske menneske. For Jaeger er der altså et åndeligt og et historisk moment, der virker i en gensidighed. Og det åndelige og historiske virker i forhold til et dannelsesideal ved at virke i dette dannelsesideal. Det åndelige og det historiske virker i den forforståelse mennesket lever sig ind i, overtager, ved at livet lever sig ud heri.

Forbindelsen mellem en sådan ἦθος-tænkning og παιδεία er udbredt i det 4. århundredes (fvt.) græske tænkning, og Chamberlain angiver da også at .. this conception of the *ēthos tēs poleōs* can be sharpened. *Ta ēthē* in particular are often mentioned in connection with *trephō* and *paideuō*, that is, with the socialization of children." CC1, p. 101. Som det også ses flere steder hos Platon, så er der en afgjort ide også om statsforfatningens opdragelses-funktion, Platon: *Πολιτεία*, IX, 591E og X 608B, samt Platon: Menexenus, 238C, og her lyder det: *πολιτεία γὰρ τροφή ἀνθρώπων ἐστὶ*, *Statsforfatningen opdrager/nærer mennesker*. Sætningen betyder: Forfatningen i πόλις er medskabende for den karakter, ἦθο-ποιός, der opstår hos de mennesker, hvis liv den omfatter og yder beskyttelse<sup>129</sup>. Der er en indirekte henvisning til og forbindelse med Platons egen tanke om *πολιτεία*, i den store manddoms-dialog om det *retfærdige*. *Πολιτεία*, som lidt misvisende gerne oversættes med *Staten*<sup>130</sup>, betyder på samme tid forfatning, samfund og (by)stat, πόλις. Som KFJ, p. 253 angiver, så skelnede hverken Platon eller grækerne i almindelighed mellem bystat og samfund, men hos Platon får ordet yderligere betydningen: *forfatningen i vores indre*, Platon: *Πολιτεία*, IX, 591E og X 608B, og dermed en dobbelt-betydning. Forfatningen i vort indre er vor *disposition* eller *faste karakter*, ἔξις. *Πολιτεία* er altså en utopi om den enkelte i det sociale og den ἔξις, der karakteriserer den gode *samfundsborger*, *πολίτης*, og således en utopi om det retfærdige samfund og den rette menneskelige *karakter*, ἔξις, som er ἦθος.

Også hos Sophokles kædes *παιδεία* sammen med ἦθος, (Soph. Ajax, 595). Hos denne tragediemager ses ordet ἦθος tre steder, hvor det bruges om et menneskes *natur/karakter*, og Sophokles gør eksplicit den pointe, at menneskets *natur* lader sig forandre og *forme*, *παιδεύειν*, men at det rette tidspunkt for noget sådant er i barndommen. *Παιδεία* retter sig mod menneskets ἦθος, dets indre (Soph. Antigone, 705), dets karakter, og *παιδεία* er *karakter-opdragelse*.

Hos Isokrates, Xenophon og Demosthenes refererer ἦθος til menneskets karakter og Chamberlain argumenterer, på baggrund af en række tekstreferencer, at siden udtrykket eller variationer over udtrykket: *τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος*: ἦθος *vedrører menneskets selv* eller *væsenhed* [*ψυχή*], også forekommer hos Isokrates og Xenophon, som det ses hos Platon, så er dette tegn på en generel udvikling i græciteten i det fjerde århundrede f.v.t., og en mere almen og udbredt accept af denne betydning.

Samtidig ses nu også en udfoldet forståelse af, at den etiske dannelse af karakteren, og i denne dannelsesbevægelse *en selv-ledet forlign af selv et med sig selv (gennem selv-indsigt)*, afgørende forstås som et spørgsmål om *ἐπιμέλεια* *ἑαυτοῦ*<sup>131</sup> - senere latiniseret til *cura sui*, *selvvaretagelse* - *ἐπιμέλεια* *ἑαυτοῦ* er en *varetagende kommen-til-sig-selv* gennem en *varetagelse af livets væremåde* som sådan, *ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι*, Platon: Apologien, 30B, og allerede Demokrit brugte udtrykket *ἐπιμέλεια* *αὐτῶν* i fr. 279, DK2, p. 203, i forbindelse med børneopdragelse, og former af *ἐπιμέλεια* forekommer i flere fragmenter hos Demokrit, f.eks. fr. 228, DK2, p. 191, og fr. 285, DK2, p. 205.

*Selvvaretagelse* som *ἐπιμέλεια* *ψυχῆς*, består for grækerne, med en særlig og åbenlys henvisning til Sokrates, Platon og Aristoteles, i den praktiske udøvelse af dyden, orienteret af *φρόνησις*, som skal orientere vor retfærdige, sociale væren.

<sup>129</sup> Se f.eks. Platon: Statsmanden, 308E, 309B, hvor der tales om *παιδεία* og *τροφή*. I det hele taget forstår Platon også i denne dialog ἦθος som menneskets *karakter*, der kan formes af *παιδεία*, og ἔθος som *sædvaner*, *skik* og *brug*. Ved egen optælling i denne dialog alene forekommer ordet ἦθος 8 gange, idet der henvises til Stephanus-pagineringen: (308: 2 forekomster; 309: 1 forekomst; 310: 3 forekomster og 311: 2 forekomster, og ordet ἔθος 7 gange (295: 1 forekomst; 298: to forekomster; 299: 1 forekomst; 301: to forekomster. Alle 8 forekomster af ἦθος kan i sammenhængen umiddelbart oversættes med *natur*, *karakter* eller *væsen*.

<sup>130</sup> Se også Heidegger, GA34, p. 18, der angiver, at *Πολιτεία* misforstået oversættes med *Der Staat*.

<sup>131</sup> Platon, Apologien: 29D-30B, formerne: *ἐπιμελούμενος* og *ἐπιμελεῖσθαι*. I slutscenen i Phaedon, 115B, giver Sokrates sine venner og familie dette råd: at de skal *tage vare på sig selv*, *αὐτῶν ἐπιμελούμενοι*. Se også dialogen Alkibiades I, 127D-E, *ἐπιμεληθήναι* *σαντοῦ*, *tage vare på dig selv*, som måske ikke er skrevet af Platon, endskønt dette er Karsten Friis Johansens udgangspunkt, KFJ, p. 191, og en i øvrigt udbredt antagelse.

Sokrates' maieutik er for såvidt en phronetisk-besindig-omsorgfuld ydelse, der skal *frigive samtalepartneren til sin egen frihed*, (selvindsigt), og denne frigivelse er at give den anden selvforligelsens eller væsensforligelsens mulighed og hos både Sokrates, Platon og Aristoteles findes den tanke, at mennesket er *lykkeligt, εὐδαιμονία*, dvs. *ledes af den gode daimon, δαίμων*, (og *δαίμων* er her: (den gode) *karakter, ἦθος*), hvis det grundlæggende handler retfærdigt og dette også i forhold til et fællesskab, om end spørgsmålet om det lykkelige liv hos Aristoteles, som også hos Solon, først reelt kan afgøres efter livet er endt. I Platons Alkibiades I (uægte?), 128-135 i Stephanus-pagineringsen, diskuteres netop den delphiske talemåde: *(er)kend dig selv*, og *selv*-erkendelse er *væsens*-indsigt, og dette indbærer, at *selvet* må *varetages* under hensyntagen til *φρόνησις καὶ σωφροσύνη καὶ δίκαιοσύνη*, dvs. gennem udlevelsen af den *praktiske fornuft*, den *besindige* væremåde og altid med opmærksomhed på det *retfærdige*, hvis det lykkelige liv skal realiseres, og *selvindsigt* bestemmes af Sokrates overhovedet som netop at være *besindig*, Platon, Alkibiades I, 133C. Som en variation angiver Sokrates i Platon Apologien, 29D-E, at denne *varetagelse af selvet* må orienteres af og praktiseres gennem udøvelsen af den *praktiske indsigt/visdom* og *sandheden*, *φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας*. Sokratiske og platoniske etiske tænkning handler derfor afgørende om *ἐπιμέλεια ψυχῆς*, Platon: Phaedon 107Cff<sup>132</sup>, *varetagelse eller omsorg for ψυχῆ*, for det i vort *liv*, der kunne kaldes *selvet eller vor væsenhed*, og udtrykket modsvarer eller præciserer fremdeles formuleringen: *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, Platon: Apologien, 29E. Der er hos Platon grundlæggende tale om et udkast til en *etisk selv-ledelse*, der netop lægger vægt på *selv-omsorgen*. *Selv*-varetagelse er dybest set at handle og tænke i overensstemmelse med sin *fortræffelighedsværen, ἀρετή*, og denne omfatter afgørende væren-med-andre, og det ses også hos Platon at denne varetagelse og ledelse af livet antager en særlig og politisk form i Statsmanden, 275B-C, hvor Platon redegør for Statsmandens hyrde-funktion, som består i *τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιμέλειαν ἔχοντα*, *at have omsorg for, eller drage omsorg for mennesker*.

Det er bemærkelsesværdigt, at Aristoteles ikke eksplicit taler om *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, men her kan der for så vidt henvises til den for Aristoteles væsens-funktions-realiserende praktisering af *φρόνησις* og *σωφροσύνη*, som det kan antydes med en kommentar, der findes hos Gadamer, GW5, p. 260: "Die Griechen haben für diesen inneren Bezug der Wohlfassung der Seele auf das Wissen des Daseins um sich selbst einen schönen Ausdruck: *σωφροσύνη*, was Aristoteles *ὡς σώζουσαν τὴν φρόνησιν* erläutert [Aris: NE 1140b11]. Mit der *φρόνησις*, dem Wissendsein selbst, gewinnt das Dasein eine sich selbst durchhaltende Führung." Dvs. udøvelsen af *φρόνησις* og *σωφροσύνη* kan i realiteten hos Aristoteles forstås som en *ἐπιμέλεια ψυχῆς*, en *selv-varetagelse*, og en slags egen *τέχνη ψυχαγωγία*, Platon: Sophisten 261a7, en varetagende *selvledelse*, eller den omsorgsfulde *føren af selvet* gennem livet.

Herværende undersøgelse har gennem en historisk eksplication indtil videre nærmet sig en forståelse af *ἦθος* frem til Aristoteles. Ved hjælp af indsigterne fra Thimme og Chamberlain har det været muligt at gå videre end nogen af disse, netop ved at fastholde de fremstillede indsigter i deres betydningsammenhæng, og det vil også være tilfældet i forhold til Aristoteles og hans forståelse af *τὰ ἠθικά, det, der vedrører ἦθος*. For at vise dette kan der forberedende peges på et særligt moment ved aristotelisk tænkning som Hegel har gjort opmærksom på i *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, se også Gadamer, GW3, p. 6. Hegel forstår den aristoteliske måde at føre erfaringer på begreb på, som en dialektisk *forsamlende* bevægelse, der sammenfatter og fremstiller noget *væsentligt*. Aristotelisk dialektik består for Hegel i at udhæve samtlige momenter af et begreb, dvs at sammenholde og ophæve de forskellige momenter og

<sup>132</sup> Se også Hackforth's bemærkninger i sin kommenterede Phaedon oversættelse, p. 171, hvor *ἐπιμέλεια ψυχῆς* oversættes med: "tendance of the soul".

erfaringer, der har del i sagen, og holde dem sammen i en begrebslig enhed<sup>133</sup>. Dette spekulative begreb udtrykker hermed en *total empiri*: "das, Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff" og "seine Empirie ist eben total", begge: Hegel, (Werke 19 (Suhrkamp), p. 172.)

Interessant er det derfor, at Heidegger allerede i sommersemestret 1920 angiver, at den fænomenologisk-kritiske destruktion har til hensigt at afdække såkaldte skjulte *Sinn-momente*, for derved at trænge frem til noget afgørende, GA59, p. 29, og dette under hensyntagen til *Sinn-Mannigfaltigkeit* og *Sinn-Einheit*, og herigennem vinde *grund-erfaringer*, GA59, p. 35. Fænomenet skal med andre ord bringes i sigte i sin *enhedslige helhed*, og fastholdes i den betydningstotalitet som sagforholdssammenhængen angiver. Der gives således allerede her en forståelse af *destruktionen* som det, der har potentiale til af afdække et begrebs tildækkede betydningsmomenter, og således de erfaringer, der er fremstillet i det, og hermed også til at genvinde og frilægge *det spekulative begreb*, og dette kan afgørende forsøges i forhold til spørgsmålet om *ἥθος* og *τὰ ἠθικά* hos Aristoteles, idet *ἥθος* nu afgørende er sat i relation til dets egen udviklingshistorie igennem den tidlige græcitet. Den aristoteliske forståelse af *ἥθος* kan forsøgende vises som værende et eksempel på aristotelisk dialektik, således at den homeriske erfaring også afgørende kan siges at være betænkt.

For Aristoteles former *ἥθος*, *vaner*, *skik brug* eller *sædvaner*, vor *ἥθος*, *karakter*, Aris: NE Bog II, 1103a14f, hvor han således også viser ordenes (også i den tidlige græcitet velbekendte) betydnings-sammenhæng, eller i det mindste en del af denne, og det er således en samlet totalitet af sædelighed, der tænkes formende at sætte sig igennem i karakteren. Det ses endvidere, at karakter-formningen, hos Aristoteles, ikke er tænkt som noget, der indtræffer i et *dannelsens øjeblik*, men som snarere sker over tid og gennem levet erfaring<sup>134</sup>, men det muligt *ἠθο-ποιητική* er altså en *formåen*, *δύναμις*, ved *det levende* (mennesket), *ψυχή*, og dette har været en udbredt forståelse siden Hesiod, og som det ovenfor blev udredt hos bl.a. Isokrates, Xenophon, Demosthenes og naturligvis Platon: Menneskets *ἥθος* vedrører dets *ψυχή*, *selvet*, dets *væren-grund*: *τὸ τῆς ψυχῆς ἥθος*. I den ovenfor nævnte passage hos Aristoteles ses fremdeles ingen henvisning til en homerisk erfaring, det første moment i den trefoldige forbindelse synes at mangle, og spørgsmålet er nu, om der hos Aristoteles gives en erfaring af *ἥθος* som *væsens-hjemstedets formende og dannende kraft*?

Her kan der henvises til den tætte forbindelse mellem etik og politik hos Aristoteles, og dermed til politikens status som den "videnskab", der skal tilvejebringe den ydre ramme og de ydre muligheder for at realisere det gode, lykkelige og retfærdige liv i fællesskab med andre, og denne intention er grundlæggende etisk. Et betydningsfuldt moment er derfor også, at spørgsmålet om (den frie mands) almendannelse og dette som en *karakter-opdragelse*, der er *ἠθο-ποιός*, bliver et forenet politisk-etisk anliggende, Aris: Pol 1337a34ff. Hermed etablerer Aristoteles en vigtig forbindelse mellem *πόλις*

<sup>133</sup> Et forbilligt eksempel herpå er diskussionen af *εὐδαιμονία* i Aris: NE Bog I, men Aristoteles ynder ofte at tage udgangspunkt i den almindelige opfattelse, i samtiden, hos før-sokratikerne, mv.

<sup>134</sup> Der kan henvises til Schilling (1930, særlig p. 17f). Som Schmidt (1941, p. 11), med Schilling, (1930, p. 18) fremhæver, så betyder *vane* og *øvelse* som oversættelser af *ἔθισμός* og *ἐξ ἔθους* (Aris: NE 1103a14f) ikke hos Aristoteles dette i deres trivielle former, som den mekaniske gentagelse, men der er tale om, at Aristoteles ved *ἔθισμός* forstår en "sittliche Schulung" og "Durchsittlichung" med henvisning til Aris: NE Bog II. Hos Aristoteles er der således tale om en gennemgribende karakter-sædeliggørelse, dvs en fast karakterformning og vi lærer ved at gøre, dvs i den praktiske, udøvende omgang som er selv-indsigtsgivende, og *karakteren formes som et resultat af den korresponderende aktivitet*, som det hedder, dvs. vi lærer at blive retfærdige ved at gøre retfærdige handlinger. Der kan henvises til Heideggers afdækning af fænomenet *Wiederholen*, se afhandlingens § 11. Det skaber den praktiske apori, at man for at blive god må gøre det gode, og for at gøre det gode i forvejen må være god og vide hvad det gode er (for mennesket). Den praktiske løsning består deri, at den udannede karakter bliver ført og vejledt af en anden, en *ὁ φρόνιμος*, som gennem *τέχνη ψυχαγωγία*, altså en slags føring af den andens selv, (se Platon: Sophisten 261a7 og Heidegger om den egentlige *Fürsorge*, GA25, p. 224, SuZ, § 26, § 41, der skal frigive den anden til sin egen frihed, herværende afhandling § 12), skal føre den anden fra *ἀπειθευσία*, *det udannede*, til det *dannede*, *παιδεία*. *παιδαγωγική τέχνη*, "opdragelseskunst" er retteligen at forstå som en *τέχνη ψυχαγωγία*, omend den for Aristoteles ikke vil være orienteret af og forstået ud fra *τέχνη*, men netop er at forstå som en *phronetisk* ydelse.

og *karakter*, og etikken *stedbundethed* hos Aristoteles og dette i den homeriske betydning, gælder i første omgang: *den græske bystat*, og dette på en måde, der rækker langt ud over forståelsen af *παιδεία* som et decideret forfatningsanliggende. Som τὸ ζῶον λόγον ἔχον, *det tale-formående liv*, er mennesket et ζῶον πολιτικόν (Aris: Pol 1253a1-4)<sup>135</sup>, *et liv, der formår det politiske og som kan realisere det enkelte i det fælles*, og i den Eudemiske etik, 1242a25, betegner Aristoteles derfor også mennesket som et ζῶον κοινωνικόν. I πόλις socialiseres mennesket, gennem de skikke og vaner, der knytter sig til det sociale praktiske liv, ikke blot til menneske, men også til πολίτης, til *samfundsborger*<sup>136</sup>. Πόλις er dermed, som menneskets ἦθος, som *Gewohnter Aufenthalt*, for Aristoteles ἔθο-ποιός, *sædvane-dannende* og derfor ἦθο-ποιός, *karakter-formende*, netop på den måde, at liv lever sig ind i disse altid allerede indlevede sammenhænge, ved at leve sig ud i dem. ἦθος virker sig ud i menneskets liv, i livets forstående, tilegnende leven sig ud i den socialitet, der kendetegner πόλις, og ikke blot den bevidste παιδεία retter sig altså mod menneskets karakter, men ἦθος er på denne måde altid allerede en *stedets virksomme kraft*.

Men angivelsen af, at πόλις for Aristoteles er ἦθος er måske ikke tilstrækkelig præcist, og Aristoteles' position kan desangående afgørende ses som på mange måder at repræsentere en udbredt forståelse i græcitetten, og som derfor går forud for ham, og som derfor også tidligere er antydnet i fremstillingen. Menneskets tilhørighed til πόλις som en fysisk lokalitet, kan ses som overgået til at være en tilhørighed til den ἦθος, der karakteriserer dette samfund. I denne abstraherede betydning er menneskets egentlige *væsens-sted* nu at finde i den virkende ἦθος, det *dannelses-ideal*, som repræsenterer *det almene* i etikken, dvs det almene udgangspunkt for φρόνησις virke, i forhold til hvilken mennesket opdrages og formes<sup>137</sup>. Den i πόλις rådende ἦθος medskaber den enkeltes og det sociale karakter, og *virker* så at sige i livet, og bliver en måde at forstå og *have* sig selv og sin verden på, og angiver som sådan en egentlig tilhørighed. Mennesket eller rettere, den frie borger og i særdeleshed ὁ φρόνιμος, *den der formår at realisere praksis i henhold til sin egen fortræffelighedsformåen*, har *hjemme* i denne ἦθος, og det på en sådan måde, at ὁ φρόνιμος *er-denne-ἦθος*, og ἦθος er derfor *stedet* for menneskets væsen, og *tilhører* derfor dette værende selv, således som Heidegger angav i sin τόπος-eksegese. At tilhøre en ἦθος henviser for dermed for Aristoteles til en kastethed i en særlig og karakter-formende forståelse, og dannelse er, som Gadamer har vist det, altid dannelse af *forståelsen*, og forståelse og selvindsigt beror på νοῦς πρακτικός, *den praktiske fornuft*, og dermed på φρονεῖν og φρόνησις, Aris: NE, Bog VI, som får en orientering fra sin væsens-grund.

Når Chamberlain derfor argumenterer, at Aristoteles med udtrykket: τὰ ἠθικά, henviser til det tematiske område, *der vedrører menneskets karakter og sædvaner (conduct)*, CC1: p. 97, så er der ikke eksplicit givet agt på betydningen af den udviklede homeriske erfaring, som dog er et betænkt i aristotelisk tænkning, et forhold Chamberlain netop har udhævet, men siden underbetoner. Undersøgelsen her vil komme det nærmere ved at gøre en sådan emfasing og fastholde fænomenets betydnings-momenter.

Chamberlain angiver: "We know that Aristotle coined the adjective ἠθικός and used it to describe the writings which we now call ethics. ἠθικός comes from ἦθος, which is usually rendered "character", so that τὰ ἠθικά will be "matters

<sup>135</sup> Mogens Herman Hansen (2000, p. 167) tøver endda ikke med at oversætte ζῶον πολιτικόν til "a polis animal" og angiver endvidere, at det er særegent for Aristoteles, Aris: NE 1159b25-1160a30, ofte at bruge ordet κοινωνία i betydningen *samfund*, Mogens Herman Hansen (2005, p. 75).

<sup>136</sup> Dette sker dog også gennem lovgivning, straf, disciplinering mv mhp på at understøtte opøvelsen af de rette sædvaner og dermed forme den rette karakter, Aris: NE 1179b31f.

<sup>137</sup> Heidegger, sommersemestret 1924, GA18, p. 46: „Im sein des Menschen selbst liegt die Grundmöglichkeit des Seins-in-der-πόλις. Im Sein-in-der-πόλις sieht Aristoteles das eigentliche Leben der Menschen.“ I vintersemestret 1924/1925 lyder det: "παιδεία, der rechten Bildung als der Möglichkeit, sich in die eigentliche Existenz innerhalb der πόλις zu bringen. GA19, p. 294.

concerned with character". CC2: p. 176. For at vinde en nøjere forståelse af fænomenet ἡθός hos Aristoteles, med henblik på at kunne forklare, hvorfor Aristoteles netop vælger dette ord til at dække de arbejder der kendes som Ἠθικὰ Νικομάχεια og Ἠθικὰ Εὐδήμεια, *Den nikomacheiske* og *Den eudemiske etik*, vender Chamberlain, CC2, sig mod *Den eudemiske etik* Bog II.2 1220b5-6, som angiver en (tekst-korrump) formel definition af ἡθός, som han overbevisende rekonstruerer.

Aris: NE Bog I, forstår ψυχή som "delt" i to<sup>138</sup> formåender, hvor den ene part er karakteriseret ved at have λόγος, traditionelt oversat med *fornuft/reason*, (mens Heidegger forstår det som *tale-formåen*<sup>139</sup>), mens den anden ikke har, den er τὸ ἄλογον, *ikke-tale-formående* eller *ikke-fornufts-delagtig*. Den del af ψυχή, der har λόγος er karakteriseret ved de livs-kapaciteter eller fortræffeligheds-*formåender* (ἔξεις som δύνამεις), hvormed vi afdækker det, der møder og tager det i sand forvaring, ἀληθεύειν, som Aristoteles gennemgår i Aris: NE Bog VI, kendt som de fem ἀρεταί διανοητικάί, mens den del, der ikke har λόγος er "stedet" for ὄρεξις, *livs-drift*, og følelser. ὄρεξις indbefatter for Aristoteles også fornemmelsen af sult og tørst og desuden seksual-driften. Den del af ψυχή, der har λόγος, kan dog "råde" den anden del, som på sin side har en formåen til at "lytte" – den ene kan *beordre*, den anden kan *adlyde*, Aris: NE 1098a3-5, og i denne forstand har den en delagtighed i λόγος. Det betyder for så vidt at λόγος kan lede, påvirke eller moderere ὄρεξις, vor (selv-hævdende) *livsdrift*, og at mennesket derfor som sådan ikke er hæmningsløst og uden for selv-kontrollens eller selv-moderationens rækkevidde. Denne *formåen til moderation* tilhører vor væremåde, et forhold Heidegger helt afgørende viser og fremhæver i sine tidlige fænomenologiske interpretationer, ved at udlægge ὄρεξις som *Sorge*, se afhandlingens § 12.

Chamberlains rekonstruktion af den formelle definition godtgør, at ἡθός, i henhold til Aristoteles, tilhører den del af ψυχή som er τὸ ἄλογον, men sådan, at den har en formåen til at følge λόγος. Aristoteles forstår altså her ἡθός som den *mulige* formidler mellem λόγος og ὄρεξις. ἡθός er selv-moderationens betingelse, kunne man sige. Med Chamberlains formulering: ἡθός "brings the unruly impulses and emotions under the sway of reason. It is the rational island in the sea of irrationality." CC2, p. 180. Og for Aristoteles kan mennesket først realisere sin ἔργον, (sin *væsens-funktion*), Aris: NE 1097b25, idet ψυχή virker som en enhed, ved at ἡθός bringer ὄρεξις i overensstemmelse med λόγος. Chamberlain argumenterer således for, CC2, p. 183, at Aristoteles skabte navnet τὰ ἡθικά, *det, der vedrører ἡθός*, for at understrege, at det er ἡθός' virken i ψυχή, der skaber vor fortræffelighedsværen, ved at moderere og forme vore drifter mhp at bringe dem i overensstemmelse med vor fornuft.

Hermed tilbage til spørgsmålet om τὰ ἡθικά. Hvis det således forsøgende fastholdes, at der hos Aristoteles findes en betænkning af ἡθός som *væsenssted*, som det er søgt udlagt, så kan den af Chamberlain udhævede forståelse også udvides, for den har dermed i for høj grad frigjort sig fra den fra Homer udgående tradition. På denne måde lader

<sup>138</sup> Ikke to adskilte, separate dele, men der er tale om logiske distinktioner eller to aspekter ved det levende, i.e. formåender, δύνამεις. Se Aris: NE Bog II.

<sup>139</sup> Også Cicero forstår afgørende mennesket som tale- og *sprog-formående* liv, med indirekte reference til Aris: NE Bog VI, et liv, som ikke er fuldt realiseret fra fødslen og derfor er et mål for παιδεία *humanitas*, med henblik på at gøre mennesket mere menneskeligt. Snell (1975, p. 232) skriver: "Das nimmt Cicero auf (de inv. 1,4,5; vgl. auch de or. 1,31;32/33): "Mir scheinen die Menschen sich dadurch vor den Tieren auszuzeichnen, daß sie sprechen können. Darum scheint mir der etwas Herrliches erreicht zu haben, der in dem, worin die Menschen sich vor den Tieren auszeichnen, sich vor den Menschen selbst hervortut." Das Menschliche, das Reden-Können und die Bildung, - das ist Humanität auch für Cicero, das hat er direkt aus Isokrates übernommen und es an Petrarca weitergegeben." Heidegger, der ellers nok gør op med de ciceronianske latiniseringer af græsk, er helt enig i denne forståelse af mennesket som τὸ ζῶον λόγον ἔχον, *det levende, er formår at forsamle-åbenbare og har talens formåen*. Den for Heidegger så problematiske oversættelse af den aristoteliske væsensbestemmelse af mennesket som: τὸ ζῶον λόγον ἔχον til *animal rationale, det rationelle dyr*, går tilbage til Seneca: L. Annaei Senecae ad Luciliam epistulae morales. Recognovit et adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds. Oxford 1965. Ep. 41, 8: "Rationale enim animal est homo".

Chamberlain et helt afgørende betydningsmoment gå tabt, og afdækker således ikke fænomenets momenter i deres etablerede sammenhæng. Følgelig kunne et forsøg på at formulere den fulde betydningshorisont af τὰ ἠθικά hos Aristoteles<sup>140</sup> lyde som følger:

τὰ ἠθικά: Det, der vedrører ἦθος som væsens-grunden for menneskets væren, som det, der er ἔθο-ποιός, sædvanedannende og derfor ἠθο-ποιός, karakter-formende, og som således vedrører menneskets karakter og dette under stadig hensyntagen til dets væsensfunktion, ἔργον ἀνθρώπινον; τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, Aris: NE 1097b25, således at menneskets formåen til at blive sig selv og gennem φρόνησις, praktisk indsigt, og σωφροσύνη, selv-moderativ besindighed, realisere εὐζωία, det gode liv, beror på dets væsens-opholdssted, ἦθος, til hvilket det har en ubrydelig forbindelse, og som giver livet en grundtendens og en måde at have sig selv og sin verden på.

---

<sup>140</sup> 1. Interessant nok antyder Heidegger faktisk, på en baggrund, hvor både menneskets væren og dets forbindelsen til πόλις er grundigt tematiseret i 1920'erne, at der ikke i de overleverede aristoteliske forelæsnings-manuskripter over etikken findes en forståelse af ἦθος som væsensopholdssted, og at en sådan forbindelse mellem dette udspring og menneskets etiske karakter her er gået i glemsel, således fortolket ud fra det tidligere angivne citat, GA9, p. 354. For at finde denne forbindelse må Heidegger fremdeles tilbage til førsokratikerne, i den historiske begyndelse, Beginn, hvor altså også udspringet, Anfang eller ἀρχή er tænkt. Dette forhold fremhævet som en mulig problematisering af, om den her fremstillede angivelse af τὰ ἠθικά hos Aristoteles deles af Heidegger. 2. Endskønt indirekte berørt i denne undersøgelse, så fokuseres her først og fremmest på den primære betydning af ἦθος hos Aristoteles, som muliggør den afledte betydning, der findes i Τέχνη ῥητορική, Retorikken, hvor tale og handling udtrykker en ἦθος. Men det er netop også vist her, at denne forståelse virker i tilgangen hos både Thimme, Chamberlain og Marg (1967). Thimme gør følgende slutkommentar: „Das folgende Jahrhundert zeigt freilich dann die Entwicklung, daß die Einzelpersönlichkeit immer stärker heraustritt und sich von der Polis ablöst, sich dem „Individuum“ nähert. Wir könnten erwarten, daß dies in der Poetik zu einem festen Terminus führt. Tatsächlich finden wir ja auch bei Aristoteles das Wort ἦθος in einer Weise zur Bezeichnung des Wesens einer dramatischen Person verwendet, daß wir es mit „Charakter“ wiederzugeben pflegen. Aber wenn Aristoteles dabei vorzugsweise von ἀγαθὰ und πονηρὰ ἦθη spricht, so zeigt sich, daß sein Interesse keineswegs allein an der Darstellung einer individuellen Eigenart, sondern mehr an der „etischen“ Wesensart der Person haftet.“ p. 121. Heidegger selv insisterer på at læse retorikken som en udlægning af det faktiske liv og derfor spiller fremstillingen af ἦθος i Retorikken en afgørende rolle i Heideggers tænkning, se f.eks. GA18, p. 165ff.



## Anden destruktion

### § 6. Heideggers tænkevej som et undervejs mod sagen selv

Martin Heidegger blev født i Meßkirch, Baden, d. 26. september 1889 og her blev han også begravet d. 30. maj, to dage efter sin død d. 28. maj 1976, dvs på dato, nøjagtig 2561 år efter filosofiens fødsel, symbolsk markeret ved solformørkelsen d. 28. maj 585 fvt, som forudsagt af Thales.

I 1975 udkom det første bind, GA24, af *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, og i en håndskrevet for-bemærkning til Bind 1, har Heidegger, blot få dage før sin død, noteret: *Wege – nicht Werke*: "Veje – ikke værker". Dette er et afgørende hermeneutisk lede-udsagn til en forståelse af Heideggers tænkningens grundlæggende karakter af undervejs-væren. Sådant forstod Heidegger sin tænkning og det er også konsekvensen af denne tænkning. Hermed indiceres den endeligheds-erfaring, som overalt råder i Heideggers *Denkweg*, for at bruge et yndet udtryk fra Gadamer og Pöggeler, og som gives gennem hans afdækning af selve menneskets og dermed forståelsens væremåde. Men for-bemærkningen tjener også som en varig påmindelse om de udviklinger, der råder i det samlede forfatterskab og vidner hermed om næsten et helt livs søgen efter tænkningens egentlige sag. Når Heidegger i sommersemestret 1952 angiver: "Das Denken selber ist ein Weg", GA8, p. 173; (p. 164), så er dette i det mindste et vink om, og der er adskilligt flere, at en særlig sag, trods forskellige tænkeudkast, kommer til udtryk heri, for så vidt Heidegger i sætningen meddeler noget filosofisk *væsentligt*, frem for noget blot eksistentielt selvbiografisk.

Der er afgørende en række endeligheds-erfaringer på spil i Heideggers tænkning, og hvad dette angår, så er han i en særlig forstand platoniker, som det kan illustreres ved hjælp af et udsagn hos Gerhard Krüger: "So werden wir es eher als bisher würdigen, daß Plato die Philosophie als das Suchen, nicht als den Besitz der Wahrheit in „Lehre“ und „System“ versteht....." Krüger (1992, p. XV.). Den spørgende *holdning*, i sig selv en phronetisk-besindig  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ , hvormed man (metodisk) holder sig i usikkerhed og åbenhed over for det betænkte, genfindes overalt hos Heidegger, og når han f.eks i SuZ, p. 5, angiver at: „Jedes Fragen ist ein Suchen.“, så er der tale om en erklæring, der også gælder som en grundorientering i forfatterskabet. Men Heidegger kan også tilslutte sig den sidste del af Krügers forståelse af Platons syn på filosofien, at den ikke kan tænkes som en samlet lære, som et system. Der er altså ingen samlet Heidegger-filosofi, en sådan kan ikke forventes, og Heidegger advarer adskillige gange selv mod "Heideggerianismen", se. f.eks. GA14, p. 57; (p. 51). Heidegger angiver ligeledes i sommersemestret 1936, GA42, p. 51; (p. 35), at enhver filosofi er systematisk, men ikke derfor nødvendigvis et system, således også udhævet med henvisning til sin egen tænkning. I stedet for at byde på et fast system, der kritikløst kan overtages og tilegnes, fremstilles en tænkningens  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}\tilde{\varsigma}$ , og lige siden vintersemestret 1919/1920 har Heidegger forstået filosofi mere i betydningen af en *Haltung* eller *Grundhaltung*, GA58, p. 263, og som *en måde at have sig selv på*, og der lyder i stedet fra Heidegger en opfordring til selv at tænke<sup>141</sup> og tilegne sig *sagen*, hvilket fremdeles mere end antyder, at der trods alt gives en uomgængelig *sag*, der råder som *et gennemgående* i tænkevejen.

---

<sup>141</sup> Sammenlign: "Es geht nicht darum, Philosophie zu kennen, sondern philosophieren zu können." GA24, p. 1.

Uden en egentlig Heidegger-filosofi er det imidlertid ikke noget enkelt forehavende at skulle forsøge at komme til en eller anden form for sammenfatning af denne tænkning. Efterhånden som enkeltbindene i *Gesamtausgabe* udkommer og bliver offentligt tilgængelige i en større målestok, øges behovet for en nuanceret udviklingshistorisk orienteret reception, der også giver agt på detaljen i helheden og tager hensyn til de områder, tematikker og under-tematikker, under et: *τόποι*, som tænkningen åbner sig for, idet Heideggers tanke til stadighed afsøgte sproget for udtryk, ord og erfaringer, der alle har del i den samme sag, således ifølge Heidegger selv.<sup>142</sup> Günter Figal gør således med rette opmærksom på en problematik, der vanskeliggør en søgen efter *die Sache selbst*: „immer wieder setzt er neu an, wechselt seine Begriffe oder, was noch schwieriger zu überschauen ist, verwendet einmal eingeführte Begriffe in neue Bedeutungen.“ Figal (1992, p. 8). I tilføjelse til dette kommer endvidere det forhold, at Heidegger ofte bruger ord i en *betydning*, som ikke præsenteres i den specifikke sammenhæng, men som snarere er udredt i andre og måske endnu ikke udgivne tekster. I vurderingen af tænkevejens udvikling må sådanne overvejelser løbende orientere en kritisk indstilling, og det kan til tider være vanskeligt at afgøre, om Heidegger forlader et tidligere standpunkt, uddyber det, udtrykker det samme på en anden måde, eller om det tidligere sagte for så vidt er medforstået og inkluderet i det senere, som det jo er Heideggers generelle standpunkt. Det hører således også med, som et komplement til Figals kommentar, at Heidegger ligefuldt ofte finder nye ord og begreber for på ny at italesætte tidligere gjorte grunderfaringer, som fremdeles varigt er på spil i tænkevejen.

Problematiserende i forhold til Heideggers egen forståelse af den enhedsliggørende *die Sache selbst*, står fremdeles en række forhold, som allerede er velbeskrevne i Heidegger-litteraturen, således f.eks. Heideggers egen konsekvente modstand mod at tale om en Heideggerianisme, Heideggers egen kritiske forståelse af og forbehold mod de tidlige forelæsnings, de politiske og tænkevejens vildfarelser (*Holzwege*, på græsk: *ἀπάτη* (singularis), GA54, p. 86, som han ofte selv tillægger produktiv betydning), og de tilsyneladende og ganske omdiskuterede orienteringsskift og forskellige "faser" i den samlede tænkevej.

Heidegger-forskningen har desuden vist, at man ikke kritikløst blot kan overtage alle den senere Heideggers udlægninger af og syn på den tidligere tænkning og tidligere begivenheder, som man også kun med betydelig forsigtighed og en kritisk forholden sig må forsøge at åbne og forstå den tidlige Heideggers tænkning med den senere tænkning, med risiko for netop at indlæse senere standpunkter ind i den tidlige tænkevej. Men vigtigheden af at forstå forbindelsen mellem den tidlige og den senere tænkning er vel ubestridt, og en række arbejder, i amerikansk Heidegger-forskning vel nok først og fremmest af Richardson, Kisiel, Van Buren og Sheehan og i Tyskland f.eks. Pöggeler, von Herrmann og Figal, har med blivende effekt godtgjort, at Heideggers tænkning ikke alene bedst lader sig tilegne og forstå i en udviklingshistorisk sammenhæng, men ydermere, at den sene Heidegger overhovedet næppe lader sig forstå uden denne særlige forstående indstilling. Heidegger insisterede selv på dette i 1962, i et brev til Fader Richardson: "Ihre Unterscheidung zwischen "Heidegger I" und "Heidegger II" ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist." GA11, p. 152.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Afhandlingen følger i spørgsmålet om *sagen selv*, således snarere Sheehan end Van Buren, cf Van Buren, p. 28, der er mere tvetydig i dette spørgsmål: "There never was a single Heidegger, *mens auctoris* [i forfatterens hoved, indsat], topic, Heidegger's philosophy, since these are pluralized and differentiated into Heidegger's, *topoi*, and thoughtpaths."

<sup>143</sup> Om distinktionen mellem den tidlige og den sene Heidegger og med indirekte henvisning til Heideggers *Wendung im Denken* lyder det da også i Dreyfus & Wrathall, 2004, introduktionen: "...and scholars today are increasingly hesitant to draw too sharp a divide between the early and late.", og dette standpunkt deles af ligeledes af Hatab (2000, p. 29).

Karl Löwith, en af Heideggers egne, men kritiske elever, var eksponent for en modsat opfattelse. I "Heideggers Kehre" fra 1951, måske en af de historisk set bedste, mest velskrevne og mest klare af de tidligste korte tekster om relationen mellem den tidlige og den senere Heidegger, forstår Löwith afgørende den tidlige Heideggers standpunkt som væsensforskelligt fra den senere. *Die Kehre* forstås her som en i princippet kalenderdaterbar omvendning og vendes sig bort fra et tidligere standpunkt og Löwith udreder, tilsyneladende ganske overbevisende, to uforenelige positioner ved at sammenligne Heideggers opfattelse af en række centrale begreber, således bl.a. Heideggers forståelse af *Dasein*, *Erschlossenheit/Offenheit*, *Da*, *Sorge*, *Geworfenheit – faktizität*, *Existenz – Eksistenz* mv. Löwith italesætter fremdeles Heideggers tidlige forståelse med brug af ord og vendinger fra især SuZ, som kontrasteres med Heideggers senere sprogbrug og hertil hørige forståelse. For Löwith kan der ikke være tale om, at langt hovedparten af de tidlige indsigter fra *Dasein*-analytikken grundlæggende kan rummes og er bevarede i den senere forståelse, og det bliver her tydeligt, hvordan Heideggers idiolekt har haft en tendens til at spærre for en forståelse og reception af hans tænkning. Også i Löwiths reception antager *Sein/Seyn* en slags *Big Being* status af noget hypostaseret eller bagvedliggende, som "afstedkommer" en række aktiviteter, et forhold og en tolkning som først og fremmest Thomas Sheehan har reageret imod i adskillige publikationer, og som der i denne afhandling fremdeles også lægges afstand til, på baggrund af en ekspliciteret og dokumenteret reception.

Offentliggørelsen af en lang række vigtige og opklarende tekster fra forskellige tidspunkter i Heideggers tænkevej, sammenholdt med indsigterne fra de mange års mellemliggende Heidegger-forskning, problematiserer således Löwiths standpunkt, og det søges i denne afhandling at godtgøre, hvordan tidlige standpunkter, herunder en række tematiske *grunderfaringer*, som mestendels har en græsk oprindelse, på en række områder er indbefattet i og omfattet af den senere Heideggers tænkning, og som derfor også er at forstå som *varige* i tænkevejens komplicerede sammenhæng. Fremkomsten og offentliggørelsen af ikke blot *Beiträge*, GA65, i 1989, men også 6 til dette særegne skrift forbundne tekster<sup>144</sup>, har kastet afgørende nyt lys på, hvordan den "tidlige" Heidegger skal forstås i sin forbindelse med den "senere", herunder på Heideggers egen forståelse af sin tidlige tænkning. Der er desuden endnu en del uudgivne tekster i vente og eksempelvis afventer Heidegger-forskningen endnu udgivelsen af GA82, betitlet *Zu eigenen Veröffentlichungen*, som angiveligt skulle rumme nogle af Heideggers egne senere kommentarer til den tidlige tænkning, og med særligt hensyn til SuZ, og dermed gives der formentlig nye muligheder for, nøjere at kunne vurdere udviklingen og sammenhængene i forfatterskabet<sup>145</sup>. Det er et standpunkt i afhandlingen, at man, såfremt man, i al sin foreløbighed, ønsker at forstå og kunne vurdere Heideggers *veje*, må give agt på og forstå *vejen* som sådan. Det betyder fremdeles at tænkevejen som sådan afgørende tænkes at oplyse de enkelte tænkeudkast og at *der Weg* og *die Wege* må forstås i en gensidighed, under hensyntagen til *sagen selv*, for så vidt man ønsker at kunne påvise de blivende bidrag. Hensigten hermed er *ikke* at reducere *der Denkweg*, men netop at give en fremstilling, der holder den åben, og det må også fremhæves, at der i afhandlingen *ikke* forsøges at give en udtømmende tolkning af Heideggers tænkevej med hele dens rigdom af tænkeforsøg og temaer<sup>146</sup>, men netop at afdække *sagen selv* i denne, således det mest afgørende, hvorudfra en række andre temaer i tænkevejen, som ikke behandles i denne sammenhæng, betænkes og bliver forståelige.

<sup>144</sup> GA66; "Die Überwindung der Metaphysik" i GA67; GA69; GA70; GA71; GA72.

<sup>145</sup> GA65, p. 519 forvarsler, at denne udgivelse blandt andet skulle komme til at rumme manuskripter som "Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit" (1936), og "Eine Auseinandersetzung mit "Sein und Zeit" (1936), dvs. begge fra det år, hvor Heidegger selv angiver at ordet *Ereignis* nu er blevet det mest afgørende i hans tænkning.

<sup>146</sup> Her kan især overordnet nævnes: Den væren-historiske tænkning, filosofi-historien, tids-problemet og spørgsmålene om sproget, teknikken, kunsten og digtningen, som alle er temaer der underprioriteres i afhandlingen, under hensyntagen til afhandlingens sag.

Spørgsmålet er om der, på trods af en række åbenlyse vanskeligheder, kan søges en særlig enhedslig sammenhæng i Heideggers tanke, rækkende fra perioden d. 7. februar 1919, hvor *Ur-Heidegger*, for at tale med Theodore Kisiel's ord, Kisiel, p. 3, for første gang træder i karakter som *Heidegger*, GA56/57, p. 70-76, og frem til hans død?

Heidegger selv angiver flere steder, at der findes en sådan enhed, således emphatisk i GA65, p. 84-87 under en afsnits-overskrift, der tilsiger, at han her vil ytre sig om vejen fra SuZ til Beiträge, GA65, fremdeles om den mellemliggende udvikling fra ca. 1927 til 1936-1938, hvor GA65 er nedskrevet. Her betænker Heidegger i al sin foreløbighed sin tænkning ud fra en forståelse af tænkevejen som en *enhed*, hvori der tildrager sig en *immanent forvandling*, og derfor ikke som karakteriseret ved en *gradvis udvikling*, GA65, p. 85. *Enheden* i tænkevejen udgøres af *væren-spørgsmålet*, (det konstante i det variante), og den immanente forvandling, *immanenten Wandel*, forstår Heidegger som et skift i *die Standorte des Fragens*, GA65, p. 84, dvs de steder hvorfra der spørges<sup>147</sup>. Der er tale om et skift fra den transcendental-horisontale, forberedende spørgen til væren i SuZ, til en spørgen til væren som *Ereignis*, og dette som *die Wahrheit des Seins*, i.e. *ἀλήθεια*, og for dette kan der henvises til GA65 afsnit 132, p. 250-251. Det er dermed ved at betænke selve væren-spørgsmålet, og i særdeleshed *der Weg der Seinsfrage*, at *sagen selv* lader sig afdække, og *væren-spørgsmålets vej* kan derfor frilægges som en stadig søgen efter og et forsøg på at afdække denne sag.

I det følgende bydes fremdeles på en fremstilling, der søger at komme tænkevejen nærmere, en fremstilling, der også udvikles ved at bryde førende Heidegger-forskeres standpunkter med hinanden, i et forsøg på at udfolde afhandlingens egen position nærmere.

Otto Pöggeler skelner mellem tre faser<sup>148</sup> i Heideggers tænkning, som synes at have opnået en udbredelse i Heideggerforskningen, således 1. Den hermeneutiske fænomenologi som den kendes fra SuZ, 2. den værenhistoriske tænkning, *das Seinsgeschichtliche Denken*, og endelig 3. den sene væren-topologi, *die Topologie des Seins*, Pöggeler (1990). Ifølge von Herrmann, FWvH6, p. 24, tilhører den *væren-topologiske tænkning* imidlertid den *værenhistoriske tænkning* eller *Ereignis-tænkningen*, som en del af denne, og er blot en *afklaring* eller en udfoldelse, *Erläuterung*, heraf. Von Herrmann skelner således mellem to grundlæggende, men indbyrdes forbindtlige og derfor uadskillelige faser i tænkevejen, hvor tænkningen først er orienteret af en *Dasein-Blickbahn* eller en *transzendental-horizontalen Blickbahn*<sup>149</sup> (særlig SuZ), og herefter, gennem en indre, immanent transformation i tænkningen, en *Ereignis-Blickbahn* eller en *seinsgeschichtliche Blickbahn*, som af von Herrmann endvidere også kaldes *seinsgeschichtliches Denken* eller omtales som en *seinsgeschichtlicher Ausarbeitungsweg*.

Ifølge von Herrmann er der altså tale om, at Heidegger skifter *Blickbahn* fra *Dasein* til *Ereignis*, og dette i forbindelse med en *værenhistorisk* orientering, og Heidegger angiver da også selv, at *Ereignis* siden 1936 er *ledeordet*, *das Leitwort*, for hans tænkning, GA9, p. 316. I sit syn på forbindelsen mellem den transcendental-horisontale *Blickbahn* og den væren-historiske *Ereignis-Blickbahn* følger von Herrmann fremdeles Heidegger selv, GA65, p. 250, afsnit 132, og der kan endvidere henvises til FWvH6, og særlig p. 5-26.

<sup>147</sup> Se også FWvH6, p. 5-26.

<sup>148</sup> "But we do find Heidegger suggesting strongly that the *Sache* or topic of his thought – the question about being – was already there in his youthful courses and essays. In a 1969 seminar, he told the story of his thought in terms of three central thoughtpaths into his enduring topic: Namely, "the sense of being" worked out systematically in SZ and then the "truth" and "place" (*topos*) of being pursued in his later thought." Van Buren, p. 5. Også Gadamer har gjort opmærksom på, at den sene Heidegger for så vidt blot genoptager temaer, der allerede er udstukne i de tidlige år, se f.eks. GW10, p. 3-13. Den samme forståelse ses hos Kisiel, p. 458, der omtaler Heideggers *turn* som et *re-turn* til helt tidlige indsigter.

<sup>149</sup> Af Sheehan karakteriseret som en *quasi-transcendental approach*, TS4, p. 14. Mens GA24, *Grundprobleme*, stadig bevæger sig indenfor denne horisont, så opgives tilgangen kort herefter. En overgang markeres med foredraget *Vom Wesen der Wahrheit*, GA9, p. 177-202 fra 1930, som ifølge von Herrmann er undervejs mod "*die seynsgeschichtliche Erfahrung vom Wesen des Seyns*", FWvH6, p. 17. Se også Sheehan (2000).

Centralt for forståelsen af den skitserede udvikling, står fremdeles arbejdet *Beiträge Zur Philosophie*, med undertitlen (*Vom Ereignis*), udgivet i GA65, og først offentliggjort i 1989. Von Herrmann angiver, FWvH6, p. 1, at grundplanen til *Beiträge* allerede lå klar i 1932, men at den først forelå i manuskriptform i 1936-1938, og han betegner *Beiträge*, GA65, som den første forsøgende gestaltning af den væren-historiske tænkning eller *Ereignis*-tænkningen<sup>150</sup>, hvori *Ereignis* udvikles som *Blickbahn* for den væren-historiske tænkning. Det er vigtigt at holde fast i denne formulering, for spørgsmålet er, om der i realiteten kan og bør skelnes mellem *Ereignis*-tænkningen og den væren-historiske tænkning?

Pöggeler hævdede tidligt, et standpunkt, der siden er fastholdt af von Herrmann, at arbejdet *Beiträge zur Philosophie* med undertitlen: *Vom Ereignis*, måtte forstås som Heideggers *andet* hovedværk. Ifølge von Herrmann<sup>151</sup> er SuZ ikke blot blot det første *første hovedværk*, men er samtidig *grundværket* i Heideggers tænkevej, og han henviser her til Heideggers egen for-bemærkning til 7. udgaven af SuZ i 1953<sup>152</sup> og til GA65, p. 59, afsnit 23. Von Herrmann insisterer altså helt afgørende, og med rette, på en tæt, ubrydelig forbindelse mellem SuZ og *Beiträge*, og ydermere har han, som det også ses hos Gadamer<sup>153</sup>, en forståelse af, at Heideggers tænkevej udgør en enhed, FWvH6, p. 326f.

Hos von Herrmann er der afgjort en tendens til at identificere den *væren-historiske* tænkning med *Ereignis*-tænkningen, mens Sheehan skelner mellem disse og giver en klar forrang til *Ereignis*-tænkningens betydning, og således også fremhæver *Ereignis* som et af mange navne for *die Sache selbst*, mens han fastholder, at den værenhistoriske tænkning, som vedrører "sendelsen", *Schikungen*, af forskellige metafysiske epoker eller *værens-prægninger*, naturligvis ikke kan være hoved-anliggende i Heideggers tænkning, der jo netop er en konsekvent *Auseinandersetzung* med den metafysiske tradition. Den væren-historiske tænkning kan derimod på mange måder forstås som realiseringen af den i 1920'erne lovede *destruktion af ontologiens historie*, SuZ, § 8, som efter SuZ's *Verunglückung*<sup>154</sup> ikke kunne gennemføres med *temporaliteten* som ledetråd, men i stedet måtte realiseres med *Ereignis* som lede-perspektiv. Sheehan, TS4, p. 11f, henviser overbevisende til GA14, p. 49f; (p. 44f), fra et seminar d. 12. september 1962, hvor Heidegger atter forsøger en sådan *Auseinandersetzung* med den traditionelle filosofi, metafysikken eller *ousiologien*, som fokuserer på "the dispensations of Being"<sup>155</sup> i modsætning til sin egen tænkning hvis tematiske fokus er: *Ereignis*. Her holder Heidegger den væren-historiske tænkning adskilt fra *Ereignis*-tænkningen, og taler endda om værenhistoriens tilendebringelse. Heidegger angiver ganske enkelt her, at hverken den væren-historiske tænkning, tænkningen af værens-udkastenes historie, som i realiteten er metafysik<sup>156</sup>, eller måske rettere er en *destruktion* af metafysikken, som føres igennem ved *Ereignis*-tænkningen, eller *Sein/Seyn* som sådan, er *die Sache selbst* - her kaldet *das eigens zu Denkende* - men benævner i stedet *Ereignis* som et ord for dette. Destruktionen af ontologiens historie kan naturligvis heller ikke være *sagen selv*, for destruktoren har netop til hensigt at frilægge og genvinde denne *sag*.

<sup>150</sup> Fænomenet *Ereignis*, som har givet anledning til mange og også fantasifulde udlægninger, oversættelser og diskussioner, forklares udførligt i netop dette arbejde, og oplyser derfor også i betydelig grad den senere tænkning på en mere entydiggørende måde.

<sup>151</sup> *Beiträge* udgør: "die "erste Durchgestaltung" (GA65, p. 59) des zweiten, des *seynsgeschichtlichen* Ausarbeitungswegs der Seinsfrage.." "Sein und Zeit bietet den systematischen Grundriß des ersten, des *fundamentalontologischen* Ausarbeitungsweges. Wenn Heidegger auch diesen Weg, der an eine bestimmte, die *transzendental-horizontale* Blickbahn geknüpft ist, aufgegeben hat, so blieben andererseits die „Beiträge“ ohne diesen ersten Gang der Seinsfrage unverstänlich. „Sein und Zeit“ ist deshalb nicht nur das *erste* Hauptwerk Heideggers, sondern als dieses zugleich sein *Grundwerk*, in welchem erstmals der Bereich für die Frage nach dem Sein als solchem (im Unterschied zur Frage nach dem Sein des Seienden) freigelegt wird.", FWvH6, p. 6f.

<sup>152</sup> I Heideggers forbemærkning, *Vorbemerkung*, til SuZ lyder det: „Die in den bisherigen Auflagen angebrachte Kennzeichnung "Erste Hälfte" ist gestrichen. Die Zweite Hälfte läßt sich nach einem Vierteljahrhundert nicht mehr anschließen, ohne daß die erste neu dargestellt würde. Deren Weg bleibt indessen auch heute noch ein notwendiger, wenn die Frage nach dem Sein unser Dasein bewegen soll.“

<sup>153</sup> "Der erste Weg und der zweite Weg gehören indes in die Einheit jenes *einen* Weges, von dem Hans-Georg Gadamer gesprochen hat." FWvH6, p. 227. Von Herrmann tænker her på teksten: *Der eine Weg Martin Heideggers*, i GW3, p. 417-430.

<sup>154</sup> Heidegger skrev i 1942 til Max Kommerell: "Sein und Zeit war eine Verunglückung."

<sup>155</sup> GA14, p. 50; (p. 44): "Die Metaphysik ist die Geschichte der Seinsprägungen,"

<sup>156</sup> Her behøver man vel også blot referere til titlen: "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", GA6.2, p. 363ff.

Foreløbigt sammenfattende kan det nu siges, at afhandlingen her følger von Herrmann i forståelsen af den væren-topologiske tænkning som blot en eksplikation af den tidligere tænkning, og derfor ikke som en særlig fase, men følger Sheehan i at skelne mellem den væren-historiske tænkning og tænkningen af *Ereignis*, og i at give absolut forrang til sidstnævnte. Udtryk som *die transzendental-horizontale Blickbahn* og *seinsgeschichtliche Blickbahn* angiver orienteringer eller rettere *perspektiver*, hvorfra Heidegger bringer sagen fænomenalt i sigte, hvorinden for *sagen selv* forsøges tænkt, mens udtryk som *Dasein-Blickbahn* og *Ereignis-Blickbahn* egentlig kommer *sagen selv* nærmere. Der holdes således fast i von Herrmanns formulering om, at fænomenet *Ereignis* udvikles og fungerer som *Blickbahn* for den *væren-historiske* tænkning, men at dette indebærer en forrang for fænomenet *Ereignis* og for Heideggers andre ord for *sagen selv*.

Dernæst spørgsmålet om *Beiträge*s status, som efterhånden er en ganske omdiskuteret udgivelse, således også hvad angår dets mulige hoved-værk-karakter. Heideggers mest kendte elev Hans-Georg Gadamer, GW3, p. 426, er, på samme måde som Sheehan, helt grundlæggende ikke enig med Pöggeler og von Herrmann i, at *Beiträge* skulle være Heideggers andet hovedværk<sup>157</sup>, og dette standpunkt virker overbevisende, uden man derfor behøver undergøre den betydning *Beiträge* på en række punkter har. For Gadamer var *Beiträge* et program-udkast, der netop havde udkastkarakter, i øvrigt helt i overensstemmelse med Heideggers *egen* opfattelse, GA66, p. 427.

Gadamer hævder i stedet: „In unserer Vorlesung [GA61] begegnet ein Satz, der Lautet: „Leben = Dasein, in und durch Leben sein.“ Wenn wir diesen Satz durchdenken, dann haben wir die Einheit des Ganzen Heideggerschen Denkweges vor uns.“, GW3, p. 422. Tekststedet, Gadamer henviser til, er at finde i GA61, p. 85, fra vintersemester-forelæsningerne 1921/1922, og hermed har Gadamer antydnet *Der eine weg Martin Heideggers*.

Traditionelt har man forstået Heideggers tænkning som orienteret ud fra *væren-spørgsmålet*, og udlagt dette som den forenende sag, *die Sache des Denkens*, og det er da heller ikke forkert, blot ikke tilstrækkeligt præcist: *Sagen selv* forstår Heidegger imidlertid selv som noget mere *oprindeligt* end *væren, Sein!* I GA14, p. 86f; (p. 77) står der umisforståeligt, idet Heidegger præsenterer et af navnene for sagen selv, således *Lichtung*, et navn for *das Da des Menschen* og dermed for *Da* i *Da-sein*, og i denne forstand har Gadamer naturligvis ret i sin karakteristik ovenfor: „Aber Hegel fragt auch nicht, sowenig wie Husserl, sowenig wie alle Metaphysik nach dem Sein als Sein, d.h. die Frage, inwiefern es Anwesenheit als solche geben kann. Es gibt sie nur, wenn Lichtung waltet.“

Heideggers stadige insisteren på at der "er" noget mere oprindeligt end *væren, Sein*, således ovenfor kaldet *Lichtung*, gentages konsekvent, og, som Sheehan, TS4, p. 12, har gjort opmærksom på, igen d. 11. september 1969, GA15, p. 362ff; (p. 100ff). Her skelner Heidegger mellem (1) *das Anwesende* – det, der er betydningsfuldt nærværende (idet der, når der for Heidegger spørges til *das Sein des Seienden* spørges til "betydningen af det værende" eller til "betydningen af hvad-som-helst-der-kan-have-betydning), (2) *das Anwesen* – den menneskelige "verden" eller *væren-udlægning, eine Auslegung des Seins*, GA15, p. 365; (p. 103), der "giver" det, der er betydningsfuldt nærværende dets status eller karakter af "væren-betydningsfuldt"; og (3) *das Lassen des Anwesens* – Her gælder det spørgsmålet om den rene *giver*,

---

<sup>157</sup> Sheehan bemærker, TS1, p. 5: "As much as one welcomes it, the publication of *Beiträge* in 1989 has been a mixed blessing. On the negative side, this is a needlessly difficult text, obsessively repetitious, badly in need of an editor. The volume is certainly a helpful collection of notes but not really a "book", as Heidegger himself acknowledged soon after he had finished it. The *Beiträge*, he wrote ca. 1941, fails to achieve "the form that I precisely require for publication as a "work"" (GA66, 427.11-13). I am among those who agree with Heidegger on this point and who would argue that the *Beiträge* is hardly the second *magnum opus* it is touted to be, much less the Third Secret of Fatima that the Ultra-Orthodox take it to be." Bemærkningen om den *ultraortodokse* Heidegger-reception gælder især von Herrmann og kredsen omkring denne, samt det Sheehan betegner: Beaufret-Fédier-Vezin Heideggerianerne, en særlig fransk Heidegger-reception.

*das reine Geben*, GA15, p. 365; ([Le Thor], p. 103), eller *laden*, *Lassen*, som omtales i den anden (2) betydning, således henførende til udtrykkene: "Es gibt Sein" i betydningen: "Es läßt Sein". Der spørges til den "årsag" eller "grund", der er "ansvarlig" for den menings-givende verden, eller til betydningens *ἀρχή*, *udspring* eller *oprindelse*, *das Wesen des Seins selbst*.<sup>158</sup> Hermed er også angivet, at tænkningens sag, ligger „et niveau“ hinsides *væren*, *Sein*, hvor der ikke en gang er plads til at tale om *Sein*, men udelukkende om det „von woher sich „Sein“ als Anwesen er-gibt.“ GA14, p. 40; (p. 34). *Das Lassen* eller *das Wesen des Seins selbst* er blandt mange udtryk for *ἀλήθεια* eller *ἀλήθεια's* "funktion", som *udspring* for *die Bedeutsamkeit*. Heidegger forstår *ἀλήθεια* som *αἴτιον* og *ἀρχή*, *hvorfor* og *hvorudfra*, og *ἀλήθεια* "giver" *væren*, *Sein*, og er dette "es" i "es gibt Sein". Sagt anderledes: *Die Sache selbst* er ikke *Sein*, men *das Wesen des Seins selbst*: *ἀλήθεια*.<sup>159</sup> Spørgsmålet om *ἀλήθεια* bliver i tænkevejen ikke så meget til spørgsmålet om "sandheden", men måske rettere til spørgsmålet om sandheden i betydningen: *ἀλήθεια* som *Lichtung*, GA14, p. 109, og derfor som *die Offenheit des Seins*, og Heidegger byder i det hele taget på en rigdom af navne for at benævne den direkte usigbare sag, et forhold der tages endeligt op i den efterfølgende §.

Med opgivelsen af *væren-spørgsmålet per se*, og dette i betydningen af en identifikation af *væren* med *sagen selv*, er vejen lagt fri for en nærmere indikation af tænkevejen, som fastholder de ovenfor anførte indsigter.

Heideggers tænkning kan overhovedet forstås ud fra en tæt forbindelse mellem tre spørgsmål, som markerer et *undervejs*. Dette er afgørende meddelt i 19 håndskrevne A5 ark fra Heideggers hånd, gjort i 1937<sup>160</sup> under overskriften: *Die Frage nach dem Sein*, Heidegger (1937). Senere, og mod slutningen af tænkevejen, betegner Heidegger overhovedet *tænkningen* som: *Der Weg der Seinsfrage*, GA14, p. 110, og de tre indbyrdes forbundne spørgsmål, som antyder den tematiske udvikling og sammenhængskraft i Heideggers tænkning, og som antyder denne tæknings spørge-karakter, er:

*Die Leitfrage: Die Frage nach dem Sein des Seienden.*

*Die Grundfrage: Die eigentliche Seinfrage: Die Frage nach dem Sein selbst: Die Frage nach dem Wesen des Seins selbst.*

*Die Vorfrage: Die Frage nach der Wahrheit selbst.*

Den nærmere betydning af disse tre gensidigt forbundne spørgsmål kan nu udredes nærmere, og allerede i vintersemestret 1924/1925 er ikke blot *die Leitfrage*, men også de to øvrige distinktioner tænkt og meddelt, og her lød det om det, der her kaldes *die Grundfrage* og *die Vorfrage*: „Sondern die *Fundamentalfrage der griechischen philosophischen Forschung ist die Frage nach dem Sein*, nach dem Sinn des Seins *und* charakteristischerweise *die Frage nach der Wahrheit*.“ GA19, p. 190. I SuZ omtales det Heidegger i 1937 også kalder *die eigentliche Seinfrage* både som:

<sup>158</sup> „Aber im Innersten dieser zweiter Betonung hat die dritte ihren Ort, wo der Ton nun entscheiden auf das *Lassen* selber gelegt wird, das das *Anwesen* läßt. Da es das *Anwesen* läßt (entläßt?), das heißt, da es läßt das Sein, deutet diese dritte Betonung auf die *ἐποχή* des Seins. In dieser dritten Bedeutung steht man dem Sein *als* Sein gegenüber und nicht mehr einer der Gestalten seines Geschicks. Wenn die Betonung lautet: *Anwesen lassen*, ist sogar für den Namen Sein kein Raum mehr. Das *Lassen* ist dann das reine *Geben*, das selbst auf das Es, das gibt, zurückdeutet, das als das Ereignis verstanden wird.“ GA15, p. 365; ([Le Thor], p. 103). Se også GA14, p. 55; (49).

<sup>159</sup> "Thus Heideggerians in their search for "Being" have for years been after the wrong thing. Despite Heidegger's continued use of such phrases as "the question of being", "being as being" and "being itself" right up until his collected edition, his question was never really the question of being, but rather the more radical question of what gives or produces being as an effect." Van Buren, p. 38. Endvidere: "Thomas Sheehan has suggested the obvious conclusion here: "It could be argued, that we might enhance the explanation of Heidegger's subject matter by retiring the terms "Being" and the "question of Being" from the discussion." Van Buren, p. 39.

<sup>160</sup> Teksten er første gang offentliggjort i: *Heidegger Studies, Vol. 15, 1999, Duncker & Humblot, Berlin*, under overskriften: *Die Frage nach dem Sein*, siden og her i afhandlingen refereret fra: *Heidegger Studies, Vol. 17, 2001, Duncker & Humblot, Berlin*. Teksten er planlagt til udgivelse i GA73.

*die Fundamentalfrage*, SuZ, p. 5, og som: *die Grundfrage*, SuZ, p. 233. Hermed er fremdeles også SuZ's forberedelses-karakter indiceret.

I Heidegger (1937, p. 9) angiver Heidegger, at spørgsmålet om *væren*, *Sein*, er tvetydigt og adskiller således her *ledespørgsmålet* fra *grundspørgsmålet*: „sie kann meinen: das Sein des Seienden; was das Seiendes als solches ist ....; so gefragt ist es *die* Frage, mit der die abendländische Philosophie ihren Anfang nahm und wodurch ihr Fortgang und ihr Ende geleitet wurde.“ Heidegger betegner i denne forbindelse *ledespørgsmålet* som den vesterlandske filosofis *Leitfrage*, der fremdeles producerer forskellige ontologier, og udhæver, at enhver ontologi, en lære om det værendes *væren*, forbliver indenfor dette spørgsmåls område og *ontologi* betyder for Heidegger: *læren om væren*, og således ikke læren om det værende, og derfor: *læren om det værendes mangfoldige væremåder*<sup>161</sup>.

I *SuZ* spørges der, gennem lede-spørgsmålet, og derfor også forberedende, til et særligt værendes *væremåde*, nemlig menneskets, og tænkningen orienteres her ud fra en *Dasein-Blickbahn* og producerer fundamentalontologi, der betegner en *a priori* udlægning af menneskets særlige væremåde, dets *hvordan-væren*, eksplikeret i sine væsensstrukturer, i.e. eksistentialer. *Dasein* tematiseres som en nødvendig forberedelse til spørgsmålet om *væren selv*, fordi mennesket kan stille *die Grundfrage*, som Heidegger altså er på vej mod i 1920'erne. Den virkende *Dasein-Blickbahn* i hoved- og grundværket *SuZ* er udviklet indenfor rammerne af en transcendental-horisontal spørgehorisont. I denne forberedende spørgen vil særlig *et* afgørende blive stående og dette som endnu et navn for sagen selv, således tematiseringen af *das Da des Menschen*, men også spørgsmålet om *ἀλήθεια* er her helt centralt.

*Die Grundfrage* er spørgsmålet om hvad *væren* er som *væren*, eller spørgsmålet om *væren selv*, eller endda spørgsmålet om „Das Wesen des Seins selbst – was das Sein sei (nicht das Seiende): es ist *die* Frage, die gegenüber der Leitfrage erst *gestellt* und als Frage in ihrer notwendigkeit erfahrbar gemacht werden muß. In ihr wird das Wesen des Seins selbst gesucht – das, von woher und wodurch es als das Sein west; diese ist *die* Grundfrage, auf die die bisherige Leitfrage zurück gebracht werden muß. Sie ist die *eigentliche* Seinsfrage. Aus ihr bestimmt sich Recht und Art und Dringlichkeit der Leitfrage.“ Heidegger (1937, p. 9). Allerede her angiver Heidegger at *Das Wesen des Seins selbst* ikke så meget skal forstås som et spørgsmål om værens *væsen*, men snarere om værens *væsnen*, som igen gøres til et spørgsmål om værens *ἀρχή*, i.e. *det hvorfra og hvorigennem det væsner som væren*, (i.e. giver sig *væsentligt* og *betydningsfuldt*) og således til et spørgsmål om, "hvad" der "giver" *væren*, idet Heidegger fra 1930'erne vil komme til at forstå *Wesung* eller *das Wesen des Seins selbst* som *Ereignis*. Spørgsmålet om *værens væsnen* eller om *værens sandhed*, *die Wahrheit des Seins*, angår netop *værens betydning* og dette er ikke andet end et spørgsmål om betydningen af fænomenet "betydning", idet dette at spørge til et værendes *væren* eller *væremåde* er at spørge til *betydningen* af dette værende. Spørgsmålet om "hvad der "giver" *væren*" gælder således *betydningens oprindelse*<sup>162</sup> eller *værens sandhed*.

<sup>161</sup> I sommersemestret 1927: „Wir behaupten nun: *Das Sein ist das echte und einzige Thema der Philosophie*. Das ist keine Erfindung von uns, sondern diese Themenstellung wird mit dem Anfang der Philosophie in der Antike lebendig und wirkt sich in der grandiossten Form in der Hegelschen Logik aus. Jetzt behaupten wir lediglich, das Sein sei das echte und einzige Thema der Philosophie. Das besagt negativ: Philosophie ist nicht *Wissenschaft vom Seienden*, sondern vom *Sein*, oder, wie der griechische Ausdruck lautet, *Ontologie*.“ GA24, p. 15. I sommersemestret 1923: "„Ontologie“ bedeutet Lehre vom Sein.“ GA63, p. 1., og i vintersemestret 1921/1922: "Philosophie ist Ontologie", und zwar radikale, und zwar als solche phänomenologische (existenziell, historisch-geistesgeschichtlich), bzw. ontologische Phänomenologie.“ GA61, p. 60. I sommersemestret 1926 lyder det: "Sein ist immer *Sein eines Seienden*." GA22, p. 9, og i 1946: "Aber die Sache des Seins ist es, das Sein *des* Seienden zu sein.“ GA5, p. 364; (p. 335), således: *Men det er værens sag at være det værendes væren*.

<sup>162</sup> I Schelling-forelæsningerne fra sommersemestret 1936 lyder det: "*Die Wahrheit* des Seyns, dasjenige, was Seyn in seinem Wesen überhaupt offen und demzufolge verstehbar macht, nennen wir den "Sinn" des Seyns. Und die Frage danach ist die Grundfrage der Philosophie überhaupt, solange Philosophie überhaupt *ist* als die Frage, was das Seiende sei.“ GA42, p. 110; (p. 77).



*Die Grundfrage* rummer derfor i sig selv et tredje og mere oprindeligt spørgsmål, *for-spørgsmålet* om *sandheden* selv, *die Vorfrage*. Det er tilfældet fordi Heidegger altid fastholder, at en spørger til væsenet altid er et spørgsmål om *Wie-sein*, i.e. (eidetisk) *hvordan-væren*, knyttet sammen med spørgsmålet om *oprindelse* eller *ἀρχή*, det, der "giver" *Wie-sein* eller gør det forståeligt. Dette aktualiserer for Heidegger at spørge til *sandheden* selv:

„*Die Grundfrage* – nach dem Wesen des Seins selbst – nicht nur und erst des *Seienden* – stellt das Sein selbst noch in Frage – rückt es also im voraus noch in einen, noch zu bestimmenden Bereich, aus dem es die *Offenbarkeit* seines eigenen Wesens empfängt – seine *Wahrheit*.“ Heidegger (1937, p. 9). Der spørges med *die Vorfrage* til "det" der lader væren *væsne*, således til tænkningens egentlige *sag*: *ἀλήθεια*. Allerede i SuZ erklærer Heidegger, at der kun "gives" væren, for så vidt som "sandhed" er, SuZ, p. 316, men herefter intensiveres interessen for *die Vorfrage* yderligere.<sup>163</sup>

Heidegger udvikler selv forbindelsen mellem *die Grundfrage* og *die Vorfrage* nærmere, hvilket forklarer hvorfor det ikke er tilstrækkeligt at sige, at væren-spørgsmålet er det mest afgørende i Heideggers tænkning, men at dette netop har en nuancering nødig, som har betydelige konsekvenser for fortolkningen af tænkvejen:

"In der Grundfrage liegt daher im voraus die Frage nach der *Wahrheit selbst*. Diese Frage heiße daher die Vorfrage. Nicht deshalb, weil sie zuerst gestellt und bewältigt werden müßte, sondern weil sie und allen und allem Fragen immer vorausspringt – gerade wenn sie als solche Frage nicht eigens begriffen ist. Sie bleibt diese Vorspringende Frage aber nur in der *Zugehörigkeit* zur Grundfrage, nicht an sich." Heidegger (1937, p. 9).

Heidegger forstår helt grundlæggende og i sin ubestemthed *væren-spørgsmålet* som en sammenhæng mellem ledespørgsmålet, grundspørgsmålet og *for-spørgsmålet* og på en sådan måde at de udgør en *enhed*, *Einheit*, og først denne enhed lader altså ifølge Heidegger selv *sagen selv* komme til syne. Han angiver ligeledes, og altså endnu en gang, at hvis væren-spørgsmålet stilles på denne måde, så må man fremdeles gå ud over og hinsides *væren* selv, „über das Sein selbst noch hinaus gegangen werden“, Heidegger (1937, p. 9), og det „andet“, ud over væren, som nu er italesat, er ikke andet end tænkningens egentlige *sag*.

De tre indbyrdes forbundne spørgsmål søger således med tiltagende intensifikation efter den mest oprindelige *Blickbahn* for tænkningen. Heidegger gør det i forbemærkningen til det 7. oplag af SuZ, 1953, ganske klart, at han stadig anser de tre spørgsmål som gensidigt forbundne og nødvendige. *Der Denkweg Martin Heideggers* er således at forstå som *Der Weg der Seinsfrage*, GA14, p. 110, og *Das Bleibende im Denken ist der Weg*, lyder det i 1953/1954, i GA12, p. 94; (p. 99), og er altså på en særlig måde at forstå som *ἀρχή-Forschung*.

---

<sup>163</sup> Von Herrmann skriver med hensyn til skriftet/foredraget *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), udgivet i GA9, som indleder denne intensivering: „Die aus der Seinsfrage entspringende Wahrheitsfrage übernimmt für das Fragen der Seinsfrage die Aufgabe, die Frage nach dem eigensten Wahrheitswesen des Seins, d.h. die Frage nach der Wahrheit des Seins, vorzubereiten.“ FWvH5, p. 7f. Von Herrmann angiver her, at *die Vorfrage* bliver til „die Zugangsfrage für die Seinsfrage“, og med denne *Zugangsfrage* spørges der netop, i det nye Heidegger-receptionsparadigme, mere direkte til *sagen selv*.

## § 7. τὸ πρᾶγμα αὐτὸ - tænkningens sag eller sagen selv i Heideggers tænkning

„In der Tat wird niemand behaupten können, er habe wissentlich verstanden, was das Sein, dieses Geheimnis, ist, von welchem Heidegger redet.“

Karl Löwith (1951), p. 59.

„Damit halten wir schon beim Anderen, was es zu beachten gilt, sobald die *Ἀλήθεια* als die Entbergung zur Sprache kommt. Was dieser Name nennt, ist nicht der grobschlächlige Schlüssel, der alle Rätsel des Denkens aufschließt, sondern die *Ἀλήθεια* ist das Rätsel selbst – die Sache des Denkens.“

GA9, p. 440. Hegel und die Griechen (1958).

Udtrykket *sagen selv*, τὸ πρᾶγμα αὐτὸ, optræder adskillige steder hos Platon, se f.eks. 7. Brev, 341b5f, Sophisten 218c4, mv, og benævner, som det ses i det 7. brev, *den afgørende sag*.

Vedrørende *sagen selv*, så kan Heidegger i en særlig forstand gøre Parmenides' ord til sine egne, fr. 5<sup>164</sup>: ... *ἕνὸν δὲ μοί ἐστιν ὅπποθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις*. *Sagen selv* er for Heidegger tænkningens *vonwoaus*, *hvorudfra*, i betydningen: *det*, *hvorfra væsenet betydningsfuldt væsner*, og er som sådan altid på spil i det, der tænkes. *Sagen selv* forklarer, men er også selv *forklaringen*, eller det, hvorved noget bliver forståeligt. Hermed har sagen karakter af det græske *ἀρχή*, som *grund* eller *udspring*. *Sagen selv* lader sig alene *formelt indicere*, dvs væsenet kan så at sige udpeges, og når den formelle indikation er en *indirekte meddelelse*, så kan en sådan direkte meddelende fremstilling derfor heller ikke forventes her. Men det betyder på den anden side, at det kan lade sig gøre at komme *sagen* nærmere. *Sagen* er "grunden" *hvorpå* og *hvori* sammenhørigheden af det forskellige beror, GA10, p. 11; (p. 22).

Som det er vist har Heidegger i 1920'erne afgørende italesat forbindelsen mellem *tænken* og *væren* som relationen mellem *ὄν ὡς ἀληθές*, *væren som autodisklosivt*, og *ψυχὴ ὡς ἀληθεύειν*, *mennesket som det, der kan afdække det, der møder og tage det i forvaring*. *Sagen selv* er for såvidt den *grund/det udspring*, *ἀρχή*, der lader samhörigheden af det forskellige råde og således, det, der gør *identiteten* mellem tænken og væren muligt, og "giver" denne identitet<sup>165</sup>. Det, der lader *tænken* og *væren* være identiske er *die Ortschaft des Seins*, i.e. *die Lichtung*, som således er *ἀρχή*, *udspring*. Således: "Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen." GA11, p. 36; ([IuD], p. 14).

Heidegger bruger, som det allerede er angivet, en række *navne* for *sagen selv*<sup>166</sup>:

<sup>164</sup> DK1, p. 232: "Ein Gemeinsam-Zusammenhängendes aber ist es mir, von wo ich auch den Anfang nehme; denn dorthin werde ich wieder zurückkommen.", KSR, p. 244: "It is a common point from which I start; for there again and again I shall return."

<sup>165</sup> "Identität bedeute Zusammengehörigkeit von Verschiedenen im Selben, deutlicher: Zusammengehörigkeit von Verschiedenen auf Grund des Selben. Auf dem Grund? Das Selbe kommt hier als der Grund der Zusammengehörigkeit ins Spiel. In der Identität spricht der Charakter des Grundes als das, worauf und worin die Zusammengehörigkeit von Verschiedenen beruht." GA10, p. 11; (p. 22).

<sup>166</sup> Sheehan har i en række forskellige arbejder angivet og begrundet en række af disse navne for *sagen selv*, se f.eks. TS1, p. 1; p. 11.

Da - νοῦς - ψυχή - Lichtung. (Betyder: *Da er νοῦς er ψυχή er Lichtung*, dvs. er navne *for den samme sag*.)

Da - die Lichtung des Seins. GA9, p. 325.20-21.

Da - Lichtung - Wahrheit des Seins. GA9, p. 336.27.

Da - die Lichtung des Seyns selbst. GA65, 298.6-8., GA65, 299.14.

Da - "ist die Lichtung und Offenheit des Seienden, die der Mensch aussteht." GA15, p. 204; ([Her], p. 202)

Die Sache des Denkens - die Wahrheit des Seins. GA9, p. 343.28-29.

Die Sache des Denkens - die Differenz *a/s* Differenz, GA11, p. 56; ([IuD], p. 43)

Die Sache des Denkens - das Selbe, GA11, p. 56; ([IuD], p. 43)

Die Sache des Denkens - das Sein, GA11, p. 56; ([IuD], p. 43)

Die Lichtung - Die Offenheit. GA14, p. 81; (p. 73).

Sein - eine Sache, vermutlich *die* Sache des Denkens, GA14, p. 8; (p. 4).

Zeit - eine Sache, vermutlich *die* Sache des Denkens. GA14, p. 8; (p. 4).

Zeit und Sein, in ihr Zusammenhang, nennen wir: das Ereignis. GA14, p. 24; (p. 20).

Sein - Lichtung. (GA9, p. 332, Die Lichtung selber aber ist das Sein)

Sein - Lichtung. (GA9, p. 337, „weil es die Lichtung selbst ist.“)

Welt - die Offenheit des Seins. GA9, p. 350.

Welt - die Lichtung des Seins. GA9, p. 326.15-16, p. 350.

*ἀληθεια* - Die Sache des Denkens. GA9, p. 440.

*ἀληθεια* - die Offenheit des Seins

*ἀληθεια* - die Lichtung des Seins

*ἀληθεια* - Lichtung, GA14, p. 84; (p. 75).

*ἀληθεια* - Offenheit und Lichtung des Sichverbergenden, GA65, p. 331.

*ἀληθεια* - die Offenheit des Offenen – Lichtung für das Sichverbergen. GA65, p. 338.

Offenheit - Lichtung, (Wir nennen diese Offenheit, ..., die Lichtung), GA14, p. 80; (p. 71).

Lichtung - das Offene für alles An- und Abwesende, GA14, p. 81; (p. 72).

Lichtung - Das freie Offene, GA14, p. 81; (p. 73).

Lichtung - Wahrheit des Seins. GA9, p. 331., p. 336.

Ereignis - Wahrheit des Seins.

Ereignis - Wesen des Seyns. GA65, p. 4.9; p. 329.

Ereignis - Wesung des Seyns. GA65, p. 7.19-20, p. 346.

*die Ortschaft der Wahrheit des Seins*, GA9, p. 332 - Die Ortschaft des Seins - *τόπος εἰδῶν* - *Da*-sein.

Der er tale om Heideggerske tautologier; der udtrykkes ikke *Gleichheiten*, *ligheder* eller *ligninger*, hvor det ene kan identificeres med det andet, dvs. hvor en forskel allerede er underforstået, men navne for: *dasselbe*, *det samme*. Navnene udtrykker "... das Selbe, aber nicht das Gleiche." (for denne formulering, omend i en anden sammenhæng, se GA5, p. 370; (p. 341)). *Sagen selv* indiceres formelt og lader sig erkende gennem disse forskellige navne. Gennem de forskellige navne for *sagen selv*, lader det *ene* sig erkende og navnene er derfor *veje* til *sagen selv*.

I *Beiträge*, GA65, p. 331, lyder det om: „*ἀληθεια* – Offenheit und Lichtung des Sichverbergenden“, at der er tale om "verschiedene Namen für dasselbe." Det betyder at *die Sache selbst* bærer mange navne, men i sig selv er „det samme“, *dasselbe*. Heidegger kalder i *Beiträge* „Die Offenheit“ og derfor også *sagen selv* for: „das Viel-fach-Einige“. GA65, p. 333, *det fler-fold-ene* eller *det universelt-ene*.

Om sagen selv hedder det hos Van Buren, p. 28: "Rather, the *Sache*, the disputed case, is in itself a dis-pute, a discussion [*Aus-einander-setzung*]" (NI 9/NI xv). The sameness of the *Sache*, which contains difference in itself, is thus not to be confused with identity: "But the same [*das Selbe*] is not the identical [*das Gleiche*]. In the identical, difference disappears. In the same, difference appears". (ID 107, 111/45.). Der tilføjes, Van Buren, p. 40: „*Ereignis* is something the same (*das Selbe*), but it is not the identical (*das Gleiche*), since it is precisely the constant play of difference (ID 111/45). " Det *flerfoldigt-ene* er selve det *forskels-givende* som sådan. For at komme det nærmere er det grundlæggende om at holde tre sagforhold ude fra hinanden: *Das Selbe* - *det sammel/ selvværen*, *das Gleiche* - *lighed/ det, der er lig*, og *das Identische* - *det identiske*.

På tysk er det om at skelne mellem *das Selbe/ dasselbe*<sup>167</sup> og *das Gleiche*. *Selbe* er en del af et demonstrativt pronomen og kan således ikke stå alene, men skal i realiteten altid bindes sammen med en bestemt artikel, således: *dasselbe*, *derselbe*, *dieselbe*, *denselben*, *demselben*. Når Heidegger derfor skriver *das Selbe* strækkes det tyske sprog. *Dasselbe* henviser til at *noget er sig selv*, *Selbstsein*, og derfor til en *selvværen*, og af dette er der kun *en/et*, dvs. der er reelt tale om en singularisering/singularitet. Denne erfaring virker i sig selv i sproget og er for så vidt sprogets egen ydelse.

*Gleich* er et *adjektiv*, som dels kan stå alene og dels kan substantiveres, dvs. *noget* kan være *noget andet* mere eller mindre *ligt* og der kan tales om *det lige*. *Gleich* er *lig*, i betydningen *ganske lig*, men forudsætter mindst to. *Das Gleiche* forudsætter en forskel kun for at lade den forsvinde. Dette indebærer en afgørende forskel i de to ords brug.

To mænd kan ikke på samme tid have *det samme*, [*dasselbe*], jakkesæt på, men den ene kan have et jakkesæt på, som er *magen til* eller *ganske lig*, [*das Gleiche*], den andens. Af *das Selbe* eller *dasselbe* gives der kun *en*, mens der med brugen af *das Gleiche* altid er medbetænkt og forudsat en *forskel*. Således kan man ikke sige og oversætte: *det samme menneske* som: *der gleiche Mensch*, men må i stedet bruge *derselbe*.

Også Hans Lipps (1976, p. 67) fastholder, at der til *das Gleiche* behøves mindst to, men netop derfor synes forskellen at forsvinde: "Was man nicht unterscheiden kann, daraufhin verwechseln oder gegeneinander auswechseln kann, ist gleich." Som det lyder nedenfor hos Heidegger: "Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit." GA11, p. 55; ([IuD], p. 41). Med *das Gleiche* er der afgørende en *identifikation* på spil.

Der kan fremdeles henvises til Hans Lipps (1976, § 11, p. 66), der netop diskuterer *Identität und Selbstsein*: "Bestimmen bedeutet identifizieren." "Ich identifiziere das eine mit dem andern." "Identität bedeutet die Aufhebung einer Verschiedenheit. Nur das kann identisch sein, was auch verschieden sein könnte. Die Farbe hier ist identisch mit der Farbe dort, beide sind nämlich Türkisblau – aber Türkisblau ist nicht etwa "mit sich selbst identisch". Denn Identität gibt es nur, sofern das eine und das andere als identisch festgestellt wird." "Daß *dieselbe Farbe* an mehreren Stellen vorkommen kann, erscheint nur dann ungereimt, wenn diese Identifizierung nicht als Bestimmung der Farbe festgehalten wird."

For Lipps gælder det, at *Identitet* forudsætter forskel, og at der gøres en *identificerende bestemme* af noget som noget, men dette indebærer netop: ophævelsen af en forskel. *Identitet* forstås netop her som en *Gleichheit*.

Heidegger gennemfører diskussionen om forskellen på *das Gleiche* og *Dasselbe* en række steder i forfatterskabet, måske mest tematisk i GA10 og GA11, men også i GA79, p. 115-130. Spørgsmålet om *det samme* og *det identiske* udredes i

<sup>167</sup> Alternativt: *derselbe*, *dieselbe*, *denselben*, *demselben*.

1957, GA11, p. 33; ([IuD], p. 14): τὸ αὐτό hedder på tysk: *das Selbe*, på latinsk *idem*, *det identiske*, *das Identische*. Men ifølge Heidegger er *das Selbe* og *das Identische* ikke "det samme", og snarere er det sådan, at *det identiske* udspringer af *das Selbe*. Udtrykket *det samme*, *selvværen*, udtrykker en *singularitet* og der kræves mindst *to singulariteter* for at disse kan identificeres og således udtrykke *en Gleichheit*. I GA8, p. 244; (p. 147) angiver Heidegger at *das Gleiche* på græsk hedder: "ἴμοιον, nicht τὸ αὐτό". *Das Selbe*, *det samme*, er så at sige *udspring*, *ἀρχή*, og forudsætning for, *das Gleiche* og dermed *das Identische*. Således: Først tænkningen af *das Selbe* tillader *das Gleiche*, og dermed en *Gleichheit*, at træde frem. Det betyder hermeneutisk fænomenologisk: *først ud af en bringen selvværen i sigte, kan identitet verdne*. Identitetens *hvordan-væren* væsner i sit udspring: *das Selbe*, eller hvad der er det samme: Identitet er en *Ereignis*, med grund i *det i sig selv samme* og ved menneskets mellemkomst. Sagt mere enkelt, så fordres der to singulariteter, der således kommer *før*, for at en *Gleichheit* og dermed en *identitet* kan komme i stand<sup>168</sup>.

Om sagen selv og sagens mange navne lyder det hos Sheehan: „I have been applying to the Beiträge what I call „Heidegger’s razor“, namely „Die Sache selbst non est multiplicanda“. One can multiply the names for the „thing itself“, but they are all names of a single issue. Heidegger’s razor has two slogans etched on its blade: „*verschiedene Namen für dasselbe*“ (GA65, 331.24) and „*Vielnamigkeit verleugnet nicht Einfachheit*“ (ibid., 21.33-34). They don’t exactly roll off the tongue, but they do get things right: „Many titles, one simple Sache.“ That topic is our finitude as opening up the world/clearing/open that we essentially are.“ TS1, p. 17f.

§’en har hermed præsenteret en række af Heideggers navne for tænkningens egentlige sag, men der gives endnu et navn herfor, som ikke tidligere er udredt i Heidegger-forskningen, og som således begrunder, hvorfor Heidegger på radikal vis kan forstå sin tænkning som *den oprindelige etik* og forstå *ἀρχή*-forskning som *ἦθος*-forskning.

<sup>168</sup> Således Heideggers ikke helt enkle udredning i en sammenfattende sammenbringning: „Die Formel A=A spricht von *Gleichheit*. Sie nennt A nicht als dasselbe.“; „Zu einer Gleichung gehören wenigstens zwei. Ein A gleicht einem anderen. Damit etwas das Selbe sein kann, genügt jeweils eines.“, Således: De to udtryk "A=A" og "A ist A" benævner således noget forskelligt – "A ist A, d.h. jedes A ist selber dasselbe." GA11, p. 33; ([IuD], p. 14). „Allein das Selbe ist nicht das Gleiche. Im Gleichen verschwindet die Verschiedenheit. Im Selben erscheint [*das Zusammengehören des Verschiedenen*, Heideggers egen note indsat] die Verschiedenheit.“ GA11, p. 55; ([IuD], p. 41). "Als der oberste aller ersten Grundsätze gilt der Satz der Identität. Man faßt diesen Satz öfter in die Formel: A = A. Aber Gleichheit ist etwas anderes als Identität. Doch was Identität eigentlich besagt, ist durchaus nicht eindeutig und einhellig bestimmt. Identität kann bedeuten, daß etwas das Selbe ist und nichts weiter als das Selbe: das Selbe es selber, das Selbe mit sich selbst. Man sagt statt dessen oft ungenau, identisch heiße: mit sich selbst gleich. Aber Gleiches gibt es nur, wo mehreres ist. Selbig mit sich selber kann aber jedes einzelne für sich, kann jedes einzige sei. Andere wiederum bestimmen die Identität anders. Identität bedeute Zusammengehörigkeit von Verschiedenen im Selben, deutlicher: Zusammengehörigkeit von Verschiedenen auf Grund des Selben. Auf dem Grund? Das Selbe kommt hier als der Grund der Zusammengehörigkeit ins Spiel. In der Identität spricht der Charakter des Grundes als das, worauf und worin die Zusammengehörigkeit von Verschiedenen beruht." GA10 p. 11; (p. 22). I 1949, i GA79, p. 52 lyder det: "Das Selbe ist niemals das Gleiche. Das Selbe ist ebensowenig nur der unterschiedslose Zusammenfall des Identischen. Das Selbe ist vielmehr das Verhältnis des Unterschiedes. Selbig ist, was notwendig in diesem sich ereignenden Verhältnis gehalten, d.h. gehütet, d.h. verwahrt wird, und so im strengen Sinne verhalten bleibt." I vintersemestret 1941/1942 lyder det: „*Zum Wesen der Gleichheit gehört Selbigkeit. Gleichheit ist eine Selbigkeit von Verschiedenen*“, GA88, p. 182. I GA11, p. 47f; ([IuD], p. 26f) lyder det: "Die Frage nach dem Sinn dieses Selben ist die Frage nach dem Wesen der Identität. Die Lehre der Metaphysik stellt die Identität als einen Grundzug im Sein vor. Jetzt zeigt sich: Sein gehört mit den Denken in eine Identität, deres Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen. Der Identität ist ein Eigentum des Ereignisses."

## § 8. Afdækningen af en ἦθος-Blickbahn

"ἐπιστήμη ἠθική: Wissenschaft vom ἦθος – dem Sichgehaben, Sichverhalten des Menschen zu anderen Menschen und ihm selbst: Wissenschaft vom Menschen. Dabei ist zu beachten, daß wir bereits schon im Bereich der zweigennanten Wissenschaft von der Welt den Menschen genannt haben. Aber hier ist der Mensch nicht mehr Thema im Sinne eines Dinges, das in der Welt vorkommt, so daß es ohne besondere Seinsauszeichnung ist vor Pflanzen und Tieren, sondern wie diese auch vorhanden, sondern jetzt ist der Mensch erfahren sofern er handelt an den anderen und an sich selbst. Jetzt, in der ἐπιστήμη ἠθική, ist er verstanden als ein Seiendes, das gleichsam sein eigenstes Sein in die Hand nimmt."

GA21, p. 1f, vintersemestret 1925/1926.

Ikke blot fundamentalontologien, skriver Heidegger i 1946, GA9, p. 356f, men også tænkevejen som sådan, udgør i sig selv *die ursprüngliche Ethik*, ved at *betænke*, *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*, menneskets ἦθος, som *das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden*, dvs som *udspring* eller *ἀρχή* og *αἴτιον* for menneskets *væsnen*, i.e. *eksistens*. Heidegger forstår her ἦθος som *Herkunft* og *Wesensherkunft* (*das Wesen des Menschen*), GA9, p. 323, men også eksplicit som *Aufenthalt*, med indirekte henvisning til Heraklit, fr. 119, GA9, p. 354, og derfor også til Homer. Hvis *værens sandhed*, *die Wahrheit des Seins*, betænkes, så betænkes altså også ἦθος som væsenets herkomst, angives det her, men dette udsagn kan fuldt vendes om, således at Heidegger også angiver, at først betænkningen af ἦθος, som en *væsensgrund*, muliggør tænkningen af *værens sandhed*.

Få år tidligere, i sommersemestret 1943, forsøgte Heidegger at sige noget om Heraklits tænkning, med henvisning til to historier om Heraklit og *die Aufenthalte des Denkers*, hvor hele den homeriske forståelse virker med: "Wir halten uns nur an das, wobei er sich aufhält, weil dies seinen Aufenthalt und aus dem seine Haltung und aus der sein eigenstes Verhalten, d.h. sein Denken bestimmt." GA55, p. 24. Den homeriske erfaring af ἦθος, som *die Aufenthalt*, der giver mulige *Verhalten*<sup>169</sup>, dvs er *ἔθο-ποιός*, og derfor *ἦθο-ποιός*, *karakter-formende*, er her utvetydigt i fuld udfoldelse, og det er afgørende om, for Heidegger at slå menneskets særstilling fast<sup>170</sup>, men dette ved at gøre ἦθος til *ὑποκείμενον* eller *subiectum*, og i sommersemestret 1944 lyder det: „Sofern der Mensch in seinen universalen Bezügen und Verhaltensweisen zum Seienden im Ganzen gesehen und in diesem Sinne aus dem Ganzen Gedacht wird, ist er durch das ἦθος bestimmt. Deshalb könnten wir mit gutem Recht sagen: der Mensch ist dasjenige Seiende innerhalb des Seienden im Ganzen, dessen Wesen durch das ἦθος ausgezeichnet wird.“ GA55, p. 216f.<sup>171</sup>

*Menneskets eksistens er udmærket gennem ἦθος*, således menneskets *væsnens-grund*, *Wesensgrund*, og er så at sige *stedet for det etiske*, og derfor *stedet for det etiskes tilsynekombst*, og det fører lidt længere nede Heidegger til at

<sup>169</sup> I sommersemestret 1926 lyder det: „ἡλικία ist Sein des Lebenden: sich Verhalten zu; Angewiesenheit auf; entdeckt.“ GA22, p. 185.

<sup>170</sup> Endvidere: "Doch diese Feststellung gilt auch vom ἦθος, das als die Haltung des Aufenthalts des Menschen inmitten des Seienden nur den Menschen angeht. Allein das ἦθος betrifft den Menschen doch gerade so, daß er *im ἦθος* und durch es in dem Bezug zum Seienden im Ganzen steht, und so, daß umgekehrt dieses den Menschen eigens angeht." GA55, p. 216.

<sup>171</sup> Der bemærkes en interessant lighed med en sentens fra 1949: „Der Satz: "Der Mensch existiert", bedeutet: der Mensch ist dasjenige Seiende, dessen Sein durch das offenstehende Innestehen in der Unverborgenheit des Seins, vom Sein her, im Sein ausgezeichnet ist.“ GA9, p. 375. For en nærmere opklaring af den vanskelige og betydningsmættede sentens, kan der henvises til afhandlingens § 10.

udhæve: "Nach dem zuvor Erörterten müßten wir jedoch eher eine Kennzeichnung des Menschenwesens erwarten, die Lautet: *ἄνθρωπος ζῶον ἡδός ἔχον*, der Mensch ist dasjenige Lebewesen, dessen Eigenstes und Auszeichnendes das *ἡδός* ist." GA55, p. 217. Der er i realiteten tale om, at Heidegger besvarer spørgsmålet „*in welcher weise das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört.*“?, GA9, p. 322, for at anvende en senere formulering fra 1946, og det gøres således, at "det", hvorfra væsenet *væsner*, kan siges at tilhøre menneskets egen væremåde.

I sommersemestret 1944 griber Heidegger tilbage til de tidlige forelæsninger i 1920'erne, og der kan særlig henvises til forelæsningerne i vintersemestret 1923/1924, i GA17, p. 6<sup>172</sup>, og understreger atter, at Aristoteles' *περὶ ψυχῆς*, De Anima, eller om det der har et liv, ikke er et psykologisk, ej heller et biologisk skrift, men er en metafysik om det levende, der handler om det levendes væsen og „rang-ordning“, GA55, p. 312, og også Aristoteles giver fremdeles mennesket en særstilling blandt det, der har livets væremåde, og i Heraklit-forelæsningerne fra 1944 kredser Heidegger om dette spørgsmål ved at betænke menneskets *sted*. Udgangspunktet er stadig Aristoteles, og Heidegger informerer fremdeles Aristoteles med Heraklit, her under særlig henvisning til Heraklit, fr. 101: *ἐδίξισάμην ἐμειωτόν*. Fragmentet oversættes i DK1, p. 173: *Ich durchforschte mich selbst*, og i KSR: p. 210f: *I searched out myself*. Bruno Snell, som Heidegger refererer til, oversætter: "Ich habe mich selbst nachgeforscht", GA55, p. 312, men Heidegger forstår fragmentet som et forsøg på at forbinde menneskets *væsen*, med sin *grund*, *ἀρχή* og skriver: "Schließlich ist auch zu beachten, daß das Verbum *δίξημαι* zunächst und eigentlich und schlicht bedeutet: nach etwas suchen. „Nach etwas suchen“ ist aber keineswegs gleichbedeutend mit „etwas untersuchen“ und „etwas thematisch durchforschen“ und so nachforschen.“ GA55, p. 313. Heidegger forstår i bund og grund Heraklits sætning som et forsøg på en slags proto-fænomenologisk væsens-undersøgelse af, hvad det vil sige at være *menneske*, under hensyntagen til, at en sådan undersøgelse altid må afdække *væsen* og *grund* i en og samme bevægelse, GA5, p. 1; (p. 7), og der er fremdeles tale om fænomenologisk *ἀρχή*-tænkning: I 1946, GA9, p. 319, spørger Heidegger igen direkte til dette *Ursprung* og denne *Herkunft*: "Aber woher bestimmt sich das Wesen des Menschen?", og hermed gentages de tidlige forsøg på at komme til en *Verstehen des Lebens aus seinem Ursprung*, som det hedder i GA58, p. 81, i vintersemestret 1919/1920. Den efterfølgende interpretation af fr. 101 følger ligefuldt denne tankegang: "Nach etwas suchen" heißt zunächst und schlicht "es an seinem Ort aufsuchen und nach diesem Ort suchen". *ἐδίξισάμην ἐμειωτόν* heißt griechisch gedacht: "ich habe nach mir selbst gesucht". Der Denker hat sich selbst gesucht, nicht als den Einzelnen und Besonderen und Abgesonderten; so hätte er sich begriffen in seiner subjektiven Beschaffenheit als ein vereinzelttes Subjekt, um dieses dann nach seinen seelischen Zuständen zu zergliedern. Der Denker hat sich selbst gesucht als den Menschen. Er hat gesucht nach dem Menschen auf dem Weg der Frage: wohin der Mensch als Mensch gehöre; welches der Ort des Menschen sei innerhalb des Seienden; von woher die Ortschaft des Ortes des Menschen bestimmt werde. Der Denker sucht den Menschen; er denkt dorthin, wo der Mensch steht." GA55, p. 313.<sup>173</sup> Hvis Heraklits *phronetiske ἡδός*-tænkning netop har denne karakter, og at den således betænker væsenets *område*, hvilket er Heideggers fordring og standpunkt i Humanisme-brevet, jfr. Heraklit fr. 119, så må der være tale om et forsøg på at gøre en væsensudlægning med grund i *ἀρχή*, sådan synes den ubenævnte præmis for Heideggers udlægning i det mindste her at være, og *ἀρχή* benævnes her på forskellig måde med ordet *Ort*, også ofte benævnt *die Ortschaft des Seins*, eller *die Ortschaft der Wahrheit des Seins*, GA9, p. 332, således angivende en væsensnærhed mellem mennesket og væren, og fragmentet er altså, ifølge Heidegger, ikke udtryk for en eksistentiel søgen, men for en *eksistential* eller en *a priori væsens-søgen*, og det tilspurgte

<sup>172</sup> "Περὶ ψυχῆς ist keine Psychologie im modernen Sinn, sondern handelt vom Sein des Menschen (bzw. von Lebendem überhaupt) in der Welt." GA17, p. 6.

<sup>173</sup> Det kan tilføjes, at Heideggers oversættelse af Heraklit fr. 101 netop bevarer/fastholder en forbindelse til det delphiske påbud om *at (er)kende sig selv*, *γνῶθι σαυτόν*. *γνώσις* vedrører *erkendelse*, således ikke eksistentiel indsigt, men væsens-indsigt. Snell (1980, p. 333) oversætter således også med: *erkenne dich selbst*.

”hjemsted” skænker mennesket dets dets mulige *Verhalten* og former hermed dets *Haltung*. Heidegger antyder forbindelsen mellem de beslægtede ord *Haltung* og *Verhalten* i humanisme-brevet, idet han modsætter sig en *regel-etik*, idet etikken for Aristoteles jo netop retter sig mod den situation, der altid kan være anderledes, og som derfor ikke kan fuldbyrdes gennem regler, men alene gennem stadig *phronetisk* stillingtagen, sammenlign Heideggers forståelse af *Wiederholen*, afhandlingens § 11: „Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins.“ GA9, p. 361<sup>174</sup>.

Heidegger tænker græsk og ordene *Haltbaren* og *Verhalten*, ja selv *Aufenthalt*, trækker på en variation af *Halt*, *hold*, *fæste* og henviser til noget *fast*. *Aufenthalt* er som den *faste grund*, og *das Gewöhnliche* [*ἐπίσμός*] *Aufenthalt*, det *tilvænnede* sted, hvor man kan *opholde* sig, *dvæle*, *Verweilen*, og hvortil man kan *holde* sig og føle sig *hjemme*, og som sådan er det *das vertraute* og *geliebte* [*ἡδύοσ*, Frisk1, p. 625] *Aufenthalt*. *ἡδύοσ*, som et navn for *værens sandhed*, og derfor som *Den Halt für alles Verhalten*, skænker først det *holdbare*, for menneskets *væren-i-verden*, således også den hertil hørige karakter<sup>175</sup>, kunne man sige, helt analogt med Aristoteles for hvem *ἡδύοσ* selv er udtryk for en egentlig *karakterologi*<sup>176</sup>, i.e. væsenstræk ved *ὁ φρόνιμος*, *den praktisk vise*. *Haltung* og *das Verhalten* henviser til menneskets væremåde i mødet med det mødende værende, som altid er orienteret af *Sorge* og på denne måde angiver Heidegger, at først betænkningen af et særligt *hjemsted* kan give *Sorge* en egentlig orientering<sup>177</sup>, se også Van Buren, p. 30.

Den her antydede hermeneutisk-fænomenologiske rekonstruktion af den antikke *ἡδύοσ*-tænkning forbinder sig tæt til tænkningen i 1920'erne, og man kan sige, at Heidegger senere forsøger at tænke det, der sagligt kommer *før* det i 1920'erne tænkte, men som det vil ses i det følgende, er også den homeriske forståelse i udtalt grad virksom i Heideggers tidlige periode. Heideggers eksplicite eksegese af betydningen af ordet *ἡδύοσ* i 1920'erne, og som indoptages i hans egen tænkning, er imidlertid knyttet til Aristoteles-interpretationerne.

Heidegger oversætter i sommersemestret 1926, GA22, p. 43 med reference til Aris: Met Bog I, 987b1: "περὶ μὲν τὰ ἡδύοσ (987b1), "im Gebiet des Handelns und Sichgehabens und Verhaltens" der Menschen." τὰ ἡδύοσ, *det, der vedrører ἡδύοσ*, angår fremdeles det område, "der vedrører menneskets *handlinger*, [*πραξις*], *hvordan man har sig selv*, [*ἡδύοσ* som *ἔξις*, dvs. som: *habere/habitus*/karakter] og forholde sig [Ver-*haltens*, *ἔξις*]."

Man skal nøje bemærke sig Heideggers ordvalg, og hos Heidegger ses afgjort også en tendens til, at *ἔξις* og *ἡδύοσ* er to benævnelser for det samme, og det lyder eksempelvis i forbindelse med en række hermeneutisk-fænomenologiske læsninger af Aristoteles' Retorik i sommersemestret 1924: "Ἡδύοσ bedeutet die "Haltung" des Menschen, wie der Mensch da ist, wie er als Mensch sich gibt, wie er sich ausnimmt im Miteinandersein, wie ein Redner spricht, Haltung hat in all dem, wie er zu den Sachen, über die er spricht, steht." GA18, p. 106. Således også GA18, p. 68: „Dieses Sichausnehmen des Menschen, dieses "Sichhalten" in der Welt, diese „Haltung“ ist τὸ ἡδύοσ.“ I vintersemestret 1924/1925, GA19, p. 131,

<sup>174</sup> "Væsentligere end al opstilling af regler er det, at mennesket finder ind til opholdsstedet i værens sandhed. Først dette opholdssted giver erfaringen af det holdbare. Værens sandhed skænker fæstet for enhver måde at forholde sig på."

<sup>175</sup> Sammenlign: "Das „Wer“ ich jetzt bin, läßt sich nur sagen durch diesen Aufenthalt, und in dem Aufenthalt liegt immer zugleich auch das, wobei ich mich Aufhalte und mit wem und wie ich mich dazu verhalte." Heidegger (1987, p. 205).

<sup>176</sup> Cf. en række *ἀρεταὶ ἡδύοσ*, *etiske dyder*, som er karakteristiske for *ὁ φρόνιμος*, f.eks.: *δικαιοσύνη*, retfærdighed, *ἀνδρεία*, mod (egentlig mandighed), *σωφροσύνη*, mådehold, selvmoderation eller besindighed, *μεγαλοψυχία*, storsindethed (det ærværdige), *πραΐότης*, mildhed, *ἐλευθεριότης* - *ἐλευθερίοσ*, rundhændethed eller generøsitet (civiliserethed – det, der er den frie mand værdigt). *εὐπράπελία*, vid (en social dyd). Se f.eks. Hartmann (1926, 1944) og Schilling (1930).

<sup>177</sup> Allerede i vintersemestret 1919/1920 taler Heidegger om *Der spezifische Wiegehalt des faktischen Lebens*, GA58, p. 85 og det er også i dette semester at de tre betydningsfulde udtryk: *Bezugssinn*, *Vollzugssinn* og *Gehaltsinn* introduceres.



forstår Heidegger endvidere ἦθος som en *væsensbestemmelse* ved mennesket og her lyder det: ... ἦθος, dem Sein des Menschen...". "ἦθος er: "Haltung, eigentliches Sein." GA19, p. 178. Forståelsen af ἦθος som ἡθικὴ ἔξις er således fuldt virksom i 1920'erne, og er ikke et forbigående, men et stadigt gentaget tema, som konsekvent er i værk i Heideggers brug af ordet *Haltung*.

Heidegger fastholder denne græske forståelse i sin tænkevej og også i 1920'erne er det Heideggers forståelse, at mennesket i sin egentlighedsværen er "etisk", dvs eksistens *er* fundamentalt i sin egen væremåde etisk eksistent. Dette *er* indikerer formelt en væren og "det etiske" er derfor en egentlighedsbestemmelse ved menneskets mest oprindelige væremåde. I vintersemestret 1929/1930, GA29/30 § 10 stiller Heidegger ἦθος op som et decideret græsk modbegreb til φύσις dvs til *naturen* i sin *hvad-væren, det fysisk værende i sin helhed*, GA29/30, p. 52, eller som han også betegner det: Det *for-sig-selv-bestående og ud-af-sig-selv-voksende og -bestemmende/herskende*. Heroverfor står ἦθος som det "der all daß umfaßt, was das menschliche Tun und lassen meint, den Menschen in seinem Tun, in seinem Gehabe, in seiner Haltung, in dem, was die Griechen als ἦθος bezeichnen, woher unser Ausdruck Ethik kommt. ἦθος meint die Haltung des Menschen, den Menschen in seiner Haltung, in seinem Sichgehaben als ein von der Natur im engeren Sinne, von der φύσις unterschiedenes Seiendes." GA29/30, p. 54<sup>178</sup>. Heidegger vil følgelig senere komme til at betegne en særlig værenhistorisk udlægning af φύσις som τέχνη, og heroverfor forstå ἦθος som den egentlige *Haltung*, der gives med menneskets *væsens-tilhørighed*, og hermed angives en i forhold til den tekniske væren-forståelse *modruinant* væremåde, for at bruge et udtryk fra de tidlige 1920'ere.

I sommersemestret 1944 forbinder Heidegger afgørende *Haltung* med λόγος idet han hermed kan vise, hvordan "Logikken" underordnes „etikken“, og hvordan denne kan forstås som *ontologiens yderste realisation*, og dette som en følge af den udlægnings-henvisthed, der knytter til menneskelig væren:

„Der λόγος als das aussagende Verhalten gehört zum ἦθος; dieses ist die alles Verhalten durchwaltende Haltung. Demgemäß ist die Ethik als das Wissen vom menschlichen haltungsmässigen Verhalten das umfassendere Wissen, das die Logik einschließt. Die „Logik“ ist gleichsam eine besondere Ethik, diejenige des aussagenden Verhaltens, die Ethik des λόγος, des Aussagens.“ GA55, p. 216.

Der er således reelt ikke tale om at *afvæрге*, men om at *emfasere* spørgsmålet om det etiske. Logik som ontologi udspringer selv af ἦθος, og af ἦθος-tænkning, og er som sådan selv *ēthoseret* tænkning, idet λόγος overhovedet er en menneskelig *forholden sig*. Ontologi er ikke andet end en *fremvisende-forsamlende åbenbaren* af ἦθος, eller anderledes sagt: Hermeneutisk fænomenologi som ontologi, således ontologien selv og dens egen mulighed, giver sig som, og udspringer, ifølge Heidegger, af, ἦθος-tænkning, og fuldbyrdes i den sproglige udlægning. *Logikken gennemforsker talen*, hed det allerede i vintersemestret 1925/1926, GA21, p. 7, og Heideggers indsigt er allerede her, at *Logikken*, det, der vedrører λόγος, og som i Heideggers udlægning, (i 1920'erne), bør forstås som en slags lære eller *videnskab om talen*, "Wissenschaft von Rede", GA21, p.1, der for såvidt allerede *forsamler-åbenbarer* det, der vedrører ἦθος, og dermed afgørende med-bestemmer den etiske selv-ledelse:

---

<sup>178</sup> Der bemærkes også her en privilegering af mennesket, således *alle* Dasein, et forhold, der sammen med forståelsen af den *egentlige Fürsorge*, udgør endnu et argument for, at Heideggers egen ἦθος-tænkning kunne og burde have fungeret som et værn mod hans sympatier med den nazistiske bevægelse, hvori tydeligvis ikke ethvert menneske blev anset for "privilegeret" væren.

"So zeigt sich: Reden ist keine beliebige und ausgefallene Tatsache, sondern eine ausgezeichnete und universale, eine Verhaltung, aufgrund derer der Mensch seinem Sein die Führung gibt – und eine Verhaltung, in der die Welt beredet wird. Reden ist so ein ausgezeichnetes universales Grundverhalten des Menschen zu seiner Welt und ihm selbst." GA21, p. 3. Passagen bidrager afgørende med den nødvendige ekstra-tekstuelle viden, hvortil der er en indirekte reference i passagen i GA55, p. 216 ovenfor.

Som denne *Grundverhalten*, der udspringer af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ , er *Dasein* grundlæggende *en selv-relateret-relaterethed-til-andet*. Heidegger kalder dette fænomen for *Sorge*, der som  $\acute{\epsilon}\pi\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ , er varetagende/omsorgsfuld afdækning af det, der møder, og  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$  giver fremdeles for Heidegger eksistensen og *Sorge* en retning eller orientering og muliggør derved en etisk forholde sig, og *talen* er for så vidt en mulighed for, og en måde at *føre* eller *lede* sig selv, at *have* sig selv (som denne væremåde) og sin verden på, igennem hvilken *Dasein* afdækker sig selv og det mødende værende, således tavst eller i den artikulerede forståelse af den egne åbne *In-der-Welt-sein*. Hermed bliver det etiske eksistensens grundmulighed og dette som en særlig *duelighed*, jfr. Heideggers forståelse af  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\delta\acute{\omicron}\nu$  hos Platon og Aristoteles nedenfor, se også § 2.2. Mennesket er, som  $\tau\acute{\omicron} \zeta\tilde{\omega}\nu \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ , *det levende væsen, der formår λόγος - λέγειν*, og er derfor altid allerede, som et *a priori* forhold, at forstå som:  $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omicron\pi\omicron\varsigma \zeta\tilde{\omega}\nu \tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma} \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ , i.e. *mennesket er det levende væsen, der har  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$* , der er "*etisk eksisterende*" og implikationen synes at være, at denne sidste væsnensbestemmelse for Heidegger er mere *oprindelig* end den aristoteliske: *Eksistens*, menneskets *eigenste Seinsweise* er: *etisk eksistens* og enhver selvforlignelse må derfor for Heidegger indebære en besinden sig på og en "overtagelse" af denne væremåde.

Hermed er en forståelse indiceret, som er i fuld udfoldelse i SuZ, og det er netop den i hoved- og grundværket præsenterede forståelse, som kan give de afgørende lede-tråde til at undersøge  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -tænkningens tidligste oprindelse.

Heidegger har gennem hele tænkevejen betænkt og tematiseret *stedet*, og forskellige former heraf, som: *Wohnen, Heimat, Aufenthalt, Haus, zu-Hause-sein, Ortschaft, das Heimliche* mv, som kan sammenholdes med de privative formuleringer: *Heimatlosigkeit, Aufenthaltlosigkeit, un-zu-Hause-sein, das Unheimliche* osv. På græsk er der afgørende tre ord og former af disse og hermed varierende betydninger i spil:  $\tau\acute{\omicron}\pi\omicron\varsigma$  som *sted, lokalitet, egn, position mv*, (Tysk: *Ort, Ortschaft, Gegend*, mv),  $\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$  som *hus, hjem, beboelse, bolig, (Haus, Wohnung og at bo; Wohnen)*<sup>179</sup> og  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$  som *opholdssted, habitat, (Aufenthalt, Wohnung, Wohnplatz, Wohnsitz)*. Heidegger henviser adskillige steder til, og interpreterer, disse græske forlæg, og de tilhørende grunderfaringer, som de italesætter, og det handler helt grundlæggende om at forbinde aristotelisk Fysik, Aris: Fys 208b11, se GA19, p. 105-109, som det er vist i afhandlingens § 5, hvor Heidegger ved at udlægge den aristoteliske forståelse af  $\tau\acute{\omicron}\pi\omicron\varsigma$ , angiver stedets "virkemåde" som *udspring*, med den homeriske forståelse af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ .

I sommersemestret 1924 havde Heidegger vundet grundlaget for udtrykket *Zu-Hause-sein, at være hjemme hos sig selv*, ved at fortolke en passage hos Aristoteles, Aris: NE Bog I, med henvisning til ordet  $\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$  og udtrykket:  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\delta\acute{\omicron}\nu \omicron\acute{\iota}\kappa\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ , *det eget gode*, i betydningen: i overensstemmelse med sin egen *fortræffelighed* (væren). Menneskets  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ , *væren-til-ende*, må være  $\omicron\acute{\iota}\kappa\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ , må "tilhøre" eller *høre hjemme* hos *Dasein* selv: "...  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\delta\acute{\omicron}\nu \omicron\acute{\iota}\kappa\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ , ein solches, das bei meinem Sein und auf Grund dessen bei mir "zu Hause" ist." ... "Ein solches  $\acute{\alpha}\gamma\alpha\delta\acute{\omicron}\nu$  scheint nun die  $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$  zu sein."

<sup>179</sup> I interpretationerne af Sophokles' Antigone, GA53, p. 74 "oversætter" Heidegger også  $\tau\acute{\alpha} \delta\epsilon\iota\nu\acute{\alpha}$ ,  $\tau\acute{\omicron} \delta\epsilon\iota\nu\acute{\omicron}\nu$  som: *das Unheimliche*, vanligvis: *det frygtelige*, men hos Heidegger, der spiller på forbindelsen mellem betydningerne, helt afgørende: *det uheimlige*. *Unheimlich* er på tysk både det *uhyggelige* og det *u-hjemlige*. Der kan her til yderligere belysning henvises til SuZ, § 40 og forbindelserne mellem *Angst, Furcht, Bedrohung* og *Zu-hause-sein/Un-zuhause-sein*.

.... „Deshalb ist am Ende das eigentliche *ἀγαθόν* des Menschlichen Daseins die *εὐπραξία* oder *εὐζωία*. Das *εἶ* ist nicht etwas, das außerhalb in der Welt gelegen ist, sondern ein Wie des Lebens selbst.“ GA18, p. 78. Heidegger vil sluttelig ende med at indicere denne *væren-til-ende, døden*, hermeneutisk-fænomenologisk som *Daseins* yderste væremulighed og altså "tilhørende" *Dasein* selv. Her er det altså fra det græske ord *δίκος* og ikke fra *ἦθος* at Heidegger er undervejs mod denne tanke om menneskets *væren-hjemme* og hermed grunderfaringen af dette fænomen<sup>180</sup>.

Fænomenerne *Zuhause-sein*, "Wohnen bei", „Vertraut-sein mit“ henviser til *Daseins* væren hjemme hos sig selv (og er modi af *In-Sein* og *In-der-Welt-sein*) og de privative mod-udtryk, som f.eks. *das Nicht-zuhausesein*, *das Un-zuhause-sein* og *Unheimlichkeit*, SuZ, p. 54 og § 40, er betegnelser for den fortrolige-beroligende væren-i-forfaldet, *Ruinanz/Verfallen*<sup>181</sup>, og det ses tydeligt at alle *bibetydningerne* af *ἦθος*, Chamberlain CC1, p. 97, Thimme p. 10 og Frisk1, p. 625, spiller med. *Das Un-zuhause-sein* betyder derfor ontologisk-eksistentielt, at mennesket er uden *ἦθος*, at det er *hjemløst* og derfor ikke er forliget med sit væsen, sin etiske karakter, hvorved det også er ude af stand til at handle i egentlig forstand, et forhold der i SuZ først muliggøres gennem *die Entschlossenheit*, og dermed den ansvarlige selv-overtagelse og føren af selvet, men hjemløsheden er for så vidt at forstå som et "positivt", således som *muligheden* for at realisere egen fortræffelighed, i.e. væren. Afdækningen af fænomenerne *Unheimlichkeit*, *Un-zuhause-sein* mv, i SuZ, § 40, har en tæt forbindtlighed til SuZ, § 12, et forhold Heidegger selv gør opmærksom på i en note, SuZ, p. 188, og særlig til følgende nøgle-tekststykke, hvortil der også refereres i Humanisme-brevet i forbindelse med, at Heidegger udlægger også den tidlige tænkning som en besindelse på det etiske i sin oprindelighed, og derfor, som en besindelse på væsens-opholdsstedet:

"Das In-Sein ...bedeutet: „in“ stammt von innan- , wohnen, habitare, sich aufhalten; „an“ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck „bin“ hängt zusammen mit „bei“; „ich bin“ besagt wiederum: Ich wohne, halte mich auf bei.... der Welt, als dem so und so Vertrauten. Sein als Infinitiv des „ich bin“, d.h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.*" SuZ, p. 54, se endvidere GA64, p. 30-31 og p. 67.

Betydningen af det homeriske *ἦθος* og dette som *In-sein* eller *In-der-Welt-sein* angives ligeledes i SuZ, p. 61 gennem brugen af ordene *Sichaufhaltens bei* og "*Aufenthalt*" uden dog at ordet *ἦθος* nævnes. Hvis tankegangen forfølges, så betyder det, at fænomenet *Dasein* så at sige er *ēthoseret*, dvs *Daseins* *hjemhørighed*, *ἦθος*, er gennem *væren-i-verden* med-betænkt, og dette gennem en væsens-bestemmelse. *In-sein*, fakticitet, som *schon-sein-in-der-Welt*, er det andet moment i *Sorge*-strukturen, SuZ, p. 192, hvorved *ἦθος* som *væsens-sted* for så vidt også allerede er med-betænkt i denne. *Fakticitet* betyder derfor også: *Dasein* er, med grund i *ἦθος*, henvist til at blive sig selv, kinetisk-ontologisk angivet gennem dette *Zu-sich-selbst-kommen*, og dette som et a priori forhold. Det Pindar-Nietzsche-heideggerske *Werde, was du bist*, sammenlign afhandlingen § 12, og muligheden for væsens-selvforligelsen, grunder i SuZ i netop dette kinetiske a priori (fakticitet), og derfor: i *ἦθος*. Selv-forligelsens mulighed ligger i det eksistentielle, modruinante og resolute *Entschluß*, der i konfrontationen med den egne selvhenvisthed, *Ankehr*, åbner *Dasein* for sin egen værekunnen og dermed rykker *Dasein* ud af ruinansen, det tredje moment, *Verfallensein*, i *Sorge*-strukturen: *Sein-bei (innerweltlich*

<sup>180</sup> Der kan også her henvises til det hos den senere Heidegger så centrale fænomen: *ἀλλήθεια* som *die Ortschaft des Seins*, der så at sige udlægger *τόπος* som *ἦθος*.

<sup>181</sup> "Das Zu-hause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Un-zuhause, das heißt der Unheimlichkeit" SuZ, p. 189.

*begegnendem Seienden*). ἦθος som *væsens-grund* og muligheden for en *væsens-selv-forligelse* er fremdeles af Heidegger helt radikalt medbetænkt i udlægningen af mennesket som *Sorge* i SuZ, og *Sorge*-strukturen er dermed også homerisk informeret, og dermed *ēthoseret*, og dette er vel et forhold, der ikke tidligere er afdækket af Heidegger-forskningen.

I Humanisme-brevet henviser Heidegger netop til ovenstående udredning i SuZ, p. 54 og forklarer selv her *In-Sein* ud fra ἦθος. Det tekst-stykke, der afgørende forbinder tænkningen i Humanisme-brevet med tænkningen i SuZ lyder:

"Dieses Wohnen ist das Wesen des "In-der-Welt-seins" (vgl. S.u.Z.", S. 54). Der dortige Hinweis auf das „In-sein“ als „Wohnen“ ist keine etymologische Spielerei." GA9, p. 358. Med indirekte reference til forståelsen af ἦθος som *Aufenthalt*, *Ort des Wohnens* i Humanismebrevet, angiver Heidegger fremdeles, at "*In*" i *In-Sein*, i SuZ, kommer af *wohnen*, *sich-aufhalten*, og at tænkningen her fremdeles allerede er „homerisk“ informeret, og Heidegger kan fremdeles også i 1946 sige: „das Wesen des Menschen beruht auf dem In-der-Welt-sein." GA9, p. 350.

Meget taler således for, at der *ikke*, fra Heideggers side, er tale om et forsøg på at korrigere den tidlige tænkning ved hjælp af den senere, og på baggrund af forekomsten i SuZ, og den betydning Heidegger tillægger den her og senere, således tænkningen af ἦθος som *In-Sein* eller *In-der-Welt-sein*, lader oprindelsen til ἦθος-tænkningen frem til 1927 sig i korthed rekonstruere: Det vides, Sheehan (Lehrjahre, 1988, p. 87), at den tidlige Heidegger i 1908 i gymnasiet tog et udvidet græsk-kursus hos Professor Friedrich Widder, hvor blandt andet Homers Iliade, Bog XIII-XXIV var pensum, og Heidegger er meget vel her for første gang stødt på ἦθος-passagen hos Homer, der foruden i Bog 6, linie 506-511, gentages i Bog 15, linie 263-268.

Heideggers tænkning af det homeriske ἦθος som *In-sein* tager imidlertid afgørende sin spæde begyndelse i vintersemestret 1919/1920, og dette med den første angivelse af, at liv altid er liv i en verden: "das faktische Leben...ist und lebt erfahrend in einer Welt." GA58, p. 66, således den tidligste forløber for eksistentialerne *In-sein* og *In-der-Welt-sein*, og tanken om det verdens-*fortrolige* Dasein, jfr. betydningen af den græske form ἦθειος. I sommersemestret 1923 angiver Heidegger at den *formale Anzeige*: "*Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt*", GA63, p. 80, er undersøgelsens hovedtema, og i samme GA63, p. 102 forekommer bindestregs-formen *In-der-Welt-sein* for første gang.

I det lille spektakulære skrift fra efteråret 1922, den såkaldte *Natorp-bericht*, nu udgivet i GA62, men først genfundet i 1980'erne og første gang udgivet i 1989, på en baggrund af, at det formodede sidste eksemplar, nemlig Gadamer, gik tabt i forbindelse med de allieredes bombning af Leipzig, er fænomenet *Aufenthalt* også afgørende tematiseret og dette som en indledende italesættelse af fænomenet *In-Sein*. Der er således tale om en tidlig og meget væsentlig forbindelse. I de løse blade og bilag fra sommersemesterforelæsningerne i 1923, samlet i GA63, kredser Heidegger næsten i strøtanke-form om fænomenerne *Leben*, *Aufenthalt* og *Bewegtheit*, særlig *Anhang V* og *VI*; ordet ἦθος bruges dog ikke eksplicit, men alene i *Anhang V* og *VI* bruges former af ordet *Aufenthalt* 15 gange<sup>182</sup>.

<sup>182</sup> GA63, Anhang V (Overskrift: *Menschsein*) og VI (Overskrift: *Ontologie: natura hominis*), p. 108 – 109. Citater: Anhang V: I alt 199 ord, heraf 7 forekomster af former af *Aufenthalt*. En forsigtig, forsøgende læsning kunne være, at Heidegger her italesætter græciteten som det græske opholdssted, og dette som en særlig forståelsesmåde og forståelses-udgangspunkt, en måde at afdække verden på, som et udspring, der involverer og bestemmer en særlig logik, (verdensudlægning og måde at forholde sig på) og altså en italesættelse af ἦθος, som opholdssted, i den afledte betydning, der kendes fra græciteten i det 4. århundrede fvt. Opholdsstedets ἦθος betegner som sådan en særlig logik. Anhang VI: i alt 159 ord, heraf 8 forekomster af former af *Aufenthalt*. Heidegger forbinder *Bewegtheit*, *Lebensbewegtheit*, og *Aufenthalt*. Passagerne er forsøgende, skitse-agtige, og der kan vel ikke drages endelige konklusioner af disse, andet end en optagethed af fænomenet *Aufenthalt*, som gives et prægnant udtryk i SuZ, p. 54. Van Buren, p. 255, forstår uden tøven passager og sammenhænge i GA63, p. 88 og p. 112 som udtryk for, at blandt andet fænomenet *Aufenthalt* allerede på dette tidspunkt

*In-der-Welt-sein* gøres i November 1924 til den afgørende *formale Anzeige* i første-udkastet til SuZ, *Der Begriff der Zeit*, GA64. I sommersemestret 1925, taler Heidegger om *Daseins Aufenthaltlosigkeit*, GA20, p. 383, og der er tydeligvis tale om et tema, der er vigtigt også efter udgivelsen af SuZ<sup>183</sup>. I vintersemestret 1929/1930, GA29/30, citerer Heidegger Novalis for at tale om filosofien som *hjemve*, *Heimweh*, og betænker dette at *være hjemme* og ikke at *være hjemme, zu Hause*. Det gælder menneskets væsen og dets tilhørighed, dets længsel mod en hjemstav som er en *længsel* mod væsenets udspring, i.e. selv-forligelse. *Længslen* er *ῥεξις* og angiver, at det overhovedet ligger i menneskets væremåde, *Sorge*, at bringe sig selv til væsensforligelse, igennem hvilken *das Leben zu sich selbst kommt*, GA61, p. 88, og dette er "eine „Leistung“ der „Sorge“, SuZ, p. 199. Her må man naturligvis, for så vidt Heidegger tænker "filosofisk" og *væsentligt* forstå *Aufenthalt* eller *Heimat*<sup>184</sup> „in einem wesentlichen Sinne“, som det eftertrykkeligt hedder i diskussionen af disse ord i GA9, p. 338, og som Homers hingst er også mennesket *heimisch*, *hjemhørighedssøgende*, GA9, p. 346, et fænomen der helt afgørende er tematiseret i netop Humanisme-brevet, og over to sider i GA9, p. 354 og p. 355 optræder ord som: „Aufenthalt“; „Sich-aufhalten“; „Aufenthaltsnahme“, og flere af dem med spærrede typer, og dette "Sich-aufhalten" italesættes så sent som d. 18. marts 1969 som *Sich-aufhaltende-in-der-Lichtung-sein*, Heidegger (1987, p. 189)<sup>185</sup>.

Den afgørende forbindelse mellem *ἦδος* som menneskets *Wesens-bereich* og som menneskets *karakter, Haltung*, gives emfatisk i sommersemestret 1944, i en passage, der ikke blot forbinder sig til Heideggers forståelse af *ἦδος*, som den kommer til udtryk i de ovenfor gengivne tekststykker fra 1920'erne, men som samtidig også udhæver det for Heidegger problematiske i at forstå *τὰ ἦδικα*, *det, der vedrører ἦδος*, som en *ἐπιστήμη ἦδική*, i.e. en "videnskabelig", praksis-fjern etisk *θεωρία*, en objektiverende *Vorhandenheit*-tænkning:

„Dagegen scheint nun aber die *ἐπιστήμη ἦδική* doch wiederum nur einen gesonderten oder jedenfalls einen besonderen Bereich des Seienden vor sich zu bringen. *ἦδος* heißt Wohnung, Aufenthalt. Wir sagen: das Wohnen des Menschen, sein Aufenthalt inmitten des Seienden im Ganzen. Die *ἐπιστήμη ἦδική*, „die Ethik“, das Wort hier wesentlich und weit gedacht, sucht zu verstehen, wie der Mensch in diesem Aufenthalt sich an das Seiende hält und so sich selbst behält und

hos Heidegger henviser til *ἦδος*, men ordet *ἦδος* forekommer ikke disse steder og det kan derfor ikke afvises, at Heideggers egen gøre opmærksom på den tidlige forståelse af *ἦδος* i sin tidlige tænkning, i Humanisme-brevet, spiller en rolle i Van Burens læsning. Indicierne er imidlertid ikke uvæsentlige og peger i retning af den forståelse af *ἦδος* som *In-sein*, der ses i SuZ. Heideggers henvisninger til *Aufenthalt* i GA62, p. 109, Anhang VI, henvisninger til *Der existenzielle Aufenthalt* og *Im Aufenthalt ist die Bewegung sichtbar*, peger på en forståelse af forbindelsen mellem sted/opholdssted, *τόπος/ἦδος*, og menneskets væsen, se f.eks. GA19, p. 105, behandlet i § 5.

<sup>183</sup> Se ydermere *Index zu Heideggers "Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1991, under opslagene for *In-der-Welt-sein* og *In-Sein* for forekomster i en række Heidegger-tekster.

<sup>184</sup> Heideggers forbundethed til sin regionale ophav er vel nok biografisk interessant, men, som det ses, ikke *filosofisk væsentligt*, og hele hans tænke-virke er et produktivt opgør med en tænkning, der *forbliver* ved det ontisk-eksistentielle, og der ligger fremdeles en fare i at forstå Heidegger som digter, med mindre dette gives en helt særlig betydning. Forståelsen af Heideggers tematisering af fænomenet *Heimat* som udtryk for en personlig længsel mod Schwarzwald-egnen er, lige som forsøgene på at forstå Heideggers tænkning ved at forstå ham som en bonde-filosof og hjemstavsromantiker, lige dele banalitet og plathed og derfor filosofisk vildledende, og går fejl i forhold til at forstå det i Heideggers tænkning tænkte. *Hjemstedet* tænkes af Heidegger konsekvent fænomenologisk som *væsens-hjemstedet*, ikke som et *eksistentielt*, tilfældigt, eller som et regionalt eller geografisk forstået hjemsted, sammenlign Humanisme-brevet, GA9, p. 337-338, og således heller ikke som det nazistiske *Heimat, Blut und Boden*.

<sup>185</sup> D. 18. marts 1969 taler Heidegger om *die Offenheit*, "die dem Menschen eigen ist." Heidegger (1987, p. 188-189). Her fremgår det, at dette udtryk siger det samme som *Da*, som *Lichtung*, som *In der Lichtung stehen*, og at dette betyder at "das Menschliche Da-sein *hält sich auf* in der Lichtung und beschäftigt sich mit den Dingen." Dette betyder at mennesket, som dette *Da*, er "Offenbarkeit von Anwesenheit", *åbenhed for nærværelsesgørelse*, og Heidegger sammenfatter menneskets væremåde som "dieses Sich-auf-haltende-in-der-Lichtung-sein" og at *Da-sein* er: "sich im Offenen Aufhalten." Udtrykket: "Sich aufhalten in der Lichtung" bruges i en note<sup>185</sup> i GA9, p. 184. *Lichtung* er *Aufenthalt*, *ἦδος*. Det lyder i 1930 om *Lichtung* som *Aufenthalt* i det *frie, åbne*: "In ihr Offenes ist alles menschliche Verhalten und seine Haltung ausgesetzt." GA9, p. 190. Denne *Offenständigkeit* er et friheds-spillerum, hvor det mødende værende må mødes i *die Verhaltenheit des Seinlassens*, og altså i besørgelsens modi, i.e. *Sorge* som *Selbstsorge*, der indbefatter den frigivende *Fürsorge* og *Besorgen*, dette sidste som sand varetagende afdækning af det, der ikke er *Dasein*. Mennesket *tilhører ἦδος*, som er *das Ermöglichende* og muliggør den frie forholden sig til det, der møder. Mennesket er fremdeles det leve-væsen, hvis væren er *ἦδος*, og som derved opholder sig i værens lysning, idet *Sich-aufhalten-in-der-Lichtung-sein* er *der Lichtung-sein*, og *ἦδος* er her blot et andet ord for det som også *Lichtung* benævner, og i sommersemestret 1942 henvises til menneskets *Aufenthaltscharakter* og dette i betydningen af *das Offene* eller *ἀλήθεια*, GA53, p. 113, og derfor også som en henvisning til mennesket som for *die Ortschaft des Seins*.

hält. ἤθως ist die Haltung in allem Verhalten dieses Aufenthalts inmitten des Seienden. Die „Ethik“ betrifft den Menschen nicht als abgesonderten Gegenstand unter anderen Gegenständen, sondern sie betrachtet den Menschen hinsichtlich des Bezugs des Seienden im Ganzen und ist dennoch nicht die Mitte selbst für das Seiende in dem Sinne, daß er sein tragender Grund sein könnte.“ GA55, p. 214.

Heideggers skepsis overfor *den filosofiske etik* handler afgørende om to forhold; for det første om en forståelse af ansvarets princip, i grunden angivet i forståelsen af *Sorge* selv og med distinktionen mellem væren og det værende. Disse spørgsmål søges afklaret i afhandlingens § 12. For det andet gælder det spørgsmålet om det etiskes relation til praksis. Gadamer stillede i det lille skrift: "Über die Möglichkeit einer Philosophischen Ethik", udgivet i GW4, spørgsmålet om muligheden for en filosofisk etik og ender da også med at konkludere, at en sådan aldrig vil kunne erstatte den etiske bevidsthed, og således *φρόνησις* og *εὖ φρονεῖν*, den "gode"<sup>186</sup> phronetiske tanke, der kan realisere praksis.

Frem for etikken som en *ἐπιστήμη ἠθικὴ*, og altså som en videnskabeliggjort eller verdens- og praksis-fjern filosofisk etik, vil Heidegger en ἤθως-tænkning, som ikke er metafysisk, som ikke har bestemt menneskets væsen metafysisk, men som tværtimod forstår eksistensen ud fra spørgsmålet om værens sandhed, GA9, p. 321, og spørgsmålet om *die Wahrheit des Seins* er netop spørgsmålet om *sagen selv*, for Heidegger det afgørende udgangspunkt som selv kan give tænkningen den "rette" orientering, således den til væremåden *Dasein* tilhørende. Heidegger vil således forsøge at tænke en "Humanismus, der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein Denkt." GA9, p. 342. Det betyder: Det afgørende er ikke at tænke mennesket som et værende blandt det øvrige værende, ej heller som det mest afgørende, dvs. fremstille en ny *antropocentrisk ousiologi* eller en *antropocentrisk epistemisk etik*, men snarere at tænke mennesket (som det begrænset lysnede) ud fra dets givethed i og som *lysningen*, for det, der betydningsfuldt kan vise sig. *Daseins* tilhørighed til denne *Lichtung*, allerede angivet ved udtrykket *Da-sein*, angiver menneskets væren som en *forbindligheds-væren*. Det er *Lichtung* som menneskets ἤθως, der giver mennesket enhver mulig *Haltung*, mulige *verhalten* og dermed orientering, og derfor kan en oprindelig ἤθως-tænkning for Heidegger ikke være antropocentrisk. Først tænkningen af eksistensens *ἀρχή*, lader retteligen det "etiske" væsne og giver mulighed for at tænke en ny "humanisme" og hermed også for at gengive mennesket en egentlig *værdighed*. Også den tidlige tænkning af *Sorge* og Heideggers tidlige forståelse af *Sorges* fulde ekstention viser, at hans tænkning aldrig var antropocentrisk, men angår det, som *er*, men også, at mennesket ikke desto mindre er et helt og holdent særstillet og hvis rette afdæknings- og "virkeligheds"-modus, som den eneste væremåde, er *eksistens*.

Heidegger skelner helt enkelt mellem den *ousiologiske* eller metafysiske "tings"-udlægning, i.e. *Vorhandenheit*-tænkningen af mennesket som *et fornuftigt dyr*, en tænkning, der giver sig som teoretisk *ἐπιστήμη*, og heroverfor den phronetisk-besindige før-metafysiske udlægning af mennesket som *eksistent væren-det-åbnede-åbne*, som først fra sit egentlige *udspring* væsner som ἤθως, *eigenste Seinsweise*.

På denne baggrund lader ἤθως sig derfor bestemme som endnu et navn for *sagen selv* i Heideggers tænkevej, og der kan derfor tilføjes til den tidligere opstillede liste i § 7:

---

<sup>186</sup> *God, ἀγαθός*, betyder: det, der træffer på et værende i dette værendes fortræffelighedsformåen, i.e. dets egentlige væremåde. God er således ikke et moralsk, men et ontologisk, både hos Aristoteles og hos Heidegger, og angiver for så vidt blot en *væren i overensstemmelse med sin egen*: *ἀρετή*, eller snarere, at *være* denne, hvis det mere korrekt skal formuleres som et væren-forhold.

Eksistenz - Das stehen in der Lichtung des Seins. GA9, p. 323.35 - p. 324.1.

Eksistenz - das heißt des Ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. GA9, p. 325.22-23.

Eksistenz/*Dasein* - *die Lichtung-sein*, GA15, p. 380; ([Le Thor], p. 118); Da-sein *hält sich auf* in der Lichtung“, Heidegger (1987, p. 188)

Eksistenz/*Dasein* – *Sich-aufhaltende-in-der-Lichtung-sein*, Heidegger (1987, p. 189)

ἦθος - *dem Sein des Menschen*, GA19, p. 131.

ἦθος - *Haltung, eigentliches Sein*, GA19, p. 178.

ἦθος - *Bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens*. GA9, p. 354.

ἦθος - *Wesensaufenthalt des Menschen*, GA9, p. 357

ἦθος - *Aufenthalt in die Wahrheit des Seins*. GA9, p. 361.8-9.

ἦθος - *ἀληθεια* i betydningen: menneskets væsens-sted.

ἦθος - „die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden.“ GA9, p. 332.

ἦθος - *Die Sache des Denkens*.

ἦθος er som ἀρχή - menneskets væsens-tilhørighed og -udspring, der skænker mennesket *den rette*, dvs den til væremåden *Dasein* egne *karakter*.

Den forenende sag i Heideggers tænkning kan hermed forstås ud fra en oprindelig erfaring af ἦθος.

## Tredje destruktion

### § 9. *Dasein* som ψυχή - Det selv-forøgende liv

„Man studiere Molière, man studiere Shakespeare, aber vor allen Dingen die Griechen und immer die Griechen.“

Goethe.

„Leben – das meint das *sich aus sich* erzeugende und in seiner Bewegung *sich in sich* haltende *Sein*.“

GA32. p. 207. Vintersemestret 1930/1931.

Den tidlige Heideggers ry som *filosofiens hemmelige konge* blev i 1920'erne grundlagt gennem hans forelæsninger, først i Freiburg fra 1919-1923 og siden i Marburg fra 1923-1928. I denne periode søgte Heidegger at tænke og fremstille det faktiske livs hermeneutik ved at tænke livet ud fra livet selv og mere præcist: at forstå *livet*, *Leben*, fra sit *udsprung*, *Ursprung*, og dermed hermeneutisk-fænomenologisk interpretere ψυχή som ἀρχή ud fra fænomenet *bevægelse*, *κίνησις*. Heidegger er fremdeles undervejs mod at udlægge livet fra ἦθος som ἀρχή. I disse forelæsninger er han afgørende på vej mod et systematisk fundamentalontologisk udkast, men faktisk tages der afgørende skridt i tænkevejen allerede med habilitationen fra 1915. Heideggers tidlige udvikling er velbeskrevet i kommentarlitteraturen, se f.eks. Kisiel; Van Buren, samt Kisiel & Sheehan (2007), omend ikke ud fra en dokumenteret ἦθος-Blickbahn.

Heidegger har forskellige steder, bl.a. i GA1, i det i 1972 skrevne *Vorwort*, p. 55-57; (p. IX-XI), og i GA14, p. 91ff; (p. 81ff), i *Mein Weg in die Phänomenologie* angivet inspiration og påvirkninger, men disse lader sig se igennem hele tænkevejen, og kan følges i GA fordi Heidegger afgørende forstod sin egen tænkning som *Auseinandersetzungen* med det i en række andre tænkeres tænkning *tænkte*, og det er vedvarende muligt at følge det, der informerer hans egen tænkning, og således: de forudsætninger han selv bringer med, og disse er langt overvejende græske.

Safranski (1998, p. 127) angiver, at Heidegger finder udtrykket det: *Det faktiske liv*, i forelæsningerne fra vintersemesteret 1921-1922, som er udgivet som GA61: "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung.", men dette er ikke korrekt: Udtrykket "das faktische Leben" optræder allerede i vintersemestret 1919-1920, GA58, p. 37, og er hyppigt i brug i dette semester, og indgår i GA58 i en række underoverskrifter, f.eks. § 9, § 11 og § 12. I dette semester angiver Heidegger at "Die Idee der Phänomenologie ist: Ursprungswissenschaft vom Leben." GA58, p. 1, p. 81 mv, og Heidegger taler i GA58 næsten hegeliansk om fænomenologien som "die Wissenschaft vom absoluten *Ursprung* des Geistes an und für sich", GA58, p. 1, og om „Wissenschaft vom Leben des Geistes“, GA58, p. 3.



Tænkningen af *det faktiske liv* har mange kilder. Den tidlige Heidegger søger det i den tidlige kristne livserfaring, i græciteten, i digtning og i filosofien. Det er om at erfare de umistelige grundtræk ved menneskets væremåde, men helt afgørende tænkt ud fra livet selv, og Heideggers tænkning er en tænkning, hvor det faktiske liv gør sig selv tilgængeligt og transparent for sig selv. Opnåelsen af en sådan transparens var også Hegels hensigt med *Phänomenologie des Geistes*, ja, hele den gennemgående tanke i Hegels egen sags-orienterede tænkning, men hos Heidegger viser det særlige liv, der er menneskets, sig afgørende i dets *endelighedsværen*.

Den mest grundlæggende afdækning af livet hos Heidegger sker dog først og fremmest gennem fænomenologiske fortolkninger af Aristoteles' tænkning, hvor han finder en oprindelig erfaring af menneskets særlige *væremåde*, den måde hvorpå mennesket *er* i verden, herunder den måde, hvorpå mennesket afdækker verden<sup>187</sup>. Det lyder hos Heidegger i vintersemestret 1930/1931 om Aris: DA 415b13: "τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν. Leben ist eine Weise des Seins." GA32, p. 206.

Om Aristoteles' *Retorik* skriver Heidegger i sommersemestret 1924, GA18, p. 110: „Die Rhetorik ist nichts anderes als die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst.“ Og det lyder i SuZ, p. 138: „Es ist kein Zufall, daß die erste überlieferte, systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte nicht im Rahmen der „Psychologie“ abgehandelt ist. *Aristoteles* untersucht die *πάθη* im zweiten Buch seiner „Rhetorik“. Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem „Lehrfach“ – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden.“

Heidegger læser, med Gadammers ord, GW3, p. 399, Aristoteles' *Retorik* som en *filosofisk antropologi*, og Heidegger anvendte da også udtrykket "einer *radikalen phänomenologischen Anthropologie*", GA62, p. 370, i efteråret 1922, og i vintersemestret 1923/1924, GA17, p. 279, anvendes udtrykket *Anthropologie* om det, der skulle blive til *Dasein*-analytikken. Ordet opgives dog for at undgå forveksling med *antropologien* som ontisk videnskab og dog er *ontologisk antropologi* i en vis forstand en sigende betegnelse for fundamentalontologien.

Læsningen af Aristoteles som hermeneutisk fænomenolog, som i sig selv udgør en destruktion af den klassiske filosofihistoriske reception, med henblik på at frigive den *egentlige* Aristoteles, gælder dog, som det også konkret skal vises, overhovedet aristotelisk tænkning som sådan.

I sommersemestret 1926 lyder det: "Aristoteles hat die ersten Grundzüge einer Ontologie des Lebens vorgelegt in seiner Abhandlung *Περί ψυχῆς*. Es ist vollkommen irreführend, wenn man darin eine Psychologie sieht oder sie so benennt." GA22, p. 182. Om skriftet, Aris: DA, på græsk: *Περί ψυχῆς*, *Om det levende; Om det, der har et liv*, eller *Om menneskets væsen*, lyder det i vintersemestret 1923/1924: "*Περί ψυχῆς* ist keine Psychologie im modernen Sinn, sondern handelt vom Sein des Menschen (bzw. von Lebendem überhaupt) in der Welt." GA17, p. 6. *Περί ψυχῆς* oversætter Heidegger overhovedet som: *Sein-in-der-Welt, væren-i-verden*, som er et centralt eksistentiale i SuZ:

"Aristoteles: De Anima. Übersetzt man "Von der Seele", so ist das heute psychologisch mißverständlich. Wenn wir uns nicht an die Worte, sondern an das halten, was in der Untersuchung des Aristoteles zur Sprache kommt, so übersetzen wir: "Über das Sein in der Welt". Was man roh, in mißverständlicher Weise als Seelenvermögen, Wahrnehmung, Denken,

---

<sup>187</sup> Se f.eks. GA18, p. 43f.

Wollen bezeichnet, sind für Aristoteles keine Erlebnisse, sondern Weisen des Daseins eines Lebenden in seiner Welt", GA17, p. 293, Ergänzung 1, (zu S. 6).<sup>188</sup>

Nu er det ingen ny sag at søge at afdække de græske og i særdeleshed aristoteliske rødder i Heideggers tænkning, for dette behøver man blot søge i Heideggers forelæsninger fra 1920'erne. Også sekundærlitteraturen er rig på sådanne forsøg. Når en Heidegger-forsker som Franco Volpi<sup>189</sup> har stillet spørgsmålet om, hvorvidt SuZ kan betragtes som en rekonstruktion eller en "oversættelse" af *Den Nikomacheiske Etik*, så er det altså ikke helt radikalt nok, for der er overhovedet tale om en hermeneutisk-fænomenologisk interpretation af aristotelisk tænkning som sådan<sup>190</sup>, og dog indtager *Den Nikomacheiske Etik* og *Περί ψυχῆς*<sup>191</sup> vel en særstilling i forhold til SuZ og Heideggers tænkning i det hele taget, som det vil ses. Hvad angår muligheden for at forstå Heideggers tænkning igennem tænkevejen som sådan, er det overhovedet tilrådeligt at lytte til Heidegger selv, her fra en forelæsning i vintersemestret 1951/1952, og altså efter den intense Nietzsche-beskæftigelse, der præger 1930'erne og 1940'erne: "Darum ist es ratsam, Sie Verschreiben die Nietzschelektüre einstweilen und studieren zuvor zehn oder fünfzehn Jahre hindurch Aristoteles.", GA8, p. 78; (p. 70).

Angående det græske ord *ψυχή* og oversættelsen heraf, må der iagttages en vis forsigtighed<sup>192</sup>. Hvad Aristoteles angår er det ikke blot Heidegger, der har problemer med ordet *sjæl*, som er belastet af den orphisk-pythagoræisk-platoniske tradition og af kristendommens senere sigten sig selv gennem græsk tænkning og sprog. I Wicksteeds (og Cornfords) introduktion til Aris: Fys i Loeb-udgaven, er der en diskussion af denne oversættelses- og forståelsesproblematik, som her har en relevans, Aris: Fys, p. lxxvii f, og som vel også, sagligt forstået, kan understøtte og med-forklare Heideggers forståelse af *Daseins Jeweiligkeit*, se f.eks. GA63, p. 7, senere *Jemeinigkeit*, som en slags, individuationsprincip, *principium individuationis*<sup>193</sup>, se også Kisiel, p. 500f og Kisiel & Sheehan (2007, p. 436):

<sup>188</sup> Dette eksempel på Heideggers destruktion af Aristotelisk tænkning er kommet i stand gennem Helene Weiss og Herbert Marcuse, som refererer Heidegger fra dennes fire timers forelæsninger i vintersemestret 1923-1924, idet han er trådt uden for forelæsningsmanuskriptet for at gøre en uddybende bemærkning. Det kan bruges som et blandt mange eksempler på, hvordan Heidegger specifikt forsøger at bringe det usagte, som er det, der virkelig siges, den sag, der stilles frem, til orde i sine *oversættelser*.

<sup>189</sup> Franco Volpi: *Being and Time: A "Translation of the Nicomachean Ethics?"*, i: Theodore Kisiel and John Van Buren (ed): *Reading Heidegger From the Start – Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994., p. 195-211.

<sup>190</sup> Med særlig vægt på og disse i deres forbindtlighed: Aris: NE, Aris: DA, Aris: Met, Aris: Phys, Aris: Ret, og Aris: DI.

<sup>191</sup> For en nuanceret, ikke Heideggersk reception af Aris: DA, og skriftets placering i aristotelisk tænkning, kan f.eks. henvises til Cassirer (1932), Jaeger (1923), KFJ, p. 337-491 og Nussbaum & Rorty (1996).

<sup>192</sup> For en interessant diskussion af *ψυχή*, der ikke vedrører Heideggers tænkning, se Snell (1975, Kap. 1).

<sup>193</sup> Sammenlign GA64, p. 82 vedrørende Daseins *Zeitlichkeit*: "Die Zeit gilt als ein principium individuationis." Fænomenerne *Jeweiligkeit* og *Jemeinigkeit* tiltænkes netop at angive en singulariseret selv-væren (forstået i sin tidslighed/bevægethed). Den væren, der er *je meines* og derfor, idet enhver bevægelse er forandring af noget til noget andet, omslag, og stadig produceren af en forskel, er det "tidsligt" singulære eller unikke. Som Heidegger udlægger Aristoteles i 1920'erne, sammenlign Aris: DI 17a38-40, er *ἕκαστον* ikke blot det partikulære, men det radikalt singulære. Det lyder hos Kisiel, p. 270, i behandlingen af et seminar i vintersemesteret 1922/1923: "The particular (*ἕκαστον*, which comes from *ἐκός*, "far"; ergo the farthest) here necessarily implies *ἕσχατον*, the ultimate, which is where the matter is decided. Deliberating *καθ' ἕκαστα*, is thus not simply seeing the particular in a totality... The concern is rather with *das Jeweilige* (the temporally particular, but literally the each-while-like), that is, the special "each" in which I while, which only I have. Heidegger angiver, i sommersemestret 1923 overhovedet, at Dasein angiver "'the particular while" which each of us has", Kisiel, p. 274. Heideggers *je* henviser til: "the unique, one-time-only, originary time of a particular lifetime", Kisiel and Sheehan, (2007, p. 436), det i radikal forstand forståede singulært unikke. Heidegger vinder afgørende denne forståelse af *ἕκαστον* gennem Aris: Met 1017b23, se GA18, p. 33-41, men det må også huskes, at Heideggers habilitation netop vedrørte Duns Scotus og der er forbindelser til det scotistiske *haecceitas*, som der er til Kierkegaards tanker om *hin enkelte*, og til Platon: Sophisten 254 D, se GA11, p. 33ff; ([IuD], p. 14f). Heidegger vil overhovedet forstå *Wesung* som *Ereignis*, der altid er en *forskellens* væsnen, sammenlign GA11. *Dasein* er som sin egen unikke bevægelse og i sin væren en ud-af-sig-selv-træden, *Eksistenz*/omslag som forskelsdannelse, dog uden at forlade denne væremåde, GA29/30, p. 531. Der er tale om en forandrende bevægelse, ikke en forvandling, der som sådan ikke kan forstås som andet end en væsens-forvandling; i *forandringen*, *ἀλλοίωσις*, indtræder en forskel, men væremåden er som sådan er bevaret. Forvandlingen er et omslag i væremåde, i.e. væsens-forvandling. *Dasein* er som transcendens *anderswerden*, der forbliver i sin væremåde. Gadamer, GW1, p. 116 udreder forskellen mellem *forandring* og *forvandling*, men synes ikke selv at give agt på det udhævede i det efterfølgende eksempel. Eksemplet gælder et *forvandlet menneske*, som til trods herfor alligevel forbliver i sin væremåde, menneske. Der er ikke tale om et væsensomslag, men netop en i overført betydning, forandring, der lader væremåden være.

"For instance, to translate *ψυχή* by "soul" (as distinguished from *ζωή* as "life") would raise false but inexpugnable associations from which no effort, however firm and vigilant, could protect the reader." Both *ψυχή* and *ζωή* means "life" in exactly the same sense, but *ζωή* is "life" and *ψυχή* is "a life". There is no indefinite article in the classical languages, but *ψυχή* has the individualized quality of the indefinite article already in itself. Therefore *ψυχή* will be found translated as "a life" instead of "a soul" for we may speak with propriety of a celestial spirit and a plant having a life (*ψυχή*) of its own, but it would be quite another thing to say that a celestial spirit and a plant each had a soul of its own.

There is however, no one English word which will always be equivalent of *ψυχή*, and in order to make it clear what Aristotle is thinking of at the moment, it has been translated variously by – a life principle, a terminable life (which may be cut short by an accident), a reproductive or digestive function, a thought, mentality or mind – but it is always an individual something, never (as *ζωή* is) just life, or thought in general."

Passagen knytter glimrende an til en række diskussioner som Aristoteles selv gennemfører, og helt eksplicit i Aris: NE Bog VI. Heidegger har naturligvis ganske ret i, at *Περὶ ψυχῆς* i videste forstand handler om *det levende* overhovedet, "von Lebendem überhaupt" GA17, p. 6, omend hovedanliggendet er menneskets *ψυχή*. Heidegger tænker *ψυχή* som *liv* og *Dasein*, *Das Dasein des Menschen als ψυχή*, GA18, § 9, og altså *ψυχή* selv som *ἀρχή*, idet som det hedder hos Aristoteles: *καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος*, Aris: NE Bog VI, 1139b5<sup>194</sup>, *og et sådant udspring er mennesket*. Spørgsmålet om *ἀρχή* som *udspring* er fremdeles et spørgsmål om *det selvbevægelige liv* og derfor insisterer Heidegger også på, at spørgsmålet om *Dasein* i realiteten er spørgsmålet om *κίνησις*, *bevægelsen*. Der er således tale om en hermeneutisk fænomenologisk tænkning af livet ud fra livet selv, som *bevægetheds-åben-væren* og dette i sin specifikke *hvordan-væren*, *wie-sein*, dvs en tænkning af das "Leben an un für sich", GA58, p. 1. Fakticitetens hermeneutik er *Daseins* udlægning af sig selv i denne gøre sig selv transparent: „Thema der Untersuchung ist die Faktizität, d.i. das eigene Dasein als befragt auf seinen Seinscharakter. Das eigene Dasein ist, was es ist, gerade und nur in seinem jeweiligen „Da.“ GA63, p.29<sup>195</sup>.

*ψυχή* betyder oprindelig *ånde*, (*ψύχειν*, Snell (1980, p. 18)), *livs-ånde*, *ånde-drag*, (*vind*)*pust* eller *luftning* og udvikler sig i græciteten til et udtryk for menneskets *liv*, *selv* eller *personlighed*. *ψυχή* er som livs-kraft en *δύναμις*, *livs-formåen*, der angiver et *med-henblik-på-noget*, cf, Aris: NE Bog VI og Aris: DA 413a20f. Der er fremdeles intet *spøgelse i maskinen*<sup>196</sup> hos Aristoteles. Oversættelsen: *Om sjælen* er, med henvisning til Aristoteles, ikke blot enten anakronistisk, orphisk-pythagoræisk-platonisk, kristen eller lignende, men under alle omstændigheder tendentiøs ved at indsmugle synspunkter som er sagen fremmed, Aris: DA Bog II, 412aff.

Skriftet *Περὶ ψυχῆς*, Aris: DA, udfolder ikke en antropologisk *biologisme* eller en *psykologi*, men er et forsøg på at komme det nærmere en ontologisk væsensbestemmelse af mennesket og, som Heidegger gør det, må det altså læses i tæt forbindelse med en række andre Aristoteles-tekster og Aristoteles' afdækning af menneskets *ψυχή* sker under streng hensyntagen til Fysikken og Metafysikken<sup>197</sup>, gennem anvendelse af begrebsparrene *δύναμις/ἐνέργεια*, *mulighed/væreformåen* og *væren-i-arbejde/ståen-færdig-i-værk*, og *εἶδος/ὑλη*, *form/materie*. Hos Aristoteles er *ψυχή*

<sup>194</sup> Gadamer (1998, p. 28-29) oversætter i sin translation af Aris: NE Bog VI: "und solche Grundkraft [*archē*] ist der Mensch."

<sup>195</sup> Der kan fremdeles oversættes: "Undersøgelsens tema er fakticiteten, dvs. det egne *Dasein* som det er adspurgt i dets væren-karakter. Det egne *Dasein* er, hvad det er, netop og kun i sin altid allerede (unikke-bevægetheds-tidsligheds) *væren-åben* [*Da*]."

<sup>196</sup> Der kan ligeledes henvises til den orphisk-pythagoræisk-platoniske forståelse af *ψυχή* som *udødelig*, *ἀθάνατος*. Aristoteles kritiserer selv den tænkning, der tænker sjælen som "noget", der bor i kroppen i Aris: DA 406 og 407. Det lyder hos Jaeger (1923, p. 43), om forståelsen af *ψυχή* hos Aristoteles: Sie ist vom Körper nicht trennbar, daher ist sie nicht unsterblich.. Jaeger (1923, p. 354) omtaler *ψυχή* som: "Prinzip des Lebens" dvs. som livets *ἀρχή*.

<sup>197</sup> Se Arleth (1903) og KFJ, p. 337-491.

menneskets (legemets) *form*, εἶδος, og er det *bevægelsesudløsende*<sup>198</sup>, *ψυχή* er *ende*, τέλος, Aris: DA 415b9-18, og er helt afgørende en *væsens-bestemmelse*. *ψυχή* er således svaret på et levendes, her menneskets, τό τί ἦν εἶναι, Aris: DA 412b11-12, dets væren-væsenhed, for såvidt mennesket betragtes som *ståen-færdig-i-værk*, ἐνέργεια, som bevægelse, der er ført til ende, ἐντελέχεια. *ψυχή* er som *form*, ἐνέργεια, *væren-der-står-i-værk*, og *kroppen*, σῶμα, som *materie*, ὕλη, som Aristoteles forstår som *formående mulighed*, ἐνάμμις, og udgør en uadskillelig enhed. Men som *form*, εἶδος, som er svaret på, hvad det vil sige at være dette eller hint, er *ψυχή* alligevel først og fremmest at bestemme som *formænværen*, Aris: DA 429a21-22, og kan derfor udøve sine dispositioner, og *form* er da også afgørende at forstå som henvisende til en (væsens) *funktion* – mennesket er en *selv-bevæger*, der kan været aktivt og kan handle. *ψυχή* er *akt* eller *realiseret*, ἐνέργεια, i relation til kroppen, men er *formænen*, ἐνάμμις, i forhold til sin *disposition*, ἕξις<sup>199</sup>, således sine væsens-aktiviteter. Heidegger forstår *ψυχή* hos Aristoteles som en væsensbestemmelse, som menneskets væremåde, *Seinsweise*, men afgørende i betydningen af *formænen-væren*, som det tidligere er udviklet.

En række bestemmelser af *ψυχή* hos Aristoteles medformer Heideggers *Dasein*-forståelse. Med henvisning til Aristoteles, lyder det i GA18, p. 101: „Περὶ ψυχῆς orientiert sein besagt nichts anderes, als über die eigentlichen seinsmässigen Bestimmungen des Lebens im klaren sein.“ *De egentlige værensmæssige bestemmelser*, dette levendes eksistentialer a priori eller hvordan-væren-væsenheder, vil Heidegger kalde *eksistentialer* og dette altså i en tæt sammenhæng med en forståelse af Aristoteles' lære om *ψυχή* som en *Ontologie des Lebens*, GA22, p. 184. Aris: DA 415b13 illustrerer for Heidegger, at *ψυχή* hos Aristoteles, og i modsætning til den orphisk-pythagoræisk-platoniske forståelse, og dette er vel Heideggers indirekte reference, ikke forstås som noget, der *huses* i kroppen, men på fænomenologisk vis betegner en særlig *kropslig væremåde*: "τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, Seele ist nicht ein Seiendes (das Psychische) neben dem Körperlichen (Physischen), sondern die Seinsart eines bestimmten Körperlichen, so zwar, daß dieses sich aufgrund dieses Seins als Lebendes vom Leblosen unterscheidet." GA22, p. 184.<sup>200</sup>

Hos Aristoteles er *ψυχή*, som det er set, *værens-grund*, ἀρχή, i betydningen *udspring* eller det hvorfra bevægelse tager sit udgangspunkt: "[ψυχή] ἔτι γὰρ οἶον ἀρχή τῶν ζώων, "sie ist so etwas wie der Seinsgrund des Seienden, das lebt". GA22, p. 184, og Heidegger henviser her til Aris: DA 402a6. I dialogen *Phaidros* havde også Platon udlagt *ψυχή* som *livets selvbevægelses-princip*, hvis væremåde det er, gennem afdækning, at tage *det, der ikke er liv*, τὸ ἀψύχον, i *omsorgfuld forvaring*, ἐπιμέλεια.<sup>201</sup>

For altså retteligen at forstå Aristoteles, og *ψυχή* som *ἀρχή*, griber Heidegger, som Aristoteles selv, afgørende tilbage til førsokratikerne, og særlig til Anaxagoras og Heraklit, Aris: DA Bog I. Heraklit forstod *ψυχή* i betydningen: *det tilblivende*,

<sup>198</sup> Således er også *νοῦς* hos Anaxagoras bevægelses-udløsende, og dermed *ἀρχή*, Aris: Met 1075b8-9. Se også Cassirer (1932), særlig kap. I og II, for bl.a. en filologisk behandling af *ψυχή*, *κίνησις* og *ἐνέργεια ἀτελής*.

<sup>199</sup> Der kan henvises til Aris: Fys 201a19-27 for hvordan et og det samme værende "bestimmt sein kann sowohl als *δυνάμει ὄν* wie als *ἐνεργείᾳ ὄν*: Ein bestimmtes Seiendes ist zugleich gegenwärtig Seiendes: >kalt<, und als so gegenwärtig Seiendes ist es die Möglichkeit des >warm<. Der er for Heidegger tale om relationen mellem at være ifølge sin mulighed til at være i følge sin ståen-i-værk eller bragt til tilstand, dog uden at have nået sin ende og udtømt hver en mulighed med sig selv.

<sup>200</sup> Denne *kropslighed* har Heidegger, efter egen senere bekendelse, ikke meget at sige om i SuZ, blot 6 linier efter Sartres optælling. I en brevveksling mellem Medard Boss og Martin Heidegger, dateret d. 3. marts 1972, lyder det: Medard Boss: "...."Andere nahmen den Vorwurf von Jean Paul Sartre auf, der sich darüber wunderte, daß Sie im ganzen "Sein und Zeit" nur sechs Zeilen über den Leib geschrieben hätten." Heidegger: "Sartres Vorwurf kann ich nur mit der Feststellung begegnen, daß das Leibliche das Schwierigste ist und daß ich damals eben noch nicht mehr zu sagen wußte." Medard Boss: Zollikoner Seminare, Klostermann, 1987, p. 292. Kroppens væremåde er et forhold, der har interesseret andre fænomenologer som Husserl og Merleau-Ponty, der dog på deres side så at sige forbinder kropsligheden med Heideggers forståelse af *væren-i-verden*, eller *In-sein*.

<sup>201</sup> Platon: *Phaidros*, 246b6: *ψυχή πᾶσα παντός ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου*. Gadamer kommenterer, GW7, p. 81: "Siehe da, plötzlich wird "Seele" zum Princip der Selbstbewegung!"

*selvforøgende liv*, Heraklit fr. 115, DK1, p. 176, hos Heidegger blandt andet interpreteret som: *Erstreckung* og *Sorge*-momentet *Exsistenzialität*, og han finder i dette fragment en forståelse af *tilblivelse* og *det tilblivende liv*. Aristoteles refererer denne forståelse hos Heraklit, Aris: DA 405a24f: *καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναί φησι ψυχὴν* - *Også Heraklit siger, at det levende er udspring/bevægelsesformåen*. Gadamer, GW7, p. 80, skriver med henvisning til fr. 115 hos Heraklit, som lyder: *ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν.*, idet oversættelsen hos Diels og Kranz lyder: "Der Seele ist der Sinn eigen, der sich selbst mehrt.", DK1, p. 176, se også Snell (1980, p. 27f.):

"Daß der Logos der Seele "sich selbst vermehrt", muß – meine ich – mit all den Aussagen zusammengesehen werden, die eine verborgene Einheit hinter dem Gegensätzlichen als das "Eine Weise" auszeichnen. ... man muß die schlichteste Beobachtung darin erkennen, das *ψυχὴ* "Leben" ist und daß das Lebendige im Unterschied zu allem Summe ist, das deshalb mehr wird, weil etwas dazugekommen ist, "sich" vermehrt, "sich" entfaltet, "sich" bewegt und am Ende "sich" sucht." GW7, p. 80.

Gadamers ord er næsten en kommentar til og karakteristik af Heideggers *Dasein*-udlægning. Det levende er *et undervejs* mod sig selv. Heidegger omtalte allerede i vintersemestret 1919/1920 Heraklits fragment 115 som et *Motto* for Hegels *Phänomenologie des Geistes*, og oversætter her: "Des Geistes Sinn ist es, sich selbst zu steigern.", GA58, p. 11. I sommersemestret 1928 refererer Heidegger atter fr. 115 hos Heraklit og udlægger: „Das Dasein ist das Seiende, das sich selbst aus sich selbst bereichert in der Weise des Verstehens. Im Dasein selbst liegt wesentlich die ursprüngliche, innere Möglichkeit der Bereicherung; es hat immer den Charakter des Reicher-sein-als, des Über-schwunges.“ GA26, p. 273. Fragmentet udlægges atter i sommersemestret 1944, GA55, p. 358. Ifølge Heidegger er denne *Bereicherung* en *Steigerung*, en ontologisk-forstående *øgning*, i betydningen transcendens, selvoverskridelse, ekstatisk og forstående tilblivelse; gennem *ὄρεξις*, *livets længsel mod sig selv*, er mennesket *steigerungshaft*. Heidegger læser fremdeles *Steigerung* som: *Eksistenz*.

Heidegger skriver i sommersemestret 1939, i GA47, p. 29f, og det kunne være en indirekte henvisning til Heraklit fr. 115, (og næsten som en udlægning af denne), som hermed forbindes med hans egen tænkning og Aristoteles' tanke om bevægelse som omslag og dermed det ekstatiske: "Leben ist Lebens-Steigerung. "Steigerung" meint hier nicht die mengenmäßige Zunahme und Draufgabe, etwa im Sinne der Vergrößerung der Schnelligkeit eines Motors. Steigerung meint nicht Ausdehnung, sondern *gefügehafte Wandlung*: das Über-sich-hinaus; ein Sichöffnen zu einem Höheren seiner selbst und somit die Wandlung des Solcherart Gesteigerten. Es gibt nicht Leben, das sich gelegentlich steigert oder nicht; Leben als solches ist in sich steigerungshaft." *Steigerung* som *das Über-sich-hinaus* er et varigt moment i Heideggers forståelse af *Dasein*, først om *Existenz*, siden som *Ek-sistenz*, som det vil ses i afhandlingens § 10.

Hos Aristoteles bliver selvbevægelsesprincippet i *ψυχὴ* udlagt som *ὄρεξις*, den *drift* og *længsel* i livet, *livs-begær*, der igangsætter handlingen, Aris: NE 433a10ff og i særdeleshed Aristoteles' konklusion: Aris: NE 433a32f, og KFJ, p. 425. Hvad angår *ψυχὴ*, *Dasein* og *κίνησις*, *bevægelsen*, er også Aris: DA Bog III og især III.X helt afgørende for Heidegger, GA61, p. 117. Det vil ses, at Heidegger udlægger *ὄρεξις* som *Sorge*, og han vil følgelig tale om livets *grundbevægethed* eller om *livsbevægethed* som sådan, altså en *kinetisk*, stadig *tilblivende* væremåde, der afdækker *den egne væren*, *den anden* og *det andet* i omsorgens forskellige modi, således *Sorge* som *selbst-sorge* [*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* - Platon: Apologien 29E, *selv-varetagelse*], men netop derfor også som *Fürsorge* og *Besorgen*.

Det lyder allerede i 1922: "Der Grundsinn der faktischen Lebensbewegtheit ist das *Sorgen* (curare). In dem gerichteten, sorgenden „Aussein“ auf etwas“ ist das Worauf der Sorge des Lebens da, die jeweilige *Welt*. Die Sorgensbewegtheit hat den Charakter des *Umgangs* des faktischen Lebens mit seiner Welt. Das Worauf der Sorge ist das Womit des Umgangs. Der Sinn von Wirklichsein und Dasein der Welt gründet in und bestimmt sich aus ihrem Charakter als Womit des sorgenden Umgangs. Die Welt ist da als schon immer irgendwie in *Sorge genommene* (gestellte)." GA62, p. 352.

*In-sein* eller *In-einer-Welt-sein* betegner overhovedet en væremåde: "Das Gerichtet-sein-auf, GA19, p. 369, og *Sorge* angiver for så vidt eksistensens fulde rettethed eller *intentio*, og livets ἦθος-væren er for Heidegger, som det vil ses, nøje forbundet med denne omsorgsfulde livsbevægethed, således at den *er* denne bevægethed.

Det lyder om *ψυχή* hos Aristoteles i vintersemestret 1924/1925, i GA19, p. 18, i en aldeles afgørende formulering, hvor Heidegger kan hente sin forståelse af grund- eller livsbevægetheden: "Die *ψυχή* ist die *οὐσία ζωῆς*, sie macht das eigentliche Sein eines Lebenden aus. Aristoteles bestimmt das Wesen der Seele ontologisch in demselben Buch: ἡ *ψυχή* ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος πηυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (B, 1, 412a27 sqq); „die Seele ist dasjenige, was am Lebenden sein eigentliches Anwesendsein ausmacht, an solchem Seienden, das der Möglichkeit nach lebend ist“. In dieser Definition ist das Leben zugleich als Bewegung definiert. Wir pflegen zum Phänomen des Lebens zu rechnen. Bewegung ist hier aber nicht nur verstanden als ein sich vom Platze bewegen, als Ortsbewegung, sondern als jede Art von Bewegung, d.h. als *μεταβολή*, als Anwesendsein des Umschlagens. So ist jede *πρᾶξις*, jedes *νοεῖν* Bewegung."

Liv er *bevægelse* og *omslag*. *ψυχή* er det, der udgør det levendes egentlige *nærværelsesgørelses-måde*, ved et sådant værende, der ifølge sin mulighed, er levende. *ψυχή* væsner kinetisk og gør sig nutidigt ved at gøre nærværende ved at tilegne sig sit væsen - "*δυνάμει* ist positiv Anwesenheitsmodus", GA22, p. 181, og er derfor grundlæggende at forstå som bevægelse, og i denne, en stadig-bliven-sig-selv, og dette er en *væremåde*, ikke noget *Dasein* blot *gør*, men snarere noget *Dasein er*, og det betyder at *Dasein* "existerer endlich", SuZ, p. 329, og således, at *Dasein er* sin egen endelighed. Præcist formuleret af Heidegger: „Das Dasein muß als es selbst, was es noch nicht ist, werden, das heißt *sein*." SuZ, p. 243. "*Dasein* må som sig selv, blive hvad *Dasein* endnu ikke er, dvs. *være*."

*Da-sein* er som *ψυχή* afgørende bevægelses-formåen, eller for at låne fra den hellige Thomas, *Summa contra Gentiles*, Bog IV, kap. 20: livet viser sig særlig som bevægelse.

## § 10. Eksistens som *ἐνέργεια ἀτελής*

*ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ ἀτελής δέ*

Aris: Fys 201b31f.

*“Die Bewegung zeigt sich zwar als so etwas wie Im-Werk-stehen, aber als ein noch nicht in sein Ende gekommenes.”*

GA9, p. 285f. Heideggers oversættelse af Aris: Fys 201b31f.

*“Den der er Existerende er bestandigt i Vorden; den virkelige eksisterende subjektive Tænker eftergjør bestandig tænkende denne sin Existents og sætter al sin Tænken i Vorden.”*

SV9, p. 74.

*„Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Existenz des Menschen ..... die Existenz ist das worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr.“*

GA9, p. 323f.

Med fænomenerne *ψυχή* og *νοῦς* som *das Da des Menschen*, er menneskets *eigenste Seinsweise*, *Existenz* eller *Eksistenz*, bragt fænomenalt i sigte. I Jaspers-recensionen, skrevet mellem 1919 og 1921, diskuterer den tidlige Heidegger *Existenz*, som han forstår som en *formale Anzeige*, GA9, p. 29, og nærmere som *eine Seinsweise des Seins des “Ich”*. Ordet ses afgørende igen i efteråret 1922: “Diese im faktischen Leben für es selbst zugängliche Sein seiner selbst sei bezeichnet als Existenz. Das faktische Leben ist als existenzbekümmertes umwegig.” GA62, p. 361.

Allerede her lægges der vægt på *åbenheden*, således gennem selvets selv-tilgængelighed. Her anvendes den formelt indikerende væsens-bestemmelse *Existenz* først som mod-begrebet til fænomenet *ruinans*, *Ruinanz*, der samtidig her skifter navn til *forfald*, *Verfallen*. *Existenz* betyder altså her *egentlighed*, mens de privative, berøvede væremåder, kaldes *forfaldne*. Begge er fremdeles være-måder og være-muligheder. *Verfallen* betyder ikke *hjemfalden*, som noget der er prigsivet eller trækkes tilbage til sit hjem, det er netop en betegnelse for de deficiente væremodi, hvor mennesket er *hjemløst*, og går af vejen for sig selv, men denne hjemløshed viser sig for Heidegger som en mulighed (for sig selv), og skal forstås ontologisk positivt. Udtrykket *Verfallen* er for så vidt en oversættelse af det latinske *ruina*, der betyder *Sturz*, *styrtfald*, GA61, p. 131, og kommer for Heidegger til at betegne et ontologisk bevægelses-begreb, sågar et fald-begreb, men ikke et moralsk forfalds-begreb, SuZ, p. 167, og kan hos Heidegger alene forstås ved at afdække fænomenet *κίνησις*, i sin aristoteliske forbindtighed. Faldet er et fald væk fra eller ud af, *Daseins kinetiske a priori*<sup>202</sup>, og det er alene i forhold hertil menneskets *omvejs*-karakter lader sig bestemme. Heidegger forstår *ruinansen* som en ontologisk

<sup>202</sup> At kritisere Heideggers tænkning for at være egentligheds-jargon er ikke andet end en psykologiserende forfejlen, der ikke giver tilstrækkelig agt på denne tænkningens karakter, og dette er ikke apologetisk konstateret, som det søges vist i afhandlingens § 10.

tendens i *Daseins* grundbevægethed og fænomenet er afgørende betænkt i den berømte *Sorge*-definition, SuZ, p. 192, som det tredje indgående moment; *Verfallen* eller *Verfallensein*.

Heidegger udfolder med stor omhyggelighed *faldets* væremåde som *Daseins* selv-formåen i 1921/1922: „In formal-anzeigender Definition läßt sich die Ruinanz also bestimmen: Die Bewegtheit des faktischen Lebens, die das faktische Leben *in ihm* selbst *als es* selbst *für sich* selbst *aus sich hinaus* und in all dem *gegen sich selbst* „vollzieht, d.h. „ist“.“ GA61, p. 131.<sup>203</sup>

I GA62, p. 356 taler Heidegger om *det faktiske livs forfalds-tilbøjelighed, die Verfallensgeneigtheit des faktischen Lebens*, og i GA62, p. 361 hedder det om *forfaldet*, at det er en måde at *forfejle, verfehlen*, den egne eksistens. I GA18, p. 108 omtales det som en *Grundgefahr*, dvs en *fare*, der angår *udspringet i grunden, ἀρχή*, og således *ψυχή* som *ἦθος*.

Tænkt som eksistensens modbegreb er *Dasein* i ruinansen *unheimlich, en væren, der ikke er hjemme hos sig selv*, mens *Dasein*, som eksistens er *hjemme, ἦθος, (heimlich)*; cf. *In-sein* som *Wohnen*, SuZ, p. 54. Ruinansen angiver hermed menneskets væren i sine *privative, deficiente* væremåder, *στέρησις*, og Heidegger er undervejs mod at tænke *Existenz* som en *a priori kinetisk Zusichselbstkommen* og dette som *Sich-auf-sich-zukommenlassen*, SuZ, p. 325, der muliggør *Sich-zu-eigen-machen*. Dette sker i SuZ under betegnelsen *eksistentialitet* eller *Schon-vorweg-Sein*.

I sommersemestret 1923 forstår Heidegger *Existenz, som den egentlige mulighed for sig selv*: „Das Sein des faktischen Lebens ist darin ausgezeichnet daß es *ist* im Wie des Seins des *Möglichseins* seiner selbst. Die *eigenste* Möglichkeit seiner selbst, die das Dasein (Faktizität) ist, und zwar ohne daß sie „da“ ist, sei bezeichnet als *Existenz*.“ GA63, p. 16. Samme side introduceres ordet *eksistentialer, Existenzialien*, som fakticitets-bestemmelser, i betydningen: *begrebslige eksplikater*, der karakteriserer *Daseins* egentlige væren. Eksistentialer er eksistensens umistelige *a priori* væsenheder, formuleret som *formale Anzeige*, og følgelig eidetiske *hvordan-væren-bestemmelser. Fakticitetens hvordan, Wie der Faktizität*, er: *Existenz*, GA63, p. 31.

Heidegger forstår her *Existenz* som en væsens-bestemmelse og vil komme til, fra omkring 1924, at forstå *Existenz* som *Ausstand*, dette ontologisk-kinetiske fænomen, at noget, som urealiseret mulighed, til stadighed *udstår* i *Dasein*, fordi *Dasein* er undervejs mod at blive sig selv. Med denne udtalt aristoteliske tankegang, som nærmere skal udfoldes i det følgende, er væsensbestemmelsen *eksistens* at forstå som en *væsnens*-bestemmelse. *Existenz* er *ekstatisk eksistens*, som Heidegger læser og forstår ordets egenbetydning. *Dasein* er *væren-ude-mod* det *Dasein* endnu ikke er, men som netop derfor *udstår* som *mulighed*. Tankegangen er måske første vidnesbyrd om, at Heidegger nu orienterer denne væsensbestemmelse af *Dasein* ud fra menneskets (endelige), ekstatiske tilblivelses-karakter og det lyder i 1924, med tæt forbindelse til aristotelisk Fysik: „Dieses Seiende, das *man* selbst in seinem Sein jeweilig ist, bleibt als Sorgen beständig *unterwegs zu*-. Das sein des Daseins kennzeichnet sich als Aus=sein *auf* das, was es noch nicht ist, aber sein kann. ... Erst wenn es das *ist*, was es sein kann, wird es als Ganzes erfaßbar. In seinem Zu=Ende=gekommen=sein ist es erst voll da. Aber in seinem Fertig=sein ist es doch gerade nicht mehr.“ GA64, p. 45ff.

Som Kisiel også har bemærket det, Kisiel, p. 339, er dette *Aus=sein auf das, ude-af-henimod*, ganske enkelt en hermeneutisk-fænomenologisk interpretation af det græske *ἐκ*, en præposition, der betyder: *ud af* eller *ud fra*. Det er ikke desto mindre bemærkelsesværdigt, at Heidegger i 1924 stort set undgår at bruge ordet *Existenz*, ifølge Kisiel, p.

<sup>203</sup> „Ruinansen lader sig altså bestemme i en formelt indikerende definition: Det faktiske livs bevægethed, som det faktiske liv *i sig selv, som sig selv, for sig selv* og *ud af sig selv*, og i alt dette *mod sig selv*, fuldbyrder, dvs. *er*. “



315-316, fordi han ikke ønsker sin tænkning forvekslet med Kierkegaards tænkning. Dette ønske er sagligt reelt begrundet, som det vil ses, men problematikken er ikke desto mindre nærliggende og det viste sig historisk, at Heidegger flere gange måtte lægge afstand til eksistens-tænkning og eksistentialisme<sup>204</sup>, og til trods herfor, i en længere periode og afgørende frem til Richardsons indflydelsesrige arbejde: *Through Phenomenology to Thought* fra 1963, hvor den eksistentialistiske reception endelig blev, eller burde være blevet, aflivet, vel understøttet af to klassiske værker fra to af Tysklands førende Heidegger-forskere: Otto Pöggeler (*Der Denkweg Martin Heideggers* (1994, (1963))) og Friedrich-Wilhelm von Herrmann (*Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (1964)), blev modtaget som en sådan tænker. Med erklæringen om at "Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz.", SuZ, p. 42, ofte oversat til: *Daseins væsen ligger i dets eksistens*, men måske rettere: *Dasein væsner med grund i sin eksistens*<sup>205</sup>, og med udgivelsen af SuZ i 1927 overhovedet, betræder Heidegger trods alt et landskab, der allerede er udforsket af Kierkegaard, men gør det i form af en *Auseinandersetzung* med det i Kierkegaards tænkning tænkte. I sommersemesteret 1923 udtaler Heidegger med henvisning til afdækningen af det faktiske liv: "Starke Anstösse für die hier vorgelegte Explikation kommen von der Arbeit *Kierkegaards*. Aber Voraussetzungen, Ansatz, Art der Durchführung und das Ziel sind grundsätzlich verschieden, weil er es sich zu leicht macht." GA63, p. 30.

Kierkegaard gør sig det for *let*. Med blot en smule indsigt i Kierkegaards liv og tænkning er dette ikke umiddelbart en forefaldende tanke, men formuleringen er tilsigtet og trækker på tankegange, der allerede tidligt udvikles. Heidegger skrev i 1922: "Das faktische Leben hat den Seinscharakter, daß es ans sich selbst schwer trägt." GA62. p. 349. *Det faktiske liv har den væren-karakter, at det ligger sig selv til last*. Heidegger viser i 1920'erne hvordan mennesket i *ruinansens* selvforsømmende modi på forskellig måde *aflaster* sig selv og hermed gør sig det *let*.

Heidegger vinder indsigten omkring ruinansen hos Aristoteles, Aris: NE 1106b28f, GA61, p. 108ff, omkring det vanskelige i at realisere den "gyldne" *midte*, *μέσότης*. Med henvisning til *μέσότης* hos Aristoteles, Aris: NE, Kap 1-5, den *midte*, der selv er en *yderlighed*, *ἄκρότης*, Aris: NE 1107a6ff, omtaler Heidegger, GA18, p. 179-180, uegentligheden som *væren-for-lidt* eller *for-meget*, *væren-mere* eller *væren-mindre*<sup>206</sup>. Denne *μέσότης* er vanskelig at realisere i det praktiske liv, det er langt lettere at fejle, og derfor ligger det nær, ikke at forsøge, men i stedet netop forsøge at aflaste sig, og denne aflasten sig forstår Heidegger ikke som et eksistentielt, men udlægger det som en *eksistential* væren-tendens: "Das faktische Leben sucht jeweils Erleichterung", GA61, p. 108. Heidegger bestemmer videre denne *Es-sich-leicht-Machen* som *Flucht* og *Abkehr*, SuZ, p. 189 og SuZ, p. 136.

Kierkegaard aflaster sig med Gud og gør sig det hermed for *let*. Han forsøger ikke at tænke livet ud fra livet selv og fra sit *udspring*, men forstår det fra et forestillet hinsides, fra en Guds-forestilling. Til trods for sit lidenskabelige tænkeforsøg på at tænke *hin enkelte*, og fordi han netop forstår eksistensen ud fra Gud, er Kierkegaards tænkning trods alt en form for *Gerede*, som må undergå en destruktion. Endelig når den ruinante Kierkegaard, hvad eksistensen angår, kun til det ontisk-eksistentielle, SuZ, p. 235, og ikke, ifølge Heidegger, til det *ontologisk-eksistentiale*. Tænkningen må

<sup>204</sup> I 1941 forholder Heidegger sig atter til både Kierkegaard og SuZ: „Der Existenzbegriff in „Sein und Zeit“ entspringt einer Fragestellung, die der „Existenzphilosophie“ völlig fremd, aber auch Kierkegaard unbekannt ist,“ GA49, p. 45.

<sup>205</sup> Heidegger gentager denne sætning i Humanismebrevet: "Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das „Wesen“ des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz. .... In „Sein und Zeit“ (S. 42) steht gesperrt der Satz: "Das „Wesen“ des Daseins liegt in seiner Existenz." ..... Vielmehr sagt der Satz dieses: der Mensch west so, daß er das „Da“, das heißt die Lichtung des Seins ist. Dieses „Sein“ des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz,.... „ GA9, p. 325. "Das "Wesen" dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein." SuZ, p. 42, udtrykt som *Wie-sein: Existenz*, en væsensbetegnelse forbeholdt menneskets *eigenste Seinsweise*. Hos Von Herrmann lyder det: "Das Dasein "west", d.h. währt in seinem Wesen, in seiner Ek-sistenz.." FWVh6, p. 344.

<sup>206</sup> "Das Dasein hält sich durchschnittlich und zumeist auf in Ausschlägen, im „mehr oder minder“, im Zuviel und Zuwenig." GA18, p. 180. Se desuden GA18, p. 193.

være ateistisk. Det lyder hos Figal, der refererer til PA 246, den såkaldte Natorp-*Bericht*, som senere (i 2005) er udgivet i *Gesamtausgabe*, således svarende til GA62, p. 363: "In der Projektskizze heißt es, eine Philosophie, die sich dafür entscheiden habe, „das faktische Leben von ihm selbst her aus seinen eigenen faktischen Möglichkeiten auf sich selbst zu stellen“, habe „grundsätzlich atheistisch“ zu sein und das zu verstehen." Figal (1992 p. 45).

Det er næppe for meget at sige, at Heidegger, i sin *Auseinandersetzung* med Kierkegaards tænkning, overtager og for en stor del får forærende, men genfortolker og genvinder (hovedsagelig gennem Aristoteles og hermeneutisk-fænomenologisk *ἐπαγωγή*, *epagogisk væsensudlægning*), betydelige tankegange omkring: *Selvforholdet (og selvet mellem Mulighed og Nødvendighed*, sammenlign Kierkegaards dialektiske udredninger i *Sygdommen til Døden*); *frygt/angst* (se SuZ, p. 190, note 1); *menneskets kastethedskarakter, tidslighed (timelighed)*; *valget (Entschlossenheit - προαίρεσις, εὐβουλία)*; skyld (*Schuldig-sein* – aristotelisk fortolket som den *fraværsværen* mennesket ved sin kinetiske væremåde *er*); *øjeblikket (Augenblick, καιρός*, se også SuZ, p. 338, note 1), blot for at nævne nogle, og endelig er Heidegger langt hen enig i en afgørende tanke hos Kierkegaard, nemlig denne, at *selvvaretagelse* afgørende drejer sig om overtagelsen af *ansvaret* for det egne liv, omend ikke i, at muligheden for det egentlige liv, og hermed en *egentlig selvvaretagelse*, ligger i *Springet* og den paradoksale tro på Gud.

Hos Heidegger afhænger den egentlige væren af *selvvaretagelse*, *ἐπιμέλεια ψυχῆς*, dvs af den egne varetagelse af det egne kinetiske *a priori*, men *Sorge* er, som *Selbstsorge*, også altid allerede *Fürsorge* og *Besorgen*. Mennesket er henvist til at blive sig selv og må tage ansvaret og drage omsorg for denne kinetiske løben-i-forvejen. I momentet *eksistentialitet* er grunderfaringen af *ἦθος*, som en a priorisk mulighed for *Sich-zu-eigen-machen* altså emfatisk tænkt.

Hvad angår det protreptiske<sup>207</sup> i Heideggers tænkning er virkningen af Kierkegaards indsigter således betydelige, og også hos Kierkegaard er grunderfaringen af *ἦθος* usagt i værk, f.eks. udtrykt som: "og Selvet skal jo frit Vorde sig selv", SV15, p. 92, for Heidegger netop korrigeret med og henlagt til *Daseins* egen væreformåen og ikke som et afhængigt af et Gudsforhold. Det lyder i en sigende passage hos Kierkegaard: "Selvet er den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed, der forholder sig til sig selv, hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gjøre ved Forholdet til Gud." SV15, p. 87.

Hos Heidegger er dette ikke en mulighed. At *vorde sig selv*, er for Heidegger en selv-formåen og en være-kunnen, der grunder i en *a priori* bevægethed. Denne indsigter er hentet hos Anaxagoras, Heraklit og Aristoteles. Væsensforligelsens mulighed ligger i menneskets egen formåen, som en ydelse af *ῥεξις/Sorge*, og i dette spørgsmål markerer Heidegger fremdeles en forskel til den *religieuse* Kierkegaard.

En række af de *stærke anstød* fra Kierkegaard, der har *gennemtænkt eksistensproblemet udtrykkeligt og indtrængende*, men kun ud fra det *eksistentielle* og ikke det *eksistentiale*, SuZ, p. 235, og som i grunden er orienteret ud fra en *theologischen Leidenschaft*<sup>208</sup>, GA6.2, p. 435, kan fremhæves, ikke først og fremmest for at dokumentere Heideggers

<sup>207</sup> Protreptik her forstået, som Kirkeby (2006, p. 248), angiver det: *som en opfordring til at forme sit liv (gennem filosofisk indsigt)*. Heideggers tænkning er da en protreptik, en opfordring til at blive den man er, at forlige sig med sin egen kinetiske væsen, ved eksistentielt at overtage det eksistential-ontologiske vilkår: at mennesket, som en stadigt tilblivende endelig-væren, er henvist til forstående at blive sig selv, indtil realiseringen af den egne yderste væremulighed, døden. Eksistentielt må det fremdeles besluttes at overtage sit eget kinetiske a priori. Hos Heidegger er opfordringen fremdeles ikke at forme sig efter et ideal, men efter et ontologisk *a priori*, og dette gennem den indsigter, der er meddelt i hans egen tænkning! Tænkningen har fremdeles hos og for Heidegger et praktisk emancipations-potentiale.

<sup>208</sup> I sommersemesteret 1923 angiver Heidegger om Kierkegaard: "Er war Theologe und stand innerhalb des Glaubens, grundsätzlich außerhalb der Philosophie." GA63, p. 30.

hermeneutisk-fænomenologiske *Auseinandersetzung* med Kierkegaard og gøre forskelle og ligheder mellem dem tydeligere, men mest afgørende for at vise, hvordan Kierkegaard karakteristisk læses gennem Heideggers særlige græske optik og egentlig først herigennem markant præger hans egen ny-aristoteliske tænkning.

I Kierkegaards hegeliansk inspirerede eksistens-dialektik undersøges og tematiseres eksistensen, dens muligheder og forudsætninger. Kierkegaard er som sådan undervejs mod det faktiske liv. Hos Kierkegaard er afgørende en endelighedserfaring på spil, en tanke om menneskets tilblivelses-væren og tænkningens undervejs. Det gælder for mennesket, at det er henvist til at forholde sig til sig selv og sin egen situation og står frit hertil. Dette sætter afgørende *valget* frem som eksistensens måde at forholde sig på. For Kierkegaard er det at leve, det at eksistere endvidere altid at skulle forholde sig til et mulighedsrum. Mennesket er det, der står frit i forhold til tiden og det er frit i forhold til de muligheder det kan vælge<sup>209</sup>, og med sin insisteren på *valgets* betydning, bliver *øjeblikket* afgørende. Kierkegaard betoner menneskets endeligheds-væren (i forhold til Hegel (og Gud)), en indsigt, der netop er afgørende for Heidegger: I vintersemesteret 1925/1926 lyder det: "...weil wir uns in der Philosophie abgewöhnen müssen, uns mit dem lieben Gott zu verwechseln, wie das bei Hegel Prinzip ist." GA21, p. 267.

Tematiseringen af *endeligheden* sker for begge tænkere i betydelig grad gennem et særligt fænomen. I *Enten – Eller*, første halvbind, SV2, som Kierkegaard udgav i 1843 under pseudonymet: Victor Eremita, behandles et tilbagevendende tema i forfatterskabet, nemlig *eksistensens kastethedskarakter*. Heri findes en passage, gjort af en subtiilt iscenesat livstræt æstetiker - der ikke er nået videre end til Hegels *umiddelbart sanselige bevidsthed*, åndens første enkle fremtrædelsesform og som repræsenterer et stadium i åndens udvikling, der på mange måder genkendes i Heideggers forståelse af ruinansen, i.e. i den væren, der forfalder til den umiddelbare optagethed af det, der møder, og som hos Gadamer findes italesat som: den æstetiske abstraktion, GW1, p. 94ff - som er stemt af det æstetiskes tomhed: "Ingen vender tilbage fra de Døde, Ingen er gaaet uden grædende ind i Verden; Ingen spørger En, naar man vil ind, Ingen når man vil ud." SV2, p. 29.

Heidegger overtager denne tanke om eksistensens (byrdefulde) kastethed<sup>210</sup>, men ikke uden videre og det bliver i *Dasein*-analytikken til det centrale vilkår, som går under navnet *Geworfenheit*. Det lyder i SuZ: „Hat je Dasein als es selbst frei darüber entscheiden, ....., ob es ins „Dasein“ kommen will oder nicht?“ SuZ, p. 228. Der oversættes, idet grunderfaringen af *Da-sein*, med henvisning til *das Da des Menschen*, trækkes frem. "Har *Dasein* nogensinde som sig selv været i stand til frit at beslutte, ....om det ville være sit eget *Da*, sin egen væren-kastet-åben?"

Mennesket er kastet som en *a priorisk åben-væren* og dette er således en henvisthed, et *eksistentielt* vilkår. Mennesket er henvist til at være sit eget *Da*. *Geworfenheit* eller *fakticitet* betyder altså ikke blot *kastethed*, men dette at *være-kastet-åben*, som henvist til praktisk intentionel-relateren til det, der møder, *Sich-verhalten-zu*, i.e. mennesket er henvist til forstå noget som noget, som det blev udviklet i § 2. Der er altså hos Heidegger en emfasing og en anden betoning i forhold til Kierkegaards forståelse af kastetheden. Betydningen og grunderfaringen af denne *kastet-åben-væren* er aristotelisk, ikke Kierkegaardsk. Mennesket er kastet som et åbnet forhold til verden, som *det åbnede åbne*, som et

<sup>209</sup> Den tidlige Heideggers forståelse af *Freisein* trækker ligeledes på Kierkegaards forståelse af frihed.

<sup>210</sup> Også hos kirkefaderen Augustin er menneskets *liv, vita*, en *byrde, molestia*, og hos Augustin ses afgørende en italesættelse af erfaringen af det jordiske livs besværligheds- og bekymret-væren. Den kristne forståelse af (jorde)livet som en jammerdal er afgørende på spil i *De Civitate Dei*, bog 19, her refereret fra: *Om Guds Stad*, udg. af Bent Dalsgaard Larsen, Århus, 1996. Augustin taler om "... at skabe sig selv lykke i dette livs ulykke.", Aug, p. 51, understreget af sentenser som "...i denne verdens tomhed", Aug, p. 52; "Her foreligger derfor med sikkerhed den menneskelige ulykke...", Aug, p. 73. Saligheden findes i det hinsides, det jordiske liv er dybest set en elendighed, og det er i jordelivet om at udholde alskens pinsler, Aug, p. 72, og om at udholde livet indtil frelsen, hvor lykken venter, Aug, p. 69. Således: "Vor særlige fred", den "timelige fred", er snarere "en trøst i elendighed end en glæde i salighed.", Aug, p. 104.

*Entwerfende Entwurf*, altså som et *udkastende/forstående udkast*, som et *τόπος εἰδῶν*, Aris: DA 429a27-28. Det *a priori* fænomen *væren-kastet-åben* udtrykkes på denne måde hos von Herrmann, FWvH, p. 226: "Geworfenheit besagt: geworfen, d.h. je schon als und im Existieren faktisch versetzt in eine unverfügbare Erschlossenheit von Sein."

Denne indsigt gentages konsekvent i tænkevejen, om end med varierende sprogbrug, og den spiller afgørende med i Heideggers forståelse af den afgørende væsens-bestemmelse, *eksistens*, og åbner for en vifte af implikationer og italesættelser. *Geworfenheit*, *kastethed* eller rettere *kastet-åben-væren*, som Sheehan også med rette har oversat det; *geworfen – thrown-open*, TS1, p. 12, betyder: Mennesket er *kastet-åbent*, som et *Da*, i sit *Da*, og er kastet i sandhed; mennesket er kastet som en åbenhed, i denne åbenhed, "In sein "Da" geworfen" SuZ, p. 297, i et *sandhedsforhold* til det mødende værende. Mennesket *bor* [ἦδος] i sandheden, jfr. betydningen af *ψυχή* som *ἀληθείειν*. *Sandheden* er menneskets *væsenssted*, ἦδος, således: „*Dasein ist in der Wahrheit.*“ SuZ, p. 221. Dette udsagn, inspireret af Emil Lask og Søren Kierkegaard, men i grunden ikke andet end den græske tanke om isomorfien mellem væren og tænken, forklares af Heidegger selv, netop i SuZ, p. 221 med henvisning til udtrykkene *Erschlossenheit* og *Geworfenheit*, der tilhører *Daseins værensforfatning*.

Hos Heidegger forbinder kastetheden sig derfor også med *betydningskabelse*. Mennesket er *ikke* kastet ind i *tilværelsen* som hos Kierkegaard, dette er i det mindste ikke det afgørende, og er, som das *Da – die Lichtung*, ikke en *tilværen*, ikke en *tilværelse*, ikke en *her-og-der-væren*, og ikke en eller et *tilstedeværende*, men en *endelig-kastet-åbenværen* og derfor altid henvist til at *udlægge noget som noget*, af Heidegger grundlæggende tematiseret ved tanken om *det hermeneutiske "som"*, og derfor henvist til at leve sit liv i *forforståelses- og betydnings-udkast*, *entwerfen*<sup>211</sup>, SuZ, §§ 15-18, og som henvist til denne *entwerfen* er mennesket *erschließend erschlossenes*, GA27, p. 135, der derfor kan og er henvist til at "lukke det mødende værende op", og herved give det betydning, eller som det hedder hos Sheehan, TS1, p. 8: "to make sense of it".

Herved italesætter Heidegger en afgørende forbindelse mellem betydning, forståelsens for-struktur og forståelsen selv, på en måde, der i 1920'erne også udvikles som et hermeneutisk-fænomenologisk undersøgelses-greb. Mennesket bevæger sig altid allerede i en forforståelse og *den hermeneutiske situation* betegner den "forudsætnings-helhed", der virker sig ud, når vi forstår, og som formelt lader sig indicere gennem *Vorhabe*, *Vorsicht* og *Vorgriff*, SuZ, § 32 og § 63. Denne forudsætningshelhed er en *betydningshelhed*. Heidegger angiver at forforståelsens tre momenter, *Vorhabe*, *Vorsicht* og *Vorgriff*, i deres enhed indikerer: *Sinn*, *betydning*, dvs. *det hvorudfra noget bliver forstået som noget*. *Betydning* og *forforståelse* er dermed to ord for samme fænomen, hvad Heidegger utvetydigt angiver i 1927:

„Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird. Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden.“ SuZ, p. 151.

Dette *Woraufhin des Entwurfs* angiver betydningens/forforståelsens "fra hvilket", og det, der gør det muligt at udlægge noget som noget. *Betydning* eller *forforståelse* er det, *hvorudfra* noget bliver forståeligt som noget idet forståelsen hermed bringes til en (midlertidig) grænse og står-i-værk. I udlægningen er forståelsen fuldbyrdet og det hedder hos Heidegger i en passage, som har været afgørende for Hans-Georg Gadamers tænkning: „Die Ausbildung des Verstehens

---

<sup>211</sup> *Entwerfen* er: *forståelsesudkastende*, den måde, hvorpå det mødende værende *betydes*. *Entwerfen*: (for)forstående at udlægge noget som noget, *betyde det* og herved "åbne det op". Derfor også fremstillingen af *Dasein* som det *entwerfende Entwurf*, det *udkastende udkast*.

nennen wir *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. In der Auslegung wird das Verstehen nicht etwas anderes, sondern es selbst.“ SuZ, p. 148. I udlægningen er λόγος i værk som λέγειν gennem det *apophantiske* "som". Som det ses, er der altså god grund til at læse SuZ, §§ 15-18, Heideggers indledende "*betydningslære*", sammen med SuZ, §§ 31-32 om *forståelse* og *udlægning*.

Netop menneskets *endelighedsværen* som *kastet-åbent* gør fremdeles det mødende værende *forståeligt/betydningsfuldt*. *Das Da des Menschen* er så at sige *betydningens udspring*, et navn for *das Lassen des Anwesens*, og det er netop denne kastethed som det eksistentiale *væren-kastet-åben*, der er Heideggers pointe med udtrykkene *Da* og *Geworfenheit*. *Mennesket er den væren, der er kastet-åbent for betydning*, (*væren-forståelse*), og dette er for så vidt det store *under*, det i forhold til hvilket der *undres*, *ὑμμάζειν*, og derfor grunden til at der filosoferes eller tænkes. Herved kan Heidegger ligeledes eksistentielt fundere trangen til at filosofere i menneskets egen væremåde. *Geworfenheit* betegner hos Heidegger altså også den endelige *Aands* henvisthed til betydning. I *Sygdommen til døden* fra 1849 lyder det hos Kierkegaard om *Aanden*:

"Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv." SV15, p. 73.

Denne passage er vel i sig selv et udtryk for en hegeliansk inspireret dialektisk tænkning<sup>212</sup>. Kierkegaard tematiserer selvbevidstheden, åndens forholden sig til sig selv, eller den reflektive bevidsthed, der i sin fordobling betragter sig selv, som det hedder hos Hegel i *Phänomenologie des Geistes*.

Til sammenligning lyder det hos Heidegger, der dog allerede her giver Dasein en anden tematisering, som udvikles nærmere i det følgende: "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. ... Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins." SuZ, p. 12.

Hos Kierkegaard forbindes *Existents* afgørende med en forståelse af den endelige *Aand*, der har en delagtighed i det guddommelige, og ovenfor anførte passage hos Kierkegaard lader sig oplysende læse sammen med en række udsagn i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*, første halvbind, der giver en indicerende og måske den mest præcise bestemmelse af, hvad Kierkegaard forstår som *Existents*: "Vordelsen er selve Tænkerens Existents..... saa længe han er eksisterende, er han i Vorden. Existentsen selv, det at existere, er Stræben.... Thi Elskov her betyder aabenbart Existents, eller det, hvorved Livet er i det Hele, det Liv, som er Synthesen af det Uendelige og det Endelige. Armod og Rigdom avlede altsaa, ifølge Plato, Eros, hvis væsen er dannet af begge. Men hvad er Existents? Det er hiint Barn, som er avlet af det Uendelige og det Endelige, det endelige og det Timelige, og derfor er bestandigt stræbende." SV9, p. 79f.<sup>213</sup>

<sup>212</sup> I 1958 betegner Heidegger ufortrødent Kierkegaard, sammen med Marx, som en af de to største hegelianere, GA9, p. 432f.

<sup>213</sup> Også i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Andet halvbind, SV10, p. 9 findes hos Kierkegaard en lignende forståelse. Eksistens er hos Kierkegaard: "Selbst-sein als Einzelner" som det hedder hos Heidegger i 1941, GA49, p. 152. I GA6.2, p. 432-438 giver Heidegger selv en slags nødtørfigt historisk oversigt over *Existenz*, og her hedder det blandt andet om Kierkegaards forståelse heraf: "Existenz im Sinne Schellings wird durch Kierkegaard *eingeschränkt* auf das Seiende, das im Widerspruch von Zeitlichkeit und Ewigkeit „ist“: auf den

Heidegger fastholder denne endelighedens *Vordelse* som *Existenz*, senere: *Ek-sistenz*<sup>214</sup>, men Heidegger ikke blot platoniserer denne tanke om forholdet, der forholder sig til sig selv, ved at udlægge denne relation som *Sorge/Selbstsorge*, *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, men udvider den med, at dette samtidig indebærer *værenforståelse*, *Sein-verstehen* og således *åbenhed*, *Erschlossenheit/Offenheit*. Mennesket er gennem sin væremåde bestemt som et forstående og selvaretagende selv. Dette gentages konsekvent og i forskellige variationer i 1927: „Dasein ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt.“ SuZ, p. 52; „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir *Existenz*. ..... Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.“ SuZ, p. 12<sup>215</sup>. I SuZ, § 9 skriver Heidegger idet han forbinder *selv-forholdet* med *værenforståelse* som sådan, idet forbindelsen til Kierkegaard, SV15, p. 73, er umisforståelig: „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht.“ SuZ, p. 41<sup>216</sup>.

*Dasein* er, som *Jemeinigkeit*, SuZ, p. 42, i sin tidsligheds-bevægelse eller livsbevægethed henvist til sig selv, og er en forstående åbenhed for sig selv og for væren og forholder sig altid allerede til sin væren. Ved at forholde sig til sin væren, forholder *Dasein* sig til *væren*, *Sein*. I denne *a priori* henvisthed er *Dasein* overladt til selv-omsorg og dermed ansvarlighed for denne væren og for at forlige sig med sit væsen, og i sin livsbevægetheds *selvtilblivelse* blive sig selv. Eksistens som *tilblivelse* er tænkt hos Kierkegaard, som det vil ses, om end ikke i den heideggerske interpretation, der så at sige læser og sigter Kierkegaards forståelse gennem aristotelisk fysik.

Kierkegaard havde i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Første halvbind, SV9, henholdsvis p. 70 og p. 74, skrevet, og korrigerede hermed Hegel selv med en hegeliansk og i sidste ende aristotelisk kategori, (*Vorden, Werden, tilblivelse, γένεσις*): "(thi Tilværelse, Existentens er bestandig i Vorden)" og "Den der er Existerende er bestandig i Vorden; den virkelige eksisterende subjektive Tænkter eftergjør bestandig tænkende denne sin Existentens og sætter al sin tænken i Vorden. Det er hermed som med at have Stiil, kun Den har egentlig Stiil, der aldrig har noget Færdigt, men hver Gang han begynder "rører Sprogets Vande", saa det meest dagligdagse Udtryk for ham bliver til med nyfødt Oprindelighed."

Kierkegaards erfaring af *endelighed*, (som i yderste konsekvens må indebære en udlægning af den endelige forståelses egentlige væremåde som *en-altid-holden-sig-åben*, fordi forståelsen er henvist til at være i *tilblivelse*, og ikke kulminerer i den absolutte viden, som Gadamer udlægger den i hovedværket *Wahrheit und Methode*), *historicitet* og *nødvendigheden af at mennesket bestandig skal hente sig selv tilbage til sig selv*, er tematiseret i dette citat, og er

---

Menschen, der er selbst sein will." GA6.2, p. 433. I GA6.2, p. 435 lægger Heidegger afstand til Kierkegaards *Existentens*-forståelse samt til eksistensfilosofi og eksistentialisme som sådan, og dertil eksplicit afstand mellem disse og forståelsen i SuZ.

<sup>214</sup> Angående terminologien og de to stavemåder, så knytter von Herrmann retmæssigt disse sammen med Heideggers forståelse før og efter den indre transformation af væren-spørgsmålet og derfor med *die Wendung im Denken* og den skiftende forståelse af åbenhedens operative/kinetiske væremåde. "Bisher haben wir nur von der Ek-sistenz und vom ekstatischen Innestehen in der Wahrheit als der Lichtung des Seins gesprochen. Daß Heidegger auf seinem Weg von der Existenz zur Ek-sistenz die in "Sein und Zeit" phänomenologisch freigelegten Existenzialien nicht etwa preisgibt, sondern auch die Ek-sistenz als bestimmt durch jene Seinscharaktere erfährt, lassen zwei Texte deutlich sehen: Der Humanismus-Brief und die 1949 verfaßte Einleitung zur Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“, FWvH6, p. 344. Den græske og især aristoteliske grunderfaring af og grundtrækkene ved *Existenz/Ek-sistenz*, som vil blive udviklet i denne § forbliver dog grundlæggende de samme gennem tænkevejen.

<sup>215</sup> „Den væren, til hvilken *Dasein* på denne eller hin måde kan forholde sig og altid forholder sig til på den ene eller anden vis, kalder vi *eksistens*." ...*Dasein* forstår altid sig selv ud fra sin eksistens, som en mulighed for sig selv, en mulighed for at være eller ikke at være sig selv." Sammenlign også: "Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein ist je seine Möglichkeit und es „hat“ sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein vorhandenes." SuZ, p. 42.

<sup>216</sup> "Det værende, der undersøges, er vi altid allerede selv. Dette værendes væren er til *stadighed min*. I dette værendes væren forholder det sig til sin væren. Værende denne væren er det udleveret til (og gjort ansvarligt for) sin egen væren. Det er *væren*, som dette værende altid allerede er optaget af."

τόποι, som alle vil finde særlige udtryk hos Heidegger, som dermed også yder et samlet korrektiv til Kierkegaard. Den fælles grund er Aristoteles, men Heidegger vil helt radikalt forsøge at udlægge livet ud fra en aristotelisk forståelse af *bevægelsen* og *ψυχή* som det levendes (menneskets) egentlige *nærværelsesgørelses-måde*, *Wesung*. Tænkende at *eftergjøre sin Existents* vil for Heidegger i SuZ blive forstået som den *besluttede* selvforligelse med den egne bevægethed, *Entschluß*. Dette udvikles nærmere i det følgende, som altså i en og samme bevægelse er en redegørelse for det aristoteliske grundlag, hvormed og hvorigennem Heidegger læser Kierkegaard.

Heidegger forstår *Bewegung*, *κίνησις*, som *μεταβολή*, som *Anwesendsein des Umschlagens*, GA19, p. 18, (se også GA9, p. 285 og GA41, p. 83; (p. 64)), dvs *forandringens* eller *omslagets nærværelsesgørelses-måde*. Det sker med henvisning til Aristoteles' Fysik: *κίνησις* er *μεταβολή ἕκ τινος εἰς τι* - *forandring fra en tilstand til en anden*, Aris: Fys. 225a1, og: *Μεταβολή δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν* - *Al forandring er ved sin natur ekstatisk*, Aris: Fys. 222b15. Fra denne fundamentale forståelse tænker Heidegger *Daseins grundbevægethed* eller *livsbevægethed*, *Sorge*, og i vintersemestret 1921/1922, GA61, p. 117, redegør Heidegger eksplicit for, at spørgsmålet om det faktiske liv, livsbevægetheden eller fakticitetens problem, i realiteten er spørgsmålet om *κίνησις*, *bevægelse*. Dette er en varig indsigt i tænkevejen, som ikke kan overvurderes<sup>217</sup>.

Aristoteles angiver selv, at det er vanskeligt at bestemme et værende i sin væren, idet det er i bevægelse, Aris: Fys 201b33, men dette er netop Heideggers hele hensigt, for hvis vi ikke beskæftiger os med Gud, beskæftiger vi os (sublunart) med nødvendighed med det, der er underlagt bevægelse, eller rettere *bevægethed*, og dermed med det, der ikke blot kan være anderledes, men som også er det. Heideggers afdækning af *bevægelsen* sker afgørende på en baggrund af et betydeligt opgør med den historiske reception af Aristoteles som *teleolog*, og dette ikke uden en vis arrogance, idet den egentlig betydning af *τέλος*, i følge Heidegger, er blevet tildækket. Heidegger forstår ganske enkelt *τέλος* som *ende*, ikke som *formål*, og en henvisning til dette, at noget er bragt til *ende* og har nået sin grænse; *τέλος* er *Ende als Fertigsein*, eller *ende-væren*, *Ende-Sein*, GA18, p. 82f, som bragt til *ro/stilstand*, idet Heidegger forstår dette som en modus af fænomenet *bevægethed*, *Bewegtheit*. Det lyder i et opgør i sommersemestret 1924:

"Vorsichtig muß man sein mit dem Begriff der "Teleologie". Aristoteles hatte keine "teleologische" Weltanschauung. Schon ein flüchtiges Verstehen zeigt, das mit *τέλειον* und *τέλος* nicht gemeint ist "Ziel" oder "Zweck". Es ist ausdrücklich formuliert als *τῶν ἐσχάτων τι*, hat den Charakter "des Äussersten". Die primäre Grundbestimmung ist *Ende-Sein*. Das man *τέλος* mit "Zweck" oder "Ziel" übersetzt, hat natürlich seinen Boden und ist nicht aus der Luft gegriffen. Es fragt sich, ob man auf diesem Niveau der Seinsuntersuchung primäre und abgeleitete Bedeutungen durcheinanderwerfen darf. Zweck ist das Wozu-etwas, Ziel das, woraufhin etwas ist. In den Charakter von Zweck und Ziel kann das Ende treten, aber nur weil *τέλος* Ende ist, kann es auch einmal Ziel oder Zweck sein. Es ist Zweck oder Ziel im Hinblick auf ein bestimmtes Hinsehen-auf ..., Ins-Auge-Fassen. Zwecktätigkeit oder Zielsstrebigkeit ist im Niveau dieser Untersuchung eine völlige Mißdeutung und führt zu der Vorstellung, als wäre Aristoteles auch einer von den primitiven Menschen gewesen, wie sie im 19. Jahrhundert lebten." GA18, p. 82.<sup>218</sup>

<sup>217</sup> Heideggers afdækning af *die Zeitlichkeit des Daseins* og *Die Temporalität des Seins*, indenfor rammerne af den transcendental-horisontale udarbejdelse af *die Grundfrage*, der kulminerer med SuZ, GA2, og *Grundprobleme der Phänomenologie*, (sommersemestret 1927), udgivet i GA24, og som ikke særligt skal interessere her, er overhovedet vundet gennem forståelsen af det faktiske livs kinetiske og dermed ekstatiske karakter.

<sup>218</sup> Der kan f.eks. henvises til *Enzyklopädien* og Hegels „primitive“ forståelse, hvor *τέλος* som *formål* er åndens egen immanente selvfuldbyrdelse i den absolutte viden: "Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmäßigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriffe moderner Teleologie, welche nur die endliche, die äußere Zweckmäßigkeit vor sich hatte." Hegel, (1999, Band 6, p. 210.)

τέλος er, i Heideggers forståelse, rent ontologisk og formelt indikerende, *en yderste væremåde*, og henviser til en væremåde, der bringes til ende. Heidegger kan henvise til betydningen af *enteleki, ἐντελέχεια* – af *ἐν τελέσ ἔχειν*, som *væren-der-har-nået-sin-ende* og således er bragt til stilstand. En forståelse af dette er afgørende på spil allerede i efteråret 1922, GA62, p. 385. I 1924, GA64, p. 78 udlægger Heidegger *ἐντελέχεια* som *sich im Fertigsein halten*. Heidegger forstår det som en *fuldbyrdsesmåde, Vollzugsweise*. Når tankegangen appliceres på mennesket kan Heidegger *enkelt henførende* udlægge, at Dasein bringer sig selv *til ende* ved at realisere sin yderste og sidste væremulighed, *døden*. Hermed når Dasein sit *τέλειον*, som er *grænse, πέρας*. §§ 45-47 i SuZ er afgørende orienteret ud fra denne tankegang og med udgangspunkt i Aris: Met 1021b21f.

Heidegger ønsker på denne baggrund at forstå bevægelsens nærværsgørelse, i.e. *det bevægedes nærværsgørelse*, ud fra fænomenet *bevægethed*: "Was ist Bewegtheit, nämlich als das Sein, d.h. die Anwesenung des Bewegten?" GA9, p. 283. Problemet med at forstå bevægelsen, siger Heidegger, består i, at grækerne (Aristoteles) forstår bevægelsen *aus der Ruhe*, dvs ud fra en særlig slags fuld "værensopfyldelse", komplet bragt-til-ende-væren, som, *ro* eller *væren-i-ro*, som havende udtømt sin sidste væremulighed, og derfor som *bevægelses-fravær*, og der kan her henvises til det aristoteliske grænse- og Guds-begreb, Aris: Met 1072b7: *τι κινούν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, den ubevægede bevæger* eller *πρῶτον κινούν ἀκίνητον, den første ubevægede bevæger*, Aris: Fys 258b12, sammenlign GA18, p. 289. Gud er som *ἐντελέχεια*, sammensat af *ἐν τελέσ ἔχειν*: *væren-der-har-nået-sin-ende*; *tilendebragt-væren*, men i betydningen: *væren, der altid allerede er bragt til ro*, og er hermed ren *ἐνέργεια*, sammensat af *ἐν-έργει-α*: *væren-der-står-i-værk*; *væren-der-står-i-afsluttet-form*, det, der altid allerede er *komplet opfyldt*, og er derfor at betragte som det Heidegger betegner som *Ruhe* som *Stillhalten*, men er ikke derfor *ophørt bevægelse*, *Ruhe* som *Aufhören*, da dette ville indebære at Gud på et tidspunkt ikke fuldt havde realiseret sine muligheder. Men Gud står altid allerede i færdigt *udseende* og *form* og er således ren *εἶδος* uden *stof* eller *materie, ὕλη*, og ingen muligheder/bevægelse/tilblivelse udstår derfor i Gud. Først fra fænomenet *Ruhe* som *Stillhalten*, dvs *væren, der ikke har bevægelse som mulighed*, Guds væren, kan mod-fænomenet *bevægethed* tænkes, et væren-område som omfatter *bevægelse* og *ophørt bevægelse*, således den afledte forståelse af *Ruhe* som *Aufhören*. *Ro* som *ophør af bevægelse*, forstår grækerne, i det mindste ifølge Heidegger, som en modus af *bevægelsen*, og dette som en *bevægelse*, der er ført til *ende*.<sup>219</sup>. Sagt med andre ord: fænomenet *bevægethed*, med underområderne *bevægelse* og *ro* som *ophørt-bevægelse-ved-at-være-ført-til-sin-væremådes-grænse-og-ende*, kan alene forstås ud fra den aristoteliske forståelse af Guds væremåde, således ud fra det, der altid allerede er fuldt nærværende, og således *ἀεί ὄν*, (det guddommeliges) *evig-væren*, sat overfor det, der afgørende er *δυνάμει ὄν, muligværen*, Aris: DA 418, GA17, p. 10f.

Hos Aristoteles er alt sublunart værende kendetegnet ved *bevægelse* og *forandring*, ved overgangen fra at være "ifølge sin mulighed", *δύναμις*, til at være "ifølge sin virkelighed", *ἐνέργεια*, Aris: Fys, 201a10f, Aris: Fys 202a7f, Aris: Fys 251a9f, Aris: DA 417a14ff. Som angivet ovenfor: Hos Aristoteles er *bevægelse, κίνησις*: *forandring fra en tilstand til en anden, μεταβολή ἔκ τινος εἰς τι*, Aris: Fys 225a1. Bevægelse er *omslag, forandring* og *tilblivelse, γένεσις* og hermed kan Heidegger med Aristoteles interpretere den Kierkegaardske *Vordelse*. Heidegger forbinder helt enkelt disse indsigter med menneskets væren, *das Wie des Seins des Lebens*, som det antydes ved en formulering i sommersemestret 1921: ... *je*

<sup>219</sup> Denne forståelse er vel hos Heidegger mest præcist og nuanceret summeret op i 1939, antydet i følgende passage: "Dies besteht darin, daß die Griechen die Bewegtheit aus der Ruhe begreifen. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen Ruhigkeit und Ruhe. Bewegtheit meint das Wesen, aus dem sich Bewegung und Ruhe bestimmen. Ruhe gilt dann als das „Aufhören“ (παύεσθαι Met θ 6, 1048 b 26) der Bewegung. Das Fehlen von Bewegung läßt sich als Grenzfall dieser (=0) berechnen. Aber gerade die so als Abart der bewegung begriffene Ruhe hat gleichwohl zu ihrem Wesen der Bewegtheit. Deren reinste Wesensentfaltung ist dort zu suchen, wo die Ruhe nicht Aufhören und Abbruch der Bewegung bedeutet, sondern wo die Bewegtheit sich in das *Stillhalten* sammelt und dieses Innehalten die Bewegtheit nicht aus, sondern ein, ja nicht nur ein, sondern erst aufschließt:.. GA9, p. 283f.



*mehr das Leben lebt*, diese Möglichkeit wächst, *je mehr das Leben zu sich selbst kommt.*" GA60, p. 242. Hermed markerer Heidegger livsbevægelsen som en tilblivende selv-tilegnelse, en *Zusichselbstkommen*, som det hedder i GA32, p. 48, eller *Zu-sich-selbst-Kommen* i GA68, p. 16 om åndens selv-forligelse og -fuldbyrdelse hos Hegel. Heidegger italesætter hermed muligheden for *at gøre sig selv til sig selv og til sin egen væremåde*, og dette som givet ved menneskets *kinetiske a priori*, som en kinetisk *Zusichselbstkommen*, igennem hvilken *Dasein* med nødvendighed er i færd med at blive sig selv og realisere sin yderste væreformåen, *døden*<sup>220</sup>, således fænomenet *eksistentialitet*, som det er udlagt i SuZ.

I Heideggers forståelse af Aristoteles er *væren* for Aristoteles først og fremmest det, der altid allerede er i *ro/Ruhe als Stillhalten*, og er dernæst *κίνησις*, der er fuldbyrdet, som *ἐνέργεια* og dette som *ἐντελέχεια*, i.e. som *væren-der-står-i-værk-og-er-bragt-til-ende*, og endelig det, der gennem *κίνησις* er *på vej* mod sin ende<sup>221</sup>. Som *væren-i-bevægelse* er et *værende* derfor *nærværende*, endskønt aldrig fuldt *nærværende*, idet det er i *tilblivelse* eller *Vordelse*, *γένεσις*. *Væren* er *hvad* det er, og *hvordan* det er i henhold til graden af sin *væren-opfyldelse*. Alene sådan kan fænomenet bestemmes i sin tilblivende bevægtværen. I sin bevægelse har det bevægede en stadig delagtighed i sin egen ende. Hvis Gud undtages, så gælder det for Aristoteles, at *det, der er*, ikke er det, der allerede har fundet sin *form, væsen*, men det, der er *tilblivende*, eller i "arbejde", *ἔργον*, dvs. på vej mod at finde sin form eller sin ende. Dette er ifølge Heidegger det *usagte* hos Aristoteles, og Heidegger vil på den baggrund konkludere at vi så, Aristoteles' Gud undtaget, altid har at gøre med *væren, der er underlagt bevægethed, er i bevægelse* og har muligheder med sig selv, og at fremdeles det, der er *virkeligt, væren-ført-til-ende-som-det-der-står-i-værk*, meget langt fra udtømmer det, der *er*, og således *væsner*. *Væren* er derfor langt mere afgørende end det *værende, det som er til*, for det dækker endvidere det område, *Bereich*, som er i bevægelse. Heidegger vil derfor også i 1930'erne angive, at "Das Sein west; das Seiende ist", *væren væsner, det værende er (virkeligt)*. Det, mennesket beskæftiger sig med, det, der *væsner* og det, der har betydning, er således, langt mere end blot det *værende, væren* og tilmed *intet, das Nichts*. Hermed er vejen lagt åben for Heidegger til at interpretare *Dasein* i sit livsforløb og han er interesseret i dette livsforløb i betydningen af et kinetisk *a priori*. Også menneskets egen væremåde, *Dasein*, er karakteriseret ved at være *undervejs*, snarere end ved at *stå-i-værk*, og kan fremdeles forstås som *bevægelse* og *ophørt bevægelse*, dvs. ud fra fænomenet *bevægethed*.

Det lyder hos Heidegger: "Jede Bewegung ist – als *βάδισις εἰς τέλος* – Unterwegssein zu – ihrem Sinne nach ein noch nicht Erreichthabens ihres Worauf." GA62, p. 386. Hvis tankegangen anvendes i spørgsmålet om *Dasein*, så er mennesket, *ἦ*, *for så vidt*, væremåde, altid allerede *ude af sig selv, henimod* sin *væren-til-ende*; *Schon-vorweg-sein* eller *eksistentialitet*. Heidegger spørger til, hvordan mennesket tilblivende afdækker sig selv, og gør sig *nærværende*, dvs. i sin bevægelse træder frem som fænomen, og gør fremdeles ikke andet end at henvise til, hvordan ethvert *værende*, der er underlagt bevægelse *nærværelsesgør* sig. Denne *nærværelsesgørelses-bevægelse* kendetegner ikke blot menneskets

<sup>220</sup> Heideggers forståelse af *døden* i SuZ må ligeledes ses i lyset af det ovenstående. *Dasein* har i sin livsbevægethed fremdeles et *τέλος* i betydningen en *grænse, πέρασ*. *τέλος* vil vise sig at være en del af menneskets væremåde, fortolket gennem det aristoteliske begrebs-par *δύναμις - ἐνέργεια*, således: mennesket er den væremåde, der udtømmer sine endelige væremuligheder gennem *døden, τελευτή*, Aris: Met 1021b28f, GA18, p. 82 og p. 89, og kommer dermed til en afslutning, til en yderste *grænse*. *Døden* færdiggør livet, men er selv en *være-mulighed, Seinkönnen*, og med realiseringen af denne kommer *Dasein* fænomenalt i sigte som *Nicht-mehr-Dasein*, GA18, p. 87-88, SuZ, p. 236.

<sup>221</sup> Et hus, der bygges er *undervejs mod sin ende, βάδισις εἰς τέλος*, og dets *væren* må vedvarende bestemmes i henhold til dets bevægelse og grad af opfyldelse. Husets relation til sin *væren-bragt-til-ende* bestemmer dets *væren*, idet dets *væren*, idet det er "i arbejde", hele tiden har en inkomplet delagtighed i sin fremtidige til-ende-væren. Mens det bygges er huset *ἄτελές, en-væren-der-endnu-ikke-har-nået-sin-ende*. Når husets *væren* er opfyldt, er det ikke længere i *bevægelse, κίνησις* og det er i *ro/stilstand, στάσις*, idet det står i færdigt *udseende, εἶδος*. Det færdig-byggede hus er *ἐνέργεια*, det står i *værk (ἔργον)*, men alle muligheder er ikke udtømt med husets iværkstæen og det er stadig stof og form og således principielt underlagt *bevægethed*. Huset er imperfekt opfyldt, dvs. det er *bragt-til-ende-som-ståen-færdig-i-værk*, men det er *ophørt bevægelse* og det er *imperfekt* fordi der stadig udstår muligheder med det, således forfald, nedrivning, udbygning og fremdeles.

væremåde, men har her en ganske særlig karakter. Som *tilblivelse*, *γένεσις*, er *Daseins* "nærvær" bestemt gennem en særlig slags fravær, nemlig det *værensunderskud*, der kan bestemmes ud fra fænomenets fuldbyrdelemåde, og *Dasein* kan derfor betegnes som en i ontologisk henseende deficient væren, eller en inadækvat væremåde. Heidegger betegner i SuZ dette *fravær* som: *Schuldigsein*<sup>222</sup>, (SuZ, § 58 og § 62), og dette relative fravær er præcis hvad der lader det fremtræde som sig selv i sin bevægelse, i.e. som autodisklosiv eller selvafdækkende kinetisk nærværelsesgørelse. *Dasein* er dette fravær, og er "skyldig" i sit eget fravær, *Schuldigsein*, og er det netop ved sin *a priori*sk tilblivende væremåde: nærværelsesgørelse gennem *στέρησις*, *fravær* eller *væren-berøvet*hed. *στέρησις* er afgørende: *Unddragelse*, *Abwesenheit von etwas*, GA17, p. 10, og som hos Aristoteles, er *στέρησις* hos Heidegger et begreb, der vedrører *bevægelsen*, *κίνησις*. Når Heidegger således taler om, at *Lichtung* er *das Offene für alles An- und Abwesende*, GA14, p. 81; (p. 72), er *det åbnelrydningen for al nærværelses-gørelse og fravær/unddragelse*, i.e. *det, der er tilbagetrukket eller skjuler sig*, *κρύπτεσθαι* hos Heraklit, DK1, p. 178, fr. 123, så er det en direkte angivelse af, at fænomenologen kan erkende fænomener i deres bevægetværen, således det, der sandt nærværelsesgør sig med det fravær af væren, der grunder i at være i bevægelse.

Det lyder hos Sheehan, der som den første har gjort denne indsigt og tænkt den konsekvent igennem i sin Heidegger-reception: "A moving entity is one that does not fully appear (is not completely present) and yet does appear in its incompleteness. Its presence is always fraught with absentiality: a not yet and a no longer, a coming into and a going from presence. But such relative absentiality is precisely what lets the entity *be* a moving entity. Therefore, to know a moving entity as what it truly is means to keep present to mind not only the *present entity* but also the *presence of the absentiality* that makes it a moving entity. The presence-of-its-absentiality is the moving entity's being-structure. We may call it "pres-ab-sentiality." Aristotle's word for the pres-ab-sentiality of moving entities is *dynamis*, a word for "being." It does not mean "mere possibility" but rather "imperfect presence" or "movement into presence." As Heidegger interprets it, it means the same as *kinesis*." TS6, p. 307.

Der er tale om en fundamental indsigt i forhold til hele Heideggers tænkevej. I GA9, p. 287 står at læse: "*Δύναμις* ist eine Weise der Anwesenheit."<sup>223</sup> *Δύναμις* er ikke blot en *nærværelsesgørelsesmåde*, men netop også den, der på en særlig vis karakteriserer menneskets væremåde, *Dasein*. Da Heidegger i SuZ, p. 38 helt afgørende skrev: "Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit", så er det den her udviklede forståelse, der er i værk, sammenlign Aris: Met 1049b5<sup>224</sup>, og som Heidegger altså emphatisk gentager i 1939.

<sup>222</sup> *Schuldigsein*, *fraværs-væren*, er et rent ontologisk kinetisk begreb, og har ingen moralske konnotationer, men transformerer den kristne skyldforståelse til den væren-deficiens, der knytter til tilblivelses-fænomenet *Dasein*, og henviser til det fravær, der altid allerede knytter til den væren, der ikke som Gud er fuldt opfyldt, men er i bevægelse. *Schuldigsein* betyder, som også Sheehan har vist det: *Dasein* er, som stadig tilblivende nærværelsesgørelse ved sin egen kinetiske væremåde "skyldig" i, i.e. *årsag til* sit eget fravær, til det værensunderskud, der altid allerede tilhører menneskets væren. *Schuldig* oversætter derfor i en vis forstand *Ausstand*, eller *Ausstehen*, dette at noget står (uafgjort) ud i mennesket fordi dets væren er *pres-absentiel*, en betegnelse der henviser til et *a priori* *værensunderskud*. Som Heidegger konsekvent angiver det i SuZ, så er angivelserne af de deficiente væremåder ikke udtryk for moralske domme, men angiver alene en relation mellem *δύναμις* og *ἐνέργεια*, hvor noget *udstår* som *mulighed*, og dermed er i *værensunderskud*, og vedrører således *bevægelse*, der fremdeles *ikke* er bragt til *ende*. *Schuldigsein* er derfor at forstå aristotelisk som *στέρησις-væren* eller *væren-berøvet* væren. Hvad Heidegger i SuZ, p. 42, angiver om *Dasein* gælder om væremåderne og denne tænkning generelt, at den fremstiller *mögliche Weisen zu sein und nur das*.

<sup>223</sup> Der kan overhovedet henvises til GA18, § 25 ff, fra sommersemestret 1924, GA22, §§ 60-64 fra sommersemestret 1926, som kan læses sammen med: "Vom Wesen und Begriff der *Φύσις*", GA9, p. 239-301, fra 1939, GA33 fra sommersemestret 1931, og endelig med GA6.2, "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", p. 363-416, fra 1941.

<sup>224</sup> Heidegger forklarer måske dette mest indgående og afklaret i 1939 i et lille skrift, der har en uvurderlig betydning for forståelsen af Heideggers egen tænkning: "... *ἀ-τελής* ist: das Im-Werk-Stehen ist noch nicht in seinem Ende; demgemäß sag A. (Phys. I 2, 201 b31f.): *ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ*: „Die Bewegung zeigt sich zwar als so etwas wie Im-Werk-stehen, aber als noch nicht in sein ende gekommenes“.

Das sich-im-Ende-Haben (*ἐντελέχεια*) ist nun aber deshalb das Wesen der Bewegtheit (d.h. *das Sein* des Bewegten), weil diese Ruhigkeit am reinsten dem Wesen der *οὐσία*, der in sich ständigen Anwesenheit im Aussehen genügt. A. sagt das in seiner Weise mit einem Satz, den wir der Abhandlung entnehmen, die eigens über die *ἐντελέχεια* handelt (Met 0 8, 1049 b5): *πανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμειός ἐστιν*:

Hermed kan grundfænomenet *δύναμις* ligeledes udredes nærmere. Hos Heidegger er *δύναμις* aldrig tom mulighed eller den rene mulighed som sådan: "*Δύναμις* übersetzen wir bereits mit Eignung und Geeignetheit zu...", GA9, p. 286, i.e. *duelighed* eller *egnethed* til... Det aristoteliske *δύναμις* optræder i tænkevejen i adskillige *forklædninger*. Heidegger oversatte i 1920'erne ofte *δύναμις* med *Vermögen* eller *Seinkönnen* og disse ord optræder konstant som betegnelser for dette at *Dasein* er sin egen mulighed, er muligværen og har muligheder med sig selv, altid ud fra en forståelse af væremådens *bevægethed*. I sommersemestret 1926 lyder det: "Vielmehr: diese "Möglichkeit" im Modus der Anwesenheit, *Eignung, Bereittheit zu*, verfügbar für, aber im Hinblick auf Wozu, ein Nochnicht, *στέρησις, ...*" GA22, p. 173. I GA9, p. 275 forstås *δύναμις* som *die Eignung zu*, og Heidegger henviser her til en passage i Aris: Fys 201b34. Der er fremdeles en række sammenhænge, hvor *δύναμις* ikke hos Heidegger betyder *bevægelse*, som ellers Sheehan ovenfor angav det, men også betyder (orienteret) *bevægelses-beredthed*, således: "Das "Mögliche" ist nicht Unwirkliches im Sinne des überhaupt nicht Vorhandenen, sondern un-wirklich als *Nicht im Wirken*." GA22, p. 173. Som Gadamer, GW1, p. 209, udhæver, så er *δύναμις'* eller *kraftens væremåde: parat-væren, (Anstehen)* dvs. at være i vente på at blive udløst, som mulighed for virkning eller ytring. Kraft er *virkningsmulighed, Wirkungsmöglichkeit* - og således: Bevægelses-mulighed. Men *δύναμις* er altid orienteret og således, altid mulighed for og formåen til dette eller hint. Således også i tilfældet *Dasein*, hvor *δύναμις*, for at præcisere Sheehan, TS6, p. 307, ikke så meget synes at betyde *det samme som* bevægelse, men det, der *udstår* i bevægelsen, men altid giver den *retning*.

For Aristoteles og Heidegger må afdækningen af noget (selv-afdækkende) orientere sig efter et værendes væren i sin komplement/fuldbyrdsesmåde, dvs som *væren-bragt-til-ende*, og dette i sin (*væsens*) *fremtrædelse*, i.e. *Aussehen* eller *form/ειδώς*, for at kunne forstå og bestemme de tilhørende deficiente eller værensuopfyldte væremåder. Det betyder at et værendes væren i sin *tilblivelsesbevægelse* må forstås ud fra sin *grænse* eller *ende* og hermed er en væren-struktur angivet, som det hed hos Sheehan ovenfor. De deficiente væremåder betegner et værendes væren i sin kinetiske fremtrædelse som nærværelsesgørelse-gennem-fravær, sammenlign Aris: *Parts of Animals (Περὶ ζώων μορίων)* 640a14-18: *ἡ γὰρ γένεσις ἔνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν*: i Sheehans oversættelse: "genesis is for the sake of, and gets its meaning from, the to-be-completed entity." TS5, p. 210. Det betyder: *tilblivelse* er altid et *med-henblik-på-noget*, for Heidegger "Wo-zu" eller *im Hinblick auf Wozu*, GA22, p. 173, eller *en-formåen-til*. Tilblivelse, *γένεσις*, angiver selv en *πρὸς ἔν-* eller en *med-henblik-på*-struktur.

Aristoteles forbinder *bevægelse, κίνησις* og *afdækning, ὃν ὡς ἀληθές, væren som kinetisk selvafdækkende*. Det lyder hos Sheehan: "All disclosure is a movement, and all movement a disclosure, insofar as both enact their transitory present from out of their *τέλος*. Aristotle draws movement and disclosure together in *Metaphysics* Δ3, 1069b36 - 1070a2, and Heidegger offers a gloss:

---

„Offenbar ist früher das Im-Werk-Stehen als die Geeignetheit zu...“ Übersetzt man diesen Satz, in dem das aristotelische und d.h. zugleich das griechische Denken seinen Gipfel erreicht, nach der gewohnten Weise, dann lautet er: „Offenbar ist die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit.“ *Ἐνέργεια*, das Im-Werk-Stehen im Sinne der Anwesenheit in das Aussehen, haben die Römer mit *actus* übersetzt, und mit einem Schlag war dadurch die griechische Welt verschüttet; aus *actus*, agere, wirken wurde *actualitas* – die „Wirklichkeit“. Aus *δύναμις* wird *potentia*, das Vermögen und die Möglichkeit, die etwas hat. Die Aussage: „offenbar ist die Wirklichkeit früher als die Möglichkeit“ erscheint dann ersichtlich als Irrtum, denn das Gegenteil ist einleuchtender: damit etwas „wirklich“ sei und „wirklich“ soll sein können, muß es ja zuvor möglich sein. Also ist doch die Möglichkeit früher als die Wirklichkeit.“ GA9, p. 285f. ... „*Δύναμις* ist eine Weise der Anwesenheit; die *ἐνέργεια* (*ἐντελέχεια*) aber, sagt Aristoteles, sei *πρότερον*, "früher", als die *δύναμις*; "früher" nämlich hinsichtlich der *οὐσία* (vgl. *Metaph.* Θ 8, 1049b10, 11). Die *ἐνέργεια* erfüllt das Wesen der reinen Anwesenheit ursprünglicher, sofern sie besagt: das Sich-im-Werk-und-Ende-Haben, das jegliches "Noch nicht" der Eignung zu ... hinter sich gelassen, ja besser, gerade *mit vor* in die Erfüllung des voll-,endeten" Aussehens gebracht hat. Den angeführten Grundsatz des A. über das Rangverhältnis von *ἐντελέχεια* und *δύναμις* können wir auch kurz so fassen: die *ἐντελέχεια* ist „mehr“ *οὐσία* als die *δύναμις*; jene erfüllt das Wesen der in sich ständigen Anwesenheit wesentlicher als diese.“ GA9, p. 287.

πάν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπὸ τίνος καὶ εἰς τι. ...εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος.

All *μεταβολή* is of something, by something, into something. ... But that into which it changes is that as which it appears.

Heidegger's gloss interprets all forms of movement as forms of *μεταβολή* (Umschlag; 65, 193.14-15), and reads the latter in terms of *ἀληθεια*:

Jede Bewegtheit ist Umschlag von etwas (ἔκ τίνος) zu etwas (εἰς τι). ...Den Wesenskern der griechisch gedachten *μεταβολή* treffen wir allerdings erst dann, wenn wir beachten, daß im Umschlag etwas bisher Verborgenes und Abwesendes zum Vorschein kommt. (9.249.21-22, 26-29)." TS3, p. 247<sup>225</sup>.

Det, der i bevægelsen kommer til syne i sin *undervejsværen*, viser sig vedvarende som det, som det nu er blevet til og det, som det nu er blevet til (i sin inkomplethed), kan først afgørende forstås ved at "holde det op mod" sin fuldbyrdsesmåde, når det står i færdigt *udseende*, *εἶδος* og er bragt til *ende*. Sagt på en anden måde, så kan fænomenets deficiente væremåder fremdeles først forstås og udlægges ud fra fænomenets væren-hel, dvs når det i sin bevægelse er bragt til ende ved at have nået sin grænse og har udløst sin yderste være-formåen. De inadækvate væremåder bestemmer sig ud fra fænomenets *yderste grænse-væren*, men fænomenet er i sin tilblivelsesbevægelse vedvarende tilgængeligt for *sjælens øje*.<sup>226</sup>

Således kan Heideggers udlægning af det eksistente *Dasein* forstås nærmere og i sin fulde fænomenalitet. Heidegger spørger da også i SuZ, i henhold til denne tankegang, til *Daseins Ganzseinkönnen*, *mulige-væren-hel*, spørger fremdeles til *Dasein* i sin *Eigentlichkeit* og *Ganzheit* og konkluderer præliminerende i SuZ § 45, at analysen indtil videre ikke kan gøre ansprog på *oprindelighed*, *Ursprünglichkeit*. Analysen har ikke afdækket *Dasein* i sin fulde livssammenhæng og livsbevægethed, i sin fulde kinetiske tilblivelse mellem fødsel og *død*, og "Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins." SuZ, p. 234. Denne spørgen afdækker fremdeles *Dasein* som *Sein zum Tode* og muliggør fremdeles for Heidegger at nå til en eksistential *a priorisk* forståelse af *Dasein* i sin fulde bevægethed og bragt-til-ende-væren.

Også Heideggers udlægning af *Daseins* tidslighedskarakter eller *livets tid* må grundlæggende forstås ud fra Aristoteles og spørgsmålet om livsbevægetheden og dermed i tæt forbindelse med det ovenfor udviklede. Også *tiden*, *χρόνος*, er hos Aristoteles et fænomen, der *vedrører bevægelsen*, *τῆς κινήσεως τί*, Aris: Fys, 219a10. Tid er ikke bevægelsen, men er *funderet* i bevægelsen, Aris: Fys 219 a4ff. Heidegger angiver i 1924 at "Zeit ist zwar nicht Bewegung, ist aber an Bewegtem mitgegeben." GA64, p. 77.

Aristoteles giver sin definition af tiden i Aris: Fys 219b2-3, som: *ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. Heidegger oversætter d. 5. november 1964: „Aristoteles' Definition der Zeit lautete bereits: "Dies ist die Zeit: das

<sup>225</sup> Henvisningen til: 65, 193.14-15 gælder GA65, p. 193, linie 14-15, mens 9.249.21-22, 26-29 henviser til GA9, p. 249, linierne 21-22, samt 26-29).

<sup>226</sup> Heidegger formulerer klart eksistens som *fænomenal visen sig* i sommersemestret 1936, og Heidegger taler om "'Existenz" als das sich selbst Offenbarende" og "Ex-sistenz, das aus sich Heraus-tretende und im Heraus-treten sich Offenbarende," begge GA42, p. 187; (p. 129). Eksistens er som *Daseins Wesung* eller *Ereignis* en fænomenal *given sig*.

Gezählte an einer Bewegung im Hinblick auf das Vorher und Nacher. Physik IV, 11, 219b1)." Heidegger (1987, p. 43). En svagt varieret oversættelse af denne passage findes også i 1924, GA64, p. 79.

Aristoteles havde tidligere i Fysikken, Aris: Fys 217b36ff, skrevet om tiden: "Noget af den er fortid og eksisterer ikke længere og resten er fremtid og eksisterer endnu ikke. Og tiden består af ikke-længere og endnu-ikke." Aristoteles, Aris: Fys 219b1f, ender med at angive, at når vi opfatter et distinkt før og efter, så taler vi om tid. For dette er netop hvad tid er: målingen af bevægelsen i overensstemmelse med før og efter. Tid er ikke bevægelse, men det, hvorved bevægelse numerisk kan måles.

Med henblik på at forstå menneskets grundbevægethed og livs-tiden forbinder Heidegger i en vis forstand den aristoteliske redegørelse for *bevægelse*, *κίνησις* og *tiden*, *χρόνος*, med tidsopfattelsen hos Plotin og Augustin, se særlig GA60 og GA64. I GA64, p. 17 henviser Heidegger således eksplicit til Aris: Fys Bog IV; Plotin Tredie Enneade, Bog 7; og Augustin Confessiones Bog XI.

Nyplatonikeren Plotin behandler spørgsmålet om tiden i Enneade III, 7 under overskriften: *Om evighed og tid, Περὶ αἰωνοῦ καὶ χρόνου*. Her lyder det: „Folglich müssen auch wir Menschen teilhaben an der Ewigkeit. Wie aber kann das sein, das wir in der Zeit sind? Indessen, was es bedeutet, in der Zeit, und was, in der Ewigkeit zu sein, wird erst klar werden, wenn zuvor das Wesen der Zeit gefunden ist.“ Plotin: *Ennead* III 7, 7, 4-7<sup>227</sup>. Plotin fører i sidste ende tiden tilbage til *νοῦς*, til *verdenssjælen*. Menneskets sjæl/ånd har del i verdenssjælen, men tiden er først og fremmest verdensåndens udstrækning, sekundært *menneske-sjælens udstrækning* eller *udspænding*, *διάστασις ζῳῆς*. Plotin taler om: *Διάστασις οὖν ζῳῆς χρόνον εἶχε...* (Plotin: *Ennead* III, 7.11.42): *Livets udstrækning er tiden*.

Det bliver hos Augustin til den subjektive, eksistentielle tid, hvor tidens udstrækning er *sjælens/åndens udspænding*. Her bliver det, der var sekundært hos Plotin, til det primære. Hos Augustin hedder det om *tiden*, i *Confessiones, Bekendelser*, Bog VI, kap. 14: "Hvis ingen spørger mig om det, ved jeg det; men hvis nogen stiller mig spørgsmålet og jeg vil svare på det, ved jeg det ikke mere." Heidegger (1987, p. 45). I den afgørende udlægning lyder det hos Augustin: "Tiden, sådan synes det mig, er ikke andet end udspændelse/udstrækning, *distentio*, skønt jeg ikke ved af hvad. Højest sandsynlig af sjælen selv." Augustin: *Confessiones* XI, 26, 33. Tiden er altså her italesat som den menneskelige *sjæls* eller *åndens udstrækning*, *distentio animi*.

For Augustin, som for Aristoteles, er det sjælen/ånden/mennesket, der "måler" tiden. Men hos Augustin er tiden så at sige en rent eksistentiel akt. Ved at være opmærksom på tidens passeren *spændes/strækkes* sjælen ud, *distentio*, mellem det, der skal komme og erindringen om det, der har været. Denne sjælens udstrækken sig tilbage og frem, fastholdt i opmærksomheden på nu'et, er tiden. Når Augustin ikke henlægger tiden til tingene eller det værende selv, så hænger det sammen med hans opfattelse af, at nutid ikke kan være et hvilket som helst "nu", men netop må være det, jeg oplever "her og nu". Nutid er derfor sjælens eller åndens nutid, *sjælens øjeblik*, der altid bestemmer det aristoteliske *før og efter, das Vorher und Nacher*. På denne måde findes nu'et for så vidt kun i det eksistentielle øjeblik, idet øjeblikket opleves af en *anima, sjæl*. Tiden er således den eksistentielle tid, *distentio animi, åndens udstrækning*, og det eksistentielle *nu* bliver afgørende for angivelsen af fortid, nutid og fremtid. Augustin korrigerer fremdeles, kunne man sige, Aristoteles med Plotin, idet tidens udstrækning nu bestemmes som *enkelt-sjælens udspænding*.

---

<sup>227</sup> "Følgelig må også vi mennesker have del i evigheden. Men hvordan kan det være, at vi er i tiden? Imidlertid vil det først blive klart, hvad det betyder at være i tiden og hvad det vil sige at være i evigheden, når tidens væsen er fundet."

Det ses altså, at tanken om *Dasein* som den menneskelige væremåde, der *udstrækker* sig mellem fødsel og død, af Heidegger kaldet *Erstreckung*, præliminerende kan findes hos Plotin som *διάστασις ζωῆς* (Enneads III, 7, 11) og hos Augustin som: *Distentio animi* (Confessiones XI, 26, 33), se også TS4, p. 37.

Heidegger finder imidlertid den afgørende forståelse af *Dasein* som *Erstreckung* og *udspænding* hos Aristoteles selv, hvad Sheehan, TS4, ikke har bemærket, og dette gennem en interpretation af *være-måden ἐνέργεια* med særlig henvisning til Aris: Met 1050a22f: "Ἐνέργεια dagegen συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν, "spannt sich aus zum Ende" – auch ein Charakter des Daseins, aber so, daß er das Seiende in seinem Dasein in der Weise bestimmt, daß es *nicht in seinem Fertigsein da ist*; ... das Dasein eines Seienden, das ist in seinem Fertigwerden, aber noch nicht fertig ist.", GA18, p. 296.

I modsætning til Aristoteles spørger Heidegger altså i SuZ til *Daseins* tidslighed, *die Zeitlichkeit des Daseins*, mens Aristoteles betænker *det værendes tid*, dvs Aristoteles betragter det ikke som et menneskeligt fænomen, men som noget, der vedrører bevægelse og forandring som sådan, og som derfor vedrører alt værende, undtagen Gud, *den ubevægede bevæger*, *τι κινῶν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν*, Aris: Met 1072b7 eller *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον*, "den ersten unbewegten Beweger (Phys Θ 6, 258b12)", GA22, p. 324. Guds væsen er karakteriseret ved *ἐνέργεια ἀκινήσιος*, *ubevæget fuld aktualitet*, eller *ubevæget-ståen-i-værk-som-altid-allerede-væren-ført-til-ende-og-væren-i-ro*, Aris: NE 1154b27, for at give udtrykket en elaboreret *oversættelse*, der er i overensstemmelse med Heideggers læsning og forståelse af *Stillhalten*.

For Heidegger er *Dasein* "udstrakt" mellem fødsel og død. Denne udstrækning, der angiver en *livs-sammenhæng*, kalder Heidegger: *Erstreckung*, og det er på sæt og vis en fænomenologisk fortolkning af det græske *ἐκστατικόν*. *Dasein* er *ekstatisk*, *transcendens*, dvs *selv-overskridende* i denne kinetisk-ekstatiske strækken sig; således *schon-vorweg-sein* eller *vorlaufen* som *transcendens/eksistentialitet*. Denne udstrækken sig er en bevægelse og derfor har den tidligheds karakter; tidslighed *tidsliggør sig*, "*zeitigt sich*", SuZ, p. 328 og dette er en (fænomenal) *visen* og *given* sig som *tidslighed*, idet dobbeltbetydningen i Heideggers filosofem *Zeitigung* trækkes frem. Fænomenet *Zeitigung* er en særlig fænomenal *tidslig visen sig*, og hænger derfor også nøje sammen med forståelsen af fænomenet som kinetisk selvfæddende som Heidegger vandt gennem Aristoteles.

*Forandring* er i sit væsen ekstatisk, som det, der går ud over sig selv. Som Heidegger forstår det, er en ekstase det, *der står ud*, *et endnu-ikke, formåen-til, væremulighed*. Det græske *ἐκστατικός* betyder: *at være tilbøjelig til at gå ud over sig selv, gå ud af sig selv*, eller *at adskille sig fra noget*. Bevægelse er forandring, omslag til, *Anderswerden*, *bliven-noget-andet*, bevægelse er ikke andet end " eines Seienden *in seinem Seinkönnen als solchem*", GA64, p. 78.

*Dasein* er ekstatisk<sup>228</sup>, "*Dasein ist immer schon "über sich hinaus"*, SuZ, p. 192, eller *„Ausser-sich" an und für es selbst*", SuZ, p. 329, og har tidligheds karakter, dette sammenfattes i SuZ, som *die Zeitlichkeit des Daseins*. Heideggers *Zeitlichkeit* er overhovedet også en *oversættelse* af *ἐκστατικόν*, SuZ, p. 329. Det ekstatiske er en væsensbestemmelse formuleret som menneskets *wie-sein*, og er, sammenfattet som et af eksistensens momenter, *en stadigt tilblivende*

---

<sup>228</sup> Heidegger skriver i SuZ, idet han fortolker *ἐκστατικόν* som *Ausser-sich*, gå ud af sig selv/gå ud over sig selv: "Zeitlichkeit ist das ursprüngliche "Ausser-sich" an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die *Ekstasen* der Zeitlichkeit. Sie ist nicht vordem ein Seiendes, das erst aus sich heraustritt, sondern ihr Wesen ist Zeitigung in der Einheit der Ekstasen." SuZ, p. 329.

væremåde, der bringer sig selv til ende uden af opnå fuld væren. Eksistens er ekstatiske eksistens og betegner derfor en tilblivende endelighedsværen.

Også fænomenet *historicitet*, *Geschichtlichkeit* vindes ud fra denne aristoteliske forståelse. Det værende er, i sin fundamentale væremåde og fremdeles også menneskets væremåde, kendetegnet ved *bevægelse* og *forandring*, ved overgangen fra at være "ifølge sin mulighed", *δύναμις*, til at være "ifølge sin virkelighed", *ἐνέργεια*. Heidegger giver et eksempel i 1924, hvor det også ses, at den eksistentiale betydning af *Erstreckung* grunder i en mere fundamental forståelse, der er aldeles bestemt af det aristoteliske proces-begrebs-par:

„Das Seinkönnen ist je ein orientiertes. Das in der Werkstatt liegende trockene und harte Holz kann ein Tisch werden. Sofern dieses Seinkönnen als solches vorhanden ist in der volles Erstreckung des Könnens, d.h. wenn dieses Holz „in Arbeit“ ist und solange es das ist, bewegt es sich.“ GA64, p.78.

*Livet* er som sådant "i arbejde"<sup>229</sup> gennem *ὄρεξις*, *livsdriften* eller, hermeneutisk-fænomenologisk og græsk interpreteret: *livets immanente længsel mod at forblive i sin egen væremåde*, som Heidegger forstår i betydningen *Sorge*. *ὄρεκτός* (*ὄρεγω*) betyder oprindeligt: *udstrukket* eller *strukket ud*; *ὄρεχθῆναι*, *at strække sig selv*. *ὄρεξις* som *Sorge*, spænder livet ud, *Erstreckung*, og denne strengt ontologiske bevægelse er den, igennem hvilken *das Leben zu sich selbst kommt*, GA61, p. 88, og dette er "eine „Leistung“ der „Sorge“, SuZ, p. 199.

Derfor kan Heidegger gøre følgende bestemmelse: „Die Bewegtheit der Existenz ist nicht Bewegung eines Vorhandenen. Sie bestimmt sich aus der Erstreckung des Daseins. Die spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens* nennen wir das Geschehen des Daseins. Die Frage nach dem „Zusammenhang“ des Daseins ist das ontologische Problem seines Geschehens. Die Freilegung der *Geschehens-struktur* und ihrer existenzial-zeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines *ontologischen* Verständnisses der *Geschichtlichkeit*.“, SuZ, p. 374f.

Der kan gøres følgende elaborerende *oversættelse*, idet baggrunden herfor efterfølgende rides op: "Eksistensens bevægethed er ikke en bevægelse af noget forhåndenværende. Den bestemmer sig ud fra *Daseins* udstrækning. Den specifikke bevægethed, i hvilken *Dasein* strækkes ud og strækker sig selv ud, kalder vi *Daseins skeen/hændelsesmåde*, [*Geschehen*, (bemærk *Geschehen - Geschichtlichkeit*) - *Daseins kinetiske historicisering*<sup>230</sup> af sig selv]. Spørgsmålet om *Daseins* sammenhæng [livssammenhæng] er det ontologiske problem om *Daseins* historicisering/historicitet. Frilægningen af historiciserings-strukturen og dens eksistentiale-tidlige mulighedsbetingelser indebærer, at der vindes en ontologisk forståelse af historicitet." En lede-anvisning for læsningen er at finde i SuZ, p. 19: „Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des "Geschehens" des Daseins als solchen,... ." Det betyder at der hos Heidegger gives en række navne for det samme fænomen:

*Geschehen - Daseins* ekstatiske væremåde mellem liv og død - *Erstreckung - Geschichtlichkeit/historicitet* (eller kinetisk, udtrykt som verbum: *historicisering*) - den udstrakte strækken-sig, bevægelse og selv-konstans - *Zusammenhang des Lebens - Geschehen* - tilblivelseskarakter.

<sup>229</sup> Der henvises til betydningen af *ἔργον* (*ἔργον*) som *værk* eller *arbejde*, i det aristoteliske *ἐνέργεια*: τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι: *det-der-er-i-arbejde*; *det-der-er-i-værk*.

<sup>230</sup> Der skelnes således mellem *historisme*, *historitet* og *historicisering* på den ene side og *historicisme*, *historicitet* og *historicisering* på den anden. Mens historismen tager sin begyndelse med Herder, optræder ordet *historicitet* første gang findes i brevvekslingen mellem Dilthey og Graf von Yorck, som både Heidegger, f.eks. GA64 og SuZ, § 77, og også Gadamer, GW1, p. 222-270, eksplicit forholder sig til og ikke mindst udvikler deres tænkning i forhold til.

Som vist ovenfor er der med termen *Erstreckung* ligeledes tale om en hermeneutisk-fænomenologisk interpretation af Diltheys tanke om livet som en *livs-sammenhæng*, *Zusammenhang des Lebens*, som "seelischen Zusammenhang", GA64, p. 7, som Heidegger udlægger ontologisk-eksistentielt. *Sammenhængen* betyder for Heidegger, at menneskets væremåde, *Dasein*, selv i omslaget, forbliver i sin væremåde. Forstået som *Sorge* er *Dasein* dette "mellem", "das "Zwischen"", SuZ, p. 374, der adskiller døden fra vor fødsel.

Hvad angår Heideggers forståelse af *det faktiske livs historicitet* er der ligeledes et aristotelisk forlæg, som kan bruges til at bringe *Dasein* som *væren-ført-til-ende* fænomenalt i sigte, og Heidegger finder det, i det han i sommersemestret 1924 udlægger passager i Aris: NE: "*Bíos*: Ein neuer Begriff von "Leben", nicht dasselbe wie *ζωή*. Die Moderne Biologie meint gerade den griechischen *βίος* nicht. *Bíos* ist "Lebenshaltung", "Lebensweg", die spezifische Zeitlichkeit eines Lebens von der Geburt zum Tode, „Lebenslauf“, so daß *βίος* auch besagt „Lebensbeschreibung“: Das Wie einer *ζωή* ist der *βίος*, Geschichte eines Lebens.“ GA18, p. 74

*Bíos* er det faktiske livs væremåde, dets *hvordan-væren* i betydningen: *Geschehen* eller *historicisering*. *Dasein* "sker" mellem fødsel og død, og dette er at forstå som en *Vermögen* eller *Seinkönnen*, en *væreformåen*. *Daseins Erstreckung* er en *værekunnen*. Menneskets væremåde er afgørende: *tilblivelse*, *γένεσις*, hos Kierkegaard: *Vorden* eller *Vordelse*, men hos Heidegger, for at afdække fænomenets eksistentiale væren-struktur og dermed *Ganzheit*, med tilføjelsen *som-væren-til-døden*.

Heidegger vinder med denne hermeneutisk-fænomenologiske interpretation af proces-begrebs-parret *δύναμις - ἐνέργεια* og med fænomenet *κίνησις* som *Blickbahn*, en forståelse af *Daseins* kinetiske a priori og med dette, et eksistentielt-ontologisk begreb om *døden*, og således af *τελευτή* som *τέλος*, som i SuZ findes i andet afsnits første kapitel, med særlig henvisning til §§ 46-53, og hele denne sektion lader sig afgørende tilegne ud fra det her fremstillede.

Den eksistentiel-ontologiske forståelse af døden knytter, som Heidegger selv angiver det, ikke an til erfaringen af den andens død; af liget som den døde kropsting; af dødekulen, der findes omkring begravelsen, og ikke til det smertelige tab af en anden. Mens *Dasein* kan erstatte den anden i en række sammenhænge, ved at overtage den andens funktion, og også i en række tilfælde gør dette, så kan *Dasein* ikke leve den andens liv eller dø den andens død. Og endnu en afgørende uerstattelighedserfaring lyder: "*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen.*", SuZ, p. 240. Den eksistentiel-ontologiske erfaring af døden knytter til en grunderfaring af døden, tænkt ud fra livet selv, tænkt ud fra døden som en væremulighed, som *τέλος*, i.e. som *ende/færdig-væren*, og ikke i den døds-erfaring, der gives gennem *væren-med-andre*. Heideggers italesættelse af døden som *τέλος* bærer vidnesbyrd om den *ēthoserede κίνησις*-erfaring:

„Das primäre Moment der Sorge, das "Sichvorweg" besagt doch: Dasein existiert je unwillen seiner selbst. „Solange es ist“, bis zu seinem Ende verhält es sich zu seinem Sein-können.“ SuZ, p. 236.

Der kan *oversættes* med en række afklarende indsættelser, som afgørende trækker sætningens græske forbindtlighed frem: "*Sorges* primære moment, *at-være-i-forvejen-mod-sig-selv* [*Zusichselbstkommen*, udtrykt som det kinetiske a priori], vil sige: *Dasein eksisterer* [*ἐνέργεια ἀτελής*] altid allerede ved at *drage omsorg* [*ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*] for sit *selv* [*ψυχή - Lichtung*]. Sålænge *Dasein* findes, indtil sin *ende* [*τέλος* som *Fertig-sein*], forholder *Dasein* sig til sin egen *værekunnen* [*δύναμις* som *κίνησις*]."



Heideggers nærmere udredning følger nøje den skitserede Aristoteles-forståelse som det vises i læsningen nedenfor, der også informerer det tyske citat med den udviklede græske tankegang: „Dieses Strukturmoment der Sorge sagt doch unzweideutig, daß im Dasein immer noch etwas *aussteht*, was als Seinkönnen seiner selbst noch nicht „wirklich“ geworden ist. Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine *ständige Unabgeschlossenheit*. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen.“ SuZ, p. 236.

I oversættelse: "Dette *Sorge*-strukturmoment siger dog utvetydigt, at der i *Dasein* altid er noget der *står ud* [*δύναμις* som *ἐκστατικός*], der som værekunnen i forhold til selvet, endnu ikke er blevet "virkeligt" [*ἐντελέχεια* – *at-have-nået-sin-ende*, nemlig som *ἐνέργεια*, som dette *at stå-i-værk*]. I væsenet af *Daseins* grundforfatning ligger derfor en *bestandig uafsluttedhed*. Denne mangel på helhed betyder en udståen/udeståen af værekunnen.

*Dasein* er *ἐνέργεια ἀτελής*, *perfekt som imperfekt*. Heidegger viser her, hvordan grundfænomenet eller grunderfaringen: "at stå ud", som taler i ordet eksistens, vindes.

Dette *perfekt som imperfekt* eller *komplet som inkomplet* kan nøjere udredes. *Dasein* er sin egen *formåen* eller *værekunnen*, *δύναμις*, og har muligheder med sig selv, jfr. § 2, om *ψυχή* som *Möglich-sein*, og når i sin tilblivelses-bevægelse mod sig selv aldrig at udtømme mulighederne med sig selv og bringer derfor sig selv til ende, som væren der altid *står ud*, men på en sådan måde, at dette netop karakteriserer og udmærker *Daseins* væremåde. Ordene *Ausstehen* og *Ausstand* betyder på tysk ligeledes: *afventende* og *endnu ikke afgjort*, og denne betydning spiller således med, idet *δύναμις*, *kraftens* eller *mulighedens* væremåde netop er *at være parat*, i venten på at blive udløst og *er* som sådan et "endnu ikke", som det hedder i 1927: „Das Dasein existiert je immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht *gehört*.“<sup>231</sup> SuZ, p. 243. *ἐνέργεια ἀτελής* er *Daseins* *ontologiske* udmærkelse og væsnens-karakteristikon og således ikke noget mennesket skal søge at komme ud over, men tværtimod søge at *forlige* sig med, dvs *Dasein* er for Heidegger *komplet som inkomplet*, og dette er en væsentlig *selv-indsigt*.

Heidegger kan også formulere det på denne måde: "Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das „Ende“ selbst. Das „Ende“ des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, das heißt zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins.“<sup>232</sup> SuZ, p. 233f.

Det ekstatiske benævnes som *Ausstand*, *Ausstehen* og *steht aus*, og væsens-karakteriserer den væren, der er *ἐνέργεια ἀτελής*. Eller rettere, den åbenstående væren, der er *ἐνέργεια ἀτελής* væsner som *eksistens*, for dens væremåde er *κίνησις*, *bevægelse* og dette som *γένεσις*, *tilblivelse*, der har *νοῦς*. Hermed har Heidegger givet fænomenet *eksistens* en afgørende aristotelisk betydning ved at interpretere livet som en helt særlig slags bevægethed.

Ordet *Existenz* kommer af latin *ex sistere*, [*ex*: ud, ud fra; og *sistere*: at stå] hvilket betyder: at stå ud. *Existenz* betyder da: *den, der står ud*. Det latinske har her græsk oprindelse: *ek* [*ἐκ*] på græsk betyder: *ud af* eller *ud fra*. *Istemi* [*ἵσταιμι*] betyder: *at stå* og derfor fremdeles *den væren-der-står-ud*. Eksistens er *ekstatisk eksistens*. Heidegger staver det tidligt *Existenz*, senere, af-latiniseret og grækificeret: *Ek-sistenz* eller *Eksistenz*. Om *Dasein* lyder det i vintersemestret

<sup>231</sup> "Dasein eksisterer altid allerede på netop den måde, at Daseins endnu-ikke *tilhører* det selv."

<sup>232</sup> "I *Dasein* står, så længe *Dasein* er, altid allerede noget ud, hvad *Dasein* kan være og bliver. Men til denne udståen hører "enden" [*τέλευτή* som *τέλος*] selv. Væren-i-verdens "afslutning/grænse" er døden. Denne afslutning, af være-kunnen, dvs det til eksistensen *tilhørende*, begrænser og bestemmer *Daseins* altid mulige væren hel."

1929/1930: "daß es existiert, d.h. ex-sistit, im Wesen seines Seins ein Heraustreten aus sich selbst ist, ohne sich doch zu verlassen." GA29/30, p. 531.

Eksistens betyder for Heidegger: en *kinetisk-ekstatisk, værenforstående* og *endelig* væren, der er *hel* ved at have muligheder med sig selv indtil væremåden bringer sig selv til ende, gennem sin sidste væremulighed, døden. I denne tilblivelses- og *forandrings*-bevægelse *forbliver* Dasein i sin egen væremåde, dvs. der optræder, selv i selv-overskridelsens omslag, ingen *væsensforvandling*, og *Dasein* er, som denne endelig-væren, *komplet*, dvs. er netop altid allerede sig selv i en a priori eksistential forstand, som sin egen tilblivelses-bevægelse.

*Eksistens* forener som menneskets *Wesung/Ereignis* ovenstående tre indsigter: *omsorgsfuld kastet-åben-væren* (og dermed: *væren-Væren-forstående*  $\tilde{\eta}$ , *som/forsåvidt-som*, Aris: NE 1096b26, *Da/Lichtung/Erschlossenheit/νοῦς*) og *endelig-stadig-tilblivende-og aldrig-fuldt-opfyldt-bevægelse*.<sup>233</sup> På græsk: *ἐνέργεια ἀτελής*, perfekt-som-imperfekt, i.e. den væremåde der bringer sig selv til ende, men aldrig som fuldt opfyldt væren, og derfor snarere som: *tilblivende endeligværen*.<sup>234</sup> *Dasein/ψυχή*, menneskets egentlige væremåde, er *ἐνέργεια ἀτελής*, sammenlign Aris: DA 417a14ff, Aris: Fys 201b31f. *Kastet-åben-væren* er for Heidegger at være *νοῦς*, at tilhøre *νοῦς* og derfor dette at være kastet i sandhed, i *die Wahrheit des Seins, ἀλήθεια*, som med andre ord er menneskets *ἦθος*, hvorigennem menneskets væsen, *eksistens*, væsner<sup>235</sup>.

<sup>233</sup> Forstået som *bevægelse* kan *Eksistenz* alternativt formuleres som: *Pres-absentiel, selv-afdækkende bevægelse*, eller *transcendens* slet og ret, eller *stadig-nærværelsesgørelses-bevægelse-gennem-fravær*, eller *aldrig-fuldt-opfyldt-nærværelsesgørelse*.

<sup>234</sup> Sammenlign Cassirer (1932, p. 73): „denn "Bewegtwerden" sei nur eine Art der "Wirksamkeit", aber eine, die das Telos noch nicht in sich enthalte (*ἀτελής*)", med reference til: Aris: DA 417a14ff som oplyses gennem Aris: Fys: 201b27 og Aris: Met 1048b18.

<sup>235</sup> Heidegger henviser til disse væsens-bestemmelser igennem hele tænkevejen og således gennem en række forskellige udsagn, som nu mere præcist lader sig forstå med henvisning til det her udhævede. I 1946 lyder det: "Das was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das „Wesen“ des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz. Aber die so gedachte Ek-sistenz ist nicht identisch mit dem überlieferten Begriff der existentia, was Wirklichkeit bedeutet im unterschied zu essentia als der Möglichkeit. In „Sein und Zeit“ (S.42) steht gesperrt der Satz: „„Das Wesen“ des Daseins liegt in seiner Exsistenz.“ .....der Mensch west so, daß er das „Da“ das heißt die Lichtung des Seins, ist. Dieses „Sein“ des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heißt des Ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins. Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz die von der metaphysisch gedachten existentia verschieden bleibt." GA9, p. 325. I *oversættelse*: "Hvad mennesket er, det vil på metafysikkens overleverede sprog sige menneskets "væsen", beror på dets ek-sistens. Men den således tænkte ek-sistens er ikke identisk med det overleverede begreb existentia, der betyder virkelighed til forskel for essentia som muligheden. I "Sein und Zeit" (p.42) står der med spærrede typer denne sætning: *Daseins* "væsen ligger i dets eksistens". ..... Sætningen betyder snarere: Mennesket giver sig i sit væsen, [mennesket *væsner*, *Wesung* som *Ereignis*] som dette *Da*, det vil sige som værens *lysning* [*Lichtung* - *νοῦς*]. Den "væren" der tilkommer dette *Da*, og kun den, har ek-sistensen som grundtræk, det vil sige, står ekstatisk ind i værens sandhed. Menneskets ekstatiske væsner beror på eksistensen, som er og bliver forskellig fra den metafysisk tænkte *existentia*." Og videre: „Der Satz: "Der Mensch ek-sistiert" antwortet nicht auf die Frage, ob der Mensch wirklich sei oder nicht, sondern antwortet auf die Frage nach dem „Wesen“ des Menschen.“ GA9, p. 326. I *oversættelse*: "Sætningen: "Mennesket ek-sisterer" svarer ikke på spørgsmålet om, hvorvidt mennesket er virkeligt eller ej, men svarer på spørgsmålet om menneskets "væsen/væsner"." I indledningen til *Was ist Metaphysik*, skrevet i 1949, GA9, p. 374, lyder det: „Was bedeutet "Eksistenz" in "Sein und Zeit"? Das Wort nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das Offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen "Sorge" erfahren. Das ekstatische Wesen des Daseins ist von der Sorge her gedacht, so wie umgekehrt die Sorge nur in ihrem ekstatischen Wesen zureichend erfahren wird." "Hvad betyder ordet "Eksistens" i "Sein und Zeit"? Ordet benævner en væremåde, nærmere betegnet det værendes væren, som står åben for værens åbenhed, i hvilken det står, idet det udstår i den. Denne udståen bliver erfaret under navnet *Sorge*. *Daseins* ekstatiske væsner er tænkt ud fra *Sorge*, som også, omvendt, *Sorge* kun bliver erfaret på en tilstrækkelig måde ud fra sin ekstatiske væsner." Denne eksistente væsner er et særkende ved menneskets væremåde: „Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert". GA9, p. 374. "Det værende, der er på eksistensens (være)måde, er mennesket. Alene mennesket eksisterer." I SuZ, p. 442, lyder Heideggers randbemærknings-kommentar til *ist*, SuZ, p. 133, i det egne eksemplar af SuZ: "...das Aus- und Hinaus-stehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz." "... udståen og ud-af-ståen i åben-værens åbenhed [*Lichtung*]: Ek-sistens. *Endelig værenforstående bevæget-væren, transcendens*, kan også formuleres således: „Eksistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins." GA9, p. 326. I *oversættelse*: "Eksistens betyder indholdsmæssigt at *stå ud* i værens sandhed og således at være *ἐνέργεια ἀτελής* som har *νοῦς* og er kastet i et sandhedsforhold til verden." Eksistens er *væren-forstående* eksistens. I 1941 lyder det: "Die beiden Sätze: "Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins" und "Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz" sagen im Grunde dasselbe." GA49, p. 44. Eksistent væren knyttes ligeledes sammen med *Sorge* som et udtryk for *Daseins* enhedslige helheds-væren, hvor Heidegger lægger vægt på dette at mennesket i sin tilblivelsesbevægelse til stadighed er uafgjort, og har muligheder med sig selv og har et ansvar til at drage omsorg for sig selv, sin egen åbenværen og det, der møder i værens åbenhed: „Als der Ek-sistierende steht der Mensch das Dasein aus, indem er das Da als Lichtung des Seins in „die Sorge" nimmt." GA9, p. 327. Sætningen skal udsige dette, at mennesket er væren-forstående, i.e. har delagtighed i *νοῦς*, og dette på en sådan måde, at denne delagtighed afgørende udgør en væsentlig væremåde, som må tages i forvaring. Mennesket tilhører denne

Terminologien kan synes ejendommelig og esoterisk og kan derfor risikere at spærre for en forståelse, men at afvise Heideggers særlige italesættelse er at afvise et distinkt filosofisk indhold, og hvis den udlægges, som det er forsøgt igennem afhandlingen, så lader det sig se, hvordan Heidegger kan give en hermeneutisk fænomenologisk og derfor stadig grundlæggende "græsk" interpretation af den homeriske forståelse af ἦθος, som er udhævet i afhandlingens § 5 og § 8, og bringe dette fænomen i sigte som endnu et navn for *sagen selv*, som det også lader sig se, at Heidegger accepterer den her opridsede grunderfaring af ἦθος som *væsensopholdsstedet hvor mennesket kan forlige sig med sit væsen*, et forhold der er afgørende for såvel den tidlige som den senere Heidegger.

Karl Löwith (1951), p. 63, der i talen om *Heideggers Kehre* ikke blot forstår fænomenet *die Kehre* som en kalenderdaterbar vending i Heideggers tænkning, og overgør betydningen af Heideggers omtydninger<sup>236</sup> af en række centrale begreber fra den tidlige til den senere Heidegger, udtaler fremdeles om forskellen mellem det tidlige *Existenz* og den senere anvendte *Ek-sistenz*: "Existenz bedeutet nun nicht mehr ein Transzendieren seiner selbst im Entwerfen von Welt, sondern Ek-sistenz als Hinausstehen in die Wahrheit des Seins." Hvis man forstår *die Kehre* som et væsensomslag i tænkningen og derfor også som en komplet opgivelse af et tidligere standpunkt, *eine Umkehr*<sup>237</sup>, GA11, p. 149, er det let at se, hvordan man kan mene, at der er tale om to væsensforskellige forståelser af henholdsvis *Existenz* og *Ek-sistenz*. Et sådant standpunkt kunne vel tilsyneladende finde nogen støtte hos Heidegger selv, der i GA6.2, p. 434 omtaler måden, hvorpå *Existenz* bruges på i SuZ, som *zeitweilig* og således altså *midlertidig*. I SuZ bruges, siger Heidegger i denne forbindelse, *Existenz* som "die ekstatische Inständigkeit in der Lichtung des Da des Da-seins.", GA6.2, p. 434. Men *die Kehre* er ikke, ifølge Heidegger selv, det samme som *die Wendung im Denken*, og *die Wendung im Denken* er ikke den konsekvente opgivelse af det hidtil tænkte, men snarere et forsøg på at italesætte det tidligere tænkte mere træffende<sup>238</sup>. Mens det naturligvis på den ene side giver mening at skelne mellem forståelsen af *eksistens* før og efter *Ereignis*-tænkningen, så er der imidlertid noget mere grundlæggende på spil, som har en varig karakter, således italesættelsen af den *tilblivende kastet-åben-værens sandhedskarakter*. I Heideggers egne randbemærkninger til sit eget eksemplar af SuZ, ses da også følgende note, note c, til *ist*, SuZ, p. 133: "Dasein existiert und nur es; somit Existenz das Aus- und Hinaus-stehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz." SuZ, p. 442. Heideggers almindelige betragtning, som dog ikke konsekvent holder stik, at det tidligere tænkte er *indeholdt, enthalten*, GA11, p. 152, i det senere tænkte, og at først og alene det tidligere tænkte gør den senere tænkning tilgængelig, *zugänglich*, giver altså i dette tilfælde god mening.

Som det er set er der ingen væsentlig forskel på de to forståelser af fænomenet *eksistens*, der begge grundlæggende udtaler måder, hvorpå mennesket i sin livs-bevægethed er åbent for verdens åbenhed. Hvis Löwiths sprogbrug og eksempel ovenfor fastholdes, så er bevæget *Hinausstehen* stadig, som *Heraustreten*, cf. det tidligere anførte GA29/30,

---

*lysning/rydning*, som på sin side er forudsætningen for at noget betydningsfuldt kan vise sig. Det, der betydningsfuldt kan vise sig i denne *Lichtung* har mennesket ligeledes et ansvar for. Som det vil ses er der tale om en formulering af ansvaret, der rækker langt ud over det rent antropocentriske, mere herom i § 12. Det *ekstatiske* og hermed *transcendensen*, er, i en grundlæggende om end ikke i den i SuZ fremstillede transcendental-horizontale forståelse, stadig i 1946 et afgørende træk ved eksistensen, som navnet *eksistens* ifølge Heidegger selv indebærer: "Ek-sistenz" ist .... das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins." GA9, p. 343. Som en oversættelse viser, så forbinder sætningen i den grundlæggende før-sokratiske betydning menneskets væsen og dets opholdssted: "Ek-sistenz er, ... den ekstatiske boen [ἦθος] i værens nærhed." Sætningen siger: Menneskets væremåde er værenforstående-etisk-kinetisk-endelig-tilblivelses-væren eller: etisk eksistens. Mennesket væsner værenforstående med grund i ἦθος.

<sup>236</sup> På samme måde overgør Löwith forskellen mellem betydningen af Dasein i SuZ og hos den senere Heidegger, (Humanisme-brevet). Rent faktisk er de fleste af Dasein-analytikkens indsigter bevarede i den senere tænkning, om end mange er italesat anderledes.

<sup>237</sup> Heideggers brug af ordet *Umkehr* kan også meget vel være en indirekte reference til Löwith (1951, p. 48), som præcis bruger dette ord og som netop forstår Heideggers senere tænkning som et radikalt omslag i forhold til SuZ. På denne måde kan brevet til Fader Richardson derfor også læses som en kommentar til Löwith.

<sup>238</sup> Heidegger skrev i 1941: "(Damit wird nicht gesagt, "Sein und Zeit" sei für mich selbst etwas Vergangenes geworden. Ich bin auch heute nicht „weitergekommen“, dies schon deshalb, weil ich immer deutlicher weiß, daß ich nicht „weiter-“, kommen darf; aber vielleicht bin ich dem in „Sein und Zeit“ Versuchten um einiges nähergekommen.) GA49, p. 26f. I anknytning til altså at angive, at han senere er kommet det i SuZ forsøgt *tænkte* nærmere erkender Heidegger herefter, at han nok ved et og andet om, at SuZ har sine mangler!

p. 531, en *Transzendieren*, om end Heidegger her har opgivet den transcendental-horisontale udlægning af den eksistente åbenhed, og nu udlægger dette som en særlig *Wesung/Ereignis*, og *Ek-sistenz* trækker på samme (aristoteliske) grunderfaring som *Existenz*, hvad enten i den latiniserede eller mere græske form, hvad enten i den tidlige eller den sene tænkning. Samme grunderfaring udlægges fremdeles nu blot operativt anderledes.

Udviklingen af fænomenet *Transzendenz* i Heideggers tidlige tænkevej kan følges hos Kisiel, se særlig Kisiel, p. 505. I SuZ er *Transzendenz* intentionalitetens mulighed som ekstasernes "hvorhen", som det også ses i Löwiths formulering, og dette som en forbinden af Daseins kinetiske mulighedsværen med åbenhedens særlige tidslighed som en trefoldig selv-overskridelse, således den ekstatiske transcendental-horisontale åbenhed, SuZ, § 69. Som det er fremhævet i afhandlingens § 6, er denne meget specifikke forståelse af *transcendens* på spil i Heideggers tænkning, i al sin midlertidighed, mellem 1926 og 1928<sup>239</sup>, hvorefter den *transcendental-horisontale forståelse af åbenheden* opgives og "der Charakter des Überschritts", GA24, p. 428, forandrer karakter. Den grundlæggende erfaring af *transcendens* som *Heraustreten*, eller som "das Über-hinaus des Daseins", GA24, p. 426, i.e. som åben, sandheds-kastet kinetisk *Anderswerden*, der forbliver i sin væremåde og mere præcist, som det, der her er benævnt *ἐνέργεια ἀτελής*, eller som Heidegger i 1929 kalder *subjektivitetens grundstruktur*, GA9, p. 137f, forbliver imidlertid, når den er udviklet, uantastet igennem resten tænkevejen, som det også ses af brugen af ordet *Hinausstehen* i citatet fra Löwith, (idet han refererer den senere Heidegger), som konsekvent anvendes af Heidegger i 1920'erne i formerne *Ausstehen/steht aus* og fremdeles.<sup>240</sup> I 1920'erne og i resten af tænkevejen trækker fænomenet *eksistens* basalt set på den samme grunderfaring, som det er vist, blot er åbenheden nu udlagt "operativt" anderledes, og transcendens udlægges nu som *das Ereignis des Daseins*, og dette nu som *Ek-sistenz* eller *Eksistenz*, frem for *Existenz*, hvis man ønsker at bevare en streng terminologi. Transcendens i betydningen *åbnet, omsorgsfuld tilblivelse* og i denne tilblivelse *væren-nærvær-som-fravær* er fastholdt tænkevejen igennem. Transcendens er i hele tænkevejen, som det hedder i vintersemestret 1925/1926, GA21, p. 146, *verstehende Sichbewegen*, og som sådan "eine eigentümliche Bewegung,..., die das Dasein selbst ständig macht." GA21, p. 147, og denne bevægelse, som er en *verstehende Bedeuten*, GA21, p. 150, lukker verden op<sup>241</sup>.

Denne henvisthed til betydning, til at betyde og udlægge os selv, den anden og det andet, forklarer Heidegger med henvisning til menneskets eksistente endelig-væren og dermed vor særlige kinetiske væremåde, der aldrig står færdig-i-værk. Som følge heraf står heller ikke vor *forståelse* nogensinde færdig i værk som absolut viden eller indsigt. Om end

<sup>239</sup> "Recall that what distinguishes SZ from the 1925 course *History of the Concept of Time*, or the 1924 essay "The Concept of Time," is Heidegger's final determination of the structure of temporality in conjunction with Dasein as possibility. Heidegger took this momentous step sometime between February 26 and October 13, 1926." TS5, p. 210. Sammenlign SuZ, § 69 og GA24 (sommersemestret 1927), særlig §§20-21, særlig om *die Zeit* som *die Zeitlichkeit* og *die Temporalität*. Transcendensen, det fænomen at Dasein i sin bevægethed som forstående-i-verden-væren overskrider sig selv, er ekstatisk og tidslighedens tre ud af hinanden springende ekstaser angiver værenforståelsens mulighed. Ekstaserne åbner hver især en tilhørig horisont og denne *horisont* betegner Heidegger også som et *horisontalt schema*. Ekstaserne åbner op og gør værenforståelsen mulig idet de ekstatisk-horisontale schemata i deres trefoldige enhed betegner ekstasernes *hvorhen, Wohin*. Anvendt i betydningen af en mulighedsbetingelse for værenforståelse kalder Heidegger *tidslighed* for *temporalitet*. Således en distinktion mellem Daseins tidslighed og værens temporalitet, og denne sidste som værende en horisont-åbnende og -formende funktion, der giver alle være-modi deres kinetisk-tidslige karakter (og betydning). I SuZ nåede Heidegger alene til at vise, hvordan tidsligheden former det horisontale skema og muliggør at forstå sin egen væren, men ikke for, hvordan tidsligheden former horisonten for andre væremodi, et projekt, der var tiltænkt udfoldelse i det ikke tilføjede tredje afsnit af del et, SuZ, § 8. I *Grundprobleme*, GA24, p. 1., der giver den sidste antydende fremstilling heraf, for forståelsen opgives, angiver Heidegger, at der er tale om en "*Neue Ausarbeitung des 3. Abschnittes des I Teiles von "Sein und Zeit"*." Således det ikke inkluderede afsnit, der i SuZ, § 8 betegnes: "*Zeit und Sein*". Her lovede Heidegger således for meget. GA24, p. 389 angiver: "Gezeigt werden soll: Die Zeitlichkeit ist die Bedingung der Möglichkeit von Seinsverständnis überhaupt; *Sein wird aus der Zeit verstanden und begriffen*. Wenn die Zeitlichkeit als solche Bedingung fungiert, nennen wir sie Temporalität."

<sup>240</sup> Heidegger angiver i GA65, p. 250f, idet der henvises til forskellen mellem *Seyn und Seiendes*: "Deshalb gilt es, nicht das Seiende zu übersteigen (Transzendenz), sondern diesen Unterschied und damit die *Transzendenz* zu überspringen und anfänglich vom Seyn her und der Wahrheit zu fragen."

<sup>241</sup> Kort tid før Heidegger opgiver den ekstatisk- eller transcendental-horisontale-åbenhed hedder det i sommersemestret 1927: "Wenn Transzendenz das Seinsverständnis ermöglicht, Transzendenz aber in der ekstatisch-horizontalen Verfassung der Zeitlichkeit gründet, dann ist diese die Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses." GA24, p. 429.

en forståelse står-i-værk for så vidt den er fuldbyrdet i udlægningen, så er dette et *midlertidigt*<sup>242</sup> og da *Dasein* med grund i sin særlige bevægetværen til stadighed har muligheder med sig selv og det, der møder, er der samtidig en stadig henvisning til en fortsat udkasten af forståelsen og en vedvarende gøren udlægninger. *Forståelsen* er som *ἐνέργεια* - τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι, ikke i betydningen *komplet-i-værk-ståen*, men i betydningen af stadig *væren-i-arbejde*. Derfor fremhæver Heidegger også gennem hele tænkevejen, hvordan dette at *spørge* er *tænkningens fromhed*, *die Frömmigkeit des Denkens*, GA7, p. 36; (p. 40), og den søgende *spørgen* fremdeles her tematisk italesat som det, der holder forståelsen i arbejde, en tankegang der overhovedet også er med-betænkt i Heideggers forståelse af tænkningen som *phronetisk-besindig fragende Denken*, idet denne spørgen, som en *grundholding*, en *ἡρώς*, (der er afdækket i afhandlingens § 2), er den konstante mulighed for at *åbne* det, der møder, og derfor opfordrer Heidegger til stadighed til en "ydmyghed", der ontologisk, dvs i væremåde, passer sig til denne endeligværen, som bringes til ende gennem døden. *Dasein* er endelig-væren, der bringer sig selv til ende, ved at udtømme sin sidste være-mulighed. At *Dasein* bringer sig selv til *ende* gennem døden betyder, at *Dasein* har mulighed for at dø, er åben for dette at dø og vil gøre det, idet:

"Der Volle existenzial-ontologische Begriff des Todes lässt sich jetzt in folgenden Bestimmungen umgrenzen: *Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.*" SuZ, p. 258<sup>243</sup>.

Det er *sikkert*, at *Dasein* skal dø, men usikkert *hvornår* og døden er som *ende* derfor en *uigentagbar, ubestemt* mulighed og den er *ikke forbundet* til noget, for *Dasein* formår ved sig selv at dø. Dødens indtræffen gennem den eksistentielle beslutning om selvmordet, gennem sygdom eller alderdom vinder på et tidspunkt en nøjere bestemthed, men i ontologisk-eksistential henseende er denne ubestemtheds karakter det afgørende. Døden er en *δύναμις*, en *formåen* eller *værekunnen* i mennesket. Aristoteles' Gud er ikke åben for døden og kan ikke dø, for ingen mulighed udstår i Gud, som således ikke har denne mulighed med sig selv. *Døden*, *τελευτή*, Aris: Met. 1021b28, GA18, p. 87, er den sidste og *yderste* være-mulighed for *Dasein* og er *τέλος*, *ende* eller *færdig-væren* og dette i betydningen af en væremåde, *eine Weise zu sein*.

Heidegger gør en *enkel, direkte genseende henføren*, *ἐπαγωγή*, fra forståelsen af, at *Daseins* væren afsluttes med døden til, at døden er et væsens-træk ved *Daseins* væremåde, således *væren-til-døden*: "Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die *Dasein* übernimmt, sobald es ist. „Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.“" SuZ, p. 245<sup>244</sup>.

Derfor må *Dasein* møde og overtage sin egen væremåde i det Karl Löwith et sted har kaldt *den heroiske trods*, i en *angstberedt*, SuZ, p. 296, bringer sig selv foran sig selv som gjort ansvarligt for *livet* som den uigentagbare mulighed, sammenlign SuZ, p. 254. Denne væremåde betegner Heidegger i SuZ, som *der vorlaufende Entschlossenheit*, *den foregribende beslutsomhed*, SuZ, p. 326. Den vil blive behandlet nærmere i afhandlingens § 12.

<sup>242</sup> Derfor også Heideggers insisteren på *epagogisk* væsens-udlægning gennem *formale Anzeige*, som (forståelses)retningsvisende og forandringsberedte *hvordan-væren* bestemmelser, der forbliver *åbne* for endnu en besindelse.

<sup>243</sup> I oversættelse: "Dødens fulde eksistential-ontologiske begreb lader sig omgrænse ved de følgende bestemmelser: *Døden er som Daseins væren-færdig den egne, ikke-forbundne, sikre og som sådan ubestemte, uigentagelige Dasein-mulighed.*"

<sup>244</sup> "Den med døden mente ende betyder ikke *Daseins* til-ende-væren, men snarere en *væren til enden* for dette værende. Døden er en væremåde som *Dasein* overtager, såfremt *Dasein* er. "Så snart et menneske kommer ind i livet er dette menneske gammelt nok til at dø"."

Der kan nu opsummeres: Mens Gud er hel og komplet som væren-perfekt-realiseret-som-væren-fuldstændig-i-ro, så er *Dasein* er "hel" og "komplet" som endelig tilblivelsesværen, altså i sin væremådes intrinsiske imperfektion<sup>245</sup>: Mennesket er som den væren, der altid er undervejs mod sig selv, stadig *nærværelsesgørelses-absentialitet* eller *nærværelsesgørelses-fraværs-væren*, i.e. *den-væren-der-altid-viser-sig-i-sin-relative-ikke-væren*, og menneskets mulighed for at blive sig selv, beror på dets *kinetiske endelighedsværen*. Muligheden for *Sich-zu-eigen-machen* er *Zusichselbstkommen* eller *Schon-vorweg-sein* og er alene givet med, at eksistens er etisk eksistens. Heidegger viser fremdeles, gennem Aristoteles' forståelse af bevægethed og bevægelse, hvordan grunderfaringen, der taler i fænomenet  $\tilde{\eta}\delta\sigma\varsigma$ , som dette at *noget gør sig til sig selv*, i.e. *gør sig selv til sin egen væremåde*, muliggøres af menneskets *kinetiske væremåde*. *Dasein* kan beslutte "at blive" sin egen væremåde, idet *Dasein* er dette: *at-være-i-færd-med-at-blive-til*. Mennesket kan fremdeles vedvarende gøre sig selv til sig selv, men netop uden nogensinde fuldt opfyldt at stå-i-værk. Mennesket kan kun blive *helt*, i.e. *blive sig selv*, som altid allerede væren-den-deficiente væren og må fremdeles indsigtfuldt forlige sig med dette og så at sige *tænkende eftergøre* sin egen grundbevægelse. Egentlighed; egen lighed, og dette at være den samme som sig selv, som sig-selv-væren, eller *autenticitet*, af  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$  og  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , *selvværen*, er en formelt indikerende ontologisk bestemmelse, ikke en moralsk dom. Gud har ikke denne mulighed for at blive sig selv, Gud er altid allerede sig selv og har ingen selv-realiserings- eller selv-udviklings-problematik og ingen mulighed for at *opnå* selvværen, men står så at sige altid allerede i værktøj, som væren-fuld-aktualiseret-mulighed.

Det følger da, at menneskets formåen til at blive sig selv og finde ind til sit væsen, beror på dets *endelighedsværen og tilblivelseskarakter* og dets formåen til at geråde i hjemløsheden og dermed i den positivt bestemte mulighed: *ruinansen*, beror på dets altid allerede væren perfekt imperfektibilitet. Men hjemløshedens mulighed beror på muligheden for at man kunne være *hjemme* – i.e. indse, udleve og varetage den egne endelighedsværen og derfor på, at den egentlige forståelse beror på forståelsens åbenhed og stadige, uafsluttede udkasten sig i forhold til sig selv, den anden og det andet. Som det hedder hos Aristoteles, så gør en enkelt svale intet forår, Aris: NE 1098a18, og mennesket er, som sit eget *endnu-ikke*, *henvist* til den stadige omsorgsfulde *tilegnelse* af selvet og det, der møder, idet "das Ek-sistieren ein In-die-Sorge-nehmen ist,," FWVH6, p. 344. Denne tilegnelse er i sin egentligværen en tagen alt der møder i ansvarsfuld varetægt og muliggør derfor også alle de deficiente modi af en sådan tilegnelse. Selvtilegnelse er ikke blot en mulighed, en formåen, men netop også et vilkår. Spørgsmålet består snarere i, hvordan denne selv-tilegnelse (ansvarligt) varetages. Den (egentlige) ansvarlige bringer sig selv til ende, som  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\ \acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\acute{\eta}\varsigma$  går gennem omsorgen, *die Sorge* som sådan, dvs i den *phronetisk* orienterede livs-udøven af de ligeoprindelige afdækningmodi *Selbstsorge*, *Fürsorge* og *Besorgen* og dette under hensyntagen til *at tage vare på alt*,  $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\alpha\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ , og dette er vel ikke blot en formulering af *ansvarets udstrækning* overhovedet, men måske samtidig en af de mest afgørende og radikale tanker i Heideggers tænkning, som udvikles i afhandlingens § 12.

Det lader sig hermed se, hvordan Heideggers forståelse af menneskets *væsnen*, *Eksistens*, således, og i modsætning til Kierkegaards forståelse, aldeles er bestemt af en radikal hermeneutisk-fænomenologisk interpretation af aristotelisk Fysik med særlig vægt på fænomenet  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , *bevægelse*, og det er netop denne forståelse som Heidegger interpreterer og sigter Kierkegaards eksistens-tænkning gennem.

Der er, som angivet i 1946 tale om en  $\tilde{\eta}\delta\sigma\varsigma$ -tænkning, der strengt ontologisk italesætter væsensforligelsens mulighed, GA9, p. 319, som givet gennem en menneskelig henvisthed til  $\tilde{\eta}\delta\sigma\varsigma$ .

<sup>245</sup> Således kan dette gives en række formuleringer: Mennesket er *perfekt som uopfyldt-væren*; mennesket er *perfekt som stadig-nærværelsesgørelse-gennem-væren-fravær*; menneskets væremåde er *perfekt-som-altid-berøvet-nærværelsesgørelse*; mennesket parteciperer kun begrænset i sin egen fuldendelse.

## § 11. φρόνησις som omsigtig varetagende afdækning

„Die Besinnung bringt uns dagegen erst auf den Weg zu dem Ort unseres Aufenthalts.“

GA7, p. 64; (p. 65). (1953).

„Hesiod sagte, der Beste sei, wer selbst alles einsieht; hier heißt es noch deutlicher: der Mensch soll selbst „seinen Weg“ finden, dazu ist Denken (φρονεῖν) nötig.“

Snell (1980, p. 220).

Gadamer, GW7, p. 51, har bemærket en interessant passage hos Werner Jaeger i *Der Theologie der frühen griechischen Denker*. Jaeger fremhæver, at Heraklit for ordet *Denken*, *tænkning* eller *tænken*, modsat Parmenides, ikke bruger νοῦς og νοεῖν, men netop φρόνησις og φρονεῖν. Passagen lyder:

“Es ist zu wenig beachtet, daß Parmenides stets von νοεῖν und νόημα spricht, wo er die Tätigkeit des Philosophischen Geistes bezeichnen will, Heraklit dagegen von φρονεῖν, was im Griechischen von jeher das richtige Denken, die richtige Einsicht – mit deutlichem Bezug auf das praktische Verhalten des Menschen – ausdrückt. Das Wort ist daher besonders der sittlichen und religiösen Erkenntnis angemessen. .... Die delphische Weisheit der Selbst-begrenzung alles menschlichen Strebens und die Furcht vor übermenschlicher Hybris ist φρονεῖν.“ Jaeger (1953, p. 131f).<sup>246</sup>

Det Jaeger omtaler som den delphiske visdom angående selv-begrænsningen af menneskelig *stræben*, ὄρεξις, sammenfattet i maksimen: μηδὲν ἄγαν, *intet til overmål*, indfanges præcis af det græske ideal om σωφροσύνη, *besindighed/selvmoderation*, og derfor af tænkningen som φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, den *besindige og phronetiske tanke*, orienteret ud fra en tilsvarende *grundholdning*, ἔξις, og vidner om den tætte forbindelse mellem φρόνησις og σωφροσύνη. Foruden φρονεῖν, (verbum), den *phronetiske tanke*, findes hos Heraklit εἶ φρονεῖν, den *gode phronetiske tanke*, og det beslægtede σωφρονεῖν, (verbum), Heraklit fr. 2, fr. 112, fr. 113 og fr. 116, en form af σωφροσύνη, en *duelighedsformåen* og et græsk livsideal, (idet der her kan henvises til Platons *Charmides* og *Alkibiades I*, 128-135), der normalt oversættes med *besindighed, selv-beherskelse* eller *selvmoderation*.

Som tidligere fremhævet, så er der en passage hos Heidegger, der netop italesætter denne forbindelse, GA19, p. 51, med henvisning til Aris: NE 1140b11f: “Und so nimmt Aristoteles zusammen mit Plato auf eine eigentümliche Etymologie Bezug. σωφροσύνη σφύζει τὴν φρονησιν (vgl. b11sq), „die Besonnenheit ist das, was die φρόνησις rettet“, „det besindige bevarer/redder φρόνησις.“

Der er hos førsokratikerne en distinkt skelnen i brugen af νοεῖν og φρονεῖν, som det vil ses af den følgende korte gennemgang, og φρόνησις og φρονεῖν har næsten konsekvent en relation til det praktisk levede liv. Også hos Parmenides

---

<sup>246</sup> Se endvidere E. Loew (1929).

optræder, som Jaeger har gjort opmærksom på, i fr. 16, DK1, p. 244 og KSR, p. 261, ligeledes *φρονέει* for *tanke*<sup>247</sup>, men Heraklit, optaget som han var af bevægelses-problemet og de konsekvenser dette har for *praksis*, sætter *φρονεῖν* højst, mens Parmenides sætter *νοεῖν* over *φρονεῖν*.<sup>248</sup>

Udskilningen af en tænkning, som har en særlig relation til livs-praksis kan spores tilbage til den tidligste episke tænkning. Verbet *φρονεῖν* optræder for første gang, og flere gange, hos Homer, Schaefer (1981, p. 18), og en form af *φρόνησις* [*φρόνησιον*] ses for første gang i overleveringen, og gennem Sextus Empiricus, hos Heraklit, fr. 2, DK1, p. 151.<sup>249</sup> Allerede<sup>250</sup> hos Homer, Odysseen, Sang 23, linie 13 og 30, kædes ordet *σωφροσύνη* sammen med handlinger karakteriseret af *praktisk klogskab*, (linie 30), og refererer generelt til handlinger og en karakter, der udmærker sig ved *selv-moderation* og *selv-indsigt*. *φρόνις* betyder hos Homer: *Indsigt, visdom, klogskab* og med særlig henvisning til handlingen. Hos Aischylos anvendes *φρονεῖν* og *σωφρονεῖν* omtrent synonymt, som det også synes at være tilfældet hos Heidegger. Forstavelsen *σῶς-*, som fremdeles forbindes med *φρονεῖν* til *σωφρονεῖν*, betyder egentlig det, der er *sundt, helt* eller *sikkert* og beslægtede ord som *σῶζω, σωτηρία* og lignende henviser til at *redde* og *frelse*. *σωφρονεῖν* er således *den besindige, velovervejede, dvælende tanke*, hvori *φρονεῖν* for så vidt er medbetænkt, idet der kan henvises til Heideggers *Besinnung, Besonnenheit, Sinnen*, eller *Gelassenheit*, som særlig fra 1930'erne og fremefter, efter det erklærede skridt tilbage til førsokratikerne, er faste ord for tænkningens karakter hos Heidegger. Snarere end Aischylos er det dog Sophokles, der interesserer Heidegger og dette oftest i tæt forbindelse med Hölderlin-interpretationerne.

I Ricoeurs *Oneself as Another, (Soi-même comme un autre)*, Ricoeur (1992), lyder det: "Relying on Ellendt's *Lexicon Sophocleum*, Martha C. Nussbaum counts, in the play of Antigone alone, 50 occurrences (out of 180 in Sophocles' seven plays) of terms referring to deliberation based on the roots *boul, phren, phron.*" Ricoeur (1992, p. 246, note 11). Også hos Sophokles er der fremdeles en *phronetisk* tænkning i værk og Heideggers læsning af *φρονεῖν* hos Sophokles lægger vægt på at forstå ordet i dets forbindtlighed til det praktiske dagligdags-liv og dette som en særlig *Wissen*, GA53, p. 137ff. Dette lader sig sammenholde med Heideggers almindelige optagethed af Sophokles og i særdeleshed, en kommentar i Humanisme-brevet, GA9, p. 354, om, at der i Sophokles' tragedier er en mere *oprindelig, anfänglich*, forståelse af *ἦθος* i værk end det ses hos Aristoteles, ikke i betydningen, at Sophokles er mere betydningsfuld end Aristoteles hvad angår *ἦθος*, men snarere, at der er indsigter hos Sophokles, og hos førsokratikerne iøvrigt, som er betydningsfulde når vi ønsker af forstå den etiske tænkning hos Aristoteles, nemlig om *ἦθος* som *ἀρχή* og dette som *Aufenthalt*. Med dette *anfänglicher* Heidegger angiver fremdeles, at Sophokles italesætter *væsens-opholdsstedet* som *ἀρχή*, dvs som *udspring* og *grund* for menneskets væsen. Ordet *ἦθος* anvendes imidlertid ikke af Sophokles i den homeriske betydning, således ikke i den kendte overlevering, som det er vist, men Heidegger finder i sin Sophokles-interpretation, som har fokus på at gøre *eksistentiale* erfaringer og dermed har en destruktiv karakter, en italesat

<sup>247</sup> Jaeger (1953, p. 271, note 16) fortjener gengivelse: "Vgl. *νοεῖν, νόημα*, Parm. B 7,2; B 2, 2; B 3; B 6,1; B 8, 8, 17, 36 usw. (Dagegen Parm. 16,3 *φρονέει*); Heraklit gebraucht *φρόνιμος, φρονεῖν, φρόνησις* B2, B 17, B 64, B 112 (?), B 113, B 116. Über die praktische Bedeutung von *φρόνησις* vgl. Meinen Aristoteles S. 82-83. Heraklit nennt *τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστε* (B 112). (Kranz zieht die Variante *σωφρονεῖν* vor).

<sup>248</sup> Alene forekomsten af forskellige ord for tænkning antyder at disse ord anvendes med særlig henvisning, udspring og rettet. Se E. Loew (1929); Schindler (2003) og Schaefer (1981), sidstnævnte for en minutios undersøgelse af *φρόνησις* og beslægtede ord, sekundært hos grækerne som sådan, og med hovedvægten på Platon.

<sup>249</sup> Heideggers tidlige forståelse af tænkningens væsen i denne betydning er en varig forståelse som udtrykker en bestandig *Haltung* og en *Verhalten* i tænkevejen og Heidegger vil gang på gang appellere til tænkningen som *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*, f.eks. i en tale holdt d. 18. Oktober 1955, GA16, p. 517-529 under overskriften *Gelassenheit*, hvor den egentlige tænkning italesættes som *das besinnliche Nachdenken, besinnliches Denken, Besinnung*, GA16, p. 520, og mennesket omtales her som "das denkende, d.h. das sinnende Wesen." Et lignende "ideal" fremstilles også i *Die Zeit des Weltbildes*, GA5, p. 75-113; (p. 69-104).

<sup>250</sup> For indsigtfuld oversigt over den semasiologiske udvikling af ordet *σωφροσύνη*, kan henvises til: North (1966) og Gerald F. Elses anmeldelse og korte oversigt af denne i: *The American Journal of Philology*, Vol 90, No.3, (Jul 1969), p. 360-365.



erfaring af *stedet*, som han *udlægger* som en  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -erfaring<sup>251</sup>. Det Heidegger afgørende synes at pege på i sine læsninger af Sophokles' Antigone er tilsyneladende en afdækning af en slags mod-begreb til  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$  som den hjemmevante tilhørighed, i form af det græske  $\tau\acute{o}$   $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ , GA53, særlig *Zweiter Teil*, og som Heidegger gennemgående oversætter som det *uhjemlige*. Dette *uhjemlige*, der i SuZ blev italesat som *Un-zu-Hause-sein* og dette som *Verfallenheit* sat over for den a priori nødvendighed i at blive sig selv, *Sich-Vorweg-sein*, og dette som *In-sein* ( $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ ), betegner Heidegger altså senere, med henvisning til Sophokles' Antigone og menneskets eksistentialt hjemløshedsværen, som *das Unheimischsein im Heimischwerden*, GA53, p. 150. Det viser sig fremdeles, at Heidegger således forstår dette  $\tau\acute{o}$   $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$  som en særlig  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -væren. Heidegger forstår  $\tau\acute{o}$   $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$  som en væsentlig *være-kunnen* og derfor som en væsensbestemmelse, idet han refererer fænomenet som "dieses Sein des Menschen", GA53, p. 153 og helt afgørende fastslår: "Antigone selbst *ist* das Gedicht des Heimischwerdens im Unheimischsein. Antigone *ist* das Gedicht des höchsten und eigentlichen Unheimischseins." GA53, p. 151. Heidegger finder fremdeles her en forståelse af et væsens-sted i Sophokles' Antigone, og om muligheden for væsens-selv-forligelse i  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ , væsens-udspringet og dermed den egne væren, og dette som et forhold af afgørende betydning, udtaler Heidegger, at *das Heimischsein des Menschen* er det højeste digteren kan digte<sup>252</sup>. Mennesket er den  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -glemmende, men  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -tilhørende eksistens som altså *længes* mod sig selv. Endskønt mennesket i egentlig forstand, i a priori forstand, er hjemme, går dette leve-væsen oftest af vejen for sig selv, ved ikke at være forliget med sin væremåde, *eksistens* som  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$   $\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\acute{\eta}\eta\varsigma$ , fremdeles sin egen åbne, stadigt tilblivende væren, i hvilken mennesket altså hører hjemme. Heidegger gør således ikke andet end at henvise til nødvendigheden af, at informere aristotelisk  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -tænkning med førsokratikernes *ethoserede phronetiske tænkning*, også med henblik på at frigive den egentlige betydning af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$  hos Aristoteles og en egentlig forståelse af  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$  som sådan<sup>253</sup>. For Heidegger er  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -tænkningen hos Sophokles fremdeles, som hos Aristoteles, orienteret af  $\phi\rho\nu\acute{o}\nu\tilde{\epsilon}\tilde{\nu}$ .

Hos Heraklit er der en "etisk" tænkning, der lægger vægten på den selvmoderation, der baserer sig på selvindsigt, dvs. en direkte griben tilbage til de delphiske maksimer:  $\gamma\nu\tilde{\omega}\tilde{\nu}\tilde{\iota}$   $\sigma\alpha\nu\tilde{\tau}\acute{o}\nu$ , (*er*)kend dig selv, og  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$   $\acute{\alpha}\gamma\alpha\nu$ , intet til overmål, således Heraklit, fr. 101, DK1, p. 173.: *Jeg har søgt/udforsket mig selv*, som blev diskuteret i denne afhandling i § 8.

Da Gadamer i *Heraklit-Studien*, GW7, p. 51 diskuterer karakteren af Heraklits tænkning, under henvisning til brugen af  $\phi\rho\nu\acute{o}\nu\tilde{\epsilon}\tilde{\nu}$ , lyder det da også: "Das Wort "Phronesis" ist im griechischen Sprachgebrauch vorwiegend "praktische Vernünftigkeit" meint also nicht so sehr den theoretischen Gebrauch von Vernunft." Som bekendt taler Aristoteles om  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  som  $\nu\acute{o}\tilde{\iota}\varsigma$   $\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ , Aris: 433a14. Schaefer (1981, p. 35), konkluderer præliminerende, at  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , lige fra den tidligste græcitetets begyndelse er udtryk for en menneskelig *Denkvorgang*, hvorfra en handling udgår. Dette er dybest set også den besindige ydelse  $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$  tilsikrer hos Aristoteles, Aris: NE, Bog III, ved at finde *den rette handling*

<sup>251</sup> Hovedoverskriften for Heideggers læsning af Sophokles i GA53 er: "Die Deutung des Menschen in Sophocles' Antigone", GA53, Del II, hvilket indikerer at Heidegger, netop med forståelsen af *digtningsens og tænkningens samhörighed*, GA53, p. 139, først og fremmest her bedriver *tænkning* og dette i betydningen af (hermeneutisk) fænomenologi og dermed væsens-udlægning, således også emfaseret gennem underoverskriften i GA53, del II, § 14, p. 91: "Weitere Wesensbestimmungen des Menschen." At der for Heidegger er tale om  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -tænkning vidner Heideggers optagethed af spørgsmålet om menneskets væsensgrund,  $\acute{\alpha}\omega\tilde{\nu}\tilde{\eta}$ , opholdssted, og menneskelig *Haltung und Verhalten*, GA53, p. 124-125, om, og som han vil komme til at gentage i Humanisme-brevet, så er heller ikke den tidlige  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ -tænkning hos Sophokles, lige så lidt som den Nikomacheiske etik, rettet mod "allgemeine "Lebensreglen", GA53, p. 125, og ingen af disse kan fremdeles betegnes som regel-etikker, men er bundet til vor formåen til situations-orienteret *phronetisk* tænkning.

<sup>252</sup> Sætningen: "Das unheimische Heimischsein des Menschen auf der Erde ist "dichterisch" GA53, p. 150 angiver ikke blot tænkningens og digtningens nærhed, men også dette, at ikke blot digterne, men også, at de tidlige „filosoffer“ i en vis forstand tænker i digtningens sprog, før "filosofiens" og vel dermed metafysikkens sprog senere opstår. Det betyder imidlertid ikke, for Heidegger, at der ikke her tænkes væsentligt og derfor i en vis forstand proto-fænomenologisk, eller, mere præcist, phronetisk-sophronetisk. Derfor siger Heidegger også: "Das Dichten ist ein sagendes Finden des Seins", GA53, p. 149, for at vise, at der også i digtningen kan komme noget væsentligt til orde.

<sup>253</sup> For Heideggers relation til Sophokles og  $\tilde{\eta}\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$  kan der også henvises til Hodge (1985) og McNeill (2006, med særlig hensyntagen til kap. 7, p. 153-197.).

i situationen som både er *midte* og *yderlighed*, μέσση, Aris: NE 1106b28f og ἀκρότης, Aris: NE 1107a6ff. Hos Gadamer angives det, med henvisning til aristotelisk forståelse: "φρόνησις ist nur möglich durch σωφροσύνη." GW5, p. 247.

Heraklit ønsker med sin ἡθός-tænkning at vende mennesket mod det praktiske liv og det lyder hos Jaeger om Heraklits brug af φρονεῖν: "Seine Lehre soll also auch Einfluß auf das praktische Verhalten des Menschen haben." Jaeger (1953, p. 132). Med forbehold for at G.S. Kirk afviser fragmentets autenticitet, Schindler (2003, p. 417f), så kan der henvises til Heraklit, fr. 113, DK1, p. 176, som lyder: ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.

DK1, p. 176 oversætter: „Gemeinsam ist allen das Denken“, mens Jaeger (1953, p. 133), oversætter: "Gemeinsam ist allen die Einsicht (φρονεῖν)". Oversættelserne fanger vel den dobbelthed omkring φρονεῖν som både en særlig slags *tænkning*, men også som en særlig slags *viden*. Der kan til dansk oversættes: *Indsigten* [φρονεῖν] *er fælles for alle*. Det betyder: Det gennem φρονεῖν erkendte er praktisk forpligtende for livet og kan indses af alle mennesker. φρονεῖν's funktion er for Heraklit fremdeles social og rettet mod det sociale. λόγος kan forstås gennem φρόνησις og derfor gennem en ξυνη φρόνησις, en *fælles*-menneskelig φρόνησις, Jaeger (1953, Kap. 7). Indsigten i λόγος, der fører til erkendelse, selverkendelse, den rette handling og det rette liv, opnås her gennem φρονεῖν og ikke νοεῖν. Læses fr. 112, fr. 113 og fr. 116, DK1, p. 176, hos Heraklit i en sammenhæng, så er det givet, at de beslægtede φρονεῖν og σωφρονεῖν<sup>254</sup> vedrører en højeste fællesmenneskelig tænke-formåen og det praktiske sociale liv, samt dette, at mennesket gennem udøvelsen af denne aktivitet kan få indsigt i sig selv og i sit eget liv, og der kan henvises til Heideggers insisteren på φρόνησις formåen til at skabe *selvindsigt*, *Durchsichtigkeit*, *selvtransparens*, GA19, p. 50, idet han udlægger Aristoteles.

Der er fremdeles en særlig formåen, også i den tidlige *phronetisk-besindige* tænkning, som Heidegger særlig bekender sig til: Menneskets væsensforligelse med sig selv, en *egentlig selv-dannelse gennem en føren af eksistensen*, eller *en ledelse af selvet*, τέχνη ψυχαγωγία, sker gennem φρονεῖν og σωφρονεῖν, og *opfordring til filosofi*, (for Heidegger en "opfordring" til en sådan selv-ledelse gennem til hermeneutisk fænomenologi eller *Denken*), med henblik på egenindsigt, er en opfordring til denne type tænkning med henblik på at fuldbyrde den egne væremåde og denne væremåde, som er en *Haltung*, har også en særlig betegnelse hos grækerne, *den praktisk vise*.

Før udtrykket gives en særlig betydning i aristotelisk etisk tænkning, som den *praktisk vise*, Aris: NE 1140a25f, den der gennem den gode *overvejelse*, forstår at realisere *praksis* og *det gode liv*, i overensstemmelse med sin egentlige væremådes fortræffelighedsværen og sammen med andre, findes også φρόνιμος, og ὁ φρόνιμος, hos Heraklit fr. 64, DK1, p. 165: φρόνιμον oversættes hos Diels & Kranz med *fornuftsbevaget*, *Vernunftbegabt*, som φρόνιμος hos Epicharmos, fr. 44a, DK1, p. 204, oversættes med *der Vernunftige*, *den fornuftige*, men der er tale om en slags menneskeligt ideal, der er *bevaget* og *indsigtsfuld* med henvisning til praksis og det praktiske liv, idet der kan henvises til Jaegers, Schindlers og Gadamers observationer<sup>255</sup>, for at undgå en *under-sættelse*, der forbigår det *væsentlige*. *Den praktisk vise* er bestandig orienteret af φρόνησις, som fremdeles giver livet en særlig orientering.

<sup>254</sup> Se kommentaren, DK1, p. 176.

<sup>255</sup> Anderledes er det dog hos komedie-digteren Aristophanes: φροντιστής bruges af Aristophanes som en betegnelse for *en dyb, hård tænkner*, som det lyder hos Liddell & Scott, (1889, p. 873). φροντιστήριον er et *sted for tankevirkksomhed* eller *meditation*, en *tænk tank*, et *spekulatorium*, eller en *Speculerestue* som det vist hedder et sted hos Kierkegaard, og kendes fra Aristophanes' *Skyerne*, hvor Sokrates iscenesættes som en verdensfjern *naturvidenskabelig tænkner*, en φροντιστής, og tilligemed som en sofist, der ikke er optaget af praksis, og som fremdeles lever et karikeret βίος θεωρητικός.

φρόνησις og en række beslægtede ord og former har rod i ordet φρήν, Frisk2, p. 1041, samt Liddell & Scott (1889, p. 872f). φρήν vedrører: *liv (ψυχή), ånd og forstand, indsigt, at være forstandig, hjerte*<sup>256</sup>. I GA55 udlægger Heidegger Heraklit, fr. 112, DK1, p. 176, og han "oversætter" φρήν med "sinnen" og φρονεῖν med "Das sinnende Denken", GA55, p. 373. "Sinnen" og fremdeles "Das sinnende Denken" forstår Heidegger som *besindig, dvælende, dybt efter-tænkende tænkning*, der tager det i tænkningen tænkte og betænkte i omsorgsfuld varetægt. Der er tale om et greb tilbage til eller rettere en direkte kontinuitet i forhold til tænkningen i 1920'erne<sup>257</sup>. Heidegger omtaler φρονεῖν som "eigentlichen Denken", GA55, p. 372 og φρονεῖν er for Heidegger fremdeles den *tænken*, der væsner i den egentlige viden/selvindsigt, *Das im eigentlichen Wissen wesende Denken*, GA55, p. 372. *Wissen* er her at forstå som σοφία, og φρονεῖν er "die Sorgfalt für die σοφία, ist die Sorgsamkeit - φιλία τῆς σοφίας - ist die Philosophie im ursprünglichen vormetaphysischen Sinne." GA55, p. 373. φιλία τῆς σοφίας altså som *omsorgen for og kærligheden til viden*, men i en førmetafysisk forståelse, før denne med Aristoteles, i det mindste receptions-historisk, bliver til *epistemisk viden og objektivierende Vorhandenheit*-tænkning. Der er fremdeles en særlig *viden/visdom, σοφία* i en før-sokratisk betydning, der implicerer selvindsigt, der kan nås gennem den *phronetiske* tanke og som vedrører praksis og handlen, som det blev set hos Heraklit, og fremdeles i Heideggers udlægning, vedrører *væsens-opholdssted, Haltung og Verhalten*. Hos Sokrates og Platon, men ikke hos Aristoteles, ses det endnu, som tidligere udhævet, at man må være σοφος for at være φρόνιμος og have praktisk livsindsigt, og der er fremdeles hos Sokrates og Platon tale om en før-sokratisk arv, der senere skal interessere i denne §, fordi der hermed kan gøres en nærmere udredning af νοεῖν og φρονεῖν.

I 1953 italesætter Heidegger atter ἦθος, som gennemtrænger vore *Verhaltensweisen*, og dette i tæt forbindelse med en forståelse af φρονεῖν GA55, p. 373, som *sinnen* og *Besinnung*, og udlægger dermed denne tænkning som en altid allerede *ethoseret phronetisk* tænkning. "Eine Wegrichtung einschlagen, die eine Sache von sich aus schon genommen hat, heißt in unserer Sprache sinnan, sinnen. Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung. ... Sie ist die Gelassenheit zum Fragwürdigen.

Durch die so verstandene Besinnung gelangen wir eigens dorthin, wo wir, ohne es schon zu erfahren und zu durchschauen, uns seit langem aufhalten. In der Besinnung gehen wir auf einen Ort zu, von dem aus sich erst der Raum öffnet, den unser jeweiliges Tun und Lassen durchmißt." GA7, p. 63; (p. 64). Det er fremdeles gennem φρονεῖν tænkningen kan komme til en forståelse af ἀλήθεια som det det homeriske ἦθος, mennesket qua væsen tilhører, som *er vor åbenhed*, og som derfor giver vore mulige måder at *være* på, ἦθος, og *forholde* os på, ἔθος.

*Besindelse* omtales overhovedet som hermeneutisk-fænomenologisk ἐπαγωγή, "Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung", dvs. besindelsens væsentlighed er at inklade sig på betydningen, således gennem *enkelhenføren* til *Wie-sein*, sammenlign afhandlingens § 2.2. Heideggers brug af ordene *Besinnung, Besonnenheit*, (GA19, p. 51), og *Gelassenheit* som udtryk for tænkningen har denne forbindtlighed til grundordet og roden φρήν og derfor til φρόνησις og σωφροσύνη. *Die Gelassenheit*<sup>258</sup> bliver overhovedet *erfaret* som *das Wesen des Denkens*, FWvH6, p. 372, se også GA13 og GA77<sup>259</sup>, hvor Heidegger lader spørgsmålet om menneskets væsnen omslå til et spørgsmål om

<sup>256</sup> Hos Empedokles fr. 134, DK1, p. 366 oversættes φρήν med *Geist, ånd*, og φροντίσι oversættes med *Gedanken, tanker*. Hos Xenophanes fr. 25, DK1, p. 135 oversættes φρενι med *Denkkraft, tankekraft*, eller *tankeformåen*. Hos Heraklit fr. 104, DK1, p. 174 sættes νόος overfor φρήν: *Geist, ånd*, overfor *Verstand, forstand*. Der er i disse eksempler, når oversættelsen ikke følges af endnu en hermeneutisk ydelse, en tendens til at den praksis-rettede karakter af den tænkning, der henvises til med former af φρήν/φρόνησις, underbetydes.

<sup>257</sup> Se f.eks. det tidligere fremhævede, GA17, p. 1-3.

<sup>258</sup> For forbindelsen til den tyske *Gelassenheit*-tænkning hos Meister Eckehart, se FWvH6, p. 371-386.

<sup>259</sup> GA13: Zur Erörterung der Gelassenheit, p. 37-74, og GA77: ἀρχιβασις ..., p. 1-159. Der er tale om en besindelse, tænkningen som besindelse og *Gelassenheit*, tænkningen som φρονεῖν και σωφρονεῖν over selve tænkningens væsen og væsnen som netop: φρονεῖν και

tænkningens væsnen, og forstår denne slags tænkning som *das ausgezeichnete Denken, das Denken der Denker*." Denne tænkning er, allerede fra grunden, *ēthosēret*, som det, der er rettet mod *praksis*, og vedrører *væsensstedet*, som den forståelseshorisont, der er *ἔθο-ποιός* og derfor *ἡθο-ποιός*. Det såkaldte *Schritt-zurück* er afgørende et skridt tilbage til *φρονεῖν* og *ἡθός*-tænkning, frem for *νοεῖν* og dermed *θεωρεῖν* og etikken som en *ἐπιστήμη ἡθική*, GA55, p. 214, en *epistemisk etik*, men præciserer og udvikler blot Heideggers tidlige tænkning, som han altså også i 1920'erne forstod som *φρόνησις*- og *ἡθός*-tænkning, senere altså blot yderligere informeret af førsokratisk tænkning.

Der er en udbredt brug af *φρονεῖν* og *φρόνησις* i den tidlige græcitet, som, udover den særlige forbindelse til praksis, viser henimod endnu en interessant forbindelse, nemlig mellem *φρόνησις* og *omsorgen*.

Hos Herodot findes *εὖ φρονεῖν*, *den gode phronetiske tanke*, og hos Demokrit, fr. 193, DK2, p. 185, henviser *φρόνησις* ligeledes til en *tænke eller erkendelses-formåen*, der sammenknytter tænkningen og handlingen.

Formen *φροντίζω* betyder hos Sappho, Theognis og Herodot, Frisk2, p. 1042: *betænke; eftertænke*<sup>260</sup>; *drage omsorg for; varetage; [sorge, besorgen] besørge; at være bekymret for; reflektere, udtænke*. Hos Platon bruges denne form i betydningen: *Overvej hvordan noget skal gøres. φροντίζει henviser f. eks. hos Euripides til: tanke, varetagelse, beskytte, opmærksomhed rettet mod en person eller en ting, og betyder hos Aischylos: dyb tanke; varetage; drage omsorg for. Hos Simonides betyder φροντίζει blandt andet Sorge og Besorgnis.*

*φρόνησις* vedrører fremdeles i brugen i den tidlige græcitet grundlæggende dette *at tage vare på noget*, en forståelse, der vel kulminerer i Platons særlige tænkning af omsorgen. Der er altså meget tidligt i græciteten en tæt forbindelse mellem *φρόνησις* og *omsorgen*, hos Platon som *ἐπιμέλεια*, og det er derfor ikke noget nyt, når Heidegger forbinder *φρόνησις* som *omsigt, Umsicht, som fürsorgliches sichumsehen, med Sorge, og dette i relation til de tre grundmodi: Selbstsorge, Fürsorge og Besorgen* ud fra en forståelse af, at *φρόνησις* må orientere *ἐπιμέλεια*.

Forekomsten af en række forskellige ord for *tænkning* antyder naturligvis i sig selv en forskel i betydning, som det er forsøgt udhævet, men dette til trods, så godtgør Schaefer (1981), at der hos nogle græske forfattere, herunder Platon, dog synes at være en række overlap i brugen mellem *φρονεῖν* og *νοεῖν*, som der også er flere steder hos Platon, hvor *σοφία* og *φρόνησις* anvendes synonymt, idet der her kan henvises til Platons Apologi 29D-E, omend *φρόνησις* oftest også hos Platon anvendes med henblik på dette at realisere praksis.

I Platons etiske sen-dialog *Philebus*<sup>261</sup>, der har afgørende betydning for Aristoteles' forståelse af etikken, idet Platon ikke her, som ellers, spørger til *det gode i sig selv*, men til *det gode for mennesket*, som jo netop er en aristotelisk beskæftigelse, er i alt 43 forekomster af former af ordet *φρόνησις*, og i 59C-D hævder Sokrates, at *νοῦς* og *φρόνησις* retter sig mod det evige og uforanderlige, mens dette hos Aristoteles umiddelbart er forbeholdt *σοφία*, som en samvirken mellem *νοῦς* og *ἐπιστήμη*. Det lyder hos Schaefer i en kommentar til Platons Timaios, 89D-90D, i et eksempel

---

*συναφρονεῖν*. Det, der i videre forstand betænkes er *die Offene, die Gegend*, i.e. *ἀλήθεια* som *Da*, som *Lichtung* som *das freie Offene*, som "stedet" for det mødende værende, for *Abwesenheit* og *Anwesenheit*.

<sup>260</sup> Sammenhold med Heideggers yndede udtryk *Nachdenken* og *Nachzudenken* (som tematiske oversættelser af *φροντίζω*) som udtryk for sin egen besindige, praksis-relaterede tænkning, f.eks. GA16, p. 520, *das besinnliche Nachdenken*, og GA16, p. 523, *nachzudenken*, som en ny-tilegnende eftertænkning, med henblik på praksis, begge her sat overfor det, der her betegnes for *das Rechnende Denken*, om hvilken Heidegger udtaler: "Es bringt nichts ein für die Durchführung der Praxis", GA16, p. 520.

<sup>261</sup> Se desuden Gadamer's Habilitation om Platons Philebus, GW5, p. 3-163.

hvor *φρόνησις* har karakter af *praktisk fornuft* eller *indsigt*, som har en rettedhed mod noget eviggyldigt: „Auch hier ist *φρόνησις* Erkennen des Vorbildes und Einrichten des Lebens nach diesem Vorbild.“ Schaefer (1981, p. 196). Dette evige er naturligvis her de platoniske ideer.

*φρόνησις* italesættes fremdeles her som en formåen til *εἰδώς*-skuen og tanken har en før-sokratisk forbindtlighed og således gives der også hos Schaefer en forklaring herpå, og en af konklusionerne angående brugen af *φρόνησις* hos Platon, som genkalder Jaegers indsigt, lyder: „Von Anfang an sucht Platon nach einem festen Maßstab für ethisches Handeln; diesen Maßstab findet er in der unveränderlichen Welt der Ideen. Zur Bezeichnung dieser doppelten Beziehung das Unveränderliche einerseits, auf den menschlichen Bereich andererseits bot sich ihm das Wort *φρόνησις* besonders an, weil es seit Heraklit diese Bedeutung hatte.“ Schaefer (1981, p. 197). Den førsokratiske forståelse af *φρόνησις* og *φρονεῖν* er på denne måde stadig at finde hos Platon, som det, der retter sig mod praksis, men altså også som en *sjæls-øje-formåen*, der kan afdække verdens fundamentale sammenhæng, som det blev set hos Heraklit med *φρονεῖν/φρόνησις* som det, der kan afdække *λόγος*.

Afgørende for Platon og Aristoteles er, at *νοῦς* råder i både *φρόνησις* og *σοφία*, og *νοῦς* og *φρόνησις* er de guddommelige *formåender*, (*ἔξεις* som *fortræffelighedsformåender* og menneskelige dispositioner), i mennesket, således i Aristoteles' Protreptikos, i Platons Timaios, 90B-C og Theaethetos 172C- 176D.

Cornford (Theaetetus, 1979, p. 87) oversætter en vigtig passage i Theaethetos 176B: "and that means becoming like the divine so far as we can, and that again is to become righteous with the help of wisdom [*φρονήσεως*, indsat ifølge det græske forlæg]." Gennem udøvelsen af *φρόνησις* kan vi ikke blot blive *retfærdige*, *δίκαιον*, men blive guderne lig. *νοῦς* er virksom i *φρόνησις*, som dermed i sig selv er en udøven af noget guddommeligt, således formuleret af Heidegger, "das Leben im *νοῦς* ist ein *θεῖον*, GA19, p. 179, med henvisning til Aris: NE 1177b30f, *livet i νοῦς er et guddommeligt liv*. Først *νοῦς*, for Heidegger *Da/Lichtung/Offenheit* gør *φρόνησις* og *σοφία* til hvad de egentlig er, men for Heidegger indebærer vor tilhørighed til *νοῦς*, *das Sein des Da* som vor væremåde, snarere en afgudommeliggørelse og bliver til en endeligheds-markør, og således det, *der giver væren/Sein* og lader noget verdne med betydning (*Ereignis*).

I vintersemestret 1924/1925 lyder det hos Heidegger, idet han redegør for *den praktiske indsigts νοῦς*-karakter: "Es wird sich zeigen daß auch die *φρόνησις νοῦς* und *νοεῖν*, eigentliches Aufdecken der *ἀρχή* ist. Da jedoch das Thema der *φρόνησις*, die *πρᾶξις*, ein Seiendes ist, das anders sein kann, wird das Verhalten zu diesem Seienden eine völlig andere Struktur haben als das Verhalten zum *ἀεί* in der *σοφία*. Sofern beide, *φρόνησις* und *σοφία*, je auf ihre Weise *νοῦς* sind, werden *beide* von Aristoteles als *βελτίστη ἔξις* [*de bedste afdæknings-formåender*, indsat] anerkant. Da beide gleichgestellt sind, wird die Frage um so schwieriger sein, inwiefern die eine vor der anderen einen Vorrang hat." GA19, p. 143. Heidegger vil som bekendt ende med at fremhæve *φρόνησις* over *σοφία*, og dermed over *Vorhandenheit*-tænkningen. Menneskets *νοεῖν* er ikke *ren*, GA18, p. 202, mennesket er *endelig-stadig-tilblivende-væren-til-døden*, men har delagtighed i *νοῦς*, som er virksom i *φρόνησις* og derfor i *φρονεῖν*, dvs den tanke, der er rettet mod dette at realisere praksis og det praktiske liv. *φρόνησις* gør handlingen *gennemsigtig*, *Durchsichtig*, GA19, p. 53, men mere end dette, *φρόνησις* tillader endvidere for Heidegger en egentlig afdækning af livets *udspring* og dermed hermeneutisk-fænomenologisk *ἐπαγωγή*, som i et og samme moment er en "etisk" afdækningsformåen.

Når der tilsyneladende ofte sker en identifikation af *νοεῖν* og *φρονεῖν* hos Sokrates og Platon, så hænger det vel sammen med den sokratiske ide om, at man ikke kan *gøre* det gode uden at *kende* det gode, og ikke kan *kende* det gode uden at *gøre* det gode. At være *φρόνιμος*, *praktisk vis*, og at kunne handle etisk, indebærer for Sokrates at være *σοφός*, *vis*, i.e. have indsigt i det, der ikke kan være anderledes og nødvendigvis kun kan være sandt, og filosoffen må tilstræbe at være begge dele, men det indebærer ikke at ordene henviser til det samme. For Aristoteles er der en markant forskel på at være *σοφός* og *φρόνιμος*, Aris: NE1141b4f og Protreptikos B18-20, og det er alene *den praktisk vise*, *ὁ φρόνιμος*, der forstår sig på *praksis*. Der kan henvises til historien i Platons Theaethetos, 174A-B, om den Thrakiske tjenestepige, der ler ad Thales, som distraet falder i brønden fordi han er opslugt af at betragte stjernerne, og således: af *σοφία* og *θεωρεῖν*. Tjenestepigen gør nar ad Thales, ifølge Sokrates, fordi han er så optaget af himlene, at han ikke ser, hvad der ligger for hans fødder. Thales er nok *σοφός*, men har ikke *ομσigt/φρόνησις*, og har ikke blik for *praksis*.

Aristoteles korrigerer yderligere Sokrates i Aris: NE 1144b: Sokrates tog fejl da han hævdede, at alle menneskets *fortræffeligheder*, *ἀρεταί*, er former af *φρόνησις*, men havde ret da han sagde, at de *afhænger* af *φρόνησις*. Både Platon og Aristoteles er sokratikere i den forstand, at de begge mener, at det gode, indsigtsfulde menneske vil handle godt, for det vil handle i overensstemmelse med sin egen fortræffelighedsværen. I diskussionen af det *retfærdige*, *δικαιοσύνη*, i Platons *Πολιτεία*, Bog II, p. 74 i den danske udgave oversat af Otto Foss, udtaler *eudaimonisten* og den her konsekvens-etiske<sup>262</sup> Sokrates, at *retfærdigheden* må regnes "blandt de goder som vi må foretrække både for deres egen skyld og på grund af de gavnlige følger som er i stand til at gøre os lykkelige." Eller, som det hedder hos KFJ, p. 459: "det virkelig gode bør tilstræbes for sin egen skyld, fordi det gør det enkelte menneske lykkeligt". Således: *Det gode liv for mennesket*, *εὐζωΐα*, Aris: NE 1098b21, realiseres afgørende gennem *φρόνησις*, og *det* vil for Heidegger vise sig at være en *føren af livet* til sig selv, således en *psykagogi*, der til stadighed besindigt må udvirkes i selve livsbevægelsen.

I Aris: DA 427a19 skelner Aristoteles tydeligt mellem *τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν*, og kan hermed også fremhæve *den praktiske tænkning*. I Heideggers forståelse er denne "type" tænkning fra grunden *ēthoseret*, for med *φρονεῖν* er det, man har med at gøre, altid allerede, i egentlig forstand, taget i omsorgsfuld varetægt, idet dette at handle *godt*, betyder at handle i overensstemmelse med ens egen (væsens)*fortræffelighedsformåen*, *ἀρετή*, og denne *ἀρετή* er afgørende *duelighed*, *egnethed til*, bestemt ved *menneskets ἔργον*, *væsensfunktion*, således *ἔργον ἀνθρώπινον* eller *τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*, Aris: NE 1097b25. *Det gode for mennesket*, *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, Aris: NE Bog I, 1-4, er derfor at være i overensstemmelse med sin egen væren. At handle godt betyder derfor: at handle i overensstemmelse med den egne væren og *god*, *ἀγαθός*, betyder derfor ikke andet end *das Rechte Sein*, således: *eigentliches Sein* eller *eigenste Seinsweise*. "*Ἀγαθόν* ist nichts objektiv Herumschwirrendes, sondern ein *Wie des Daseins selbst*." GA18, p. 69. For Aristoteles, som for Heidegger, er det tale om en rent ontologisk udredning<sup>263</sup>, og dette kan udredes nærmere.

Heidegger interpreterer Aris: NE A1-4, i sommersemestret 1924: „Sofern das Sein des menschen durch die *πρᾶξις* bestimmt ist, jede *πρᾶξις* ein *τέλος* hat, sofern das *τέλος* jeder *πρᾶξις* als *πέρας* das *ἀγαθόν* ist, ist *ἀγαθόν* der

<sup>262</sup> Der er ansatser til både konsekvens-etisk og sindelags-etisk tænkning i Platons *Πολιτεία*.

<sup>263</sup> *εἰ* som præfix betyder *god*, f.eks. i ordet *εὐζωΐα*, Aris: NE 1098b21, *det gode liv* (for mennesket). *ἀγαθός/ἀγαθόν* betyder *god*, og *det gode for mennesket*, *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, Aris NE A 1-4, er det, der er i overensstemmelse med menneskets *ἀρετή*, dets *fortræffelighedsformåen*, i.e. fortræffelighedsværen. *Ἀγαθόν*, *det gode*, er ikke andet end en ontologisk bestemmelse, et *Wie des Daseins selbst*, en bestemmelse af menneskets egen væremåde. Heidegger kommenterer således på, at den græske, her med særlig henvisning til den aristoteliske etik, ikke kan forstås ud fra moderne forestillinger om sindelags- og konsekvens-etik, fordi grækerne (Aristoteles) netop ser på den menneskelige eksistens "hinsichtlich seiner Seinsmöglichkeit als solcher." GA19, p. 178, og at denne væren, *den egentlige væren*, af grækerne betegnes som *ἦθος*, i betydningen karakter eller *Haltung*.

eigentliche Seinscharakter des Menschen.“ GA18, p. 65. At være *ἀγαθός* er at være sin egen væremåde og dette er, at være *ret ført*, og dermed bliver også *εὐδαιμονία* en *Dasein*-væremåde. Heidegger oversætter Aris: NE 1095b14, mhp en simpel henføren til *Wie-sein*: "Es scheint, daß man das, was man unter *ἀγαθόν* versteht, unter der *εὐδαιμονία*, dem, was die Eigentlichkeit des Menschen ausmacht, ..." GA18, p. 75. I GA19, p. 172 lyder det om *εὐδαιμονία*: "Sie macht die Eigentlichkeit des Seins des menschlichen Daseins aus."

Heidegger forstår Aristoteles' begreb *εὐδαιμονία* som en *τέλος*-bestemmelse, men ikke som en formålsbestemmelse, og forstår *τέλος* som *Fertigsein*, *væren-færdig*, *væren-bragt-til-ende*. *εὐδαιμονία*, *lykken*, som dette at være ledt/ført af den gode *δαίμων*, der tildeler mennesket en *skæbne*, er at have den rette *Haltung*, *ἦθος*, hvorved man kan *tildele* sig selv eller selv kan forme, en "god", *εὖ*, skæbne<sup>264</sup>, og derfor, være i overensstemmelse med sin egen fortræffelighedsformåen, er derfor for Heidegger ikke andet end dette, at forlige sig med sin egen *a priori* bevægelse, besindigt at være på vej mod sig selv, med henblik på *at blive den man er*. Ruinansen er et fald væk fra dette *a priori*, men er derfor også lykkens *mulighed*, fordi ruinansen netop var muligheden for *egentlig væren* i en rent ontologisk forstand. *Lykke* er den væremåde, *Seinsweise*, hvor mennesket i ontologisk henseende er sig selv og dette betyder for Heidegger, fordi mennesket er *ἐνέργεια ἀτελής*, *en væren der fører sig selv til ende, uden nogensinde at blive komplet opfyldt*, at forlige sig med sin egen *åbnede-åbne-tilblivende-endelig-væren-i-verden*. *Jeg er dette, at jeg i min kastet-åben-væren er i færd med at tilblive*, og "*selvet sker*", for at bruge et udtryk fra Kirkeby (2008), ved at forblive i sin egen væremåde. Dette er *selv-indsigten* selv og det er, som det ses i udredningerne nedenfor, fra vintersemestret 1924/1925, GA19, *Daseins* højeste væremulighed, således udredt fra en forståelse af fænomenet *νοῦς*:

Det lyder i GA19, p. 173: "Die *εὐδαιμονία* ist also das Fertiganwesendsein des Lebenden hinsichtlich seiner höchsten Seinsmöglichkeit.", og dette udvikles nærmere i GA19, p. 178f: „Die *ψυχή* ist das Eigentliche eines Seienden, das Lebt. Dieses Seiende, das lebt, ist in der *εὐδαιμονία*, sofern es schlechthin vorhanden ist hinsichtlich der Seinsmöglichkeit, die in ihm die höchste ist. Diese höchste Seinsmöglichkeit eines Lebenden, genannt Mensch, ist der *νοῦς*."

Heidegger sammenfatter dette, GA19, p. 178: „Dieser Fassung des Seins des Menschen entspricht auch der Ausdruck *ἦθος*, *Haltung*, *eigentliches Sein*." Som det er set, forstår Heidegger *Lichtung* som *ἀλήθεια*, og dette som *Aufenthalt in die Wahrheit des Seins*, og således: som *ἦθος*. *Sich-aufhalten-in-der-Lichtung* er ikke andet end: *der Lichtung-sein*, *ἦθος-sein*. D. 18. marts 1969 angiver Heidegger: „sondern das menschliche Da-sein *hält sich auf* in der *Lichtung*“, Heidegger (1987, p. 188), og samme dag karakteriseres mennesket som *Offen-sein* og som "*Sich-aufhaltende-in-der-Lichtung-sein*", og det lyder: "Da-sein, d.h. sich im Offenen Aufhalten", Heidegger (1987, p. 189). Der er for så vidt tale om en videreudfoldelse fra opfattelsen i SuZ, hvor *ἀλήθεια* udlægges som et eksistentiale, SuZ, § 44.

Det ses altså hos Heidegger, at han hermeneutisk-fænomenologisk interpreterer både *ἀγαθόν* og *εὐδαιμονία* hos Aristoteles som udtryk for livets egentlige væremåde, og udlægger dette som *ἦθος*-væren. Det gode liv, lykken, er en menneskelig væremåde, og dette ikke andet end "etisk" eksistens, men for at føre denne til ende er der brug for den *praktiske indsigt*, som Heidegger i 1920'erne først og fremmest søger at afdække gennem Aristoteles.

---

<sup>264</sup> Sammenlign den gængse betydning af Heraklit fr. 119, se afhandlingens § 5: menneskets *karakter*, *ἦθος*, bestemmer dets skæbne.

Aristoteles skriver om *φρόνησις*, Aris: NE 1140b7-8, et tekststed, der almindeligvis vurderes som centralt for hans forståelse og som fremdeles udgør en afgørende bestemmelse: *εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακά.*

Der kan oversættes: "det er en sandhedsformående fast holdning/disposition, sammen med en sigen, (dvs, som fuldbyrdes i en sproglig udlægning, som er i overensstemmelse med den fælles-menneskelige *λόγος*, som enhver *god mand*, *ὁ φρόνιμος*, vil lade sin *φρόνησις* forme af, og som dermed kan begrundes vel), *der vedrører praksis og det, der er godt og slet for mennesket.*"

Heidegger gør en hermeneutisk-fænomenologisk fortolkning af denne definition, GA19, p. 50, idet han holder fast i en betydningsfuld indsigt fra Aris: NE Bog VI, se GA19, §§ 1-26, nemlig den, at *φρόνησις* gennem *νοῦς* også er rettet mod at afdække *ἀρχαί*, og da *ψυχὴ* afgørende er *ἀρχή*, er *φρόνησις* rettet mod *das Dasein selbst*, GA19, p. 48. "Im Überlegen der *φρόνησις* ist also auf sich selbst und *das eigene Handeln* gesehen." GA19, p. 49, "Das *τέλος* der *φρόνησις* .... ist der *ἄνθρωπος selbst*", GA19, p. 50, "das Rechte Sein des Menschen ist *τέλος*", GA19, p. 50. *φρόνησις* skal i videre forstand orientere det praktiske liv med henblik på *εὐπραξία* og *εὐζωία*, Aris: NE 1098b21, *den gode praksis og det gode liv for mennesket*, i.e. den rette væren. Som det hedder hos Kisiel & Sheehan (2007, p. 153): "(in Dilthey's famous one-liner, "Life interprets itself, lays itself out/*Das Leben legt sich aus*")", og *φρόνησις* skal hos Heidegger først og fremmest forstås som en eksistential/væsentlig snarere end en blot *eksistentiel*/afdæknings-kapacitet.

Heidegger citerer ikke Aris: NE 1140b7-8, men giver en tekstnær græsk og tendentiøs parafrase, som herefter udlægges: *ἕξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ* (vgl. 1140b5), "ein solches Gestelltsein des Menschlichen Daseins, daß es über die Durchsichtigkeit seiner selbst verfügt". GA19, p. 50. Heidegger nævner ikke og oversætter ikke her *ἀγαθὰ καὶ κακά*, som ikke betyder andet end: "med hensyn til det der *er* og *ikke er* menneskets egen væremåde". *κακά*, *det slette*, er ikke en moralsk dom, men en ontologisk bestemmelse, som Heidegger udlægger ontologisk som uegentlighedsværen. Mere formelt kan *φρόνησις* derfor forstås som den formåen, der dels skal orientere den egne væren, og andres væren, mod selv-forligelse, dvs *med henblik på, πρὸς ἑν*, at blive sig selv. *φρόνησις* er formåen til *ψυχαγωγία*, til *føren* eller *ledelse af selvet*. Den *gennemsigtighed* Heidegger henviser til, er en skaben transparens, en skaben *selv-indsigt* i forhold til *Daseins* væren/væsnen. Afdækningen af menneskets væsnen som etisk eksistens er således også selv en *phronetisk* ydelse.

*φρόνησις* formår, helt generelt formuleret, *fænomenal* afdækning, således også at afdække den hermeneutiske situation, den situation, der altid er anderledes og som derfor vedvarende fordrer en udlægning. Livsbevægetheden, *Sorge*, er som oftest ruinant, og der kan her henvises til det tredje moment i *Sorge*-strukturen, *Verfallen*, og forfejler derfor forståelses-situationen. *φρόνησις* er den *gegenruinante* afdækningsformåen, der muliggør, at livet kan blive sig selv og forlige sig med sin egen væremåde. *φρόνησις* muliggør, at den egne væren *modruinant* kan fastholdes og til stadighed bringes ind i fortolkningssituationen, hvorved der i egentlig forstand kan handles, dvs *Dasein* kan *forstående-indsigtsfuldt*, og ikke følende-forestillingsmæssigt, orientere sig under hensyntagen til det mødende værendes væren, i.e. væsens-væremåde, og afdække det ved at tage det i *sand forvaring*, *Verwahrung* som *Ver-wahrung*. Afdækningen af den hermeneutiske situation sker, som Heidegger siger det i en anden og særlig forbindelse, *for at vi kan erfare, hvad vi skal gøre*, GA19, p. 10.



*φρόνησις* er dermed en afdæknings-værekunnen i livet, der åbner situationen og holder den åben og muliggør den *varetagende, omsorgsfulde* praktiske afdækning af den egne væren og det, der møder, således den anden og det andet og som hermed muliggør dette at fuldbyrde praksis. Hans Lipps (1976, p. 26) angiver det med en betydelig heideggersk- aristotelisk forbindtlighed i 1938: „Das Erschließen der Situation vollzieht sich im Erkennen und Bestimmen von etwas als etwas.“

I *φρόνησις/omsigten* er en *λέγειν* i værk, der *forsamler-åbenbarer* situationen til en konkretion, til en helhed. *φρόνησις* bestemmer en henvisningstotalitet, idet *det at udlægge noget som noget* er et *med-henblik-på-noget*, og har *πρὸς ἕν-* struktur, og er således en praktisk forholden sig til en betydningstotalitet. *φρόνησις* skaber et særligt blik for situationen, og lader situationen *verdne* og muliggør hermed en praktisk forholden sig til den sig givende betydningstotalitet og dermed, den rette handling. Heidegger er dog i 1920'erne mere radikal end Aristoteles: først gennem den besluttede væren-sig-selv, *die Entschlossenheit*, åbnes *Dasein* for situationen: "Die Entschlossenheit bringt das Sein des Da in die Existenz seiner Situation", SuZ, p. 300, og situationen er *nur durch und in der Entschlossenheit*, og først „Als entschlossenes *handelt* das Dasein schon.“ Heidegger skelner allerede i efteråret 1922 mellem *Situation* og *Lage*, og dette sidste som en slags *Quasisituation*, GA62, p. 357, og skelner fremdeles i SuZ mellem *Situation* og det han kalder „allgemeine Lage“, SuZ, p. 300, som er „til rådighed“ for det uegentlige *Dasein, das Man*. Det betyder: *φρόνησις* afdækker *Dasein* selv, skaber selv-gennemsigtighed (indsigt i den eksistente væsnen – i.e. den egne fortræffelighedsformåen), virker herigennem *mod-ruinant* ved besluttet at fastholde sig selv i sin væren, (*die Entschlossenheit*), og bringer herved først sig selv ind i situationen, og i en egentlig forstående seen (*phronetisk* indsigt), med henblik på at kunne *handle* i egentlig forstand. *Die Entschlossenheit* er så at sige selv-forligelsens øjeblik. *Die Entschlossenheit* er en *bestandig tænkende eftergjøren* af sin eksistens, frit efter Kierkegaard, SV9, p. 74, som en ansvarlig selv-varetagende overtagelse af det egne kinetiske a priori.

Heidegger forstår ikke i første omgang *φρόνησις* som formåen til en *eksistentiel, existenziell*, selvindsigt, men som det, der formår en *ontologisk-eksistential indsigt* i, og dermed en *gennemsigtighed* i forhold til menneskets *væsen/væsnen*, som grundlag for at interpretere den enkelte, unikke situation. *φρόνησις* handler afgørende om den applikation<sup>265</sup>, der sker i enhver udlægning, nemlig den, der består i at slutte fra en almen *forståelse*, som mennesket *opholder* sig i, i.e. *ἡθός* som det *almene* i det etiske, til det unikke enkelt-tilfælde, det singulære, under hensyntagen til *τὸ πρακτὸν ἀγαθόν*, *det praktisk gode, som lader sig realisere*, Aris: NE 1097a23, 1140b7, 1139a34, Aris: NE 1141b1015, Aris: DA 433a30, dvs til *εὐζωΐα*, *det gode liv*, Aris: NE 1098b21 samt GA18, p. 78. *εὐζωΐα* realiseres ved at leve det liv, der er i overensstemmelse med menneskets egen væren, dets yderste fortræffelighedsformåen, som for Heidegger er *Daseins* egen væremåde. Denne *eigenste Seinsweise* giver en egentlig *Blickbahn*, et perspektiv for at realisere praksis, som altså en slags modsvar til Hölderlins spørgsmål i det sene prosa-digt *I elskeligt blåt, om der på Jorden gives en målestok*<sup>266</sup>. Heidegger bestemmer denne *Blickbahn*, ved at udlægge *ἔργον ἀνθρώπινον*, eller *τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*, Aris: NE, 1097b25, *menneskets ontologiske væsens-funktion*, der angiver den egentlige væremåde.

Aristoteles spørger til en ontologisk bestemmelse af *ἔργον ἀνθρώπινον* eller *τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου*, og søger hermed menneskets ontologiske *fortræffelighedsformåen, ἀρετή*, ved at spørge til dets funktions- eller virke-måde. Det er et spørgsmål om aristotelisk fysik og ontologi, om *φύσις* som *bevægetheds-væren*, ikke om biologi, psykologi eller moral.

<sup>265</sup> Se Gadamer, GW1, særlig p. 312-330.

<sup>266</sup> Friedrich Hölderlin: *In Lieblicher Bläue* – og heri spørgsmålet: *Gibt es auf Erden ein Maß?*

I Fysikken, Aris: Fys, bestemmes *οὐσία*<sup>267</sup>, *det der har uafhængig væren*, som enheden af *εἰδωσι/μορφή* og *ἴλη*, som betegner væremåder ved det, der har væren. Kun Gud er ren *εἰδωσι*, dvs ren form eller rent væsen, uden stof. *εἰδωσι* er her *det, der står-i-værk ved at være ført til ende, ἐντελέχεια*, og det, der står i endeligt *udseende, Aussehende*. Aristoteles' Gud er den væren, der altid allerede har udtømt sine muligheder, som *væren-bragt-til-ro/stilstand, στάσις*. Spørgen til *væsenet, εἰδωσι/μορφή* sker gennem spørgsmålet til *τό τί ἦν εἶναι, hvad-det-viste-sig-at-være-for-et-værende-at-være-sin-væremåde*, og derfor: *hvad et værende er i sin væremåde*, og dette forklares for Aristoteles gennem dets *funktion, ἔργον*, der igen bestemmer et værendes *fortræffelighedsformåen, ἀρετή*. Det, der er i overensstemmelse med sin egen væren, *selvværen*, er "det gode", *ἀγαθόν*, den *yderste* formåen og er således en *grænse*-bestemmelse. Bestemmelsen af væsenet giver anledning til en væsensdefinition og definitionen og "formen", *εἰδωσι/μορφή*, angiver således væsenet for et *οὐσία* som er sig selv og for sig selv. Knivens *ἀρετή*, fortræffeligheds- eller dueligheds-formåen, er *at kunne skære godt*, hvilket er en angivelse af knivens *ἀγαθόν*, "godhed" og er en ontologisk yderste bestemmelse af en fortræffelighedsformåen i henhold en virke-eller funktions-måde. En sløv kniv er ikke i overensstemmelse med sin funktionsmåde og er ikke bragt til ende i sin fulde duelighed.

Menneskets legeme er *ἴλη*, *formåen-væren*, mens dets *form, εἰδωσι/μορφή*, er *ψυχή*, Aris: DA 412a16, *en-væren-der-er-bragt-til-ende-som-en-væren-der-har-et-liv*, og *ψυχή* er både *væsen, τέλος (ende, væren-færdig)*, og *bevægelses-udspring, ἀρχή*. At spørge til menneskets *funktion* er derfor at spørge til det *ἔργον*, der knytter til væsenet, *εἰδωσι/μορφή*, og det vil sige, til væremåden *ψυχή*.

*ψυχή* er *væren-bragt-til-ende, ἐντελέχεια* – af *ἐν τελεῖς ἔχειν*, som *ἐνέργεια* – af *τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι, det-der-står-i-værk-som-det-der-har-et-liv*, alene i forhold til *kroppen/legemet, σῶμα*, i betydningen: et legeme-der-har-livet-som-mulig-væremåde, men *ψυχή* er også *formåen-væren, δύναμις* eller *δυνάμει ὄν*, i henhold til at kunne bevæge, udløse handlinger, sanser, og så fremdeles, dvs. *ψυχή* har muligheder med sig selv relativt til sin *ἕξις, disposition*. Også *ψυχή* er bestemt ved den bevægelse, der gives med at være i følge sin mulighed til at være i følge sin *haven-nået-sin-ende*, Aris: Met 1065b15ff.

*Menneskets funktion* eller bestemmelse, dvs *det højeste gode for mennesket, ἔργον ἀνθρώπινον* og *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, Aris: NE 1098b15-16, og således *egentlige væremåde*, angives i Aris: NE, Bog I.7, 1098a16f: *εἰ δὴ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν ψυχῆς ἐνέργεια γινεται κατ' ἀρετήν*. Der kan oversættes: "hvis det er således, så er det gode for mennesket væsens-aktivitet i overensstemmelse med den egne fortræffelighedsformåen."

Og, tilføjer Aristoteles, i et helt liv, for en enkelt svale gør ingen sommer. Væsens- eller væsnens-aktiviteten kan nu nærmere indkredses. *Det menneskeligt gode* er således at *være* i henhold til sin egen væren, og det gives et prægnant udtryk i Heideggers tænkning, idet *Dasein* er undervejs mod at blive sig selv og i døden gøre sig selv færdig, et fænomen Heidegger betegner som *Existenzialität* eller *Schon-vorweg-sein*. *Livet er dette at være i "arbejde", i et undervejs mod sig selv*. For Heidegger er denne væsens-aktivitet *livsbevægetheden* eller *grundbevægetheden, Sorge*, som derfor må forstås under hensyntagen til *Daseins* fulde livssammenhæng, *Erstreckung* og derfor til *die Ganzheit des Daseins*, med tilføjelsen: *som-væren-til-døden*. Det er om *at leve godt og handle vel*, Aris: NE 1098b9ff, og derfor realisere *det menneskeligt gode* i praksis. At være i overensstemmelse med sin (væsens)*ἀρετή* betyder altså, at

<sup>267</sup> Traditionelt oversat med *substans*, idet *substansen* i Fysikken bestemmes gennem enheden af *form* og *materie/stof*. Bemærk, at *substans* i Metafysikken derimod bestemmes som enheden af *essens* og *form*.

mennesket må forlige sig med sig selv, med livsbevægheden, for at blive sig selv. Mennesket må udøve sin aktivitet, *Erstreckung*, et konkret handlingsliv, i udstrækningen mellem fødsel og død, i overensstemmelse med sit eget væsen. Det protreptiske moment i Heideggers tænkning er fremdeles gennem den *phronetisk-besindige tænkning* at komme til selvindsigt, forlige sig med sit kinetiske a priori, og *blive den man er*. Det er om, at bringe sig i den *holdning, Haltung* eller *ἦθος*, hvor *jeg har mig selv*, (sammenlign *ἔξις* som *habere/habitus*), i henhold til min *væren*, mit kinetiske a priori. Det før-teoretiske liv, livet, der udledes gennem det *hermeneutiske "som"*, har, kunne man sige, derfor et *phronetisk-besindigt* liv nødt for at kunne føre sig selv indsigtsfuldt til ende som endelig-tilblivende-åben-væren, hvilket først nås gennem *die Entschlossenheit*. Dette er for så vidt allerede hermeneutisk-fænomenologisk betænkt i udlægningen af det faktiske liv, *det liv, der har en forsamlende-åbenbarende formåen, λέγειν*.

Mennesket er *τὸ ζῶον λόγον ἔχον*, *det levende der har talens formåen*, eller *ζωὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγον ἔχοντος*, Aris: NE 1098a3, „ein leben, und zwar *πρακτικὴ*, eines solchen Seienden, das die Sprache hat.“ GA18, p. 43. *ψυχὴ*, menneskets *væsen*, er afgørende muligværen og bevægelsesformåen og derfor *πρακτικὴ ἐνέργεια*, GA18, p. 101, *praktisk virksomhed*, dvs et virke rettet mod at realisere praksis under hensyntagen til *εὐπραξία*, *den gode praksis*, Aris: NE 1098b21, og *εὐζωία*, *det gode liv*, Aris: NE 1098b21. Menneskets funktions- eller virke-måde, egentlige væren, er *praksis*, formuleret hos Heidegger: "die eigentliche Weise des Menschen, ist die *πραξις*, bestimmt als Weise des Seins-in-der-Welt, und zwar sprechend," GA18, p. 99. *Praksis-væren* er i sidste ende et spørgsmål om *κίνησις*, som en modus af væren-i-verden for et sådant levende, der som *ζῶον πολιτικόν*, Aris: Pol 1253a1-4, *det levende, der formår det politiske* og som med grundmuligheden *Sein-in-der-pόλις*, GA18, p. 46, også formår at realisere *κοινωνία*, *det fælles*<sup>268</sup>, og dette særlig som egentlig *Fürsorge*. I dette *κοινωνία*, i mødet, med det, der møder, har livet sig selv og sin verden for anden gang, nemlig i talen, *die Rede*, i *an- und be-sprechen* af det, der møder, og i alt dette, under hensyntagen til livsbevæghedens møde-karakter, ligger et ansvar for at tage vare på alt i henhold til væremåde. Væsens-aktiviteten er, i kort begreb, den ansvarsfuldt, *phronetisk* orienterede *omsorg, Sorge*.

Heidegger vinder de afgørende indsigter omkring *φρόνησις* i Aristoteles-forelæsningserne i 1920'erne og de kan følges i GA, semester for semester, hvor der ses en række beslægtede udlægninger, som er afgørende ekstratekstuel information i relation til grundværket SuZ: Efteråret 1922, i GA62, p. 376 og 376f: (*fürsorgende Umsicht; fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht)*); Sommersemestret 1924, i GA18, p. 279: *φρονεῖν* som *Sichumsehen*; i vintersemestret 1924/1925:((*Umsicht, Einsicht*), GA19, p. 21 og p. 22); ((*Umsicht, die umsichtige Einsicht*), GA19, p. 47). Oven i dette vil Heidegger, i vintersemestret 1924/1925, GA19, p. 56, sideløbende hermed, afdække *φρόνησις* som *samvittigheden, das Gewissen*, der i SuZ først og fremmest afdækkes i §§ 54-60, samt § 62. For Heideggers forståelse af *samvittigheden* i perioden frem til SuZ, kan henvises til Kisiel, p. 498.

*φρόνησις* som *Umsicht* er den *omsigt*, der skaber overblik over situationen, og er hermed en *praktisk indsigt*, sammenlign *νοῦς πρακτικός*, Aris: DA 433a14, i den *brugs-* eller *Dasein*-sammenhæng, under et: betydningssammenhæng, hvori noget verdner som noget ved at træde frem i en betydningstotalitet. Den, der har om-*sigt*, skuer til alle sider og kan tage det hele i betragtning. Den der vil *sich in der Welt umsehen*, eller på dansk, *se sig om i verden*, vil gøre erfaringer med verden og lære den at kende. Ordet *Umsicht* har på tysk et latinsk ophav, *circumspicere*, på engelsk *circumspection*. I GA18, p. 63 lyder det: „Diese Sicht des Besorgens bezeichnen wir als *Umsicht*. Im Überlegen *sehe ich mich um*.“ Det omsigtige er det *velovervejede*, og med denne korte sætning forbinder Heidegger de to

<sup>268</sup> Dette *κοινωνία* er det egentlige liv med det andet og de andre, et fællesskab af egentlige Dasein, dvs, en delagtighed i et egentligt *Weltentwurf*, en fælles *ἦθος* og dermed fælles måde af forstå verden på.

fortræffelighedsformåender *φρόνησις* og *εὐβουλία*, den praktiske indsigt og den gode selvrådslagning med sig selv. Som sådan er *Umsicht* ikke en ukendt oversættelse af *φρόνησις* på tysk, se f.eks. Schilling (1930, p. 44, hvor *φρόνησις* også oversættes med *Umsicht* og *Einsicht*). *Omsigten* som en *phronetisk forstående seen*, orienterer *Sorge* og dette i overensstemmelse med *Sorges* forskellige modi. *φρόνησις* som *fürsorgende Umsicht*, eller *fürsorgliches sichumsehen* er den omsigt, der orienterer omsorgen for den anden, ved at afdække som *Dasein/Eksistenz*, og forbindes fremdeles med *Fürsorge*. I GA62, p. 383 omtaler Heidegger *φρόνησις* som *fürsorglich-überlegende*. Der er, som det vil ses, også en *Umsicht des Besorgens*, der afdækker "tingene" som vi har med at gøre i praksis og *med henblik på praksis*, som *Zuhandenheit*, i et førteoretisk sigte, dvs i den oprindelige tagen-noget-som-noget.

*φρόνησις* er *værenforstående seen*, et orienterende sigte, og er som en fundamental afdækningsformåen en modus af *forståelsen*, *das Verstehen*, og denne er en *Weise des Lebens*, grundet *Daseins Lichtung*-karakter. Mennesket er det åbnede åbne, der ved sig selv "åbner" den egne væren, den anden og det andet *op*, idet forståelse afgørende er værenforståelse. Værenforståelse er bundet til *φρόνησις* gennem *νοῦς* og tænkningen som *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*. Det gælder også i forhold til den egne væren. En afgørende sentens lyder: „Die Sicht, die sich primär und im Ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die *Durchsichtigkeit*.“ SuZ, p. 146.

Denne *Durchsichtigkeit*, SuZ, p. 146, er den selv samme som Heidegger vandt i udlægningen af definitionen af *φρόνησις*, Aris: NE 1140b7-8, i GA19, p. 50, og *gennemsigtigheden* angives her, SuZ, p. 146, at være en hermeneutisk fænomenologisk udlægning af *selverkendelse* eller *selvindsigt*, *Selbsterkenntnis*, og dette som en forståelse af *Daseins* fulde *åbenhed*, *Erschlossenheit*. Det betyder, at den eksplikerede afdækning og fremstilling af *Dasein*-analytikken er en skaben transparens i forhold til menneskets *væsen* som sådan, en foreløbigt fremstillet væsens-indsigt i menneskets væremåde til mulig tilegnelse, idet *φρόνησις* overhovedet er den formåen, *Seinkönnen*, der gør *Dasein*-analytikken og derfor væsensindsigt mulig<sup>269</sup>, og således at det overhovedet er gennem tænkningen som *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*, at Heidegger er nået til dette foreløbige tænkeudkast.

I SuZ bringes ny terminologi i spil i forhold til tidligere. Det lyder, SuZ, p. 123, hvor Heidegger "forklæder" to græske ord fra den Nikomacheiske etik, idet han her nærmere afdækker fænomenet *Fürsorge*: "Wie dem Besorgen als Weise des Entdeckens des Zuhandenen die *Umsicht* zugehört, so ist die Fürsorge geleitet durch die *Rücksicht* und *Nachsicht*. Beide können mit der Fürsorge die entsprechenden deficienten und indifferenten Modi durchlaufen bis zur *Rücksichtslosigkeit* und dem Nachsehen, das die Gleichgültigkeit leitet." SuZ, p. 123.

Her reserveres ordet *omsigt*, *Umsicht*, til *besørgelsen* af tingene som *Zeug*, *πράγματα*, *tingene som vi har med at gøre*, (*πραΐξις*, SuZ, p. 68). Det bemærkes, at Heidegger angiver *πραΐξις* og ikke *ποίησις*. Det vil huskes, Aris: Bog VI, at *τέχνη* er *afdækning*, *ἀληθεύειν*, gennem *ποίησις*, dvs. *τέχνη* er dels *viden* og dels *formåen* til at *fremstille* eller *producere*, og fuldbyrdes ved, at det fremstillede *står-i-værk*, *ἔργον* eller *ἐνέργεια*. Det, der er fremstillet er et *med-henblik-på-noget-andet*, Aris: NE 1139b1f, *πρὸς ἓν*, Aris: NE 1096b27, og herefter er det frembragte sådan set ude af *τέχνης* domæne og overgår herefter reelt til *πραΐξις* og dermed til det domæne, der hører *φρόνησις* til. Det *producerede*, huset, der er bygget, krukken, der er fremstillet, er ikke længere genstand for *ποίησις*, men indgår fremdeles i praksis-sammenhænge, hvor det *anvendes* og er *i brug*. Som sådan står *Umsicht* altså her over for et andet forstående *sigt*, et afledt sigt, nemlig *θεωρεῖν*, *den teoretiske afdækning af tingene som Vorhandenheit*.

<sup>269</sup> Sammenlign Hegels lidt mere ambitiøse forehavende med, i *Wissenschaft der Logik*, at fremstille Guds væsenstræk.

I SuZ er det afgørende i §§ 15-17, samt § 22, § 23, §§ 31-33, samt § 69a og § 69b, at *φρόνησις/τέχνη* optræder som *Umsicht*, her afgørende som *Umsicht des Besorgens* og fremdeles i orienteringen af den brugende håndterende omgang *Dasein* har med *zuhandene Zeug*, idet *phronetisk omsigt* selv er orienterende for *τέχνη*.

Frem for *fürsorgliches sichumsehen* taler Heidegger i SuZ om *Rücksicht* og *Nachsicht* i forbindelse med *Fürsorge*, som det blev set ovenfor. I SuZ, p. 146, vil Heidegger skelne mellem tre grundmodi af sigt: *Umsicht des Besorgens*, *Rücksicht der Fürsorge* og *Durchsichtigkeit*, dette sidste som en udredning af *φρόνησις*'s formåen i forhold til den egne væren, GA19, p. 50. Der er taget skridt til distinktionen *Rücksicht der Fürsorge* allerede i afhandlingen *Der Begriff der Zeit* fra 1924, udgivet i GA64, hvor Heidegger taler om *der Rücksichtnahme auf die anderen*, GA64, p. 69. Der er fremdeles vekslende og prøvende terminologi i værk i disse år, men hele tiden med en aristotelisk forbindtlighed, hvor betydningen af *φρόνησις* spiller med.

*Rücksicht* og *Rücksichtnahme* angiver på tysk *en hensyntagen*; for Heidegger er der tale om en *hensyntagende, betænksom forståelse* eller *afdækning*, mens *Nachsicht* henviser til det, der er *tålmodigt* og *overbærende* og afdækkes på denne måde. Heidegger vægter endelsen *-sicht, sigt/sigte*, i begge ord. Som sådan er *et sigt* for Heidegger ikke andet end *forståelsen, das Verstehen* og dette som en eksistential formåen. *Rücksicht* er det (forstående) *sigte*, hvormed man orienterer sig *betænksomt* og *agtende* i forhold til den anden, idet den anden tilkendes værdighed, mens *Nachsicht* er det *sigte*, hvormed man orienterer sig forstående-tålmodigt-overbærende i forhold til den anden. *Rücksicht* og *Nachsicht* betegner altså for Heidegger en *forstående med-hinanden-væren*, der på en særlig måde er *hensyntagende*, og er en forvarende afdækning i den enkelte situation, ikke sentimentalt/indfølelse, men, som det ses af udlægningen af den egentlige *Fürsorge*, på en *forstående-frigørende* måde, der lader livet være i sin væremåde - ikke frigivet til hvad som helst, men til sig selv - og er som sådan en forstående varetagelse af den andens selv-væren-forhold.

*Umsicht* eller *die umsichtige Einsicht* er som sådan forbundet til *Rücksicht* og *Nachsicht*: Jo mere *phronetisk* indsigtfuld man er, jo større tilbøjelighed har man til at være *betænksom/eftergivende, nachsichtig*, dvs der er tale om den erfarnes gestus og hermed om modi for dette at tage noget i forstående omsorgsfuld varetægt, *afdække, ἀληθεύειν*. Som Heidegger forstår det, er der tale om italesættelser af relationen mellem *φρόνησις* og *ἐπιμέλεια*, idet *ἐπιμέλεια*, som det er set i græciteten, med *φρόνησις* egentlig allerede er med-betænkt.

*Rücksicht* findes som en *midte, der er en yderlighed* i et *kontinuum, συνεχές*, Aris: NE 1106a25-30, af forskellige måder at forholde sig på, og antager derfor mangfoldige væremåder mellem væren-for-meget og væren-for-lidt, *et kontinuum af mulige ἕξεις*, som det hedder hos Hartmann (1926, p. 400). Ordet *durchlaufen*, SuZ, p. 123, antyder her, at Heidegger, aldeles aristotelisk, forstår f.eks. *Rücksicht* som en *Vollzugsweise* eller fuldbyrdelsesmåde i betydningen: *den egentlige Rücksicht*<sup>270</sup>, som er *μέσσησις, midte*, Aris: NE 1106b28f og *ἀκρότης, yderlighed*, Aris: NE 1107a6ff, mellem *væren-for-lidt* og *væren-for-meget*, mellem det, der er til *overmål* og det, der er *utilstrækkeligt*, hos Aristoteles betegnet *ὑπερβολή* og *ἔλλειψις*, Aris: NE 1106a25-30, se også Schilling (1930) og von Kohoutek (1923). Heidegger bruger termen *Rücksichtslosigkeit, det hensynsløse sigte* og dermed *den væremåde, der er hensynsløs*, for det, som er *ἔλλειψις*, som han angiver, at der findes en *Nachsehen*, der også er *ἔλλειψις*, som er *væren-for-lidt, nemlig et sigte og en væremåde orienteret af ligegyldigheden, die Gleichgültigkeit*.

<sup>270</sup> Den modus af *Rücksicht*, den *Verhaltensweise*, der knytter til den rette *Haltung*, *ἕξις/ἦθος*.

Det afgørende er, at det er *φρόνησις* som finder den *midte*, der også er et *ekstremum*, og derfor også bestemmer det der i situationen er den egentlige *Rücksicht/Rücksehen* og *Nachsicht/Nachsehen*.

Van Buren har antydnet, at Heideggers udtryk *Rücksicht* og *Nachsicht* synes at være fænomenologiske interpretationer af de græske ord *σύνεσις* og *συγγνώμη/συγγνώμη* hos Aristoteles. Van Buren, p. 350, angiver: "Rücksicht (the sight of considerate understanding)" som "*synesis* (understanding with and towards others)" og "Nachsicht (the sight of patience and leniency) som "*syngnome*<sup>271</sup> (sympathy, forgiveness). Van Buren nævner ikke specifikke tekst-steder hos Aristoteles, og udvikler ikke dette iøvrigt, men det kan derfor gøres her. Aristoteles diskuterer *σύνεσις* og *συγγνώμη/συγγνώμη*, henholdsvis Aris: NE 1142b35ff og Aris: NE 1143a19f.<sup>272</sup>

I Aris: NE 1142b35ff udreder Aristoteles *σύνεσις* og *εὐσυνεσία*, den *forståelse* man har i forhold til andre, idet *σύνεσις* betegner en *kommen-sammen*, en *forenende formåen* som virker sig ud i forståelsen. I forståelsen forener den forstående sig med det, der skal forstås, på samme måde som *tilgivelsen*, *οἰκείωσις*, er en gøre noget fremmed *til ens eget*. At forstå er således: at *indse* noget og betegner derfor i en vis forstand et *sigt* eller et *syn*. Forstavelsen *εὐ* i *εὐσυνεσία* betyder *det gode* eller *fortræffelige* og henviser fremdeles til *den gode forståelse*. Nu gælder her det forhold, som det hedder hos Aristoteles, Aris: NE 1143a11, at *forståelse* altid er det samme som *god forståelse*, idet en forståelse, der ikke er god, ikke er en forståelse overhovedet<sup>273</sup>, om end dette for Heidegger er mere kompliceret.

Aristoteles skriver, Aris: NE 1143a7-10, at *σύνεσις* som forståelse *vedrører* det samme som *φρόνησις*. *φρόνησις* og *σύνεσις* er rettet mod det samme, men mens *σύνεσις* alene betegner en *kritisk formåen til at dømme*, så er *φρόνησις* bydende og foreskriver den rette handling under hensyntagen til det gode liv for mennesket.

*συγγνώμη/συγγνώμη* og *συγγνωμονικός* refererer til dette *at tage parti for andre, at fælde en dom, der er eftergivende/tilgivende, hensynsfuld og sympatisk indstillet* i forhold til de andre; *at dele et syn på noget*. Aristoteles betænker denne formående fortræffelighed i Aris: NE Bog VI, 1143a19f. Som karaktertræk betegner *συγγνώμη/συγγνώμη* den *forstående-betænksomme* indstilling man finder hos den person, der er *ἐπιεικής*, Aris: NE 1143a20f, som har en *balanceret og retfærdig* dømmekraft. *συγγνώμη* betegner en ret *Haltung*, *ἔξις*. Væren-for-lidt, eller den yderste utilstrækkelige modus af *συγγνώμη* angiver Aristoteles som *ταπεινότης*, det der er *lavt, nedrigt, usselt, nederdrægtigt*, mens *væren-for-meget* bestemmes som modi af enten *πικρότης*, det, der er *bittert/ondsindet*, eller *χαλεπότης*, det, der er *hårdt/strengt*, se Schilling (1930, p. 102).

Rowe & Broadie (2002, p. 376) betegner i deres kommenterede oversættelse af *Den Nikomacheiske etik*, "(*eusunesia*; 'comprehension' is *sunesis*) and sympathy (*syngnomē*)", for *kritiske* snarere end *praktiske* formåender, men spørgsmålet er om dette er rigtigt, for selv om *φρόνησις*, hvad angår praksis, er det afgørende, så antyder

<sup>271</sup> Van Buren angiver: *syngnome* fremfor *syngnomē/syngnomēn*.

<sup>272</sup> Gadamer's indsigt omkring ligheden mellem den hermeneutiske bevidsthed (forståelsen) og *φρόνησις*, som er bærende i Gadamer's etiske ny-aristotelisme, er mere end antydnet af Aristoteles selv i Aris: NE 1143a5-10.

<sup>273</sup> Heidegger er vel ret beset uenig med Aristoteles desangående; vi geråder altid allerede i en form for forståelse, uagtet hvor ringe eller gennemsnitlig, den måtte være: den dårlige forståelse og misforståelsen er begge overhovedet modi af forståelsen, hvis mulighed grunder i, at jeg kunne have forstået, og i tildækningen er der er trods alt altid allerede en form for afdækning og (gennemsnitlig) forståelse i værk. "Diskussionen" mellem Daniel O. Dahlstrom: *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge University of Press 2001 og Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, 2. ed, (1967), skal dog ikke interessere her. Forstås forståelse her som den afdækning, der lader et værendes væren være, og lader dette forme forståelsen som på sin side bestemmer det i sit *Wie-sein* og *eigenste Seinsweise*, så giver udsagnet *at forståelse retteligen altid er god forståelse* trods alt en særlig betydning.

sammenhængene snarere, at der er tale om praktisk-kritiske formåender<sup>274</sup>, der som sådan afhænger af *φρόνησις*. Med Heideggers fortolkning udlægges *σύνεσις* og *συγγνώμη* i det mindste som forstående modi af sigt, som angår praksis. Heidegger forstår de to former for sigt/forståelsesmåder/*Verhaltensweisen* i tæt forbindelse med *φρόνησις* og *ἐπιμέλεια* og derfor også som former for praktisk værekunnen ved at forstå dem i de grundbetydninger, som han trækker frem gennem ordene *Rücksicht* og *Nachsicht*. *Rücksicht* betegner det sigte, der orienterer den *forstående-hensyntagende Fürsorge*, mens *Nachsicht* er det *eftergivende, hensynsfulde-forstående* sigte, som står på den andens side. *Nachsichtiges fürsorge* er en bringende den anden i et afdækkende sigte, der er forstående-overbærende mhp at frigive den anden til sit eget liv.

Det er bemærkelsesværdigt, at der ikke er en eksplicit tænkning af *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* hos Aristoteles, som det er tilfældet hos Platon. Heidegger udleder imidlertid en sådan ud fra aristotelisk tænkning og dette ud fra de praktiske bestemmelser af mennesket som et *ζωή πρακτική*, Aris: NE 1098a3, *et liv, der er henvist til praksis*, i betydningen *ψυχῆς ἐνέργεια*, Aris: NE 1098a7 og 1098a16f, dvs. *det levendes aktive selv-udfoldelse*. Heidegger udlægger *ὄρεξις, livets egen længsel/bevægethed mod at blive i sin egen væremåde*, som *Sorge*, [i realiteten *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* som *Selbstsorge*] orienteret af *omsigten/Umsicht/φρόνησις*, og med de tre modi *Selbstsorge, Fürsorge* og *Besorgen*, som logisk udtømmer det, der møder. Ud fra Aristoteles' bestemmelse af menneskets mest fundamentale væren bestemmer Heidegger *det levende* (menneskets væren) som:

"Das Leben ist 1. Eine Weise des Seins, charakterisiert durch sein *Sein-in-einer-Welt*; 2. ein Seiendes, dem, es *in seinem Sein als solchem auf dieses Sein als solches ankommt*, ein Seiendes, das Um sein Sein besorgt ist. Das eigene Sein des Lebens ist in irgendeiner Weise in sein *ἔργον* als *τέλος* gestellt. Innerhalb dieser konkreten Daseinsmöglichkeiten, nach denen jedes konkrete Dasein sich entscheidet, sucht Aristoteles *Grundmöglichkeiten*. Die *letzte Grundmöglichkeit*, in der Dasein eigentlich ist, bezeichnen wir als *Existenz*."

Strukturen *væren-i-verden* indbefatter en være-formåen til *væren-med-andre, Miteinandersein (κοινωνία)*, Aris: Pol A2 og Aris: Ret A6 og A11. Andet moment er netop en bestemmelse af menneskets væren som kendetegnet ved *Sorge/Selbstsorge, ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, dvs ifølge Heidegger forstår Aristoteles, som Platon, dette som en grundbestemmelse og grundmulighed ved livet og dette givet i menneskets væsensbestemmelse. Heidegger bruger her udtrykket *besorgen* [besorgt] om *egen-omsorgen*, en betegnelse som senere, i SuZ, reserveres for menneskets omgang med *tingene, πράγματα*, som *det andet* vi har med at gøre. Som *det levende*, der er henvist til praksis, er vi også henvist til at afdække os selv, den anden og det andet, og denne afdækning er altid allerede varetagende, omsorgsfuld i sine egentlige modi, men gives som oftest og for det meste i sine deficiente modi. *Sorge* vil overhovedet vise sig som den mest fundamentale afdækningsmulighed i forholdet til det, der *møder, beegnet*.

*φρόνησις* har en forbindelse til den egne væren, primært eksistentielt, men også eksistentielt. Heidegger forsøger i vintersemestret 1924/1925, GA19, p. 56, at nærme sig denne forbindelse, ved at udlægge *φρόνησις* som *das Gewissen, samvittigheden*, der ligeledes, ifølge Heidegger formår at skabe *gennemsigtighed*, hvad menneskets væremåde angår.

---

<sup>274</sup> Som også Gadamer, GW1, p. 328f, angiver så handler *σύνεσις* om en evne til *kritisk sædelig vurdering*, som også *γνώμη* og *συγγνώμη*, af Gadamer oversat til *Einsicht* og *Nachsicht*, knytter sig til sædelig viden og overvejelser.

Gadamer, der selv i 1986 beretter om sin erindring af dette seminar, GW10, p. 7, har selv gjort en oversættelse af det pågældende tekststed hos Aristoteles, som er grundlag for Heideggers eksegese, Aris: NE 1140b28: *σημειῶν δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἔξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.*

„Das zeigt sich daran, daß man eine solche Haltung der Sachkundigkeit vergessen kann, die Vernünftigkeit aber nicht.“  
Gadamer (1998): Aristoteles Nikomachische Ethik VI. 1140b28, p. 36 og p. 37.<sup>275</sup>

Sætningen betyder hos Aristoteles: *τέχνη*, indsigt i hvordan noget frembringes og en formåen til at gøre det, kan glemmes, mens indsigt i, hvordan man realiserer det praktiske liv, ikke kan glemmes.

Det lyder imidlertid hos Heidegger i vintersemestret 1924/1925 i en opsigtsvækkende *oversættelse*: „So gibt es bezüglich der *φρόνησις* auch keine *λήθη*: *σημειῶν δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἔξεως ἔστιν, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.* (b28 sqq)<sup>276</sup>. Bei der *φρόνησις* gibt es nicht die Verfallensmöglichkeit des Vergessens. Zwar ist die Explikation, die Aristoteles hier gibt sehr knapp. Aber es ist doch aus dem Zusammenhang deutlich, daß man in der Interpretation nicht zu weit geht, wenn man sagt, daß Aristoteles hier auf das *Phänomen des Gewissens* gestoßen ist. Die *φρόνησις* ist nicht anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht. Das Gewissen kann man nicht vergessen. Wohl aber kann man das, was das Gewissen aufdeckt, durch *ἡδονή* und *λύπη*, durch Leidenschaften, verstellen und unwirksam werden lassen. Das Gewissen meldet sich immer wieder.“ GA19, p. 56<sup>277</sup>.

Heidegger italesætter *φρόνησις* som *samvittighedens stemme*, der ikke kan glemmes fordi den vedvarende gør opmærksom på sig selv og på denne måde skaber gennemsigtighed eller klarhed i forhold til den rette handling. Hos Aristoteles er *φρόνησις* bydende, men Heidegger afviser på den ene side samvittighedens *byde*-karakter, SuZ, p. 294, men fremhæver på den anden side samvittigheden som det strengt *modruinante* opråb til *selv-værekunnen*. I SuZ, første del, andet afsnit, andet kapitel, dækkende §§ 54-60, p. 267- 301 udlægger Heidegger afgørende og mest gennemgribende fænomenerne *samvittigheden*, *das Gewissen*, og *beslutsomheden*, *die Entschlossenheit*, som henholdsvis *φρόνησις* og *εὐβουλία*, *den praktiske indsigt, der støttes af den gode selv-rådslagning og overvejelse*. Disse formåender angiver *Daseins* mulighed for praktisk selvforligelse med det egne *kinetiske a priori* og hermed muligheden for den modruinante bevægelse, der tillader en egentlig *væren-med-andre*, *κοινωνία*.

Som *das Man* er *Dasein* ikke sig selv, men, så at sige, enhver anden, og er samtidig sin egen mulighed for at være hel, *Ganz-sein-können*, og er dermed sin egen mulighed for væsens-selvforligelse. Aflastelsen i uegentligheden, *das Un-zu-Hause-sein* er den uetiske eksistens, ikke i betydningen af en moralsk dom, men netop strengt ontologisk forstået som et fald væk fra det *kinetiske a priori*. Påvisningen af ruinansen som en mulighed for den etiske eksistens og dette som en fundamental grundmulighed og værekunnen i *Dasein* selv, SuZ, p. 267 og p. 279, sker gennem samvittigheden. Den modruinante bevægelse er fremdeles ikke en *eksistential* henvisthed, men en *eksistentiel* mulighed. Heidegger henviser

<sup>275</sup> Det lyder, med de græske ord indsat: „Det viser sig derved, at denne slags *disposition* eller *faste holdning* [*ἔξις*], (der henvises i sammenhængen til *τέχνη*), kan glemmes, mens formåen til praktisk indsigt [*φρόνησις*] ikke kan.“

<sup>276</sup> Der er citeret fra GA19, p. 56. I den græske tekst i Loeb-udgaven, Aris: NE 1140b28, lyder sætningen: *σημειῶν δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἔξεως ἔστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.*

<sup>277</sup> „Så gives der med den praktiske indsigt heller ingen *glemsel*: *σημειῶν δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἔξεως ἔστιν, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν.* (b28 sqq). Med den praktiske indsigt gives der ikke glemslens forfaldsmulighed. Ganske vist er den forklaring, som Aristoteles her giver, meget knap. Men det er dog ud fra sammenhængen tydeligt, at man i fortolkningen ikke går for vidt, når man siger, at Aristoteles her er stødt på *fænomenet samvittigheden*. *φρόνησις* er ikke andet end samvittigheden, der er sat i bevægelse og som gør en handling gennemsigtig. Samvittigheden kan man ikke glemme. Vel kan man, gennem *lyst* og *smerte*, gennem lidenskaber, lade det uvirksomt eller lukke af for det, som samvittigheden afdækker, men samvittigheden melder sig vedvarende.“



til samvittighedens karakter af *tavs kalden*, et tavst *opruskende råb* eller opråb, *Ruf*, som melder sig uventet og fra *uhjemligheden*, som optræder mod forventning, men som også, som *selv-meddelelse*, melder sig både entydigt og umisforståeligt. Heidegger forstår i SuZ, samvittighedens kald som en "wesentlich" *kritische Leistung*, der alene er rettet mod den *Seinsweise*, der er karakteriseret som *Eksistenz*, SuZ, p. 294.

„Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst“. SuZ, p. 275. Samvittigheden åbner *Dasein* for erfaringen af den egne uegentlighed, af det egne *Un-zuhause-sein*, og dermed den væren, der har mistet sit *udspring/hjemsted*. „Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf aus der Verlorenheit in das Man.“ SuZ, p. 274. Råbet er en tavs kalden *Dasein* tilbage til sig selv og den egne værekunnen og dette med henblik på at forlige *Dasein* med sin egen væremåde.

Heidegger vil vise den *praktiske indsigt*s afgørende betydning for selvforholdet. *φρόνησις* som *samvittigheden* åbner mennesket omsorgsfuldt og livs-frigivende for sig selv og viser sig fænomenalt som *Sorge's kalden*, og derfor som en modus af *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, *selv-omsorgen*, som det hedder i en afgørende passage:

“Der Satz: Das Dasein ist der Rufer und der Angerufene zumal, hat jetzt seine formale Leere und Selbstverständlichkeit verloren. Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in...) um sein Seinkönnen. Der angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg...). Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei der besorgten Welt). Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses Selbst, hat seine ontologische Möglichkeit darin, daß das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist.“ SuZ, p. 277.

I forståelsen af samvittighedens kald bliver *Dasein* henvist til sin egen eksistensmulighed, nemlig dette at kunne vælge sig selv som sig selv. At vælge sig selv som sig selv indebærer en fri forholden sig til det egne kinetiske *væren-underskud*. Mennesket er *ἐνέργεια ἀτελής*, væren, der bringer sig selv til ende uden nogensinde, i denne tilblivelse, at blive komplet opfyldt, og er altså altid allerede en *væren-sit-egget-væren-underskud*, og må derfor forlige sig med, at det på denne måde altid *skylder sig selv* væren. *Schuldigsein*, SuZ, §§ 58-60, § 62, er et andet ord for *pres-absentiel væren*, sammenlign TS2, et udtryk hentet fra kristen og også Kierkegaards tænkning, men af Heidegger transformeret til en *eksistential-kinetisk* bestemmelse med et aristotelisk betydnings-indhold. *φρόνησις* som samvittighed afdækker ikke med hensyn til *god og dårlig samvittighed*, (eksistentielle stemninger), men afdækker den egne *eksistentielle væren*, som *væsnen* og skaber gennemsigtighed i forhold til denne væsnen. Som en modus af *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, *selv-omsorgen*, lader denne samvittighed eksistensen se sig selv som *ἔθωσeret ἐνέργεια ἀτελής*.

Formuleringen af *Daseins væren-skyldig* har ingen konnotation til *eksistentiel skyld*, det er alene et spørgsmål om fænomenet *κίνησις*, *bevægelse/bevægethed*, og er ikke andet end en udlægning af, at *Dasein*, ved sig selv og sin egen væremåde, bestandigt er kinetisk *væren-i-væren-underskud*, se TS2. Den aristoteliske betegnelse for *Schuldigsein* er ikke andet end: *ἐνέργεια ἀτελής*, tilblivende væren, der altid har et *væren-underskud*, eller altid allerede er *væren-berøvet*, *στέρησις*. Indsigten i denne væremåde muliggør en fri forholden sig i form af en mulig selvforligelse med *det kinetiske a priori* og hermed er *Daseins Ganz-sein-können* ikke et spørgsmål om *komplet opfyldelse*, men om at *acceptere* og forlige sig med den egne tilblivende og dødelige endelighedsværen. Det starter med et *valg*, *προαίρεσις*, *det, der foretrækkes for andet*. „Das Ruf-verstehen ist das Wählen – nicht des Gewissens, das als solches nicht gewählt werden kann. Gewählt wird das Gewissen-haben als Freisein für das eigenste Schuldigsein. Anrufverstehen besagt: *Gewissen-haben-wollen*.“ SuZ, p. 288.

Passagen, som desuden siger noget afgørende om Heideggers forståelse af *friheden* som *Freisein* i tiden omkring SuZ, nemlig som dette at stå frit til at vælge sig selv som sin egen mulighed, kan *oversættes* ved at læse det for SuZ særegne filosofem *Schuldigsein* som *Daseins* særlige fraværs-væren.

"Forståelse af samvittighedens kald er dette at vælge - ikke samvittigheden, der som sådan ikke kan vælges. Valgt bliver dette at have samvittighed, som væren-fri til den egne pres-absentielle væremåde. *At forstå opråbet* betyder: *At ville have en samvittighed.*"

Denne *væren-fri* er en selv-frigivelse til *omsorgsfuldt* at tage ansvar for sig selv, i sin egen endelige, *ansvarlige* undervejsværen, dvs som ansvarlig "skyldig-væren" og dette hedder: "Rufverstehend läßt das Dasein das eigenste Selbst aus seinem gewählten Seinkönnen *in sich handeln*. Nur so kann es verantwortlich *sein*." SuZ, p. 288. Heidegger kan nu sammenfattende sige om dette at ville have en *åbenhed* mod sig selv, *Durchsichtigkeit*, eller den phronetisk-besindige selv-indsigt:

"Die im Gewissen-haben-wollen liegende Erschlossenheit des Daseins wird demnach konstituiert durch die Befindlichkeit der Angst, durch das Verstehen als sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein und durch die Rede als Verschwiegenheit. Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – *das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein* – nennen wir die *Entschlossenheit*." SuZ, p. 296.

En *oversættelse* kan oplyse den tyske passage: "Den åbenhed af *Dasein*, der ligger i dette at ville have en samvittighed, bliver følgelig konstitueret gennem angstens befindtlighed, gennem forståelsen som en kaste-sig-selv-ud i forhold til den *egne væremåde*, og gennem talen som tavshed<sup>278</sup>. Denne i *Dasein* distinkte og egentlige åbenhed, der påvises ved samvittigheden – *den tavse, angstberedte kaste sig ud i forhold til*, [dvs: *den indsigtfulde forståelse af*], *det egne væren-underskud* – kalder vi *beslutsomheden*, [εὐβουλία, προαίρεσις, se nedenfor]."

Passagen, der introducerer *beslutsomheden, die Entschlossenheit*, i SuZ, er en opfordring til *selv-indsigt*, idet dette at *kaste sig ud i forhold til den egne væren skyldig*, betyder: *opnå egentlig selv-indsigt i denne gentagne vælge sig selv og forholde sig til sig selv som sin egen mulighed*; og dette i betydningen af, at forstå sig selv som *tilblivende endelig-væren, ἐνέργεια ἀτελής*, med en opfordring til at overtage og drage omsorg for denne sin *eksistens*, idet *Sich-entwerfen* læses som dette *at forstå sig selv med henblik på noget*.

*φρόνησις* som *samvittighed* er i grunden en *selv-protreptisk* formåen og dette som en *opfordring* til væsensforligelse. At-ville-have-en-samvittighed er en besluttet vælge sig selv, ikke som eksistentiel egoisme, men som dette at forstå og *vælge* sig selv i sin egen væremåde og forstående forvalte den eksistente væren *ansvarligt*, i.e. *omsorgsfuldt*. Beslutsomheden er ikke andet end den besluttede, selvindsigtfulde *overtagen/accepteren* af den henvisthed, der ligger i at være tilblivende endeligheds-væren. Accept af sit *kinetiske a priori*, beslutsomhed til væsens-forligelse, *til at blive den man er*, og endelig en opfordring til *selvansvar* gennem *selvvaretagelse*. Det gælder, med Kirkeby's formulering: "At *blive* tilbliven som det at *være*." Kirkeby (2005, p. 559)

---

<sup>278</sup> Heidegger forstår *tavsheden* ud fra talen, idet dette at være tavs henviser til og forudsætter, at at man kunne have talt. Tavshed, *schweigen/Verschwiegenheit*, fremdeles som en deficient modus af talen, *die Rede*. Se f.eks. SuZ, p. 296.

I 1920'erne ses afgørende to græske forlæg for *beslutsomheden, die Entschlossenheit*: Som det ene ordet *προαίρεσις, valg* eller *beslutning*, og som det andet, mere overraskende, dyden *εὐβουλία, den gode selvrådslagning med sig selv*, idet *βούλευσις* er *overvejelse*.

I sommersemestret 1924, GA18, udlægger Heidegger *προαίρεσις* som *beslutsomhed, die Entschlossenheit*, med henvisning til Aris: NE 1105a31. *προαίρεσις* oversættes gerne med *valg*, men et *valg* er, dette må være Heideggers tanke, altid et *truffet valg* eller et *besluttet valg*, udgående fra en *fast karakter*, og derfor fra den måde, hvorpå vi *har* os selv. Et valg er, siger Aristoteles, idet han udfolder betydningen af det, der ligger i navnet *προαίρεσις, det, der foretrækkes før andet*, Aris: NE 1112a15-18. Heidegger oversætter: "*προαιρούμενος*, "aus einem wirklichen Entschlossenein zu..." GA18, p. 183, og *προαίρεσις*, die Art und Weise des "Sichentschließens". Zur Handlung gehört, daß sie jeweils aus einem *Entschluß* entspringt. Die Handlung selbst hat ihr *τέλος* im *καιρός*." GA18, p. 189.

Det sagte forbinder sig for Heidegger, som det ses ovenfor, til *Daseins Haltung/ἦθος*, også kaldet *ἔξις*, den faste karakter/disposition, som er en måde hvorpå jeg *har* mig selv: "*Ἐξις* ist die Bestimmung der Eigentlichkeit des Daseins in einem Moment des Gefaßtseins für etwas: die verschiedene *ἔξεις* als die verschiedenen Weisen des Gefaßtseinkönnens. "*Ἐξις* ist ganz fundamental die Seinsbestimmung des eigentlichen Seins, hier bezogen auf den Menschen: Die *πρᾶξις* ist charakterisiert durch die *ἀρετή*, die *ἀρετή* ist charakterisiert als *ἔξις προαιρετική*. *Πρᾶξις* als Wie des Seins-in-der-Welt zeigt sich hier als der Seinszusammenhang, den wir auch in einem anderen Sinne als Existenz bezeichnen können." GA18, p. 176.

"*Ἐξις* er, som en praksis-rettethed og -formåen, rettet mod *øjeblikket, Augenblick*, som er en fænomenologisk fortolkning af bl. a. det aristoteliske *καιρός*, i betydningen *det rette øjeblik*, herunder *indsigtens øjeblik*, SuZ, p. 328. "*Ἐξις* ist ein Gefaßtsein des Daseins, orientiert auf den Augenblick." GA18, p. 180, og i dette *selv-indsigtens* moment *har* jeg mig selv på en særlig måde, nemlig eksistent.

"*Ἐξις*, vor faste karakter, *Haltung* eller som ovenfor *Gefaßtsein*, som er *ἦθος*, har en særlig *oprindelse* og *tilblivelse*, "eine bestimmte *γένεσις*: δι' ἔθους." GA18, p. 188, dvs den formes gennem *die Gewöhnung*, på græsk former af *ἔθος*, men ikke *ἦθος*, således *ἐθισμός* og *ἐξ ἔθους*, Aris: NE 1103a14f. Herved forstår Aristoteles, Aris: NE Bog II, en gennemgribende *sædeliggørelse af karakteren*, Schilling, (1930, p. 18). Heidegger afdækker afgørende forbindelsen mellem *ἔξις* (som *ἦθος*) og *ἔθος* som *ἐθισμός* og *ἐξ ἔθους* i GA18, § 17.

Heidegger udlægger hvad *ἐθισμός* og *ἐξ ἔθους* har at betyde, i forbindelse med formningen og tilblivelsen af vor etiske fortræffelighedsformåen, som Aristoteles forstår som det *tilvænnede*, og henviser netop til indledningen af Aris: NE Bog II og oversætter Aris: NE 1103a17: "*ἢ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται*. "Dagegen das Gefaßtsein in einer bestimmten Leidenschaft wird uns zueigen aus der Gewöhnung." GA18, p. 188. Spørgsmålet er naturligvis hvad dette *tilvænnede* eller *vanen* har at betyde og Heideggers hermeneutisk-fænomenologiske interpretation af *Gewöhnung* lyder: "*Ἐδίξειν*: das Sich-in-eine-bestimmte-Möglichkeit-Bringen durch das Öfter-Durchmachen." GA18, p. 188. Med udlægningen af *Öfter-durchmachen*, idet *durch-machen* er en *fortsætten* eller *bliven ved*, som en *ofte-fortsættende-føren-igennem*, er Heidegger undervejs mod at forstå *Gewöhnung*, det der har med (*sæd*) *vane, skik* og *brug* at gøre, ikke så meget som *Übung*, at *øve* eller *øvelse*, eller *Einübung, indøvelse*, for dette giver ikke agt på den *overvejelse* og *besluttet* sig som

den unikke situation hver gang fordrer, men som *gentagelse*, *Wiederholen*. Heidegger taler i efteråret 1922, GA62, p. 350, overhovedet om "ursprünglich *wiederholer*", som nu nærmere udredes i sommersemesteret 1924:

„Sich in die Möglichkeit des rechten Handelns bringen kann also nicht heißen: eine Fertigkeit sich aneignen. Die Art und Weise der Gewöhnung bei der Handlung ist nicht Übung, sondern *Wiederholung*. Wiederholung besagt nicht: Ins-Spiel-Bringen einer festsitzenden Fertigkeit, sondern *in jedem Augenblick neu aus dem entsprechenden Entschluß heraus Handeln*.“ GA18, p. 189. *Gewöhnung* er gentagelse med en *forskel*, og er aldrig blind, og det der gentages er på sæt og vis *omsorgen*, gennem den unikke overvejelse, og appliceret på den unikke situation.

I efteråret 1922 lyder det, idet *φρόνησις* optræder som former af *Umsicht*: „Der sorgende Umgang hat sein Womit immer in einer bestimmten Sicht; im Umgang ist lebendig, ihn mitzeitigend und führend, die *Umsicht*. Das Sorgen ist sich umsehen, als umsichtiges zugleich besorgt um die Umsichtsausbildung, um Sicherung und Steigerung der Vertrautheit mit dem Umgangsgegenstand.“ GA62, p. 353.

*φρόνησις* formidler hos Aristoteles mellem *det almene* og *det singulære*, og gør det gennem *gentagelsen*, og "gentager" det almene, med en *forskel*, i det singulære. Handlingen vedrører, siger Aristoteles, den unikke situation, *der aldrig er den samme*, Aris: NE Bog VI.VI, og på denne måde har situationen singularitets-væren, og således er den *overvejelse* som handlingen må gå gennem, heller aldrig den samme, og *φρόνησις* er formåen til, ud fra en almen forståelse og gennem *applikation*, at realisere den unikke situation, dvs til *at gentage og dette altid allerede med en forskel*. Dette har en betydning for Heideggers Aristoteles-interpretation. At holde sig fast, *gefaßtsein*, i øjeblikket, *für jeden Augenblick gefaßt zu sein*, er „nicht Routine, sondern sichfreihalten, *δύναμις* in der *μέσσησις*.“ GA18, p. 190. At holde sig fri og i *muligheden*, nemlig fri til at handle *i overensstemmelse med den rette sigen*, og derfor at holde sig eller *have sig selv* i den *midte*, der selv er en *yderlighed*. *μέσσησις*, *midten* er ikke andet end en *Dasein-være-måde* og en (foranderlig) måde at *have sig selv* på og *Haltung* er heller ikke noget for en gang fast, men : "die Mitte ist hier nicht eine festliegende Eigenschaft, sondern ist eine Weise des Sichverhaltens in der Welt." GA18, p. 187. *Gentagelsen* er "Immer-Wiederholen der *προαίρεσις*", GA18, p. 191, en gentagelse af det Heidegger kalder *Entschluß* eller *die Entschlossenheit*, SuZ §§ 54-60. Der er netop tale om en omsorgsfuld, ansvarlig beslutsomhed og denne gentagelse er ikke andet end en *Ausbildung der ἔξις*, GA18, p. 190 og *fører* dermed eksistensen til sig selv og dette i en *have sig selv*. Aristoteles angiver som bekendt netop i Aris: NE Bog II.I, at faste *holdninger/dispositioner*, *ἔξεις*, (plural), opstår ud af *de tilsvarende aktiviteter*, således, at man f.eks. ved at udføre *retfærdige* eller *besindige* handlinger, bliver *retfærdig* eller *besindig*. *Ἐξίζειν* er, som *gentagelse*: *ἡθλο-ποιός*, dvs *former* eller *danner karakteren*.

Herom lyder det hos Gadamer: "Die menschliche Gesittung ist von der Natur dadurch wesentlich unterschieden, daß sich in ihr nicht einfach Fähigkeiten oder Kräfte auswirken, sondern daß der Mensch erst durch das, was er tut und wie er sich verhält, zu einem solchen wird, der so geworden, d.h. aber: so seiend, sich in bestimmter Weise verhält." GW1, p. 317f. Den, der i egentlig forstand ønsker at handle „muß selbst schon durch Ausübung und Erziehung eine Haltung in sich ausgebildet haben, die in den konkreten Situationen seines Lebens festzuhalten und durch das rechte Verhalten zu bewähren sein ständiges Anliegen bleibt.“ GW1, p. 319.

Heideggers varige situations-etiske forståelse lader sig se i en passage, hvor de tilhørende græske termer er tilføjet: „Für unser Sein, charakterisiert durch die *Jeweiligkeit*, läßt sich keine einmalige und absolute Norm geben. Es kommt darauf an, das Sein des Menschen so auszubilden, daß es in die *Eignung* [*δύναμις*, som: *bliver gjort formående-til*, indsæt]

versetzt wird, *die Mitte* [μέσσητης, indsat] *zu halten*. Das besagt aber nichts anderes als *den Augenblick zu ergreifen*." GA18, p. 186.

Det aristoteliske *καιρός*, fremdeles som *den besluttede phronetiske indsigt's* øjeblik, *Augenblick*, og dette afgørende som en *ekstatisk være-kunnen*. *Øjeblikket* er noget det besluttede *Dasein formår*, og først *die Entschlossenheit/Entschluß åbner situationen*, SuZ, p. 338. *Øjeblikket* er *den resolute selv-forligelses* øjeblik<sup>279</sup>, der muliggør dette at *handle* i egentlig forstand. Heidegger forstår handlingen som dette at bringe eller føre noget til *ende, τέλος*: "Πράξις ist "Besorgen" und heißt als solches hier nichts anderes als Etwas-zu-seinem-Ende-Bringen." GA18, p. 58. I GA18, p. 189 lyder det: „Zur Handlung gehört also, daß sie gerade *durch die Überlegung hindurchgeht und als solche Vollzogen wird*." Handlingen udspringer, gennem *overvejselen, βούλευσις*, af en *beslutning, Entschluß*, som giver øjeblikket, således: „Zur Handlung gehört also, daß sie gerade *durch die Überlegung hindurchgeht und als solche vollzogen wird*. In der *ἀρετή*, der "Richtigkeit" der Überlegung vollzieht sich die Handlung." GA18, p. 189.

Aristoteles taler om at handle og *overveje κατά τὸν ὀρθὸν λόγον*, Aris: NE 1138b25<sup>280</sup>, som i en Heideggersk ånd vel kunne oversættes som noget i retning af "i overensstemmelse med den rette sigen/udlægning"<sup>281</sup>, i betydningen: det, der kan begrundes ud fra en *overvejelse, βούλευσις*, om, hvad der er det gode for mennesket og med særligt hensyn til situationen". Den "rette sigen eller udlægning" er den sigen eller udlægning, der ville kunne forme forståelsen hos, og dermed accepteres af, den der er *ὁ φρόνιμος, den der er praktisk indsigtfuld*, sammenlign Aris: NE Bog II.VI. Heidegger gør en interessant formulering i vintersemestret 1924/1925, som kan knyttes hertil: "Aber *bei Aristoteles* besagt *παιδεία* das Erzogensein im Hinblick auf die Möglichkeit, jeweils an die Sache, von der gesprochen wird, sich anzumessen" og "von der Sache jeweils angemessen zu sprechen.", begge GA19, p. 217. Den sag, der er vel italesat og stillet frem i den sproglige udlægning er en sådan sag, som den dannede kan lade sig forståelse forme af og således kan der henvises til Heraklit fr. 113, DK1, p. 176, og tanken om *φρόνησις* som en *ξυνη φρόνησις*, en *fælles-menneskelig φρόνησις*, Jaeger (1953, Kap. 7), som en formåen til en egentlig forståelse. Overvejselen stiller noget frem, som kan forme forståelsen.

*φρόνησις* er, gennem *νοῦς* en direkte forstående berøring af det, der møder, men denne ydelse støttes afgørende af *overvejselen, βούλευσις*, i hvilken mennesket for anden gang, i tavshed eller i tale, *har sig selv* og det mødende værende. I talen og sproget, gennem *λόγος*, har mennesket for anden gang sig selv og sin verden, og her vinder den for

<sup>279</sup> Heidegger tematiserer første gang det aristoteliske *καιρός* i oktober 1922, GA62, p. 383f, som Kisiel, p. 491 bemærker det, (termen *Augenblick* har dog allerede Heideggers opmærksomhed i 1917, og dette i forbindelse med Schleiermacher, Kisiel, p. 492), og der kan endvidere henvises til GA18, GA19 og SuZ, p. 328, og kæder det i GA29/30, p. 225, også sammen med Kierkegaards *Øjeblik*, og dermed med "det Pludselige" *τὸ ἐξαίφνης* i Platons sen-dialog Parmenides 156D, og der kan henvises til *Philosophiske Smuler*, SV6, særlig p. 170ff. Heidegger forstår imidlertid *øjeblikket* som udspring for nu'et og ikke den anden vej rundt. I *Grundprobleme* angiver Heidegger: "Das Jetzt ist aus dem Augenblick abkünftig. Daher kann das Phänomen des Augenblicks nicht aus dem Jetzt verstanden werden, wie das Kierkegaard versucht." GA24, p. 408.

<sup>280</sup> Se også Aris: NE 1103b31, Aris: NE 1107a1, Aris: NE 1114b29.

<sup>281</sup> Der kan sammenlignes med det juridiske begreb og handlings-ideal *Bonus pater familias*, (opkaldt efter overhovedet i den romerske husstand), og den i legal henseende praktisk vise. Den handlingsmaksime som den gode familie-fader vil tilslutte sig i en given situation, bliver et bindende orienteringspunkt for handling, og således det, der ideelt skal gøres. *Bonus pater familias'* forståelse af det rigtige, bør således også forme forståelsen hos den handlende. *κατά τὸν ὀρθὸν λόγον* oversættes ikke her med: "i overensstemmelse med den rette fornuft", som er en traditionel oversættelse, i.e. *λόγος* som *fornuft*; "according to the right principle", H. Rackham, Aris: NE, Loeb-udgivelsen, p. 325; "according to the right prescription, Broadie/Rowe (2002, p. 177) og der oversættes ikke helt meningsforstyrende med; "according to the right rule", som hos Ross (1987, p. 137) og helt i overensstemmelse med MacIntyres indvending om, MacIntyre (1981, p. 152f), at Aristoteles' etik netop ikke er en regel-etik, men en praktisk etik for den unikke situation, der ikke lader sig regel-styre. MacIntyre synes dog her at tilslutte sig oversættelsen "according to the right reason". Som der ikke er nogen *regel, rule*, eller regler for praksis, er der heller ikke nogen *opskrift, prescription*, omend den vel nok bedre oversættelse *foreskrift, pre scribere*, dog rettelig kunne henvises til det *φρόνησις* og *εὐβουλία foreskriver* i den enkelte situation. Aristoteles skriver dog ikke "i overensstemmelse med *φρόνησις*", men "i overensstemmelse med den rette *λόγος*", og *φρόνησις'* ydelse er netop en afdækning af den hermeneutiske situation gennem *λέγειν*, ved at udlægge noget som noget i en forsamlede-åbenbarende fremstilling, som lader sig tilegne, og som derfor kan forme forståelsen.

anden gang gestalt, som det hed hos Marg (1967, p. 1.) og der kan henvises til Heideggers skelnen mellem de to måder, hvorpå mennesket *har* sig selv, og udlægger noget som noget, nemlig mest oprindeligt gennem strukturen *det hermeneutiske "som"*, og sekundært, gennem *det apophantiske "som"*. *Overvejelsen*, βούλευσις, bringer gennem λόγος noget til sproget. Gennem den fortræffelighedsformåen som Aristoteles kalder εὐβουλία, *den gode selv-rådslagning*, søges den rette handling i situationen og denne søgen er som tavs, *Schweigen*, eller ud-talt, gennem *an- und besprechen*, en modus af talen. Heidegger henviser til Aris: NE 1142a31f og 1142b1f: λογίζεσθαι: dadurch, daß ich "zur Sprache bringe" das worauf ich hinsehe beim Überlegen, das Beiträgliche zu dem ende des Besorgens." GA18, p. 58, og "Das λογίζεσθαι ist die eigentliche Weise des Vollzugs des Überlegens, des Zur-Sprache-bringens des συμφέρον<sup>282</sup>."

Det lyder hos McNeill, (2006, p. 84): "As Aristotle argues against Socrates, we can know the good and yet not do the good; doing the good – the truly virtuous accomplishment of the good – requires that the *logos* of our deliberation determine our actual conduct, that is, the virtuous action is not merely *kata ton orthon logon*, but *meta tou orthou logou* (1144, b25f.)."

Den rette handling er *i overensstemmelse med den rette sigen, den rette tale*, men ikke blot dette, den er også *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου, sammen med den rette sigen*, og derfor fuldbyrdet i en *udlægning*. Det betyder for så vidt at *det*, der stilles frem i den *rette sigen, ὀρθὸς λόγος*, må være tilgængeligt som det forståelige for *φρόνησις*. *φρόνησις, den praktiske indsigt*, former ikke situationen eller *λόγος*, den former ikke forståelsen, men formes i stedet af denne, og dette angiver afgørende dens karakter af *ἔξις* og åbenheds-formåen-væren. *φρόνησις* har brug for *εὐβουλία*, for i den *gode selvrådslagning* bringes *den rette sigen* til veje. At *overveje, κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* er dermed at forstå som en henvisning til den bringende den rette handling til sproget, der sker i overvejelsen.

Der henvises derfor også til den tidligere angivne "definition" af *φρόνησις*, Aris: NE 1140b7-8: εἶναι ἔξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ. Således: "det er en sandhedsformående fast holdning/disposition, sammen med en sigen, der vedrører praksis og det, der er godt og slet for mennesket."

Udsagnet hos Aristoteles vidner vel om, at etikken altid må handle om at realisere praksis, ikke om at gøre teoretiske, praksis-fjerne overvejelser, som også ny-aristotelikeren Gadamer har udhævet GW4, p. 175-188. Aristoteles taler om at *vi βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν καὶ πρακτῶν*. Aris: NE 1112a31, *overvejer det, som er i vores magt og som kan realiseres i praksis*, og hermed angiver et skel mellem det, der er i vores magt og det, der ikke er i vores magt, som videreføres i stoisk tænkning.

Heidegger udlægger for første gang i 1922, GA62, p. 384, den aristoteliske dyd *εὐβουλία* som *Entschlossenheit, beslutsomhed*. *εὐβουλία* minder om<sup>283</sup> *φρόνησις* og betyder direkte oversat: *god rådgivning* eller *god vejledning, velovervejethed* og forener dermed forstavelsen *εὐ*, *det gode* eller *fortræffelige*, med ordet *βούλευσις, overvejelse* eller *råd*. *εὐβουλία* betegner den formåen til etisk selvrådslagning, der vejleder *φρόνησις* til den mest passende realisering af det praktiske liv. *εὐβουλία* vedrører den *undersøgende overvejen* af handlingen, og dermed af mange muligheder, mhp på at realisere den *ende, τέλος*, som *φρόνησις foregriber, ὑποληψίς*, Aris: NE 1142b31f. Gadamer (1998, p. 46-47)

<sup>282</sup> GA18, p. 57: "Die Welt, in der der Mensch sich bewegt, begegnet im Charakter des "Beiträglichen", im Charakter des συμφέρον. Heidegger refererer her til Aris: Ret 1362a18. GA18, p. 58 lyder det: "Es ist die Art und Weise, wie die Welt, als den Menschen angehend, für ihn da ist."

<sup>283</sup> I det mindste så Thomas Aquinas sig nødt til, i *Summa Theologiae*, at redegøre for forskellen.

oversætter *ὑπολήψεις* med *Annahmen*, måske bedst: *mod-tagelse*, mens Heidegger, GA18, p. 156, argumenterer for *vorwegnehmen*, altså en *tagen-i-forvejen*; *fore-gribe*. Der er tale om en direkte intuitiv *tagen* noget i varetægt gennem *νοῦς*, som er der i *forvejen*.

I vintersemestret 1924/1925, i GA19, p. 144, taler Heidegger om *εὐβουλία* som *φρόνησις*' fuldbyrdelsesmåde, (og *βουλῆεσθαι* som *das umsichtige Mit-sich-zu-Rate-Gehen*, den omsigtige rådslagning med sig selv.) Heidegger pointerer, at *φρόνησις* fuldbyrder sig gennem den indre rådslagning, der formås gennem *εὐβουλία*. Først med denne overvejelse, der rådgiver, kan *φρόνησις* føre til *ende*, ved at realisere den rette handling. Først som *εὐβουλία* er *φρόνησις*, den praktiske fornuft, *egentlig hvad den er*, lyder det i GA19, p. 149. Den der besidder *εὐβουλία*, *formåen til at overveje godt*, formår den rette tænkning ved at "ramme" eller "ankomme" til noget godt, af de rette grunde og på det rette tidspunkt, Aris: NE 1142b25-30. *φρόνησις* er sand foregribende afdækning af den *ende* som den rigtige (besluttede) overvejelse skal fuldbyrde, og således er *εὐβουλία* rigtighed med henblik på det, der fremmer enden, dvs for *das Rechte-zu-Ende-Bringen einer Handlung*, GA19, p. 156.

*εὐβουλία* giver *φρόνησις* retning, GA19, p. 150, og først denne rettedhed giver den rigtige handling. Den på den rigtige måde – *εὔ* – væren-rettet, *Gerichtetsein*, er handlingens rigtighed. Den konkrete handlingens udarbejdede rigtighed er *ὀρθότης βουλῆς*, *det rette råd/den rette overvejelse*, for *προαιρετόν*, GA18, p. 147, som angiver det, jeg i valget *foregriber*, *vorwegnehme*, idet *προαιρέσεις* er "das „Sichentschließen" zu etwas", GA18, p., således *handlingen*: "*Das und das soll jetzt für den und den Menschen von mir aus und so und so geschehen.*", GA19, p. 147.

Heidegger afgrør konkluderende: *βουλῆ* er *beslutningen*, *væren-besluttet*, *Entschlossensein*. GA19, p. 150. Heidegger må henvise til den *βουλῆ*, der er *εὐ*, *god* eller *fortræffelig* og derfor har rigtig *retning*, og derfor er *ὀρθότης*, *den rette*. *εὐβουλία* indskrænker, ved at give *det rette råd*, mulighedsrummet for den rette handling til en. Dvs. det rette råd er i realiteten den rette beslutning, som den besluttede handling. Beslutningen er den rette overvejselses fuldbyrdelsesmåde som giver *φρόνησις*, *praksis-formåen*, retning, som på sin side dermed formår at realisere den rette handling. Med det rette råd er beslutningen altså givet.

Heidegger har i SuZ betonet den praktiske over den teoretiske viden, dvs. *πραῖξις* som orienteret af *φρόνησις* og *τέχνη* over *σοφία*, der realiseres i *βίος θεωρητικός*, *det kontemplative liv*, livet viet *θεωρία*. *φρόνησις* som *samvittigheden* er en kalden *Dasein* tilbage til det praktiske liv, et egentligt praktisk liv, med de andre og det, der møder. Det faktiske liv er et praktisk liv og som sådan væren-med-andre-og-andet. Det angives utvetydigt:

"Das Anrufen des Man-selbst bedeutet Aufrufen des eigensten Selbst zu seinem Seinkönnen und zwar als Dasein, das heißt besorgendes In-der-Welt-sein und Mit-sein mit Anderen." SuZ, p. 280.

Passagen betyder vel: Det er først *φρόνησις* kalden mennesket tilbage til sig selv, der giver muligheden for at kunne handle i overensstemmelse med egen fortræffelighedsformåen. Det er ikke et kald til solipsisme, her har Sheehan, TS4<sup>284</sup>, således ikke ret, og overfor dette har Heidegger angivet: „Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich." SuZ, p. 298, men et kald til at drage

---

<sup>284</sup> "Heidegger's thought ends where it began, with a call to the lone individual to achieve radical and solitary authenticity: "Werde Wesentlich!" ("Become your essence"), TS4, p. 46.

omsorg for den egne væren og det, som væsner, og til at realisere praksis i det sociale. Hermed muliggøres den egentlige *Fürsorge* og den *Besorgen*, det tager det andet i sand varetagende afdækning. *φρόνησις* giver *Dasein* fri til handlingen og fri til sin verden gennem *beslutsomheden, die Entschlossenheit*. Det hedder nu om *φρόνησις* som *den tavst kaldende samvittighed*: „Den Ruf eigentlich hören bedeutet, sich in das faktische Handeln bringen.“ SuZ, p. 294. Og videre betyder og indebærer samvittigheden – *die Möglichkeit zu handeln*, SuZ, p. 294. Afdækningen af den hermeneutiske situation vil altså også være ”sikringen” af den situation, (omslaget fra *Lage* til *Situation*) hvori *Dasein* forstående kan bringe sig i en position, hvor der kan handles. Heidegger havde i vintersemestret 1924/1925 angivet en ofte gengivet sætning, som fremdeles på græsk vis forbinder *væsens-selvindsigt* og *handling*, som det også afgørende vil ses hos den senere Heidegger, idet der her kan henvises til Humanisme-brevet og Heraklit-interpretationerne, GA55:

„Die Geschichte verstehen, kann nichts anderes besagen, als uns selbst zu verstehen, nicht in dem Sinne, daß wir konstatieren können wie es mit uns steht, sondern daß wir erfahren, was wir *sollen*.“ GA19, p. 10f<sup>285</sup>. Spørgsmålet om den egentlige handlings mulighed har fremdeles i disse år en afgørende betydning, ikke blot sat i relation til den egne *selvgennemsigthed*, men også i forhold til en egentlig væren-med-andre, hvis mulighed altså for Heidegger grunder i en ansvarsfuld selv-besluttethed.

Nu lyder det foreløbig i SuZ, hvor den egentlige væren-med-andre ses muliggjort af den *besluttede* egoitet, den egentlige selvværen: ”Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen.“ SuZ, p. 298. Beslutsomheden frigiver *Dasein* til den verden, som *Dasein*, som *In-der-Welt-sein* allerede *er*, og hermed åbnes *Dasein*-analytikken som en ansats til en social-analytik, som er baseret på omsorgen, SuZ, p. 298:

Heideggers senere ansatser til at tænke et egentligt *κοινωνία, fællesskab*, beskæftigelsen med den græske *πόλις* gennem først Aristoteles, og siden og især fra 1933-1935, gennem interpretationer af Platons *Πολιτεία* og dermed Platons *Erziehungsstaat*, en *πόλις* lagt an på *παιδεία*, og endelig, særlig fra ca. 1935-1943, gennem interpretationer af Sophokles med særlig hensyn til tragedien Antigone, falder uden for afhandlingens projekt og skal ikke interessere her. Mere interessant i denne sammenhæng er således den senere Heideggers opfattelse af *φρόνησις*, som fastholdes på afgørende punkter i forhold til tidligere, således at *φρόνησις* stadig forstås som den vigtigste afdækningsformåen og dermed i sin karakter af *væsens-blik*, og endelig, stadig afgørende forbindes med *Sorge*. Det er denne grundforståelse, der også orienterer Heideggers forskellige forsøg på at tænke det politiske og sociale<sup>286</sup> og i forhold til dette er *φρόνησις* en formåen par excellence.

---

<sup>285</sup> ”At forstå historien kan ikke betyde andet end at forstå os selv, ikke i betydningen, at vi kan konstatere, hvordan det står til med os selv, men for at vi kan erfare hvad vi skal *gøre*.”

<sup>286</sup> For et interessant forsøg på at forklare Heideggers engagement med nazismen ud fra netop Heideggers syn på *φρόνησις*, se Michael Allen Gillespie: *Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism*, i *Political Theory*, Vol. 28, No.2, April, 2000, p. 140-166. Gillespie synes ikke at finde Heideggers forståelse af *φρόνησις*, som en formåen der i sidste ende skal orientere *τέχνη*, for autentisk aristotelisk, et forhold, der er udviklet i afhandlingen, og virker overbevisende for denne afhandlingens forfatter. Gillespie angiver, at Heidegger forsøger at erstatte den dominerende *teoretiske-videnskabelige* udlægning af verden med *den praktiske visdoms* herredømme som skal muliggøre en fri forholden sig til teknikken, og at Heidegger en overgang anså nationalsocialismen for en sådan mulighed. Gillespie hævder: ”In his interpretation of *phronēsis*, however, Heidegger departs from Aristotle in a decisive way, converting practical reason and deliberation into a confrontation with nothingness and a revelation of destiny. Heidegger seeks to solve the problem of technology by establishing the rule of *phronēsis* but founds *phronēsis* not on practical reason but on sheer insight.” Gillespie (2000, p. 151). Men denne sidste konklusion er en problematisk forenkling, for, som det er vist, forstår Heidegger netop *φρόνησις* som en slags *practical insight*, og dette som en *endelig* og ikke en uendelig kapacitet, fordi mennesket ikke har ren *νοῦς*, og som orienterende for ansvarsfuld, omsorgsfuld afdækning. Vist kan det være problematisk at angive *φρόνησις* som en værenshistorisk kraft, om end vel ikke nødvendigvis som en særlig måde at forstå og udlægge verden på. Men at hævde, at *φρόνησις* skal orientere *τέχνη*, fordi det gennem *τέχνη* fremstillede nu overgår til området for *phronetisk* omsigt, er naturligvis ikke det samme som at misforstå nazismen og udlægge den som en sådant forsøg på et *phronetisk* herredømme, hvad der vel snarere var Heideggers graverende menneskelige og politiske fejltagelse, et



I en kommentar til Platons *Πολιτεία* i vintersemestret 1936/1937, udlægger Heidegger faktisk Platons brug af *τέχνη* som *φρόνησις*, der atter forbindes med *ἐπιμέλεια* som *Sorge*<sup>287</sup>. I GA54, Parmenides-forelæsningerne fra vintersemestret 1942-1943, fortolker Heidegger den afsluttende myte i Platons *Πολιτεία*, hvor *φρόνησις* stadig forstås som en ontologisk afdækningsformåen, som fremdeles modsvarer den hermeneutiske intuition eller hermeneutisk fænomenologiske seen, som er behandlet i afhandlingens § 2. Under henvisning til *Πολιτεία* 621a7f lyder det: "*Φρόνησις* meint hier die Einsicht jenes Ein-sehens, das den Einblick nimmt in das, was das eigentliche Erblickbare und Unverborgene ist. Die hier gemeinte Ein-blicknahme ist das Blicken des Wesensblickes, d.h. der „Philosophie“. *Φρόνησις* meint hier dasselbe wie „Philosophie“, und dieser Titel besagt: den Blick haben für das Wesenhafte." GA54, p. 178.

Også i denne sammenhæng kan Heidegger henvise til forbindelsen mellem *φρόνησις* og *σωφροσύνη* som tidligere blev fremhævet i vintersemestret 1924/1925, om *besindigheden* som det der *redder* den *praktiske indsigt* ved at *beholde* og *bevare* det, der viser sig, i.e. afdække, GA54, p. 178. Der er en *Sorge* på spil i denne nænsomme afdækning, der lader det, der viser sig være i sin væremåde. Heidegger taler GA54, p. 179 om *eine Sorgfalt der Besinnung*. Som det var tilfældet i 1920'erne insisterer Heidegger fremdeles stadig på at *forstående seen*, og således hermeneutisk fænomenologi, altid allerede også er en formåen til "sand" etisk afdækning. *φρόνησις* er intentionalitetens intuition og dermed *Sorges* og livsbevægethedens orienterings-giver. Denne særlige fænomenologiske seen er overhovedet en *Grundhaltung*, en *ἦθος*.

---

personligt svigt i praktisk dømmekraft, og et eksempel på, hvordan Heidegger falder igennem i forhold til sin egen tænkning, for så vidt den forstås ud fra det Heidegger angiver som *sagen selv*. Gillespies bemærkning om, at den senere Heidegger vender sig fra *φρόνησις* til *ποίησις* er ikke blot for markant, men bortser fra det forhold, at Heidegger gennem hele tænkevejen og i hovedsagen væsentligen forstår sig selv som fænomenolog, et forhold der er søgt befæstet og dokumenteret gennem afhandlingen.

<sup>287</sup> *τέχνη* forstås, med Kisiels ord,:"...as the "acquired capacity of *performance*, know-how as the comportment of *accomplishment*... the care-fulness of concern. This fullness of care is more than practiced diligence; it is the mastery of a composed *resolute openness* towards beings." It is the overt cultivation of the basic posture of *Dasein* to let beings be by opening them into their proper space of appearance. In short, Plato's *technē* in the *Republic* is by and large *phronēsis*, the political and philosophical virtue par excellence..." (Theodore Kisiel i: Partenie and Rockmore (ed.), 2005, p. 18). Denne *composed resolute openness*, af Heidegger kaldet "der gesammelten Entschlossenheit", GA6.1, p. 167, betegnes også i denne sammenhæng som *Haltung des Durchführens*, som er den *ἦθος*, der magter at føre handlingen omsorgsfuldt igennem og til ende, i.e. afdække gennem *die Sorgsamkeit des Besorgens*.

## § 12. *Sorge* som ὄρεξις og livets omsorgsfulde intentionalitetsværen

"Wohin anders geht die "Sorge" als in die Richtung, den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen? Was bedeutet dies anderes, als daß der Mensch (homo) menschlich (humanus) werde?... Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen."

GA9, p. 319.

"μελέτα τὸ πᾶν "Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen" – das heißt, bedenke, daß am Seienden im Ganzen, an dem, was hieraus den Menschen anspricht, alles liegt. Bedenke stets zuerst und stets zuletzt das Wesenhafte und bring dich also in die Haltung, die für eine solche Besinnung reif zu machen vermag. Einfach wie alles Wesenhafte muß auch diese Haltung sein und einfach also auch der Hinweis, der uns diese Haltung, die ein Wissen ist, andeutet. Für diesen Hinweis genügt eine Unterscheidung dessen, worauf der zu sich selbst gekommene Mensch achten kann."<sup>288</sup>

GA51, p. 3f. Sommersemestret 1941.

I sommersemestret 1925, GA20, p. 418, angiver Heidegger selv, at han første gang er stødt på fænomenet *Sorge* i 1918 og dette i forbindelse med en undersøgelse af det ontologiske grundlag for antropologien hos Augustin.

Takket være udgivelsen af Heideggers tidlige forelæsninger i Heidegger Gesamtausgabe og Heidegger-forskere som Theodore Kisiel og John Van Buren og deres arbejde med at afdække Heideggers tidlige udvikling, kendes en del til fænomenet *Sorges* udviklingshistorie hos Heidegger. Hvad Heideggers tidlige interesse i fænomenet *Sorge* angår, er Van Buren p. 170-171 og p. 227-228 især oplysende, som der kan henvises til en række steder hos Kisiel, jfr det uvurderlige sagsindeks, der gennemgår Heideggers tidlige forsøgende tænke-anstød mhp en afdækning af dette fænomen. Dette kan nu trækkes langt skarpere op, ud fra den i afhandlingen udviklede ἡθός-Blickbahn. Fra 1919, hvor Heidegger i sine forelæsninger stadig arbejder sig frem mod et gennembrud i forhold til *sagen selv*, indledes blandt andet den første forsøgende afdækning af grundfænomenet *Sorge* som den egentlige betydning af *det faktiske livs grundbevægethed*, gennem interpretationerne af det religiøse livs fænomenologi, GA60. Disse forelæsninger er undervejs mod en afdækning af det faktiske liv i den tidlige kristendom og trækker på Det Nye Testamente og Augustins *Confessiones*, hvor især Bog 10 spiller en afgørende rolle for Heidegger. Heideggers udlægninger vedrører her den nytestamentlige forståelse af *μέριμνα*, *cura* eller *bekymring*, *Bekümmerng*, (Matthæus 6. 25-34 [*μεριμνᾶτε*], Jesu Bjergprædiken, og Lukas 12. 22-31: *Om bekymringer*. Lukas 12.23: *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ* - *vær ikke bekymrede for jeres liv/for livet*.). Heidegger taler i sommersemestret 1921 om *das curare (Bekümmertsein) als Grundcharakter des faktischen Lebens*, GA60, p. 205. Med henblik på en tidlig, præliminerende ontologisk afdækning af urfænomenet liv som *det faktiske liv*

<sup>288</sup> Der *oversættes*, ved at informere passagen med Heideggers egen forståelse: "μελέτα τὸ πᾶν "Drag omsorg for det værende i sin helhed" – det vil sige, betænk, at alt beror på det værende i sin helhed, og på det, der herud af taler og gør ansprog til mennesket. Betænk altid både først som sidst det *væsentlige*, og bring dig i den ἡθός, der formår at modne til en sådan *besindelse*, *φρονεῖν καὶ σιωποῦν*. Enkel som alt, der væsner, må også denne ἡθός være, og enkel altså også den henvisning, der antyder os denne ἡθός, som er en (selv)indsigt. For denne henvisning rækker en adskillelse af det, hvorpå det til sig selv komme menneske kan agte."

trækker Heidegger fremdeles på en forståelse af *Sorge* hos Augustin, Matthæus, Lukas, Thomas à Kempis, Luther, Kierkegaard og her overvejende som *μέριμνα*.

Selve det tyske *Sorge* oprinder af og henter sin betydning og prægning gennem de græske ord: *μέριμνα* og *ἐπιμέλεια*, Ritter (ed), p. 1086ff og opslaget her under *Sorge*. Mens *μέριμνα* oftest anvendes i betydningen: *bekymring*, især hos stoikerne, epikuræerne, og i kristenheden, så benyttes *ἐπιμέλεια* og *μελέτε* i vid udstrækning, og afgørende hos Platon, i forbindelse med *selvvarretagelse* og *selv-omsorg*, enten i forbindelse med det egne selv eller i forbindelse med andre, sammenlign afhandlingens § 5.

Heidegger går fremdeles fra en forståelse af *Sorge* som *μέριμνα*/Bekümmerng og *φροντίς*/Sorge für/veretagelse, (for *φροντίς* og forbindelsen til *φρόνησις*, se afhandlingens § 11), i den tidlige kristendom, det Nye Testamente, stoikerne, og vel især Augustin (*cura*) til en græsk, i.e. platonisk-aristotelisk forståelse af *Sorge* som *ἐπιμέλεια*, se f.eks. Van Buren, p. 170-171, p. 227-228. Kisiel, p. 505, betegner med rette de hos Heidegger tidlige bibelske og augustinske forståelsesudkast som *foreløbige*, eller *precursors*.

Heidegger antyder selv dette i SuZ, § 41, p. 199, i en note: "Schon in der Stoa war *μέριμνα* ein fester Terminus und kehrt im N.T. wieder in der Vulgata als sollicitudo. – Die in der vorstehenden existenzialen Analytik des Daseins befolgte Blickrichtung auf die „Sorge“ erwuchs dem Verf. im Zusammenhang der Versuche einer Interpretation der augustinischen – das heißt griechisch-christlichen – Anthropologie mit Rücksicht auf die grundsätzlichen Fundamente, die in der Ontologie des Aristoteles erreicht wurden."

Denne note er i sig selv forunderlig fordi den lægger vægt på *μέριμνα* og ikke nævner *ἐπιμέλεια*, samt nævner Aristoteles, men ikke Platon, og dette fordi den forståelse af *Sorge* og med dette *Selbstsorge*, der først og fremmest og mest afgørende virker sig ud i SuZ<sup>289</sup>, netop er den sokratiske-platoniske, og hvad angår *ἐπιμέλεια* er der, som vist, umiddelbart langt mere at hente hos Platon end hos Aristoteles, i det mindste i den tilgængelige overlevering.

Van Buren skriver ikke desto mindre om Heidegger med henvisning til Aristoteles (i 1924): "Here he found a precedent for his concept of care in Aristotle's notions of *epimeleia*, care (1114a), and of *orexis*, which he translated as a "directed, caring "being out after (auf) something", namely, after its intentional Worauf, it's toward which." Van Buren, p. 227<sup>290</sup>. Oplysningen her stemmer således overens med den forståelse af interpretationen af *ὄρεξις* som *Sorge*, der er set hos Kisiel og som behandles i det følgende.

<sup>289</sup> En eksplicit anknudning til tænkningen af *ἐπιμέλεια* hos Platon falder dog først senere, i forbindelse med en kommentar til Platons *Πολιτεία* i vintersemestret 1936/1937: "Meinen wir dagegen mit "Kunst" das *Können* im Sinne des eingübten und gleichsam zur zweiten Natur und Grundart des Daseins gewordenen Vermögens der Ausführung, das Können als Haltung des Durchführens, dann sagt der Grieche *μελέτη*, *ἐπιμέλεια*, die Sorgsamkeit des Besorgens (vgl. Platon *Politeia* 374). Diese Sorgsamkeit ist mehr als die geübte Sorgfalt, sie ist die Beherrschtheit der gesammelten Entschlossenheit zum Seienden, die „Sorge“. GA6.1, p. 167. Se også GA43, p. 202; (p. 192). Passagen findes i en sammenhæng, hvor Heidegger identificerer Platons brug af *τέχνη* i *Πολιτεία* med betydningen af *φρόνησις*, således fastholdende at Platon ikke skelner så rigidt herimellem som Aristoteles. Hos Platon findes ikke, hævder Heidegger, og med rette, den senere "tekniske" forståelse af ordet *τέχνη* og følgelig ender Heidegger med at kæde Platons *τέχνη*, med betydningsindholdet af *φρόνησις*, sammen med *die Sorge*.

<sup>290</sup> Van Buren refererer til: "Transcript of "Dasein und Wahrsein nach Aristoteles (Interpretationen von Buch VI Nik. Ethik), lecture given on December 2, 1924 in Cologne, og siderne 240, 255-259." Her er det imidlertid ikke så meget til diskussion om Heideggers udlægning er filologisk korrekt eller ej, mindre om den lader sig befæste, men snarere om nøgternt at fremhæve, at Heidegger rent faktisk, ifølge Van Buren, foretager denne oversættelse, og at denne forståelse producerer noget i hans tænkning.

Aristoteles benytter former af ordene *ἐπιμέλεια* og *μελέτε* i Aris: NE 1114, i diskussionen omkring skyld, ansvarlighed og uagtsomhed, og Heidegger synes fremdeles at insistere på at trække grundbetydningen af *μέλω*, se Frisk2, p. 204f, som bl.a. *Sorge* og *Fürsorge* frem i teksten, som på denne vis bliver et eksempel på en *oversættelse* og på hvordan Heidegger læser Aristoteles som proto-fænomenolog med en intentionalitets-forståelse. Nu kan der naturligvis ikke oversættes uafhængigt af konteksten, men her kunne der også henvises til Aris: NE 1138b25-26, et sted som Heidegger ikke selv har kommenteret, hvor *ἐπιμελείας* forekommer, sædvanligvis i denne sammenhæng oversat med mere neutrale ord som *endeavour* (Loeb), *Betätigung* (Gadamer, 1998, p. 25), således forskellige slags *virksomhed* eller *forehavender*, mens Broadie/Rowe oversætter med *spheres of concern*, og således kommer tættere på Heideggers forståelse af, at der hos Aristoteles er en tænkning af *ἐπιμέλεια* som *Sorge*. Hvis passagen, Aris: NE 1138b25-26, informeres og *oversættes* i sin kontekst, så kunne det læses sådan, at Aristoteles i passagen forbinder *den praktiske indsigt* og dette *at tage noget i omsorgsfuld varetægt*, således at *φρόνησις* er rettet mod *ἐπιμελείας*, ikke i en anakronistisk, men således nærmere i en forudgående platonisk betydning, som må have været Aristoteles bekendt, uden at det hermed antydes, at aristotelisk etik skulle være en decideret omsorgs-etik, hvad den i realiteten og i en særlig radikal forstand bliver hos Heidegger.

Frisk2, p. 210, angiver, at ordet *μέριμνα* på tysk kan oversættes med *Sorge* og *Besorgnis*, og oversætter f.eks. *ἀμεριμνία* hos Plutarch med *Sorglosigkeit*. Heidegger angiver selv, SuZ, p. 192, at *Sorge* ikke skal forstås som *Besorgnis*, *bekymring* *ængstelse* eller som *Sorglosigkeit*, *sorgløshed*, som han forstår som ontisk-eksistentielle væren-tendenser eller -bestemmelser. Denne forståelse er endda *Ausgeschlossen*, *udelukket*. De er ontiske stemninger, der ikke afdækker den græske erfaring, der taler sig ud i *Sorge*. Ikke desto mindre er der for Heidegger tale om at *μέριμνα* og *ἐπιμέλεια* i en vis forstand forenes i forståelsen af fænomenet *Sorge*. En ledetråd hertil gives i efteråret 1922:

"Diese im faktischen Leben für es selbst zugängliche Sein seiner selbst sei bezeichnet als *Existenz*. Das faktische Leben ist als existenzbekümmertes *umwegig*." GA62, p. 361.

*Selvvaretagelse* som *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* og derfor som *ἐπιμέλεια ψυχῆς*, den *varetagelse af livet*, der tilsigter at forlige det med sit væsen, er som sådan altid allerede ledsaget af en *bekymring for selvet*, grundet dets åbenheds karakter. Varetagelse er således ofte *bekymret varetagelse*, men *varetagelse/omsorg* er det primære fænomen, det *Wesenhafte*.

Heideggers analyse af de to befindtlighedsmodi *Furcht* og *Angst*, f.eks. SuZ, § 30 og § 40, trækker helt afgørende på Kierkegaards tænkning og Kierkegaards distinktion mellem disse. Begge redegørelser trækker på Aristoteles' Retorik Bog 2, kapitel 5, GA18, p. 162 og på Augustin, GA18, p. 178.

Kierkegaard havde i 1844 i *Begrebet Angest* udhævet<sup>291</sup>: "Begrebet Angest seer man næsten aldrig behandlet i Psychologien, jeg maa derfor gjøre opmærksom paa, at det er aldeles forskjelligt fra Frygt og lignende begreber, der referere sig til noget bestemt, medens Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden. Man vil derfor ikke finde Angest hos Dyret, netop fordi det i sin Naturlighed ikke er bestemt som Aand." SV6, p. 136.

---

<sup>291</sup> Sammenlign den tidligere citerede passage: "Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem to. Således betragtet er Mennesket endnu intet Selv." Kierkegaard, Sygdommen til døden, SV15, p. 73.

Kierkegaards nøjere bestemmelse af angsten forbinder sig til mennesket som endelig mulig-væren: "Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved." SV6, p. 152-153.

Heidegger overtager afgørende Kierkegaards *Frygt/Angest*-analyse og distinktion: *Dasein*, *væren-det-åbnede-åbne*, er i sin enhedslige helhed bestemt som *Sorge*, *ἐπιμέλεια*, og kan derfor *frygte* for det andet og *ængstes* for sig selv, SuZ, p. 190. For at kunne varetage sig selv, og gøre sig selv til sig selv, må mennesket som *Erschlossenheit/DalLichtung* være åbent for *Bedrohung*, uagtet om denne *trussel* kommer udefra, *frygten*, eller fra *eksistensen*, dvs. fra *Dasein* selv, som *angst*. Selvom sorgen er fremdeles en muligheds-betingelse for de to fænomener og med *selvvareretagelse* som *ἐπιμέλεια* *ἑαυτοῦ* og derfor som *ἐπιμέλεια ψυχῆς* må derfor forbindelsen mellem *ψυχή* og *ἐπιμέλεια* bringes fænomenal i sigte.

Heidegger sagde engang i en Nietzsche-forelæsningsrække: „Was heißt Wille? Was heißt Wille zur Macht? Diese zwei Fragen sind für Nietzsche nur eine; denn Wille ist für ihn nichts anderes als Wille zur Macht, und Macht ist nichts anderes als das Wesen des Willens. Wille zur Macht ist dann Wille zum Willen, d.h. Wollen ist: sich selbst wollen.“<sup>292</sup> GA6.1, p. 33.

At ville, er at ville sig selv. For Heidegger er der tale om en *være-formåen*, *Seinkönnen*, og derved en *δύναμις* ved *ψυχή*. Det er netop det, der umiddelbart ligger i det græsk-aristoteliske *ὄρεξις*: *Livs-længsel*, *livs-drift*, *selvopretholdelses-drift* og den immanente længsel livet har mod sig selv. *ὄρεξις* er i en særlig forstand *selvhævdelses-længsel*, *grundbevægethed* eller *livsbevægethed*, den *længsel* livet har mod at forblive i sin egen væren. Som sådan er *ὄρεξις* *livs-bevægelse*, *κίνησις*, Aris: DA 432a15ff og 433a10ff for *ὄρεξις* strækker livet ud. Liv vil sig selv, hævder sig selv, sætter sig selv igennem, idet det tager vare på sig selv. Selvhævdelse er selv-opretholdelse og dermed selv-vareretagelse: *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*. Dette er den umiddelbare forståelse.

Hos Nietzsche er selvhævdelsen uhæmmet, og sætter sig i sin uknægtede form skånselsløst igennem, den slipper livet løs, (for Nietzsche er der tale om en frisættelse af det kuede menneske-dyr) og udfri det fra bindinger og hæmninger. Heidegger korrigerer afgørende Nietzsche med græciteten. *Dasein* er et selvforhold, og som sådan selv-henvisthed, liv er *Selbstbehauptung*, *selvhævdelse*, og egoiteten er et *a priori*, men ikke derfor en egoisme. *Sorge* er en etisk bestemmelse efter platonisk-aristotelisk forbillede. Selvvareretagelse er et *a priori*, der først finder sin egentlige fuldbyrdelsesmåde i den *phronetisk-besindige* væren-med-andre-og-andet. Det er om at give livet frit, men ikke til hvad som helst, og netop *til sig selv*. Livet skal forliges med sig selv, og livet gives frit til sin egen frihed og dette tænkt gennem en væsensforligelse med det kinetiske *a priori*. Heidegger oversætter tidligt i tænkevejen *ὄρεξις* med *Sorge*, det vil sige som den livslængsel, der i egentlig forstand altid allerede er praktisk omsorgsfuld-forvarende i sine ikke-deficiente grundmodi: den egentlige *Selbstsorge*, den egentlige *Fürsorge* og i *Besorgen*. Heidegger forstår *ὄρεξις* altid i med-betydningen af et *imod-hvilket* denne *ὄρεξις* har sin rettethed. *ὄρεξις* er afgørende: intentionalitet. Derfor kan Heidegger også angive at *Sorge* er *der Grundbezugssinn des Lebens*, som det lyder i vintersemestret 1921/1922, GA61, p. 89, og udfolder hermed *Daseins* egentlige og fulde væren-forbundethed og dermed relationalitets-væren.

*ὄρεξις/Sorge* strækker livet ud i en orienteret bevægelse og, som tidligere fremhævet, spørgsmålet om *Dasein* er derfor ikke andet end spørgsmålet om *κίνησις*, *bevægelsen*, og derfor, spørgsmålet om *Daseins grund-* eller *livsbevægethed*.

---

<sup>292</sup> "Hvad betyder vilje? Hvad betyder vilje til magt? Disse to spørgsmål var for Nietzsche et eneste; for vilje er for ham ikke andet end vilje til magt, og magt er ikke andet end viljens væsen. Vilje til magt er derfor vilje til at ville, dvs. at ville, er at ville sig selv."

Heideggers interpretation er udtryk for en radikal ny-aristotelisme, og der kan henvises til Aris: DA 433a32f: *Ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἢ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν.*

Der kan oversættes, idet der informeres med en række opklarende indsættelser fra den græske sentens: "Det er således klart, at *bevægelse* [κίνησις] gives af *livets længsel mod at forblive i sin egen væremåde* [ὄρεξις] og at dette er en *formåen/værekunnen* [δύναμις] i *det, der har et liv* [ψυχῆ]." <sup>293</sup>

Theodore Kisiel har gjort opmærksom på Heideggers fænomenologiske interpretation af ὄρεξις som *Sorge*, Kisiel, p. 111: "(ὄρεξις, which Heidegger will come to translate as "care")" og har nærmere angivet:

"The note toward a treatise on The Phenomenology of Religious Life (= English title of GA60) to which I am referring in Genesis 111 is now published in GA60: G307/E234. Orexis occurs in the Dilthey text cited on that page. But the most blatant of identifications of orexis with Care occurs in Being and Time (SZ 170f.) where Heidegger translates the famous opening line of Aristotle's Metaphysics (I.1), "All men by nature DESIRE to know" as "The Care for seeing (eidenai OREGONTAI) belongs essentially in the be-ing of human being." Genesis 239 refers to a slightly variant translation that occurs in SS 1922, which has just been published as GA62, which (in my translation) reads: "The URGE TO LIVE in seeing, the absorption in the visible, is constitutive of how the human being is." According to Genesis 272, orexis as it appears in De Anima 3.10 is also cited in the Aristotle seminar of WS 1922-23, still unpublished." <sup>294</sup>

Dette kan udfoldes nøjere. Tektstedet, og den sætning hos Aristoteles, som Kisiel refererer til og kommenterer, Kisiel, p. 239, er åbningsætningen i Aris: Met, hos Heidegger angivet som 980a21 f, men i den græske tekst i Loeb-udgaven: 980a22 f, og lyder i GA62, p. 16f:

*Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει.*

KFJ, p. 429 oversætter: "Alle mennesker stræber af naturen efter viden." og hos Tredennick i Loeb oversættelsen, p. 3 lyder det: "All men naturally desire knowledge."

Heideggers fænomenologiske interpretation, som har form af en destruktion lyder heroverfor i sommersemestret 1922, GA62, p. 16f: " "Das Verlangen nach dem Leben im Sehen [dem Aufgehen im Seh-baren] ist etwas, was das *Wiesein* [seinshafte Zeitigungsweise (des Seins)] *des Menschen* mitausmacht."

Kisiel, p. 239, oversætter Heideggers sætning: "The urge to live in seeing, the absorption in the visible, is constitutive of how the human being is.", mens en dansk oversættelse af Heideggers udlægning kunne lyde: "En stræben efter et liv i seen, (optagetheden af det, der lader sig se) med-udgør menneskets hvordan-væren (*den værens-mæssige tidsliggørelse*)." Henvisningen til *seinshafte Zeitigungsweise (des Seins)* henviser til *Daseins* grundbevægethed eller livsbevægetheds-karakter, som Heidegger udlægger og formelt indikerer som: *Sorge*.

<sup>293</sup> Hett oversætter i Loeb-udgaven: "It is clear, then, that movement is caused by such a faculty of the soul as we have described, viz, that which is called appetite." Hugh Lawson Tancred oversætter: "We have shown, then, that it is the sort of capacity of the soul that is called desire that produces movement."

<sup>294</sup> I anledning af herværende forsøg på at genfremstille spørgsmålet om relationen mellem ὄρεξις og *Sorge* bad jeg i en e-mail af d. 28-6-2006 Professor Kisiel uddybe sin fremstilling nærmere. Professor Kisiel svarede tilbage d. 29-6-2006, og citatet er et uredigeret uddrag fra denne korrespondence, idet han refererer til sin: *The Genesis of Heidegger's Being and Time* fra 1995, her angivet: Kisiel.

I sommersemestret 1926 oversætter Heidegger: "Zum Wesen des Menschen gehört der Drang zum Sehenden Verstehen." GA22, p. 208. Heidegger henviser altså også til, at synet, evnen til at se, kan lede mennesket i ruinansen, fordi det afgørende er gennem synet, vi forfalder<sup>295</sup> til den umiddelbare optagethed af det mødende værende, dvs det, der lader sig se, idet det nærværelsesgørende giver sig til menneskets tilegnelse. Den ontologiske *forfalds*-tendens, som Heidegger her læser ud af *Første-filosofiens* åbningsætning, er Heidegger undervejs mod at udrede i de tidlige 1920'ere, og dette som et moment i et hoved-anliggende i sin tænkning.

Heidegger formulerede i den såkaldte *Natorp-Bericht* fra efteråret 1922, udgivet i GA62, målet for sin, eller måske snarere, *den* filosofiske forskning: „Als deren Gegenstand wurde anzeigenderweise bestimmt das faktische menschliche Dasein als solches.“<sup>296</sup> GA62, p. 351. Den lidt længere version, som på mange måder rummer hele kimen til det, der mere udførligt og mest systematisk er udfoldet i SuZ, lyder:

„Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das Menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter. Diese Grundrichtung des Philosophischen Fragens ist dem befragten Gegenstand, dem faktischen Leben, nicht von aussen angesetzt und aufgeschraubt, sondern ist zu verstehen als das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens selbst, das in *der* Weise ist, daß es in der konkreten Zeitigung seines Seins um sein Sein besorgt ist, und auch dort, wo es sich selbst aus dem Wege geht. Das faktische Leben hat den Seinscharakter, daß es ans sich selbst schwer trägt.“<sup>297</sup> GA62. p. 348f.

Der dvæles her ved eksistensens *byrde*-karakter. I udhævelsen af en position, der afgørende trækker på Hegels redegørelse for *den umiddelbart sanselige bevidsthed* i *Phänomenologie des Geistes*, viser Kierkegaard, hvordan den rent æstetiske væremåde, der resulterer i en mangel på mening og livssammenhæng, i kedsomhed, livstræthed, lede og en række andre stemninger<sup>298</sup>, der gennemarbejdes med stor virtuositet, ender med *at åbenbare angsten i friheden og for dette at være til*. Kierkegaards løsning er i sidste ende at tage springet ind i den paradoksale tro. Dette er ikke Heideggers løsning, men han har altså læst sin Kierkegaard godt. I befindtligheden, i stemtheden, og i stemthedens modi, f.eks. lede, kedsomhed og *angst*, åbenbares livets karakter af byrde.

---

<sup>295</sup> *Verfallen/ Verfallensein*, er netop det tredje moment, foruden *Existenzialität* og *Fakticität*, i *Sorge*-strukturen, eller den fulde grundbevægetheds-angivelse, SuZ, § 41.

<sup>296</sup> Der kan *oversættes*: "Som sin sag bestemmes det indikerende som det faktiske menneskelige Dasein som sådan." Således *Gegenstand*, i.e. det jeg står overfor og har med at gøre; det modstående. Her forstået og oversat som en tematisk sag, for at undgå associationer til et ontisk.

<sup>297</sup> Denne vigtige sentens kan gengives: "Den filosofiske forsknings sag er det menneskelige *Dasein*, adspurgt i betydningen om dets væren-karakter. Denne grundretning i den filosofiske spørgen er den adspurgte sag selv, det faktiske liv, ikke påsat og skruet på som et ydre, men er at forstå som den eksplicitte griben af en grundbevægethed i det faktiske liv selv, som er/eksisterer på den måde, at det i den konkrete tidsliggørelse af sin væren drager omsorg for sin væren, også der, hvor det går af vejen for sig selv. Det faktiske liv har den væren-karakter, at det ligger sig selv til last."

<sup>298</sup> To illustrative citater fra *Enten-Eller, første halvbind*, lyder således: "Jeg gider slet ikke. Jeg gider ikke ride, det er for stærk en Bevægelse; jeg gider ikke gaae, det er for anstrængende; jeg gider ikke lægge mig ned, thi enten skulde jeg blive liggende, og det gider jeg ikke, eller jeg skulde rejse mig op igjen, og det gider jeg heller ikke. Summma summarum: jeg gider slet ikke." SV2, p. 24. "Hvor er dog Kjedsommelighed rædsom – rædsom kjedsommelig; jeg veed intet stærkere Udtryk, intet sandere, thi kun det Lige erkjendes af det Lige. Gid der var et høiere Udtryk, et stærkere, saa var der dog endnu een Bevægelse. Jeg ligger henstrakt, uvirksom; det Eneste, jeg seer, er Tomhed, det Eneste, jeg lever af, er Tomhed, det Eneste jeg bevæger mig i, er Tomhed. End ikke Smerte lider jeg. Gribben hakkede dog bestandig i Prometheus' Lever; Loke dryppede der dog bestandig Gift ned paa; det var dog en afbrydelse om end eensformig. Smerten selv har tabt sin Vederqvægelse for mig. Om man bød mig al Verdens Herligheder eller al Verdens Qvaler, de røre mig lige meget, jeg vilde ikke vende mig om paa den anden Side hverken for at naae eller for at flye. Jeg døer Døden. Og hvad skulde kunne adspredde mig? Ja, hvis jeg fik en Trofasthed at see, der bestod enhver Prøvelse, en Begeistring, der bar Alt, en Tro, der flyttede Bjerge; hvis jeg fornam en Tanke, der forbandt det Endelige og det Uendelige. Men min Sjæls giftige Tvivl fortærer Alt. Min sjæl er som det døde Hav, over hvilket ingen Fugl kan flyve; naar den er kommen midtveis, synker den mat ned i Død og Undergang." SV2, p. 38f.

Det lyder hos Heidegger: „Das Sein des Da ist in solcher Verstimmung als Last offenbar geworden“. SuZ, p. 134. Åben-væren åbenbarer sig selv som byrde<sup>299</sup>, bringer (bekymret) sin egen væren frem for sig selv og gør den synlig som det lastefulde. Det er næsten som en Heideggersk kommentar til de to illustrative Kierkegaard-citater, men for Heidegger grunder denne væren-karakter i selve livets bevægethed som sådan.

Heidegger er undervejs mod en forståelse af det faktiske livs *grundbevægethed* eller *livsbevægethed*, *Grundbewegtheit* og *Lebensbewegtheit*, orienteret ud fra en forståelse af Anaxagoras' og Aristoteles' angivelse af, at *ψυχή* er *ἀρχή*, således bevægelsens *udspring* og *grund*, (derfor udtrykkene: *grund-bevægethed* og *livs-bevægethed*) og at livet fremdeles er *selvbevægeligt*, Aris: DA Bog I. Det faktiske livs *grundbevægethed* vil blive formuleret som: *die Sorge* og dette fænomen er Heideggers hermeneutisk-fænomenologiske interpretation af det aristoteliske: *ᾠρεξις*.

I GA62, p. 16, er identifikationen mellem *ᾠρεξις* [*ἀρέγονται*] og *Sorge* altså indirekte, men umisforståelig. Heidegger gør den helt eksplicit nogle år senere i SuZ. Sætningen i SuZ, p. 171 falder under redegørelsen for et af ruinansens modi, *nysgerrigheden*, *Die Neugier*<sup>300</sup>. *ᾠρεξις* leder *Dasein* i forfaldet, gennem synet og den heraf muliggjorte umiddelbare optagethed af det, der møder, med adspredthed, selv-forglemmelse og -forsømmelse til følge, og der er tale om et fald væk fra det kinetiske *a priori*, idet det må fastholdes, at *ruinans* er et *ontologisk* faldbegreb, som betegner en eksistential væremåde. Heidegger kan sammenfatte det således: „Das Dasein ist im Aufgehen in der besorgten Welt, das heißt zugleich im Mitsein zu den Anderen, nicht es selbst.“<sup>301</sup> SuZ, p. 125.

I SuZ, p. 171 oversætter Heidegger atter åbnings-sætningen i Aris: Met, men den samme sætning og oversættelse findes desuden i GA20, p. 380, fra sommersemestret 1925: "Im sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens."

Kisiels egen oversættelse kan ses ovenfor, men en dansk udlægning af Heideggers udlægning kunne lyde: "I menneskets væren ligger væsentligt en (selv)varetagende stræben mod at se." Heidegger oversætter her direkte *ἀρέγονται*, således en form af *ᾠρεξις*, som *Sorge*. Og *ᾠρεξις* angiver for Aristoteles en *bevægelses-formåen*, for Heidegger nærmere bestemt en *Grundbewegtheit*.

En nøjere undersøgelse viser, at der er flere eksempler, end Kiesel gør opmærksom på. Også i GA62, p. 408, oversættes *ᾠρεξις* direkte som *Sorge*: "*Ἀληθές* ist mit ein ursprüngliches Worauf der *Sorge* (*ᾠρεξις εἰδέναι*). I SuZ, § 41, betitlet: *Das Sein des Daseins als Sorge*, p. 195, udlægger Heidegger *Sorge* som *Drang*, (*livs*)*længsel* eller *livsdrift*, der er frigjort til sig selv, idet ordet *ᾠρεξις* ikke nævnes, men er underforstået. Passagen lyder:

"Dagegen ist der *Drang* "zu leben" ein „Hin-zu“, das von ihm selbst her den Antrieb mitbringt. Es ist „Hin-zu um jeden Preis“. Der Drang sucht andere Möglichkeiten zu verdrängen. Auch hier ist das Sich-vorweg-sein ein uneigentliches, wenn auch das Überfallen-sein vom Drang aus dem Drängenden selbst kommt. Der Drang kann die jeweilige

<sup>299</sup> Van Buren, p. 170: "Thus Heidegger used as the motto of his SS 1920 course Thomas á Kempis's Imitation of Christ: "The inward man puts the care [*curam*] of his self before all other cares (Matt.16:26)" (G59 1) Heidegger also focused on how for Augustine *quaestio mihi factus sum*, I have become a question to myself, such that "our heart rests not until it rests in thee," in God. "What is closer to me than myself?" Augustine asks, and yet "I labour here and I labour within myself, and I have become to myself a land of difficulties [*difficultatis*] and much stress." I am a burden to myself (G21 211; SZ 59/69; C 118, 146/226, 236)."

<sup>300</sup> Sammenlign *Neugier*, *Curiositas*, *Cura*, *Sorge*, en forbindelse Heidegger selv henviser til flere steder, blandt andet GA63, p. 103, her formuleringen: "inwiefern die *Neugier* (*cura-curiositas*!) ein *Wie des Sorgens* ist. Se også Kiesel, p. 210f, samt den til p. 210 tilhørende note 16, Kiesel, p. 531.

<sup>301</sup> "*Dasein* er, i sin optagethed af den besørgede verden, det vil sige også i sin med-væren med de andre, ikke sig selv." Se også Kierkegaards formulering omkring "uegentlighed" i *Sygdommen til døden*, SV15, p. 73: "Saaledes betragtet er mennesket endnu intet Selv.", som Heidegger fremdeles interpreterer i sin egen forståelse.



Befindlichkeit und das Verstehen überrennen. Das Dasein ist aber dann nicht und nie „bloßer Drang“ zu dem bisweilen andere Verhaltungen des Beherrschens und des Leitens hinzukommen, sondern es ist als Modifikation des vollen In-der-Welt-seins immer schon Sorge.“ SuZ, p. 195f. Herefter følger: „Im puren Drang ist die Sorge noch nicht frei geworden, ....“ SuZ, p. 196.

Tidligere, i sommersemestret 1925, nuancerede Heidegger, at det ikke er en primitiv forståelse af *Drang/ῥεξις*, der er hans anliggende: “Drang ist ein Seinsmodus von Sorge, nämlich *die noch nicht freigewordene Sorge*, nicht aber ist der Sorge ein Drang. Sie ist noch nicht frei geworden, das besagt: Im Drang kommt die Volle Struktur der Sorge noch nicht in der eigentliche Sein; denn Drang ist ja nur Sorge des „Hin-zu“ und das nur um jeden Preis, im blinden Absehen von allem anderen. Dieses blinde nur „Hin-zu und sonst nichts“ ist ein Modifikat des Sorgens.” GA20, p. 410.

Hele diskussionen og spørgsmålet om *ῥεξις* og den fænomenologiske interpretation heraf, har sin grund i den tidligere fremhævede aristoteliske distinktion mellem *det, der har et liv* og *det, der ikke har et liv*. Til *det, der har et liv*, henregner Aristoteles tre grundformer, det vegetative liv, dyret og mennesket, der alle har *ῥεξις, drift og livslængsel, der er selv-varetagende/-opretholdende*. Til distinktionen mellem mennesket og dyret angiver Aristoteles, at dyret er bestemt ved *αἰσθησεις καὶ ῥεξις, sansning og livsdrift*, men er *τὸ ἄλογον, ikke-talende*, og formår fremdeles grundlæggende ikke den *selvmoderation*, der muliggøres af *ἦθος*, som er mennesket til del, og netop denne formåen til selv-moderation er et ideal i græciteten.

Der kan henvises til Aris: DA 433aff og Aris: NE Bog VI og VII og en passage i Aris: DA 433a7f, her i Loeb-oversættelsen, der her oplysende er forsynet med indsættelser: “for the self-controlled [*ἐγκράτεια, selvkontrol*, hos Platon: den, der har *selv-kontrol, ἐγκράτεια ἑαυτοῦ*, og derfor den, der har *σωφροσύνη, selv-moderations-formåen*], though they may crave and desire, do not do these things for which they have an appetite [*ῥεξις*, indsat], but follow their reason [*νοῦς*, og mere præcist: *νοῦς πρακτικός*, Aris: DA 433a14, som er *φρόνησις*, indsat].

*ῥεξις* modereres i praksis hos Aristoteles af *ἦθος, φρόνησις* og *σωφροσύνη*. Således er *Sorge* i forhold til *ῥεξις*, for Heidegger det oprindeligere fænomen, særlig for mennesket og dette i den form, at *Sorge*, som *livslængsel*, i sin *egentlige væren, eigentliche Sein*, altid allerede er bestemt ved *selvmoderation*. Optræder den egentlige livslængsel anderledes er den et modifikat, en deficient væren-modus, *der ikke er blevet frigjort* som Heidegger har fremhævet. Heideggers *Sorge* er en *ēthoseret Drang*, idet der kan henvises til CC2, behandlet her i afhandlingens § 5. Heidegger bestemmer således den rene, Nietzscheske uhæmmede selvudfoldelse for en uegentligværen. Nietzsche ønsker et liv og en *selbstbehauptung*, der er „ein „Hin-zu“ um jeden Preis“, SuZ, p. 195. Heidegger er her tættere på Aristoteles, der bestemte *ἦθος* som en udmærkende selv-moderations-formåen i det levende, der formår *λόγος*. Hos Heidegger udlægges denne *Drang “zu leben”*, i stedet som netop *Sorge*, dvs en *a priori* livs-rettethed, et *Bezug*, et *Woraufhin*, et *Hin-zu*, der i sin egentlige væren altid allerede er omsorgsfuldt varetagende. *Dasein* er, forstået i sin *grundbevægethed*, i den *phronetisk* orienterede *modruinante* bevægelse “ind” i egentligheden, der til stadighed har en gentagelse nødvendig, omsorgsfuldt-varetagende i sit væsen, og dette netop fordi menneskets væsnen grunder i *ἦθος*, væsens-opholdsstedet, der er *ἀρχή*, og som derfor giver en bevægethed et *orienteret udspring*, men følgelig også bestemmer dets væren, således *ἀρχή* ifølge Aristoteles. Den besindighed, der sikrer selvmoderationen, hos grækerne kaldet *σωφροσύνη*, har sin mulighed i *ἦθος*, og er for Heidegger en *modruinant* formåen.

Heidegger talte i vintersemestret 1921/1922, GA61, p. 178, om filosofiens og dermed livets *modruinante bevægelse* eller bevægethed, *gegenruinante Bewegung*. Heideggers hermeneutiske fænomenologi er altså også tænkt at være praktisk livsfrigørende, og fremdeles som en mulighed for at frigive livet til sig selv. Den modruinante bevægelse giver *Dasein* fri til sin egen frihed, i.e. væsensforligelse, og muliggør herunder den egentlige *Fürsorge*.

Denne erfaring af *Sorge* som menneskets *hvordan* og *hvorhen/imod-hvilket*, *Wie-sein* og *woraufhin*, som ὄρεξις fastholdes altså helt afgørende og er ikke et tilfældigt eller en erfaring, der opgives, den viser tværtimod en fundamental *ēthosering* af Heideggers tænkning i SuZ, som han selv har udlagt det i Humanismebrevet.

Heidegger kan således gøre en sætning hos Kierkegaard, (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Første halvbind*), til sin egen, ved, rettelig, at forstå den græsk/aristotelisk: "Existensen selv, det at eksistere, er Stræben," SV9, p. 79. *Eksistenz*, menneskets væsen/væsnen, er *stræben*, ὄρεξις, og dette er afgørende *Sorge*, *varetagende*, *ansvarsfuld*<sup>302</sup> *afdækning*, i forskellige grund-modi: *Be-sorgen*, *Für-sorge*, *Selbst-sorge*. Det gode, τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, *det praktisk gode for mennesket, som lader sig realisere*, Aris: NE 1097a23, 1140b7, 1139a34, Aris: DA 433a30, er det, der med rette *begæres*, i.e. ὄρεξις må intendere det rette τὸ ὀρεκτόν, Kastil (1900). Når Heidegger, som tidligere angivet, i 1944, GA55, p. 217, angiver *mennesket som det, der udmærkes ved ἦθος; ἄνθρωπος ζῶν ἦθος ἔχων*, og dette som en væsensbestemmelse, så er det ikke andet end en gentagelse og udvikling af et tidligt standpunkt. En sætning i vintersemestret 1921/1922 angiver en grundtanke i Heideggers særlige ἦθος-tænkning: "Leben, im verbalen Sinne genommen, ist nach seinem Bezugssinn zu interpretieren als Sorgen; sorgen für und um etwas, sorgend von etwas leben." GA61, p. 90.

Med ὄρεξις, *driften/længslen* er også givet, som det blev udhævet ovenfor, længslens *henimod*, formelt indikerende og græsk udtrykt: τὸ ὀρεκτόν, *det begærede* eller *attræede*, idet længsel som sådan selv har intentionalitets-karakter; *længsel er længsel efter noget*. Heidegger kalder dette *Woraufhin* eller alternativt: *Bezugssinn*. ὄρεξις, interpreteret som *Sorge*, angiver *Daseins Aussein, dem Aussein auf*, og *Gerichtetsein*, GA62, p. 406 og p. 408, og det hedder i en passage, hvor forbindtligheden mellem φρόνησις og *Sorge* angives: "Dieses *worauf* (ὀρεκτόν) der ὄρεξις ist das *von wo aus* für den praktischen νοῦς." GA62, p. 406. Det betyder: det begærede er *udspring*, ud-fra-hvilket, ἀρχή, for den praktiske νοῦς, således: φρόνησις. ἀρχή har *mål-karakter*, "Ziel-charakter", og *det begærede* er *Dasein* selv. Livet begærer sig selv, ved at søge sin egen livsopretholdelse gennem selvvareragelse. *Dasein* er såvel ὄρεξις som ὀρεκτόν, af Heidegger formuleret som *es geht ihm um ihm selbst*, fordi livet (selvvareragende) stræber efter at blive i sin væren. Denne selvopretholdende længsel mod sig selv er *en intenderen sig selv* og *Sorge* er, som ὄρεξις, en hermeneutisk-fænomenologisk interpretation af *intentionalitet* slet og ret, som det angives i sommersemestret 1923: "Brentano hatte Bewußtsein von etwas charakterisiert als Intentionalität. Dieser Begriff entspringt im Mittelalter und hat da eine engere Sphäre, er bezeichnet das willentliche Aussein auf etwas (ὄρεξις)." GA63, p. 70. Med henvisning til Aris: NE 1102b30f udlægger Heidegger, i sommersemestret 1924, ὄρεξις hos Aristoteles som livets oprindelige intentionalitets-væren og dette som orienteret *Sorge*, idet han angiver: „Jedes Besorgen hat in sich *Tendenz*, *es ist auf etwas aus*, auf ein ἀγαθόν...." GA18, p. 105.

<sup>302</sup> Sheehan har således fuldstændig ret, idet han i TS4, p. 9-10, opregner Richardsons, Richardson (1963), varige fortjenester i otte punkter og i punkt otte angiver: "Heideggers work is centered on personal responsibility and is in large measure a protreptic to the decision ("resolve") (*Entschlossenheit*, indsats), to become one's authentic self." Der kan her henvises til SuZ, p. 309: "*Die Frage nach dem Ganzsein können ist eine faktisk-existenzielle. Das Dasein beantwortet sie als entschlossenes.*"

Mennesket er mest oprindeligt bestemt som *Sorge*, *Sorge ist Grundmodus von Sein des Daseins*, GA21, p. 220, og *Sorge* angiver *Daseins* fulde *Bezugssinn*, *Daseins-relationale-altid-allerede-væren-ude-ved-det-mødende-værende*, GA61, p. 89: "Bezugssinn des Lebens: Sorge", og "der Grundbezugssinn des Lebens an sich (wider die Intention der ganzen Betrachtung.)".

Der er overhovedet tale om, at selvforholdet, som omsorgs-væren, i sin a priori-kinetiske livsbevægethed, har den grundmulighed at forholde sig orienteret varetagende og væren-forstående:

„Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinverhältnis hat.“<sup>303</sup> SuZ, p. 12.

Det lyder i sommersemestret 1923, hvor *Sorge* udtrykkeligt udvikles som et *Grundphänomen des Daseins*, GA63, p. 103:

"im besorgten Da ist die Mitwelt und mit dieser *man selbst das Besorgte*. Sein Grundcharakter ist dadurch bestimmt: mit dem, worauf es ausgeht, stellt es sich selbst in die Sorge. Sorgen besorgt sich immer irgendwie selbst. (Das ist keine Rückbezüglichkeit des Sorgens auf sich selbst, davon ist nicht die Rede.) Es besorgt sich selbst, indem es sich weltlich im Begegnenden Da antrifft." GA63, p. 102. I indholdsfortegnelsen samme GA63, p. XI står at læse: "Im besorgten Da besorgt das Leben sich selbst."

Det er for så vidt den hermeneutisk-fænomenologiske udlægning af det platoniske *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* som *ἐπιμέλεια ψυχῆς* og dette fænomen sammenfatter Heidegger grundlæggende som *omsorg*. Receptionshistorisk er dette, vidt udbredt, (mis)forstået som egoistisk og solipsistisk selvoptagethed, og det er grundlæggende forfjelt, og Heidegger har i adskillige sammenhænge set sig nødsaget til at udvikle sit standpunkt nærmere for at korrigere denne opfattelse, som det vil ses i det følgende.

I 1927, og således i grund- og hoved-værket, SuZ, p. 193 erklærer Heidegger: "Sorge meint daher auch nicht primär und ausschließlich ein isoliertes Verhalten des Ich zu ihm selbst. Der Ausdruck „Selbstsorge“ nach der Analogie von Besorgen und Fürsorge wäre eine Tautologie. Sorge kann nicht ein besonderes Verhalten zum selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vorweg-sein charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der Sorge, das Schon-sein-in... und das Sein-bei..... *mitgesetzt*.", SuZ, p. 193.

*Sorge* er det afgørende og er som sådan *Selbstsorge*, men ikke som en isoleret forholden sig til sig selv og egoiteten er at forstå som et konditionale. Som *Sorge* varetager *Dasein* altid allerede sig selv, men dette kan ikke opfattes egoistisk, men angiver for så vidt mulighedsbetingelsen for en altruistisk/egoistisk *eksistentiel* væremåde og det spektrum, eller *kontinuum*, *συνεχές*, Aris NE 1106a25-30, af væremåder, der gives herimellem.

Heidegger emfaserede<sup>304</sup> det selv samme i sommersemestret 1928: "In diesem Satz und in allem, was mit ihm zusammenhängt, handelt es sich nicht um einen existenziellen, etischen Egoismus, sondern um die ontologisch-

<sup>303</sup> "*Dasein* er et værende, der ikke er blot forekommende blandt det øvrige værende. Dette værende er snarere ontisk kendetegnet derved, at det i sin væren er optaget af denne væren. Til denne *Daseins* værens-forfatning hører da, at det i sin væren har et væren-forhold til denne væren."

<sup>304</sup> Også McNeill (2006, p. 57), har gjort denne observation.

metaphysiske Kennzeichnung der Egoität des Daseins überhaupt. Nur weil das Dasein primär durch Egoität bestimmt ist, kann es faktisch für ein anderes Dasein und mit ihm als ein Du existieren.“ GA26, p. 240f.

I vintersemestret 1925/1926 lyder et tekststykke, der udhæver *Sorges* forskellige ligeoprindelige *Verhaltungen*, og derfor understreger *Sorge* som en *Grund-Haltung* og dermed *Sorges* ἦθος-karakter, og fremhæver indirekte egoitetens eksistensiale karakter på baggrund af en enhedslig differentieretheds-væren: "Das Dasein hat die Grundart des Seins, daß es in seinem Sein um sein Sein selbst geht. Diese Grundart des Seins ist gefaßt als *Sorge*, und diese *Sorge* als die Grundart des Daseins ist nun ebenso ursprünglich Besorgen, wenn das Dasein wesensmäßig In-der-Welt-sein ist, und im gleichen Sinne ist diese Grundart des Daseins Fürsorge, sofern das Dasein Miteinandersein ist. Besorgen und Fürsorge sind konstitutiv für die *Sorge*, so daß wir, wenn wir verkürzt den Terminus *Sorge* gebrauchen, ihn eigentlich immer meinen und konkret in der Explikation verstehen müssen als besorgend-fürsorgende *Sorge*, wobei mit *Sorge* dann im betonten Sinne gemeint ist, daß es in diesem Besorgen und Fürsorgen qua *Sorge* um das sorgende Sein selbst geht. Daraus wird sichtbar, daß die Grundstruktur des Daseins, die wir verkürzt bezeichnen als *Sorge* eine Mehrfältigkeit von Phänomenen in sich schließt, daß wir also nicht auf ein einfaches Phänomen und auf eine einfache Struktur stoßen, darauf sich die übrigen aufbauen; sondern wie im Dasein das In-der-Welt-sein, das Mitsein mit anderen und das Sein zu sich selbst konstitutiv sind, so ist entsprechend der Seinssinn dieser *Verhaltungen* gleich ursprünglich.“ GA21, p. 226.

Der er tale om en gennemgående og gennemgribende forståelse i hele tænkevejen. Tankegangen baserer sig på en forståelse af, at menneskets væremåde ikke har subjekt-karakter, men netop som intentionalitetsværen, som *Sorge*, er en-altid-allerede-væren-ude-ved-det-der-møder. Daseins *Begegnischarakter* er for Heidegger et væsens-forhold og er at forstå som en særlig åbenheds-karakter, som vi er draget ind i eller henvist til. I 1963, under et ferieophold på Taormina, Sicilien, blev Heidegger af Medard Boss spurgt om netop denne *Selbstsorge*-og selvforholds-problematik, med henvisning til udsagnet: *Dasein ist jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*, Heidegger (1987, p. 204). Heidegger udlægger her *Dasein* som et *Da*, en åbenhed, *Lichtung* eller *Erschlossenheit*, for mødet med den anden og det andet, og repeterer nærmest et svar, der allerede er givet i 1920'erne og som afgørende forbinder ἦθος og *Sorge*: "Das Dasein ist immer als In-der-Welt-sein, als das Besorgen von Dingen und das Sorgen für Mitseiende, als das Mitsein mit den begegnenden Menschen zu sehen, nie als ein für sich bestehendes Subjekt. Das Dasein ist immer ferner als ein Inne-stehen in der *Lichtung*, als Aufenthalt bei dem Begegnenden, d.h. als *Erschlossenheit* für das darin angehende Begegnende zu sehen. *Aufenthalt* ist immer ein Verhalten zu... ." Heidegger (1987, p. 204).

I ἦθος, som *Aufenthalt in die Wahrheit des Seins*, og som *Haltung*, ἦθος/ἔξις ligger altid *en forholden sig til, ein Verhalten zu*. Først dette *Aufenthalt*, *væren-lysningen* eller *væren-det-åbnede-åbne*, skænker mennesket dets *væsen*, en særlig *Haltung* og hermed *ein Verhalten*, som det blev udviklet i græciteten. Hermed er italesat omsorgens altid orienterede møde-karakter, der fremdeles først vinder retning, dvs bliver sig selv i sin fulde intentionalitetsværen med udspring i ἦθος. Der er tale om en genoptaget tematik som råder i Heideggers tænkning i 1920'erne: Som ἦθος hos Homer er det *tilvænnede*, *fortrolige opholdssted* lægger Heidegger ligeledes i sommersemestret 1923 vægt på *In-seins* eller *In-der-Welt-seins* fortrolighedskarakter, GA63, § 24, og denne er "*Vertrautheit in einer Welt*", GA24, p. 428, og den fortrolige verden "begegnet als das Besorgte", som det hedder, GA63, p. 86, og hvor menneskets væren afdækkes som "das Aufhalten bei", GA63, p. XI.

Det betyder retteligen, at *Daseins* egoitet, af Heidegger i 1920'erne formuleret med neologismen *Jemeinigkeit*, *min-altid-allerede-væren-mig-selv*, henvisthed til at være sig selv og henvistheden til *selvværen*, er et ontologisk grundvilkår, ikke

en moralsk dom og ikke i betydningen, at mennesket er bestemt til egoisme, men at det er henvist til at tage vare på sig selv og derfor står frit for at vælge om det i eksistentiel henseende vil være egoistisk eller altruistisk. *Selvheden* er i ontologisk forstand en frihedsbestemmelse og når Heidegger tidligt bestemte ὄρεξις som *Sorge*, så er det først denne bestemmelse, at mennesket som sådan er bestemt som omsorgsfuldt-varetagende i forhold til *alt*, der møder, der muliggør den eksistentielle egoisme som sådan, og at denne væremåde i sig selv, ikke moralsk, men derimod ontologisk er *deficient*.

ὄρεξις, *Selbstbehauptung*, *selvhævdelse*, er fremdeles i sin mest oprindelige form ikke uhæmmet selvhævdelse, som hos Nietzsche – som Aristoteles angiver, Aris: NE Bog IV, så er mennesket ikke bestemt alene ved ὄρεξις, men netop ved ὄρεξις, αἴσθησις og νόυς, og han hævdede afgørende, at ὄρεξις netop var modtagelig for moderation, at ἡσυχία er at forstå som en moderations-formåen, og at denne selvmoderations-formåen netop var et væsenskendetegn ved mennesket og, dette er, som det blev udhævet i § 5, den egentlige årsag til, at Aristoteles kaldte sin etik for etik: Mennesket kan først realisere sin ἔργον, (sin *væsens-funktion*), Aris: NE 1097b25, idet ψυχή virker som en enhed, ved at ἡσυχία bringer ὄρεξις i overensstemmelse med λόγος. Som det tidligere er vist, så skabte Aristoteles navnet τὰ ἡθικά, *det, der vedrører ἡσυχία*, for at understrege, at det er ἡσυχία virken i ψυχή, der skaber vor *fortræffelighedsværen*, ἀρετή, ved at moderere og forme vore drifter mhp at bringe dem i overensstemmelse med λόγος. ἡσυχία er her en *formåen*, der kan gøre mennesket til sig selv. Heidegger er således aldeles enig med Aristoteles i, at hvis mennesket skal realisere sin yderste væremåde og *eigenste Sein*, sin ἔργον, så må det være selvmodererende, og dette er betænkt i fænomenet *Sorge* selv:

"Die Sorge ist der Terminus für das Sein des Daseins schlechthin. Sie hat die formale Struktur: Seiendes, dem es bei seinem In-der-Welt-sein um dieses Sein selbst geht." GA20, p. 406. *Sorge* ytrer sig i forskellige grund-modi, alt efter det værendes væren, der afdækkes. Heidegger angiver en afgørende forskel mellem *tingene* (og rettere: *det vi har med at gøre*), πράγματα, *det, der besørges* gennem *Besorgen*, og det værende, der har *eksistensen* som væren-modus, i.e. *væsens-modus*, som omfattes af en særlig *omsorg* Heidegger med et kendt tysk ord kalder *Fürsorge* og som gives en særlig tematisk betydning. Distinktionerne er bundet til den ubrydelige forbindelse mellem den indsigtfulde afdækning og det afdækkedes væremåde.

"Wenn das Mitsein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv bleibt, dann muß es ebenso wie der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen, das wir vorgreifend als Besorgen kennzeichneten aus dem Phänomen der Sorge interpretiert werden, als welche das Sein des Daseins überhaupt bestimmt wird. ... Der Seinscharakter des Besorgens kann dem Mitsein nicht eignen, obzwar diese Seinsart ein *Sein zu* innerweltlich begegnendem Seienden ist wie das Besorgen. Das Seiende, zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält, hat aber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs, es ist selbst Dasein. Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*." SuZ, p. 121.

Mens altså *besørgelse*, *Besorgen*, *Be-sorgen*, er en modus af *Sorge*, dvs. omsorg eller varetagelse, i betydningen af en (varetagende) håndterende/brugende omgang, der retter sig mod det, der er *zuhanden*, og således *das zuhandene* (*Zeug*), så er den form for *Sorge*, der knytter sig til og afdækker andre *Dasein*, muliggjort af "den eksistentiale åbenhed" *Mit-Dasein* og dermed denne særlige væremåde: *Fürsorge*. Heidegger kan på tysk spille på de etymologiske forbindelser mellem grundordet *Sorge*, *omsorg* eller *varetagelse*, og *Besorgen*, *besørgelse* og *Fürsorge*, *forsorg*. Alle indebærer de, i deres fuldbyrdelemåder, dette at afdække forstående-omsorgsfuldt i henhold til det mødende værendes væremåde<sup>305</sup>,

<sup>305</sup> Cf. Heideggers tidligere refererede formuleringer, § 2: *echter Seinsverwahrung*, GA62, p. 376, *in Verwahrung nehmen*, GA62, p. 378, *was in Verwahrung genommen muß gegen möglichen Verlust*, GA62, p. 380.

idet dets væren lades være, og således er det hermeneutisk-fænomenologiske væsens-blik i sig selv *ēthoseret*, dvs ikke en model eller et (normativt) ideal for omsorgsfuld afdækning, men *er som sig selv*, netop dette. Det betyder endvidere, at hermeneutisk fænomenologi *i og som sig selv er ἡθός*-tænkning.

*Fürsorge* er en *a priori* orientering, en *Grundverhalten*, i forhold til andre *Dasein*, og i sin fuldblydelsesmåde er den egentlig *med-væren*, *Mit-sein*, og Heidegger taler da også i vintersemestret 1925/1926 om *Fürsorge* som *Mitsorge*, GA21, p. 223.

Den rette, eller snarere den *egentlige Fürsorge* findes i situationen som den *mitte*, der er en *yderlighed*, den *μέσσης*, Aris: NE 1106b28f, der selv er *ἀκρότης*, Aris: NE 1107a6ff. Heidegger afdækker *Fürsorge* efter en aristotelisk forståelse, som en fuldblydelsesmåde eller egentlig væremåde og i sine deficiente modi, og skelner således mellem „zwei ekstreme modi der *Fürsorge*, der *eigentliche* und die *uneigentliche*...“ GA21, p. 224. I GA21 skelner Heidegger mellem: "*die einspringende, stellvertretend-abnehmende und beherrschende Fürsorge*.", og en „freigebende“ *Fürsorge*, GA21, p. 223. I SuZ, p. 122 benævner Heidegger disse modi i deres yderligheder: "*der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreiende Fürsorge*."

Det lyder nærmere herom: "Die *Fürsorge* hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die „Sorge“ gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese *Fürsorge* übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher *Fürsorge* kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben. Diese entspringende, die „Sorge“ abnehmende *Fürsorge* bestimmt das Miteinandersein im weitem Umfang, und sie betrifft zumeist das Besorgen des Zuhandenen." SuZ, p. 122.

Om den egentlige, eksistens-frigivende omsorg lyder det: „Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer *Fürsorge*, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt, nicht um ihm die „Sorge“ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese *Fürsorge*, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein Was, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.“ SuZ, p. 122. „Diese *Fürsorge* ist nicht beherrschende, sondern freigebende“, GA21, p. 223.

Heidegger omtaler begge slags *Fürsorge* som ekstremer og de betegner et mulighedsrum for måder at forholde sig på, *Verhaltungen*, eller *Verhaltensweisen*, GA21, p. 225. Forskellen mellem de to ekstreme modi af *Fürsorge* er, at den ene blot, aristotelisk udtrykt, er *ἀκρότης*, et *ekstremum*, en *yderlighed*, Aris: NE 1107a6ff, mens den anden, nemlig den *vorspringend-befreiende Fürsorge* er *μέσσης*, den *mitte*, Aris: NE 1106b28f, der selv er *ἀκρότης*, en *yderlighed*, fremdeles i betydningen den *yderlighed*, der gives mellem *væren-for-lidt* og *væren-for-meget*<sup>306</sup>. Det lyder hos Heidegger: "Das *Dasein* hält sich durchschnittlich und zumeist auf in Ausschlägen, im „mehr oder minder“, im Zuviel und Zuwenig." GA18, p. 180. De deficiente modi af den uegentlige *Fürsorge* omtaler Heidegger som *indifferenten Modi des Miteinanderseins*, der forleder til at besørge den anden som *pures Vorhandensein* eller som *Zuhandenheit*, SuZ, p. 121.

---

<sup>306</sup> I Harald Schillings fine arbejde: *Das Ethos der Mesotes* fra 1930 vises, med reference til Marie Louise von Kohouteks dissertation: "Die Differenzierung des *ἀνθρώπινου ἀγαθόν*. Eine Studie zur Werttafel der Nikomachischen Ethik", (Marburg 1923 og tilsyneladende ikke trykt!), hvordan *μέσσης*, *midten*, må forstås som *ἀκρότης*, som *yderlighed*, og dermed også nødvendigheden af at fastholde denne dobbeltbestemmelse af *ἀρετή*. Se også Kapp (1912), og Hartmann (1944, p. 17).

Heidegger insisterer på, at *Dasein* og andre *Dasein* altid grundet væremåde og væsensbestemmelse, *Existenz/Eksistenz*, afdækkes gennem *Fürsorge*. Der knytter fremdeles en særlig omsorgfuld varetagelse til *Eksistenz* og den kan ikke realiseres i *das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein*, SuZ, p. 121.

Som sådan udgør *væren-for-lidt* og *væren-for-meget* selv, hver især spektre af deficiente modi. Som den *μέσση*, der altid også er *ἀκρότης* betegner den frigivende-i-forvejen-springende-befriende *Fürsorge* en fuldbyrdelsesmåde, der hører den egentlige *væren* til. Som hos Aristoteles må *Dasein* i situationen gennem *omsigten*, *φρόνησις* og *εὐβουλία* (*φρόνησις* som *fürsorgliches sich-umsehen* og *εὐβουλία* som *Entschlossenheit*) vælge det rette, men *Fürsorge* kan for Heidegger *formelt indikerende* altid allerede angives som *frigivende-i-forvejen-springende-befriende omsorg* og hermed er angivet en praktisk fuldbyrdelsesmåde, der realiserer *med-væren*, *Mit-sein/Mit-einander-sein*, og som altid peger i en retning for handlingens fuldbyrdelsesmåde. Den egentlige *Fürsorge* er den væremåde, der bestandig holder sig i den *midte*, og *den faste holdning*, der selv er en *yderlighed*.

*Fürsorge* kan fremdeles i de uegentlige, deficiente modi betyde *forsorg*, og dette i betydningen af at sætte den anden under forsorg ved at *væren-forsømme den anden*, men betyder, i egentlig forstand, *omsorg* eller *den egentlige omsorg for den anden*.

Den egentlige *Fürsorge* er en egentlig omsorg og angår dette at frigive den anden til sin egen være-kunnen, sin egen frihed, sin egen *væren*, i.e. at frigive den anden til sin egen *δύναμις*, og ontologisk-kinetiske fortræffeligheds-*væren*, og hermed give den anden muligheden for at tage ansvar for det egne liv. Det er således om at bringe den anden ud af *ruinansen*, at støtte den anden i sit eget selvforhold og gøre denne *gennemsigtig* for sig selv. Den egentlige omsorg for den anden er *selvindsigtskabende*. Denne omsorg er emanciperende og muligheden for den egne varetagelse af selvforholdet, *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* som *ἐπιμέλεια ψυχῆς*, sættes som det afgørende. Der gives altså en *Fürsorge*, der er *egentlig omsorg*, som sætter den andens *Dasein* som mål, og muliggør en *egentlig væren-med-andre*. Der gives en egentligheds-*væren* i det sociale: "Dieser Modus der Fürsorge ist der der Eigentlichkeit." GA21, p. 223. Der gives dermed også muligheden for en *dannet offentlighed* kunne man sige, et *fællesskab*, *κοινωνία*, af "egentlige *Dasein*", hos Heidegger: *das eigentliche Miteinander*, SuZ, p. 298.

Det lyder overhovedet i sommersemestret 1925: "wenn das Miteinandersein *Miteinandersein in einer Welt* besagt, auf dessen Grunde dieses Miteinandersein, welches indifferent und dem einzelnen unbewußt sein kann, die verschiedenen Möglichkeiten sowohl der Gemeinschaft wie der Gesellschaft ausformt."<sup>307</sup> GA20, p. 333.

Det faktiske liv er et praktisk handlingsliv, der udfoldes i det sociale. Som det var tilfældet med *tingene*, *Zeug*, så møder *Dasein* andre *Dasein* i den umiddelbare, hjemmевante dagligdagsverden. Dette er dog ikke det afgørende, men henviser *direkte henførende og gen-seende*, dvs *epagogisk*, til et mere oprindeligt fænomen, *Mit-sein*.

*Dasein* er som *åben-formåen-væren* åben for andre *Dasein* og er som sådan henvist til det sociale. *Mit-sein* henviser til en afdækningsformåen og har en fuldbyrdelsesmåde. *Mit-sein* er ikke et valg, men tilhører og betegner menneskets væremåde, det er et *a priori* vilkår og en *a priori* åbenhed, og som sådan *givet* med *væren-forståelsen*, *Seins-verstehen*. *Dasein* er altid allerede *væren-med-andre* og dette svarer ikke på spørgsmålet om, om *Dasein* er alene eller sammen

---

<sup>307</sup> „fordi væren-med-hinanden betyder *væren-med-hinanden-i-en-verden*, hvorfor denne væren-med-hinanden, som kan være indifferent og ubevidst for den enkelte, udformer de forskellige muligheder for fællesskabet såvel som for samfundet.”

med andre i en situation, idet, som det hedder hos Hans Lipps i 1938: „Die Situation ist das, worin einer dem anderen begegnen, worin er ihn als in seiner Situation ansprechen, ihn in seinem Sein treffen kann.“<sup>308</sup> Lipps (1976, p. 28).

*Dasein* er dermed ikke *Mit-dasein* fordi mennesket er socialt, tværtimod er mennesket socialt, fordi det er *Mit-dasein*. Selve *Daseins* åbenhed for det sociale er det afgørende og er mulighedsbetingelsen for det sociale selv, og det ligger i menneskets væremåde, at det er en forstående åbenhed for den anden og de andre, hvilket muliggør, at andre *Dasein* kan afdækkes omsorgsfuldt. Det lyder umisforståeligt hos Heidegger i sommersemestret 1924: „Sondern dieses Miteinandersein besagt ein *Wie des Seins*: Der Mensch ist *in der Weise* des Miteinanderseins.“, GA18, p. 63. På samme måde angives det i 1927: „Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer.“ SuZ, p. 123. .... „Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen.“<sup>309</sup> SuZ, p. 124.

Tankegangen indebærer, at hvis ikke *Dasein* var denne åbenhed, så ville de andre ikke vise sig i *Daseins omsigt/ Umsicht/ φρόνησις*. *Mit-sein* henviser derfor ikke til, at der i ontisk henseende findes andre *Dasein* i *Daseins* nærhed, men til at vor væremåde er åben for og dermed muliggør at andre *Dasein* kan vise sig, og Heidegger udlægger fremdeles *enkelt, henførende Mit-sein* som en *oprindelig væsensstruktur* ved *Dasein*, og derfor er det sociale muligt. Mennesket som et *ζῷον πολιτικόν* (Aris: Pol 1253a1-4), *et politisk liv*, som „Sein-in-der-πάλις“, GA18, p. 46, henviser for Heidegger netop til det sociale mulighed, som vi er *kastet åbne* for, *Geworfenheit*, således at denne formåen karakteriserer vor væremåde.

Det er en gennemgående tanke i Heideggers *ēthoserede* omsorgs-tænkning, at det er om, at frigive livet til sig selv og den egentlige omsorg kan frigive livet til sin etiske væren ved at *føre det hjem, føre det til væsensforligelse*. Egentlig omsorg er frigivelse af liv, men er det ved at give forståelsens betingelse for en selvaretagelse, som så må tilegnes. Liv skal altså ikke frigives til hvad som helst, men netop til sig selv. Den hermeneutiske ledetråd for denne udlægning er at finde i SuZ, hvor Heidegger lægger vægt på muligheden for et *egentligt fællesskab*, et fællesskab af egentlige *Dasein*:

„Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen „sein“ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum „Gewissen“ der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander,....“ SuZ. P. 298<sup>310</sup>.

Samvittigheden, *Gewissen*, kan gøre det *angsten* efter, nemlig dette, at åbne *Dasein* for sin egen være-kunnen: „Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum eigensten Seinkönnen*, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für*...(propensio in...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.“ SuZ, p. 188.

Det får nu den afgørende konsekvens, at Heideggers *ἦθος*-tænkning overhovedet selv giver selve *forståelsens betingelse*, og alene muliggør denne livsfrigørelse, dels af det egne selv og dels af den anden. Tænkningen må være en

<sup>308</sup> „Situationen er det, hvori den ene møder den anden, hvori den anden kan tiltales i sin situation, og træffes i sin væren.“ Heidegger forstår netop også *situationen* således, for i *situationen*, ikke i *Lage*, træffes den anden netop i sin *eigenste Seinsweise*.

<sup>309</sup> „Den til med-væren tilhørende åbenhed for væren-med-andre betyder: I *Daseins* væren-forståelse ligger allerede, fordi *Daseins* væren er med-væren, forståelsen af andre.“ ..... „Den anden afdækkes først og fremmest i besørgende forsorg.“

<sup>310</sup> Se § 11 for Heideggers udlægning af *φρόνησις* som *Gewissen*, som *samvittigheden*.



φρονεῖν. Kun *phronetisk* tænkende kan livet frigøre sig selv og de andre. Den etiske væren er *phronetisk* orienteret, forstående væren, hos Aristoteles sammenfattet i idealet: ὁ φρόνιμος, den praktisk indsigtfulde, der formår at realisere det gode liv, som er at leve i overensstemmelse med sin egen (væsens)fortræffelighedsværen, ἀρετή, ved at fuldbyrde sin (væsens)funktion, ἔργον, Aris: NE 1097b25, således det Aristoteles omtaler som ἔργον ἀνθρώπινον eller τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου. Derfor er *tænken*, *Denken*, som φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν det afgørende, ikke blot for den hermeneutiske fænomenolog, men også for det handlende *Dasein* i det sociale, som er henvist til *omsigtig* afdækning.

Den egentlige *Fürsorge* er hermed at forstå som en egentlig τέχνη ψυχαγωγία, Platon: Sophisten 261a7, en *Führen der Existenz*, som det hedder hos Heidegger, GA19, p. 319, eller *Leitung des Lebens*, GA19, p. 337. τέχνη ψυχαγωγία orienteres af φρόνησις, og aldrig af τέχνη, ligesom παιδᾶγωγική τέχνη, opdragelses-kunst, heller ikke kan orienteres af τέχνη, og der gives ingen *selv-teknologi*, som der ikke gives en *opdragelses-teknologi*<sup>311</sup>. *Fürsorge* handler for Heidegger om en omsorg for den andens væsens-selvforligelse og således om at blive *egentlig*, formelt indikerende: *at blive sig selv lig*, eller, hvad der er det samme, *autentisk*, i.e. *autenticitet* af αὐτὸ og εἶναι, der betyder henholdsvis *selv* og *væren*, *selvværen*. For Heidegger retter *Fürsorge* sig fremdeles mod en "varetagelse af karakteren" og "karakterdannelse", den andens ἕξις, faste disposition eller hos Heidegger ofte kaldet *Haltung*, den måde hvorpå vi har<sup>312</sup> og holder os selv. Denne karakter, ἕξις er ἦθος. Som τέχνη ψυχαγωγία, *selv-ledelse* eller *ledelse af et selv*, retter *Fürsorge* sig mod ἄγειν, *at føre* den andens *selv* til væsens-selvforligelse, gennem dette at give muligheden for *selvvaretagelse*, ἐπιμέλεια ψυχῆς. For Heidegger indebærer dette: at mennesket eksistentielt og indsigtfuldt må overtage sit eksistentiale kinetisk-ontologiske vilkår, med henblik på "at blive den man (allerede) er". Først dette er for så vidt, strengt ontologisk-kinetisk forstået, en føren *Dasein* fra ἀπειδευσία, det *udannede/dannelsesløshed*, til παιδεία, *det dannede*, som er en føren *Dasein* til sit væsen. παιδεία retter sig mod menneskets karakter eller væsen og sigter mod at gøre mennesket til sig selv. At Heidegger forstår παιδεία på denne måde er således fuldt foreneligt med kritikken af den humanistiske dannelsesstradition i Humanisme-brevet, og her er fremdeles antydnet Heideggers korrektiv til traditionens ontologiske *Vorhandenheit*-udlægning af mennesket som et *animal rationale*.

Heidegger finder blandt andet denne forståelse hos Platon: "παιδεία bedeutet nach Platons Wesensbestimmung die περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς, das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen. Die παιδεία ist deshalb wesentlich ein Übergang, und zwar aus der ἀπειδευσία in die παιδεία." GA9, p. 217.

Heidegger forstår denne *overgang* som væsens-selvforligelsens øjeblik, og som det, der har en stadig gentagelse nødtigt og som grunder i menneskets kinetiske mulig-væren, *Möglich-sein*, som sådan og derfor også som dette at være-muligheden-for-og-til-sig-selv.

Tankegangen har også en før-sokratisk forbindtlighed og i 1935 citerer Heidegger et sted hos Pindar: "Mit Bezug hierauf geprägt Pindar das Wort: γένοι' οἷος ἐσσί μαθῶν (Pyth. II, 72) „möchtest du hervorkommen als der, der du bist, indem du

<sup>311</sup> *Selvledelse* er for Heidegger helt fundamentalt den *phronetiske* formåen til at lede det egne *selv*, ψυχή, eller den andens *selv*, til sig selv, i.e. til *egentliggørelse*, som det hedder i den sprogbrug fra SuZ, som Heidegger senere i Humanisme-brevet betegner som en præluderende betegnelse, og kan ikke forstås som en *selv-teknologi*, (Foucault), for selv-ledelse er, trods navnet, en ydelse orienteret af φρόνησις og ikke af τέχνη. Den tænkning, der afdækker *selvet* gennem τέχνη og selv-teknologi, er henvist til at gå fejl af menneskets væremåde og dets *eigentliche Würde* og *Wesenshöhe*, sammenlign GA9, p. 330. Gadamer spørger: "... so ist φρόνησις vielleicht doch eine bestimmte Techne, eine „Kunst“ des Herstellens nicht eines Anderen, sondern seiner selbst? Aber gibt es eine „Kunst“ des Existierens?" og besvarer i den følgende sætning: "Offenbar nicht." GW5, p. 241.

<sup>312</sup> Og derfor den senere latinisering til *habitus*, *habere*, *at have*.

lernst." GA40, p. 108; (p. 77). Heidegger kæder sætningen sammen med *Sein* som *Wesensherkunft* og *Im-Licht-stehen*, og derfor med ἡθῶς som *opholdsstedet* i værens *sandhed*, ἀλήθεια.

Der kan henvises til: Pythian odes, Book II, line 72 i *The Works of Pindar*, ed. Lewis Richard Farnell (London, Macmillan, 1932): γένοι' οἷός ἐσσί μαθῶν – *Lær og bliv den du er*. (eller: *Lær og bliv hvad du er*. I den let forkortede version: γένοι' οἷός ἐσσί, bliver dette til: *bliv, hvad du er*, som det ses hos Nietzsche nedenfor. Hos Pindar er der en tæt forbindelse til den delphiske maksime γινῶθι σαυτόν, (*er*)kend dig selv, således: *Bliv den du er gennem selv-indsigt*.

Heidegger har været bekendt med passagen hos Pindar allerede i 1920'erne, måske gennem egne studier af Pindar, måske gennem Nietzsche, for d. 26. februar 1926, lyder den indirekte reference til Pindar, hvor Heidegger reelt udtrykker *Sorge*-momentet *eksistentialitet* som *tilblivelse*: "Das "Werde was du bist!" ontisch verstanden, ist nur möglich, wenn ich, ontologisch genommen, bin, was ich werde, d.h. wenn das Sein des Seinkönnens, das Sich-vorwegsein die Struktur des Gewärtigens ist." GA21, p. 413

Der kan også henvises til en sætning i den betydningsfulde og vanskelige § 65, i SuZ, en paragraf, der langt lettere forstås på en aristotelisk baggrund: „Übernahme der Geworfenheit aber bedeutet, das Dasein in dem, *wie es je schon war*, eigentlich *sein*." SuZ, p. 325. Der kan oversættes: "Overtagelsen af kastetheden, sin egen væren-kastet-åben som ἐνέργεια ἀτελής, betyder, at *Dasein* i dette, *hvordan denne væremåde altid allerede var*, egentlig *er*." *Dasein* er sin egen tilblivelse og dermed sit eget *væren-underskud* og således endelig tilblivende aldrig opfyldt væren, ἐνέργεια ἀτελής, formuleret af Heidegger: "Es hat nicht ein Ende, an dem es nur aufgehört, sondern *existiert endlich*." , SuZ, p. 329.

I SuZ, p. 145 lyder den indirekte reference til Pindar: „Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist*, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: „werde was du bist!“." SuZ, p. 145.

Der er tale om en varig besindelse på en grunderfaring i Heideggers tænkevej og allerede i det såkaldte *Kriegsnotsemester* 1919, udgivet i GA56/57, p. 5, angives det: "„Mensch, werde wesentlich!“ (Angelus Silesius) -"

Pindars lede-sætning spillede en rolle for Nietzsche. Som underoverskrift til *Ecce Homo* (1888), KSA6, p. 255 har Nietzsche angivet: "Wie man wird, was man ist.", men allerede i det tidlige arbejde *De Fontibus Diogeni Laertii* (1867), havde Nietzsche anvendt og transformeret Pindars sætning som et motto til: "Werde, der Du bist"<sup>313</sup>.

Heidegger afdækker ganske enkelt menneskets kinetiske *a priori*, grundbevægetheden, som muligheden for dette *werde, was du bist*, faktuel: *vær din egen tilbliven* i betydningen: *bliv din egen væremåde*. Mennesket *er* sin egen tilblivende endelighedsværen, og er perfekt som aldrig nogensinde perfekt (opfyldt væren), ἐνέργεια ἀτελής, og må besinde sig på denne sin væremåde og forlige sig med den, tage vare på den, og netop påtage sig *ansvaret* for at føre sig selv til *ende*, τέλος. Dette er en ydelse af *Sorge*, omsorgen og dette som ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ som er ἐπιμέλεια ψυχῆς, *selv-varetagelse*. *Sorge* angiver ikke blot den a prioriske bevægetheds væremåde, men er samtidig muligheden for at drage omsorg for denne bevægetheds-væren indtil den sidste væremulighed, døden, udløses. I døden bringes væremåden *Da-sein*, *endelig-tilblivende-åben-væren*, sammenfattet til væsens-bestemmelsen: *Eksistenz*, eller ἐνέργεια ἀτελής, sig selv til en *grænse*, som er en *ende* og dermed til *stilstand* og til *ro*. Mennesket er da, som *død*, τελευτή:

<sup>313</sup> Hos Cicero og senere i renæssancen findes udtrykket *sui similis*, om at *være* eller at *at blive sig selv lig*.

ikke-mere-bevægelse mellem liv og død, eller: bevægelse-der-er-ført-til-ende-som-væren-ført-til-ro, i.e. livs-bevægelse, der er stoppet og i døden er livet ikke længere "i arbejde" gennem *Sorge*.

Heidegger kan formulere det således: "Die perfectio des Menschen, das Werden zu dem, was er in seinem Freisein für seine eigensten Möglichkeiten (dem Entwurf) sein kann, ist eine „Leistung“ der „Sorge“. SuZ, P. 199. ὄρεξις, *livslængsel*, som *Sorge*, livets grundbevægethed strækker livet ud til *enden*, τέλος, som er *døden*, τελευτή.

At føre sin egen bevægelse ansvarligt og omsorgsfuldt til ende, er dog ikke en isoleret varetagelse af det egne selv, og *ansvarets problem* er således ikke løst med et isoleret selv-ansvar. *Egentliggørelse* gennem ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, *selvvaretagelsen* som ἐπιμέλεια ψυχῆς, *varetagelse af min egen væsenhed*, kan ikke realiseres som ren egoistisk *Selbstsorge*, men alene i den *phronetisk* orienterede omsorgsfuldt-varetagende omgang med det mødende værende. For Heidegger har *omsorgen*<sup>314</sup>, *Sorge*, som ὄρεξις, tre fundamentale, dvs. lige-oprindelige modi: *Selbst-sorge*, *selvomso*rgen, dvs. *varetagelsen* af den egne væren, *omsorgen* for den anden, *Fürsorge*, der skal frigive den anden til sin egen frihed og *besørgelsen*, *Besorgen*, af det andet. Det betyder reelt: Det, der møder os, *begegnet*, står i vor varetægt, og dette indebærer "principielt at tage vare på alt, at være ansvarlig for alt, fordi man tager ansvaret for sit eget liv på sig." Kirkeby (2004, p. 120). Der ligger for så vidt en angivelse af ansvarets indhold og udstrækning i denne forståelse.

Answarets problem optager ligeledes den senere Heidegger og på en særlig måde, hvor hele tanken om, at mennesket selv er ansvarligt for denne *væsensforligelse*, forbindes med og først realiseres gennem dette μελέτα τὸ πᾶν, *nimm in die Sorge das Ganze als Ganzes.*"

Dette er ikke et forbigående i Heideggers tænkning, men en varig forståelse, en forståelse, der fra 1930'erne og frem blandt andet netop er formidlet gennem et sætning hos Periandros<sup>315</sup>. Heidegger er ganske optaget<sup>316</sup> af sætningen hos Periandros, og finder her en erfaring af *Sorge* som ἐπιμέλεια, hos Periandros af formen μελέτα eller μελέτη: "Von Periander aus Korinth stammt der Satz, den er in einer Vorahnung gesprochen hat: μελέτα τὸ πᾶν, *nimm in die Sorge das Ganze als Ganzes.*", lyder det i 1966/1967, GA15, p. 263; ([Her], p. 261).

Sætningen udtaler i sig selv en *intention* og et *intenderet*, således en forbindelse mellem ὄρεξις og ὀρεκτός; og udtaler for Heidegger således *Sorges* fulde rettethed. Sætningen besvarer for Heidegger spørgsmålet om, hvad det er, der skal tages i omsorgfuld forvaring, og angår menneskets praktiske forholden-sig, idet Heidegger overhovedet forstår

<sup>314</sup> Da Heidegger, som tidligere udredt, i bund og grund forstår *Sorge* som *Selbstsorge*, så er det måske rigtigere at angive at *Sorge*, som *Selbstsorge*, alene kan realiseres også gennem *Fürsorge* og *Besorgen*.

<sup>315</sup> Se Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, Vol 1, Bog I, 94ff. Se også Stobaeus og DK1, p. 65f. Kierkegaard oversætter sætningen: "Flid gjør Alt", Søren Kierkegaard: *Stadier paa Livets Vej*, Første halvbind, Samlede Værker, Bind 7, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (1845), p. 133. Garff (2003, p. 312) oplyser, at Kierkegaard har sine oplysninger om Periandros gennem Friedrich Langes tyske oversættelse af Herodots *Historiae*: *Die Geschichten des Herodotos*, udgivet i 1812, og den danske oversættelse af Diogenes Laertius' *Filosofihistorie*, gjort af Børge Riisbrigh: *Diogen Laërteses filosofiske Historie, eller: navnkundige Filosofers Levnet, Meninger og sindrige Udsagn, i ti Bøger*, ligeledes udgivet i 1812. R.D. Hicks oversætter i Loeb-udgaven sætningen hos Diogenes Laertius, I 99: Μελέτη τὸ πᾶν: "Practice makes perfect". Diogenes beretter i sin filosofihistorie om tyrannen Periandros, Περίανδρος, ca. 625-585 fvt. og ifølge Diogenes, nævnt hos Aristoteles som en af De Syv Vise, endskønt dette ikke lader sig se i den overleverede tekst. Platon, siger Diogenes, benægter dog at Periandros tilhører gruppen af de syv, og der kan henvises til Platons *Protagoras*, 343A, hvor De Syv Vise nævnes, således: Thales fra Milet, Pittakos fra Mytilene (Lesbos), Bias fra Priene, Solon fra Athen, Kleoboulos fra Lindos (Rhodos), Myson fra Cheneus og Chilon fra Lakedaimon (Sparta). Hos Platon er Periandros altså erstattet med Myson.

<sup>316</sup> I GA66, (1938-1939), i øvrigt betitlet: *Besinnung*, dvs. φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, benyttes sentensen som *Vorspruch*. GA51, fra sommersemestret 1941, er nærmest viet til en *besindelse* på denne sætning. I GA51, p. 3; p. 6; p. 23; p. 42; p. 47; p. 50; p. 69; og p. 70, gengiver Heidegger sætningen: μελέτα τὸ πᾶν, som den er gengivet hos Stobaeus, mens den hos Diogenes Laertius er gengivet: μελέτη τὸ πᾶν, Laertius (2000, Vol I, Bog I, 99). Diels & Kranz, DK1, p. 65 angiver begge muligheder, og Heidegger læser altså fra Stobaeus. I GA66, p. 3, henvises der netop til DK1, som kilde. I GA66, p. 3; i GA6.1, p. 427 og således i 1939; og i hele GA51 lyder Heideggers oversættelse: "Nimm in die Sorge das Seiende im Ganzen."

*Bedenken* som *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν* som *in die Sorge nehmen*, således: "Sollen wir jetzt noch den Spruch folgen und das Seiende im Ganzen bedenken,..." GA51, p. 46. Heidegger benytter sætningen som udgangspunkt for en besindelse på, at det vi i *praxis* har med at gøre, rækker langt ud over det, der kaldes det *virkelige*.

I sommersemestret 1941, GA51, p. 23 understreger Heidegger, som en eksplikation af, hvad dette *τὸ πᾶν*, *das Seiende im Ganzen*, eller, som det hedder i den alternative oversættelse i 1966/1967, *das Ganze als Ganzes*, har at betyde. Dette *værende i sin helhed*, er alt, der *er, ist*, i henhold til sin væremåde, eller i sin væren. Dette omfatter langt mere end det, der kaldes *det virkelige*, *det-der-står-i-værk*, *ἐνέργεια*, som *væren-ført-til-sin-ende*, *ἐντελέχεια*, dvs, som endt bevægelse og færdig-væren. Det lyder hos Heidegger: "Zu dem, was "ist" gehört uns jedoch nicht allein das gerade Wirkliche", GA51, p. 23, og der fortsættes kort efter: „Zu dem, was „ist“ gehört uns auch das Mögliche. .... Das Mögliche ist zwar das noch nicht Wirkliche, allein dieses Nicht-Wirkliche ist uns dennoch kein Nichtiges. Auch das Mögliche „ist“, nur hat dessen Sein einen anderen Charakter als das Wirkliche.“ *Mulighed* og *det mulige*, eller rettere: den *væremåde* Aristoteles kalder *δύναμις*, har også *væren* og *er*. Når f.eks. Heidegger bestemmer *Fürsorge*, den egentlige omsorg for den anden, som dette at frigive den anden til sin egen frihed, så er dette en frigivelse af den anden til sin egen tilblivende mulig-væren, som *er*, men som ikke er *virkelig*, som *er* som *endnu-ikke*, et forhold der ligefuldt karakteriserer *Daseins* egen selv-relation. Når en murer bygger et hus, har han afgørende med noget at gøre, som er i sin undervejs-væren, og som efter denne tankegang ikke er *virkeligt*, ved at stå-i-værk, kort: Det, vi har med at gøre i *praxis* er, langt oftere end det virkelige: det mulige, det tilblivende og det, som endnu ikke er, men også: *intet*, *das Nichts*, vil det vise sig. Derfor formulerer og sammenfatter Heidegger det sådan, at det vi har med at gøre helt afgørende er: *Sein, væren*. Der er ikke på nogen måde tale om en hypostasering af *væren* til *Big Being*, som det hedder hos Sheehan, (2000), TS1, endskønt Heideggers egne italesættelser kunne foranledige til noget sådant.

Til det, der *er, ist*, hører altså ifølge Heidegger også *intet*<sup>317</sup>, *das Nichts*, som vil vise sig selv at *væsne* som *Ereignis*. I forelæsningsen *Was ist Metaphysik* fra 1929, lyder det: "Die Angst offenbart das Nichts.". GA9, p. 112. Angsten åbenbarer *intet*, i angsten gøres en erfaring af *intet*, og denne erfaring henviser *Dasein* til sig selv. Eksistent er mennesket ved sin væremåde som *ἐνέργεια ἀτελής*, som stadig tilblivende selv-overskriden og væren sit eget *endnu-ikke*, holdt ind i *intet*. "Da-sein besagt: Hineingehaltenheit in das Nichts." GA9, p. 115. Erfaringen af *intet* er en bringende *intet* fænomenalt i sigte. *Intet* er ikke noget værende, *intet* er ikke negationen/benægtelsen, en logisk akt, *intet* er ikke fraværet af det værende i sin helhed, *das Allheit des Seienden*, og er ikke et *mod-begreb*, *Gegenbegriff* til dette: *Intet* har fænomenal karakter og viser sig som *det betydningsfulde*, og Heidegger taler om at "Das Nichts selbst nichtet.", GA9, p. 114 og dette præciseres nærmere i en fodnote/kommentar til 5. oplag fra 1949, samme side: "als Nichten west, währt, gewährt das Nichts.". "Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als ein solchen für das Menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den gegenbegriff zum seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen [Wesen des Seins, indsat kommentar fra 5. Auflage, 1949] selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.", GA9, p. 115. Udtrykket *Das Nichts nichtet*, GA9, p. 116, *intet* *intetgør* (*sig*), angiver selv en *Ereignis*, en *væsner*, som et *Gegenschwung* mellem *Brauchen* og *Zugehören*, dvs som en forbindtlighed mellem menneskets væremåde og *intet*, og først dette "og", der angiver et nødvendigt *Bezug* og en forbindtlighed, lader *intet* *væsne* som *intet*. "Das Nichts begegnet", lyder det i GA9, p. 114 idet det værende i sin helhed glider bort. *Intet* "giver sig", men er dog *intet*. I GA51, p. 52 angiver Heidegger: ""Es gibt" das Nichts", *der gives* *intet*, og „Das Nichts west“, GA51, p. 53, *intet* *væsner*. I GA51, p. 54 lyder det, at „Das Nichts bedarf nicht des Seienden. Wohl dagegen bedarf das Nichts des Seins“, og „Ja, vielleicht ist das Nichts das Selbe wie das Sein.“

<sup>317</sup> Sammenlign Platons Sophisten og Heideggers forelæsninger fra vintersemestret 1924/1925 og Heideggers dramatiske iscenesættelse af SuZ med uddraget fra Platon Sophisten, 244a. Se desuden FWvH2, *Vorwort* og GA21, § 13.

Hele tankegangen er en italesættelse af den forståelse af proces-begrebs-parret *δύναμις* og *ἐνέργεια* som Heidegger har meddelt og udviklet siden 1920'erne. Det mulige *er, ist*, omend ikke som *virkeligt*, dvs det, der som fuldt realiseret står-i-værk; *δύναμις* er afgørende: *endnu-ikke, formåen-væren, egnethed-til*, og *κίνησις, bevægelse*. I vintersemestret 1924/1925 lyder det endda: "Sein besagt also, kurz gesagt: Möglichkeit." GA19, p. 475. I 1946, GA9, p. 316 lyder det: "Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das "Mög-liche". Das Sein als das Element ist die „stille Kraft“ des mögenden Vermögens, das heißt des Möglichen."

I 1930'erne er Heidegger optaget af italesættelsen af skellet mellem *das Seiende* og *das Sein/Seyn*, som det ses i *Beiträge*, GA65, under hensyntagen til distinktionen: "Das Seyn west; das Seiende ist." GA65, p. 260. *Væren væsner, det værende er*. Denne værens væsnen kalder Heidegger også for: *Ereignis*. *Ereignis* er *Wesung, kinetisk betydningsfuld væsnen*<sup>318</sup>. „*Das Seyn west als das Ereignis.*“, lyder det i GA65, p. 260. Dette *Höher als die Wirklichkeit, steht die Möglichkeit*, SuZ, p. 38 er fremdeles også i værk, når Heidegger konkluderer: „zum Seienden gehört der Reichtum des Möglichen und die Schärfe des Notwendigen.“, GA51, p. 24, og "Denken wir fortan ernstlich das Seiende *im Ganzen*, denken wir also dessen Sein vollständig, dann liegt im Sein beschlossen die Wirklichkeit des Wirklichen, aber auch die Möglichkeit des Möglichen, aber auch die Notwendigkeit des Notwendigen." GA51, p. 24.

Tankegangen kan nu bringes i spil i forhold til Periandros' sætning, med henblik på en forståelse af ansvarets udstrækning. *ἦθος* og *Sorge* vedrører fremdeles *Sein* snarere end *das Seiende*, eller formuleret anderledes. Det værendes område, *Bereich, i sin helhed*, er langt mere end det virkelige, for til det værende hører også det mulige og det nødvendige; det virkelige, det mulige og det nødvendige betegner væremåder eller modaliteter, og "tilhører" væren, *Sein*. Det virkelige er blot et lille udsnit af det, som *er, ist*, eller *west, væsner*, som påvirker os og som vi påvirkes af, som vi har med at gøre i praksis, kort: som har *betydning*. At besinde sig på det *værende i sin helhed, das Seiende im Ganzen* eller *das Ganzes als Ganzes*, med henblik på at tage det i etisk forvaring, er for så vidt en understregning af, at mennesket i sin praktiske gøren og laden altid allerede har med det at gøre, der ikke blot er *virkeligt*, og dette som Gud eller færdig-fremstillede ting, eller inkomplet-færdige-værender, men og dette i langt højere grad, har med det at gøre, den udtømmelighed, som *er*, således også det, der er *undervejsværen*, det som *væsner*, det som er *muligt* endelig med: *intet*.

*Μελέτη* eller *μελέτα* er en *varetagelse* eller *omsorg*, der udøves gennem *praksis*, dvs gennem en praktisk forholden sig. Heidegger forstår helt grundlæggende sin *ēthoserede* tænkning som orienteret ud fra en varetagelse af det, der møder, *begegnet* og denne tænkning er ikke antropocentrisk, men er orienteret mod *τὸ πᾶν, det hele som det hele*, ikke det *værende som det værende, ὄν ἦ ὄν*, men mod det, der overhovedet betydningsfuldt kan væsne som væren.

I Heideggers egen indledende udlægning af Periandros' sætning, GA51, p. 3f, angives overhovedet den fordring at bringe sig i den *Haltung, ἔξις* som *ἦθος*, som selv er en væsens-selv-indsigt, med henblik på at kunne forholde sig til det, der møder, nemlig *das Seiende im Ganzen*, for at tage det i omsorgsfuld væren-forvaring. Det er et praktisk imperativ, der rækker langt ud over *det antropocentriske* hos Kant, Kant (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 60). Og det må ske, angiver Heidegger, ved at betænke menneskets *Aufenthalt*, GA51, p. 47, og herom lyder det samme side: "Wir haben unseren Aufenthalt in *der Unterscheidung des Seienden und des Seins.*" GA51, p. 47, *idet*, med en understregning af indsigten om hjemstedets forunderlige kraft, der går tilbage til Homer: "doch eigentlich unseren Aufenthalt tragen und

<sup>318</sup> På denne måde er *Dasein*, som afgørende *mulig-væren*, også *Ereignis*, *Dasein west* og dette er netop en italesættelse og betydningen af ordet Ek-sistens. *Daseins* væsnen som Eksistens er *Wesung, Ereignis*.

allem Verhalten zum Seienden seine Spannweite schenken", GA51, p. 47f. Eller, som Heidegger angiver det i 1946, idet udtrykket *die Wahrheit des Seins* blot er et andet ord for det Heidegger kalder ἡθός, som det blev vist i afhandlingens § 8: "Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins." GA9, p. 361, således: Mennesket *væsner* og *grunder* i ἡθός.

Formuleringen af *Sorges* fulde *Bezugssinn* gennem Periandros' ledesætning, er en formulering af den etiske eksistens' *tendens* og er i virkeligheden en bringende ansvarshæftning fænomenalt i sigte. Periandros' sætning udtaler i Heideggers tolkning for så vidt *Das Prinzip Verantwortung*<sup>319</sup> eller et praktisk imperativ og orienteringspunkt for det egentlige *Dasein*. Det er ikke et antropocentrisk standpunkt, men snarere et *væren-centrisk* og udtaler en opfordring til at inddrage ethvert mødende værens væren i omsorgens modi og først udfoldet som sådan er *Sorge* muligheden for at føre mennesket ud af *hjemløsheden*, *Heimatlosigkeit*, og tilbage til sit væsen, GA9, p. 319. Den eksistente væren er "etisk" væremåde. ἡθός er det, *Dasein* altid allerede geråder i, men har mulighed for at tildække, og det er en indsigt som er afgørende for selvforligelsens mulighed.

Når Heidegger i 1946, i *Humanisme-brevet*, GA9, p. 319 skriver: "Wohin geht die "Sorge" als in die Richtung, den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen?", så er vejen til en sådan mulig selvforligelse givet i besindelsen på det, der er tænkt i Periandros' sætning. *Sorge* er som ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, ikke isoleret *Selbst-sorge*, men angår *Sorges* samfulde modi som sådan. Derfor kan det også siges, at *grunderfaringen* af *Sorge* for Heidegger virker sig ud i forbindelsen mellem ὄρεξις og ἐπιμέλεια, som menneskets *worauhin* som sådan.

Heidegger angiver i GA9, p. 342, at mennesket ikke er det værendes herre, men *værens hyrde*, *der Hirt des Seins*, med hele den intertekstuelle reference, der er til Platons dialog *Statsmanden*, 275B-C, og Statsmandens funktion som værende en omsorgsfuld hyrde for mennesker og fællesskabet, så er der en tæt forbindelse til forståelsen af Periandros' sætning. ἐπιμέλεια angår for Heidegger det, som *er*. Derfor kan Heidegger også udtale at *Ek-sistenz* er "das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins. Sie ist die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein." GA9, p. 343, idet dette *Wohnen* henviser til menneskets *Wohnsitz*, således det homeriske ἡθός.

ἡθός er *Lichtung*, og *Sich aufhalten in der Lichtung*, GA9, p. 184, er *die-Lichtung-sein*, GA15, p. 380; ([Le Thor], p. 118). At *opholde sig i værens sandhed*, betyder: at have sit livsbevægetheds-*udspring* med *grund*, ἀρχή, i ἡθός som *væsens-grund*, der *bestemmer* *Daseins* væren, giver den en *grundtendens*, og gør denne væren *forståelig*: mennesket *er*, dvs., *ek-sisterer* "etisk", som ἄνθρωπος ζῶν ἡθός ἔχον, som *det det leve-væsen, der har ἡθός*, GA55, p. 217, når det i sin *grundbevægethed*, som *Sorge*, forstående-udlevende, *phronetisk-besindigt* og dermed omsorgsfuldt-varetagende ansvarsfuldt afdækker sig selv, den anden og det andet, og rettere: det, som *er*. *Dasein* er gennem sin grundbevægethed henvist til altid allerede at være på vej mod sig selv. *At blive den man er*, og derfor: at *være* sin egen *tilblivelse*, fordrer således en sådan orienteret omsorgsfuld føren sig selv til ende.

I *Enten-Eller*, Andet halvbind, udgivet første gang i 1843, lyder det hos Kierkegaard i en sektion, der bærer den betagende titel: *Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbejdelse*: "det Æsthetiske i et Menneske er det, hvorved han umiddelbar er det, han er; det Ethiske er det, hvorved han bliver det, han bliver." SV3, p. 167.

---

<sup>319</sup> For at bruge en formulering fra Heidegger-eleven Hans Jonas (1979).

Med Heidegger ville der måske kunne siges: *Det etiske i et menneske er det, hvorved man bliver den, man er, og hermed med en opfordring til at blive sin egen ἡθικός-væren, som er en in-die-Sorge-nehmen-sein. Heideggers ἀρχή-forskning viser sig dermed afgørende som ἡθικός-forskning og dette som en fænomenologisk rekonstruktion af den antikke filosofi, der forstår sig selv som selv-ledelses-tænkning, og dette som omsorg for selvet.*

Der kan nu atter henvises til Heideggers angivelse af sin tænkning som en ἡθικός-tænkning:

„Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἡθικός der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik. Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist. Denn die Ontologie denkt immer nur das Seiende (ὄν) in seinem Sein. Solange die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament. Deshalb bezeichnete sich das Denken, das mit „S.u.Z.“ in die Wahrheit des Seins vorzudenken versuchte, als Fundamentalontologie. Diese trachtet in den Wesensgrund zurück, aus dem das Denken der Wahrheit des Seins herkommt.“ GA9, p. 356f.

## English Summary

The English translation of the title of the Danish doctoral dissertation: *Det faktiske livs forbindtlighed. Før-sokratisk informeret, ny-aristotelisk ἠθικός-tænkning hos Martin Heidegger* is:

**ἠθικός and the Factual Life. The Presocratically informed, neo-Aristotelian ἠθικός-thinking of Martin Heidegger.**

The doctoral dissertation takes as its point of departure a passage from Heidegger's *Letter on Humanism, Ein Brief über den Humanismus*, from 1946, published in GA9:

„Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes ἠθικός der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik. Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist. Denn die Ontologie denkt immer nur das Seiende (ὄν) in seinem Sein. Solange die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament. Deshalb bezeichnete sich das Denken, das mit „S.u.Z.“ in die Wahrheit des Seins vorzudenken versuchte, als Fundamentalontologie. Diese trachtet in den Wesensgrund zurück, aus dem das Denken der Wahrheit des Seins herkommt“ GA9, p. 356f.

An elaborated translation can be given, to make manifest what is thought in the excerpt:

“If the name ethics should rightfully say this, in accordance with the fundamental meaning of the word ἠθικός, that the whereabouts/dwelling place of man is thought of, then that *phronetic-sophronetic* thinking, which thinks the truth of being as the originary element [ἀρχή and αἴτιον] for the essencing (*Wesung*) of man, [*Eksistenz* is the *Wesen/Wesung* of *Dasein*, “Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz.“, SuZ, p. 42] is in itself the originary ethics. But this phronetic and self-moderate thinking [*Denken* as *φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν*], then, is not first ethics, because it is ontology. For ontology always only thinks of that which is, beings (ὄν), in their being, [i.e. thinks beings in their modes of being]. As long as the truth of being, [ἀλήθεια – *Lichtung/clearing*], is not thought, all ontology is without foundation. Therefore, the thinking in SuZ, which sought to think forward into the truth of being, termed itself as fundamental ontology. This thinking strives to get back to the essential ground, from which the thinking of the truth of being originates.

The doctoral dissertation takes Heidegger at his word and develops and documents how this is to be understood along the lines of Greek, and particularly Aristotelian and Presocratic, thinking, and, thus, as a “reconstruction” of what is thought in this thinking in a hermeneutical-phenomenological mode.

§ 1 exposes the question of ἠθικός as the thematic unifying topic of the doctoral dissertation but with particular respect to what is *thought* in Heidegger's thinking. Heidegger in 1946 states that his thinking is to be understood as *the originary ethics, die ursprüngliche Ethik*, and this *statement* is taken as a hermeneutical-phenomenological lead and as a *ὑπόθεσις* for a *productive confrontation*, an *Auseinandersetzung*, with his entire *Denkweg*, to develop how this can be properly



understood. This implies developing such a possible position from what is *gathered* and *disclosed*, λέγειν as δηλοῦν, i.e. from what is *given*, in Heidegger's *thinking*.

The "how" of staying on the way towards the thematic topic of the dissertation is the "how" given in Heidegger's own thinking and is no more than an indication of what is said in the maxim: "Zu den Sachen selbst!", which does not translate easily into English: "Get to the topics/matters/phenomena themselves" for lack of better words.

The orientation is thus: reading Heidegger against Heidegger, and thereby informing and interpreting his thinking with the presuppositions that he himself has informed his own thinking with. The focus of the *Auseinandersetzung* is thus not *Heidegger's* thinking but Heidegger's *thinking*, the *Sachgehalt*. The implications of this, which is no more than a prefiguring of "how" the investigation must be *underway* towards its *thematic topic*, or more precisely, its *Sache*, is developed in §§ 2-4, and in § 8 ἡθός, is in effect brought phenomenologically in sight as *die Sache selbst* in Heidegger's thinking. It is, in other words, demonstrated and documented that ἡθός is yet another name for what Heidegger calls *die Sache des Denkens*, the unifying topic of his own thinking, making it possible to develop this thinking from an ἡθός-*Blickbahn*, not as something forced upon it from outside, but as something given *in* the *Denkweg* itself.

In a preliminary but determinate way, the defining passage, GA9, p. 356f, the very same in which Heidegger states that his thinking is *die ursprüngliche Ethik*, is taken as decisive as to how this can be understood. This thinking is, by the end of the dissertation, demonstratively brought into sight as a *Presocratically informed, neo-Aristotelian ἡθός-thinking*, rather than a *philosophical ethics* in the sense of an ἐπιστήμη ἠθική, *epistemic-theoretical ethics*, and as an ἡθός-thinking, a φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, a *phronetic-sophronetic thinking* of πράξις, *practice*, akin to what is seen in the thought of Heraclitus.

The prefiguring of the investigation interprets the "how" of Heidegger's thinking, the *staying-on-the-way*, μέθοδος, on-the-way-towards the thematic topic. This concerns the always-already-character of the relation between *Dasein* and the openness of the world. Phenomena are autodisclosive and *Dasein* is an open receptive being; *Da-sein* is: *being-the-opened-open-and-being-the-thrown-open*, the τόπος εἰδῶν, Aris: DA 429a27-28, *the open, free clearing where the forms and thus, sense, shows up*. What is developed is the "how" of *phronetic-sophronetic thinking*, *Denken/Besinnung*, the "how" of hermeneutical-phenomenological *induction*, ἐπαγωγή, which is a circumspective *simple re-seeing* (*schlicht-direktes Hinführen zu .. Sehenlassen von*) of a being in the *how of its being*, it is seeing/*Sehen* as *understanding and insight*, *Verstehen und Einsicht*, and an open receiving of *eigentliches Sein* or *eigentliches Anwesendsein*; it is ἀληθεύειν, *true disclosing of a being in its mode of being that lets this being be*, taking it into *true safe-keeping*, *echter Seinsverwahrung*, taking it into *care/Sorge/ἐπιμέλεια*. Phenomena are kept "safe" and secured insofar as they are *formally indicated*, interpreted as *formale Anzeige*.

As Heidegger has stated that his thinking in itself is *the originary ethics*, the ἡθός-thinking is thus fully laid out and made manifest in the GA, whence it can be brought forth and let be seen by way of a hermeneutical-phenomenological destruction. The way and the "how" of the critical destruction is developed in § 4.

The doctoral dissertation is divided in three parts and three interconnected destructions that recover and secure the fundamental experiences expressed in the phenomenon ἡθός.

**First destruction:** A combined semasiological and hermeneutical-phenomenological investigation of the development of the meaning of *ἦθος* in early Greek literature, considering 20 primary sources, ranging from Homer to Aristotle, and considering *all occurrences of the word in all known works* of 18 Greek writers, and selected occurrences in the known works of Plato and Aristotle.

Besides Plato and Aristotle these sources are: Homer, Hesiod, Theognis, Aischylos, Herodotus, Pindar, Sophocles, Euripides, Thukydid, Isokrates, Demosthenes, Xenophon, Solon, Heraclitus, Empedocles, Democritus, Simonides and Critias.

The purpose of the first destruction is to lay free and secure the hermeneutical situation. It brings forth the very presuppositions with which Heidegger informs his own thinking. The destruction brings the full fundamental experience of *ἦθος* phenomenologically in sight, and brings about the full sense-totality in which the phenomenon gives itself, *worlds*, and from which it is developed. This destruction furthermore demonstrates that the Homeric understanding of *ἦθος* is present in the thinking of Plato and Aristotle.

From its earliest appearance in Greek thought, originating from a defining passage in Homers Iliad, 6.506-511, and up until Aristotle, *ἦθος* undergoes a development, while still retaining its original sense.

Etymologically *ἦθος* originates from two Indo-European words, the joining of the root *swedh* or *swe*, and the word *dhe*, in Greek *τίθημι*, and thus expresses a primordial experience of *the making or forming of oneself into ones own*, and marks the possible *self-appropriation in a movement of becoming*. In Homer's Iliad *ἦθος* means *haunt, dwelling place* or *habitat*; the "place", (and gradually more abstractly speaking), that lets ones being be in its own being; *ἦθος* is *Wesens-Aufenthalt*, the "place", the *ἀρχή*/the origin, *the from-where* one can be and become oneself. The passage in Homer's Iliad establishes a crucial, dynamic, but often forgotten connection and relation between three interdependent phenomena: *ἦθος* as *home/dwelling-place* determines what one is *accustomed to, habits/habitation, ἔθος*, which *forms and shapes character, ἦθος*. Although not yet in Homer, but first brought about by Hesiod, the development of *ἦθος* as *character* is in a preliminary sense evident already in the passage in the Iliad.

Thus, the *dwelling place, ἦθος*, is *ἔθο-ποιός, shapes ones customs and habits*, and is therefore *ἦθο-ποιός, shapes and forms character*.

The development of the meaning of the word *ἦθος*, retaining this crucial interdependence, between three phenomena, is followed closely up until Plato and Aristotle, and this turns out to be the very understanding that plays itself out and is fully developed and phenomenologically interpreted in the thinking of Heidegger.

The question of ethics is inextricably bound up with an understanding of the Greek *ἦθος*, the very origin of the word *ethics* itself, and of the fundamental experience expressed in this phenomenon.

Aristotle used the adjective *ἠθικός* to describe his own ethical writings, and *τὰ ἠθικά*, Aris: Phys 987b1, is thus to be understood as *that which concerns ἦθος*.

The history of the word  $\eta\theta\omicron\varsigma$  is shown to date back to Homer, and  $\eta\theta\omicron\varsigma$  remains, in Greek thought, distinct from the word  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , (though they are cognate), which is shown to be of great significance. Thus,  $\eta\theta\omicron\varsigma$  names the thematic topic of the doctoral dissertation, and it poses the question of  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , not of *ethics* and not of *ἐπιστήμη ἠθική*, *epistemic ethics*, but accordingly, of  $\eta\theta\omicron\varsigma$ -*thinking*. It does so in a *productive confrontation*, *Auseinandersetzung*, with what is thought in the thinking of Martin Heidegger.

Heidegger states that his thinking is no less than *the originary ethics*, *die ursprüngliche Ethik*, GA9, p. 356f, and that ontology itself originates from the thinking of  $\eta\theta\omicron\varsigma$  as the *dwelling place* of *Dasein*. By *ursprünglich* or *anfänglich* Heidegger understands what has to do with  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ , the *origin/from-where*, *Ursprung/Wesensgrund/der erste Grund*.  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  is *what already is*, *the from-where any being is*, *what/how it is*, GA19, p. 142.

Heidegger expressed the important relation between *Wesen/essencing* and *Ursprung/origin* in a very clear manner in 1935:

„Ursprung bedeutet hier jenes, von woher und wodurch eine Sache ist, was sie ist und wie sie ist. Das, was etwas ist, wie es ist, nennen wir sein Wesen. Der Ursprung von etwas ist die Herkunft seines Wesens.“ GA5, p. 1; (p. 7).

“Origin [ $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ /origin and  $\acute{\alpha}\iota\tau\iota\omicron\nu$ /"cause"] here means that from where and through which something is, what it is and how it is. That which something is, as it is, i.e. how it is (*Wiessein*) we call its essence (*Wesen* as *Wesung/Ereignis: essencing*). The origin of something is the source of its essencing.”

The Socratic-Platonic-Aristotelic question to the “essence of a being” is: *What is X?* This is the (Aristotelic) question of the  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\gamma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . The question regarding *what something is*,  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ , determines a being in its *what-being*, *Wassein*.

Aristotle indicated, *Aris: Phys 201b33f*, that it is very difficult to determine a being in its mode of being as it is in *movement/becoming*,  $\acute{\kappa}\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma/\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , and Heidegger’s thinking can in many respects be viewed as precisely developing what Aristotle said and did not say about this. For Heidegger, in fact, the question of *Dasein* is precisely the question of  $\acute{\kappa}\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ , *movement*. This is treated most conclusively in § 11 of the dissertation.

Heidegger transforms the Socratic-Platonic-Aristotelic question and questioning concerning the “essence (*essencing*) of a being” to: *How is X?*, and thus asks for *the mode of being of X*, *eigenste Seinsweise*, *own mode of being*. This is a question to *the kinetic how-being of any being*. The question of  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\gamma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  is thus transformed by Heidegger into the question of:  $\tau\acute{o} \acute{\omega}\varsigma \eta\gamma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ .

The fully unfolded question to *Wesung/Wesen/Ereignis* for Heidegger is, then: *How is X and what “gives” X?*

The question of “*what “gives” X?*” is a question of the  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  and  $\acute{\alpha}\iota\tau\iota\omicron\nu$  of the *Wesung/essencing*. Heidegger, already in the wintersemester of 1919/1920, was underway towards a *Verstehen des Lebens aus seinem Ursprung*, GA58, p. 81, an understanding of *Dasein* from its *origin*, i.e. *self-moving life*, and in 1946 Heidegger claims that this *Ursprung*,  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  and  $\acute{\alpha}\iota\tau\iota\omicron\nu$ , is and was all along, understood as  $\eta\theta\omicron\varsigma$  in the homeric sense of the word, as *dwelling place*, of  $\eta\theta\omicron\varsigma$  as *Wesens-Aufenthalt*.

Even the early fundamental-ontology or the *Dasein*-analytic, Heidegger writes in GA9, p. 356, is in itself *die ursprüngliche Ethik*, (not *a*, but *the originary ethics*), in the *self-moderate-phronetic thinking*, [φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν] of the *whereabouts/dwelling place*, ἡθός, of man, as *das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden*, i.e. by thinking ἡθός as ἀρχή and αἴτιον of the *essencing* of man, (*Eksistenz*). Alongside the expression *das anfängliche Element* Heidegger also speaks of the *Herkunft* and *Wesensherkunft* of (*das Wesen des Menschen*, GA9, p. 323). Heidegger asks: „Aber woher bestimmt sich das Wesen des Menschen?“ GA9, p. 319. What is the ἀρχή and αἴτιον of the *essencing* of the human being? And Heidegger in GA9, p. 356f makes the claim: ἡθός *is the source and origin of the human mode of being*. The origin of *Eksistenz*, *the finite, incomplete movement of becoming of the opened-open*, i.e. *Dasein*, is ἡθός.

*Eksistenz* is Heidegger's word for a certain mode of being (*how-being/Wie-sein*) which, is ἐνέργεια ἀτελής, which is *complete in its mode of being by never being completely fulfilled*, or by being *perfect as imperfect*: *Dasein* necessarily is its own becoming and as such a finite mode of being and must take on the responsibility for this self-becoming. For *Dasein* to become what it always already *is*, namely *finite open becoming movement*, it must with *resolve*, *Entschlossenheit*, *appropriate its own kinetic a priori*. The fundamental experience of ἡθός: *to make oneself into ones own (mode of being)*, Heidegger understands as the *caring taking over* of the unavoidable *Zusichselbstkommen*, which is the first part of the *Sorge*-structure called *Existentialität*. The understanding of ἡθός as *In-sein* and this as *dwelling place*, is later radicalized.

In the summer semester of 1926, GA22, p. 43, Heidegger translates, with reference to Aristotle's *Physics*, *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* Book I, 987b1: "περὶ μὲν τὰ ἡθικά (987b1), "im Gebiet des Handelns und Sichgehobens und Verhaltens" der Menschen." Thus: what concerns ἡθός Heidegger here takes to mean: the domain of *action*, [πρᾶξις], *how one has oneself*, [ἡθός as ἔξις, as *habere/habitus/character*] and *relating*, [ἔθός].

With regard to his hermeneutical-phenomenological readings of the *Rhetorics* of Aristotle in the summer semester of 1924 Heidegger wrote: "Ἡθός bedeutet die "Haltung" des Menschen, wie der Mensch da ist, wie er als Mensch sich gibt, wie er sich ausnimmt im Miteinandersein, wie ein Redner spricht, Haltung hat in all dem, wie er zu den Sachen, über die er spricht, steht." GA18, p. 106. And in GA18, p. 68: „Dieses Sichausnehmen des Menschen, dieses "Sichhalten" in der Welt, diese „Haltung" ist τὸ ἡθός." In the winter-semester of 1924/1925 Heidegger also understands ἡθός as the "essencing"/*Wesung* of man: "ἡθός, dem Sein des Menschen,..", GA19, p. 131. "ἡθός is: "Haltung, eigentliches Sein." GA19, p. 178.

ἡθός is a name for the *character*, and *essencing* of τὸ ζῶον λόγον ἔχον, *a living mode of being that has the ability to speak*, and as such determines how we act, how we "have" ourselves and relate to whatever meets us, *begegnet*. ἡθός names the firm *disposition*, ἔξις, of the ὁ φρόνιμος, the "prudent and practically wise".

In 1946, however, Heidegger writes: "ἡθός bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens. Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt." GA9, p. 354. "ἡθός means *habitat* or *whereabouts*, the place where one lives. The word denotes the open area, where man dwells."" Heidegger furthermore states that this understanding of ἡθός as *dwelling place* is already at work in the thinking in the 1920's which is firmly corroborated in the dissertation.

The doctoral dissertation develops how this is thought, understood and *at work* in Heidegger's thinking through predominantly phenomenological-hermeneutical interpretations of Presocratic and Aristotelian thinking.

**Second destruction:** In recent years, Heidegger-research has experienced a developing paradigm-shift, and this implies a renewed focus on *the unifying topic, die Sache selbst*, in Heidegger's thinking. The question of *die Sache selbst, τὸ πράγμα αὐτὸ*, which in Heidegger's thinking takes on many names, remains, however, not completely resolved. The second destruction aims to lay free, recover and document *die Sache des Denkens* in Heidegger's thinking and demonstrates that *ἦθος* is one of several names for this topic. The Greek experience of *ἦθος* is a decisive experience of *source/ground, Grund-erfahrung*, i.e. an experience of *ἀρχή* and *αἴτιον* and Heidegger's thinking, the *Denkweg*, is established as an underway towards this topic. *ἦθος* is grounded as a possible thematic focus for a paradigm-shift in Heidegger-research and for the reception of Heidegger's thinking.

**Third destruction:** *ἦθος* has been brought in sight as a name for *die Sache selbst* in Heidegger's thinking and as such as a fundamental experience of the "source and cause", i.e. as the *origin* of the human mode of being and, accordingly, as an experience of the *Wesen/Wesung/essencing* of the human *Dasein*. The final critical *break-down, Abbau*, is thus *directed* against seven interrelated names for experiences of *Dasein* and its particular mode of being, *eigenste Seinsweise*, all of lasting importance in Heidegger's *Denkweg*, to lay free the experience of *ἦθος* and make it manifest. These names/lead-concepts/*Vorgriffe* are: *ἦθος, ψυχή, νοῦς, Dasein, Eksistenz, φρόνησις* and *Sorge*. These expressions of *das Wesen des Menschen, the "essencing" of the human being*, are explicated in their relatedness. §§ 9-12 leads the last destruction to a temporary end. It is indicated and explicated how:

*τὸ ζῶον λόγον ἔχον, the life that has the ability to speak*, is nothing other than the *ἄνθρωπος ζῶον ἦθος ἔχον, the human being that has ἦθος*.

*ἦθος* is *being-the-clearing*, as an "essential belonging", *Wesenszugehörigkeit*, to this clearing. *ἀληθεια* is the *dwelling place* of the finite human mode of being, understood in its particular movement of becoming, *ἐνέργεια ἀτελής*, which shapes our character, our ways of relating and how we conduct ourselves.

*ἦθος* in itself is "the essential ground", from which the *phronetic-sophronetic ἦθος-thinking* originates, GA9, p. 356f, and is the origin of any ontology.

The *Ereignis/Wesung* of *Dasein*, as the possible culmination, *Vollzugsweise*, of *care/Sorge*, as the repeated, responsible resolve of *Dasein* to become its own becoming, to appropriate its own kinetic *a priori*, is finally shown through a saying of Periandros: *μελέτα τὸ πᾶν, nimm in die Sorge das Ganze als Ganzes; take care of what is*, and thus: *become this in-die-Sorge-nehmen*.

## Bibliografi

### A. Martin Heidegger Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975-, komplet oversigt

Der er, i overensstemmelse med Martin Heidegger selv, tale om en såkaldt *Ausgabe letzter Hand*, dvs ikke en historisk-tekstkritisk udgave, men en udgave, angiveligt, med teksterne som Heidegger selv har gjort dem tilgængelige. Der er således ikke tilføjet hverken kommentarer, registre eller lignende i de enkelte bind, men nogle bind er forsynede med noter fra Heidegger selv. *Gesamtausgabe* skulle udtrykke forfatterens sidste vilje, som det er blevet formuleret. I GA1, p. 437f, meddeler Heidegger sig selv om sagen. Heidegger Gesamtausgabe udkommer under ledelse af Martin Heideggers søn, Hermann Heidegger og Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Heideggers personlige assistent fra 1972 til 1976. For kompetent kritik af denne udgave kan henvises til Theodore Kisiel, der i Kisiel, p. 545, note 4 betegner sig selv som *repairman of the German edition*. Se Kisiel, og særlig til introduktionen p. 1-12, samt en række andre arbejder, hvor der blandt andet er udarbejdet errata. Se også Van Buren, p. 14f. og p. 19f., men hele kapitel 1 er værdifuldt her.

En enkelt kommentar af Kisiel, der konsekvent har kritiseret beslutningen om en sådan udgave, kan nævnes her: „For another, the editorial principle of an *Ausgabe letzter Hand* (a „last-hand“ edition: in practice, a deadhand edition), instituted two years *after* Heidegger's death, yields editions made from course-manuscripts as Heidegger last left them, making no distinction between the course as it was presented at the time and material added afterwards, sometimes years later, which thus serves to distort the public chronological record of Heidegger's actual development. Furthermore, the same editorial principle sometimes makes editors hesitant to draw from student manuscripts – clearly not of Heidegger's now nearly infamous „hand“ but rather of his voice, as he departed from his prepared text to clarify points – even to fill in obvious gaps in meaning in Heidegger's own manuscripts.“ Kisiel, p. 2.

Der henvises som udgangspunkt i afhandlingen til GA. Hvis der findes oprindelige enkeltudgivelser, er disse anført efter hvert bind i GA, for så vidt de er relevante for afhandlingen. Hvis der ikke er en samlet enkeltudgivelse, der dækker udgivelsen i GA, så er det som hovedregel ikke anført, hvor teksterne for første gang er trykt, og for dette henvises til oplysninger fra udgiveren i de enkelte bind i GA. Kritikken af GA sat i parentes, så findes der ofte såkaldte „tekstforbedringer“, herunder Heideggers egne randbemærkninger indført i de enkelte bind i GA, og enkeltudgivelserne kan derfor som hovedregel ikke fuldt sidestilles med GA-udgivelsen.

Heidegger Gesamtausgabe, planlagt til 102 bind, er inddelt i følgende 4 afdelinger:

1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976

2. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944

3. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge - Gedachtes

4. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen

## I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976

GA1

*Frühe Schriften* (1912-1916)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978. XII, 454 Seiten; Enthält u.a.: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (Dissertation 1914); Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Habilitation 1916).

Enkeltudgave: *Frühe Schriften*; Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, (1972).

GA2

*Sein und Zeit* (1927)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977. XIV 586 Seiten.

Enkeltudgave: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 18. Auflage, Unveränd. Nachd. der 15. Auflage, 2001, (1927).

GA3

*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1991. XVIII, 318 Seiten. 2. Auflage in Vorbereitung.

Enkeltudgave: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 6. Aufl, 1998, (1929).

GA4

*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1981. 2. Auflage 1996. 3. Auflage in Vorbereitung.

Enkeltudgave: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 6. erweiterte Auflage 1996, (1944).

GA5

*Holzwege* (1935-1946)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1977. 2. Auflage 2003. VIII, 382 Seiten.

*Enthält*: Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36), p. 1-74; Die Zeit des Weltbildes (1938), p. 75-113; Hegels Begriff der Erfahrung (1942/43), p. 115-208; Nietzsches Wort "Gott ist tot" (1943), p. 209-267; Wozu Dichter? (1946), p. 269-320; Der Spruch des Anaximander (1946), p. 321-373.

Enkeltudgave: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 8., unveränderte Auflage 2003, (1949/1950).

GA6.1

*Nietzsche I* (1936-1939)

Herausgeberin: Brigitte Schillbach, 1996. XIV, 596 Seiten.

Enkeltudgave: *Nietzsche I*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, (1961).

GA6.2

*Nietzsche II* (1939-1946)

Herausgeberin: Brigitte Schillbach, 1997. VIII, 454 Seiten.

Enkeltudgave: *Nietzsche II*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, (1961).

## GA7

### *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000. VIII, 298 Seiten.

Enthält: Die Frage nach der Technik (1953); Wissenschaft und Besinnung (1953); Überwindung der Metaphysik (1936-1946); Wer ist Nietzsches Zarathustra (1953); Was heißt Denken? (1952); Bauen Wohnen Denken (1951); Das Ding (1950); " ... dichterisch wohnt der Mensch ..." (1951); Logos (Heraklit, Fragment 50) (1951); Moira (Parmenides VIII, 34-41) (1952); Aletheia (Heraklit, Fragment 16) (1954).

Enkeltudgave: *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 9. Aufl, 2000, (1954)

## GA8

### *Was heißt Denken?* (1951-1952)

Herausgeberin: Paola-Ludovika Coriando, 2002. VIII, 268 Seiten.

Enkeltudgave: *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, (1954).

## GA9

### *Wegmarken* (1919-1961)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1976. 2., durchgesehene Auflage 1996. X, 488 Seiten. 3. Auflage 2004. X, 488 Seiten.

*Enthält*: Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen" (1919/21); Phänomenologie und Theologie (1927); Aus der letzten Marburger Vorlesung (1928); Was ist Metaphysik? (1929); Vom Wesen des Grundes (1929); Vom Wesen der Wahrheit (1930); Platons Lehre von der Wahrheit (1931/32, 1940); Vom Wesen und Begriff der *physis*. Aristoteles, Physik B, 1 (1939); Nachwort zu *Was ist Metaphysik?* (1943); Brief über den Humanismus (1946); Einleitung zu *Was ist Metaphysik?* (1949); Zur Seinsfrage (1955); Hegel und die Griechen (1958); Kants These über das Sein (1961)

Enkeltudgaver: *Wegmarken*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, (1967). Zweite Auflage (1978), afviger ganske meget fra den første, 1967 udgaven og 1978 udgaven er i det store og hele, randbemærkninger undtaget, identisk med andet Auflage af GA9, således også med 3. udgaven; (2004) enkeltudgivelsen er side- og ord-identisk med GA9. For nærmere herom, se GA9, p. 485ff, efterordet til det 3. Auflage af GA9! Der er i afhandlingene alene taget hensyn til GA9, 3. Auflage, 2004!

## GA10

### *Der Satz vom Grund* (1955-1956)

Herausgeberin: Petra Jaeger, 1997. VIII, 192 Seiten.

Enkeltudgave: *Der Satz vom Grund*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, (1957).

## GA11

### *Identität und Differenz* (1955-1957)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, 2006. VI, 168 Seiten.

Indholdsfortegnelse. Enthält: Erster Teil: Was ist das - die Philosophie? (1955), p. 3-26; Identität und Differenz (1957), p. 27- 110, herunder følgende: Vorwort p. 29; Der Satz der Identität (1957), p. 31-50; Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956-1957), p. 51-79; Hinweise, p. 81; Anhang, p. 83; Beilagen, p. 85-110; Zweiter Teil: Die Kehre (1949), p. 113-124; Grundsätze des Denkens (1957), p. 125-140; Dritter Teil: Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson (1962), p. 143-152; Brief an Takehiko Kojima (1963), p. 153-161; Nachwort des Herausgebers, p.



163- 167 oplyser detaljeret om GA11 som udgivelse, herunder om teksternes oprindelse. Der gives ingen komplet enkeltudgave, som dækker alle tekster i GA-udgaven, og flere er nyudgivne heri. GA11 er suppleret med Heideggers randbemærkninger fra det egne eksemplar, et ganske betydeligt antal. Martin Heidegger er selv ansvarlig for den sammenstilling af tekster, der foreligger i GA11, under samletitlen *Identität und Differenz*, ligeledes bestemt af Martin Heidegger.

Enkeltudgivelse: *Was ist das - die Philosophie?*, udgivet af Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1956.

Enkeltudgivelse: *Identität und Differenz*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957. Denne udgivelse rummer de to foredrag: *Der Satz der Identität*, samt *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Ref: [luD]

Enkeltudgivelse: *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1962, rummer foredraget *Die Kehre*, som er det fjerde foredrag i foredragsrækken *Einblick in das was ist, Bremer Vorträge 1949*, som samlet er udgivet i GA79.

## GA12

*Unterwegs zur Sprache* (1950-1959)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985. 262 Seiten. GA12 skulle angiveligt rumme såkaldte "tekstforbedringer" i forhold til enkeltudgivelsen, herunder randbemærkninger fra Heideggers eget eksemplar.

Enkeltudgivelse: *Unterwegs zur Sprache*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, (1959).

## GA13

*Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976)

Herausgeber: Hermann Heidegger

1. Auflage 1983. 2., durchgesehene Auflage 2002. VIII, 254 Seiten

*Enthält*: Abraham a Sankta Clara (1910); Frühe Gedichte (1910-1916); Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933); Wege zur Aussprache (1937); Winke (1941); Chorlied aus der Antigone des Sophokles (1943); Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45); Aus der Erfahrung des Denkens (1947); Der Feldweg (1949); Holzwege ("Dem künftigen Menschen ...") (1949); Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger (1951); Was heißt Lesen? (1954); Vom Geheimnis des Glockenturmes (1954); Für das Langenharder Hebelbuch (1954); Über die Sixtina (1955); Die Sprache Johann Peter Hebels (1955); Begegnungen mit Ortega y Gasset (1955); Was ist die Zeit? (1956); Hebel - der Hausfreund (1957); Aufzeichnungen aus der Werkstatt (1959); Sprache und Heimat (1960); Über Igor Strawinsky (1962); Für Rene Char (1963); Adalbert Stifter "Eisgeschichte" (1964); Wink in das Gewesen (1966); Die Kunst und der Raum (1969); Zeichen (1969); Das Wohnen des Menschen (1970); Gedachtes (1970); Rimbaud vivant (1972); Sprache (1972); Der Fehl heiliger Namen (1974); Fridolin Wiplingers letzter Besuch (1974); Erhart Kästner zum Gedächtnis (1975); Grußwort für Bernhard Welte (1976)

Udgivelse: Tre tekster: *Zur Erörterung der Gelassenheit*; *Aus der Erfahrung des Denkens*; og *Hebel – der Hausfreund* er udgivet af Verlag Günther Neske, Pfullingen/Klett-Cotta, Stuttgart, henholdsvis 1959, 1954 og 1957.

## GA14

*Zur Sache des Denkens* (1962-1964)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2007, 155 seiten.

Enkeltudgivelse: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 4. Auflage, 2000, (1969). Udgivelsen rummer første del af GA14, svarende til p. 3-104, som imidlertid er opdelt i to dele og er på 155 sider.

GA15

*Seminare* (1951-1973)

Herausgeber: Curd Ochwadt, 1. Auflage 1986. 2., durchgesehene Auflage 2005. 448 Seiten

*Enthält:* Martin Heidegger - Eugen Fink: Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67; Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 - Zähringen 1973; Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951 (Zürcher Seminar)

Enkeltudgivelse: *Martin Heidegger - Eugen Fink: Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, (1970). Ref: [Her]

Enkeltudgivelse: *Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 - Zähringen 1973*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, (1977). Ref: [Le Thor]

GA16

*Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976)

Herausgeber: Hermann Heidegger, 2000. XXII, 842 Seiten

## **II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944**

### **Marburger Vorlesungen 1923-1928**

GA17

*Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1994. 2., unveränderte Auflage 2006. XIV, 332 Seiten

GA18

*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924)

Herausgeber: Mark Michalski, 2002. XIV, 418 Seiten

GA19

*Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25)

Herausgeberin: Ingeborg Schüßler, 1992. XXXII, 668 Seiten

GA20

*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925)

Herausgeberin: Petra Jaeger, 1. Auflage 1979. 2., durchgesehene Auflage 1988. 3., durchgesehene Auflage 1994. XII, 448 Seiten.

GA21

*Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26)

Herausgeber: Walter Biemel, 1. Auflage 1976. 2., durchgesehene Auflage 1995. VIII, 418 Seiten.

GA22

*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926)

Herausgeber: Franz-Karl Blust, 1. Auflage 1993. 2. Auflage 2004. XIV, 344 Seiten.

GA23

*Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Wintersemester 1926/27)

Herausgeber: Helmuth Vetter, 2006. XII, 256 Seiten.

GA24

*Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1975. 2. Auflage 1989. 3. Auflage 1997. X, 474 Seiten.

GA25

*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28)

Herausgeberin: Ingrid Görland, 1. Auflage 1977. 2. Auflage 1987. 3. Auflage 1995. XII, 436 Seiten

GA26

*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928)

Herausgeber: Klaus Held, 1. Auflage 1978. 2., durchgesehene Auflage 1990, 3. Auflage 2007. VI, 292 Seiten.

### **Freiburger Vorlesungen 1928-1944**

GA27

*Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29)

Herausgeber: Otto Saame und Ina Saame-Speidel, 1. Auflage 1996. 2., durchgesehene Auflage 2001. XII, 404 Seiten

GA28

*Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*  
(Sommersemester 1929)

Im Anhang: Nachschrift "Einführung in das akademische Studium" (Sommersemester 1929)

Herausgeber: Claudius Strube, 1997. XII, 368 Seiten

GA29/30

*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1983. 2. Auflage 1992. 3. Auflage 2004. XX, 542 Seiten

GA31

*Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930)

Herausgeber: Hartmut Tietjen, 1. Auflage 1982. 2., durchgesehene Auflage 1994 XII, 308 Seiten

GA32

*Hegels Phänomenologie des Geistes* (Wintersemester 1930/31)

Herausgeberin: Ingrid Görland, 1. Auflage 1980. 2. Auflage 1988. 3. Auflage 1997. VIII, 224 Seiten

GA33

*Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931)

Herausgeber: Heinrich Hüni, 1. Auflage 1981. 2., durchgesehene Auflage 1990. 3., durchgesehene Auflage 2006. VIII, 224 Seiten

GA34

*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32)

Herausgeber: Hermann Mörchen, 1. Auflage 1988. 2., durchgesehene Auflage 1997. X, 338 Seiten

GA35

*Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (Sommersemester 1932)

Herausgeber: Peter Trawny.

GA36/37

*Sein und Wahrheit*

1. *Die Grundfrage der Philosophie* (Sommersemester 1933)

2. *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933/34)

Herausgeber: Hartmut Tietjen, 2001. XIV, 306 Seiten

GA38

*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934)

Auf der Grundlage der Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs herausgegeben von Günter Seibold  
1998. VIII, 176 Seiten

GA39

*Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Wintersemester 1934/35)

Herausgeberin: Susanne Ziegler, 1. Auflage 1980. 2., durchgesehene Auflage 1989. 3., unveränderte Auflage 1999. XII, 296 Seiten

GA40

*Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935)

Herausgeberin: Petra Jaeger, 1983. X, 234 Seiten

Enkeltudgave: *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1953, 4. Auflage 1976.

GA41

*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Wintersemester 1935/36)

Herausgeberin: Petra Jaeger, 1984. VIII, 254 Seiten

Enkeltudgave: *Die Frage nach dem Ding*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962.

GA42

*Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (Sommersemester 1936)

Herausgeberin: Ingrid Schübler, 1988. X, 290 Seiten

Enkeltudgave: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971.

GA43

*Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Wintersemester 1936/37)

Herausgeber: Bernd Heimbüchel, 1985. XII, 298 Seiten

Enkeltudgivelse: *Nietzsche*, Erster Band, Seite 11-254, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961.

GA44

*Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen*  
(Sommersemester 1937)

Herausgeberin: Marion Heinz, 1986. VIII, 254 Seiten

Enkeltudgivelse: *Nietzsche*, Erster Band, Seite 255-472, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961.

GA45

*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Wintersemester 1937/38)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1984. 2. Auflage 1992. XIV, 234 Seiten

GA46

*Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*  
(Wintersemester 1938/39)

Herausgeber: Hans-Joachim Friedrich, 2003. XII, 382 Seiten

GA47

*Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Sommersemester 1939)

Herausgeber: Eberhard Hanser, 1989. XVI, 330 Seiten

Enkeltudgivelse: *Nietzsche*, Erster Band, Seite 473-658, und Zweiter Band, Seite 7-29, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961.

GA48

*Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (II. Trimester 1940)

Herausgeberin: Petra Jaeger, 1986. XVI, 340 Seiten

Enkeltudgivelse: *Nietzsche*, Zweiter Band, Seite 31-256, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961.

GA49

*Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling:  
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die  
damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*

Herausgeber: Günter Seubold, 1. Auflage 1991. 2., durchgesehene Auflage 2006. X, 210 Seiten

GA50

*Nietzsches Metaphysik*

(für Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht vorgetragen)

*Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten* (Wintersemester 1944/45)

Herausgeberin: Petra Jaeger, 1990. VIII, 162 Seiten, 2 Tafeln

GA51

*Grundbegriffe* (Sommersemester 1941)

Herausgeberin: Petra Jaeger, 1. Auflage 1981. 2., durchgesehene Auflage 1991. X, 128 Seiten

GA52

*Hölderlins Hymne "Andenken"* (Wintersemester 1941/42)

Herausgeber: Curd Ochwadt, 1. Auflage 1982, 2. Auflage 1992. X, 204 Seiten

GA53

*Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Sommersemester 1942)

Herausgeber: Walter Biemel, 1. Auflage 1984. 2. Auflage 1993. VIII, 210 Seiten

GA54

*Parmenides* (Wintersemester 1942/43)

Herausgeber: Manfred S. Frings, 1. Auflage 1982. 2. Auflage 1992. XII, 252 Seiten

GA55

*Heraklit*

1. *Der Anfang des abendländischen Denkens* (Sommersemester 1943)

2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Sommersemester 1944)

Herausgeber: Manfred S. Frings, 1. Auflage 1979. 2., durchgesehene Auflage 1987. 3. Auflage 1994. XII, 406 Seiten

### **Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923**

GA56/57

*Zur Bestimmung der Philosophie*

1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919)

2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919)

3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Sommersemester 1919)

Herausgeber: Bernd Heimbüchel, 1. Auflage 1987. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage 1999. X, 226 Seiten

GA58

*Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20)

Herausgeber: Hans-Helmuth Gander, 1992. X, 274 Seiten

GA59

*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*  
(Sommersemester 1920)

Herausgeber: Claudius Strube, 1993. VIII, 202 Seiten

GA60

*Phänomenologie des religiösen Lebens*

1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21)

Herausgeber: Matthias Jung und Thomas Regehly

2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921)

3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*

(Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19)

Herausgeber: Claudius Strube, 1995. XIV, 352 Seiten

GA61

*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles.*

*Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22)

Herausgeber: Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns

1. Auflage 1985. 2., durchgesehene Auflage 1994, XIV, 204 Seiten

GA62

*Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*

(Sommersemester 1922)

Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation).

Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)

Herausgeber: Günther Neumann, 2005. XXIV, 452 Seiten

GA63

*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923)

Herausgeberin: Käte Bröcker-Oltmanns, 1. Auflage 1988. 2. Auflage 1995. XII, 116 Seiten

### **III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen**

#### **Vorträge – Gedachtes**

GA64

*Der Begriff der Zeit* (1924)

1. *Die Fragestellung Diltheys und Yorcks Grundtendenz* - II. *Die ursprünglichen Seinscharaktere des Daseins*

- III. *Dasein und Zeitlichkeit* - IV. *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*

Anhang: *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2004. VI, 134 Seiten

GA65

*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938)

I. Vorblick - II. Der Anklang - III. Das Zuspiel - IV. Der Sprung - V. Die Gründung a) Da-sein und Seinsentwurf b) Das Da-sein c) Das Wesen der Wahrheit d) Der Zeit-Raum als der Ab-grund e) Die Wesung der Wahrheit als Bergung - VI.

Die Zu-künftigen - VII. Der letzte Gott - VIII. Das Seyn

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1. Auflage 1989. 2., durchgesehene Auflage 1994. XVI, 522 Seiten. 3., unveränderte Auflage 2003.

GA66

*Besinnung* (1938/39)

I. Einleitung - II. Der Vorsprung in die Einzigkeit des Seyns - III. Die Philosophie - IV. Zum Entwurf des Seyns - V. Wahrheit und Wissen - VI. Das Seyn - VII. Das Seyn und der Mensch - VIII. Das Seyn und der Mensch - IX. Der Anthropomorphismus - X. Geschichte - XI. Die Technik - XII. Historie und Technik - XIII. Seyn und Macht - XIV. Das Seyn und das Sein - XV. Das Denken des Seyns - XVI. Die Seynsvergessenheit - XVII. Die Seynsgeschichte - XVIII. Götter - XIX. Die Irre - XX. Zur Geschichte der Metaphysik - XXI. Die metaphysische Warumfrage - XXII. Seyn und "Werden" - XXIII. Das Sein als Wirklichkeit - XXIV. Das Seyn und die "Negativität" XXV. Sein und Denken. Sein und Zeit - XXVI. Eine Sammlung des Besinnens - XXVII. Das seynsgeschichtliche Denken und die Seinsfrage - XXVIII. Der seynsgeschichtliche Begriff der Metaphysik

Im Anhang: Mein bisheriger Weg (1937/38)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997. XIV, 438 Seiten.

GA67

*Metaphysik und Nihilismus*

1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39)

2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948)

Herausgeber: Hans-Joachim Friedrich, 1999. XII, 274 Seiten

GA68

*Hegel*

1. *Die Negativität* (1938/39)

2. *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (1942)

Herausgeberin: Ingrid Schübler, 1. Auflage 1993. 2. Auflage 2009. X, 154 Seiten

GA69

*Die Geschichte des Seyns*

1. *Die Geschichte des Seyns* (1938/40)

2. *Koinón. Aus der Geschichte des Seyns* (1939)

Herausgeber: Peter Trawny, 1998. XII, 230 Seiten

GA70

*Über den Anfang*

Herausgeberin: Paola-Ludovika Coriando, 2005. XII, 200 Seiten

GA71

*Das Ereignis* (1941/42)

I. *Der erste Anfang*, II. *Der Anklang*, III. *Der Unterschied*, IV. *Die Verwindung*, V. *Das Ereignis. Der Wortschatz seines Wesens*, VI. *Das Ereignis*, VII. *Das Ereignis und das Menschenwesen*, VIII. *Das Da-seyn*, IX. *Der andere Anfang*, X. *Weisungen in das Ereignis*, XI. *Das seynsgeschichtliche Denken. Denken und Dichten.*

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2009. Etwa XXII, 346 Seiten



GA72

*Die Stege des Anfangs* (1944)

Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann

GA73

*Zum Ereignis-Denken*

GA74

*Zum Wesen der Sprache*

Herausgeber: Thomas Regehly

GA75

*Zu Hölderlin - Griechenlandreisen*

Herausgeber: Curd Ochwadt, 2000. VI, 408 Seiten

GA76

*Zur Metaphysik - Neuzeitlichen Wissenschaft - Technik*

Herausgeber: Claudius Strube, 2009. VIII, 408 Seiten

GA77

*Feldweg-Gespräche* (1944/45)

1. *Agchibasie. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*

2. *Der Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang*

3. *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*

Herausgeberin: Ingrid Schüßler, 1. Auflage 1995. VI, 250 Seiten. 2., durchgesehene Auflage 2007. VI, 250 Seiten

GA78

*Der Spruch des Anaximander* (1946)

Herausgeberin: Ingeborg Schüßler

GA79

*Bremer und Freiburger Vorträge*

1. *Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949*

*Das Ding - Das Ge-stell - Die Gefahr - Die Kehre*

2. *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*

Herausgeberin: Petra Jaeger, 1. Auflage 1994. 2., durchgesehen Auflage 2005. VI, 182 Seiten

GA80

*Vorträge*

u. a.: *Frage und Urteil* (Vortrag im Rickert-Seminar 10. Juli 1915) - *Wahrsein und Dasein*. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*

7. (Vortrag in der Kant-Gesellschaft Köln WS 1923/24) - *Kasseler Vorträge* (1925) - *Begriff und Entwicklung der*

*phänomenologischen Forschung* (Vortrag im Marburger kulturwissenschaftlichen Kränzchen 4. Dezember 1926) -

*Phänomenologie und Theologie*. I. Teil: *Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als*

transzendente Wissenschaft (Vortrag vor der evangelischen Theologenschaft in Tübingen 8. Juli 1927) - Die heutige Problemlage der Philosophie (Vortrag in der Kantgesellschaft Karlsruhe 4. Dezember 1929 und vor der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 21. März 1930) - Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins (Vortrag in der Kantgesellschaft Frankfurt 24. Januar 1929) - Hegel und das Problem der Metaphysik (Vortrag in der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 22. März 1930) - Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI (Vortrag in Beuron 26. Oktober 1930) - *Tò pseudos* (Vortrag im Freiburger Kränzchen 22. Juli 1932) - Der Satz vom Widerspruch (Vortrag im Freiburger Kränzchen 16. Dezember 1932) - Das Dasein und der Einzelne (Vortrag Zürich 18. Januar 1936) - Europa und die deutsche Philosophie (Vortrag im Kaiser-Wilhelm-Institut Bibliotheca Hertziana Rom 8. April 1936) - Von der Grundbestimmung des Wissens (Vortrag im Freiburger Kränzchen 9. Juni 1939) - Der Spruch des Parmenides (Vortrag im Freiburger Kränzchen Juni 1940) - Zur Geschichte des Existenzbegriffs (Vortrag im Freiburger Kränzchen 7. Juni 1941) - Über die Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter (Vortrag in Baden-Baden Haus Schweizer 7. und 8. Mai 1959) - Max Kommerell (Vortrag in der Gedächtnisfeier für Max Kommerell 27. Februar 1962) - Überlieferte Sprache und technische Sprache (Vortrag auf dem Lehrgang für Gewerbeschullehrer auf der Comburg 18. Juli 1962) - Bemerkungen zu Kunst- Plastik-Raum (Vortrag St. Gallen 3. Oktober 1964) - Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens (Vortrag in der Akademie der Wissenschaften und Künste in Athen 4. April 1967) - Die Bestimmung der Sache des Denkens (Vortrag 19. Juli 1967 in Kiel zu W. Bröckers 65. Geburtstag)

Herausgeber: Hartmut Tietjen

GA81

*Gedachtes*

I. Frühe Gedichte

II. Aus der Erfahrung des Denkens

III. Gedachtes für das Vermächtnis eines Denkens

IV. Vereinzelt

Herausgeberin: Paola-Ludovika Coriando, 2007. XX, 360 Seiten

#### **IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen**

GA82

*Zu eigenen Veröffentlichungen*

GA83

*Seminare: Platon - Aristoteles - Augustinus*

Herausgeber: Mark Michalski

GA84

*Seminare: Leibniz - Kant*

Herausgeber: Günther Neumann

GA85

*Seminar: Vom Wesen der Sprache*

*Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes*

*Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*

Herausgeberin: Ingrid Schübler, 1999. XII, 220 Seiten

GA86

*Seminare: Hegel - Schelling*

Herausgeber: Peter Trawny

GA87

*Nietzsche: Seminare 1937 und 1944*

1. *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)*

2. *Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*

Herausgeber: Peter von Ruckteschell, 2004. XXII, 324 Seiten

GA88

*Seminare:*

1. *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens*

2. *Einübung in das philosophische Denken*

Herausgeber: Alfred Denker, 2008. XIV, 336 Seiten

GA89

*Zollikoner Seminare*

Herausgeber: Claudius Strube

GA90

*Zu Ernst Jünger*

Herausgeber: Peter Trawny, 2004. XVI, 472 Seiten, 1 Farbtafel

GA91

*Ergänzungen und Denksplitter*

GA92

*Ausgewählte Briefe 1*

GA93

*Ausgewählte Briefe II*

GA94

*Überlegungen II-VI*

GA95

*Überlegungen VII-XI*

GA96

*Überlegungen XII-XV*

GA97

*Anmerkungen II-V*

GA98

*Anmerkungen VI-IX*

GA99

*Vier Hefte I - Der Feldweg*

*Vier Hefte II - Durch Ereignis zu Ding und Welt*

GA100

*Vigilae I, II*

GA101

*Winke I, II*

GA102

*Vorläufiges I-IV*

## B. Anden anvendt og citeret litteratur

Aeschylus: *Suppliant Maidens, Persians, Prometheus, Seven Against Thebes*, Translated by Herbert Weir Smith, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1973 (1922)

Aristotle: *Categories, On Interpretation, Prior Analytics*, translated by H. P. Cooke and Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2002, (1938).

Aristotle: *Categories and De Interpretatione*, translated with notes by J. L. Ackrill, Oxford, 1963, p. 3-12, 43-49.

Aristotle: *Posterior Analytics. Topica*, translated by Hugh Tredennick and E. E. Forster, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1989, (1930).

Aristotle: *On Sophistical Refutations. On Coming-to-be and Passing Away. On the Cosmos*, translated by E. S. Forster and D. J. Furley, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1987, (1955)

Aristotle: *Physics Book I-IV*, translated by P.H. Wicksteed & F. M. Cornford, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996, (1929).

Aristotle: *Physics Book V-VIII*, translated by P.H. Wicksteed & F. M. Cornford, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2000, (1934).

Aristotle: *De Anima*, translated by W.S. Hett, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1995, (1936).

Aristotle: *De Anima (On the Soul)*, translated by Hugh Lawson-Tancred, Penguin Classics, 1986.

Aristotle: *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*, translated by A. L. Peck and E. S. Forster, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1993, (1937)

Aristoteles: *Metaphysik XII*, Übersetzung und Kommentar von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt af Main, Vittorio Klostermann, Klostermann Texte Philosophie, 5. Auflage, 2004, (1948). Med græsk tekst.

Aristotle: *Metaphysics Books I-IX*, translated by Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996, (1936).

Aristotle: *Metaphysics Books X-XIV, Oeconomica, Magna Moralia*, translated by Hugh Tredennick & G. Cyril Armstrong, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1997, (1935)

Aristoteles: *Nikomachische Ethik VI*, Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt af Main, Vittorio Klostermann, Klostermann Texte Philosophie, 1998. Med græsk tekst.

- Aristotle: *Nicomachean Ethics*, translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1999, (1926).
- Aristotle: *Nicomachean Ethics*, translated by Sarah Broadie & Christopher Rowe, Oxford University Press, 2002.
- Aristotle: *The Nicomachean Ethics*, translated with an Introduction by David Ross, Revised by J. L. Ackrill and J. O. Urmson, Oxford University Press, 1987, (1925).
- Aristotle: *Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. Virtues and Vices*, translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, ()
- Aristotle: *Politics*, translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1990, (1932).
- Aristotle: *"Art" of Rhetoric*, translated by J. H. Freese, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1994, (1926).
- Aristotle: *The Poetics*, translated by W. Hamilton Fyfe, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1982 (1927, revideret 1932)
- E. Arleth: *Die Metaphysischen Grundlagen der Aristotelischen Ethik*, 1903, Prag.
- Augustin: *Om Guds Stad*, Bog 19, (*De Civitate Dei*), udg. af Bent Dalsgaard Larsen, Århus, 1996
- Robert Bernasconi: *Heidegger's Destruction of Phronesis*, The Southern Journal of Philosophy (1989), Vol. XXVIII, Supplement, p. 127-147.
- Robert Bernasconi: *The Fate of the Distinction Between Praxis and Poiesis*, Heidegger Studies Vol. 2., Verlag Duncker & Humblot, 1986, p. 111-139.
- Walter Brogan: *A Response to Robert Bernasconi's: Heidegger's Destruction of Phronesis*, The Southern Journal of Philosophy (1989), Vol. XXVIII, Supplement, p. 149-153.
- Walter Brogan: *The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology*, i: Theodore Kisiel and John Van Buren (ed): *Reading Heidegger From the Start – Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994, p. 213-227.
- Heinrich Cassirer: *Aristoteles' Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte (24), 1932.
- Charles Chamberlain: *From "Haunts" to "Character": The Meaning of Éthos and Its Relation to Ethics.* *Helios* 11, no. 2 (1984): 97-108.
- Charles Chamberlain: *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*, Transactions of the American Philological Association (1974-), Vol. 114 (1984), p. 147-157.

- Charles Chamberlain: *Why Aristotle Called Ethics Ethics: The Definition of ἠθικός in Eudemian Ethics 2.2*, *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie*, Vol. 112, 1988, p. 176-183.
- Cicero: *De Officiis*, translated by W. Miller, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1977, (1913).
- Francis MacDonald Cornford: *Plato's Theory of Knowledge, The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary, Routledge & Kegan Paul, First published 1935, reprinted 1979.
- Francis MacDonald Cornford: *Plato and Parmenides*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, 1939.
- Steven Galt Crowell: *Heidegger and Husserl: The Matter and Method of Philosophy, i: A Companion to Heidegger*. Dreyfus, Hubert L. and Mark A. Wrathall (Eds). Blackwell Publishing, 2004.
- H. Diels & W. Kranz (ed): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Zürich, Weidmann, Unveränderter Nachdruck der 6 Auflage, 1951, (1903). 1. Band.
- H. Diels & W. Kranz (ed): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Zürich, Weidmann, Unveränderter Nachdruck der 6 Auflage, 1972, (1903). 2. Band.
- H. Diels & W. Kranz (ed): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Zürich, Weidmann, Unveränderter Nachdruck der 6 Auflage, 1973, (1903). 3. Band.
- Shirley Darcus: *Daimon as a Force Shaping Ethos in Heraclitus*, i *Phoenix*, Vol. 28, No. 4, 1974, p. 390-407.
- Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (Ed.): *A Companion to Heidegger*, Blackwell Publishing, 2005, (2004)
- Gerald F. Else: Review of: Helen North: *Sophrosyne: Selfknowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966; i *The American Journal of Philology*, Vol 90, No.3, (Jul 1969), p. 360-365.
- Günter Figal: *Heidegger Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1992.
- Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band I, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960.
- Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band II, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1970.
- Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band III, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1972.
- Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke 1*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 6. Auflage (durchgesehen), 1999, (1960)
- Heidegger: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, p. 1-494, (1960)

- Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke 3*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1. Auflage, 1999, (1987)  
 Heri: *Hegel und die Antike Dialektik*, p. 3-28, (1961); *Hegel und Heidegger*, p. 87-101, (1971); *Der Denker Martin Heidegger*, p. 223-228, (1969); *Der Weg in die Kehre*, p. 271-284, (1979); *Ethos und Ethik (MacIntyre u.a.)*, p. 350-374, (1985); *Auf dem Rückgang zum Anfang*, p. 394-416, (1986); *Der eine Weg Martin Heideggers*, p. 417-430, (1986).
- Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke 4*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1. Auflage, 1999, (1987).  
 Heri: *Lob der Theorie*, p. 37-51, (1980); *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, p. 175-188, (1963)
- Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke 5*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1. Auflage, 1999, (1985).  
 Heri: *Platos dialektische Ethik*, p. 3-163, (1931); *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, p. 164-186, (1927); *Praktisches Wissen*, p. 230-248, (1930); *Platos Staat der Erziehung*, p. 249-262, (1942)
- Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke 7*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1. Auflage, 1999, (1991).  
 Heri: *Heraklit-Studien*, p. 43-82, (1990); *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, p. 128-227, (1978)
- Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke 10*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1. Auflage, 1999, (1995).  
 Heri: *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, p. 3-13, (1986)
- Joakim Garff: *SAK Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*, København, Gads Forlag, andet oplag, 2003.
- Michael Allen Gillespie: *Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism*, i *Political Theory*, Vol. 28, No.2, April, 2000, p. 140-166.
- Mogens Herman Hansen (ed): *A comparative Study of Thirty City-State Cultures. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre*, København, C.A. Reitzels Forlag, 2000.
- Mogens Herman Hansen: *Det athenske demokrati – og vores*. Museum Tusulanums Forlag, 2005
- Nicolai Hartmann: *Ethik*. Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 1926
- Nicolai Hartmann: *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1944.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Werke 3, Erste Auflage 1986, (1807)
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hauptwerke in 6 bänden, Band 2, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, (1807)
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Åndens fænomenologi*, på dansk ved Claus Bratt Østergaard, Gyldendal, 2005, (1807)



- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Werke 19, Erste Auflage, 1986.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hauptwerke in 6 bänden, Band 6, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999. (1830)
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien zur Philosophie des Rechts*, Hauptwerke in 6 bänden, Band 5, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999. (1821)
- Martin Heidegger: *Die Frage nach dem Sein*, Heidegger Studies, Vol. 17, 2001, Duncker & Humblot, Berlin, oprindeligt offentliggjort i: Heidegger Studies, Vol. 15, 1999, Duncker & Humblot, Berlin. Planlagt til udgivelse i GA73. (Oprindeligt skrevet i 1937 og i afhandlingene refereret til som: Heidegger (1937), idet teksten og pagineringen fra 2001 udgivelsen lægges til grund.)
- Martin Heidegger: *Et brev om „humanismen“*, På dansk ved Søren Gosvig Olesen og Karin Wolgast, København, Informations Forlag, 2004, revideret udgave fra den oprindelige (1988).
- Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 18. Auflage, Unveränd. Nachd. der 15. Auflage, 2001. (1927). Pagineringen af denne udgave er også anført i GA2.
- Martin Heidegger: *Væren og Tid*, oversat af Christian Ruud Skovgaard, Århus, 1. udgave, 1. oplag, Forlaget Klim, 2007.
- Martin Heidegger: *Was heißt Denken?*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 5. Auflage, 1997.
- Martin Heidegger: *Zollikoner Seminare*, Herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- Max Heinze: *Ethische Werte bei Aristoteles*. Abh. Sächs. Ges. d. W. 27, 1909.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ Band I, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“ Band II, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Subjekt und Dasein Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 3. erweiterte Auflage, 2004.
- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Wahrheit, Freiheit, Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

- Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994
- Joanna Hodge: *Heidegger and Ethics*, London and New York, Routledge, 1995.
- Homer: *Homers Iliade*, Oversat af Otto Steen Due, Gyldendal, 2. udgave, 2006.
- Homer: *The Iliad, I-II*, translated by A. T. Murray, Revised by William F. Wyatt, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2. ed., 1999, reprinted 2001.
- Homer: *The Odyssey I-II*, translated by A.T. Murray, Revised by George E. Dimock, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2. ed., 1995.
- Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen II*, (1913/1921) i *Husserliana*, Bd. XIX/2, The Hague: Nijhoff/Kluwer, 1984.
- Edmund Husserl: *Logical Investigations, Vol. II*, Translated by J. N. Findlay, London: Routledge & Kegan Paul, 1970,
- G. Imdahl: „*Formale Anzeige bei Heidegger*“. *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol 37, Bonn, Bouvier Verlag, 1994, p. 306-332.
- David C. Jacobs (ed): *The Presocratics after Heidegger*, State University of New York Press, SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy, 1999.
- Werner Jaeger: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Zürich-Hildesheim, Weidmann, Zweite veränderte auflage, 1985, nachdruck der 2. Auflage, Berlin 1955, (1923).
- Werner Jaeger: *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1953.
- Werner Jaeger: *Paideia. Die Formung der Griechischen Menschen*, I-III, Berlin, 1933-1945
- Karsten Friis Johansen: *Den europæiske filosofis historie. Antikken*, Bind I, Nyt Nordisk Forlag, 3. oplag, 1998.
- Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, 1979.
- Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, 1786), *Kritik der Praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Werkausgabe Band VII, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, 1. Auflage 1974.
- Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, Philosophische Bibliothek Band 40, Herausgegeben von Karl Vorländer, 6 Auflage, 1976.

- E. Kapp: *Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik*, Freiburg, Inaugural-dissertation zur erlangung der Doktorwürde der hohen Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität, 1912.
- Alfred Kastil: *Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin*. SB. Wien, 1900.
- G. S. Kirk, J. E. Raven and M. Schofield: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Second Edition, 1988.
- Ole Fogh Kirkeby: *Begivenhedsledelse og handlekraft*, København, Børsens forlag, 1, udgave, 2006.
- Ole Fogh Kirkeby: *Eventum tantum – begivenhedens ethos*, Samfundslitteratur, 1. udg, 2005.
- Ole Fogh Kirkeby: *Det nye lederskab*, Børsens forlag, 1. Udgave, 2004.
- Ole Fogh Kirkeby: *Selvet sker – bevidsthedens begivenhed*, samfundslitteratur, 1. Udg. 2008.
- Søren Kierkegaard: *Om Begrebet Ironi*, Samlede Værker, Bind 1, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (); SV1.
- Søren Kierkegaard: *Enten - Eller*, Første halvbind, Samlede værker, Bind 2, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (1843); SV2.
- Søren Kierkegaard: *Frygt og Bæven, Gjentagelsen, Forord*, Samlede Værker, Bind 5, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (henholdsvis: 1843, 1843 og 1844); SV5.
- Søren Kierkegaard: *Philosophiske Smuler. Begrebet Angest. Tre Taler ved tænkte Leiligheder*, Samlede Værker, Bind 6, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (henholdsvis: 1844, 1844 og 1845); SV6.
- Søren Kierkegaard: *Stadier paa Livets Vei*, Første halvbind, Samlede Værker, Bind 7, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (1845); SV7
- Søren Kierkegaard: *Stadier paa Livets Vei*, Andet halvbind, Samlede Værker, Bind 8, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (1845); SV8.
- Søren Kierkegaard: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Første Halvbind, Samlede Værker, Bind 9, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (1846); SV9.
- Søren Kierkegaard: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, Andet halvbind, Samlede Værker, Bind 10, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (1846); SV10.
- Søren Kierkegaard: *Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger. Sygdommen til døden*, Samlede Værker, Bind 15, udgivet af Peter P. Rohde, 3. Udgave, 3. oplag, Gyldendal, 1962, (Begge 1849); SV15.

- Theodore Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, 1995.
- Theodore Kisiel and Thomas Sheehan (ed): *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2007.
- Theodore Kisiel and John Van Buren (ed): *Reading Heidegger From the Start – Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994.
- Marie Louise von Kohoutek: *Die differenzierung des ἀνθρώπινον ἀγαθόν. Eine studie zur Werttafel der Nikomachischen Ethik*, 1923, Marburg.
- Gerhard Krüger: *Einsicht und Leidenschaft – Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 6. Auflage 1992 (1983).
- Gerhard Krüger: *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1958.
- Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, Vol. I, translated by R. D. Hicks, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2000, (1925).
- H.G. Liddell and Scott: *An intermediate Greek-English Lexicon*, Founded upon the 7. ed., (1889).
- Hans Lipps: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Werke II, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 4. Auflage, 1976, (1938).
- Hans Lipps: *Die Verbindlichkeit der Sprache*, Werke IV, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 3. Auflage, 1977.
- Emanuel Loew: *Die Ausdrücke φρονεῖν und νοεῖν bei den Vorsokratikern*, Philologische Wochenschrift, Vol. 49, 1929, p. 426-429.
- Karl Löwith: *Heideggers „Kehre“*, i: Die neue Rundschau, 62, (1951, Viertes Heft, pp. 48-79)
- John Patrick Lynch: *Aristotle's School – A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1972.
- Alasdair MacIntyre: *After Virtue - A Study in Moral Theory*, 2. Edition, London, Duckworth, 1985, (1981).
- Walter Marg: *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1967 (1938)
- William McNeill: *The Time of Life. Heidegger and Ēthos*, State University of New York Press, 2006.
- Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral - Eine Streitschrift*, München, Wilhelm Goldmann Verlag, 1. Auflage 1983, (1887, Leipzig).

- Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo* (1888): i Sämtliche Werke in 15 Bänden, Kritische Studienausgabe, KSA6, Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999.
- Andrea Wilson Nightingale: *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge University Press, 2004
- Helen North: *Sophrosyne: Selfknowledge and Self-restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University Press, 1966
- Martha C. Nussbaum: *Aristotle, Politics and Human Capabilities: A response to Antony, Arneson, Charlesworth and Mulgan*. *Ethics*, Vol. 111, No. 1, Oct. 2000, p. 102-140.
- Martha C. Nussbaum & Amélie Oksenberg Rorty (ed): *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, New York, Oxford University Press, Clarendon Press, 1996, (1992).
- Parmenides: Übersetzung, Einführung und interpretation von Kurt Riezler, Bearbeitet und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Klostermann Texte Philosophie, 3. Auflage, 2001, (1934)
- Catalin Partenie and Tom Rockmore (ed.): *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*, Northwestern University Press, 2005.
- Plato: *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, translated by Harold N. Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press, (1914)
- Plato: *Plato's Phaedo*, translated and with an introduction and commentary by R. Hackforth, University of Cambridge, 1981, (1955).
- Plato: *Lysis, Symposium, Gorgias*, translated by W. R. M. Lamb, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996, (1925)
- Plato: *Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, translated by Harold N. Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1996, (1926).
- Plato: *Republic I*, Books I-V, translated by Paul Shorey, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1982, (1930)
- Plato: *Republic II*, Books VI-X, translated by Paul Shorey, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1980, (1935)
- Platon: *Staten*, oversat af Otto Voss, Platonselskabets skriftserie, Museum Tusulanums Forlag, 2. Udgave, 1985.
- Plato: *Theaetetus, Sophist*, translated by Harold North Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1977, (1921)
- Plato: *Statesman, Philebus, Ion*, translated by Harold N. Fowler and W.R.M. Lamb, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2001, (1925).

- Plato: *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, translated by R. G. Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1999, (1929).
- Plato: *Charmides, Alcibiades 1 & 2, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis*, translated by W. R. M. Lamb, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1986, (1927).
- Plotinus: *Ennead III*, Vol III, translated by A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1. ed., 1967.
- Otto Pöggeler: *Hegel und Heidegger*, Hegel Studien, 1990, Vol 25, Bonn, Bouvier Verlag, p. 139-160.
- Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: Neske, 1994 (1963)
- William J. Richardson: *Heidegger: Through Phenomenology to thought*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
- Paul Ricoeur: *Från text till handling. En Antologi om Hermeneutik*. (Red. Peter Kemp & Bengt Kristensson), Symposion Bokförlag, Stockholm/Lund, 1988.
- Paul Ricoeur: *Oneself as another*, translated by Kathleen Blamey, The University of Chicago Press, 1992, (1990)
- Joachim Ritter (Herausg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 19xx
- Rüdiger Safranski: *En mester fra Tyskland – Heidegger og hans tid*, Oversat af Hans Christian Fink, København, Gyldendal, 1998, (1994)
- Heinz J. Schaefer: *Phronesis bei Platon*, Bochum, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, 1981. (Tysk filologi-dissertation, antaget i 1968-1969.)
- Harald Schilling: *Das Ethos der Mesotes. Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*. [Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, 22] Tübingen, Mohr, 1930.
- David Christopher Schindler: *The Community of the One and the Many: Heraclitus on Reason*, Inquiry, Vol. 46, nr. 4, 2003, p. 413-448.
- Johanna Schmidt: *Ethos. Beiträge zum Antiken Wertempfinden*, Leipzig, Verlag Robert Noske, 1941.
- Eckart Schütrumpf: *Die Bedeutung des Wortes ēthos in der Poetik des Aristoteles*, München, Zetemata Monographien zur Klassischen Altertums Wissenschaft, Heft 49, Inaugural-Dissertation, 1966.
- Charles E. Scott: *Heidegger and the Question of Ethics*, Research in Phenomenology, Vol. XVIII, 1998, p. 23-40.
- Thomas Sheehan: *A Normal Nazi*, New York Review of Books, XL, nos. 1-2 (January 14<sup>th</sup> 1993), p. 30-35.

- Thomas Sheehan: *A Paradigm Shift in Heidegger Research*, *Continental Philosophy Review*, XXXII, 2 (2001), p. 1-20.
- Thomas Sheehan: *Choosing One's Fate: A Re-reading of Sein und Zeit, § 74*, co-authored with Corinne Painter, *Research in Phenomenology*, XXVIII (1999), 63-83.
- Thomas Sheehan: „Everyone has to Tell the Truth“ *Heidegger and the Jews*, *Continuum*, I, 1, (Autumn 1999), pp. 30-44.
- Thomas Sheehan: "Geschichtlichkeit/Ereignis/Kehre", *Existential: Meletai Sophias* [Budapest], XI, 3-4 (2001), 241-251.
- Thomas Sheehan: *Heidegger and the Nazis*, *The New York Review of Books*, Vol. XXXV, No. 10, (June 16, 1988), p. 38-47.
- Thomas Sheehan: *Martin Heidegger*, *Stanford University Encyclopedia of Philosophy* on line, p. 1-76: Draft of August, 2005.
- Thomas Sheehan: *Heidegger's New Aspect: On In-Sein, Zeitlichkeit, and The Genesis of "Being and Time*, *Research in Phenomenology*, 25, (November 1995), p. 207-225.
- Thomas Sheehan: *Heidegger's Philosophy of Mind*, in *Contemporary Philosophy: A New Survey*, edited by Guttorm Floistad, Vol. IV, *Philosophy of Mind*, The Hague: Nijhoff Publishers, 1984, pp. 287-318.
- Thomas Sheehan: *Hermeneia and Apophansis: The Early Heidegger's Reading of De Interpretatione*, in Franco Volpi, Thomas Sheehan, et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht: Kluwer, 1988, 67-80.
- Thomas Sheehan: *Kehre and Ereignis. A Prolegomena to Introduction to Metaphysics*, in *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, edited by Richard Polt and Gregory Fried, New Haven and London, Yale University Press, 2000, pp. 3-16 and 263-274.
- Thomas Sheehan: *'Let a Hundred Translations Bloom!' A Modest Proposal About Being and Time, Man and World*, (1997), 227-238.
- Thomas Sheehan: *Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle*, in *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, edited by Burt C. Hopkins, Dordrecht, the Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 273-316.
- Thomas Sheehan: *The "Original Form" of Sein und Zeit: Heidegger's Der Begriff der Zeit (1924)*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 10, No. 2, May 1979.
- Thomas Sheehan: *Reading a Life: Heidegger and Hard Times*, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1993, p. 70-96.
- Bruno Snell: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Fünfte durchgesehene Auflage, 1980, (1975)

Jacques Taminiaux: *The Interpretation of Greek Philosophy in Heidegger's Fundamental Ontology*, Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 19, No. 1, January 1988, p. 3-14.

Otto Thimme: *ΦΥΣΙΣ ΤΡΟΠΙΟΣ ΗΘΟΣ. Semasiologische Untersuchung über die Auffassung des menschlichen Wesens (Charakters) in der älteren griechischen Literatur*. Inaugural-Dissertation, Georg-August-Universität Göttingen, Handelsdruckerei C. Trute, Quakenbrück. 1935.

John Van Buren: *The young Heidegger: Rumour of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994.

Franco Volpi: *Being and Time: A "Translation of the Nicomachean Ethics?"*, i: Theodore Kisiel and John Van Buren (ed): *Reading Heidegger From the Start – Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, 1994., p. 195-211.

Franco Volpi: og *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova 1984.

Franco Volpi: *Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*, i Philosophisches Jahrbuch 96, 1989, p. 225-240.

Dan Zahavi, Søren Overgaard, Thomas Schwarz Wentzer (Red.): *Den unge Heidegger*, Akademisk Forlag, 2003.



## Indeks over oldgræske ord, citater og latinsk translitteration

Der er tale om et alfabetisk orienteret indeks for oldgræske ord, citater og disses latinske translitteration. Der er ikke tale om et leksikon, eller et forsøg på en ordbog og der er fremdeles ikke tale om udtømmende oversættelser, idet der iøvrigt henvises til den tekstlige sammenhæng i afhandlingen. Der er for nogle ords og citaters vedkommende henvist til den græske kilde og/eller til Heideggers oversættelse eller behandling, dog ingenlunde konsekvent eller udtømmende, og der er både egne og mere klassiske oversættelser at finde i oversigten, ofte lidt stikordsagtige, og der kan iøvrigt henvises til f.eks:

Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band I, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960.

Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band II, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1970.

Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Band III, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1972.

H.G. Liddell and Scott: *An intermediate Greek-English Lexicon*, Founded upon the 7. ed., (1889).

Der anvendes til den latinske translitteration følgende nøgle for de 4 bogstaver:  $\epsilon \eta \omicron \omega$

e angiver det korte e (kort vokal, kan også angives ě, men dette udeladt her), bogstavet: *epsilon*  $\epsilon$

ē angiver det lange e (lang vokal), bogstavet: *eta*  $\eta$

o angiver det korte o (kort vokal, kan også angives ö, men dette udeladt her), bogstavet: omikron  $\omicron$

ō angiver det lange o (lang vokal), bogstavet: omega  $\omega$

ἄγαθόν, ἀγαθόν, ἀγαθός - *agathon, agathos* – det gode; god.

ἀγαθόν οἰκεῖον – *agathon oikeion*, (*det eget gode*, i betydningen: i overensstemmelse med egen fortræffelighed, i.e. væren, se Aris: NE 1098b f. Se GA18, p. 78. Grundlaget for eksistentialt *Zu-Hause-sein* og derfor også de privative modi: *Un-zu-Hause-sein*, se SuZ, §40.

ἄγειν – *agein* - at lede; at føre.

ἀγγιβασιέ – *agchibasie* - Heraklit fr. 122. [Going near to, KSR] , [ever approaching, Sheehan], [moving into nearness] Heidegger GA77. Gespräch... [In-die-Naehe-geneh]

ἀεί - *aei* - for altid; evigt; det, der vedrører det evige.

ἄιδιον – *aidion* – det altid-værende; das Immerseiende, GA19, p. 31. Se Aris: NE Bog VI, 3.

αἴσθησις – *aisthēsis* – sansning; det, der vedrører sanserne.

αἰσθητικόν – *aisthētikon* – sansning, Aris: DA 415a1

αἴτιον – *aition* - Heidegger: *warum*, GA62, p. 395, se tilhørende note p. 418. Årsag; *på-hvilken-måde*. αἴτια καὶ ἀρχαί

ἀκριβές – *akribes* – præcision; f.eks: den *præcision*, der må tilstræbes i forhold til *περᾶξίς* er den til sagen tilhørende, se Aris: NE 1094b13f.

ἀκρότης – *akrotēs* - et ekstremum; en yderlighed, se Aris: NE 1107a6ff.

ἀλήθεια – ἀλήθεια – *alētheia* – sandhed; Heidegger skriver: *ἀλήθεια, Ἀλήθεια*, det uskjulte; det uforborgne, *Lichtung*.

ἀληθές – *alēthes* – sand; uskjult. Se også ὄν ὡς ἀληθές

ἀληθές λόγος – *alēthes logos* – Den sande lære; den sande tale – Titel på skrift af Kelsos.

ἀληθεύει – *alētheuei* – gøre sand. Aris: NE Bog VI.

Ἀληθεύειν, ἀληθεύειν – gøre uskjult; afdække; tage sandt i forvaring; sand, forstående afdækning - se ψυχή ὡς ἀληθεύειν

ἄλογον, τὸ ἄλογον – *alogon, to alogon* – Grundbetydning: *Det-ikke-talende*, Aris: NE Bog VI.

ἀνθρώπινον ἀγαθόν – *anthrōpinon agathon* – det gode for mennesket; det menneskeligt gode, cf. Aris NE A 1-4., Aris: NE 1098b15-16.

ἄνθρωπος – ὁ ἄνθρωπος – *anthrōpos, ho anthrōpos* - menneske.

ἄνθρωπος ζῶον ἧθους ἔχον – *anthrōpos zōon ēthous echon* – Mennesket som det leve-væsen, der har *ēthos*, se GA55, p. 217.

ἀνθρωπισμός – *anthrōpismos* – humanitet, hos Aristippos, se Bruno Snell (1980, p. 237): *Humanität*, måske i mangel af bedre da ordet *menneskelig* ikke findes på oldgræsk, cf. KFJ, p. 614-615.

αἰδός – *aidos* – sanger; rapsode; professionel sanger.

ἀπάτη – *apatē* – afveje/*Holzwege*, se GA54, p. 86f.

ἄπειρον – *apeiron* – det grænseløse; det ikke-begrænsede, (privativ formulering), se Anaxagoras.

ἀποφαίνεσθαι – *apophainesthai* – at vise sig selv, at fremtræde som sig selv, se SuZ, § 7. For Heidegger: at vise sig som noget i sin hvordan-væren. Se særlig SuZ, p. 34.

ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα - *apophainesthai ta phainomena* – se SuZ, §7, se også GA22, p. 310. Se særlig SuZ, p. 34.

ἀπόφανσις – *apophansis* – fremvisende; vise frem; frem-vise. Henviser her til talens funktion, nemlig at stille noget frem, og hermed bringe det til syne, SuZ, p. 32. Se Aris. *Περὶ ἐρμηνείας*, kap. 1-6, se også λόγος ἀποφαντικός.

ἀρετή, ἀρεταί – *aretē – aretai* (pl) – fortræffelighedsformåen; fortræffeligheds-væren; duelighed; dyd.

ἀρεταί διανοητικάι – *aretai dianoetikai* – hos Aristoteles: tanke-fortræffeligheds-formåender, dvs afdækningsformåender, *hvormed det mødende værende kan tages i sand omsorgfuld forvaring, ἀληθεύειν*. Hos Aristoteles er der 5 sådanne: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία og νοῦς. Se Aris: NE Bog VI.

ἀρεταί ἠθικάι – *aretai ēthikai* – etiske- eller karakter-fortræffeligheds-formåender. For Aristoteles: karaktertræk hos den praktisk vise, ὁ φρόνιμος. Vigtige er: δίκαιοςύνη - *dikaio-synē* – retfærdighed. ἀνδρεία - *andreia* – mod (egentlig mandighed); σωφροσύνη - *sōphrosynē* – mådehold; besindighed; selv-moderation - μεγαλοψυχία - *megalopsychia* – storsindethed (det ærværdige) - πραΰτης - *praotēs* – mildhed - ἐλευθεριότης - *eleutheriotēs* – *eleutherios* -rundhåndethed eller generøsitet (civiliserethed – det, der er den frie mand værdigt). εὐτραπεία - *eutrapelia* – vid (en social dyd).

ἀρχή – *archē* – udspring; oprindelse; princip, ἀρχή: die Vonwoaus, *hvorfra*, GA62, p. 391, se endv GW9, p.247. Af Heidegger ofte oversat og forstået som: *Anfang*, men ikke *Beginn!*; *Ursprung*, mv.

ἀρχαί – *archai* – (pl) af *archē*.

ἀτελής, ἀτελής – *atelēs, ateles* – en-endnu-ikke-have-nået-sin-ende-væren eller: *ein noch nicht in sein Ende gekommenes*, se f.eks. GA9, p. 285. Se Aris: Fys 201b31f.

ἄψυχον, τὸ ἄψυχον – *apsychon, to apsychon* – Det ikke-levende; det, der ikke har et liv. Aris: DA 413a20.

αὐτὸ-ποίησις – *auto-poiēsis* – Selv-dannelse; selv-skabelse.

αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοετοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταῦτόν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. – *auton de noei ho nous kata metalēpsin tou noētou noētos gar gignetai thigganōn kai noōn hōste tauton nous kai noēton. to gar dektikon tou noētou kai tēs ousias nous* - Se Aris: Met 1072b 20f.

βάδισις εἰς τέλος – *badisis eis telos* – undervejsværen mod sin ende, se GA62, p. 386.

βελτίστη ἕξις – *beltistē hexis* – de bedste grundholdninger/afdækningsformåender. Se Aris: NE 1139a16. Se også GA19, p. 143.

Βίος, βίος – *bios* – liv, se GA18, p. 74.

βίος ἀπολαυστικός – *bios apolaustikos* – Aris: NE 1095b17, GA18, p. 74, livet viet til ἡδονή, det sanselige, lystbetingede liv.

βίος πολιτικός – *bios politikos* – det politiske liv.

βίος θεωρητικός – *bios theōrētikos* – Livet viet til σοφία og θεωρία, filosofiens beskæftigelse hos Aristoteles, det kontemplative liv, viet til σοφία.

βουλή, βούλευσις, βουληύεσθαι – *boulē, bouleusis* – overvejelse, selv-rådslagning, se også εὐβουλία

βουλή - *boulē* – En forsamling, et råd, et demokrati-organ i den græske bystat, πόλις

βουλεόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν καὶ πρακτῶν. – *bouleometha de peri tōn eph hēmin kai praktōn* - Aris: NE, Bog III, 1112a31, (vi) *overvejer det, som er i vores magt og som kan realiseres i praksis.*

γενέσθαι – *genesthai* – tilblivelse, (form: infinitiv medium)

γένεσις – *genesis* – tilblivelse, oprindelse.

γένοι' οἷος ἐσσί μαθῶν – *genoi oios essi mathōn* - Pindar, Pythian Odes, II, in the works of Pindar, ed. Lewis Richard Franel, (London: Macmillan, 1932), III The text, 56, cf GA2, 194.3).

γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας – *gigantomachia peri tēs ousias* - Platon: Sophist, 245E ff, SuZ, p. 2. *Det store slag om det værende.*

γνώμη, γνώμη – *gnōmē, gnōmēn* – mening; hos bl.a. Heraklit og Solon: typisk en almen sætning, fremsat med et implicit sandhedskrav, men som ikke bevises. En sand u-bevist, almen dom.

γνώσις – *gnōsis* – viden; erkendelse;

γνώσι σαυτόν – *gnōthi sauton* – *kend dig selv*, i betydningen: *erkend dig selv*, se også Snell (1980, p. 333). Delphisk maksime. En af tre inskriptioner angiveligt skåret ind i templet i Delphi.

δαίμων – *daimōn* – den gud eller halvgud, der tildeler mennesket en retning, i.e. en skæbne.

δέχεσθαι - δέχομαι – *dechesthai – dechomai* – At modtage; at være åben for modtagelse.

δημοκρατία – *dēmokratia* – folke-styre; demokrati

δηλοῦν – *dēloun* – gøre noget åbenbart/manifest; åbenbare; *das Offenbar-machen von Seiendem*, GA21, p. 142. Se også λέγειν

διά, διαφορά - *dia – diaphora* – forskel, distinktion

διάθεσις – *diathesis* – dis-position ; arrangement; indre arrangement

διαίρεσις – *diairesis* – division, (det modsatte af syntese). Se også Platons dialog *Sophisten*.

διαλέγειν – *dialegein* – diskursiv.

διάνοιᾶ , διανοεῖν – *dianoia* – *dianoein* – gennem-tænke; tanken, der går gennem et forløb.

διανοεῖν ἄνευ λόγου – *dianoein aneu logou* – tanken før/uden sproget; tanken uden sproglig artikulation

διανοεῖν μετὰ λόγου – *dianoein meta logou* – tanken sammen med en sigen, og derfor: tanken fuldbyrdet i en sproglig udlægning

διανοεῖσθαι – *dianoeisthai* – *zermehendes Vernehmen*, GA62, p. 380,

διάστασις ζωῆς – *diastasis zōēs* - Plotin (Enneads III, 7, 11)- Menneskesjælens udstrækning.

Διάστασις οὖν ζωῆς χρόνον εἶχε... (Plotin Ennead III, 7.11.42) - Livets udstrækning/udspænding er tiden.

διδάσκαλος – *didaskalos* – lærer; underviser.

δίκη – *dikē* – ret.

δικαιοσύνη – *dikaioσύνη* – retfærdighed

δόξα – *doxa* - *Mening*, det der kan være sandt og falsk, sat overfor *viden* eller *erkendelse*, *ἐπιστήμη*, der kun kan være sand. Jfr. Liniebilledet, Platon *Πολιτεία*.

δύναμεις – *dynameis* – plural af *dynamis*.

δυνάμει ὄν – *dynamei on* – muligværen, Aris : DA 418, GA17, p. 10f.

δύναμις – *dynamis* – mulighed; formåen; duelighed til; egnethed til; kraft.

ἐαυτῷ - *heautō* – selv; sig selv

ἐγκράτεια; ἐγκράτεια ἐαυτοῦ – *egkrateia; egkrateia heautou* (Platon) – selvkontrol.

εἶδεναι – *eidenai* - viden = have set. Snell (1980, p. 333): wissen=gesehen haben)

εἶδος – *eidos* – udseende; hos Platon: ide; hos Aristoteles: form; Heidegger: Aussehen

ἔθος, ἔθους – *ethos* – sædvane; skik og brug; det tilvænnede. Det græske forlæg for det latinske *mores* og dermed for moral. Mens "etik" tager udgangspunkt i ἥθος orienteres moral alene fra ἔθους. Da der ikke sker en samtidig oversættelse af grunderfaringen af de tre gensidigt forbundne fænomener: opholdssted, skik/brug/sædvane og karakter, i moralen, forbliver moral noget distinkt andet end etik og ἥθους-tænkning, som har grund i ἥθους og ikke i *mores*.

ἔθο-ποιός – *etho-poios* – sædvane-dannende; det, der danner skik og brug.

εἶδωλα - εἶδωλον – *eidōla - eidōlon* – skin-udseende; skin; billede; fantom.

εἶδως – *eidōs* – se εἶδος – ide, form, udseende.

εἶναι – *einai* – at være.

ἐκ ; ἴστεμι – *ek ; istemi* - *ud af* eller *ud fra*, *stiller*, *står*. *Eksistens*. Liddell & Scott, (1889, p. 384).

ἕκαστον ; ἕκαστος – *hekaston; hekastos* – Det enkelte; det singularære; *Jewelligkeit*, senere *Jemeinigkei*t, som tiltænkes at indfange en singulariseret selvværen (i sin tidslighed/bevægethed). Den væren, der er *je meines* og derfor, idet enhver bevægelse er forandring af noget til noget andet, omslag, og stadig produceren af en forskel, det "tidsligt" singularære eller unikke. Se endvidere § 9.

ἐκστατικόν - ἐκστατικός – *ekstatikon – ekstatikos* – ekstatisk; det, der står ud. Se SuZ, p. 329.

ἐλλειψις – *elleipsis* – det utilstrækkelige, væren-for-lidt, Aris: NE 1106a25-30, se også ὑπερβολή.

ἐμπειρία – *empeiria* – erfaring; det, der vedrører erfaringen – Aris: Met 980b28ff.

ἔμψυχον, τὸ ἔμψυχον – *to empsychon* – det, der er levende; det, der er med liv. En aristotelisk væremåde, Aris: DA 413a20.

ἓν – *hen* – talordet 1, singularis, i neutrum (af εἷς), nominativ og akkusativ.

ἓν τὰ πάντα – *hen ta panta* – Alt er et; et er alt.

ἐνέργεια, ἐνέργειαι, Ἐνέργεια – *energeia, energeiai* (pl) – τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι – *det at være i værk* eller væren-der-står-i-værk. Faktuelt: bevægelse, der er bragt til ende og derfor til ro. "ἐνέργεια besagt nichts anderes als Anwesenheit, reines unmittelbares Vorhandensein" GA19, p. 172. Se GA18, § 26.

ἐνέργεια ἀτελής – *energeia atelēs* – (in)komplet opfyldelse; perfekt imperfektibilitet; ståen-i-værk-som-aldrig-bragt-til-ende; endelig-tilblivende-væren, se Aris: DA 417a14ff, Aris: Fys 201b31f. Se Ga9, p. 285f.

ἐνέργεια ἀκίνησις – *energeia akinēsiās* – ubevæget ståen-i-værk. Aris: NE 7 1154b27.

ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν – *endechomena allōs echein* – Det, der kan være anderledes. (faktuelt: det, der er underlagt bevægethed). Se Aris: NE 1139a13f, Aris: NE 1140b27

ἐντελέχεια – af ἐντελές ἔχειν – *entelecheia – enteles echein* – Fuldendelse; at have nået sin ende; at have nået sin fulde virkelighed/aktualitet; perfekt realiseret/opfyldt. Heidegger : ἐν τέλει ἔχει: ἐντελεχεια, das Sich-im-Ende-Haben." GA9, p. 284. Se også GA18, § 26.

ἐντελέχεια ὄν – *entelecheia on* – væren-der-er-ført-til-ende.

ἕξις, Ἐξις, ἕξεις – *hexis – hexeis* (pl) – En betegnelse for menneskets *faste disposition/karakter*. ἕξις er δύναμις; formåen-væren.

ἕξις πρακτική – *hexis praktikē* – holdning, der vedrører praksis, og dette at kunne handle, se GA19, p. 143.

ἐπαγωγή – *epagōgē* – induktion; direkte henføren - se hos Heidegger om Aristoteles, GA9, p. 244, Aris: Fys 185a14, Aris: Topik 105a13 og 156a5.

ἐπιθυμητικὸν καὶ ὀρεκτικὸν – *epithymētikon kai orektikon* - *stræben-henimod* og *livs-længsel/drift/begær/selvhævdelse*. Aris: NE 1102b30-31

ἐπιμέλεια – *epimeleia* – omsorg; varetagelse.

ἐπιμέλεια – *epimeleias* – bruges i Aris: NE 1138b25-26, som det φρόνησις er rettet mod.

ἐπιμέλεια ψυχῆς – *epimeleia psychēs* - Platon: Phaedon 107Cff, se Hackforths kommentar p. 171.

ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ – *epimeleia heautou* – egen-omsorg; selv-omsorg; egentliggørelse gennem selvaretagelse. Se Platon: Apologien, 29D-30B; Phaedon, 115B; Alkibiades I, 127D-E. Latiniseret til *cura sui*. Og således *cura sui*, selvaretagelse med henblik på *at blive sig selv* (lig), *sui simillis*.

ἐπιμέλεισθαι αὐτῶν – *epimelesthai autōn* - Demokrit fr. 279, DK2, p. 203.9

ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ – *epimelēthēnai sautou* – *tage vare på dig selv*; Platon Alkibiades I, 127D-E.

ἐπιστήμη – *epistēmē* – (videnskabelig, sikker) viden; *Wissenschaft*, GA19, p. 21f; *hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen*, GA62, p. 376ff. Se også Platons linie-billede, *Πολιτεία* Bog VI (509Dff). Se Aris: NE 1139b14ff.

ἐπιστήμη ἠθική – *epistēmē ēthikē* – cf. GA55, p. 214. epistemisk eller „filosofisk etik“ og således som praksis-fjern etik.

ἐπιστήμη λογική – *epistēmē logikē* -

ἐπιστήμη φυσική - *epistēmē physikē* -

ἐποχή - *epochē* - sætte i parentes; suspendere; holde tilbage.

ἔργον - *ergon* - funktion; værk.

ἔργον ἀνθρώπινον - τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, - *ergon anthrōpinon* - *to ergon tou anthrōpou* - Aris: NE 1097b25; menneskets væsens-funktionsmåde og dermed fuldbyrdelsesmåde.

ἔρις - *eris* - *strid*, se f.eks. Heraklit fr. 211, 212.

ἑρμηνεία, ἑρμηνεύειν - *hermeneia, hermeneuein* - udlægning, forståelse.

ἐστί, ἐστίν - *esti, estin* - at være.

εὐβουλία - *euboulia* - vel rådet; den gode overvejelse; den gode selv-rådslagning.

εὐδαιμονία - *eudaimonia* - at være ført af den gode *δαίμων*, (*ἦθος* som karakter), der leder mennesket i en retning; lykke; den væremåde, som karakteriserer det autentiske liv, *ὁ φρόνιμος*, den praktisk indsigtfulde. Cf. Heraklit fr. 119, DK1, p.

εὐζωία - *euzōia* - Det gode liv, Aris: NE 1098b21

εὖ πράττειν - *eu prattein* -

εὐπραξία - *euraxia* - den gode praksis, Aris: NE 1098b21.

εὐσυνεσία - *eusynesia* - Aris: NE 1142b35f, Heidegger SuZ, p. 123: Rücksicht, se også Nachsicht.

ἔχειν, ἔχον - *echein, echon* - former af: (at) have; har.

ζῆν - *zēn* - form af: dyr; liv.

ζωή - *zōē* - form af: dyr; liv.

ζῶον πολιτικόν - *zōon politikon* - Aris: Pol 1253a1-4 - et politisk dyr/væsen.

ζῶον λόγον ἔχον, τὸ ζῶον λόγον ἔχον - *zōon logon echon, to zōon logon echon* - Aris: NE

ζωή πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος, - *zoē praktikē tis tou logou echontos* - Aris: NE 1098a3. - „ein leben, und zwar *πρακτική*, eines solchen Seienden, das die Sprache hat.“ GA18, p. 43.

ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελής δέ - *hē te kinesis energeia men tis einai dokei, atelēs de* - Aris: Fys 201b31f.

ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν - *he psychē ta onta pōs estin* - Aris DA Γ 8, 431b21. "Det, der har et liv (*Dasein*), er i en særlig forstand det værende., cf. SuZ, p.14

ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα - *he psychē ta onta pōs esti panta* - GA15, p. 234; ([Her], p. 232). Eugen Fink til Heidegger.

ἡδονή - *hēdonē* - lyst.

ἦθος, ἦθος, ἦθος - *ēthos* - stavet med det lange [e] eta (udtales: *æta* og *æthos!*), Hjemsted, væsen/karakter. Forskellige former af *ἦθος*: *ἦθος* ental; *ἦθη* - Solon; *ἦθηα* flertal, plural; *ἦθειος* adjektiv; *ἦθῆς*; *ἦθαῖος* - ses hos Pindar og Antim; *ἦθικός* - *ἦθικός* - hos Aristoteles: det der vedrører menneskets (etiske)karakter; *ἦθει*. Der kan henvises til Frisk1, p. 625.

τὰ ἠθικά – *ta ēthika* – det, der vedrører ἠθός og således: det, der vedrører de tre gensidigt forbundne fænomener: (Væsens)opholdsstedet som det *karakterformende* og *sædvaneskabende*. Se GA22, p. 43, med reference til Aris: Met Bog I, 987b1: "περὶ μὲν τὰ ἠθικά (987b1), "im Gebiet des Handelns und Sichgehabens und Verhaltens" der Menschen."

ἠθός ἀνθρώπων δαίμων – *ēthos anthrōpō daimōn* – Heraklit fr. 119.

ἠθο-ποιός – *ētho-poios* – *karakter-formende* hos Plutarch.

θαυμάζειν – *thaumazein* – undren; årsagen til at filosofere. Aris: Met 982b12f.

Θεωρεῖν, Θεωρία, θεωρία, Θεωρητικός – *theōria, theōrētikos* – Filosoffens tilbagetrukne beskæftigelse gennem skuen/nærvær ved det (evigt) værende.

Θεωρός, θεωρός – *theōros* – den person, der er udsendt til at *bevidne, betragte* og *være til stede* ved særlige begivenheder, f.eks. de olympiske lege, sammenlign GA19, p. 62-64, Nightingale (2004 og særlig p. 1-7), GW1, p. 128ff, og GW4, p. 37-51.

θίγειν – *thigein* – berøre, Aris: Met 1051b24, Aris: Met 1072b 20f, GA19, p. 179

ἤ – *hēi* – som; for-så-vidt-som, i kraft af; aristotelisk subtilitet, latiniseret til *qua*. Se f.eks. Aris: NE 1096b26. Se KFJ, p. 360.

Ἰκέτιδες – *Hiketides* – *De bønfaldende*, overleveret drama af Aischylos, måske opført 463 fvt.

καθ' αὐτό – *kath auto* – ifølge sig selv.

καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν. – *kai eu dē oi legontes tēn psychēn einai topon eidōn* – Aris: DA III, 4, 429 a 27-28.

καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἀνθρώπος – *kai hē toiautē archē anthrōpos* – Aris: NE Bog VI, 1139b5. – und solche Grundkraft [*archē*] ist der Mensch, Gadamers oversættelse – og et sådant udspring er mennesket.

καιρός – *kairos* – det rette øjeblik; Aris: NE 1110a14.

κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον – *kata ton orthon logon* – i overensstemmelse med den rette sigen, Aris. NE, 1138b25.

κινεῖν, κίνησις – *kinein, kinēsis* – bevægende; bevægelse; forandring.

κοινωνία – *koinōnia* – fællesskab; væren-med-andre.

κόσμος – *kosmos* – orden; det velordnede. Den orden der råder i den græske bystat og som et afledt, den orden, der råder i verdensaltet.

κρίνειν – *krinein* – skelne, abheben. Se GA18, p. 31f.

κρίσις – *krisis* – dom, bedømmelse.

λέγειν – *legein* – udlægge, forbinde; sætte sammen, syntetisere; forsamle-åbenbare: GA9, p. 430: versammeln.

λέγειν τὶ κατὰ τινός – *legein ti kata tinos* – at udlægge/forstå noget som noget; at tage noget som noget.

λέγειν τὰ φαινόμενα – *legein ta phainomena* – SuZ, p. 34.

λήθη – *lēthē* – glemsel

λογική, ἐπιστήμη λογική – *logikē, epistēmē logikē* –

λόγος; λέγειν – *logos; legein* – tale; udlægge.

λογιστικόν – ἐπιστημονικόν – *logistikon, epistēmonikon* – Se Aris: NE Bog VI.

λόγος ἀποφαντικός – *logos apophantikos* – ((*fremvisende*))*deklarativ sætning*, se Aris: DI, *Περὶ ἐρμηνείας*. Se GA17, p. 19: die aufzueigende Rede.

λόγος ὀρισμῶς – *logos horismos* – definition. Se GA18, § 5. Se Aris: Met 1017b22 ; Aris: Met 1042a17.

λόγος οὐσίας – *logos ousias* - Se GA18, § 5.

μέθεξις – *methexis* - deltagelse, at have delagtighed i, participation. Afgørende for Platons tænkning.

μέθοδος, Ἡ μέθοδος – *methodos, hē methodos* – se GA56/57; GA54, p. 87; GA58, p. 136.

μελέτα τὸ πᾶν – *meleta to pan* – således gengivet af Stobaeus, DK1, p. 65; *nimm in die Sorge das Ganze als Ganzes*. Cf. GA15, p. 263; ([Her], p. 261). Se Diogenes Laertius, Vol I, Bog I, 99. Tag det hele som det hele i omsorgfuld forvaring.

μελέτε – *melete* – variation af *μελέτα*

μελέτη τὸ πᾶν – *melete to pan* – således stavet i Diogenes Laertius, Vol I, Bog I, 99, se også DK1, p. 65.

μέριμνα – *merimna* – bekymring, Frisk, p. 210, Sorge, Besorgnis.

μεριμνᾶτε – *merimnate* - bekymring, Matthäus 6. 25-34.

μέσον – *meson* – variation og form af *μέσστης*

μέσστης – *mesotēs* – *midte*, Aris: NE 1106b28f

μετάληψις – *metalepsis* - delagtighed, participation

μεταβολή – *metabolē* - forandring, omslag. Anderswerden, GA64, p. 68.

μεταβολή ἐκ τίνος εἰς τι – *metabolē ek tinos eis ti* – forandring fra en tilstand til en anden, Aris: Fys. 225a1.

Μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν – *metabolē de pasa physei ekstatikon* – Al forandring er ved sin natur ekstatisk, Aris: Fys. 222b15.

μηδὲν ἄγαν – *mēden agan* – intet til overmål. Delphisk maksime. Angiveligt en af tre indgraverede inskriptioner på templet i Delphi.

μορφή – *morphē* – form.

μῦθος – *mythos* – myte.

νοῦς, νοεῖν, νόησις – *nous, noein, noēsis* – Se Aris: NE Bog VI, særlig Aris: NE 1140b31ff; Aris: NE 1141a1-9; Aris DA 427b11; Aris: DA 433a9ff. (*νοῦς*, reines Vernehmen, GA62, p. 376ff), (*νοῦς*, vernehmendes Vermeinen; Vermeinen, GA19, p. 21f)- Se GA22, p. 310. For en formel bestemmelse af *νοῦς*, se Aris: DA 429a21-22

νόησις – *noēsis* – den direkte forståelses-berørende tanke, den intuitive tanke, der altid berører sin sag og derfor altid er sand.

νόησις νοήσεως νόησις – *noēsis noēseōs noēsis* - tænkningens tænkning af sig selv, Aris: Met 1074b35

νοῦς πρακτικός – *nous praktikos* – *praktisk indsigt*, cf. Aris: DA 433a14

οἰκείωσις – *oikeiōsis* – tilegne, gøre til sit eget.

οἶκος – *oikos* - hus, hjem, beboelse.

ὄμμα τῆς ψυχῆς – *omma tēs psychēs* - Platon om *νοῦς* som: sjælens øje. Se Platon: Symposion 219A, Staten/*Πολιτεία* 7.533D, Theaethetus 164A og Sophisten 354A. Se Snell (1980, p. 22)



ὅμοιον – *homoion* – det, der er magen til; det, der er lig. Ifølge Heidegger svarer dette til *das Gleiche*, ikke til *das Selbe*, som er τὸ αὐτό, se GA8, p. 244.

ὄν – *on* – væren.

ὄν ἢ ὄν – *on me on* - Det værende som det værende, Aris: Met 1003a21f; 1025b3ff

ὄντα ; τὰ ὄντα – *ta onta* - *Det værende*, se SuZ, p. 28.

ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν – *ho nous eidos eidōn kai hē aisthēsis eidos aisthētōn* – νοῦς/"tanken" er en form, der selv bruger former, og sansning er en form, der bruger de sansbare formers form; (Aris: DA 432a2f)

ὄν ὡς ἀληθές – *on hōs alēthes* – væren som selvfæddækkende.

ὄν ὡς ἀληθές ἐν διανοίᾳ - *on hōs alēthes en dianoia* - Aris: Met E 4, K 8 ca. 1065a22; Th 10

οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ – *ois alētheuei hē psychē* - Aris: Met 1139b15

οἰκονομικός – *oikonomikos* – husholdning.

ὄρεξις – *orexis* - Livsdrift, selv-opretholdelses-drift, livs-stræben. Oprindeligt: længsel. Den længsel der i livet mod at hævde og tage vare på sig selv. Livets længsel mod at forblive i sin egen væremåde.

ὀρεκτός, ὀρεγω, ὀρεκτόν – *orektos, oregō, orekton* – det begærede; det ὄρεξις retter sig mod.

ὄρεξις εἰδέναι – *orexis eidenai* – se GA62, p. 408.

ὀρισμός – *horismos* – definition; Eingrenzung, GA18, p. 17.

ὀρίζειν – *horizein* - horisont

ὀρθότης βουλῆς – *orthotēs boulēs*

ὀρθὸς λόγος – *orthos logos* – ret tale; ret sigen; den rette tale.

οὐκ εμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. – *ouk emou alla tou logou akousantas homologein sophon estin hen panta einai* - Heraklit, DK1, p. 161, Fr. 50: „Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne gemäß zu sagen, alles sei eins.“ KSR: p. 187: "Listening not to me, but to the Logos it is wise to agree that all things are one." Heideggers oversættelse, se GA88, p. 220.

οὐσία – *ousia* – Væren; det, der har uafhængig væren; i Aristoteles-receptionen, traditionelt oversat til: substans.

οὐσία ζωῆς – *ousia zōēs* - GA19, p. 18

πάν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπὸ τίνος καὶ εἰς τι. ...εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος. – *pan gar metaballei ti kai hypo tinos kai eis ti .... eis ho de, to eidos* - Aris: ME, 1069b36 ff. "Al forandring er af noget, ved/foranlediget af noget, til noget. Men det, til hvilket det forandres, er det, som det fremtræder som. (Aristoteles binder bevægelse, kinesis, og afdækning sammen.)

Παιδεία, παιδεία – *paideia* – græsk opdragelses- og dannelsesideal. Grundlag for det tyske *Bildung*; dannelse i forhold til et ideal. Latiniseres til *humanitas*. Se KFJ, p. 614-615 og Snell (1975, p. 237). Snell synes dog at foreslå ordet *φιλανθρωπία* – *menneske-kærlighed*, eller ordet *ἀνθρωπισμός* hos Aristippos som oprindelsen til det ciceronianske *humanitas*. Til trods for, at Snell netop har udhævet, at ordene: *Menschlichkeit* – menneskelighed og *höheres Menschentum* højere menneskehed, ikke rigtig lader sig sige på græsk, så oversætter han dog *ἀνθρωπισμός* med *Humanität* og forstår det hos Aristippos som *dannet menneskehed, gebildetes Menschentum*. Historisches Wörterbuch 7, P-Q, p. 41 henviser for oversættelsen af *paideia* til *humanitas* til Varro og Cicero: Gellius: *Noctes Atticae* Bog 13.16.1.: "Humanitatem" non significare id, quod volgus putat, sed eo vocabulo, qui sinceriter locuti sunt, magis proprie esse usos. I. Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, "humanitatem" non id esse voluerunt, quod volgus existimat quodque a Graecis philanthropia dicitur et significat dexteritatem

quandam benivolentiamque erga omnis homines promiscam, sed "humanitatem" appellaverunt id propemodum, quod Graeci paideian vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini datast idcircoque "humanitas" appellata est. II. Sic igitur eo verbo veteres esse usos et cumprimis M. Varronem Marcumque Tullium omnes ferme libri declarant. Quamobrem satis habui unum interim exemplum promere. III. Itaque verba posui Varronis e libro rerum humanarum primo, cuius principium hoc est: "Praxiteles, qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus". IV. "Humaniori" inquit non ita, ut vulgo dicitur, facili et tractabili et benivolo, tametsi rudis litterarum sit - hoc enim cum sententia nequaquam convenit -, sed eruditiori doctiorique, qui Praxitelem, quid fuerit, et ex libris et ex historia cognoverit."

ὁ παιδαγωγός - παιδὸς ἀγωγός - *ho paidagōgos* - *paidos agōgos* - den, der ledsager drenge; den, der *drager omsorg for, nærer, trofē*, for en ung dreng. Oprindeligt en slave, der *fulgte, ἄγειν* - *agein* (at lede, at føre), *drengebørn* til skole.

παῖς, παιδ - *pais, paid* - en ung dreng.

παιδαγωγική τέχνη - *paidagōgikē technē* - *opdragelseskunst*.

παιδευτής - *paideutēs* -

παιδεύειν - *paideuein* -

ἀπιδευσία - *apeideusia* - *det udannede* eller *det uformede*.

πάθη, ἀπάθης - *pathē, apathēs* -

πάθος Πάθος - *pathos* -

τὸ παθητικόν - *to pathētikon* -

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει. - *Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei* - Aris: Met. 980a22. Se Kisiel og Sheehan, se også GA22, p. 208. Se SuZ, p. 171. og GA61, p.

πάντα τὰ ὄντα - *panta ta onta* - *Das Seiende im Ganzen*, GA88, p. 160, del af Heraklit fr. 7.

παρουσία - *parousia* - nærvær - *Anwesen/Anwesenheit*. Heidegger afdækker, at grækerne forstår væren/det værende, *ousía*, som det, der er nærværende/tilstedeværende, *παρουσία*.

πηγή και ἀρχή - *pēgē kai archē* - *kilde og oprindelse*, se f.eks. Platon: Phaidros 245C, se også Gadamer, SoM, p. 471.

πέρας - *peras* - grænse

περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς - *periaōgē holēs tēs psychēs* - se GW9, p. 217. Platon og Heidegger om Paideia.

πίστις - *pistis* - tro

ποιεῖν - *poiein* - digte, frembringe, bringe frem foran, se f.eks. GA50, p. 136.

ποίησις - *poiēsis* - fremstilling.

πόλις, πόλεις - *polis, poleis* - bystat, bystater

πολιτεία, Πολιτεία - *politeia* - forfatning/bystat/samfund - hos Platon en henvisning, til den forfatning, der kendetegner πόλις og til menneskets indre forfatning, *ἔξις/ἦθος*.

πολίτης - *politēs* - borger, mand med borgerrettigheder, som bor i bystaten.

πολιτεία γὰρ τροφή ἀνθρώπων ἐστι - *politeia gar trophē anthrōpōn esti* - Platon, Menexenus, 238C. Statsforfatningen opdrager mennesker.

πράγματα - *pragmata* - tingene, eller fænomenologisk interpreteret: det vi har med at gøre, sagen.

πραξις, πραξεις, Πραξις – *praxis, praxeis* -

πρακτικός – *praktikos* -

προαίρεσις, προαιρούμενος – *proairesis, proairoumenos* – Det, der foretrækkes før andet; valg; beslutning; resolved; "προαιρούμενος, "aus einem wirklichen Entschlossenensein zu..." GA18, p. 183.

προαιρετόν – *proaireton* – GA18, p. 147.

προλογος – *prologos* – forord; for-tale.

πρότερον – *proteron* - det, der er før; evt. a priori.

πρότερον ἐνεργεια δυνάμεώς ἐστιν. – *proteron energeia dunameōs estin.* – Det virkelige er før det mulige, se Aris: Met 1049b5.

πρός ἐν – *pros hen* - med henblik på, cf. Aris: 1003a33f, 1030b3, 1043a37, 1096b27, *Um-zu*.

πρώτον κινούν ἀκίνητον – *prōton kinoun akinēton* - den første ubevægede bevæger, Aris: Fys 258b12

σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεως ἐστι, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν. – *sēmeion d' hoti lēthē tēs men toiautēs hexeōs esti, phronēseōs d' ouk estin* - Aris: NE 1140b28, cf. GW10, p. 7 og GA19, p. 56; Gadamer: Aristoteles Nikomachische Ethik VI. 1140b28, p.36 og 37: „Das zeigt sich daran, daß man eine solche Haltung der Sachkundigkeit [τέχνη, indsats] vergessen kann, die Vernünftigkeit [φρόνησις, indsats] aber nicht.“ Heidegger citerer, GA19, p. 56,: σημεῖον δ' ὅτι λήθη τῆς μὲν τοιαύτης ἕξεως ἐστιν, φρονήσεως δ' οὐκ ἔστιν. Aris: NE 1140b28

Σοφία, σοφία – *sophia* – visdom/filosofisk indsigt; (eigentlich-sehendes Verstehen; eigentliches hinsehendes Verstehen, GA62, p. 376ff); (das eigentliche Verstehen, GA19, p. 21f),

Σοφος - σοφος – *sophos* – *vis*, hos Sokrates og Platon implicerer dette også praktisk visdom, mens Aristoteles skelner mellem de der er σοφοί og de, der er φρόνιμοί, Aris: NE 1141b4f. Se GW5, p. 240.

στάσις – *stasis* – ro; stilstand.

στέρησις – *sterēsis* – privation; deficient væremodus; berøvelse.

συγγνώμη/συγγνώμη/συγγνωμονικός – *syggñōmē/syggñōmēn/syggñōmonikos* - Aris: NE 1143a19f. Liddell & Scott, (1889, p. 752), Heidegger: Nachsicht, SuZ, p. 123.

συμφέρον – *sympheron* – Aris: Ret 1362a18., Se GA18, p. 56.

σύνθεσις – *synthesis* – syntese, at forbinde. Aris: DA 430b1 og Aris: DI 16a12. Se desuden GA21, § 12.

συνήθης – *synēthēs* - Liddell & Scott, (1889, p. 776). dwelling or living together.

σύνεσις – *synesis* - (Liddell & Scott, (1889, p. 774) *εὐσυνεσία* Aris: NE 1142b35f. Heidegger SuZ, p. 123: Rücksicht.

συνεχές – *suneches* – et kontinuum, Aris NE 1106a25-30.

συνφιλοσοφεῖν, συνφιλοσοφία – *synphilosophēin, synphilosophia* – sam-filosofere; at filosofere sammen.

σῶμα - *sōma* – krop, legeme.

σωφροσύνη, σωφρονεῖν – *sōphrosynē, sōphronēin* – Besindighed; *selvmoderation* eller *selvbeherskelse*; et græsk livsideal; det, der redder den praktiske indsigt.

σωφροσύνη σώζει τὴν φρόνησιν – *sōphrosynē sōzei tēn phronēsin* – Aris: NE 1140b11f: "Und so nimmt Aristoteles zusammen mit Plato auf eine eigentümliche Etymologie Bezug. (vgl. b11sq), „die Besonnenheit ist das, was die φρόνησις rettet“. GA19, p. 51

τὰ πρόχειρα – *ta procheira* – Aris, Met 982b12-13 – Heidegger oversætter til *Vorhandenheit* – tæt ved hånden.

τέλος, τέλειον – *telos, teleion* – ende; den yderste ende; væren-færdig.

τελευτή - *teleutē* – døden, Aris: Met. 1021b28, GA18, p. 87

τέχνη - *technē* – indsigt i, hvordan noget fremstilles og formåen til at gøre det. Se Aris: NE 1140a1ff. (verrichtend-herstellendes Verfahren, GA62, p.376ff)(Sich-Auskennen – im Besorgen, Hantieren, Herstellen, GA19, p. 21f)

τέχνη ψυχαγωγία - *technē psychagōgia* - Platon, Sofisten 261a7, en *Führen der Existenz*, Heidegger, GA19, p. 319; Leitung des Lebens, GA19, p. 337. *Selvedelse*.

τῆς ἀνθρώπινης ἐπιμέλειαν ἔχοντα - *tēs anthrōpinēs epimeleian echonta* – at drage omsorg for mennesker, Platon Statsmanden, 275B-C.

τῆς κινήσεώς τί - *tēs kinēseōs ti* - der vedrører bevægelsen, Aris: Fys. 219a4ff

τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν – *ti kinoun auto akinēton on* - Den ubevægede bevæger – Aris: Met 1072b7.

πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον – *prōton kinoun akinēton* - "den ersten unbewegten Beweger (Phys Θ 6, 258b12), GA22, p. 324.

τί τό ὄν – *ti to on* – Som spørgsmål: Hvad er væren?

τὸ ἄλογον – *to alogon* – *det-ikke-talende*. Aris: NE 1102a29-30, Aris: NE 1139a5

τὸ αἰσθητικὸν – *to aisthētikon* - sansning. Aris: DA 415a1

τὸ αἴτιον τοῦ τρέφεσθαι καὶ αὔξεσθαι - Aris: NE 1102a35f

τὸ αὐτό - *to auto* - *das Selbe* – *selv-væren*, GA11, p. 33. Se også GA8, p. 244 for forskellen til ὅμοιον som *das Gleiche*.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι – *to gar auto noein estin te kai einai* - Parmenides, fr. 3: væren og tænken er det samme. DK1, p. 231: Denn dasselbe ist Denken und Sein.

τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἔστιν – *to de zēn tois zōsi to einai estin* - Aris DA 415b13, se GA22, p. 184. Se også GA32, p. 206. Her oversættes: "Leben ist eine Weise des Seins".

τὸδε τι – *tode ti* – Aris Met 1033b23 – et "dette her-sådan-noget"; et *noget* eller et *dette-her*,

"τὸ ἐν γὰρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι ὥσπερ ἀρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας" – *to en gar phēsi diapheroumenon auto autō sympheresthai hōsper harmonian toxou te kai lyras* - Platon, Symposion, 187A. I Gadamers oversættelse: "das Eine, das in sich selbst auseinandersetzt, fügt sich immer mit sich selbst zusammen." GW7, p. 47

τὸ ζῶον – *to zōon* – dyr, liv.

τὸ λόγον ἔχον – *to logon echon* - det, der har tale; det der har talens formåen. Aris: NE 1102a29-30, Aris: NE 1139a5

τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν – *to noein kai to phronein* - Se Aris: DA 427a19. To forskellige ord for *tanken*.

τὸ ὅλον – *to holon* – hel, Ganz-sein.

τὸ ὄν ἢ ὄν – *to on hē on* - Det værende som det værende, Aris: Met. 1003a21f; 1025b3ff

τὸ οὐ ἔνεκα – *to ou eneka* – det, for hvilket; det, for hvis skyld, se Aris: NE Bog VI 1139a32, se også GA62, p. 383.

τὸ πρᾶγμα αὐτὸ - *to pragma auto* - Sagen selv, Platon 7. Brev, 341b5f - *πράγματα* – en sag, det vi har med at gøre. Platon: Soph 218c4.

τὸ πρακτὸν ἀγαθόν – *to prakton agathon* - det praktisk gode, som lader sig realisere. Aris: NE 1097a23, 1140b7, 1139a34, Aris: NE 1141b1015, Aris: DA 433a30.

τόποι – *topoi* – steder, også tematiske steder, dvs. emner.

τόπος εἰδῶν – *topos eidōn* – det "sted" hvor formerne, eller betydning viser sig, Aris: DA 3,4, 429a27-28

τό τί ἦν εἶναι – *to ti ēn einai* – *hvad-det-viste-sig-at-være-for-et-værende-at-være-sin-væremåde*, og derfor: *hvad et værende er i sin væremåde; oprindelig væremåde*; Det formelle svar på det sokratiske-platonisk-aristoteliske spørgsmål: Hvad er X? Se også KFJ, p. 366. Heidegger forstår spørgsmålet om τό τί ἦν εἶναι som en spørgen til væsenet i sin kinetiske hvordan-væren, og ud fra sin grund/udspring, ἀρχή, og i sin tidsligheds-partikularitet, se Kisiel, p. 291. Om τό τί ἦν εἶναι, Aris: Met 1017b21f, lyder det hos Heidegger, GA18, p. 32: "Er besagt das "Sein", und zwar das "Wassein, wie es schon war". Er meint ein Seiendes an ihm selbst, und zwar hinsichtlich dessen, was es schon war, woher es in seinem Sein stammmt, hinsichtlich seiner *Herkünfftigkeit*, hergekommen ins Da-seiende. Deshalb ist τό τί ἦν εἶναι das "Sein eines Jeweiligen", οὐσία ἑκάστου.

τὸ φυτόν – *to phyton* – Det vegeterende liv; vegetativt liv. Se Aris: NE 1102a35

τρέφασθαι καὶ αὐξέσθαι – *trephesthai kai auxesthai* – næring og vækst. Aris: NE 1102a35f.

τρόπος – *tropos* – græsk betegnelse for *karakteren*.

τύχη – *tychē* – tilfældet, skæbne.

ἕλη – *hylē* – stof; materie.

ὑπερβολή – *hyperbolē* – det, der er til overmål; væren-for-meget, Aris: NE 1106a25-30, se også ἔλλειψις.

ὑπόθεσις – *hypothesis* – hypothese, hos Platon: en sætning, der stilles frem (til nærmere undersøgelse). Hos Aristoteles: en definition samt en eksistenspåstand.

ὑποκείμενον – *hypokeimenon* – underlag; det underliggende; substrat; subjectum. Se SuZ, p. 46.

ὑποληψις – *hypolēpsis* – gribe, begribe, modtage, foregribe. Se Aris: NE 1142b31f. Gadamer oversætter: *Annahme*, Heidegger, GA18, p. 156: *vorwegnehmen*.

φα, φας – *pha, phas* – ; det lyse; lyset, det, hvori noget bliver åbenbart og ved sig selv bliver synligt, se SuZ, p. 28.

φαίνεσθαι – *phainesthai* – at vise sig. Verbum, hvoraf ordet *φαινόμενον* er afledt. SuZ, p. 28.

φαινόμενον – *phainomenon* – fænomen. Det, der viser sig, det-sig-visende, det åbenbare. Det-ved-sig-selv-visende eller det-i-sig-selv-visende, cf SuZ, p. 28, *das-an-ihm-selbst-zeigende*.

τὰ φαινόμενα – *ta phainomena* – det, der vedrører fænomenet.

φαίνω – *phainō* – at bringe for frem i lyset; at stå i det lyse. Se SuZ, p. 28.

φῶς – *phōs* – lys. Se SuZ, p. 28.

φιλανθρωπία – *philanthrōpia* – menneske-kærlighed.

φιλοσοφῆσαντας περὶ τῆς ἀληθείας – *philosophēsantas peri tēs alētheias* – *filosoferet om sandheden*, Arist: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, 983b2-3, jfr. *Die Vorfrage*.

φρονεῖν – εὖ φρονεῖν – *phronein, eu phronein* – cf. jfr. DK1, p. 176, note til fr. 113.

φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν – *phronein kai sophronein* – den *phronetisk-sophronetiske* tanke; den/de tanke/r der er orienteret af praktisk indsigt og selvmoderation/besindighed.

φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας – *phronēseōs de kai alētheias* – praktisk visdom/indsigt og sandheden, Platon: Apologien 29D-E. Sokrates angiver at selvretagelse må ske gennem praktisk visdom/indsigt og sandheden.

Φρόνησις, φρόνησις – *phronēsis* – praktisk indsigt, praktisk "fornuft", formåen til sand afdækning af praksis. Se Aris: NE 1140a24ff. (fürsorgendes Umsicht, fürsorgliches Sichumsehen (Umsicht), GA62, p. 376ff), (Umsicht, Einsicht, GA19, p. 21f)

φρόνιμος, ὁ φρόνιμος – *phronimos, ho phronimos* - den (praktisk) vise, dvs, den der formår at realisere det praktiske liv, i overensstemmelse med sin fortræffelighedsværen og sammen med andre.

φροντίς – *phrontis* - angiveligt det oprindelige udtryk for merimna (måske i det nye testamente og hos stoikerne.??)

φύσις, Φύσις – *physis* – det, der har foranderlig væren; naturen. Heidegger oversætter/udlægger tidligt φύσις som *hvordan-væren*, dvs spørger til væremåde, snarere end *hvad-væren*.

φύσις κρύπτεισθαι φιλεῖ. – *physis kryptesthai philei* - KRS, p. 192, fr. 123.. Heraklit: Heidegger oversætter GA34, p. 13: "Das Walten des Seienden, d.h. das Seiende in seinem Sein, liebt es, sich zu verbergen."

φυσική, ἐπιστήμη φυσική - *physikē, epistēmē physikē* -

φωνή - *phonē* - lyd, stemme, dyre-lyd.

φῶς – *phōs* – lys.

χρόνος – *chronos* – tid.

ψευδής – *pseudēs* – falsk.

ψεύδεται - *pseudesthai*

ψεῦδος – *pseudos* - falskhed.

ψύχειν – *psychein* – ånde, se Snell (1980, p. 18)

ψυχή, ἡ ψυχή - pl ψυχαί - *psychē, hē psychē* - (pl) psychai - Hos Aristoteles: det levende; det, der har et liv.

ψυχῆς ἐπιμελεῖσθαι – *psychēs epimeleisthai* - Hackforth, Phaedo, p. 14. Udtrykket fra Apologien 30B.

ψυχή som ἀληθεύειν – *psychē* - Mennesket som det, der afdækker det der møder.

ψυχὴ ὡς ἀληθεύειν – *psychē hōs alētheuein* - Mennesket som det, der afdækker det der møder.

"[ψυχή] ἔτι γὰρ οἶον ἀρχὴ τῶν ζώων, - [*psychē*] *eti gar oion archē tōn zōōn* - "sie ist so etwas wie der Seinsgrund des Seienden, das lebt". GA22, p. 184. Heidegger henviser her til Aris: DA 402a6.

ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν - *psychēs energeia kat aretēn*, Aris: NE 1098a16f.

ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αὖξων. - *psychēs esti logos heauton auxōn* - fragment B115 hos Heraklit, se GW7, p. 80.

ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου. – *psychē pasa pantos epimeleitai tou apsychon* - Platon: Phaidros, 246b6: