

Den unge Heidegger

Redigeret af Dan Zahavi,
Søren Overgaard og
Thomas Schwarz Wentzer

A

AKADEMISK FORLAG

Indholdsfortegnelse

Den unge Heidegger

Redigeret af Dan Zahavi, Søren Overgaard og Thomas Schwarz Wentzer
Copyright © Akademisk Forlag 2003

Forlagsredaktion: Anna Johansen

Omslag: Harvey Macaulay, Imperiet

Sat med Goudy hos Pamperin · Grafisk

Trykt hos Nørhaven Book

Printed in Denmark 2003

ISBN 87-500-3774-9

Alle rettigheder forbeholdes. Mekanisk fotografisk eller anden gengivelse af eller kopiering fra denne bog eller dele deraf er kun tilladt i overensstemmelse med overenskomst mellem Undervisningsministeriet og Copy-Dan. Enhver anden udnyttelse er uden forlagets skriftlige samtykke forbudt ifølge dansk lov om ophavsret. Undtaget herfra er korte uddrag til brug i anmeldelser.

Akademisk Forlag · Pilestræde 52 · 1112 København K · www.akademisk.dk

Udgivet med støtte fra E. Lerager Larsens Fond

Forord	7
<i>Søren Overgaard, Thomas Schwarz Wentzer og Dan Zahavi:</i> Veje – ikke værker: Den unge Heideggers skrifter	9
<i>Jussi Backman:</i> Motivationen i livet: <i>Kinesis og Lebensbewegtheit</i>	30
<i>Dan Zahavi:</i> Refleksiv fænomenologi vs. hermeneutisk fænomenologi	63
<i>Thomas Schwarz Wentzer:</i> Fænomenologi som destruktion – En vej til sagen selv	89
<i>Hans Ruin:</i> At tænke i ruiner – Liv, død og destruktion i Heideggers tidlige skrifter	114
<i>Anne Granberg:</i> Stemning og metode i Heideggers <i>Sein und Zeit</i>	135
<i>Hans-Helmuth Gander:</i> Heideggers udkast til en hermeneutisk livsfilosofi	163
<i>Wenche Marit Quist:</i> Eksistens som udøvelse – Heideggers læsning af Paulus' breve til thessalonikerne	181
<i>Søren Overgaard:</i> Heidegger og den fænomenologiske epoché	201
Om bidragerne	225
Indeks	227

Motivationen i livet: *Kinesis og Lebensbewegtheit*

Jussi Backman
Helsinki Universitet

Vita maxime in motu manifestatur

Livet manifesterer sig, først og fremmest, i bevægelsen.

– SKT. THOMAS AQUINAS: SUMMA CONTRA GENTILES, IV, 20.

Mit udgangspunkt er en tekst skrevet af Heidegger i 1922, udgivet i 1989 under titlen "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)" og bredt refereret til som "Natorp-rapporten" (*Natorp-Bericht*; den blev oprindeligt skrevet på opfordring af Paul Natorp).¹ Denne tekst er først og fremmest en skitse til et ekstensivt studie af Aristoteles – der normalt refereres til som *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* – som Heidegger arbejdede på i de tidlige 1920'ere i form af sine berømte forelæsninger i Freiburg og Marburg. Vi ved, at på et tidspunkt omkring 1924 blev Aristoteles-projektet definitivt afløst af, eller snarere transformeret til, *Sein und Zeit*-projektet;² i hvert fald er det klart, at Heidegger aldrig forlod de essentielle indsigter i sine Aristoteles-læsninger, men snarere inkorporerede dem i *Sein und Zeit* og sine senere arbejder.

De fleste forskere er nu enige om, at Heideggers møde med Aristoteles var afgørende for den indledende orientering af hans "tankevej". Faktisk har Thomas Sheehan hævdet, at en forståelse af Heideggers hermeneutiske genoptagelse af de forbundne aristoteliske begreber *dynamis* (mulighed, potentialitet) og *kinesis* (bevægelse, proces) ville tillade os at komme nærmere selve den forenende "sag" (*Sache*) i Heideggers tænkning som helhed – den sag, som Heidegger fra 1930'erne og fremefter ofte kaldte *Ereignis*.³ Natorp-rapporten viser, at denne sag allerede var nærværende i den allertidligste fase af Heideggers karriere: Her fremsætter Heidegger præcis den opgave at forstå Aristoteles' onto-

logi om bevægelse og forbindelsen mellem denne ontologi og Aristoteles' forståelse af "livsbevægethed" (*Lebensbewegtheit*).

Menneskets ontologiske struktur [...] bliver forståelig på basis af ontologien om det-som-er i form af en specifik væren-i-bevægelse og på basis af den ontologiske radikaliserende af idéen om *denne* væren-i-bevægelse (Heidegger 1989, 261).⁴

I det følgende vil jeg diskutere forholdsvis frit, hvad jeg antager for at være det vigtigste tema i Natorp-rapporten, et fænomen, der kan ses som selve brændpunktet for Heideggers fortolkning af Aristoteles' bevægelsen, driften eller "motivationen" i livet (*Lebensbewegtheit*).⁵ Idet jeg følger Sheehan, vil jeg forsøge at vise, hvordan Heidegger "læser Aristoteles imod Aristoteles", når han i begrebet om *kinesis*⁶ prøver at finde en formulering af den ontologiske struktur af det menneskelige liv, som er mere original og mere egentlig, dvs. fænomenologisk mere passende til fænomenet selv, end det, der findes i Aristoteles' specifikke refleksion over formålet og essensen i livet. Mens Aristoteles selv netop så livets essens i opnåelsen af en vis grad af udødelighed og permanent tilstedeværelse, kan det aristoteliske begreb om *kinesis*, når det anvendes om bevægelsen af livet, tillade os at tænke livet som mortalitet og endelighed.

1. Kommentar og kritisk genoptagelse

Den første del af Natorp-rapporten diskuterer den rette måde at gå til de aristoteliske afhandlinger og forsøger at give en hermeneutisk "indikation" (*Anzeige*) af konteksten for deres fortolkning. Det bør bemærkes, at Heideggers hermeneutiske fortolknings-"metode" ikke må adskilles fra indholdet og målet med fortolkningen – tværtimod er de to intimt forbundne med hinanden og kan kun forstås på grundlag af denne forbindelse. Det er derfor afgørende at få en indledende forståelse af Heideggers radikale fænomenologiske tilgang til filosofiske tekster.

I den fænomenologiske, det vil sige egentligt filosofiske, fortolkning af historiske tekster er vi ikke interesserede i teksterne som historiske

objekter, men som forsøg på at adressere den levede realitet: Det, der interesserer os, er, hvad de handler om. Som Heidegger siger det i 1924 (GA 18:4), kan vores fortolkningsmetode kaldes "filologi", men kun hvis dette forstås som en lidenskab (*philein*) for *logos*, der for grækerne betød tale, sprog og diskurs (*Rede*) og på det mest fundamentale niveau simpelthen den diskursive konstitution og artikulering af meningsfuld tænkning og meningsfulde erfaringer (se SZ/GA 2: § 7B). *Logos* er menneskets evne til intersubjektivt at "tiltale og diskutere" (*an- und besprechen*) den meningsfulde verden (se f.eks. GA 17:18). Aristoteles' *logos* interesserer os i det omfang, den stræber efter *legein ta phainomena*, at tildtale og diskutere fænomener, dvs. det, der fremtræder og viser sig (jf. SZ/GA 2: § 7C). For at være "fænomenologisk" må fortolkningen gå til de aristoteliske afhandlinger som fænomenologiske undersøgelser i deres egen ret.

Det fundamentale udgangspunkt for Heideggers fortolkning af Aristoteles – og faktisk for al hermeneutisk fortolkning i filosofien – er meget simpelt: "Objektet for filosofisk undersøgelse er det menneskelige Dasein, som det selv udspørger sig" (Heidegger 1989, 238). Hvad Aristoteles forsøger at opnå er at sætte ord på realitetens basale strukturer, at bringe realiteten ind i diskursen, som den opleves, og at gøre dette på en sådan måde, at den begrebslige diskurs er så passende og adækvat til alle aspekter af den levede erfaring som mulig. Vores mål som ægte filosofiske fortolkere af Aristoteles er det samme: Aristoteles var fænomenolog, og for at være loyal over for hans tænkning må vi ikke selv være det i mindre grad. Det, der giver rammen og grænserne for dette filosofiske arbejde, er den kendsgerning, at vi ligesom Aristoteles er endelige mennesker, der lever inden for livs-konteksten i en specifik historisk og kulturel verden – vi deler hverken alle Aristoteles' forudsætninger eller hans forud givne, græske begrebslighed, og derfor er Aristoteles' analyser ikke umiddelbart indlysende og gennemsigtige for os. Fortolkning er nødvendig for at overvinde forskellen mellem vores hermeneutiske situation, inden for hvilken vi forstår og begrebsliggør erfaring, og Aristoteles'. Imidlertid må fortolkningen styres af "tingene selv", dvs. fænomenerne i deres rette form for givethed.

Men hvorfor skulle vi, i vores situation i dag, bekymre os om den måde hvorpå Aristoteles, i sin egen, temmelig fjerne historiske situa-

tion, taltale virkeligheden? Skyldes det nysgerrighed, skyldes det ren akademisk, antikvarisk eller nostalgisk interesse i, hvordan "verden blev betragtet" for over 2000 år siden? Nej. Heidegger gør dette meget klart: Historisk fortolkning forsøger hverken at efterlade sin egen, nutidige situation eller at entre en anden historisk situation som noget overstået og forsvundet, blot for at se, "hvordan det var, dengang". Egentlig fortolkning finder altid sted med et blik for fortolkerens nutid: "Fortolkningens situation i betydningen af en forstående tilegnelse af fortiden er altid en levende nutids situation" (Heidegger 1989, 237). Her bør vi understrege ordet *tilegnelse* (*Aneignung*). Hvad Heideggers fortolkning stiler efter er at gøre Aristoteles' diskurs til Heideggers egen (Lat. *proprius*), dvs. at gøre de aristoteliske afhandlinger gennemsigtige for os ved at få de fænomener, Aristoteles diskuterer, til at fremtræde i vores egen situation. Virkelig at forstå Aristoteles betyder at *se for sig selv*, hvad der er på spil i hans skrifter. Som de er blevet overdraget os ned gennem århundreders fortolkning og genfortolkning, har Aristoteles' arbejder gradvist mistet den fænomenologiske, eksperimentelle umiddelbarhed, som de kan have haft for Aristoteles' elever og samtidsige; gennem skolastikkens indflydelse har de haft tendens til at blive en samling af dogmatiske teser, som let kan afvises som forældede og metafysiske. Kort sagt er de aristoteliske afhandlinger blevet frataget deres umiddelbare betydning, eller for at bruge et af Heideggers tidlige udtryk, de er blevet "af-levet" (*ent-lebt*; se GA 58: 75-78). Nøglen til at tilegne sig Aristoteles – dvs. til at tage ham alvorligt – er at acceptere ham som et menneske, der taler om den "menneskelige tilstand", de grundlæggende strukturer af meningsfuldhed, som han lever i, og som vi som mennesker stadig eksplicit eller implicit deler med ham. Heideggers Aristoteles-fortolkning kan kaldes en *kommentar* i den bogstavelige betydning af dette latinske ord: at tænke eller erindre (*memini*) sammen med (*con-*) Aristoteles.

Spørgsmålet er nu: og hvad så, hvis vores tilegnelse af Aristoteles lykkes? Hvad så, hvis vi f.eks. lykkes med ikke at forstå Aristoteles' analyse af kategorierne som et frit svævende, formelt begrebsligt system, men som et forsøg på at artikulere de fundamentale strukturer i lingvistisk, diskursiv og propositionel meningsfuldhed? Hvad så, hvis vi når frem til ikke at tænke på Aristoteles' *Om sjælen* som et primitivt forsøg

på en biologi eller en teori om bevidstheden, men som en fænomenologisk ontologi om de grundlæggende strukturer for vegetativt, animalsk og menneskeligt liv? Hvor bringer det os hen i vores nutidige situation? Har vi så opdaget en eller anden evig visdom, den komplette fænomenologiske beskrivelse af virkeligheden, som har været der hele tiden, upåagtet, i de aristoteliske afhandlinger? Er filosofien dermed ved en afslutning efter at være blevet restaureret til sin originale fænomenologiske storhed, som den havde fjernet sig fra?

Slet ikke – på grund af den menneskelige eksistens' essentielt ufærdige natur kan filosofien umuligt komme til en afslutning. Og her ligger hele radikaliteten i Heideggers metode for kritisk, dekonstruktiv tilegnelse: Kun ved at gøre Aristoteles' analyser til vores egne, ved at overtage dem, ved at gøre dem gennemsigtige for os med alle deres implikationer kan vi se deres fundamentale begrænsninger eller mangler. Når vi tilegner os Aristoteles' tænkning, reproducerer vi den ikke blot: tilegnelse er altid en kritisk gen-optagelse eller gen-tagelse (*Wiederholung*).⁷ Den er kritisk i den græske betydning af ordet *krinein*, der betyder: at gøre en distinktion, at vælge og at afgøre. Når vi kritisk genoptager Aristoteles, har vi ikke til hensigt at påpege, at Aristoteles "tog fejl" – i stedet foretager vi en afgørelse, der angår filosofiens nutidige situation, og vi vælger den vej, filosofien nu skal gå. Heidegger understreger, at "kritik af historien er altid blot kritik af nutiden" (Heidegger 1989, 239; jf. SZ: 22-23/GA 2: 31). I sin forelæsningsrække fra 1927 siger han det på en anden måde: "Vi ønsker hverken at reformere Aristoteles eller den middelalderlige ontologi eller Kant eller Hegel, men kun os selv [...]." (GA 24: 142).

Når vi begynder at artikulere og udtrykke fænomenerne foran os i deres strukturer af meningsfuldhed, begynder vi ikke "fra scratch", fra en filosofisk *tabula rasa* – i stedet begynder vi uundgåeligt fra en etableret filosofisk tradition, hvori mange af de fundamentale principper, Aristoteles lagde frem, stadig er nærværende. Imidlertid er de for det meste kun nærværende på en implicit måde. Vi er ikke fuldt bevidste om det originale erfaringsmæssige indhold i den aristoteliske arv, der i dag uundgåeligt styrer vores tænkning gennem netop de begreber, vi tænker med. Vores mest fundamentale begreber, som "substans", "subjekt", "objekt", "fornuft" og vigtigst af dem alle "væren", er overdraget

os gennem traditionen, og vi bruger dem på en blind måde uden helt at se, hvad de indebærer. Disse ord er som en freudiansk underbevidsthed, der holder vores tænkning i sit greb og begrænser dens rækkevidde. Derfor er Heideggers destruktive tilegnelse af traditionen nogle gange blevet sammenlignet med psykoanalysen (se Sheehan 1978a, 312): Dens formål er at gøre os bevidste om de arkaiske elementer, der ubevidst påvirker den måde, hvorpå vi tænker, erfarer og handler i nutiden. Målet for Heideggers destruktion eller de-konstruktion (*Destruktion, Abbau*) er at vise os arkitekturen i vores egen hermeneutiske situation ved at pille den tradition fra hinanden, som denne situation og dens begrebslighed er vokset frem af. Ved at bringe de ubevidste fundamenter for vores tanke ind i bevidstheden, ved at gøre de implicite elementer eksplicite, gør destruktionen de dele af os, der er fremmede og mærkelige for os, til vore egne, tilegner os dem – og gør os dermed mere frie til at tænke, handle og leve videre. Den fundamentale retning i Heideggers hermeneutiske fortolkning af Aristoteles er ikke mod fortiden, men mod fremtiden: som en vellykket psykoanalytisk terapi frigør den vellykkede tilegnelse af traditionen nye muligheder, nye horisonter, nye fremtidige mål for vestlig filosofi. "Historien negeres ikke som 'falsk' – den negeres i den udstrækning, den forbliver aktiv i nutiden, og alligevel er ude af stand til at være nærværende på en egentligt tilegnet måde" (Heidegger 1989, 239).

2. Være-i-besiddelse og være-ude-efter

Hvad er Aristoteles' mest fundamentale princip? Heideggers svar på dette spørgsmål er velkendt: Dette princip udtrykkes ved det græske ord *ousia*, som bogstaveligt betyder "værenhed", der i de traditionelle latinske oversættelser bliver til *essentia* ("værenhed") og *substantia* ("stående-under"), og som Heidegger for det meste oversætter ved *Anwesenheit* ("nærværelse", "være-i-besiddelse"), eller *Vorhandenheit* ("tilgængelighed", "være-forhånden"). (Se GA 18: 21-35; GA 19: 269-70, 466-467; SZ: 25/GA 2: 34; GA 24: 152-153; GA 31: 40-73). *Ousia* indikerer ifølge Heidegger intet mindre end den grundlæggende og oprindelige betydning af væren for Aristoteles. Det er et princip, som Aristoteles for-

søger at eksplicitere og artikulere i så fundamentale undersøgelser som bøgerne *Zeta* og *Eta* (VII-VIII) i *Metafysikken* og i afhandlingen om Kategorierne. *Ousia* betyder den "substantielle" form for væren: uafhængighed af andre værender, selv-identitet, enhed, enshed, fundamentalitet, udelelighed og vedvarende. Alle disse, siger Heidegger, er i deres kerneaspekter ved ét og samme træk ved det værendes værenhed: bestandig nærværelse (*beständige Anwesenheit*). Det er denne fundamentale forståelse af den omfattende betydning af væren, der i løbet af udfoldelsen af den vestlige tænknings tradition er blevet så selvindlysende, at der ikke længere lægges mærke til, endsi sættes spørgsmålstegn ved den. I det heideggerske skema var det den skiftende prominens af forskellige aspekter ved netop dette fundamentale princip, der producerede den middelalderlige teologi om den kristne Gud som *ens realissimum*, det mest virkelige og substantielle (mest bestandigt nærværende) af alle værender eller den Højeste Væren, den cartesiske fortolkning af det menneskelige "subjekt", *res cogitans*, som den eneste ubetvivleligt visse (ufejlbarligt selv-nærværende) "substans", den hegelianske fortolkning af historien som en udfoldelse af åndens rene selvbevidsthed (nærværelse for sig selv) etc., og som dens sidste fase Nietzsches tanke om "viljen til magt" som subjektets vedvarende stræben efter at sikre sin selv-nærværelse gennem selv-hævdelse.⁸

Den heideggerske fortolkning af *ousia* som den retningsgivende betydning af væren i den vestlige filosofi præsenteres ofte blot som en tese og tænkes ganske sjældent igennem i dens konkrete, fænomenologiske implikationer. Denne tese kan imidlertid bedst illustreres ved Heideggers eget *mod*-eksempel til princippet: det faktiske liv i dets bevægelige og motiverede værenform. Som analyseret af Heidegger viser det menneskelige Dasein sig i sin mest egne værenform (*Eigentlichkeit*) simpelt hen ikke som en stabil, enhedslig, fuldendt, afsluttet, selv-tilstrækkelig og perfekt nærværelse-i-sig-selv-og-for-sig-selv. I stedet har livet sin helt egen form for væren som liv, som Heidegger i *Sein und Zeit* karakteriserer som "ek-sistens" eller "ek-statisk temporalitet", idet han bruger udtryk, der bogstaveligt betyder "at stå udenfor" (græsk *ek*, *histemi*). Denne komplekse form for væren analyseres i andet afsnit af *Sein und Zeits* første del, "Dasein og temporalitet." Jeg vil forenkle og resumere disse analyser som følger. Livet er essentielt "uden for sig selv", dvs.

uden for et rent nærværende nu's selv-opfattelse, selv-identitet og sammenfald med sig selv. Livet er essentielt fremtidigt, dvs. livet leves fremad, livet vinder altid sin nuværende sammenhæng eller "mening" fra fremtidige muligheder og mål, som det er orienteret imod, og livet ser sin fortid, sit allerede-levede, som meningsfuld gennem de muligheder, den åbner for fremtiden. Livet er essentielt historisk – dvs. enhver meningsfuld nutidig situation i livet er meningsfuld på grund af en faktisk baggrund, en fortid, en tradition, som på forhånd genererer og afgrænser alle ens egne, faktiske fremtidige muligheder. I Natorp-rapporten har Heidegger et meget præcist udtryk for dette "selv-eksterne" træk: at-være-i-live er essentielt *Aussein auf etwas*, at "være-ude-efter-noget" (Heidegger 1989, 240). Med andre ord tiltrækkes, bevæges, "motiveres" livet i ordets bogstavelige betydning *udad* fra dets nærværende sfære af immanens mod en ydre, og den udadrettede motivation konstituerer da livets selv-transcendente karakter. Men *hvad* der motiverer livet som sådan, er ikke noget ydre i forhold til livet selv. Livet er sin egen udadrettede motivation: Det er en bevægelse mod sine egne urealiserede muligheder, og disse "ikke-eksisterende" muligheder er præcis det, livet selv er. I dets forskellige situationer kan livet være ude efter specifikke ting og mål, ude efter kærlighed, nydelse, magt etc., men hvad livet som helhed stræber efter i sin bevægelse, er netop sig selv som en mulighed. I Heideggers formulering: "Dasein eksisterer for sin egen værenskunden" (SZ: 364/ GA 2: 482).

Livets selv-motiverede og selv-transcendente bevægelse er Heideggers radikaliserede fortolkning af den struktur, Husserl tematiserede som bevidsthedens intentionalitet.⁹ Livet er i sin transcendent intentionality aldrig indkapslet i et selv-tilstrækkeligt nutidigt moment eller nu, men er altid uden for og hinsides det nuværende, som på sin side faktisk kun kan være meningsfuldt nuværende på grundlag af netop dét, der er ikke-nuværende, dvs. det frem-imod-hvilket (fremtid, mulighed) eller det ud-fra-hvilket (fortid, historie) livet leves. For at forenkle lidt: Livet er ikke en tilstand af at være-i-live, men begivenheden, livets komme-til-at-passere. De meningsfulde nutidige situationer i livet, inden for hvilke alle ting og al realitet erfares, er ikke blot en tilstand af nærværelse (*Anwesenheit*), men en begivenhed: en bliven-nærværende-ud-af-ikke-nærvær, "nærværing" (*Anwesung*; se GA 9: 261f).

Det vigtigste er, at livet ikke kan tænkes radikalt og passende under kategorien *ousia*, fordi livet aldrig kan blive trukket til en afslutning "færdiggjort". Livet kan ikke nå den mest perfekte form for aktualitet, *entelecheia*, "at-have-nået-fuldendthed", som Heidegger fortolker som en værens mest enkle hvilen i sin mest perfekte form for nærvær i sig selv og som sig selv, dens *eidos* (se GA 18: 295-297, 367-370; GA 22: 172-175; GA 9: 282-287; GA 6.2: 366-372). Livet er essentielt karakteriseret ved en evig uro (*Unruhe*; se GA 61: 93). Men selvom livet altid stadig er "undervejs" (*unterwegs*) til sig selv, er det at leve sit liv ikke blot en produktionsproces, græsk *poiesis*, som ville være slut og fuldendt ved at nå et endeligt mål eller formål, *telos*, der lå uden for processen selv. Livet er ikke "uafsluttet" eller "ufuldendt" i samme forstand som et hus, der stadig bygges på, endnu ikke har nået sit *telos*: sin afsluttede væren som et hus. I enhver given situation i livet er jeg, ud over at være på vej til at leve også allerede i live. Livet er i sin fuldendthed altid allerede "i gang", "i fuldt sving" (*energeia*), "allerede operativt".¹⁰ Livet er simpelthen denne væren-på-vej til sig selv.

I denne forstand passer livets bevægelse til den aristoteliske definition af *praxis*, ren aktivitet, der altid allerede indeholder sit eget *telos* og finder sted for sin egen skyld.¹¹ For Aristoteles er *praxis* imidlertid i den mest autentiske forstand en selv-immanent bevægelse, en bevægelse, der er helt uden noget ydre eller er ufuldendthed – dvs. rest – mens livet i enhver given situation også har urealiserede muligheder og potentialer (græsk *dynamis*), uopfyldte ønsker og lidenskaber etc. Som en selv-transcendent og udadrettet bevægelse har livet som helhed ikke *praxis*' selv-immanens og selv-tilstrækkelighed. Livet er virkeligt og realiseret *praxis* så længe, det har rent potentielle, urealiserede muligheder. Når der ikke længere er nogen åbne muligheder, er livet i sandhed "færdigt", men i den forstand, at det er "ovre". Der er ikke mere liv. Jeg er død. Daseins ekstatiske temporalitet overskrider den fundamentale klassificering af aktiviteter under *poiesis* og *praxis*: Den er en bevægelse, der har *poiesis*' selv-transcendens og alligevel ikke når noget ydre mål, men, som *praxis*, finder sted for sin egen skyld.¹² Denne modsigelsesfyldte værensform – at være fuldt virkelig ved netop endnu-ikke-at-være fuldt realiseret – er ude af trit med den betydning af væren, der har styret den vestlige filosofi, *ousia*. Ek-sistens, som væren-ude-efter, er implicit eks-

kluderet fra værenhed i den vestlige metafysiks grundlæggende ord hos Parmenides:

Dette efterlader os da med beskrivelsen af én vej alene: [det, der er,] er. [...] Det er uden oprindelse og derfor uforgængeligt, for det er helt, ikke-rystende, uden mål eller formål; det var ikke engang, og det vil heller ikke blive, for det er fuldstændigt sammen og på én gang, nu, en og sammenhængende (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*; Parmenides, B 8, 1-6).

3. Et eget liv

Begyndende fra den fundamentale opfattelse af væren som *ousia* er Aristoteles' fænomenologiske ontologi om livet uundgåeligt rettet mod en intern konflikt. Hvordan kan han behandle spørgsmålet om livets aktualitet, dets realitet, uden at skride uden for *ousia*'s ramme? Aristoteles' svar angående livets fulde aktualitet, menneskelivets *telos*, er et af de mest afgørende træk i den vestlige filosofis udvikling. Dette svar er af "teologisk" karakter. Det skitseres især i bog X i *Den Nikomakæiske Etik* (se GA 19: 174-179). Her bringer Aristoteles konklusionen på den etiske søgen efter menneskets sande liv ved at sige, at aktualiteten, den fulde realisering af menneskelivet, finder sted i et "teoretisk" liv, *bios theoretikos* (se *Den Nikomakæiske Etik* 1177a12-18). "Teoretisk" liv betyder her ikke for eksempel et afsondret akademisk liv eller videnskabeligt studium i den moderne betydning. *Theoria* eller *theorein*, oversat til latin som *contemplatio* og *speculatio*, betyder simpelthen den "interesseløse" ikke-instrumentelle opfattelse eller betragtning af tingene, særligt af de ting, der nødvendigvis og altid er virkelige og nærværende, dvs. "evige sandheder". I aktiviteten *theorein* holder den levende sjæl op med at være "ude efter noget", som den konstant er det i det almindelige liv; i *theorein* betragtes dét, der er bestandigt og helt nærværende alene for dets egen skyld, uden nogen reference til nogen u-aktualiserede, ikke-nærværende muligheder eller mål. Dette gør *theoria* til den mest magtfulde (*kratiste*), den mest sammenhængende (*synechestate*), den mest behagelige (*hediste*) og den mest selv-tilstrækkelige og uafhængige (*autar-*

kestate) – i det hele taget den mest nærværende-for-sig-selv og den mest fuldendt aktualiserede – måde at leve ens liv (*Den Nikomakæiske Etik* 1177a19-b1). *Bios theoretikos* er ikke en modsætning til *praxis*, til menneskeligt liv, der er optaget af sig selv, tværtimod, den er den mest fuldendte realisering af *praxis*: en bevægelse af livet, der er motiveret alene af det, der er indeholdt i bevægelsen selv, dvs. den fulde nærværelse af det fuldt nærværende (se GA 27: 174-179).¹³ I en vis forstand, siger Aristoteles, er denne form for liv *athanatizein*, “udødeliggørende”, væren-som-en-udødelig (*Den Nikomakæiske Etik* 1177b31-1178,a1) – den indebærer en form for frihed fra den menneskelige dødelighed. Som sådan er det teoretiske liv også den mest “guddommelige” (*theion*; *Den Nikomakæiske Etik* 1177b26-31) måde at leve på for mennesket. Heidegger understreger, at “guddommelig” hos Aristoteles ikke skal forstås i en religiøs betydning, men som en ontologisk term, der simpelthen betyder “udødelig”, “selv-tilstrækkelig”, “mest værende” og “mest fuldendt virkelig” (se Heidegger 1989: 263; GA 19: 242; GA 22: 179; GA 26: 13). I bog *Lampda* (XII) i *Metafysikken* forstås guddommelighed, den guddommelige værensform som et ideal, som menneskelivet nok i bedste fald kan nærme sig, men aldrig opnå på grund af sin essentielle imperfektion, i hvert fald ikke permanent, og guddommeligheden beskrives som det at have sin essens i *nous* (intuition, den rene, umiddelbare, umedierede, ikke-propositionelle, ikke-diskursive, ikke-temporale og uanalyserbare begribelse af udelelige og permanente sandheder) og i særdeleshed i *noesis noeseos* (*Metafysikken* 1074b34-35), i intuition af intuitionen selv, hvilket er den mest perfekte nærværelse-i-sig-selv-og-for-sig-selv. “Således bevarer vi guddommeligheden til at være en bestandig og excellent levende væren på en måde, så et sammenhængende og bestandigt liv og værensspand er nærværende. For det er netop, hvad guddommeligheden er.” (*Metafysikken* 1072b28-30).

Kort sagt ser Aristoteles livets højeste og essentielle mulighed som en vis frigørelse fra dødelighed og intentionalitet, fra at “være ude efter noget”. Man må på en måde “ophøre med at eksistere” for at realisere sine højeste muligheder som menneske, hvilket på samme tid betyder at nærme sig guddommeligheden. Aristoteles drager således den fulde “etiske” konklusion, der er impliceret i Parmenides’ fundamentale tese angående væren. Hvad Aristoteles i overensstemmelse med den græske

tradition forestiller sig som det mest autentiske og perfekte liv for mennesket, indikeres allerede i Anaxagoras’ berømte ord, som citeres i et fragment af Aristoteles’ *Protrepticus*:

Og da nogen spurgte Anaxagoras, for hvilket formål man kunne vælge at komme til at eksistere og leve, siges han at have besvaret spørgsmålet ved at sige: “For at betragte [*theasasthai*] himlene og stjernerne, månen og solen på dem”, idet intet andet var noget værd (Fr. B 19; findes i Düring 1961).

I Natorp-rapporten gør Heidegger kort opmærksom på, hvor afgørende denne aristoteliske fortolkning af livets essens og aktualitet har været for hele den efterfølgende tradition af tænkning (Heidegger 1989: 250-51). De afgørende aspekter ved denne fortolkning blev overleveret som det, Heidegger kalder “den græsk-kristne fortolkning af livet,” der blev etableret i middelalderen. Den middelalderlige teologi så, idet den tilpassede Aristoteles til den rette kristne religiøse sfære, den højeste form for væren, der var opnåelig for mennesket, i *contemplatio Dei*, beskuelse af Gud, af den højeste, mest perfekte, mest konstante, mest permanent nærværende væren. Selv efter den middelalderlige verdens sammenbrud dominerede den græsk-kristne fortolkning af livet ifølge Heidegger den “filosofiske antropologi hos Kant og i den tyske idealisme” (Heidegger 1989, 250). Så Heidegger ser i Aristoteles’ afhandlinger allerede den konstante tendens i vestlig tænkning til det, han senere skulle kalde “værensglemsel” (*Seinsvergessenheit*), specielt i dens fundamentale “etiske” aspekt som glemsel af livet. Aristoteles’ konklusion – kontemplativ skuen som den mest perfekte form for liv – er på en måde uundgåelig, hvis *ousia*, bestandigt nærvær, fra begyndelsen accepteres som den mest fundamentale betydning af væren, af at være-virkelig, være-faktisk, være-sand.

I bog VI af *Den Nikomakæiske Etik* – en tekst, som Heidegger de-dikerede den første del af sin berømte forelæsning om Platons *Sofisten* til i 1924-25 (GA 19) – undersøger Aristoteles de forskellige måder, hvorpå den menneskelige sjæl “har bolig i sandheden” (*altheuei*), dvs. i utilsløretheden (*altheia*) af det, som er. Her definerer Aristoteles fem grundlæggende evner, gennem hvilke sjælen kan opdage virkeligheden,

nemlig *techné*, evnen til at producere noget, *epistémé*, videnskab, viden om strukturen af et bestemt område af værender, *phronesis*, evnen til at afsløre de konkrete, aktive situationer i livet i de inherente, fremtidige muligheder for handling, som de tilbyder, og med et blik for de rette mål og formål i det menneskelige liv, *sophia*, omfattende forståelse, forståelse af virkeligheden i dens fundamentale og uforanderlige principper og strukturer, og *nous*, intuition, det rene og simple nærvær af noget udeleligt og uanalyserbart (*Den Nikomakæiske Etik* 1139b15-16).¹⁴ Mod slutningen af bog VI berører Aristoteles spørgsmålet: Hvilken af disse er den bedste og mest dybtgående måde at få adgang til værender i deres afslørethed? Spørgsmålet munder ud i to: Er det *phronesis* eller *sophia*? Her foretager Aristoteles et valg, der – i *ousia*'s horisont – synes uundgåeligt:

Det er derfor klart, at *sophia* må være den mest strenge form for viden. [...] For det ville være helt ved siden af, hvis nogen skulle dømme [...] *phronesis* til at være den dybeste form for viden, for så vidt som mennesket ikke er overlegent i forhold til de andre værender i den himmelske orden (*Den Nikomakæiske Etik* 1141a16-17, 20-22).

Hvorfor er det sådan? Den fundamentale årsag er, at *phronesis*, der åbner den levede virkelighed ved at gribe hver situation i dens muligheder, er rettet mod det, der er "kontingent", dvs. det, der er i stand til at være på andre måder (*ta endechomena allos echein*) og faktisk altid er på en anden måde (*Den Nikomakæiske Etik* 1141b9-23) – der er aldrig to ens situationer, i livet forandrer situationen sig bestandig, hver situation er unik – hvorimod *sophia* åbner virkeligheden gennem de fundamentale og nødvendige principper, der aldrig er på andre måder (*Den Nikomakæiske Etik* 1141b2-9; jf. GA 19: 135-138, 168-171). Med andre ord: *Phronesis* åbner virkeligheden gennem u-bestandigheden, mål-rettedheden, historiciteten, temporaliteten og de konkrete, levede situationers kontingens, mens *sophia* artikulerer virkeligheden gennem det, der er mest bestandigt nærværende, og derfor mest *ousia*, mest værende, mest virkeligt.

De ultimative etiske kriterier for bestemmelsen af menneskelivets perfektion og fulde aktualitet tages derfor ikke fra de måder, hvorpå

menneskelivet selv viser sig, men fra det, der er bestandigt og uforanderligt nærværende, "guddommeligt", og for grækerne betød dette først og fremmest *kosmos*, den himmelske orden: himmelhvælvingen, stjernerne, månen, den ubevægelige jord.¹⁵ Men dette ændrer ikke den kendsgerning, at Aristoteles har et meget klart fænomenologisk blik for den måde, livet først og fremmest og for det meste forløber på. *Phronesis*, opmærksomhed på situationen, er den *primære* form for adgang til virkeligheden i den forstand, at det er umuligt for mennesket at realisere de rette mål og formål med det menneskelige liv – der for Aristoteles ligger i domænet af *sophia* og dens realisering som *theoria* – hvis det ikke først er i stand til at gribe og udleve de enkelte levede situationer i lyset af disse mål og formål. "Fra det, der er blevet diskuteret, er det meget klart, at man ikke egner sig til at være excellent i den rette betydning uden *phronesis*" (*Den Nikomakæiske Etik* 1144b30-31). I sin læsning af Aristoteles' behandling af *phronesis* finder Heidegger, at Aristoteles allerede har opdaget den temporale struktur af det, der i *Sein und Zeit* kaldes *Augenblick*, "øje-blikket" – det udelelige moment, den unikke situation af handling og liv, *kairos* (se GA 19: 163-64; GA 22: 312-313; GA 24: 409). *Phronesis* griber hver situation i dens singularitet og gør det muligt at "udleve" denne situation ved at tillade *praxis*. Den defineres af Aristoteles som en "diskursiv og åbnende evne med hensyn til at udleve [ens liv], optaget af det, der er passende for mennesket" (*Den Nikomakæiske Etik* 1140b20-21). *Phronesis* er simpelthen menneskets evne til at opdage de rette formål og mål i sit temporære liv så vel som temporaliteten ved dette liv selv – den begriber de typer intentionalitet, der i *Sein und Zeit* refereres til som forudseenhed (*Umsicht*), samvittighed (*Gewissen*) og beslutsomhed (*Entschlossenheit*).¹⁶

Som mange Heidegger-forskere har påpeget,¹⁷ bygger den offentliggjorte del af *Sein und Zeit* i vid udstrækning på bog VI i *Den Nikomakæiske Etik*, specielt på behandlingen af *phronesis*, som Heidegger udvikler, artikulerer og radikaliserer. Måske er den hermeneutisk mest frugtbare måde at læse *Sein und Zeit* på at læse den som en genfindelse, en gen-tagelse (*Wiederholung*) af Aristoteles' praktiske filosofi. Hvad Heidegger ønsker at gøre her er at give Aristoteles "en ny chance" – at udarbejde de elementer og udføre de muligheder i Aristoteles' fænomenologi, der blev set bort fra og smidt væk af den senere tradition, der,

idet den ganske vist byggede på de aristoteliske afhandlinger, først og fremmest tilegnede sig de elementer af Aristoteles, der tjener en metafysik om *ousia*. Disse elementer stivnede da til dogmatiske teser, der gradvist dækkede over de konkrete fænomenologiske problemer, som Aristoteles kæmper med. Det er værd at bemærke, at det vigtigste fænomen, Heidegger forsøger at af-dække og begrebsliggøre, er det fænomen, der er hinsides *ousia* og faktisk er forudsætningen for al meningsfuldt nærvær, nemlig *livets selv-transcenderende bevægelseskarakter*.

4. Ufærdigt nærvær

Kinesis, bevægelse, som det udvikles i *Fysikken* og i bog *Theta* af *Metafysikken*, er et af Aristoteles' fundamentale begreber. Dets mening er ikke begrænset til en rumlig fremdrift; i dets bredeste betydning som *metabole*, overgang, betegner det alle former for proces, som findes, alle skift og forandringer, al tilblivelse i det hele taget.¹⁸ Det allerførste kapitel i *Fysikken* anser bevægelse for at være en grundlæggende realitet, som man må tage stilling til:

Lad det være nedlagt som et fundament for os [i vores undersøgelse], at enten alle eller nogle naturlige værender er i bevægelse. Dette er indlysende ud fra induktion [*epagoge*, dvs. at lade fænomenerne vise os vej til deres generelle struktur] (*Fysikken* 185a12-14).

Radikaliteten i dette udgangspunkt ligger i den kendsgerning, at forandring og bevægelse hos de tidligere tænkere, præ-sokratikerne og Platon, mest blev betragtet som selve modsætningerne til væren i den græske betydning, væren-nærværende, væren-fuldendt. I sit digt, som citeres ovenfor, gør Parmenides det klart, at siden der er væren, og siden der ikke er nogen ikke-væren, kan der ikke være nogen forandring eller tilblivelse, eftersom det ville indebære, at noget blev til, blev nærværende ud af ikke-væren, ikke-nærværelse, og omvendt – det, der er, er således ét og enhedsligt, "ikke-rystende", alt sammen på én gang. Det er almindelig kendt, at eleaterne, Parmenides' skole, benægtede forandringens og bevægelsens realitet i det hele taget, og Zenon, Parmenides'

elev, udtænkte sine berømte paradokser for at vise umuligheden af endda at tænke begrebsligt om bevægelse og forandring. For at forblive trofaste over for Parmenides' tese var eleaterne imidlertid tvunget til at se bort fra fænomenerne, sådan som de viser sig. Ifølge Aristoteles var grunden, til at disse ældre filosoffer ikke kunne komme overens med bevægelsens realitet, deres manglende evne til at skelne mellem absolut og relativ ikke-væren, mellem simpelthen at være fraværende og at være fraværende nu, men i stand til at komme til væren eller blive nærværende (*Fysikken* 191b6-13). Nødvendigheden af at genformulere Parmenides' tese var allerede blevet indset af Platon i *Sofisten*:

For at forsvare os vil det være nødvendigt for os at føre rettergang over fader Parmenides' diskurs og med kraft at gennemføre [den tese], at ikke-væren, i en bestemt henseende, er, og hvad væren angår på sin side, at den på en vis måde ikke er (*Sofisten* 241d5-7).

I sin sidste hele forelæsningsrække om Aristoteles fra 1931 (GA 33) – en slags kulmination i mødet med Aristoteles – diskuterer Heidegger grundigt Aristoteles' disput med den megariske skole af filosoffer på grundlag af *Metafysikken*, bog *Theta*, kapitel 3 (GA 33: 160-224). Aristoteles fortæller os her, at ifølge megarikerne – intellektuelle efterkommere af Parmenides – er det ikke sandt at sige, at en husbygger er i stand til (*dynasthai*) at bygge et hus, når han ikke faktisk er i gang med at arbejde (*energein*) med at bygge det (*Metafysikken* 1046b29-32). Dette forekommer at være helt åbenlyst forkert, men faktisk, understreger Heidegger, må Aristoteles tage dette argument meget alvorligt, idet det er en direkte konsekvens af den grundlæggende græske opfattelse af værenders væren (GA 33: 179-180). Hvad, megarikerne vil sige, er, at husbyggerens kapacitet eller evne til at bygge ikke er nærværende og ikke viser sig, når den ikke udøves, dvs. når husbyggeren ikke bygger. Der kan ikke være sådan noget som en ren, urealiseret og blot potentiel mulighed eller kapacitet, *dynamis* – rene muligheder er ikke nærværende, netop fordi de er urealiserede. Kun det, der er fuldt udført, *energeia*, er virkeligt og nærværende. Men idet de benægter realiteten af *dynamis*, føres megarikerne, præcis som deres forgængere, eleaterne, til at benægte realiteten af al bevægelse, tilblivelse og forandring, al *kinesis*

generelt (*Metafysikken* 1047a14). Foruden kapaciteten til at bygge kan husbyggeren aldrig *begynde* på at bygge, faktisk kan han slet ikke være en husbygger, eftersom det er på grundlag af sin kapacitet til at bygge, at han fremtræder for os som en *husbygger* (*Metafysikken* 1046b33-1047a4). På samme måde er der, hvis vi følger megarikernes måde at ræsonnere på, ikke nogen mening i at sige, at et *hus* er *ved at blive bygget*, eller *i den proces at blive bygget*, men endnu ikke færdigt – for der er ikke noget nærværende hus, før der er et færdigt hus. Hvis således det, der ikke er fuldstændigt *nærværende* og færdigt, ikke fuldstændigt *energeia*, simpelthen er ikke-nærværende, ikke-virkeligt og ikke-eksisterende, kan der aldrig være tale om at *blive nærværende*. Derfor kan intet nogen-sinde blive til eller ophøre med at være.

For [hvis vi følger megarikernes argument] den, der allerede står, vil altid forblive stående, og den, som allerede sidder ned, vil altid forblive siddende, idet han ikke vil rejse sig igen, når han først sidder; for netop den, der er ude af stand til at rejse sig op, vil ikke kunne rejse sig op. Men hvis nu sådanne ting ikke tillader at blive meningsfuldt artikuleret, er det indlysende at kapacitet-til-at-være [*dynamis*] og allerede-være [*energeia*] er forskellige [fra hinanden] [...], således at en ting, der er i stand til at være noget, ikke formår at være [det, som den er i stand til at være], og således også, at en ting, der er i stand til ikke at være [noget], formår at være [det, som den er i stand til ikke at være] [...] (*Metafysikken* 1047a15-22).¹⁹

Vi ser alle, at ting forandrer sig, bliver noget og ophører med at være noget andet. Endvidere som i tilfældet med husbyggeren er fænomener, der forandrer sig, meningsfuldt nærværende for os i lyset af deres endnu-urealiserede kapaciteter og muligheder, det, som de er *i stand til at være*. Husbyggeren, der er på ferie, er på en måde nærværende for os som husbygger, og en byggeplads er på en måde nærværende for os som et hus, der stadig bygges. Aristoteles giver mange andre eksempler: Det, der er koldt eller varmt at røre ved og smager sødt, tænkes som koldt, varmt eller sødt, selv når det ikke for nærværende føles eller smages, og den mand, der normalt er seende, tænkes ikke på som blind, når som helst han tilfældigvis lukker sine øjne (*Metafysikken* 1047a4-10). Den

meningsfulde nærværelse af husbyggeren, det ufærdige hus eller den varme ild og den blinde mand konstitueres af disse tings respektive *dynamis* – dvs. nærværelsen af det, som de for *nærværende* ikke er, men som de er i stand til at blive; dét, der kun er *relativt fraværende*²⁰ fra dem. Det er denne struktur af *dynamis* som et konstitutivt forhold til et relativt fravær, der må holdes for øje, når man møder Aristoteles' tilsyneladende cirkulære definition: "At være i stand til [*dynaton*] er at være noget, der på det tidspunkt, hvor det, som det siges at have kapaciteten til, begynder at være nærværende, ikke vil være ude af stand til noget" (*Metafysikken* 1047a24-26; jf. GA 33: 219-224).

Denne komplicerede "definition" synes ikke at sige andet, end at det, der er i stand til noget, ikke er ude af stand til det. Alligevel kalder Heidegger det mærkeligt nok for et udtryk for "den største filosofiske opdagelse i antikken", "en opdagelse, der frem til denne dag er forblevet upåskønnet i filosofien, idet den ikke er blevet forstået" (GA 33: 219) – uden at han egentlig forklarer sig selv. Men ved at lægge mærke til *tempus* i Aristoteles' udsagn kan man muligvis opløse dets tilsyneladende cirkularitet og blive hjulpet til at se den vigtighed, Heidegger tillægger det. Det, der er *nærværende* (*esti*) som i stand til noget, er nærværende på en sådan måde, at det *ikke vil* (*estai*) være ude af stand til at udføre den fulde nærværelse af sin kapacitet. Den inaktive husbygger er nu nærværende for os som en husbygger, netop fordi vi forstår ham sådan, at når han engang begynder at bygge, vil han være i stand til at gennemføre aktiviteten at bygge et hus i dens fulde omfang og med alle aspekter. En marmorplade viser sig for os som en kan-blive marmorskulptur, netop for så vidt den forstås sådan, at når aktiviteten at udhugge en skulptur begynder, så er der ikke noget essentielt i marmoren selv, der kan stoppe den i at gå gennem hele den proces, der fører til dens formål og endemål – den færdige skulptur.

Aristoteles giver os ikke en abstrakt skolastisk definition af, *hvad* det at-være-i-stand-til er; han giver en fænomenologisk indikation af, *hvordan* noget kapabelt er nærværende og virkeligt som i stand (kapabelt) til noget (GA 33: 221). For Heidegger, om end han ikke siger dette særlig klart, må den unikke vigtighed – og også den fundamentale vanskelighed – i denne indikation ligge i den kendsgerning, at det, Aristoteles forsøger at begrebsliggøre her, netop er den måde, ikke-væren er

på, nærværelsen af et relativt fravær. *Være-nærværende beskrives her med hensyn til det, der endnu ikke er nærværende.* Uden helt at være bevidst om dette kommer Aristoteles således i sin definition af *dynamis* ind på værens temporale karakter, den transcendent konstitution af meningsfuldt nærvær gennem det ikke-nærværende, den essentielle relation til fraværet, der konstituerer nærværet. Dette er netop den "kinetiske mening med væren-hed", som ifølge Thomas Sheehan er det, Heideggers filosofi i det hele taget handler om (se Sheehan 1979, 630; 1981a, xv; 1981b; 1983b; 1992, 30-31).

Ifølge denne læsning er *kinesis* og *dynamis* de to aristoteliske begreber, der rummer de mest radikale muligheder for genoptagelse. De er intimt forbundne og definerer faktisk gensidigt hinanden. Ifølge den berømte definition i bog III af *Fysikken* er bevægelse intet andet end netop den fulde og hele nærværelse af det, der endnu ikke er fuldt nærværende, men kun kapacitet (*dynamei on*), netop for så vidt som det er noget, der kan og måske vil være og derfor endnu ikke er (*Fysikken* 201a10-11; jf. GA 18: 287-315; GA 22: 171-172, 320-321). Således er husbyggeriets faktiske *kinesis* simpelthen det meningsfulde nærvær af et hus, der *endnu ikke er fuldt nærværende*, men for nærværende i færd med at *blive nærværende*. Denne ontologiske definition af bevægelsen er blevet meget nedgjort af moderne tænkere, der er tilbøjelige til at forstå bevægelse simpelthen som fremdrift i den moderne fysiske videnskabs termer, som positionsskift i et homogent, abstrakt, geometrisk rum. For Heidegger er definitionen selve kernen i Aristoteles' storslåede bedrift i sammenligning med den tidligere og den efterfølgende tradition. Det er netop den ontologiske begrebsliggørelse af *kinesis*, der for Heidegger gør *Fysikken* – i stedet for *Metafysikken* – til "*den grundlæggende bog i den vestlige filosofi, en bog, der, fordi den har været skjult, aldrig er blevet tænkt tilstrækkeligt igennem*" (GA 9: 242).

Denne begrebmæssige opfattelse af tilblivelse og bevægelse tillader os at redegøre for den uigendrivelige kendsgerning, at der er ting, der er i færd med at blive til – dvs. værender, hvis meningsfulde nærvær konstitueres af deres historie, det, de allerede er blevet, og af deres muligheder, det, som de endnu kan blive, og som de er på vej til at blive. Aristoteles' anden centrale karakterisering af *kinesis* er lige så afgørende:

Grunden til at bevægelsen synes at være noget ubestemt er, at den ikke <blot> skal placeres under evnen-til eller under virkeligheden af det-som-er [...] Bevægelsen synes at være en form for at være-virkelig, men en ufærdig sådan: grunden til dette er at det, som er i stand til, og som bevægelsen er det virkeligt-værende af, er ufærdigt (*Fysikken* 201b27-29, 31-33).

At være-i-bevægelse er en form for at være nærværende, faktisk, *energeia*, men det er et *ufærdigt* (*ateles*) nærvær, et nærvær, som noget endnu mangler af, og som ikke kan forstås uden henvisning til noget, der ikke er nærværende, til et *telos*, til et mål, som endnu ikke er nået.

Nu kan vi begynde at forliges med den kendsgerning – som megarikkerne benægtede – at husbyggeren, der ikke bygger, viser sig for os som en husbygger alene på grundlag af, at han allerede i fortiden har tilegnet sig evnen til at bygge huse og dermed er i stand til at bygge i fremtiden. Kort sagt, ved fænomenologisk at udvikle strukturerne i *dynamis* og *energeia* vinder Aristoteles en indledende forståelse af fænomenet verden (*Welt*) i Heideggers forstand, betydningsfuldheden (*Bedeutsamkeit*) af verden givet i dens tilstand af "vedhåndenhed" (*Zuhandenheit*),²¹ hvori partikulære verdenslige værender vinder deres betydning gennem deres historiske og kulturelle kontekst af henvisninger (*Bewandtnis*) og gennem deres "til-hvad-formål", deres "for-at" (*Um-zu*) karakter, dvs. de fremtidige muligheder, som de peger på. Den mest generelle struktur af denne betydningsfulde givethed er netop værens temporalitet (*Temporalität des Seins*), som Heidegger ønskede at udarbejde i det manglende tredje afsnit af første del af *Sein und Zeit*, og som han i sine senere arbejder forsøgte at tænke ved hjælp af udtryk som *Anwesenung*, nærværing, bliven-nærværende, og *Ereignis*, tildragelse, begivenheden at komme-i-besiddelse-af (se Sheehan 1992).

Værens temporalitet – dvs. den temporale konstitution af al meningsfuldhed – korrelerer med den ekstatiske temporalitet i *Dasein* selv:²² åbningens selv-transcendens (*Da*), som konteksten for al mulig levet opfattelse og mening, er en forudsætning for værender selv-transcendente givethed inden for denne kontekst. Det vil sige, at den motiverede bevægelse af livet (*Lebensbewegtheit*) ikke blot er en form for bevægelse eller proces – den er præcis den bevægelse af livet, der mulig-

gør den bevægelige, kinetiske givethed af al realitet. I sin forelæsningsrække fra 1926 bemærker Heidegger følgende angående Aristoteles: "Det er lige præcis den indledende fænomenologiske opfattelse af livet, der førte til fortolkningen af bevægelsen, og som tillader radikaliseringen af ontologien" (GA 22: 182). Horisonten for Aristoteles' revolutionære analyse af bevægelsen er en før-ontologisk forståelse af den bevægelige og motiverede essens i livet selv.

5. Guddommelig og dødelig motivation

Aristoteles er, som den lange filosofiske tradition, der følger ham, fuldt ud klar over den levende bevidstheds konstituerende rolle for alt meningsfuldt nærvær: I sin afhandling om sjælen siger han, at "sjælen [psyche; forstået simpelthen som livets princip] er, på en måde, alt det-der-er" (*Om sjælen* 431b21). Og hans mærkelige henvisning i *Om sjælen* III, 5 til en evigtvarende og udødelig "produktiv intuition" (*nous poietikos*), der "er på den måde, at den frembringer [*poiein*] alle ting [...] på samme måde, som lyset gør" (*Om sjælen* 430a15), synes endda at antyde idéen om en "transcendental", dvs. ikke-individualiseret konstituerende bevidsthed. Men på trods af mange antydninger tematiserede hverken Aristoteles eller den lange metafysiske tradition, der knytter ham til Husserl, nogensinde denne konteksts værensmåde for al mulig meningsfuldhed og værenhed – sjælen, ånden, bevidstheden – som en ekstatiske, eksternt motiveret bevægelse, som eksistens.²³ Den eksplicitte opdagelse af denne struktur forbliver en bedrift, der udførtes af Heideggers fundamentalontologi.

Alligevel hævder Heidegger, som vi så, at "menneskets ontologiske struktur" hos Aristoteles "bliver forståelig på grundlag af ontologien om det-som-er i form af en specifik væren-i-bevægelse." Med andre ord finder Aristoteles rent faktisk menneskets fulde aktualitet i en *specifik* form for bevægelse. Og denne bevægelses karakter udlægges meget tydeligt af Heidegger:

Væren er [for Aristoteles] *væren-færdig*, den form for væren, hvor bevægelsen har nået *sin afslutning*. Livets væren ses som en væren-i-bevægelse, der foregår inde i sig selv, og dens måde at være-i-bevægelse på

er netop sådan, når det menneskelige liv har nået sin afslutning med hensyn til sin mest egne mulighed for bevægelse, dvs. den rene intuition. [...] Som ren intuition er *nous* ikke i sin genuine væren-i-bevægelse, før den har opgivet al *udad-rettet* bekymring og *kun* intuitivt fornemmer; for det andet er den som en sådan intuition den væren-i-bevægelse, der, idet den har nået sin afslutning i at skue det, der er rent intuitivt, ikke blot er ophørt, men netop da – idet den har nået sin afslutning – *er bevægelsen*. [...] Kun *noesis* som ren *theorein* tilfredsstiller den højeste idé om ren væren-i-bevægelse (Heidegger 1989: 260-61).

Som vi har set, er livets fulde aktualitet og essens ikke i Aristoteles' øjne at finde i en *ekstatiske* bevægelse udad. Livet er kun fuldt virkeligt, når det er kommet til hvile og har nået den højest mulige grad af fuldendt selv-immanens i *theorein*, kontemplation og skuen. Men *theorein* er stadig et verbalt udtryk: en udlevelse af livet, en *praxis*. Som Heidegger understreger, er væren-i-hvile, ophold, for grækerne en essentiel – faktisk den højeste og mest perfekte – form for væren-i-bevægelse:

[Den] reneste essentielle udfoldelse [af hvile] skal søges i den form for hvile, der ikke implicerer ophøret eller afbrydelsen af bevægelse, men i hvilken i stedet væren-i-bevægelse samler sig i et *ophold* på en sådan måde, at denne opholden-sig-i ikke udelukker at være-i-bevægelse, men i stedet inkluderer det, ja, faktisk ikke alene inkluderer det, men først overhovedet åbner det [...] (GA 9: 284).

I *theorein* indstiller livet i sandhed sin ekstatiske og selv-transcendente bevægelse mod sig selv som en mulighed, som noget, der ikke er fuldt nærværende, og koncentrerer sig om det, der er fuldt nærværende og tilgængeligt. Men ved således at komme til hvile er livet ikke frataget bevægelse. I stedet forandres modus af dets væren-i-bevægelse. Bevægelsen af livet er ikke længere motiveret af noget eksternt, af muligheder, af "endnu-ikke", den er ikke længere udadrettet; den er nu motiveret af den enkle og umiddelbare, intuitive opfattelse (*nous, noein*) af det, der "allerede" er, af det, der er fuldstændigt nærværende for livet. I *theoria* rækker mennesket ikke længere ud over sine egne grænser, det kastes ikke længere konstant imod sit hinsides, imod det ydre og andet-

heden; det forbliver simpelthen "aktivt" sig selv, idet det lever inden for sin egen essens' grænser som en selv-nærværende og selv-identisk beholder for det nærværendes nærværelse. Livets eksternt motiverede, ekstatiske og selv-transcenderende bevægelse bliver til den internt motiverede, "enstatiske" (for nu at præge et ord) og selv-immanente bevægelse i at hvile (inde) i sig selv.

I *Metafysikken* Theta, kapitel 6, reserverer Aristoteles navnet *kinesis* alene til den første form for bevægelse, der altid er ufærdig (*ateles*), og foretrækker at kalde den anden type for en *energeia*, "allerede-virkelig" (*Metafysikken* 1948b34-35). Om end han andre steder hovedsageligt bruger ordet *energeia* til at beskrive fuldendtheden af producerede objekter, er alle hans eksempler på *energeia* her levede aktiviteter, *praxeis*: at se, overveje, fornemme intuitivt, leve korrekt og være lykkelig.

Eftersom ingen af de aktiviteter [*praxeis*], som der er en grænse for, er formål [i sig selv], men i stedet er relative til formålet [...], og det, for hvis skyld bevægelsen er, ikke er nærværende [i selve bevægelsen], er de [disse aktiviteter] ikke *praxis*, eller i det mindste er de ikke fuldendt *praxis* (for de er ikke formål [i sig selv]). Men den anden slags [aktivitet – dvs. ud over den ufærdige aktivitet, der ikke er sand *praxis* – er i sandhed *praxis*], for så vidt som formålet og aktiviteten selv begge er nærværende. For eksempel har man allerede, når man ser, med det samme nået synet; man har, når man stadig overvejer, allerede nået overvejelsen; man har, mens man endnu intuitivt fornemmer, allerede nået intuitionen, mens man, idet man stadig lærer [noget], ikke allerede har lært [det], og mens man endnu er i færd med at blive rask, endnu ikke er blevet rask. Desuden, når man lever korrekt, har man allerede samtidig opnået et korrekt liv, og når man er lykkelig, har man allerede opnået lyksaligheden (*Metafysikken* 1048b18-19, 20-26).²⁴

For Heidegger betyder *energeia* og *entelecheia* i deres fundamentale betydning, for ethvert værende: bevægelsen i at forblive indenfor, at bebo sin egen særegne *eidos* eller *idea*, sin form, som også er dets *telos*, det, som det mest passende er som sig selv (se GA 6.2: 362-373). For mennesket ville den mest fuldendte *energeia* da være den mest fuldendte *praxis*, den mest fuldendte måde at leve sit liv aktivt, idet man allerede har nået

perfektionen. Som det allerede er blevet vist, er denne højeste form for *praxis* den rene beskuen og kontemplation af evige sandheder. At skue det, der er evigt, som det er, er ikke en gradvist forøgende, foranderlig eller udviklende proces; når *theorein* først starter, er den med det samme helt nærværende. For mennesket er *theorein* en antydning af den guddommeliges aktivitet, *noesis noeseos*, intuition, der intuitivt fornemmer sig selv i sin intuition. Den guddommelige er den ubevægelige, ubevægede bevæger (*Metafysikken* 1072a24-26); men eftersom den guddommelige siges at være et liv, der konstant er som det, vi lever i vores allerbedste øjeblikke (1072b14-16), kan dens ubevægelighed ikke være en inaktivitet eller ubevidsthed, for i så fald ville dens liv ikke være mere fuldendt end en sovende mands (*Metafysikken* 1074b17-18). I stedet har guddommeligheden sin egen *Lebensbewegtheit*: en fuldstændig selv-gennemsigtig og selv-identisk selv-bevidstheds aktivitet. "*Theion* er kun *noesis noeseos* i den udstrækning en sådan intuition med hensyn til sin værenskaracter, dvs. sin væren-i-bevægelse, er den reneste opfyldelse af væren-i-bevægelses idé som sådan" (Heidegger 1989, 263).

For at konkludere: Den heideggerske genoptagelse af Aristoteles er ikke blot en transformation af en "statisk" forståelse af livet til en "dynamisk" og "kinetisk" opfattelse af livet. Den er snarere en overgang fra én forståelse af livets bevægelseskaracter til en mere original form for bevægelse – overgangen fra en guddommelig til en dødelig *Lebensbewegtheit*, forsøget på at gå tilbage fra den "teologiske", vestlige ontologi til en mere arkaisk "antropologisk". Grækerne tænkte bevægelse og aktivitet på grundlag af den paradigmatiske aktivitet at hvile i perfektion; Heidegger forsøger at tænke den mest fundamentale bevægelse, menneskelivets bevægelse, som en bevægelse, der aldrig går i stå og aldrig når sin perfektion. *Sein und Zeits* bedrift er at vise, hvordan en endelig, ufuldendt, ekstatiske, selv-transcenderende og udadrettet bevægelse af livet er den ontologisk set mere originale forudsætning for idéen om en uendelig, perfekt, enstatisk, selv-immanent og indadrettet bevægelse af livet. *Sein und Zeit* forstås måske bedst som en eksplicit og tematisk opfyldelse af temaer, der befinder sig i kernen af Aristoteles' ontologi, temaer, der forblev implicite i den vestlige metafysiks aristoteliske tradition.

Oversat fra engelsk af Henrik Jøker Bjerre.

Noter

1. Om baggrunden for og relevansen af Natorp-rapporten se Gadamer 1989; Kisiel 1993, 248-252; Lessing 1989.
2. Om denne transformation, se Kisiel 1993, 311-314.
3. Dette er en central tese i næsten alle Sheehans offentliggjorte skrifter om Heidegger. Se især Sheehan 1973, 22; 1978a, 313; 1978b, 279; 1979, 634-635; 1981a, xviii-xix; 1981b, 536-537; 1983a, 132-133; 1983b, 307-308; 1992, 62. Se også Brogan 2000; Caputo 1991; Elliott 2002, 128-154; Gadamer 1995, 43-45; Hanley 2000, 163; Volpi 1990.
4. Alle citater fra Heidegger og Aristoteles er oversat til engelsk af mig selv [og derfra til dansk, o.a.], med mindre andet er angivet. Bemærk også, at jeg ikke altid anvender de mest brugte oversættelser af heideggerske begreber.
5. Udtrykket *Lebensbewegtheit* spiller også en central rolle i forelæsningsrækken fra vintersemestret 1921-22 (GA 61), og det findes i forelæsningerne fra sommeren 1923 (GA 63) og sommeren 1926 (GA 22: 186).
6. Ud over i Natorp-rapporten diskuterer Heidegger især *kinesis* i GA 18: 283-329, 378-395; GA 22: 170 f.; GA 24: 324f; GA 9: 283f. Ifølge Theodore Kisiels resumeer spillede problemet om *kinesis* en central rolle i seminaret fra 1920 om *Om sjælen*, i forelæsningsrækken fra sommersemestret 1922 (den senere GA 62) og seminaret fra 1922-23 om *Den Nikomakæiske Etik VI, Metafysikken Z (VII) og Om sjælen* (se Kisiel 1993, 230-232, 238-248, 271-274). Hele kurset fra 1931 (GA 33) er dedikeret til begrebet *dynamis*.
7. *Wiederholung* som "gentagelse" ("retrieval", eng.): se f.eks. Sheehan-Painter 1999, 67-69.
8. For et overblik over denne metafysikkens historie som en "værens historie" se f.eks. GA 6.2: 362-438.
9. I andet afsnit af *Sein und Zeits* første del lover Heidegger i det tredje (manglende) afsnit, kaldet "Tid og væren" at vise, "at og hvordan 'bevidsthedens' intentionalitet er baseret på *Daseins* ekstatiske temporalitet" (SZ: 363/GA 2: 480, n. 10).
10. *Energeia* som "allerede-operativt"; se f.eks. Sheehan 1995, 282.
11. Denne skelnen mellem *poiesis* og *praxis*, at producere og udleve, foretages i Aristoteles' *Nikomakæiske Etik* 1140b3-5: "at producere og udleve er noget forskelligt, for målet for produktionen er et andet [end produktionsprocessen selv], mens målet for udlevelsen ikke kunne være et andet [end selve udlevelsen]. For passende handling er selv et formål."
12. Min fortolkning adskiller sig noget fra Jacques Taminiaux' (1989). Jeg er helt enig med Taminiaux, når han siger, at i perioden med fundamentalontologi "radikaliserer" Heidegger det aristoteliske begreb om *praxis* (Taminiaux 1989, 166). Men hvad Taminiaux her forstår ved "radikalisering" er uklart: Han kalder også Heideggers frase "*Dasein* eksisterer for sin egen skyld" en simpel "transponering af den aristoteliske teori om *praxis*" (Taminiaux 1989, 165). I det hele taget synes Taminiaux at sige, at strukturen i *Daseins* transcendentale temporalitet præcis er strukturen i *praxis*. I overensstemmelse hermed kalder Franco Volpi (1988, 17-32) *Dasein* en "ontologisering" af *praxis* – hvad det kunne betyde at "ontologisere" aristoteliske begreber er uklart.
13. I *Politikken* fremsætter Aristoteles den pointe, at det, der i sandhed er "praktisk", ikke, som i den almindelige brug af dette ord, er det, der er rettet mod de separate resultater af livets praksisser, men i stedet netop de former for beskuen og overvejelse af tingene, der ikke finder sted for noget eksternt formål eller resultats skyld. "Det, der er relateret til *praxis*, er ikke nødvendigvis relateret til andenhed, som nogen mener, det er heller ikke nødvendigvis sådan, at kun de former for overvejelser, der finder sted med hensyn til det, der resulterer af *praxis*, er forbundet med *praxis*. Nej, det er langt mere nødvendigt, at de former for *theoria* og de former for overvejelser, der er komplette i sig selv og finder sted for deres egen skyld, [er relateret til *praxis*]: For sand *praxis*, og dermed en bestemt *praxis*, er et formål" (*Politikken* 1325b16-21).
14. Om Aristoteles' analyse af *techne*, se *Den Nikomakæiske Etik* 1140a1-23; af *episteme*, 1139b18-36; af *phronesis*, 1140a24-b30; af *sophia*, 1141a9-19; og af *nous*, 1140b31-1141a8.
15. Aristoteles fortsætter sit argument imod menneskets ontologiske overlegenhed: "Selv om det endda blev [hævdet], at mennesket er

hævet over andre levende ting, gør dette ingen forskel: for der er andre [værender], der, ifølge deres natur, er meget mere guddommelige end mennesket. Det mest oplagte eksempel er under alle omstændigheder de, som udgør den himmelske orden" (*Den Nikomæiske Etik* 1141a33-62.)

16. I Sofisten-forelæsningerne fortolker Heidegger *phronesis* som "at se til" eller "forudseenhed" (*Umsicht*) og "indsigt" (*Einsicht*; GA 19: 21-22) og som "samvittighed" (*Gewissen*; GA 19: 56); *eubolia*, "ret intention-om", den mest passende realisering af *phronesis*, fortolkes som "beslutsomhed" (*Entschlossenheit*; GA 19: 150). Hans-Georg Gadamer erindrer et seminar, hvor Heidegger pludselig erklærede om emnet *phronesis*: "Mine herrer, det er samvittigheden!" (Gadamer 1995, 7).
17. Se Bernasconi 1986 og 1989; Brogan 1989, 1990 og 1994; Gadamer 1987, 199-200; Taminiaux 1988 og 1989; van Buren 1992; Volpi 1984, 115-116; 1988 og 1989.
18. I *Fysikken* V, 1, klassificerer Aristoteles overgang i tre grundlæggende kategorier: overgang fra A til B, overgang fra ikke-A til A, overgang fra A til ikke-A (*Fysikken* 224b35-225a10). Se også Ross' analyse i Aristotle, *Aristotle's Physics*, 393.
19. Den sidste del af passagen tillader også en anden læsning, som Heidegger tilslutter sig: "så vel som en ting, der ikke er [nærværende som] i stand til at være [noget], formår at være [nærværende som dette noget]" (GA 33: 215). Jeg tilslutter mig her W.D. Ross' læsning, der forekommer mig mindre problematisk i sammenligning med den græske tekst.
20. Sheehan fortolker dynamis som et "relativt fravær" ("relative absentiality"), "fraværets nærvær" ("presense of the absentiality"), eller "nær-fra-værelse" ("pres-ab-sentiality"). Se Sheehan 1981b, 536-537; 1983b, 289-290; 1992, 30-31.
21. I Aristoteles-seminaret i sommeren 1924 kommenterer Heidegger *dynamis*: "At være *dynamei* er en positiv bestemmelse af [at være] [...] der. Jeg har længe haft for vane at indikere denne værens-karakter ved at være-der som *betydningsfuldhed*. Denne værens-karakter er den primære karakter, som verden mødes i" (GA 18: 300). I de fragmentariske noter til kurset i sommeren 1926 understreger Heidegger

den følgende bemærkning angående *kinesis*: "Bevægelse er en værensbestemmelse af det-som-er, det-som-er i bevægelse. Hvad betyder bevægelse *ontologisk*? Vedhåndenheden af det, som er beredt til at blive noget i sin beredthed" (GA 22: 173).

22. Heidegger specificerer: "Termen 'temporalitet' [*Temporalität*] [...] betyder tidslighed [*Zeitlichkeit*], for så vidt som den tematiseres for sig selv som betingelsen for muligheden af forståelsen af væren og ontologien som sådan" (GA 24: 324.).
23. Jeg tror, Heidegger ville hævde, at dette også gælder Husserl. Men man kunne argumentere for, at bevidsthedens ekstatiske-temporale struktur netop er det, Husserl forsøgte at begrebsliggøre i sine *Forelæsninger om den indre tids-bevidstheds fænomenologi*, der publiceredes i 1928; et arbejde, som Heidegger redigerede, men som han var overraskende modvillig mod at kommentere i sine egne værker, bortset fra en kort og foreløbig bemærkning i GA 26: 263-264. Om Heideggers bemærkninger om Husserl virkelig yder retfærdighed til den omfattende diversitet i Husserls tænkning forbliver et vigtigt og uafgjort spørgsmål.
24. Min oversættelse er her ret fortolkende, eftersom den græske førnutidsform (perfektum) ("at være i en tilstand af allerede at have fuldført en handling") er temmelig svær at oversætte. Min forståelse af den græske perfektums funktion i denne sammenhæng er baseret på Sheehans fortolkning af denne passage (Sheehan 1995, 283-288). W.D. Ross læser den midterste del således, idet han følger Hermann Bonitz: "Men den anden slags, hvor formålet er nærværende, er *praxis*" (se Ross' kommentar i Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, 253). Jeg foretrækker en læsning, der understreger samværet af aktiviteten selv og aktivitetens formål. Hovedpointen forbliver den samme. Med hensyn til perfektum-formerne *kai heorake* og *kai pephroneke*, som mangler i manuskriptet, men blev tilføjet af Bonitz, følger jeg Bonitz' og Ross' fortolkning (se Ross i Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, 253-254). Uden dem ville passagen lyde: "Men man ser og overvejer og fornemmer intuitivt og har allerede nået intuitionen", hvilket forekommer meget forkortet og giver ringe mening.

Bibliografi

- Aristotle: *Physics*. Revideret tekst med introduktion og kommentar af W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1966. [Fysikken]
- Aristotle: *De Anima*. Redigeret, med introduktion og kommentar, af D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1961. [Om sjælen]
- Aristotle: *Aristotle's Metaphysics*. 2 bd. Revideret tekst med introduktion og kommentar af W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1966. [Metafysikken]
- Aristotle: *The Works of Aristotle Translated into English*, Volume VIII: *Metaphysica*. Oversat af W.D. Ross. 2. udgave. Oxford: Oxford University Press, 1966.
- Aristotle: *Ethica Nicomachea*. Recognovit F. Susemihl, editio altera curavit O. Apelt. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lipsiae: B.G. Teubner, 1903. [Den Nikomakæiske Etik]
- Aristotle: *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, Vol. XIX: *The Nicomachean Ethics*. Med en engelsk oversættelse af H. Rackham. The Loeb Classical Library. London: Willam Heinemann – Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Aristotle: *Politica*. Recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: Oxford University Press, 1957. [Politikken]
- Bernasconi, R.: "The Fate of the Distinction between *Praxis* and *Poiesis*," *Heidegger Studies* 2, 1986, s. 111-139.
- Bernasconi, R.: "Heidegger's Destruction of *Phronesis*," *The Southern Journal of Philosophy* 28 (Supplement), 1989, s. 127-147.
- Brague, R.: "La phenomenology comme voie d'accès au monde grec: Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heidéggerienne d'Aristote." I: J.-L. Marion, G. Bonjour-Planty (éd.): *Phénoménologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, s. 247-273.
- Brogan, W.: "Heidegger's Interpretation of Aristotle: The Finitude of Being," *Research in Phenomenology* 14, 1984, s. 248-258.
- Brogan, W.: "A Response to Robert Bernasconi's 'Heidegger's Destruction of *Phronesis*,'" *The Southern Journal of Philosophy*, 28 (Supplement), 1989, s. 149-153.
- Brogan, W.: "Heidegger and Aristotle: Dasein and the Question of Practical Life." I: A.B. Dallery, C.E. Scott with P. Holley Roberts (eds.): *Crisis in Continental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1990, s. 137-146, 267.
- Brogan, W.: "The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology." I: T. Kisiel, J. van Buren (eds.): *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*. SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1994, s. 213-227.
- Brogan, W.: "Heidegger's Interpretation of Aristotle on the Private Character of Force and the Twofoldness of Being." I: C.E. Scott, J. Sallis (eds.): *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2000, s. 111-130.
- Caputo, J.: "Heidegger's *Kampf*: The Difficulty of Life," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14 (2)-15(1), 1991, s. 61-83.
- Diels, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. 3 Bände. 10. Auflage. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1960-61.
- Düring, I.: *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, XII. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1961.
- Elliott, B.: *Anfang und Ende in der Philosophie: Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. Philosophische Schriften, 45. Berlin: Duncker & Humblot, 2002.
- Gadamer, H.-G.: "Heideggers 'teologische' Jugendschrift," *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, s. 228-234.
- Gadamer, H.-G.: *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*. Gesammelte Werke. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- Gadamer, H.-G.: *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke 10. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.
- Hanley, C.: *Being and God in Aristotle and Heidegger: The Role of *Methodos* in Thinking the Infinite*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.
- Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe Band 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

- Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Band 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- Heidegger, M.: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)," *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, s. 235-269.
- Heidegger, M.: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Band 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- Heidegger, M.: *Platon: Sophistes*. Gesamtausgabe Band 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Gesamtausgabe Band 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit (Erste Hälfte)*. I: Edmund Husserl (hrsg.): *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Achter Band*. Halle a.d.S.: Max Niemeyer, 1927. Gesamtausgabe-udgaven: *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- Heidegger, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Band 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- Heidegger, M.: *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe, Band 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- Heidegger, M.: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 31. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger, M.: *Aristoteles, Metaphysik 1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Gesamtausgabe Band 33. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- Heidegger, M.: "Vom Wesen und Begriff der *physis*: Aristoteles, Physik B, 1." I: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, s. 239-301.

- Heidegger, M.: *Nietzsche, Zweiter Band*. Gesamtausgabe Band 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Kisiel, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Lessing, H.U.: "Nachwort des Herausgebers," *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, s. 270-274.
- McNeill, W.: *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Platon: *Platonis opera*, Tomus I. *Recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: Oxford University Press, 1961.
- Sadler, T.: *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London – Atlantic Highlands, NJ: Athlone, 1996.
- Sheehan, T.: "Heidegger: From Beingness To The Time-Being," *Listening* 7, 1973, s. 17-31.
- Sheehan, T.: "Heidegger, Aristotle and Phenomenology," *Philosophy Today* 19, Summer 1975, s. 87-94.
- Sheehan, T.: "Getting to the Topic: The New Edition of *Wegmarken*." I: J. Sallis (ed.): *Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1978(a), s. 299-316.
- Sheehan, T.: "Heidegger's Interpretation of Aristotle: *Dynamis* and *Ereignis*," *Philosophy Research Archives* 4 (4), 1978(b), s. 278-314.
- Sheehan, T.: "Heidegger's Topic: Excess, Recess, Access," *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (4), 1979, s. 615-635.
- Sheehan, T.: "Introduction: Heidegger, the Project and the Fulfillment." I: T. Sheehan (ed.): *Heidegger: The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent Publishing, 1981(a), s. vii-xx.
- Sheehan, T.: "On Movement and the Destruction of Ontology," *The Monist* 64 (4), October 1981(b), s. 534-542.
- Sheehan, T.: "On the Way to *Ereignis*; Heidegger's Interpretation of *Physis*." I: H.J. Silverman, J. Sallis, T.M. Seebohm (eds.): *Continental Philosophy in America*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1983(a), s. 131-164.
- Sheehan, T.: "Heidegger's philosophy of mind." I: G. Fløistad (ed.): *Contemporary Philosophy: A New Survey, Volume 4: Philosophy of Mind*. The Hague – Boston: Nijhoff, 1983(b), s. 287-318.

- Sheehan, T.: "Time and Being', 1925-7." I: C. Macann (ed.): *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume I: Philosophy*. London – New York: Routledge, 1992, s. 29-67.
- Sheehan, T.: "(How) (Not) to Read Heidegger," *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (2), spring 1995, s. 275-294.
- Sheehan, T.: "Heidegger's New Aspect: On *In- Sein*, *Zeitlichkeit* and *The Genesis of 'Being and Time'*," *Existentialia* 6-7 (1-4), 1996-97, s. 19-31.
- Sheehan, T.: "Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle." I: B.C. Hopkins (ed.): *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Dordrecht: Kluwer, 1998, s. 273-316.
- Sheehan, T. & Painter, C.: "Choosing One's Fate: A Re-Reading of *Sein und Zeit*," *Research in Phenomenology* 29, 1999, s. 63-82.
- Starr, D.E.: *Entity and Existence: An Ontological Investigation of Aristotle and Heidegger*. New York: Burt Franklin & Co., 1975.
- Taminiaux, J.: "The Interpretation of Greek Philosophy in Heidegger's Fundamental Ontology," *Journal of the British Society for Phenomenology* 19 (1), January 1988, s. 3-14.
- Taminiaux, J.: "La réappropriation de l'*Ethique à Nicomaque: poiesis et praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale." I: J. Taminiaux: *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon, 1989, s. 147-189.
- van Buren, J.: "The Young Heidegger, Aristotle, Ethics." I: A.B. Dallery, C.E. Scott with P. Holley Roberts (eds.): *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992, s. 169-185.
- Volpi, F.: *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne Editrice, 1984.
- Volpi, F.: "*Dasein* comme *praxis*: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote." I: F. Volpi et al.: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1988, s. 1-41.
- Volpi, F.: "'Sein und Zeit': Homologien zur 'Nikomachischen Ethik'," *Philosophisches Jahrbuch* 96 (2), 1989, s. 225-240.
- Volpi, F.: "La 'riabilitazione' della *dynamis* e dell'*energeia* in Heidegger," *Aquinas*, 1990, s. 3-27.

Refleksiv fænomenologi vs. hermeneutisk fænomenologi

Dan Zahavi

Danmarks Grundforskningsfonds Center for Subjektivitetsforskning
Københavns Universitet

Den moderne bevidsthedsforskning står over for en række udfordringer. I de seneste år har der været særlig opmærksomhed om den udfordring, som David Chalmers har kaldt "the hard problem". Udfordringen består i at forklare, hvorfor mentale tilstande har fænomenale eller oplevelsesmæssige kvaliteter. Hvorfor er der knyttet en særlig fornemmelse til det at drikke kaffe, berøre en isterning, betragte en solnedgang etc.? Hvorfor føles det, som det gør? Hvorfor føles det overhovedet på nogen som helst måde? Hvordan kan det være, at nogle bestemte neurofysiologiske processer, som vi kan beskrive og analysere videnskabeligt fra et tredje-persons perspektiv, skulle kunne forklare eller sågar være identiske med de oplevelser, som vi er fortrolige med fra et første-persons perspektiv? Uanset hvor meget vi måtte studere de neurale mekanismer, synes der at forblive en uovervindelig kløft mellem dem og vores følelse af glæde, vores erindring om en varm sommerdag eller vores ønske om lønforhøjelse. Vi kan fastslå, at en bestemt neurofysiologisk proces er ledsaget af en bestemt oplevelse, men vi ved ikke, *hvorfor* det sker, og vi synes ikke at komme et svar nærmere. Der synes altså at foreligge en "forklaringskløft" mellem det neurofysiologiske og det oplevelsesmæssige niveau, og ifølge Chalmers har vi her at gøre med et problem, som ingen reduktionistisk bevidsthedsteori nogensinde vil være i stand til at løse (Chalmers 1996, 93-122).¹

Er det muligt at forestille sig en endnu mere radikal version af Chalmers' problem? Kunne man argumentere for, at enhver udforskning af bevidstheden er forbundet med overvældende problemer, uanset om den foretages fra et første- eller et tredje-persons perspektiv? Thomas Nagel er en af de få analytiske filosoffer, som har overvejet denne mulighed. Et af de centrale temaer i hans bog *The View from Nowhere* er