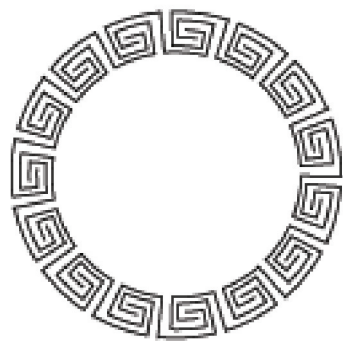


En dekonstruktion af fem udvalgte græske og deres tilsvarende latinske begreber set i lyset af M. Heideggers tænkning

Andreas Møller Lange



Introduktion

Jeg vil i det følgende behandle fem udvalgte græske begreber og deres latinske modstykker med udgangspunkt i den tyske filosof Martin Heideggers (1889 – 1976) tænkning. Jeg vil argumentere for, at Heideggers læsning kan give et perspektiv der åbner op for, hvad disse begreber oprindeligt havde betydet. For at gøre dette forsøg i dag, da må man vove sig ud over den gængse - og moderne - inddeling af verden gennem “videnskaben”. Som sådan er intet i denne verden kun til indenfor én kategori, fx den videnskabelige gren vi kalder filologi - eller filosofi for den sags skyld. En vigtig opgave er derfor, at se ud over sit eget interessefelt og søge at spørge ind til sit nutidige grundlag for at tænke, læse, tænke og forstå antikken på.

Vi moderne mennesker bruger ofte i vores dagligdag traditionelle begreber og kategorier, som var de faldet ned fra himlen. Blandt andet at noget er “historisk”, at det har en historie – fx et hus. Vi kender begrebet fra lærebøgerne, og som værende en videnskabelig disciplin hvis levn fx kan undersøges arkæologisk eller filologisk, men hvad vil det egentlig sige, at noget er historisk? Hvorfor har det relevans i dag at fx Parmenides forstod begrebet “sandhed” på en helt anden måde end vi (post-)moderne gør? Hvad betyder det, at vi læser antikken “humanistisk”? Dette er nogle af de spørgsmål, jeg håber at kunne besvare og konkludere på ud fra følgende betragtninger. I sidste ende bliver det tillige et spørgsmål om måden at oversætte på.

Historie

Det at kunne opfatte noget som historisk forudsætter, at mennesket er historisk¹. Dvs. mennesket som sådan er formet af sin historie - det er historisk i sit væsen. Historikerens eksistens forudsættes af historiciteten. At spørge til dette er ligeledes at spørge til hvad mennesket, og hvad sandhed er. Dette mener jeg ikke, at man kan komme udenom, når man vil studere antikken, og det gælder også som overvejelse, når man vil oversætte antikke tekster. Historisk set har videnskaberne udviklet sig ud fra en enhed i tanken. K. Friis Johansen skriver i relation hertil “Endnu på Parmenides’ tid var der ingen uoverstigelig kløft mellem poesi og tænkning, heller ikke mellem retorik og streng videnskab, næppe heller mellem filosofi og religion²”. Gren for gren skilte videnskaberne sig ud. Hver for sig udforsker de dele af virkeligheden - af det som er. M. Foucault har fx i sin *Les Mots et les Choses* forsøgt at vise, hvordan humanvidenskaberne har udviklet sig (fra et tidspunkt hvor der ikke var noget der hed sådan, til at virkeligheden kun kan tænkes ud fra det humanistiske subjektet, som hele verden måtte dreje sig om – men også bøje sig for og lade sig dominere af gennem menneskets logiske fastholdelse og kategorisering af naturen gennem en opregning af dens fremkomster i tabeller).

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

Før man havde et fast, statisk *cartesiansk* subjekt, der kunne være forfatteren til sin egen skrift og udlægning af verden, måtte denne forfatter hente sin viden et andet sted fra end fra sine egne "gemmere" i bevidstheden. Inspirationen var ikke noget selvgivende med henvisning til menneskets autonome bevidsthed og fornuft, men noget der måtte komme til én udefra. Noget der ikke lod sig oprinde af "observationer" af forhold eller af æstetiske betragtninger – som fx den moderne roman. Den blinde Homer måtte "høre" fra muserne. På denne måde måtte muserne også anråbes i begyndelsen af hans epos. Dette anti-humanistiske udgangspunkt er ikke ligegyldigt. Det er ikke små fortælleteknikker, men opremsning af ophavet for talen og skriften som noget *ikke*-humant³.

De fem begreber jeg vil behandle, har en historie og en begyndelse. En begyndelse som en dekonstruktiv læsning kan hjælpe på at klarificere meningen af. Dekonstruktion vil jeg tage i betydningen af Heideggers begreb om *destruktion* "Destruktion er en nedbrydning af de ontologiske begrebssystemer med henblik på at frilægge deres temporale horisont og dermed deres "udspring" i en "oprindeligere" spørgen (*ursprünglicheres Fragen*) om hvad "det at være" betyder⁴". Heidegger definerer i *Identität und Differenz* opgaven for den moderne tænkning således "For os er målestokken for samtalen med den historiske overlevering den samme, for så vidt som det gælder om at gå ind i den tidligere tænknings kraft. Blot søger vi ikke kraften i det allerede tænkte, men i noget utænkt hvorfra det tænkte modtager sit væsensrum⁵".

Hvis man vil forsøge at forstå filosofihistorien, da må man forsøge at spore betydningen af de begreber, vi finder "naturlige" i dag og forsøge at tænke det utænkte ud fra det tænkte. Det vil ofte vise sig at disse begreber, igennem deres historie, har fået tilskrevet forskellige meninger. Fælles for disse begreber er, at de hører til en tid, hvor man for første gang begyndte at spørge til det værendes væren – altså hvad vil det sige, at noget er (som er forudsætningen for al anden spørgen)? Traditionelt henviser man i filosofihistorien dette spørgsmåls opståen til før – sokratikerne. Med Sokrates/Platon og Aristoteles begyndte disse begreber nemlig at få en fast betydning og blive "metafysik".

Dekonstruktionen skal ske for at tematisere antikken på en anden måde end den essentielle historisk – kronologiske måde "Så længe vi kun afsøger filosofiens historie kronologisk-historisk, vil vi overalt finde, at guden er kommet ind i den. Men forudsat at filosofien som tænkning er den frie, ud fra sig selv fuldbyrdede indladen sig på det værende som sådant, da kan guden kun nå ind i filosofien, for så vidt som denne ud fra sig selv, i overensstemmelse med sit væsen, forlanger og bestemmer at og hvordan guden skal komme ind i den⁶". Spørgsmålet er hvordan guden (det at noget fx historien bliver en absolut målestok for tiden som en videnskabelig disciplin; "Historie") kom ind i filosofien og historien?

Sestidens som absolut, lader dens sig teoretisk aflæses om en linje med begyndelse og ende. På denne linje lader historien sig så aftegne i form af punkter, der kausalt følger hinanden. Dermed gør man ligeledes, det liv der leves i historien som værende historisk, til noget der kan kalkuleres og begribes kausalt.

I hænderne på *Historie* bliver historien ahistorisk, som Heidegger siger. Der er forskel på at *have* en historie, som fx et bjerg eller en hund kan have, og så være sin historie, som er enestående for mennesket. Som sådan er måden at læse historien som kausale punkter på en linje af nyere dato. Den stammer fra den naturvidenskabelige måde at læse naturen på som noget substantielt, der kan fastholdes via begreber. Man kan dermed læse naturen, som man læser en bog (G. Gallilei), hvis man

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

kan tyde dens begreber. Kan man tyde naturen, kan man udregne dens lovmæssigheder (Newton). Det er ikke tilfældigt, at netop denne epokes tankegang erstattede den Aristoteliske fysisk og verdensbillede, hvor naturen netop ikke var kontroller – og målbar i kausalforklaringer på samme måde. På denne måde ændrer historien og dens mening sig “Im Wandel des Wesens der Wahrheit von der ἀλήθεια über die römische veritas zur mittelalterlichen adaequatio, rectitudo und iustitia und von hier zur neuzeitlichen certitudo, der Wahrheit als Gewissheit, Gültigkeit und Sicherheit wandelt sich mit das Wesen und die Art des Gegensatz zwischen Wahrheit und Unwahrheit”⁷.

Heidegger siger, at grækerne var *unhistorisch*. *Ιστορία* sigtede mod det netop foreliggende, ikke fortiden – som en “fortælling”. I stedet var grækerne *geschichtlich*, således at original historie (som kronologi) i sig selv forblev skjult for dem. De var *i* historien, *som* historie som V. Grønbech ville sige. *Historie* som videnskabelig disciplin forklarer fortiden, og objektiverer den. Den bruges dermed til at søge at fæstne mennesket selv ved sig selv i en overskuelig orden, og degenererer dermed til journalistik, beretninger og fortællinger. Antikken lader sig derfor bedst læse ved at springe ud over det historiologiske under hvis blik antikken bliver beretning, orden og fortælling.

Mennesket er ikke kun sin egen historie, det er også sin generations – og traditions historie. Ud fra denne generations – og traditions historie (*Geschichte*) må man, ifølge Heidegger, dekonstruere Historie som et teoretisk og kausalt forhold, der kun kan eksistere ved at fraregne mennesket dvs. forudsætte dette som et verdens – og historieløst subjekt i den kliniske opregning af begivenheder. Man må forsøge at tematisere det liv og dette livs historie, som er baggrund for at en idé om historie, overhovedet kan opstå, ved i stedet at forsøge at belyse historien som *menneskets* historie⁸. Dvs. mennesket som et tidligt værende, der altid allerede er sin historie – ved at være. At overse dette er, at lade historien falde ned fra himmelen dvs. lade Guden (metafysikken) indtræde. Guden indtræder hvor tiden bliver objekt for sig selv – fx som historie og ikke som et konkret menneskes (*daseins*) historie (*Geschichte*).

Parmenides og Heraklit regnes ofte ud fra ovennævnte essentielle historie for “primitive” tænkere, da deres tænkning kronologisk lå ved “begyndelsen” af den Occidentale tænkning. Efter Guds død (metafysikkens død), er det dog nødvendigt at forsøge at tænke oprindelsen igen⁹. Dermed får de før – sokratiske tænkere en ny aktualitet – og dette fordi deres tænkning netop ikke er “videnskabelig”. Den er ofte paradoksal og ulogisk, men dette er således pointen med at læse den igen. For hvad der kommer efter metafysikken, må være forsøgt tænkt ud fra det, der kom før. Det skal ikke forstås sådan, at de tidlige grækere havde en privilegeret adgang til fx “sandheden”. Caputo skriver, at ligesom St. Thomas Aquinas, som er hans eksempel, ikke selv kunne tænke “Gud”, da var de tidlige grækere “... though they enjoyed the gift of a privileged sending of Being as presence, nonetheless ... in oblivion of the “it gives” itself¹⁰”. Det jeg vil fremhæve, er blot, at de tænkte på en anden måde, end vi gør i dag. Dette mener jeg må have en betydning for, hvordan vi skal læse dem i dag, hvis man da vil søge, at forstå hvordan grækerne selv tænkte. Selvom dette sidste heller aldrig lader sig gøre helt og aldeles, så mener jeg, at man alligevel godt kan forsøge at pege derhen ad.

Hvad der adskiller antikken fra os i dag, er jo netop et tidsrum - en historie. Hvad har tiden – og tiden som historie i sproget - med dette at gøre? Hvad det drejer sig om her er, med filosofen E. Husserls ord “... ikke kun at fastslå dens [den matematiske naturvidenskabs] historisk-faktiske oprindelse efter

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

tid og sted ... men om at forstå den ud fra dens oprindelige og derudfra i oprindelighed videreførte meningsfuldhed [sinnhaftigkeit]” (Hua VI, s. 360). Spørgsmålet bliver, hvordan vi skal forstå en verden, der ikke er “vores” (den matematiske naturvidenskabs). Dette er relevant for, hvordan vi skal forstå det “mellemrum”, der er mellem os moderne, og antikken, når vi læser og søger at forstå og at give mening til antikken. Er der tale om en “anden” historie og en anden fortid, som ikke længere er vor tid? Og er antikken kun et empirisk materiale vi kan grave i via skriftsporet eller direkte i jorden? Men hvis man skal følge Husserl, så må det vigtige i denne forbindelse blive spørgsmålet om mening. Det historiske problem - og dermed problemet om at oversætte - bliver netop *historiens*.

Heidegger vil gennemføre en destruktion af den metafysiske tanke ved at frilægge den transcendentale horisont indenfor hvilken ontologiens bestemmelser af *det værende* som sådan er forud givet. Ikke eliminere den, for dette kan ikke lade sig gøre, uden selv at tale i metafysikken¹¹. Men han vil forsøge at løse traditionen og sproget så meget op, så vi kan ane den “oprindelige” mening. Som sproglig konstruktion bemærker Heidegger i denne forbindelse ang. den ontologiske differens “*Væren* betyder altid og overalt: *det værendes væren*, en vending i hvilken genitiven skal tænkes som genitivus obiectivus [væren af det værende]. Det værende betyder altid og overalt: værens værende, en vending, i hvilken genitiven skal tænkes som genitivus subiectivus [det værende, som tilhører væren]¹²”. I denne forbindelse er “subjekt” og “objekt” uegnede betegnelser, som metafysikken, da den er metafysik *qua* dens virken i – og ud fra den vestlige logik og grammatik, tidligt har bemægtiget sig i sproget. Men den før – metafysiske sprogbrug lader os netop se bag om denne subjekt - objekt centrerede logik mod en ny forståelse. Meget forsimplet kan man sige, at konklusionen i *Sein und Zeit* er “ ... at enhver værensforståelse bevæger sig inden for en horisont af tidslighed (*Zeitlichkeit*), dvs. at vi forstår væren *som* tid¹³”. Det er Heideggers ønske at vende tilbage til metafysikkens begyndelse, til poesien eller læredigtet for derved, at fravriste logikken og grammatikken dens tvang over tanken i forsøget på at lære hvad der kan komme efter en metafysik (Guds død) – ved at se hvad der kom før. Det er samtidig et forsøg på at fravriste den subjekt - orienterede videnskab dens “imperium” og dominans, da dette udelukkende er en moderne teknisk udlægning af tænkningen, som Heidegger ikke fandt hos før – sokraterne, der ikke tænkte “teknisk”, dvs. forklarede alt ud fra de mest overordnede årsager.

En læsning af antikken må være til for vores fremtid, ikke ff. for at lave kort, dokumenter, papirer etc. om vores fortid. På denne måde dør tiden og historien¹⁴. Dette må lægge historikerens, filologen, arkæologens og filosofen på sinde. Når man konfronteres med et sprogligt spor i en gammel tekst, møder tanken sig selv, dvs. sin egen historie. Dette er en unik mulighed for fornuften til at komme til sig selv. Og i tilfældet antikken; sin egen fødsel. Denne fødsel gør antikken speciel vigtig som opgave for vores tænkning i dag. Ved denne fødsel skete den oprindelige fundering af den vestlige historie og vestlige filosofi. Man tænkte også før, men det er først med begyndelsen hos fx Hesiod, Homer og hos før- sokraterne, at sproget reflekterer over sin egen herkomst. På dette tidspunkt blev - og kunne - mennesket blive historisk.

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

Mennesket og Homo humanus

Funderingen af historien, af verden, kan ikke afhænge af *mennesket* alene. Historien er ikke selv historisk men, ifølge Heidegger, en måde sandheden viser sit væsen på. Dette udtrykte grækerne, fx. når Hesiod lader sin *Theogoni* oprinde fra muserne. For valg og fortællinger kan kun ske inden i en allerede etableret og udfoldende verden. At lade sin historie udgå fra musen og ikke fra et fast udgangspunkt fx på en tidslinje, er at lave “myter”. Men myter er lige så meget et udtryk – omend ikke endnu mere oprindeligt – for historie end vores moderne statiske tidsmålestok “Das griechische Wort für das Wort, worin sich das im Voraus zu Sagende sagt, lautet *μῦθος*. Das Wesen des *μῦθος* ist selbst von der *ἀλήθεια* her bestimmt. *Μῦθος* ist das, was aufschliesst, entbirgt, sehen lässt: nämlich das, was sich im Vorhinein in allem zeigt als das Anwesende in allem “Anwesen¹⁵”. For grækerne er myten altså virkelig som fortælling. Hesiod så virkelig muserne på Helikon. Han var således ikke forfatteren til *Theogonien* men blot *ἐρμηνεύς*. For det moderne menneske bliver myten dog til et stykke fortælling, der ikke kan videre forklares, og derfor ikke videre bruges til noget – andet end underholdning.

Grækerne havde forskellige måder at stille og tilnærme sig spørgsmålet om, hvad noget er på. Dette må man medtage i dag, når vi uforagtet benytter moderne kategorier og begreber, uden først at have spurgt til disse kategorier og begrebers historie og mulighedsbetingelser. Vi har en tendens, når vi læser klassikerne til at overgive os til traditionen. Fx når vi diskuterer Aristoteles’ begreb om kausalitet, som vi alt for ofte læser ud fra en romersk kontekst som *causa, actus et potentia* i stedet for *αἴτιον*, eller *certitudo/verum* for *ἀλήθεια*, *fortuna* for *δίκη* etc. Hermed misses den græske tankegang, og vi får en romersk udgave af græsk tænkning. Det samme med det moderne syn på antikkens epos som en god underholdende (æstetisk) fortælling, der nok som form - men ikke som indhold - synes at skille sig specielt meget ud fra det moderne eventyr som fx Brødrene Grimms. Men dette er at betragte sproget som en æstetisk kategori – altså i bund og grund en hellenistisk måde at læse før – hellenismen på “Det hellenistiske menneske er ikke en person som handler, men et væsen som lider, enten det nu er godt eller ondt. Det strider mod hans natur at foretage sig noget; som moralisten gang på gang indprenter sine tilhørere: du er skabt til at betragte og beundre og tænke over det du ser. Han er tilskuer¹⁶”. Således skriver K. Friis Johansen derimod, at Parmenides var en filosof der “... vitterligt har modtaget en åbenbaring om en sandhed, der ligger over dagligdagens erfaring¹⁷”, ligesom hans kollega Hesiod på Helikonbjerget. Parmenides’ åbenbaring var vedrørende sandheden som uskjulthed, som *ἀλήθεια* ikke som moral eller idé. *Ἀλήθεια* er underliggende alle former for “humanistiske” sandheder som “moral” og “ideer” “En tant qu’elle accuse l’essence conflictuelle de toute économie – à savoir que le *nomos* de celle-ci est double, présence et absence -, la notion de l’*alétheia* est ... sous-tend tous les concepts ultérieurs de la vérité. Et de même que, avec le début de la métaphysique, l’homme entre en scène et s’érige en critère pour la *physis* – qui désigne alors en bloc tout ce qu’il n’a pas produit de ses mains -, de même il se constitue en critère pour l’*alétheia*¹⁸”. At mennesket begynder at sætte sig selv som målestokken for succes eller ej, finder man allerede i den græske “oplysningstid” hos Thukydides i Perikles’ gravtale over de faldne atheniensere (Thuk. 2.41)

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

“μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δὴ τοὶ ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα, καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπεσι μὲν τὸ αὐτίκα τέρψει, τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάψει, ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῇ ἡμετέρῃ τόλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι, πανταχοῦ δὲ μνημεῖα κακῶν τε κάγαθῶν αἰδία ξυγκατοικίσαντες”.

Ἀλήθεια knyttes til faktum at det er mennesket (Atheneren) der har “åbnet land og hav”. Altså er det mennesket, der har underlagt land og hav, gennem at have åbnet disse for en menneskelig handling (ikke Poseidons).

Ved hjælp af allegorisk udlæggelse havde de hellenistiske filosoffer søgt at rationalisere og modernisere forfædrenes myter og skikke, der nu var blevet meningsløse, og derved gøre dem acceptable for konservative gemytter (Jf. V. Grønbech, *Hellenismen* I 346 ff.; II 56ff; 109 ff.). Myterne blev kategoriserede og dette signalerede skiftet fra *geschichte* til *historie*. Denne apologetiske religionsfilosofi hos stoikerne og nyplatonikerne fik en renæssance i det 18. årh. Nyopdagelsen af folkepoesi og folkeeventyr havde lært det 18. århundredes apologetikere, at mennesket i den historiske barnealder var mere poetisk anlagt endnu omstunder. Dette mener jeg ikke er sandt. Men jeg mener, der er meget mere på spil. For lidt overraskende viste det sig at det poetiske urfolk, ganske som hos de 18. årh's fortolkere, røbede et temmelig nært åndeligt slægtskab med det attende århundrede. Præcis som det 17. århundredes store forsøg på at genskabe staten fra roden som hos J. S. Mill og T. Hobbes netop endte i to forskellige versioner af den stat, der allerede var der i deres samtid. Grundlaget for den komparative mytologi er stadig hellenismens religionsfilosofi; men ved hjælp af sprogvidenskab og folkløse og en antydning af udviklingsteori og eskatologi er den blevet omsat til religionshistorie.

Det er Heideggers overbevisning, at den måde verden præsenterer sig som nærværende for os mennesker i vores sprog og vores begreber, må forstås ud fra nogle fundamentale ord (*Grundworte*), ud af hvilke den vestlige metafysik blev født. Hvad Heidegger vil, er ikke at prise et nu tabt græsk faderland (som eksemplet ovenfor), og et ønske om at kunne vende tilbage til Athens gyldne tider. Hans projekt vedrører udelukkende den samtid han selv taler i og ud fra. Han vil fx ikke se *λόγος* som tale (*Reden, parole*), som vi moderne mennesker definerer daglidagens tale. Men han vil se *λόγος*, som den mulighed der er for tale som tale i det hele taget. Dvs. se *λόγος* som det der muliggør det logiske og sproget i det hele taget. Opgaven bliver derfor i det følgende, at fokusere på de fundamentale ord, der udtrykker præ- sokratikernes kategoriseringer af væren, ud fra påstanden om at vi moderne mennesker må forstå os selv ud fra denne spørgen, da vi er historiske væsener, og at tiden i en eller anden forstand udgør horisonten for bestemmelsen af væren. Schürmann skriver “Les mots fondamentaux présocratiques sont peu nombreux. Pour en dégager la portée catégorielle, il est indispensable de les démêler des “représentations qui nous sont familières ...”¹⁹”. Heidegger søger altså at fravriste de historiske sedimenteringer disse fundamentale begreber har fået, for at se om de dermed lader ham tyde noget af deres oprindelige

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

betydning. Dermed ser Heidegger disse fundamentale ord som *prospektive* for hele værenshistorien.

Den ontologiske differens

Før – sokratikerne indledte den vestlige filosofi ved at problematisere, hvad det vil sige at være “Det er nemlig en af Heideggers vedholdende påstande, at fra og med at den oprindelige “værenstænkning” bliver til “filosofi”, dvs. hvor metafysikken grundlægges på en ontologi, der fastlægger de forskellige “kategoriale” betydninger af væren eller “er”, udlægges væren ud fra det værende og ikke omvendt, således at det oprindelige (og fundamentale) værensspørgsmål bliver glemt. Med denne ophævelse af den “ontologiske differens” mellem “væren” og “det værende” (dvs. at væren ikke selv er noget værende) indtræder en form for “tingsliggørende” eller objektiverende tænkning (selv det tænkende subjekt tænkes – fra og med Descartes – som en “ting” blandt andre ting). Herved *tildækkes* tankens grund eller “rod”, og en radikal tænkning træder tilbage til fordel for de objektive fænomener, som er tankens genstand²⁰”. Men at vi i dag lever i en historisk epoke, hvor den ontologiske differens er glemt til fordel for det værendes umiddelbare konformitet som en “genstand” ændrer ikke på, at der findes en mere “oprindelig” måde at tænke sandhed på “Cependant, les théories de la vérité, et d’abord la théorie de l’adéquation, ne peuvent se développer que si le conflit présence-absence reste tacitement opératoire, quoique la pensée ne s’adresse plus à lui. La vérité conflictuelle demeure l’arrière-fond de la notion “humaniste” de la vérité-comme-conformité, telle qu’elle se déplie de Platon à Aristote, à Thomas D’Aquin, à Descartes, à Nietzsche²¹”. Det der styrer diskursen i de forskellige epoker, kalder Schürmann epokens princeps eller *ἀρχή*²². *Ἀρχή* er “magten” (*principium*) og den “viden” (*princíp*), der beskytter og “hytter” magten. Fx bestemmer mennesket i den moderne tid, hvordan viden om mennesket skal tage sig ud, dvs. hvad sandheden er herom. Dette er de humanistiske videnskaber, hvis sandhedsbegreb tautologisk henviser til sig selv. Oplysningen kan kun kunne ske ved en fornuft, der retfærdiggjorde sin egen fornuft - gennem det at være fornuftig. Her falder *ἀρχή* og *causa* sammen. Man kan notere sig, at der er brugt et græsk og et romersk ord her. Heidegger vil netop mene, at det er hvad der sker, hvis den moderne (post-romerske) læser forsøger at læse antikken ud fra sine egne begreber og traditioner. Her misses det, at kausalitet netop ikke bruges i form af *causa efficiens* før efter Aristoteles. I Heideggers “teknik-foredrag” tales i stedet om at *ἀρχή* er “skyld” (*αἰτία*) i noget. Heidegger citerer i *Die Technik und die Kehre* Platon i en sætning fra Symposium *ἢ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁπωοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις*²³. Frembringelse er altså her *ποίησις* som en fremtræden-ud-af-sig-selv og ikke kun den håndværksmæssige fremstillen. Dette gælder også naturen selv, som vi moderne er så vant til at opfatte efter kausale sammenhænge og lovmæssigheder “Også *φύσις*, fremtræden-ud-af-sig-selv, er en frembringelse, er *ποίησις*. *Φύσις* er sågar *ποίησις* i den højeste betydning²⁴”.

Værenshistorien er væren selv. Med dette mener han, at det er futilt at søge væren *udenfor* historien. Historien er den historiske selv – artikulation, dvs. værens’ bevægelse, som den lader sig forstå og delvist “op-lyse” for mennesket. Det at kun noget delvist lader sig oplyse (stå frem i

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

uskjultheden), i stedet for at præsentere sig som en absolut, statisk idé, gør at vi overhovedet kan have noget som historie og erkendelse. Det er værens udfoldelse i tiden – som historie. Dette er hvad Heidegger forstår ved begrebet *ontologi*. Det vil sige værens *λέγειν* (*auslegen*) af *του οντος*, af væren. Onto-logi er den måde, væren udfolder sig selv. Dette ord, ontologi, selvom det er af sen oprindelse (17 årh.) sammenfatter altså to begreber. *ὄν* og *λόγος* (*λέγειν*). Sammen hentyder de til en før – metafysisk forståelse af ontologi: ikke doktrinen om alle tings perfektion, men den måde væren (*ὄν*) lader sig samle og udfolde på (*auslegen*). *Auslegen* er, hvad mennesket gør. Det er altid i en forståelse af væren (som *λόγος*) og igennem denne forståelse udledes (*auslegen*) en mening af *λόγος*. *Λόγος* vil så være den måde som væren før-ontologisk samles på for menneskets forståelse “Vor forståelse af væren er derfor mere “oprindelig”, mere primær end primærfilosofiens grundbegreber. Metafysisk tænkning er en tænkning under “logikkens” herredømme: den orienterer sig “logocentrisk” ud fra logikkens begriben af det værende. Men væren selv begriber den ikke, har den intet *begreb* om. Den konceptuelle (diskursive) tænkning kan ikke tænke eller fatte væren, bringe selve “det grund-læggende” på begreb. Logikkens – og dermed metafysikkens – herredømme er afmægtig over for sit eget grundlag. Kun ved at bestemme væren ud fra det værende kan metafysikken bestemme væren som det objektivt foreliggende²⁵”. At alle spørgsmål om væren nu skal gå – og forstås – gennem det humanistiske menneske (*usus rectus rationis, facultatis iudicandi*), hvorved sandhed bliver en menneskelig målestok, er noget der er sket først med Platon “Avec Platon s’accomplit ce “revers dans l’essence de la vérité” qui fait que désormais le vrai est “une marque du comportement humain à l’égard des étants”. Ce virage vers l’anthropocentrisme n’exclut pas, mais exige, au contraire, que le vrai soit identifié à un être suprême, *ontós on*²⁶”. For at sandhed kan lokaliseres i det humane, behøves en statisk, absolut referent og identitet ud fra hvilken mennesket kan tage sine målinger og målestokke for sandhed, og til hvilken man kan sammenligne sine repræsentationer (fx i forhold til perfektionsgrad), men som også vogter over disse repræsentationer og det humane og garanterer dets sandhed (ud fra sig selv). Ud fra denne garanti kan menneskets bevidsthed dermed udføre konforme og mere eller mindre akkurate propositioner, og således enten verificere eller falsificere sig selv, ud fra det grundlag, man som menneske har sat som fundament for den kausale sammenhæng, der skal konformere sig efter fundamentet. Men grunden selv forbliver, og må hermed forblive i mørket “A l’âge contemporain, où le vrai réside dans la justesse et la pertinence des procédés technologique – dans la solution appropriée aux problèmes de maîtriser la nature -, l’*alétheia* peut bien s’être estompée et être prise sous le joug des *archai* de toutes sortes ...²⁷”. Problemet er altså, at dette fundament - vores

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

fundament i dag for at oversætte - er romersk. Men hvordan skal man da læse de græske begreber?

En redegørelse for de fem udvalgte græske begreber i diskussion med tilsvarende latinske betydninger

Ἔον²⁸

Først vil jeg tage fat i begrebet ἔον, som det er redegjort for hos Schürmann²⁹. Det mest basale ord *par excellence* er - for Heidegger - "væren". Han forsøger, at destruere den tradition der har fortolket væren hver på sin vis som én bestemt, substantiel størrelse fx som Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα eller Ενέργεια. Heidegger vender tilbage til den Sokratiske spørgen der altid, i bund og grund, spørger om det samme – nemlig væren som væren eller *ens qua ens* som det lyder på latin.

Parmenides (f. ca. 515 – 450 f.kr.) var ifølge historieskriverne den første til at modstille "*ens qua ens*" med den bevægede pluralitet af ting givet for erfaringen. Parmenides spørger ikke først og fremmest efter, hvad verden er (som fx er karakteristisk for den joniske naturfilosofi), men hvad "væren" er. Derfor kommenterer Parmenides også sin egen tænkemåde ved at sige, "... at det er ham lige meget hvor han begynder, han kommer altid tilbage igen³⁰". K. Friis Johansen skriver hertil "Hans svar er måske det mest radikale i filosofihistorien: kun det er, som kan tænkes modsigelsesfrit; men alt and end væren kan kun tænkes som en modsigelse, det "er" det ene, men ikke det andet. Konklusionen er, at kun væren er, "verden" er en illusion ...³¹". "Verden" her er verden som noget værende – det vi i dag ville kalde en samlebetegnelse for det materielle, hvor det synlige er det reale. Parmenides ser i stedet det vi betegner under begrebet "verden" som udtryk for væren, dvs. i ental "Parménide l'aurait opposé, le premier, à la multiplicité mouvante des choses données à l'expérience. Ce serait lui qui aurait forgé l'expression *eon* comme *singulare tantum*. On nous dit que ce participe présent, "étant", s'oppose chez lui aux choses multiples qui, en tant que multiples, se confondraient au non-être³²". Heraklit siger det samme mht. til Λόγος "οὐκ ἔμου ἀλλὰ του Λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν Ἐν πάντα". Men samtidig deltagende i alle verdens "ting". At der således opstår en forskel mellem væren og det værende, det sidste som værens fænomenale fremkomst (denne forskel er hvad Heidegger kalder "den ontologiske differens"), er ikke det samme som, at det ene dermed er forskelligt fra det plurale, dvs. at det plurale således er ikke-væren "Grammaticalement, le participe présent indique de lui-même une différence. Dire, par exemple, qu'une surface est "resplendissante", c'est dire qu'elle n'est ni sombre ni terne, mais, bien sûr, qu'elle resplendit : le mot participe ainsi de la forme verbale. En même temps, il désigne la surface – mer, métal – elle-même resplendit. En ce sens, il participe de la forme nominale. "Replendissant", cela veut dire : quelque chose qui *resplendit*, et *quelque chose* qui resplendit. De même, "étant" veut dire et *un être*, et *être*³³". "Ting" skal ikke forstås materielt men fænomenologisk dvs. som værende udtryk for en væren, der fremstår som et fænomen i tid – altså noget verbalt. Denne væren interpreterer mennesket. Således citerer Heidegger Parmenides fragmentet "τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι".

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

Man skal ikke, som moderne menneske, lade sig snyde af, at der ingen subjekt er i Parmenides sætning om væren. Dette sætter blot pointen på spidsen, at væren går før talen om ethvert subjekt. Der tales altså ikke om genstande (subjekt³⁴ eller objekt) der er - eller ikke- er. Udsagnet er umiddelbart en tautologi “Parmenides har udnyttet det græske sprogs muligheder for at formulere, hvad Hegel ville kalde en “spekulativ sætning”, dvs. en sætning, hvor subjekt og prædikat falder sammen, og som derfor straks afparerer spørgsmålet, hvad der tales om, som er eller ikke er. Når Parmenides ønsker at udtrykke sit “subjekt”, kan han frit veksle mellem participium og substantiveret infinitiv – det værende og væren³⁵”. Men sætningen “væren er” er alligevel ikke en ren tautologi, da “at være” for den gamle græske tankegang var ensbetydende med at være noget – noget værende.

Når Parmenides i fragmentet “*χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἔόν ἐμμεναι*” lader artiklen *τε* (τ'ἔόν) gå forud (noget Schürmann definerer som at være overgangen fra episk til filosofisk sprogbrug) og følger op med infinitiven *ἐμμεναι*, da adskiller han navneordet og verbet. Dermed gør han differensen eksplicit (pluraliteten og verbaliteten i det ene, som navneord). Denne sindrige konstruktion hvor den nominelle partikel modstilles med infinitiven, og hvor *ἔόν* dermed deltagere i verbet (*ἐμμεναι*) giver *ἔόν* en bevægethed, der intet har tilfældes med ting i bevægelse (set ud fra den moderne fysiks begreb om kausalitet). Den antikke tale om sandhed (*ἀλήθεια*) indeholder altid betegnelsen “slør”. Noget sløret eller af-sløres. Således skriver Schürmann i relation til ovennævnte værensbegreb hos Parmenides “Quelque chose “étant” – étant donné -, ce quelque chose se produit comme un acteur se produit sur la scène : avec une entrée et une sortie. Ce sur quoi la forme verbale insiste, c'est l'arrivée en présence et le retrait possible. Cette motilité intrinsèque est parfois rendue expresse par deux verbes, *παρῆναι* and *ἀπειναι*, *ammwesen* and *abwesen*: se rendre présent et se rendre absent. L'étant, ainsi compris, sort du voilement [léthe], s'attarde ou séjourne pour un laps de temps dans le nonvoilement [a-léthe], et se retire dans le voilement... L'*eon* dit ce double jeu : jeu de l'absence possible à l'horizon de la présence, et jeu du présent s'érigeant en sa présence. L'*eon* est cette dualité “étant-être”, cette Zwiefalt, même”³⁶.

Ovennævnte differens (verbum/ navneord – dualiteten) er en dualitet der ikke er fast. Væren peger ikke hen imod nogen absolut entitet, og er ikke selv absolut, men netop givet i og som tid. Det er denne differens' udfoldelse, der “giver” historien i dets spil mellem at være skjult eller uskjult. At tænke dette i dets udfoldelse er, ifølge Heidegger, at tænke sandheden forstået som spillet mellem skjultheden og uskultheden, dvs. at forstå forskellen mellem en given ting og årsagen til dens givethed – dens væsen, som noget der “væsner” (altså noget verbalt). Parmenides' opdagelse af den ontologiske differens er forløberer for den senere skelnen mellem *ὄν* og *οὐσία* og den senere *ens* fra *entitas*.

Ἔον indeholder altså forandring gennem dets temporalitet, men samtidig forbliver begrebet det samme (*το αὐτόν*) dvs. uden at være substantielt. Noget der skulle ændre sig med Platon, hvor væren nu blev *εἶδος*. Metafysikken er en “forglemmelse” af den ontologiske differens. Metafysikken grunder sig på en substantialisering af denne differens, hvor differensen negligeres til fordel for noget fast, der dermed får permanens i tid dvs. bliver statisk – hvilket ses i *εἶδος* hos Platon og *οὐσία* hos Aristoteles (i dennes metafysik³⁷) “Correctement compris, l'*eon* dit

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

l'ensemble des structures qui permettent de saisir, et la "réification" métaphysique de l'être, et la nature authentiquement temporelle de celui-ci. Comprise à partir de l'*eon*, la métaphysique se laisse justement décrire par l'oubli de la motilité intrinsèque et de la temporalité de l'être. Moyennant le *ti to on* aristotélicien, cette catégorie "a placé la pensée européenne à venir sur sa voie"³⁸. Ifølge Heidegger er netop pluraliteten, det der gør, at vi overhovedet kan have en "historie". Ved at negligere tiden fastlåses sandhed i form af sandheden, og dermed cementeres verden som substans eller subjekt, der til sidst muliggør den romerske læsning af græske begreber.

Φύσις

Φύσις er, ifølge Heidegger, ordet der fremviser det, der gør sig nærværende som selv – manifestation "Antérieurement à la distinction entre les choses faites par l'homme et celles de la nature, antérieurement à la distinction même entre l'homme et les choses, physis désigne "ce qui éclot de lui-même"³⁹". Hvad der udspringer af sig selv, hedder φύεσθαι⁴⁰. Φύσις er derfor en anden måde, at forsøge at adressere den måde som tingene kommer i spil som ting, som verden, som natur, og hvordan de fastholder sig selv i uskjultheden, og falder bort i skjultheden. Anaximander siger "ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταυτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν του χρόνου τάξιν"⁴¹". På denne måde tilhører også begrebet φύσις begrebet εἶον. Dette begreb om φύσις lader os se tid som andet end overgangen fra en begyndelse og dets ἔσκατον. Den lader os definere "naturen" som andet end en fast størrelse, ud fra hvilken tid altid må betragtes som en abstrakt teoretisk applikation, hvis fundament altid er, at det ikke tilhører naturen, men må måles fra et "neutralt sted". Således forudsættes det hos Newton, at rummet er undefinerbart og neutralt, og i dette rum begynder tiden med dette rums opståen, og konstellation i forhold til en bevidsthed, der ingen forbindelse har til begge andet end dets forsøg på logisk at be-gribe begge. Ingen af delene diskuterer hvad rum og tid er, i form af at de er – og hvilken relation disse måtte have til hinanden. Men hos Heidegger ses rummet som åbnet med og af tiden netop i begrebet φύσις. Φύσις som det der lader begge give ud fra værens spil⁴². Som sådan er tiden andet, end hvad der kan præsenteres for – og igennem en bevidsthed som hukommelse, intuition etc.

Heideggers oversættelse af φύσις hos Heraklit i dennes sentens " φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ" er, "naturen elsker at gemme sig". Denne oversættelse har betydninger for forståelse af tiden. En græsk forståelse af tid, før den blev en række punkter på en kausalitetsrække. Det er også umuligheden af at definere "naturen" som "natur" dvs. som noget absolut underlæggende fx en moderne fysisk videnskab

Konsekvensen er, at vi så må opgive fysikkens og logikkens sandhedsbegreb som den perfekte overensstemmelse mellem et begreb og dens genstand – en bevidsthed og dens objekt. Naturen som φύσις og sandheden som spillet mellem skjulthed og uskjulthed kan ikke på samme måde begribes, men er noget, der "sker". Væren selv kan vi ikke begribe. Den er på denne måde et "intet" – noget der kan udsiges på uendeligt mange måder "A partir de l'instauration originelle des champs dont la succession fait l'"histoire de l'être", la *physis* apparaît comme facteur différentiel dans la multiplicité indéfinie des modes selon lesquels les choses entrent en jeu. La présence originelle se différencie selon des territoires synchroniquement ou diachroniquement adjacents"⁴³". Det vil sige, at det

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

nærværende verbalt forstået som *φύσις* ikke er et træk ved den “ene” eller den “anden” specifikke faste entitet. Hvis naturen elsker at skjule sig, da kan man heller ikke kunne begribe denne natur én gang for alle, da en sådan definition altid i næste øjeblik ville være “forældet”. At forsøge at fastholde det, der pludselig skjuler sig, er en umulighed, der ikke vil anerkende tiden. Ud fra disse overvejelser skriver Heidegger også den moderne naturvidenskab en sygeseddel. Dens krav om at være absolut i dens fundament er selvmodsigende. Heraf den berømte udtalelse fra Heidegger “die Physik denkt nicht”. Den fastholder blot det samme ud fra et forud antaget grundlag (*ἀρχή*), der er gjort universelt og absolut. Dermed begår den moderne videnskab hybris ved netop ikke at anerkende *μοῖρα* dvs. den “skæbne” eller den “retfærdighed” (*δίκη*) der regerer differensen mellem det skjulte og det uskjulte, og *ἔρις* som den strid, som det nær-værende kæmper i mellem dets ankomst som uskjult og det falden i skjulthed igen. K. Friis Johansen skriver i denne forbindelse med hensyn til Parmenides “Det er heller ikke tilfældigt, at der rundt om i digtet – ikke blot i indledningen – dukker halvt guddommelige personer op, som man vanskeligt kan få til at makke ret i en systematisk tolkning, Retfærd og Nødvendighed fx., der garanterer, at nødvendigheden virkelig er nødvendig⁴⁵”.

Det nærværende er, hvad der viser sig *ontisk* i de historiske epoker, der hviler på det ontologiske spil nedenunder – den *flux* som J. Caputo kalder det⁴⁵ “Ce qui est décisif dans la fonction ... de la *physis*, c’est que l’auto-manifestation des variables dans un ordre époqual s’y révèle n’être rien d’autre que *l’arrangement de cet ordre* même, différent de ses composantes⁴⁶”. For Heraklit var *φύσις* en kategori for det nærværendes spil mellem nærværelse og falden bort “ ... l’être “se lève, quoique de facons diverses, selon les caractéristiques d’auto-manifestation, de parution qui s’attarde, de présence, de vis-à-vis et d’opposition”⁴⁷”. Oversættes *φύσις* altså i dag med “fysik”, underforstået “naturen” som substans og det verdensløse subjekt som fortolker og antagonist til naturen, som er underlæggende den moderne naturvidenskab, da misser man altså en vægtig pointe i Heraklits tænkning.

Ἀλήθεια

Ἀλήθεια var oprindeligt det fundamentale under *φύσις*. Som sådan er det underliggende “alt” - selv tænkningen. Med Platon bliver det til det godes idé. Noget fast. Menneskets opstigen fra Platons hule repræsenterer menneskets “korrektion” til denne idé, til idéens lys og til de entiteter som dette lys op-lyser. Efter Descartes bliver sandheden til noget mennesket har i og med den produceres i – og gennem menneskets bevidsthed. *Ἀλήθεια* bliver da “sandhed”, der flettes ind i menneskets sjæk/psyké og opnås via denne sjæls (repræsentative) overensstemmelse (*homoiosis*) med ideen. *Ὅμοιος* bliver senere til *adequatio* og herfra til overensstemmelse, og siden Descartes til relationernes mediering mellem subjekt og objekt gennem en repræsentation, der skal forene subjekt og objekt som ratio (*veritas est adequatio intellectus ad rem*). Dette fører, ifølge Heidegger, til den fatale konsekvens der omgiver os i dag, hvor vi er fanget i en teknisk – maskinel tænkning, der ikke *per se* formår at medtænke (og derfor ikke oversætte) *ἀλήθεια* ud fra sit græske grundlag “Im Sinne dieser Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit denkt das gesamte abenländische Denken von Platon bis zu Nietzsche. Diese Umgrenzung des Wesens der Wahrheit ist der Wahrheitsbegriff der Metaphysik, genauer, diese hat ihr Wesen aus dem bestimmten Wesen der Wahrheit ... Das Wesen der Wahrheit als der veritas und rectitudo geht an die ratio des Menschen

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

über. Das griechische ἀλήθειαν, entbergen des Unverborgenen, das noch für Aristoteles das Wesen der τέχνη durchwaltet, wandelt sich in das rechnende Sicheinrichten der ratio. Dese bestimmt inskünftig zufolge einer neuen Wesenswandlung der Wahrheit das Technehafte der modernen, d.h. der Maschinen-Technik⁴⁸. Ἀλήθεια⁴⁹ er relateret til λανθάνειν, der er underliggende, hvad man ellers ville sætte modsat "sandhed" nemlig ψεῦδος "Der vorvaltende Gegensatz ist uns bekannt under den Namen ἀλήθεια καὶ ψεῦδος, veritas et falsitas, Wahrheit und Falschheit. Den zuletzt genannten Gegensatz verstehen wir in der Auslegung von Richtigkeit und Unrichtigkeit; aber die Wahrheit als "Richtigkeit" ist nicht gleichen Wesens mit der Wahrheit als der "Unverborgenheit". Der Gegensatz von Richtigkeit und Unrichtigkeit, Gültigkeit und Ungültigkeit mag für das senere und vor allem für das neuzeitliche Denken das gegensätzliche Wesen der Wahrheit erschöpfen. Über die möglichen Gegensätze zur griechisch gedachten "Unverborgenheit" ist dadurch nichts entschieden⁵⁰. Ψεῦδος kan forstås som vi forstår pseudonymet. Det skal ikke direkte oversættes med "falsk". S. Kierkegaard skrev fx *Frygt og Bæven* under pseudonymet Johannes de Silentio. Dermed er det jo ikke falskt, at værket ikke er af Kierkegaard. Det vises blot under et andet navn, som ikke er Kierkegaards nemlig dennes pseudonym. På samme måde kan ψεῦδος både vise noget frem som uskjult, samtidig med det holder noget tilbage. Den moderne logik har svært ved at systematisere et sådant sandhedsbegreb, men ikke desto mindre er det, hvad der var underforstået i den græske tænkning. Heidegger giver i denne forbindelse et eksempel fra Illiadens 2. bog (vers 348/349 ff). Dette siger også en del om gudeopfattelsen⁵¹. Homer lader i forbindelse hermed Nestor hermed udtrykke, at for grækerne er der intet håb om at vende hjem fra kampene om Troja.

“πρὶν καὶ Διὸς αἰγιόχοιο.
γνώμεναι εἰ̄ τε ψεῦδος ὑπόσχεσις, εἰ̄ τε καὶ οὐκί̄”.
“(als) “bevor vom Ägiserschütterer
wir erkannt, ob er Täuschung gelobete, oder nicht also⁵²”.

Heidegger oversætter teksten ordret således “Wörtlicher übersetzt sagt der Vers: “Zeus, blitzeschleudernd nach rechtshin günstige Zeichen erscheinenlassend⁵³”. Spørgsmålet er hvordan ὑπόσχεσις skal oversættes. Selv siger Heidegger ang. dette ord “Zum wesen des σῆμα, des Zeichens, gehört es, dass es selbst erscheint (sich zeigt) und in diesem Erscheinen zugleich auf etwas anderes weist: das Zeichen lässt, indem es selbst erscheint, ein anderes erscheinen. Die rechtshin fahrenden Blitze sind eine Vorgabe. Sie lassen, weil rechtshin, etwas Günstiges erscheinen, so zwar, dass sie als Zeichen noch zurückbehalten und verhüllen den Anblick des kommenden wirklichen Verlaufs der Unternehmung gegen Troja. Nun soll nach dem Wort des Nestor erst erfahren werden, ob die Vorgabe des Zeus ψεῦδος sei oder nicht ... Dass ψεῦδος betrifft, wie Homer einfach sagt, den Zeus σήματα φαίνων, den Zeus in der Weise seines Erscheinenlassens der Zeichen. Erscheinen lässt er stets etwas im Zeichen. Er hält Unverborgenes vor. Zugleich aber verbirgt das Zeichen, und zwar als Zeichen, das stets nur anzeigt, hinweist, aber das also Gewiesene nicht ins Offenkundige so vorweist, wie es sich selbst, das Zeigende, zum Erscheinen bringt. Solches Zeichen ist jedesmal ein zeigenes Verbergen⁵⁴”. At noget kan være ψεῦδος er altså en effekt af,

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

at det er relateret til at skjule noget i en tale, der samtidig bringer noget andet frem i uskjulthed som *ἀλήθεια*. Da Muserne taler til Hesiod på Helikon ytres *ψεῦδος* også som modsætningen til *ἀλήθεια* (men dermed også forbundet hermed) “*Ποιμένες ἀγραυλοὶ, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’ εὖτ’ ἐδέλωμεν, ἀληθῆα γηρύσασθαι*”. For os moderne mennesker er det en smule svært, at se at sandhed ikke er korrespondance mellem subjekt og dets objekt. Men for grækerne var det anderledes, og derfor må de læses anderledes end fx som en moderne roman⁵⁵. Heidegger konkluderer “Gerade der Wesensbereich der *ἀλήθεια* macht er unmöglich, dass dergleichen wie ein Subjekt-Objekt-Verhältniss sich entfaltet⁵⁶”.

Hvad der er nyt hos Heidegger er således, at kampen mellem sandhed og ikke – sandhed er sat *udenfor* mennesket, og fejlen vil derfor være, at fortolke dette ud fra et perspektiv der oprinder i *Homo Humanus*. Mennesket fortolker det nærværende og lever med det, men selve kampen om det nærværendes nærværelse dvs. hvad der sker i kampen mellem skjulthed og uskjulthed, har vi ikke direkte noget at gøre med – det er noget før – menneskeligt, for så vel at mennesket selv er et resultat af den lysning, hvor i denne kamp finder sted⁵⁷ “... l’homme n’est qu’un variable dans le jeu de la présence originaire⁵⁸”. Mennesket og dets definition af “sandheden” som filosof, er således selv et spil imellem hvad der lader sig vise som nærværende, og hvad der holder sig skjult. Det er indlysende, at ingen menneskelig sandhed vil kunne opfatte sandheden *per se*. Da ville vi også kunne determinere tiden i al fremtid. Vi ville vide af alle ting i verden, deres placering og forhold i evig tid⁵⁹. Ved den absolutte monoteisme kan intet opnå selvstændig bevægelse eller forandring, da alt ville være determineret, vi ville endda ikke have oplevelser eller have en historie. Alt ville være frosset i den evige sandheds kolde lys. Derfor elsker naturen at skjule sig. At naturen kan skjule sig, er et udslag af sandhedens kamp mellem, at kunne lade noget vise som noget værende, og at kunne lade noget skjule - selve “væren”, og dette “spil” sker i tid. Dette relaterer Heidegger til Zeus som *Kronos* “Dass der Gott der Griechen, der älter ist als der Höchste der Olympischen Götter, dass der “alte Vater” des Zeus “Kronos” heisst und den Namen der “Zeit” trägt, dies ermessen wir nur dann, wenn wir zumal wissen, dass einmal das griechische Götterwesen überhaupt im hereinblickenen Erscheinen besteht, und dass zum anderen die “Zeit” ist – das Erscheinenlassen und Verbergende⁶⁰”.

Heidegger giver i sin *Parmenides* et eksempel på hvordan “skjulthed” opfattes hos Homer, og viser, at det at opfatte noget som skjult ikke er noget et subjekt gør overfor et objekt, men noget der vedrører tingene i sig selv, som værende enten skjult eller uskjult. Eksemplet er fra Odysseen Θ [8] vers 93/94

“ἐνθ’ ἄλλους μὲν πάντα ἐλάνθανε δάκρυα λείβων, Ἀλκίνοος δέ μιν οἶος ἐπεφράσατ’
ἦδ’ ἐνόησεν ἦμενος ἄγχι αὐτοῦ,”

“Da aber vergoss er (Od.) Tränen, ohne dass alle anderen es merkten,
Alkinoos nur sah aufmerksam die Trauer ...⁶¹”.

Heidegger skriver efterfølgende “Denn eben die Weise, nach der in den angeführten Beispielen *λανθάνω* das regierende Verbum ist, sagt uns, dass das in diesem Wort Gennante, das “verborgen”, bei der Erfahrung des Seienden den Vorrang hat, und zwar als ein Charakter des Seienden selbst, das möglichen “objekt” der Erfahrung ist. Der Grieche denkt nicht, im Fall

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

des weinenden Odysseus, daran, dass die Anwesenden als menschliche "Subjekte" in ihrem subjektiven Verhalten den weinenden Odysseus nicht bemerken, sondern daran, dass um diesen so seienden Mann eine Verborgenheit des Odysseus besteht, die jetzt die Anwesenden von ihm fernhält. Die Erfahrbarkeit und Erfassbarkeit des Seienden, hier des weinenden Odysseus, gründet also darin, ob Verborgenheit oder Unverborgenheit sich ereignet⁶²".

Begrebet om *ἔον* og *φύσις* må ses i forbindelse med begrebet *ἀλήθεια*. Dette skal ses som udtrykket for, at de udtaler én og samme sag nemlig forholdet mellem *væren* og det *værende* i tid som en difference uafhængigt af det menneskelige subjekt som en absolut størrelse "La signification anti-humaniste, c'est-à-dire catégorielle, de cette troisième façon de nommer la présence, est élaborée à partir des deux précédentes. Si la présence diffère, d'une part du présent, comme le dit l'*éon*, et d'autre part de l'absence, comme le dit le *phyein*, alors on comprend le rôle du préfixe privatif dans *a-létheia* : être présent, c'est être *privé* et de permanence et d'absence. Cette ... signale donc l'essence binôme de la présence : loi de donation et loi de retrait en seul jeu⁶³". Det viser hvordan det *væren* bliver *værende* under den dobbelte differens, den *nomos* der giver, og tager tilbage. Platon tog fejl ved at sidestille sandheden med *Lysen* (jf. "Hulelignelsen"). Intet lys ville kunne rumme rumme hele det åbne. Der ville ikke være noget at "se" i et sådant lys. For at kunne definere sandhed, for at der kan være en verden, en tid og en historie, da må sandheden skjule visse ting i det åbne, der må være mørke, der som baggrund lader det lyse stå ud og vise selv. Sandhed er altid en "kamp". Kampen mellem lyset og mørket, mellem det synlige og det usynlige, det skjulte og det uskjulte "Wahrheit" ist niemals "an sich", von selbst vorhanden, sondern erstritten⁶⁴". Dette er ikke en menneskelig kamp, men en kamp der hele tiden foregår "bagom" og "i" mennesket. I denne forbindelse citerer Heidegger Heraklits "Πόλεμος παντων ... πατηρ ἐστι⁶⁵".

Grunden til at vi i dag forstår *ἀλήθεια* som *verum* og *certum*, som det "sande" (i stedet for det uskjulte) og det "sikre", er netop ifølge Heidegger, fordi vi ikke har tænkt den græske gåde, det er at modstille *ἀλήθης* med *ψεύδος*. Grunden til vi ikke tænker dette, er fordi det for længst er blevet almindeligt at forstå *ψεύδος* som "det falske". Man er hermed vidne til det, Heidegger frimodigt kalder "Der Angriff der Romanisierung im griechisch-römischen Geschichtsbereich". Dette "Angriff" gør, at vi moderne kommer til at se den græske verden gennem romerske øjne.

"Falsk" kommer, ifølge Heidegger, af det latinske ord *falsum*. Heidegger definerer det således "Der Stamm des römischen Wortes falsum (fallo) ist "fall" und verwandt mit dem griechischen *σφάλλω*, d. h. zu Fall bringen⁶⁶". Der er dog en meget vigtig forskel på de græske og latinske begreber mht. deres betydning hhv. at være en *Wesensfolge* eller en *Wesensgrund*. Heidegger oversætter *σφάλλω* med "täuschen⁶⁷". Det at bedrage (skjule) er en væsensfølge af det at tale (at bringe noget frem i uskjulthed) i den græske tanke, dvs. *σφάλλω* er en konsekvens af *ψεύδος* som modstillingen til *ἀλήθεια*, som vi ovenfor har defineret. *Fallere* lægges til gengæld til grund for *imperium* hos romerne, der igen har rod i den romerske lov *ius* "Worin gründet der Vorrang des fallere bei der römischen Prägung des Gegenwesens zur Wahrheit? Darin, dass das Walten des imperium verwaltet wird. Imperium besagt im-perare, einrichten, die Vorkehrung treffen; das prae-cipere, etwas im voraus-besetzen, und durch die Besetzung darüber gebieten und so das Besetzte als Gebiet haben. Imperium ist das Gebot, der Befehl. In demselben Wesensbereich des Imperialen, des Gebothaften und Bot-mässigen, entspringt das römische Recht, ius – iubeo,

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

ich befehle”⁶⁸. Efter det romerske *Imperium*, har det græske ord “politisk”, ifølge Heidegger, kun betydet noget romersk⁶⁹. Denne tanke har bl.a. H. Arendt udviklet i hendes *The Human Condition*. Det at befale er altså grunden til at dominere noget, og ikke konsekvensen af det som hos grækerne. Dette ses, ifølge Heidegger også i relation til forskellen i gudeverdenen hos grækerne og romerne “Kein Gott der Griechen ist ein befehlender Gott, sondern ein Zeigender, Weisender. Das römische “numen”, wodurch die römischen Götter gekennzeichnet sind, bedeutet dagegen “Geheiss” und “Wille” und hat Befehlscharakter ... Der Befehl ist der Wesensgrund der Herrschaft und des römisch verstandenen “im Recht seins” und “Recht-habens”, des *iustum*⁷⁰”. Dette lader også vise, at *iustitia* har en helt anden væsensgrund end *δίκη* der oprinder i *ἀλήθεια*⁷¹.

At dominere et imperium må siges at være *Pax Romana*'s retfærdiggørelse under Augustus som *imperator* og *princeps civitatis*, hvis primære bekymring var opretholdelsen af Imperiets grænser (*limes*)⁷². Imperiet hviler således i den konstante handlen *actio* i henhold til at dominere sit imperium. At bringe andre “til fald” (fallere) og fiksere sine grænser hvorfra det latinske *pango* – *pax* oprinder “Das Zu-Fall-bringen gehört notwendig zum Bereich des Imperialen ... Dabei wird der Zu-Fall-Gebrachte nicht vernichtet, sondern in gewisser Weise wieder aufgerichtet in den Grenzen, die durch den Herrschenden abgesteckt werden. Dieses “abstecken” heisst römisch *pango*, davon das Wort *pax* – der Friede⁷³”. Det romerske imperium adskiller sig altså ikke meget fra vore dages imperiums “fred gennem dominans” – politik.

Det afgørende er her ikke, at visse ords betydning ændrer sig fra græsk til latin. Dette er en simpel konstatering. Heidegger siger i *Brief über den Humanismus; Die Sprache ist das Haus des Seins*⁷⁴. Når noget ændres i vores sprog, ændres mennesket og dets verden også, da begge “bor” i sproget. Det tyske ord for sandhed (*Wahr*) er fx bestemt af det latinsk – kristne *verum*. Kun på dette grundlag kan kristendommen præsentere sig som noget absolut sandt. Oversættelsen af Jesu budskab *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή*, oversættes i sin totalitet på latin til *Ego sum via, et veritas, et vita*⁷⁵. *Verum* opnår i Imperiet, ifølge Heidegger, som modsætningen til falsum en betydning af “.. die Stellung halten, in Stand bleiben ... *verum* hat seine Bedeutung des feststehenden Rechten als Gegenwort zum falsum aus dem Imperialen Wesensbereich erhalten⁷⁶”. Som sådan er sandhed altså noget absolut, noget statisk – selve retten *iustum*. Derudaf får *rectitudo* sin betydning af “korrekt”. Dvs. det korrekte i forhold til det “regerende”. Sandheden er således blevet korrespondens og konformitet til en forudantaget, dominerende “*Princeps*” og dennes “*principium*”. Sandheden bliver der med er instrumentelt, teknisk forehavende og dermed underlæggende mennesket og den moderne naturvidenskab. Samtidig har sandheden mistet sin græske betydning. Sandheden bliver nu noget der kan udregnes logisk ved, at præmissen svarer konklusionen. Dermed ophører sproget med at være noget, mennesket behøver som en relation til væren. Det bliver et instrument, en formation, en ting hvis relation til mennesket defineres gennem behavioristiske eller æstetiske termer. Dette lukker af for en forståelse af hvorfor “... bei den Griechen von früh an die *ἀλήθεια* vorwiegend im Zusammenhang mit dem *ἔπος* und *εἰπεῖν*, mit dem Wort und dem Sagen, vorkommt⁷⁷”.

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

Λόγος

Heraklit (ca. 500 f.kr.) vender sig imod menneskets meninger mod det ene, der er værd at vide. Det ene der må gå igen i al menneskelig tale. “Λόγος” er konstrueret omkring verbet λέγειν. Selv siger Heraklit

“Dette er Logos, men menneskene begriber den aldrig, hverken før de har hørt den, eller når de først har hørt den. Alt sker efter denne Logos, og dog er de at ligne ved uerfarne, så snart de prøver deres erfaringer med sådanne ord og tilskikkelser, som jeg tolker, når jeg sonderer hver ting efter dens natur og udsiger, hvordan den er beskaffen. Men: de andre mennesker ved ikke, hvad de gør, når de er vågnet op, som de glemmer, hvad de gjorde, da de sov⁷⁸”.

Det man med betegnelsen vil kalde “verden” eller “virkeligheden” er indrettet af modsætninger, hvor modsætningerne er den ydre fremtrædelsesform for en skjult, indre sammenhæng. Indsigten i denne sammenhæng betegner Heraklit med Λόγος. Ordet betyder både det talte ord, og det sagforhold som ordet udtrykker, og har hvad jeg vil argumentere for er moderne bibetydninger som proportion, orden, fornuft eller fornuftsprincip og årsag. Indsigten i Λόγος er fælles for alle, og dog handler alle, som om de har hver deres private indsigt. Den private indsigt i enkelting kan altså aldrig være at forstå Λόγος, men kun at forstå at bruge λόγος som sprog på enkeltområder, som man fejlagtigt antager at udtrykke en indsigt i det hele (Λόγος). Således handler politikerne som om han ved alt, hvilket også burde være grundlaget, for at kunne bestemme over andre, men i virkeligheden ved han intet. Dette afviste Sokrates allerede i sin *apologi*.

I Heideggers *Identität und Differenz* identificeres identitetssætningen som $A=A$. Identiteten er en forening i enhed med sig selv. Identitetssætningen som Heidegger tager fra Platons “ἐκαστον αὐτὸ ταῦτόν” og oversætter det med “enhver selv for sig selv den samme”. Ethvert A er altså det samme med sig selv. Her definerer forholdet “med” en syntese, en forbindelse: foreningen i en enhed. Hvis videnskaben ikke var sikret sin genstands samme-hed, kunne videnskaben, ifølge Heidegger, ikke være hvad den var. Heidegger skriver “Væren driver sit væsen som Λόγος i betydningen grund, laden foreligge. Den samme Λόγος er som forsamlende det forenende Ἐν [Eon]. Dette Ἐν er imidlertid dobbelt: på én gang det forenende i betydningen det overalt første og således det mest almene, og samtidig det ene forenende i betydningen det højeste (Zeus). Λόγος forsamlende grundende i alt det almene og forsamlende begrundende alt ud fra det eneste ... For så vidt som væren driver sit væsen som det værendes væren, som differensen, som udskillelsens afgørelse, vedvarer dette fra-og til- hinanden af grunden og begrundende, grunder væren det værende, begrunder det værende som det mest værende væren. Ét overlever det andet, ét ankommer i det andet⁷⁹”.

Λόγος er altså ikke lig logik “I første omgang og sædvanligvis tager betegnelserne ontologi og teologi sig ganske vist ud på samme måde som andre kendte: psykologi, biologi, kosmologi, arkæologi. Slutstavelen –logi betyder sådan omtrent og i det daglige, at det drejer sig om videnskaben om sjælen, det levende, kosmos, oldtidslevnende. Men i dette –logi skjuler sig ikke kun det logiske i betydningen det følgerigtige og overhovedet det udsagnsmæssige, som inddeler og bevæger al videnskabernes viden, bringer den i sikkerhed og meddeler den. En –logia er altid helheden af en begrundelsesammenhæng, hvori videnskabernes genstande bliver forestillet med henblik på deres grund, dvs. bliver begrebet⁸⁰”.

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

De positive videnskabers fundament er en *πρώτη ἀρχή*, en *causa sui* (*ὑποκείμενον*) ud fra hvilken epokens diskurs cenemterer sig i substansen eller subjektet, og driver sin virke, fx de humanistiske videnskaber her ud fra. Fundamentet A bliver dermed til A=B=C etc. Altså kan A kun være A i kraft af ikke-A. Dette ikke-A er dog stadig defineret ud fra A og som sådan identisk dermed, ellers ville det intet være. Liv er fx hos Heraklit defineret ud fra død. De to er hinandens modsætninger og dog sammenknyttede som ét i eksistensen. Dette er den skjulte enhed i alle modsætningerne som Heraklit taler om som den skjulte harmoni. Således er alle dele også en del af samme helhed. Helheden bindes til ikke-helheden “Ser man ikke den skjulte sammenhæng, kalder man noget ret, noget uret, men for Gud er alting smukt, godt og retfærdigt⁸¹”. Strid og harmoni er dermed også to sider af samme sag – af *λόγος*. Hvis A implicerer ikke-A er alting også hele tiden i forandring i disses strid og konstante differens – “alt flyder”. Heraklit siger “Solen er ny hver dag”, med dette menes, at der eksisterer et lovbundet forhold mellem forskel og identitet. Vi kan identificere solen, og dog er den ikke den samme som i går. At identiteten hos Heraklit forudsætter en differens (*et vice versa*), er fordi Heraklit ikke negligerer tiden som faktor. Dette kan endvidere ses i sentensen om floden, som man ikke kan stige ned i to gange “Pointen er, at i og med, at en ting eller et “noget” eksisterer i tid, er den i én henseende forskellig fra sig selv, i en anden identisk med sig selv⁸²”. Noget er altså identisk med sig selv i og *qua* sine omskiftelser. Omskiftelserne er, hvad mennesker uden indsigt kun kender til⁸³. Det gælder om at indse den *λόγος* der er fælles for alle ting selv i tingenes omskiftelser. Med Heideggers ord tænker Heraklit netop den ontologiske differens, som den ontologiske differens, uden at reducere væren til det værende eller omvendt. Det værende forandrer sig, men stadig er det. Som sådan er væren identisk med sig selv gennem tid, og dog forandres den i sit værende – den udfoldes som tid “Da alt i denne verden henter sit liv fra modsætningen, gives der intet som er, men kun noget som stedse vorder ... således kan det siges om os: vi er og vi er ikke⁸⁴”. Dette er et paradoks, men ikke absurd. Forandringen gennem tid forudsætter, at noget kan vise sig som noget, men stadig er forandringen afhængig af at identitet der gør, at vi erkender forandringer som forandringer.

Heraklit siger “Ingen Gud [Logos], intet menneske har skabt denne verden. Altid var den, altid er den, altid vil den være: en evigt levende ild, som tændes efter mål og slukkes efter mål⁸⁵”. Denne harmoni eller *Λόγος*’ bevægelser i omskiftelserne “styres” af retfærdigheden *δίκη*, der selv er guddommelig (altså ikke oprundet af en menneskelig parlamentaren og lovgiven) og ikke-begrebelig. Dermed findes der guder og retfærdighed selv ved Heraklits ildsted langt væk fra byens parlamentaren - ja i hver eneste lille bevægelse og forandring. Dette er den oprindelige betydning af retfærdighed. Anaximander – fragmentet siger “ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν ἑαυτοῦ χρόνον τάξιν⁸⁶”. Det er stridens tvingende magt, der er lovgiveren “Det er modsætningen som holder alle væsener i ave og tvinger dem til at samvirke gennem deres egen modstræben, ligesom stokkeslagene der driver kreaturerne hver til sin græsgang ... [striden] bærer navnet retfærdighed, Dike; den hindrer modsætningerne i at overvælde hinanden og trænge hinanden ud af tilværelsen. Uden Dike vilde lyset stå i fare for at blive opslugt af mørket, smærten vilde blive trængt ud af lyst, hunger af mættelse ... striden lader begivenheder fremgå og opfylde jorden⁸⁷”. Denne strid skaber selve det inderlige samspil mellem fænomenerne,

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

deres opståen, deres liv og deres bortgang. Ved at se de forhåndende ting som faste, substantielle størrelser opdager mennesket aldrig, at tingene er forgængelige. At døden altid driver sit væsen i livet. Men man opdager heller ikke den harmoni, der ligger skjult i tingene. Hvis tingene altid får deres eksistens gennem andre ting, vil man altid hige efter den næste ting, og den næste ting *ad infinitum*. Kierkegaard ville kalde dette en æstetisk sygdom til døden. Man vil kun opleve døde ting og ikke det levende væsen, der driver sit væsen i de døde ting. Jo længere mennesket derfor graver sig ned i endelige ting, des dybere væves det ind i døden. Den visdom Heraklit i stedet vil sige mennesket, er at evigheden som er selve det bestandige i døden og i tingene, som er livet, som er det som er i omskiftelserne ikke er en sfære udenfor døgnet, men en livsform som mennesket er - og kan blive delagtig i - ved at "åbne sine øjne". Som Jesus lærer at Paradiset findes i hver enkeltes indre, da er opgaven hos Heraklit også "Mennesket må vinde sandhedens egen styrke og frihed ved at gøre sig til eet med sandheden, således evighedens lov, dens logos, er sjælens egen logos"⁸⁸. Det er indsigt Heraklit vil modsat "mangtviden" den blotte hoben sig op af viden.

Den blotte ophobning af viden opstår, når fænomenernes fremtræden forestilles menneskets syn som genstande, hvis faste, statiske substans kan begribes logisk "Est "logique", en ce sens originel, la disposition expresse d'un ensemble de facteurs devenus par là accessibles. Le *legein* exprime le mouvement par lequel une telle disposition se produit, le mouvement par lequel une certaine combinaison d'étants se rend présente"⁸⁹. Dette er hvad Heraklit ville kalde "barneviden", som mange dog gør alvorfulde miner ud af. Det er hvad, der lader ting fremstå i sproget- som tale. Sproget lægger sig på den forudgående proces, hvor noget blev "samlet" til at kunne være noget der kan indgå i en sproglig sammenhæng " ... la parole, est seulement le cas le plus éminent du discernement entre des choses détachées comme méritant d'être retenues, et les autres"⁹⁰. Essentielt sker bevægelsen dog før, noget er blevet præsent. Bevægelsen er selve bevægelsen, der lader noget, der ikke før var præsent blive præsent. Det præsent samles ud af det ikke- præsent, der således lader sig forestille for vores sansers begribelse og benævnelse "Même si ce mouvement d'acheminement est toujours accompli par des hommes, et même si depuis Homère *legein* signifie aussi, bien sûr, "dire" et "parler", l'accent est néanmoins placé sur le "laisser" – laisser venir à la présence – plutôt que sur l'initiative locutrice"⁹¹. Hos Heraklit, som det læses af Heidegger, er denne nærværendegørelse ikke noget, der vedrører mennesket. Som sådan er det eneste, mennesket kan gøre, at søge at forstå hvad der sker (at forbryde sig imod denne proces er at begå hybris). Således skal *λόγος* måske bedst læses ud fra den passive form *λέγεσθαι*. På denne måde kan *Λόγος* ses ud fra væren og sandhed som *ἀλήθεια*. *Λόγος* udvirker fra væren og bevirker dermed der privative *ἀ-* i *ἀλήθεια*. Den "samler det sammen", der viser sig i konflikten mellem værens kommen til væren som værende, som uskjult i det skjulte.

Når *Λόγος* udvirker hvad der lader sig forestille, sørger den også for, hvad der kan siges dvs. hvilken "diskurs", der kan eksistere eller ej. Dette gør den ved at samle de fænomener sammen, som den åbenbarer "Cette obéissance qui toujours nous situe, Héraclite l'appelle *homologeïn*, établit le "rapport authentique du *logos* humain au *Logos* ... *homologeïn* veut dire que le *legein* humain se conforme au *Logos* en tant qu'*Alétheia*, en tant que *Physis*"⁹². Den strid der eksisterer i *λόγος* mellem en åbning af noget til uskjultheden og den samtidige tilbageholdelse af noget andet, er hvad der muliggør sproget i det hele taget. Indsigten i dette er menneskets lod

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

– og kun menneskets, da vi er de eneste, der er i sproget “Das Tier ist aus dem Wesensbereich des Streits zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit ausgeschlossen. Das Zeichen dieses wesenhaften Ausschlusses ist dies, dass kein Tier und kein Gewächs “das Wort hat”⁹³. Der er kun mennesket, der som sådan kan befinde sig i det “åbne” der hviler i *ἀλήθεια*.

Λόγος er både ophævingen af det skjulte i det uskjulte og samtidig signalerer den begyndelsen på den vestlige historie og tænkning, som den viser sig i de sproglige overleveringer. Dermed viser *λόγος* sig i og som de forskellige epokers forståelse af dens bevægelse. I middelalderen bliver oprindelsespunktet, den “supreme forfatter” Gud, hvorfra talen udgår. Hos Hegel bliver den *Begriff* og i det moderne det tekniske *Angriff* (hybris) – ifølge Heidegger. Det næste græske begreb *νοῦς* er direkte afhængig af begrebet om *Λόγος*. At *λόγος* kan blive et begreb - dvs. muliggørelsen heraf - opstår ud fra den vending tanken havde taget i romersk tid. Essensen af den græske *λόγος* som *ἀποφαίνεσθαι* ændrede sig i romersk tid til *iudicium* - at fastholde noget med sikkerhed som rigtigt. Hvor alt hvad der betyder noget er *usus rectus rationis humanae*, da bliver falskhed bestemt som *usus non rectus facultatis indicandi* “Das Wahre, verum, ist das die Sicherheit verbürgende Rechte und in diesem Sinne Gerechte”⁹⁴. Det at kunne sætte noget som absolut i sproget, at definere *λόγος*, ikke som *ἀποφαίνεσθαι* men som *Gerechte*, giver en relativisme i forhold til hvordan det absolutte princip skal fortolkes, som ikke var tilfældet hos Heraklit. Det skiftende principium har da også holdt sit indtog i de forskellige historiske epoker ” ““Der Herr” ist der christlich verstandene Gott; “der Herr” ist “die Vernunft”; “der Herr” ist der ”Weltgeist”. “Der Herr” ist “der Wille zur Macht”⁹⁵. “Der Herr” er altså bestemmende for hvordan man skal og bør læse sin samtid, sin fortid og sin fremtid. I dag er det at læse det humane fornuft ind i “verden”/“naturen” som en konformerende verifikation eller falsifikation. Det er at konstatere faktum og derefter registrere disse i bøger. I tilfældet antikken – som fortællinger, der får et umiskendeligt æstetisk præg, som ikke var intenderet i samtiden. Dermed går alvoren og vigtigheden af antikken som antik forståelse tabt. Hvad vi får tilbage er “gode fortællinger” (som afviger langt fra det græske begreb om *ἔπος*), som der endda kan laves actionfilm ud af⁹⁶. Jeg håber her at have vist, at forståelsen af *λόγος* går tabt, hvis man oversætter det direkte med “tale”. Ligeledes gælder begrebet *δίκη*, som ikke er *lex*.

Νοῦς

Nous betyder, ifølge Heidegger, at “vogte” de ting der er “samlet sammen” [*λέγειν*] i det nærværendes orden [*ἐποχή*]. *Νοεῖν* er som *λεγειν* senere blevet taget som noget der skal forstås i relation til den menneskelige bevidstheds virksomhed “ ... la philosophie est “noétique” quand elle examine la nature de cette faculté, et elle est “logique” quand elle examine les actes”⁹⁷. Men her vil en dekonstruktion af de overleverede repræsentationer fra det Aristoteliske *ἀπαθῆς νοῦς* til det anglo-saksiske “philosophy of mind” vise en anden betydning: “Le *noein* reçoit la présence”⁹⁸. *Νοῦς* er den eneste af de fem begreber der dog refererer direkte til mennesket. *Νοεῖν* viser det nærværendegørende fra en bestemt vinkel – nemlig menneskets. *Noein* er menneskets perspektiv på det nærværende. *Λέγειν* går derfor forud for *νοεῖν*, da *λέγειν* “samler” hvad der kan gøre – og gør – sig præsent for noget mennesket kan bemærke som præsent. *Νοεῖν* må dog ikke forveksles med noget humanistisk. Det er et af menneskets fakulteter, at kunne opfatte. Dette er noget universelt “Chez aucun auteur présocratique elle ne sert à établir quelque définition de l’espèce humaine;

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

elle *pointe non pas vers l'homme, mais vers l'implication de l'homme dans l'événement de la présence*⁹⁹. At opfatte noget er at se det som nærværende uden hensyn til dets opståen og døen hen. Metafysikken er udtrykt ved at *nous* bliver opfattet som en fast entitet, der ikke ændrer sig med fænomenerne. *Nous* ophæves til at kunne repræsentere fænomenernes som sådan, hvis fx det få en indsigt i ideernes evige verden. Senere bliver det en handling hvor man permanent sætter lighedstegn mellem en doms proposition og konklusion som *certitudo* – og til sidst bliver det den absolut faste og universelle “fornuft”, der formalt formår at fange omverdenen i sine begreber og kategorielt at fastholde den.

Konkluderende bemærkninger.

Formålet med denne artikel har været at vise, at sproget har en historie, og at denne historie betyder hvordan vi tænker og opfatter omverdenen. Vi må være opmærksomme på at læse antikken på dens egne betingelser. Dette betyder også at læse grækerne på deres egne betingelser og ikke på romernes, hvilket har været formålet med at vise hvordan begreber ændrer mening fra dette skift. I dag er det kotyme at læse, som om vi var verdensløse individer, der var faldet ned fra himlen. Derfor ser vi ikke selv, at vi er oprundet af en romersk måde at tænke grækerne på, hvis vi stadig påfører grækerne vores nutidige begrebsapparat fx i oversættelser der tilpasses vores dagligdagsprog.

Vores nuværende naturvidenskabelige (tekniske) og æstetiske syn på verden fordrer sådanne oversættelser. Men man kan ikke læse fx før–sokratikernes tanker naturvidenskabeligt. Dette håber jeg, at mine eksempler med sprogets forvandling i henhold til meningsskifte, har vist. Det før–sokratiske menneske var fx ikke et væsen, der søgte at dominere “naturen” som imperium, som er det gods, vi har overtaget fra latin. Og det var slet ikke det humanistiske subjekt, vi i dag læser ind i den antikken verden.

Ved at oversætte grækernes læredigte, eller ved at oversætte et epos som Homers mener jeg altså, at man begår en fejltagelse ved at tvinge det græske ord ind i vores begrebsapparat. Vi er netop i en tid nu, hvor metafysikken og grammatikken er ved at slippe sit tag i mennesket. Det er en tid, hvor subjekt – objekt relationen er begyndt at bløde op og give plads til fx dekonstruktionen eller en tanke som “religion uden religion¹⁰⁰”. Hvis metafysikken (og dermed historien som kronologi samt grammatikken) opløses får tænkerne før metafysikken, en ny relevans. De første bliver således de sidste, og dette mener jeg, at vi bør tage seriøst.

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

Anvendt litteratur:

Barthes, R.:

- Forfatterens død og andre essays. Gyldendals Bøglubber 2004.

Caputo, J. D.:

- Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics. New York Fordham University Press, 2003.
- Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Indiana University Press 1987.
- The mystical element in Heidegger's thought. New York Fordham University Press 1986.

Chantraine, P.:

- Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots. I og II. Éditions Klincksieck, Paris 1968.

Due, O. Steen:

- Homers Illiade. Samlerens Bogklub 2000.
- Homers Odysse. Samlerens Bogklub 2005.

Foucault, M.:

- Les Mots et les Choses. Gallimard 1990.

Grønbech, Vilh.:

- Hellenismen bd. I. Mennesket. Povl Branner, København 1939.
- Mystikere i Europa og Indien Bd. II Heraklit, Mester Eckhart, Ruysbroek. Povl Branner København 1932.

Heidegger, Martin:

- Die Technik und die Kehre. Günther Neske 1962.
- Hvad er metafysik? (Introduktionen ved J. Hass). Det lille Forlag 1997.
- Holzwege. Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe Bd. 5 1977.
- Identität und Differenz. Vittorio Klostermann Gesamtausgabe bd. 11. 2006.
- Parmenides. Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe II Abt.: Vorlesungen 1923 – 1944. bd. 54. 1982.
- Sein und Zeit. Max Niemeyer Verlag, Tübingen. 2006.
- Spørgsmålet om teknikken (Introduktion ved D. Zahavi). Samlerens bogklub 1999.
- Wegmarken. Vittorio Klostermann. Gesamtausgabe I Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910 – 1976 Bd. 9. 2004.
- Zollikoner Seminare. Vittorio Klostermann 2006.

Johansen, K. Friis:

- Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken. Nyt Nordisk Forlag, Arnold Busck 1994.

Mckay (ed.):

- A History of World Societies. Houghton Mifflin 2000.

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

Nietzsche, F.:

- Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Philip Reclam 1962.
Schürmann, Reiner:

- Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir. Éditions du Seuil, 1982.

Internet:

- Heideggers Greek. www.beyng.com/grk/hgreek.html

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

Noter

1 Heidegger spørger i *Sein und Zeit* § 73 s. 380 således “Im Museum aufbewahrte “Altertümer”, Hausgrät zum Beispiel, gehören einer “vergangenen Zeit” an und sind gleichwohl noch in der “Gegenwart” vorhanden. Inwiefern ist dieses Zeug geschichtlich, wo es doch *noch nicht* vergangen ist? Etwa nur deshalb, weil es *Gegenstand* historischen Interesses, der Altertumspflege und Landeskunde wurde? Ein *historischer Gegenstand* aber kann dergleichen Zeug doch nur sein, weil es an ihm selbst irgendwie *geschichtlich ist*.”

2 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken* s. 69.

3 R. Barthes karakteriserer i sin “Forfatterens død” i *Oeuvres complètes tomes 1 –3*, netop dette forhold, at forfatteren i postmoderniteten igen er død. Det absolutte subjekt som forfatter. Dette varsler genkomsten af mytologien, som Barthes ligeledes har skrevet indgående om. Dette bekræfter Foucaults tese om, at mennesket er ved at dø ud, som det nævnes i slutningen af *Les Mots et les Choses*.

4 J. Hass introduktionen til *Hvad er Metafysik*, s. 32.

5 Jeg citerer den danske oversættelse af *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, i M. Heidegger *Spørgsmålet om teknikken* s. 98.

6 M. Heidegger *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 103.

7 M. Heidegger *Parmenides* s. 84.

8 Heidegger anvender de to tyske begreber for historie for at skelne her i mellem; *Historie* og *Geschichte*. *Historie* refererer til den kronologisk – kausalt opregnede historie. *Geschichte* angår det som sker *qua* menneskets (Daseins) handlinger – som hændelser. Jf. *Sein und Zeit* kapitel 5 (§ 72 – 77) for en mere udførlig forklaring.

9 Det vidner fx G. Vattimo’s “svage tænkning” eller Derrida’s *Différance* om. Dette er en tænkning, der netop viser sig i kølvandet på metafysikken – som svækkelsen af metafysikken – dens dekonstruktion.

10 J. D. Caputo *Heidegger and Aquinas* s. 185.

11 Et forhold der fik Nietzsche til at skrive sin berømte sentens om sin frygt for, at vi aldrig slipper af med Gud, fordi vi stadig tror på grammatikken.

12 M. Heidegger *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 107.

13 J. Hass indledningen til *Hvad er metafysik?* S. 30.

14 Nietzsche skriver i denne forbindelse i sin *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, at den historiske viden aldrig må blive et mål i sig selv. Den historiske viden skal stå i livets tjeneste dvs. det umiddelbare liv og dets udfoldelsesmuligheder.

15 M. Heidegger *Parmenides* s. 89.

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

16 Vilh. Grønbech *Hellenismen*, bd. 1. s. 303.

17 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken* s. 69.

18 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 211.

19 R. Schürmann *Le principe d'anarchie* s. 204.

20 J. Hass indledning til *Hvad er metafysik?* s. 24.

21 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 211- 212.

22 Chantraine definerer i *Dictionnaire Étymologique* ordets betydning således “Les sens des termes de cette famille semblent diverger, mais peuvent trouver leur origine dans la notion de “sécurité, sûreté” qui développe dans des conditions diverses celles de écarter, défendre, garantir, assurer et aussi celle de suffire”. Begrebet definerer altså et fast grundlag, der skal fundere og begrunde sin overbygning. Begrebet går videre i *ἀρχα* der bl.a. finder sit udtryk i *Arkont*, altså nogen eller noget der hersker og behersker andet. Et andet sted det går igen, er arkæologi. På tysk ses ordet i *Grund* og *begründen*, *ergründen* eller *Ab-grund*. Fx ses ordet, som Heidegger peger på, i *Leibniz' der Satz vom zureichenden Grund (Nihil est sine ratione – cur potius sit quam non sit)*, dvs. at intet sker uden, det har en grund eller en fornuft. Hvis grunden er fornuftig må “resten” også være fornuftigt. *Grund* og *ratio* bindes her sammen. En forbindelse Heidegger sætter spørgsmålstegn ved ud fra sin spørgen til væren, der netop, da den ikke er noget bestemt og derfor mere en ab- grund ikke kan fattes i en sådan kausalitet.

23 Den danske oversættelse i *Spørgsmålet om teknikken* (s. 41) oversætter med “Enhver foranledning for det, der altid fra det ikke-nærværende går over og frem i nærværet, er frem-bringelse”.

24 Dan Zahavi i introduktionen til *Spørgsmålet om teknikken* s. 41.

25 J. Hass introduktion til *Hvad er metafysik?* s. 45.

26 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 211.

27 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 212.

28 Ἔον er den arkaiske form af ὄν. Jf. note 33.

29 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*.

30 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken*, s. 70.

31 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken*, s. 68/69.

32 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 205 - 206.

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

33 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 206.

34 Jeg underforstår her subjektet som en *res cogitans*. Dvs. som en res, og dermed lige så meget en "genstand" som det objekt den søger at klassificere.

35 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken* s. 71.

36 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 206.

37 Selvom Aristoteles i sin Metafysik siger, at væren kan udsiges på mange måder, da lægger han alligevel en entydig forståelse af væren som substans, som *οὐσία* til grund for sin tænkning – sin metafysik. Hvad der ikke kan indregnes som noget værende pga. dets verbale indhold, bliver regnet som noget substantielt, blot *meta ta physica*. Alligevel behandles det som en "ting", som noget der kan indregnes i de fysiske kategorier og indfanges af logikken (derfor har kateogrilæren og logikken en tæt forbindelse hos Aristoteles – jf. dette hos Hass). Schürmann skriver s. 209 (*Le principe d'anarchie*) "... quand Aristote déclare que, "parmi les étants, les uns sont par nature (*phusei*), les autres par d'autres causes", la physis cesse d'être le nom de la présence originaire et en vient à désigner une espèce de substances mues par une autre, ou fabriquées [fx af bevidstheden]". Dette bliver senere til middelalderens skelnen mellem det naturlige og det "over – naturlige", og senere til den moderne formodning om de universelle love, der regerer alt.

38 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 207 - 208.

39 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 208.

40 *Φύσει ὄντα* : "det værende der producerer sig selv ved at komme af sig selv".

41 Jørgen Mejers oversættelse lyder "Det, hvorefter de værende ting opstår, er det samme som det, hvori de forgår efter nødvendighedslov;fordeliderstraf ogbetalererstatningtilhinandenfordenuret,debegår,ifølge tidens forordning".

42 Heraklit siger i fragment 52 "*αἰών παις ἐστὶ παιζῶν, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆϊ*".

43 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 209.

44 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken*, s. 69.

45 Jf. J. D. Caputo *Radical hermeneutics* og *The mystical element in Heideggers thought*.

46 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 209.

47 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 209-210.

48 Martin Heidegger *Parmenides*, s. 74.

49 Heideggers forståelse af *ἀλήθεια* som uskjulthed er blevet kritiseret senere af Friedländer, som jeg her må nøjes med at henvise til. Denne diskussion har også udviklet sig til en diskussion mellem en empirisk opfattelse

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

(Friedländer) og en transcendental opfattelse af sandheden (Heidegger).

50 M. Heidegger *Parmenides*, s. 39.

51 Altså Zeus ikke som en antropomorf gud, men som Ζεὺς σήματα φαίνων.

52 M. Heidegger *Parmenides*, s. 45/46. Den tyske oversættelse er J. H. Voss. Due's oversættelse lyder "førend vi ser om løftet fra Zeus der ryster aigiden, holder eller er løgn ...".

53 M. Heidegger *Parmenides*, s. 46.

54 M. Heidegger *Parmenides*, s. 46/47.

55 Pointen er at fremhæve dette særegne ved den græske forståelse, at et begreb om sandhed kan være ikke – humanistisk dvs. gå forud herfor. Således bruges ψεῦδος også i relation til ἔπος, og μῦθος dvs. som ord og tale i relation til menneskelige fortællinger. Men i den senere tid har sidstnævnte monopol på fortællinger om "sandheden" (videnskaben har monopol på "sandhedens sprog" som videnskabelig diskurs – det samme søger biologien, psykologien etc. for mennesket – i og med mennesket kan passes ind i en – logi, en logisk sammenhæng, der kun kan tale "rent" (dvs. det at overholde kontradiktionsprincippet) dvs. ikke anerkender den differens der findes mellem at fravælge noget, samtidig med at man vælger ét, hvormed noget siges i og med noget andet automatisk skjules. Freud nærmede sig paradokset i form af "det ubevidste" i det "bevidste").

56 M. Heidegger *Parmenides*, s. 49.

57 Det var præcist dette Heraklit og Parmenides, ifølge Heidegger, kunne "se".

58 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 210.

59 Fx opfattede den moderne fysiker Laplace (1749-1827) verden på denne måde.

60 M. Heidegger *Parmenides*, s. 210.

61 Otto Steen Due oversætter med "Men at han græd var der ingen af alle de andre der aned. Kun Alkinoos selv bemærked Odyssees's tårer".

62 M. Heidegger *Parmenides*, s. 40/41.

63 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 210.

64 M. Heidegger, *Parmenides*, s. 25.

65 M. Heidegger, *Parmenides*, s. 17.

66 M. Heidegger *Parmenides*, s. 57

67 "Bedrage".

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

68 Martin Heidegger *Parmenides*, s. 65/66.

69 Heidegger nævner at Πόλις (*Ort*) som den Πόλιος omkring grækerne definerede dem selv, er forsvundet til fordel for et imperium, hvor i centrum er forsvundet (Jf. *Parmenides*, s 89 og §6, 1 s. 94-97).

70 Martin Heidegger *Parmenides*, s. 59.

71 Jf. redegørelsen for φύσις ovenfor.

72 Jf. Mckay (ed.) *A History of world societies*, s 159 - (160).

73 Martin Heidegger *Parmenides*, s. 60.

74 Martin Heidegger *Brief über den Humanismus i Wegmarken, Gesamtausgabe* bd. 9.

75 Johannes – Evangeliet 14, 6. Den græske sætning citeret efter *Parmenides*, s 46.

76 Martin Heidegger *Parmenides*, s. 69/70.

77 Martin Heidegger *Parmenides*, s. 102.

78 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken*, s. 49.

79 M. Heidegger *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 112.

80 M. Heidegger *Metafysikkens onto-teo-logiske forfatning*, s. 105.

81 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken*, s. 51.

82 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken*, s. 52.

83 Denne “indsigt” har således en stor betydning, når man vil oversætte. Hvis ikke indsigten opnås, vil man overse den af Heraklit overleverede betydning af λόγος, der i stedet bliver (barnets) “tale”.

84 Wilhelm Grønbech *Mystikere i Europa og Indien* bd. 2, s. 8.

85 K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken*, s. 53.

86 Det, hvoraf de værende ting opstår, er det samme som det, hvori de forgår efter nødvendighedens lov; for de lider straf og betaler erstatning til hinanden for den uret, de begår, efter tidens forordning. K. Friis Johansen *Den Europæiske Filosofis Historie, Antikken*, s. 40 (J. Mejer’s oversættelse).

87 Wilhelm Grønbech *Mystikere i Europa og Indien* bd. 2, s. 7.

En dekonstruktion af fem græske...

Andreas Møller Lange

88 Wilhelm Grønbech *Mystikere i Europa og Indien* bd. 2, s. 14.

89 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 213.

90 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 213.

91 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 213.

92 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 213-214.

93 M. Heidegger *Parmenides*, s. 237.

94 M. Heidegger *Parmenides*, s. 76/77.

95 M. Heidegger *Parmenides*, s. 77.

96 Jeg henviser til Wolfgang Petersens *Troy*. At lave en actionfilm ud af Illiaden er efter min mening helt fint – det har bare meget lidt med Homer at gøre.

97 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 218.

98 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 218.

99 R. Schürmann *Le principe d'anarchie*, s. 220.

100 Et begreb som den amerikanske filosof J. D. Caputo opererer med ud fra sine læsninger af J. Derrida, og et begreb jeg mener, vil blive mere og mere betydningsfuldt.