

Ur: *Filosofisk tidskrift*, 2006, nr 2.

Charlotta Weigelt Om Aristoteles nytta och skada för filosofin  
– Heidegger och fenomenologins början

I sitt arbete ”Om historiens nytta och skada för livet” gör Nietzsche ett försök att ta ett samlat grepp om sin samtids historiska medvetenhet, vilken i hans ögon har gått till överdrift, med följden att historien har tillåtits växa sig alltför stark. Problemet med denna typ av utveckling är att historien därigenom blir till en börda för livet, i det att den frántar det dess egen förmåga till beslut och handling, för att uttrycka sig kortfattat. Mot bakgrund av denna dom över sin samtid försöker Nietzsche visa vad det skulle kunna innebära att i stället dra nytta av historien genom att låta den stå i livets tjänst, vilket även skulle vara hälsosamt för historien själv. Ty ett övermått av historia och historisk medvetenhet försvagar inte bara livet utan även historien, i och med att denna endast existerar eller har mening såsom levd historia och därför är beroende av nutiden för sin välmåga.<sup>1</sup> Som Nietzsche också uttrycker det:

... när historien tjänar det förgångna livet på ett sådant sätt att den undergräver fortlevandet och framförallt det högre livet; när det historiska sinnet inte längre bevarar utan mumifierar livet: då dör trädet, på ett onaturligt sätt, uppifrån och gradvis ner till roten, och till slut går vanligen roten själv under.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, ”Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“, se i synnerhet s. 257.

<sup>2</sup> Op. cit., s. 268. Alla översättningar är mina.

Den uppgift som här framträder inskränker sig således inte till en befrielse av livet, dvs. ”trädet”, från historiens förlamande tyngd, utan i slutändan handlar det i lika hög grad om att befria historien själv, ”roten”, från det liv som växer på den, eftersom dess nuvarande sätt att förhålla sig till historien är skadligt för dem båda.

I sina huvuddrag fångar Nietzsches diagnos av den historiska medvetenheten något av kärnan i Heideggers syn på filosofins verkliga respektive möjliga förhållande till Aristoteles, betraktad som filosofins ursprung eller ”rot”, och därför har han fått ge namn åt denna artikel. Ty i början av sin filosofiska verksamhet, och möjligen ända till dess slut, såg Heidegger det som sin huvuduppgift att – med Nietzsches uttrycksätt – försöka läka den skada som Aristoteles åsamkat filosofin för att sedan tvärtom kunna dra nytta av hans tänkande. En grundläggande övertygelse hos Heidegger därvidlag är att filosofin idag, och vid närmare eftertanke den filosofiska traditionen i sin helhet, lider av en aristotelisk börda som den måste befrias från, eftersom denna börda hindrar filosofin från att gå framåt och utvecklas. Detta skall emellertid inte ske genom ett undanröjande av Aristoteles själv, utan botemedlet står tvärtom att finna i ett frigörande av de verkligt produktiva möjligheter som hans filosofi rymmer, vilka dock fortfarande väntar på att bli upptäckta. Att klargöra innebörden av denna dubbla rörelse är det huvudsakliga syftet med föreliggande artikel. Förhoppningen är att därigenom kasta nytt ljus över förhållandet mellan två av de mest välkända dragen i Heideggers filosofi, nämligen å ena sidan dess ”historiska medvetenhet”, vilken vi möter hos honom inte bara i form av en teori om det historiska utan också såsom en ständigt pågående dialog med filosofins förflutna giganter; och å andra sidan Heideggers återkommande anspråk på att ha initierat en radikalt ny början för filosofin och i någon mening ha övervunnit traditionen. Inom den fenomenologiska forskningen har man ofta vissa problem med att få dessa två till synes motsatta tendenser att gå ihop, vilket inte bara är en angelägenhet för läsare av Heidegger utan berör frågan om det

fenomenologiska perspektivets särart och riktning överhuvudtaget. Utgångspunkten för denna artikel är dock att denna fråga bäst låter sig besvaras via en betraktelse över Heideggers relation till Aristoteles.

## 1. HEIDEGGER OM ARISTOTELES SOM FILOSOFINS BÖRJAN

Inom den fenomenologiska traditionen har Heideggers arbete med Aristoteles tilldragit sig en allt ökande uppmärksamhet under de senaste årtiondena, allteftersom de av hans föreläsningsserier som föregick publiceringen av det tidiga huvudverket *Varat och tiden* har blivit tillgängliga. Trots att Heideggers tolkning av Aristoteles i hög grad måste sägas utmana, för att inte säga vända upp och ner på, vad som tidigare varit den mer eller mindre gängse bilden av Aristoteles tänkande, har debatten i litteraturen så här långt inte i första hand gällt hållbarheten i Heideggers tolkning. I stället har den kretsat kring frågan om arten och omfånget av Aristoteles inflytande på Heidegger, beroende på att man har tyckt sig se hur Heideggers filosofiska projekt, såsom det senare kom att gestalta sig i *Varat och tiden*, i hög grad föregrips i dessa föreläsningar.<sup>3</sup> Men även om Heidegger i vissa avseenden ansåg sig kunna vända sig till Aristoteles som till en föregångare, så var det huvudsakliga syftet med omläsningen av Aristoteles inte att upprätta något slags nyaristotelisk filosofi utan snarare att väcka frågan om filosofins relation till dess aristoteliska ursprung.<sup>4</sup> Heidegger

---

<sup>3</sup> För en översikt över litteraturen om Heidegger och Aristoteles, se min *The Logic of Life*, ss. 12-19.

<sup>4</sup> Trots att Heidegger i sina föreläsningar uppenbarligen motiverades av en önskan att göra upp med vad han uppfattade som den då rådande synen på Aristoteles, avstod han nästan helt och hållet från att gå i explicit polemik mot andra uttolkare av Aristoteles, förmodligen pga. att han såg sitt eget arbete som ett ifrågasättande av en hel tolkningstradition, inte bara av enskilda forskares idéer. Denna attityd får nu sägas ha drabbat Heidegger själv, på så sätt att den idag dominerande traditionen av forskning om Aristoteles är i det närmaste totalt okunnig om Heideggers insatser på detta område.

ställer oss inför uppgiften att reflektera över hur vårt eget filosoferande av idag förhåller sig till Aristoteles, förstådd som filosofins början; i vilken mån allt filosoferande kan sägas innebära ett reaktiverande av det aristoteliska arvet, och i så fall vad som skulle vara det bästa gensvaret på detta arv. Ty den konfrontation med Aristoteles som äger rum i Heideggers texter genomsyras av en önskan att inte bara förstå Aristoteles som filosofins början, utan också att frammana möjligheten av att själv börja om från början i relation till den.<sup>5</sup> I detta hänseende ansluter sig Heidegger till Husserls program, som i grunden motiverades av en önskan att just initiera en ny början för filosofin och därigenom verkligen gå till ”sakerna själva”, vilket för Husserl var den enda väg som stod till buds för den filosofi som är redo att ta ansvar för det egna tänkandet i stället för att naivt förlita sig på traditionen.<sup>6</sup> Genom att bjuda in Aristoteles i detta försök till omdaning av filosofin omtolkar Heidegger emellertid Husserls program på ett avgörande sätt, med ambitionen att inte bara kasta nytt ljus över fenomenologins filosofiska uppdrag utan också att själv konkret realisera det på ett nytt sätt. Man skulle kunna säga att det från Heideggers sida handlar om att söka erövra ett ursprung: att göra det aristoteliska tankegods som filosofin generellt sett lever av till sitt eget, genom

---

<sup>5</sup> I stort sett alla Heideggers arbeten från tjugotalet inbegriper – explicit eller implicit – ett försök till uppgörelse med Aristoteles, men framförallt bör nämnas: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18); *Platon: Sophistes* (GA 19); *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (GA 21); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik* (opublicerad, planerad som vol. 62); ”Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” (”PA”). ”GA” är förkortning för *Gesamtausgabe*, samlingsutgåvan av Heideggers verk.

<sup>6</sup> Se t ex *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, §§ 18-19; *Cartesianische Meditationen*, §§ 1-2.

att visa att Aristoteles inte är den som man hittills trott.<sup>7</sup> Genom att på så sätt försöka få med sig Aristoteles i sitt eget projekt hoppas Heidegger sålunda kunna visa att den av honom initierade nystarten för filosofin egentligen inte är något annat än ett förverkligande av den klassiska filosofins inneboende, om än hittills osedda, potential.

Heideggers förhoppning var ursprungligen att detta arbete skulle utmynna i en bok om Aristoteles, men någon sådan fullbordades aldrig.<sup>8</sup> I stället skrev han *Varat och tiden*, som emellertid på ett tämligen uppenbart sätt är frukten av det tidigare arbetet med Aristoteles, inte minst eftersom dess uttalade syfte är att återuppväcka *Metafysikens* fråga om det varande såsom varande.<sup>9</sup> Därmed utgör *Varat och tiden* kanske ändå Heideggers främsta försök att just börja om från början med filosofin via en dialog med det aristoteliska ursprunget, även om denna dialog oftast bara är antydd i detta verk.

Det kanske bör påpekas att Aristoteles här naturligtvis inte sätts som en absolut början, som om han skulle sakna föregångare. Heidegger delar den i stort sett gängse bilden av Aristoteles som den förste egentligt vetenskaplige filosofen, och betraktar honom därför både som kulmen på det tidigare grekiska tänkandet och som början på något nytt. Detta gäller i synnerhet Aristoteles syn på filosofin som ett slags vetenskap, *episteme*, vilken har kommit att utöva ett avgörande inflytande på den efterföljande traditionen.<sup>10</sup> Att ifrågasätta detta

---

<sup>7</sup> Samtidigt som Heidegger höll sina Aristotelesföreläsningar sökte W. Jaeger (*Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*) utmana den traditionella uppfattningen om Aristoteles som filosofins store systembyggare, något som Heidegger noterade med gillande, dock utan att ge Jaeger något större erkännande för detta, beroende på att han uppfattade kritiken som filologiskt grundad; se *GA* 18, ss. 4-5.

<sup>8</sup> *PA* utgör dock inledningen till denna projekterade bok.

<sup>9</sup> Se *Sein und Zeit*, § 1.

<sup>10</sup> Mer precist inbegriper det filosofiska vetandet, *sophia*, ”visdom”, inte bara *episteme* utan även *nous*, dvs. förutom det deduktiva vetandet även ett slags intuitiv, möjligen induktiv,

vetenskapliga ideal för filosofins del är ett av de mer framträdande dragen i Heideggers försök till nystart för filosofin, som vi snart skall se, då han här tycker sig ha funnit den aristoteliska filosofins kanske största kraft. Ty i och med detta ideal har Aristoteles inte bara utvecklat sina föregångares syn på rationalitet och teoretisk kunskap, utan även artikulerat vad som sedan har kommit att bli den dominerande uppfattningen som filosofin har haft om sig själv, om sin egen verksamhet. Om Aristoteles därigenom har fastslagit ramarna för det filosofiska arbetet som sådant, så måste varje försök att börja om från början med filosofin gå via en uppgörelse med det aristoteliska filosofiidealet.<sup>11</sup> Men som vi redan sett är Heidegger samtidigt övertygad om att Aristoteles, trots det avgörande inflytande som han har utövat på filosofins utveckling, likväl utgör ett förlorat ursprung. Ty även om filosofin generellt sett lutar sig mot Aristoteles som sin grund, så är detta en grund som inte motsvarar den rikedom och komplexitet som Aristoteles tänkande i själva verket rymmer, inte minst när det gäller frågan om förhållandet mellan filosofi och vetenskap. Som Heidegger ser det är det följaktligen inte bara fallet att Aristoteles kan vara, och faktiskt har varit, till skada för filosofin, nämligen på så sätt att han i kraft av sitt enorma inflytande har styrt den i en alltför ensidig riktning, utan det står dessutom klart att den filosofiska traditionen i sitt bruk av Aristoteles så att säga i sin tur har missbrukat honom, och sålunda egentligen inte är berättigad att förutsätta hans

---

tillgång till de första principer (och även tingens väsen) som kan utgöra premisser i slutledningar; *Nikomachiska Etiken* 1141a18-20; *Andra analytiken*, bok II, kap. 19. Omvänt kan också andra vetenskaper, fysiken och matematiken, kallas för filosofier, då de skiljer sig från den första filosofin (*prote philosophia*) framförallt därigenom att deras föremål inte är lika grundläggande i verklighetens ordning; *Metafysiken* 1026a18-19.

<sup>11</sup> Se *GA* 19, ss. 10-12. För Heideggers idé att den moderna filosofin står inför radikalt nya uppgifter jämfört med tidigare, se t ex *Einführung in die phänomenologische Forschung* (*GA* 17), s. 1; *Zur Bestimmung der Philosophie* (*GA* 56/57), s. 11; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (*GA* 59), § 1.

tänkande som ett ursprung. Av den anledningen är projektet att börja om från början med filosofin oupplösligt förbundet med uppgiften att omtolka Aristoteles.

Det filosofiska program inom vars ramar Heidegger iscensätter denna nyläsning av Aristoteles kretsar inledningsvis – till skillnad från det så kallade fundamentalontologiska projekt som skisserades i *Varat och tiden* – väsentligen kring frågan om livet och dess olika kunskapsformer, där det övergripande syftet är att förnya den subjektstilosofiska ansats som utgör en självklar del av det fenomenologiska betraktelsesättet. Närmare bestämt tänker sig Heidegger att filosofin måste söka sitt fundament i vårt ”faktiska liv” (*faktisches Leben*), dvs. livet i dess fulla konkretion här och nu; ett uttryck som i *Varat och tiden* kommer att ersättas av *Dasein*, vår ”tillvaro” i världen.<sup>12</sup> Här framträder sålunda en till synes annan innebörd av filosofins början än den ovan berörda; förutom att göra upp med sitt ursprung i historisk mening måste filosofin även besinna vad som skall utgöra dess ”systematiska” början, dvs. utgångspunkten för dess analyser och begreppsliga klargöranden. Som vi snart skall se kan dessa två aspekter av Heideggers ”ursprungsfilosofi” tyckas peka i två olika, för att inte säga motsatta riktningar.

En övertygelse som genomsyrar Heideggers tidiga arbeten är att filosofin hittills har misslyckats med att göra livet eller den mänskliga existensen rättvisa, bland annat beroende på att den ännu inte har funnit de kategorier och begrepp medelst vilka livet skulle kunna artikuleras på ett för det passande sätt.<sup>13</sup> Och försåvitt filosofin förstår sin egen verksamhet med vetenskapen som modell, har den en problematisk, för att inte säga felaktig idé om sig själv. Heidegger är med

---

<sup>12</sup> Uttrycket ”liv” används ungefär fram till 1923; se t ex *GA 56/57, Grundprobleme der Phänomenologie (GA 58)* och *GA 59*.

<sup>13</sup> Denna dom gäller framförallt dåtidens *Lebensphilosophie*, som i hög grad utgör ett slags negativ utgångspunkt för Heideggers försök att utarbeta sin egen version av livsfilosofi. De främsta källorna härvidlag är de i föregående not nämnda verken.

andra ord inte bara ute efter att formulera en ny teori om livet utan avser i lika höga grad att ifrågasätta själva begreppet om teori, inklusive tilltron till den teoretiska artikuleringens möjligheter, vilket delvis motiveras av en misstänksamhet just gentemot den från Aristoteles stammande uppfattningen om filosofin som den första och på så sätt förutsättningslösa vetenskapen, som ensam äger resurserna att tränga ner till det som kommer först i verklighetens förmodat hierarkiska ordning. Men även om detta filosofiska ideal säkerligen framstår som diskutabelt för den som i likhet med Heidegger tycker sig ha upptäckt att varje försök att börja om på nytt med filosofin kommer att innebära ett slags reaktivering av dess första början, och att det därför strängt taget inte är möjligt att verkligen börja om från början, så ansluter sig Heideggers projekt likväl till idén om en första filosofi, åtminstone i så mån att det syftar till att frilägga de mest grundläggande principerna för mening och förståelse, och därigenom avslöja ursprunget eller "början" för all förståelighet som sådan.

## 2. ALLDAGLIGHETEN SOM FILOSOFINS BÖRJAN

Enligt fenomenologins välkända motto, som ursprungligen formulerades av Husserl, måste filosofin i sin början vända sig till "sakerna själva", dvs. utgå från det aktuellt givna, nämligen världen såsom fenomen eller så som den erfars av oss, för att sedan kunna arbeta sig fram till dess konstitution. Som vi såg ovan blir dock detta ideal mer komplicerat för Heideggers del beroende på hans speciella idé om det historiska, vilket tidigt gjorde honom övertygad om vikten av att på nytt fundera över vad som egentligen menas med "det givna", från vilket filosofin eller fenomenologin skulle ta sin utgångspunkt.

Om vi vänder oss till *Varat och tiden*, så finner vi emellertid att även om detta verk inledningsvis motiverar sitt projekt med hänvisning till det arbete som utförts av Platon och Aristoteles inom samma område, så är det till synes inte det "historiskt givna" som skall utgöra analysens utgångspunkt, utan i stället argumenterar Heidegger för att vi måste börja med "alldagligheten" (*die*

*Alltäglichkeit*). Detta val av utgångspunkt motiveras genom en avgränsning gentemot vad i Heideggers ögon utgör missvisande sätt att närma sig tillvarons existens:

Tillvägagångs- och utläggningssättet måste snarare väljas på ett sådant sätt att detta varande [tillvaron] kan visa sig i sig självt och utifrån sig självt. Och närmare bestämt skall det uppvisa detta varande såsom det är *i första hand och mestadels*, i dess genomsnittliga *alldaglighet*.<sup>14</sup>

Såsom vårt sätt att existera ”i första hand och mestadels” är alldagligheten det som är oss närmast, och skall alltså fånga någonting i stil med vår normala och vanligast förekommande livsform. Enligt *Varat och tiden* skall filosofin sålunda utgå från vår alldagliga förståelse av världen, av den anledningen att denna specifika förståelsemodus – i ett visst hänseende – utgör grunden för förståelse och mening överhuvudtaget. Ett av Heideggers mest berömda påståenden i detta sammanhang, vilket också har kommit att ses som ett av hans viktigaste filosofiska bidrag överhuvudtaget, är att denna alldagliga förståelse inte är av ett teoretiskt slag: den förhåller sig inte till de ”ting” som den har att göra med som objekt, vilket innebär att den inte kan analyseras med den teoretiska, objektiverande kunskapen som modell, men att detta är precis vad man i allmänhet har gjort genom filosofins historia.<sup>15</sup> Resultatet är att man inte bara har gjort sig blind för det som utmärker ”praktisk” till skillnad från ”teoretisk” kunskap, utan att man även har misstagit sig på det teoretiskas egen natur,

---

<sup>14</sup> *Sein und Zeit*, s. 16.

<sup>15</sup> Idén att kärnan i Heideggers filosofi står att finna i framhävandet av den ”praktiska” kunskapens särart, på bekostnad av den teoretiska kunskapens traditionellt privilegierade ställning, är fortfarande tämligen allmänt spridd, men förespråkas väl framförallt av företrädare för filosofisk pragmatism, som gärna ser en släktskap mellan Heidegger och Wittgenstein på denna punkt; se H. Dreyfus, *Being-in-the-World* och M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism*.

eftersom man inte har sett hur detta har sitt fundament i vår vardagliga praxis. När Heidegger i *Varat och tiden* hänvisar till det alldagliga livet som en filosofisk början, tycks han följaktligen göra anspråk på att ha upptäckt ett ursprung som filosofin – inklusive Aristoteles, får man förmoda – inte har varit förmögen att se, eller i förhållande till vilket filosofin så att säga alltid har kommit för sent, i och med att den har tagit sin utgångspunkt i den teoretiska och vetenskapliga kunskapen, vilken hör hemma på en högre nivå.<sup>16</sup> Detta implicerar att även om alldagligheten är oss mest bekant eller närmast av allt, så är den ändå inte omedelbart tillgänglig som sådan. Med andra ord: utifrån en filosofisk synvinkel är alldagligheten när allt kommer kring inte vad som är givet från början, utan detta är snarare vissa traditionella teorier om livets natur och dess olika sätt att förhålla sig till sin värld. Detta innebär att även om det ligger i vår (alldagliga) förståelses väsen, förutsatt att den betraktas som fenomen, att vara given på något sätt, eller i Heideggers ord, att ”visa” sig, så behöver den ändå hjälp för att verkligen kunna framträda som sig själv. Den hjälp som Heidegger har att erbjuda står att finna i det som är känt som hans ”destruktion”, vilken i kortast möjliga ordalag är ett slags analys som söker avslöja ursprunget till våra gängse teorier och begrepp genom att spåra dem tillbaka till deras fenomenella grund eller konstitutiva erfarenheter.<sup>17</sup>

Som Heidegger ofta påpekar är destruktionens mål samtiden, vilket innebär att filosofin i sin kritik av det förflutna i första hand borde kritisera sig själv, nämligen försåvitt den stödjer sig på det förflutna utan att förstå varje sig omfånget eller arten av detta predikament.<sup>18</sup> I detta sammanhang är Heideggers främsta måltavla hans egen mest omedelbara filosofiska bakgrund, dvs. Husserls fenomenologi, vilken han, som han ofta framhäver, anser vara ledd av en

---

<sup>16</sup> Se *Sein und Zeit*, ss. 43-44, där Heidegger även hävdar att filosofin traditionellt har ”hoppat över” alldagligheten.

<sup>17</sup> För detta begrepp, se *Sein und Zeit*, § 6.

cartesiansk idé om subjektet såväl som av ett med denna cartesianism associerat ideal om kunskap som visshet.<sup>19</sup> Förutom att detta ideal är för snävt i sin syn på den teoretisk-filosofiska kunskapens natur tänker sig Heidegger att det inte kan fånga det faktum att den alldagliga, ”ovissa” förståelsen trots allt utgör en kunskapsform i sin egen rätt, utan denna framstår i stället blott som en blek, ofullständig kopia av den teoretiska vissheten.<sup>20</sup> Om fenomenologin skall uppfylla sin uppgift att låta det alldagliga livet framträda som det verkligen är eller på dess egna villkor, så måste den följaktligen komma tillrätta med sin cartesianska bas. Att förstå eller att destruera det cartesianska kunskapsbegreppet innebär först att leda det tillbaka till dess antika rötter, mer specifikt till det grekiska begreppet om *episteme*, dvs. idén att verklig kunskap med nödvändighet rör universellt och oföränderligt vara.<sup>21</sup> Detta är den antika versionen av visshet, som jämfört med sin cartesianska efterföljare är grundad i objektets i stället för i subjektets beskaffenhet.<sup>22</sup> Detta ideal, argumenterar Heidegger, har hindrat filosofin från att göra rättvisa åt den ”praktiska” förståelse som utmärker det alldagliga livet och som rör det partikulära, föränderliga varat, för att uttrycka sig kortfattat.<sup>23</sup> Slutligen, inom ramarna för

---

<sup>18</sup> Se *GA* 19, s. 11; *PA*, s. 249.

<sup>19</sup> Se i synnerhet *GA* 17, där man återfinner Heideggers mest långtgående och uttryckliga kritik av Husserl.

<sup>20</sup> I den andra delen av *Sein und Zeit* skisserar Heidegger i stället en idé om ett slags existentiell visshet, som han ser som mer grundläggande än dess teoretiska motsvarighet; se § 59, särskilt s. 292.

<sup>21</sup> Se *Andra analytiken*, i synnerhet bok I, kap. 3, 6, 24.

<sup>22</sup> Se *GA* 17, där den grekiska ”världsliga” ontologin kontrasteras mot den cartesianska vändningen till subjektet.

<sup>23</sup> Detta är naturligtvis en mycket schematisk och förenklad bild både av den filosofiska traditionen och av Heideggers syn på den, men kanske är den ändå inte helt missvisande vad den allmänna tankegången beträffar.

destruktionens sista steg, kommer det grekiska idealet betraktas som en möjlighet för tillvarons förståelse eller själv-utläggning, och på så sätt ledas tillbaka till vår existens konstitution, vilken i Heideggers ögon utgör den sista grunden för klargöranden överhuvudtaget.<sup>24</sup>

Uttryckt på detta sätt kan det emellertid se ut som om Heidegger i sista hand skulle syfta till en tämligen ”ohistorisk” början, i och med att uppgiften för destruktionen primärt tycks bestå i att göra det möjligt för oss att göra oss kvitt våra fördomar, vilka till att börja med gör oss blinda för de verkliga fenomenen, dvs. tillvaron och världen såsom erfarna inom det alldagliga livet, vilket alltså skulle vara förskonat från dessa traditionella problem och vantolkningar. Det är också så destruktionen ofta förstås.<sup>25</sup> Likväl är detta en alltför enkel uppfattning. Ty oavsett i hur hög grad det alldagliga livet har negligerats eller missförståtts, så har det inte desto mindre alltid redan förståtts på *något* sätt, inte minst av det alldagliga livet självt, som ständigt är upptaget med att utveckla sin egen själv-förståelse. Detta innebär att i den mån alldagligheten utgör ett ursprung eller en utgångspunkt för filosofin så måste dess fenomenologiska klargörande med nödvändighet riktas mot dess olika tolkningar; den fenomenologiska analysen kan inte på ett omedelbart sätt rikta sig mot detta liv ”i sig självt”, i abstraktion från dess olika tolkningar, för någonting sådant existerar strängt taget inte enligt Heidegger, eftersom han inte tror på möjligheten av någon förutsättningslös början. Analysen av det alldagliga livet i *Varat och tiden* får därför inte ses som ett avslutat helt, som om det fenomenologiska klargörandet av tillvaron i princip skulle vara avklarat i och med detta.<sup>26</sup> I själva verket, vilket blir särskilt klart i ljuset av de tidiga föreläsningarna, utgör inte denna analys rätt och slätt

---

<sup>24</sup> Se *Sein und Zeit*, s. 38.

<sup>25</sup> Se t ex G. Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, s. 60, 74.

<sup>26</sup> Åt denna slutsats lutar de pragmatiska läsningarna av Heidegger; se not 15 ovan.

Heideggers "egen" filosofi utan är i lika hög grad en tolkning av Aristoteles tolkning av det vardagliga grekiska livet.

I och med detta steg har den fenomenologiska idén om "det givna" undergått en viktig modifikation: "sakerna själva", *die Sachen selbst*, med vilka fenomenologin skulle börja, förklaras nu vara inte erfarenheten rätt och slätt utan den aristoteliska erfarenheten.<sup>27</sup> Men om det alltså har visat sig att det alldagliga, praktiska livet trots allt inte utgör någon absolut eller slutgiltig början, så gäller detta emellertid även för den aristoteliska utläggningen av det. Ty Heidegger inskränker sig inte till att basera sin analys av alldagligheten på Aristoteles förståelse av denna, utan använder sig också av denna analys för att så småningom kunna kritisera Aristoteles i hans tur.

### 3. ARISTOTELES SOM EN TÄNKARE AV PRAXIS

Begreppet om alldagligheten, samt idén att denna utgör en viktig filosofisk utgångspunkt, dyker upp för första gången några år före publiceringen av *Varat och tiden*, just i samband med Aristotelesföreläsningarna.<sup>28</sup> Här är inte platsen att diskutera Heideggers tolkning av Aristoteles i detalj, utan det får räcka med att påpeka att ett av de viktigaste argumenten som Heidegger utvecklar i alla sina föreläsningar vid denna tid är att vi i Aristoteles teleologiska tolkning av livet, särskilt begreppet *praxis*, faktiskt finner en utläggning av livet som lyckas göra rättvisa åt det praktiskas särart, och mer precist åt dess faktiska, situationsbundna karaktär. Av än större vikt för Heidegger är att han tycker sig se att Aristoteles har insett att vardaglig *praxis* och dess åsikter, *endoxa*, måste bejakas som en filosofisk början, och alltså att även varje vetenskapsbegrepp måste baseras på en tolkning av *praxis*.<sup>29</sup> I detta sammanhang stöder sig

---

<sup>27</sup> *PA*, ss. 248-249.

<sup>28</sup> "Alldaglighet" börjar användas som en teknisk term i *GA* 18.

<sup>29</sup> Se *GA* 18, ss. 37, 45.

Heidegger framförallt på den *Nikomachiska etiken*, men även på *Politiken*, *Retoriken* och *Topiken*. Det ser alltså ut som om Heidegger här skulle ha upptäckt en ”annan” Aristoteles, som i strid med sitt eget vetenskapsideal skulle ha prövat en annan väg till filosofin, nämligen en som tar sin utgångspunkt i det alldagliga livet.<sup>30</sup> I så fall kan Heidegger hävda att det i början av filosofins historia trots allt fanns en förståelse av just börjans natur, vilken sedan har gått förlorad. Anledningen till att den har tappats bort är att man inte har tolkat Aristoteles på fenomenologiskt vis, och därför inte har insett att hans tolkning av livet faktiskt utgör det fenomen som först måste tillåtas ”visa sig som sig självt och utifrån sig självt”. Detta innebär i sin tur att Heideggers kritik eller destruktion trots allt inte primärt är riktad mot ett vetenskapligt kunskapsideal utan mot en traditionell tolkning av Aristoteles, just på grund av att den lägger alltför stor vikt vid Aristoteles som detta vetenskapliga eller teoretiska kunskapsideals företrädare och nonchalerar den Aristoteles som är utläggaren av praktiska förhållningssätt.<sup>31</sup>

På basis av sitt fenomenologiska perspektiv tänker sig Heidegger att han med rätta kan hävda att för första gången ha låtit Aristoteles och hans erfarenhet av livet träda fram på dess egna villkor. Det sätt på vilket Heidegger försöker göra bruk av denna erfarenhet är komplext. Till att börja med skall det sägas att när han försöker klargöra hur Aristoteles ”såg” livet, använder sig Heidegger av Aristoteles utläggning av livet som material för sin egen fenomenologiska undersökning av livet. På så sätt tillämpar han alltså ett fenomenologiskt

---

<sup>30</sup> Detta intryck ges framförallt av *GA 19*, som i hög grad ägnas åt en tolkning av Aristoteles etik, och framförallt begreppet *phronesis*.

<sup>31</sup> I litteraturen om Heidegger och Aristoteles har man generellt sett lagt tonvikten vid vad man ser som ett återupptäckande av Aristoteles ”praktiska” filosofi. Av utrymmesskäl nöjer jag mig med att hänvisa dels till R. Bernasconis ”Heidegger’s Destruction of Phronesis”, för en genomgång av den något äldre litteraturen på detta område, dels till min *The Logic of Life*, ss. 12-19, för nyare arbeten med denna inriktning.

perspektiv på Aristoteles verk, samtidigt som han också närmar sig Aristoteles som en fenomenologisk tänkare i sin egen rätt. Ty å ena sidan vill Heidegger visa att Aristoteles filosofi inte bara kan förklaras med hänvisning till det sätt på vilket denne har erfarit livet, utan att den i sista hand kan spåras tillbaka till (det grekiska) livets alldagliga eller förteoretiska erfarenhet av sig själv och sin värld. Men å andra sidan tänker sig Heidegger att Aristoteles undersökning av livet i sin tur är ledd av ett fenomenologiskt perspektiv, på så sätt att Aristoteles verkligen har insett vikten av att så att säga försöka utlägga livet inifrån och göra reda för hur det är givet för sig självt, före varje teoretisk artikulation.<sup>32</sup>

Men detta är också en punkt i fråga om vilken Heidegger är något tveksam. Ty å ena sidan tycks han onekligen vända sig till Aristoteles som till en föregångare i detta avseende, dvs. som någon som har lyckats bejaka livet som en filosofisk utgångspunkt. Men ibland verkar han i stället antyda att Aristoteles tolkning av det alldagliga livet i själva verket är rotad i det alldagliga livet självt, på så sätt att den bara förmår ge röst åt de ”naturliga” uppfattningarna om livet och världen som finns inbäddade i det alldagliga livet självt – utan förmåga att reflektera över dem som sådana.<sup>33</sup> I enlighet med detta synsätt skulle tolkningen av alldagligheten väsentligen vara samma sak som en tolkning av Aristoteles analys av alldagligheten, men den skulle fordra ett icke-aristoteliskt perspektiv, eftersom det alldagliga livet inte är kapabelt att tolka sig självt på ett filosofiskt tillfredsställande sätt, vilket innebär att den filosofiska tolkningen inte rätt och slätt kan gå med i det alldagliga livet utan måste distansera sig från det i viss mån, även om den måste börja inom det. Med andra ord: filosofin kan inte låta den alldagliga begripligheten utgöra en måttstock, för i så fall kommer den inte

---

<sup>32</sup> Denna inställning från Heideggers sida är som tydligast i *GA* 18.

<sup>33</sup> Särskilt i *GA* 19 kan man se hur Heidegger blir mer och mer övertygad om att hans projekt avviker från Aristoteles på avgörande punkter, inte minst genom att det förmår uppvisa de grundläggande förutsättningarna för Aristoteles ontologi, vilka Aristoteles själv var tvungen att bara ta för givna; se t ex s. 270.

att kunna se den som sådan. Denna vacklande attityd i förhållande till Aristoteles har att göra med Heidegger tvekan i fråga om vad för slags ursprung Aristoteles egentligen är; om han är ett ”enkelt” eller redan reflekterat, kritiskt ursprung; om han bara gav uttryck åt det han såg eller om han också visste vad han gjorde.

#### 4. FILOSOFI SOM ÅTERHÄMTANDE AV DEN ARISTOTELISKA BÖRJAN

Det bör emellertid noteras att denna läsning av Aristoteles, som söker synliggöra den fenomenella basen för Aristoteles tänkande, inte görs med det primära syftet att döma Aristoteles, dvs. för att till sist kunna urskilja vad som är fruktbart respektive problematiskt eller kanske rätt och slätt oanvändbart i hans arbete.<sup>34</sup> Detta har varit en vanlig uppfattning beroende på att man har tyckt sig se hur Heidegger vänder sig till den Aristoteles som framträder som en tänkare av praxis, för att på så sätt kunna avvisa den Aristoteles som vi känner som den vetenskaplige filosofen framför alla.<sup>35</sup> Avsikten med destruktionsen är dock i första hand att synliggöra Aristoteles som filosofins öde, vare sig detta öde tilltalar oss eller ej. Även om Heidegger aldrig riktigt säger det rakt ut står det klart att det övergripande syftet med hans tolkning är att visa hur han kan förklara den erfarenhetsmässiga *grunden* för Aristoteles tänkande på ett sätt som man inte har förmått tidigare, då man har tenderat att i slutändan hänföra Aristoteles idéer till spekulativ metafysik eller i allmänhet till olika fördomar från dennes sida. Heideggers poäng är på sätt och vis att traditionen trots allt har haft rätt i fråga om Aristoteles: den Aristoteles som är till skada för filosofin existerar verkligen, men inte på det sätt som man har trott, eftersom man inte har sett den erfarenhetsmässiga basen för hans tänkande. Heidegger förnekar alltså inte att Aristoteles är en företrädare för ett teoretiskt eller vetenskapligt

---

<sup>34</sup> Se *GA* 17, s. 118.

<sup>35</sup> Se not 31 ovan.

kunskapsideal, men däremot menar han sig vara den förste att verkligen förstå vad detta ideal i grund och botten handlar om, eftersom han kan avslöja dess praktiska eller alldagliga fundament. Därigenom tycker han sig också kunna visa att detta ideal inte är så enkelt eller entydigt som man hittills trott, ty i Aristoteles verk finns i själva verket en konflikt mellan två motsatta perspektiv: metafysik och fenomenologi. Den destruktion Heidegger söker iscensätta utgår sålunda från den traditionella tolkningen av Aristoteles, ner till erfarenheterna ”bakom” Aristoteles begreppslighet, för att sedan på nytt återvända till traditionen, och så småningom till samtiden; en punkt vid vilken Heidegger alltså skulle vara förmögen att utveckla sin ”egen” filosofi.

Det sades tidigare att en förståelse av alldagligheten som en filosofisk början fordrar en viss distans från filosofens sida, och detta predikament, nämligen att man så att säga måste befinna sig både innanför och utanför gränserna för det som skall förstås, är tillämpligt även på den aristoteliska början. Som redan antytts tänker sig Heidegger att Aristoteles utgör filosofins öde, vilket betyder att vare sig vi vill det eller ej, vare sig vi vet om det eller ej, så är vi, försåvitt vi ägnar oss åt filosofi, med nödvändighet aristoteliker på sätt och vis; att göra sig kvitt honom skulle vara detsamma som att beröva tänkandet dess egen grund och möjlighet. Därav nödvändigheten av att göra slut på Aristoteles skada för filosofin och i stället förvandla arvet från honom till produktiv användning eller nytta. I Heideggers ögon är det verkligt problematiska såväl som det fruktbara i Aristoteles tänkande dess kraft; den filosofiska traditionen har bemästrats och tryckts ner av denna kraft i en sådan utsträckning att den har tenderat att bara fylla i de detaljer som fortfarande fattades efter det att Aristoteles hade lagt fast det generella ramverket. Detta har förvisso möjliggjort en utveckling av Aristoteles början och därmed även av den filosofiska traditionen i stort, men det har skett till priset av en blindhet inför den verkliga kraften i Aristoteles tänkande. Ty för att verkligen få det aristoteliska arvet att växa krävs av oss att vi konfronterar och omvärderar det som sådant. Så genom att vara trogen

Aristoteles på ett sätt, nämligen genom att överta hans teorier och begrepp, har man misslyckats med att vara honom trogen i en annan mening, eftersom denna attityd inte är i linje med Aristoteles egen typ av forskning, som genomsyrades av ambitionen att komma till tals med traditionen genom en kritisk dialog. Och det är i första hand den aristoteliska situationen, hans sätt att se saker, som Heidegger vill återuppväcka, inte minst pga. att han hoppas att för egen del kunna frambringa en början som inte står den aristoteliska början efter i storslagenhet.<sup>36</sup> Som han formulerar det vid ett tillfälle: anledningen till att läsa Aristoteles är inte bara att man skall lära sig använda hans begrepp eller insamla information om vad han sade, utan för att kunna repetera för sig själv hans sätt att forska, för att på så sätt kunna ”se och bestämma saken i samma ursprunglighet och äkthet”.<sup>37</sup>

Denna idé att sann lojalitet mot det förgångna på sätt och vis inbegriper både trogenhet och ”otrohet” är något som Heidegger har försökt att fånga med sitt begrepp om filosofi som återhämtande, *Wiederholung*. Att återhämta, säger Heidegger, är att komma tillbaka till och att överta det som man alltid redan var, men detta är möjligt endast försåvitt man samtidigt är på väg mot eller riktad mot sig själv som framtida möjlighet, eftersom det förflutna har mening endast i den mån det fullgörs i vårt tänkande och handlande.<sup>38</sup> Det som filosofin alltid har varit är aristotelisk filosofi. Försåvitt Heidegger inte bara vill fortsätta i denna traditions fotspår tycks det som att även hans försök att befria Aristoteles från traditionen fordrar att han vänder sig mot Aristoteles själv och tolkar hans tänkande som sådant, i synnerhet hans begrepp om livet, i ljuset av en idé om den mänskliga existensen som, får man förmoda, låg utom räckhåll för

---

<sup>36</sup> Se *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63), s. 76

<sup>37</sup> GA 18, s. 15. Kursiv i original.

<sup>38</sup> *Sein und Zeit*, ss. 325, 339.

Aristoteles.<sup>39</sup> Emellertid är det precis en sådan kritisk läsning, som tolkar Aristoteles utifrån en horisont vilken i viss mån går utöver gränserna för hans tänkande, som förser Heidegger med möjligheten att tillägna sig detta. Med andra ord: syftet med återhämtandet är att kunna rikta sig mot möjligheter som finns i Aristoteles arbeten, men dessa möjligheter är verkligen tillgängliga endast på grundval av en kritik som riktas mot vissa av deras implikationer och förutsättningar. Detta är således ”logiken” för den fruktbara relationen till det förgångna, som Heidegger ser det. Man skulle därmed kunna säga att Heideggers förhoppning var att utveckla en filosofi som på sätt och vis både var och inte var artikulerad av Aristoteles själv. Ty i viss mån är den andra horisont, utifrån vilken Aristoteles måste tolkas, närvarande hos Aristoteles själv, nämligen i kraft av den strid som är inbäddad i hans tänkande mellan metafysik och fenomenologi, vilken gör det möjligt för honom att så att säga själv utlägga eller destruera sitt eget tänkande.

Heideggers arbete med Aristoteles skall sålunda inte förstås som något slags filosofisk arkeologi; dess primära syfte är inte att klargöra den historiska kontexten eller förutsättningarna för det egna, ”systematiska” arbetet, hur viktig en sådan uppgift än kan tänkas vara. Snarare handlar det om en övertygelse om att fenomenologin just i sitt sysslande med sakerna själva är ett slags historisk kunskap, på så sätt att dess arbete, liksom all filosofi överhuvudtaget, med nödvändighet rör sig inom ett spelrum av betydelser som upprättades redan vid filosofins början; allt originellt tänkande, all filosofisk utveckling sker alltid ”utifrån den och mot den, men ändå i sista hand för den”.<sup>40</sup>

Avslutningsvis kan man notera att när Heidegger introducerar ovannämnda idé om vad det innebär att börja om i relation till början, återhämtar han i själva verket en idé som redan finns eller åtminstone är förberedd hos Aristoteles själv.

---

<sup>39</sup> Se *GA* 18, s. 272.

<sup>40</sup> *Sein und Zeit*, s. 383.

I *Metafysiken* säger Aristoteles att ”I fråga om allt liknar den tidigaste filosofin en som stammar, då den är ny och i sin början.”<sup>41</sup> Av den anledningen, fortsätter han, kan hans egna filosofiska resultat sägas utgöras av sådant som på sätt och vis både har och inte har artikulrats tidigare. Ty vad början har att säga pekar i flera riktningar och är i behov av sina efterföljare för att kunna utvecklas till något mer klart och bestämt. I Heideggers ögon är det emellertid just börjans ”stammande” eller mångfald av betydelser som måste bevaras; endast om vi låter den aristoteliska början framträda just så ambivalent som den faktiskt var, i stället för att betrakta den som en sluten och en gång för alla fastlagd doktrin, kan man sätta stopp för skadan som Aristoteles åsamkat filosofin och vända den till verklig nytta.

#### LITTERATUR

Samlingsutgåvan av Heideggers verk, *Gesamtausgabe*, ges ut av Klostermann, Frankfurt am Main. Alla hänvisningar till Aristoteles verk hänför sig till serien *Oxford Classical Texts*, utgiven av Oxford University Press, Oxford.

Aristoteles. 1894. *Ethica Nicomachea*, utg. L. Bywater.

Aristoteles. 1957. *Metaphysica*, utg. W. Jaeger.

Aristoteles. 1982. *Analytica Priora et Posteriora*, utg. W. D. Ross & L. Minio-Paluello, 1964/rev. uppl.

Bernasconi, R. 1989. ”Heidegger’s Destruction of Phronesis”, *The Southern Journal of Philosophy* 28: 127-147.

Dreyfus, H. 1991. *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I* (Cambridge: MIT Press).

Figal, G. 1999. *Martin Heidegger zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1992/1999, andra rev. utg.).

Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit* (Tübingen, Niemeyer, 1927/1993, 17:e utg.),

Heidegger, M. 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)*.

Heidegger, M. 2002. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GA 18)*.

---

<sup>41</sup> *Metafysiken* 993a15-16.

- Heidegger, M. 1991. *Platon: Sophistes* (GA 19).
- Heidegger, M. 1995. *Logik: die Frage nach der Wahrheit* (GA 21), 1976/1995, 2:a rev. utg.
- Heidegger, M. 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), 1987/1999, 2:a rev. utg.
- Heidegger, M. 1988. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63).
- Heidegger, M. 1993. *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58).
- Heidegger, M. 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59).
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ontologie und Logik* (GA 62), opublicerad,
- Heidegger, M. 1989. "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation", *Dilthey-Jahrbuch* 6, ss. 237-269.
- Husserl, E. 1992. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Hamburg: Meiner).
- Husserl, E. 1992. *Cartesianische Meditationen* (Hamburg: Meiner).
- Jaeger, W. 1923. *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung).
- Nietzsche, F. 1988. *Unzeitgemäße Betrachtungen II; Kritische Studienausgabe, Bd. I* (München: de Gruyter, 1967-77/1988, 2:a uppl.).
- Okrent, M. 1988. *Heidegger's Pragmatism. Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics* (Ithaca & London: Cornell University Press).
- Weigelt, C. 2002. *The Logic of Life: Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International).