

Heraklits flammende daimoner

Jon Auring Grimm

Heraklit bød mennesket at søge sig selv, lytte til et flammende logos, der fordrer tanken selv at blive til ild. Jeg vil i nedenstående nuancere forståelsen af centrale begreber i Heraklits tænkning, såsom physis, ethos og daimon, for derved at påpege et eudaimonisk potentiale, der ikke søger transcendens, men derimod immanens. Det vil jeg gøre ved at kvalificere en læsning af de processuelle og dynamiske aspekter af physis og hvorledes disse også er knyttet til fødsel og død, hvilket leder frem til en forståelse af legement, livet og buen, som værende konstitueret af en immanent strid, hvor fødsels og død er parret som hinandens raffinement. Dette anvendes til at nuancere forståelsen af ethos og daimon, karakter og skæbne, hvilket skitserer en daimonologi, der fordrer, den der søger sig selv, at blive flammende¹.

Naturens slør og den dødelige krop

Physis kruptesthai philei oversættes almindeligvis til: Nature loves to hide ((B123) Burnet 1892, s.133)². Dette kan fortolkes, således at tingenes sande konstitution er svært tilgængelig (Kirk, Raven Schofield), hvilket uden tvivl er i overensstemmelse med Heraklits bestræbelse, at afdække den enkelte ting i henhold til dens physis ((B1) Burnet 1892, s.133). Denne fortolkning lader os vide, at tingenes sande konstitution skjuler sig og er svært tilgængelig, at bag den tilsyneladende harmoni er der en underliggende strid, et spændingsforhold, der konstituerer tingen³. Der er dog en frugtbar og

¹ En sådan radikal immanenstænkning peger på forskellig vis frem mod Spinozas etik, Nietzsches viljesbegreb og postmoderne immanenstænkning (eksempelvis Bataille, Deleuze med flere). Sigtet i nedenstående er dog ikke at trække tråde til disse tænkere, men derimod at kvalificere Heraklits tænkning i sig selv. Jeg har grundigt behandlet Heraklits slægtskab med Nietzsches tænkning og Platons daimonologi i (Grimm 2011), som denne artikel også i høj grad er baseret på. Derudover er fokus i højere grad at forstå de etiske aspekter af Heraklits tænkning ud fra daimonologien, og i mindre grad lade fragmenterne, der omhandler retfærdighed og værdierne enhed, være hovedfokus (Long 2013 & Sider 2013)

² Således som den gældende Harvard standard fordrer refereres Heraklit, Empedocles og Anaximander: ((B-nr.) forfatter år, s.nr). Hesiod, Homer samt Theognis refereres: (Navn: værk ref). Nietzsche (værk-akronym, afsnit, §).

³ Om den underliggende strid se eksempelvis ((B53) Burnet 1892, s.136), ((B80) Burnet 1892, s.137) og (Grimm 2011, s25 & s32)

kraftfuld fortolkning af disse tre ord, der implicerer disse ovenstående pointer, men tillige nuancerer Heraklits overordnede flux-lære⁴. Pierre Hadot (Hadot 2006, s.8) argumenterer for, at vi læser phusis i en anden betydning, der gjorde sig gældende på Heraklits tid, nemlig som dækkende over den fødselsproces, der afstedkommer mangfoldigheden. Anerkender vi Heraklits tankeslægtskab med Anaximander, hvor det mangfoldige flux afstedkommes af den kosmiske sæds flyden som følge af et spændingsforhold imellem varme og kulde, synes dette berettiget. Anaximander bruger dog ikke begrebet phusis. Empedocles derimod beskriver phusis som et dynamisk blandingsforhold, der afstedkommer tingenes fødsel. Fødsel er udtryk for en proces og et blandingsforhold af noget allerede eksisterende: ”There is no birth [phusis] for any mortal thing, nor any cursed end in death; only mixing and interchange of what is mixed those things are - but men name them birth [phusis]” ((B8) Barnes 2001, s.129). Phusis er i denne forstand processuel og kan derfor, ud fra en samtidig læsning, forstås som fødselsprocessen, hvilket hos Heraklit dækker over den underliggende strid, der garanterer det dynamiske mangfoldige flux. Fødsel er i denne forstand (og i overensstemmelse med Empedocles beskrivelse af phusis) ikke ex nihilo, men en følge, eller snarere en ekspression af den universelle flyden affødt af striden. En heraklitiansk læsning af phusis tillader således, at phusis indeholder det processuelle og dermed dynamiske aspekt, oprindelse/fødsel implicit, hvilket sammenlæst med øvrige fragmenter, der omhandler logos, tillige implicerer tingenes plastiske konstitution⁵.

Kruptesthai kan i lyset af ovenstående læses på en ny måde, der nuancerer den traditionelle læsning af Heraklit-fragmentet. Det kan betyde at skjule, at sløre, tildække og tillige at begrave, som Calypso, døds gudinden, der ynder at sløre. Dette implicerer begravelsen, hvor jorden optager kroppen, samt det slør, hvormed den dødes ansigt dækkes (Hadot 2006, s.9). Dette er

⁴ Jeg tilslutter mig, med stor beundring, Hadots fremragende behandling af disse tre ord i: ”The Veil of Isis” (Hadot 2006).

⁵ Philei (Philia) har også et processuelt træk over sig, eftersom det kan dække over en tendentiøs kærlighed, dvs. en iboende stræbende kærlighed. Vi kender den fra Philosophia, der almindeligvis oversættes ”kærlighed til visdom”, men som i øvrigt dækker over en iboende stræben efter samkvem med det vise. Intet sted er den filosofiske erotik bedre beskrevet end i Platons symposion. Det tendentiøse er dog allerede indeholdt i den konventionelle forståelse af Heraklits fragment.

en interessant udlægning, da det tilføjer fragmentet den tilsyneladende paradoksale struktur, der kendetegner en del af Heraklits øvrige fragmenter, da netop fødsel og død, fremtrædelse og forfald, optræder sammenknyttet, som hinandens vilkår og supplement. Det indeholder på elegant vis, hvorledes det mangfoldige flux er dømt til foranderlighed og undslipper enhver fastholdelse, hvad der for Anaximander er vort tragiske vilkår: det fremtrædende fordømte. At fastfryse flammen er at slukke den, enhver fastholdelse underkender det mangfoldige flux, hvor netop fødsel og død optræder som hinandens vilkår og supplement, hvorfor *alt, hvad vi ser som vågne, er død* (B21), alt, hvad vi søger at fastholde, er allerede undsluppet os. Så nok ynder tingenes sande konstitution at skjule sig, hvilket er den traditionelle udlægning, men dette betyder ikke blot, at den er svært tilgængelig, men implicerer, at den sande konstitution er plastisk, at den bestandigt undslipper os, og at enhver fastholdelse er død. Mangfoldighedens fremtrædelse er dermed også et slør, men ikke et slør, der dækker over noget bagvedliggende. Den evige ild og enhed er netop at give sig til kende som mangfoldighed:

This world, which is the same for all, no one of gods or man has ever made; but it was ever, is now, and shall be an ever-living Fire, with measures of it kindling, and measures going out ((B30) Burnet 1892, s.134).

Mangfoldigheden og sløret er ét; den proces, der garanterer det mangfoldige, er også den proces, hvorved det sløres. Fødsel og død, tilblivelse og forfald, er i Heraklits fragment forenet, som hinandens raffinement, hvilket tilstår fragmentet mere mening end blot at omhandle besværet tilgængelighed. Det knytter tilblivelse med det mangfoldige flux og fremtrædelse med forfald. Det formulerer på elegant vis tilblivelsens dynamik og paradoks, og denne tanke implicerer perspektivets forankring i fastholdelsen af det døde igennem fortolkning: "Meeting with the surrounding it [perception] puts on its power of [logos]" (Sextus adv. Math. VII, 129 i Kirk, Raven, Schofield 1988, s.205). En oversættelse af fragmentet lyder nu, alt efter om vi tolker ordene i deres passive eller aktive form: "What causes things to appear tends to make them disappear (i.e., what causes birth tends to cause death)" (Hadot 2006, s.10).

Eller “Form (or appearance) tends to disappear (i.e., what is born wants to die)” (Hadot 2006, s.10)⁶

Det er dermed den samme kraft, der føder og begraver – det er striden, den evigt levende ild, der garanterer det mangfoldige flux, hvilket implicerer tilblivelse og forfald. Når naturen ynder at skjule sig, er det, fordi dens sande konstitution er plastisk og garanterer det mangfoldige flux, hvorved den bestandigt undslipper os.

Det, der garanterer altings flyden, er også det, der garanterer krop, sten, ting, organ og flod, qua logos, som det syntetiserende plastiske princip. Aktive og reaktive kræfter, der optræder som hinandens modsætninger, strides, og qua striden konstituerer disse tilsyneladende enhed og harmoni. Harmonien er, ifølge Heraklit, et sammenspil mellem kræfter, der hver forsøger at dominere og gøre sig gældende. Der er med andre ord en spænding, der er konstituerende for genstandens beståen og tilsyneladende hvile. ”Men do not know how what is at variance agrees with itself. It is an attunement of opposite tensions, like that of the bow and the lyre.” ((B51) Burnet 1892, s.136)

Buen og lyren er konstitueret af modsatrettede kræfter, og disse er nødvendige for deres beståen. Buens streng spændes mellem skaftets to ender, hvilket krummer skaftet, en krumning, der i sin stræben efter at rette sig ud fastholder strengen i en vis spænding. Hvis denne interne strid opløses, hvis strengen springer eller skaftet knækker, ophører den nødvendige spænding, der er konstituerende for buens beståen. Ydermere er denne spænding nødvendig for buens funktionalitet, hvor spændingen mellem skaft og streng forøges af hændernes modsatrettede bevægelser. Ligeledes er lyrens beståen konstitueret af en spænding hvor strengene strækkes ud mellem hoved og greb, der således garanterer lyrens funktionalitet såfremt strengene anslås. Buen og lyren synes umiddelbart at være i en hvileposition og dermed i harmoni, hvilket netop er, hvad de modsatrettede kræfter garanterer. Striden er således parret med harmonien, og harmoni er, i Heraklits optik, blot tilsyneladende hvile, der dækker over et dynamisk forhold mellem

⁶ De andre mulige oversættelser, Hadot tilbyder, men afviser, lyder: ”The constitution of each thing tends to hide (i.e., is hard to know). The constitution of each thing wants to be hidden (i.e., does not want to be revealed). The origin tends to hide itself (i.e., the origin of things is hard to know)” (Hadot 2006, s.9-10).

modsatrettede kræfter. Tingen hviler kun ved at være konstitueret af en immanent strid. Hvis vi borttænker modsætningsforholdet i tingen, ophører den; Hvis buens streng springer, brydes stridens harmoni, der konstituerede buen. Harmoni er således et ekvilibrium, der involverer dynamisk modsatrettede kræfter: "It rests by changing." ((B84a) Burnet 1892, s.139)

Buen og lyren fremstår statiske, men deres faktiske konstitution er en af strid og dynamik. En strid, der undslipper øjet, hvilket indeholdes i den konventionelle udlægning af udtrykket physis kruptesthai philei (B123). Striden, den konstante forandring, altings flyden, er med andre ord en forudsætning for den tilsyneladende harmoni, der konstituerer enhver ting der fremstår fast.

På den vis begraver naturen tillige sine skabninger. Buen og lyren er konstitueret af en underliggende strid, og deres tilsyneladende hvile er konstitueret af modstridende kræfters syntese, med logos som det plastiske syntetiserende princip. Dette giver anledning til at overveje et andet af Heraklits fragmenter omhandlende buen, der lyder: "The bow (*βίος*) is called life (*βίος*), but its work is death." ((B48) Burnet 1892, s.138).

Fragmentet bør ikke blot reduceres til et spil på ord⁷. Det er påfaldende, at buen anføres som eksempel på en harmoni konstitueret af en syntese af modsætninger, som genstand eller krop, og at den tillige anvendes til at sammenføje liv og død. Banalt set er ordet for bue og liv det samme på oldgræsk, og rigtignok er buens arbejde død, men beskrivelsen passer derudover formidabelt på de implikationer, Heraklit i øvrigt knytter til sin flux-lære. Betragter vi buens eksempel som legemet, der er konstitueret af modsatrettede kræfters syntese, og sammenholder vi dette med Heraklits monisme, hvor sjælen er et aspekt ved legemet (Se (B36)), kan buen betragtes som legeme og liv, konstitueret af stridende kræfters syntese. Vi har altså en spænding, en dirren, en patos, vi kalder liv, men dens arbejde er død. Sammenholder vi nu dette med konceptionen om physis' tilbøjeligheder, forstår vi, at det, der garanterer denne syntese, denne patos, der således konstituerer det, vi kalder liv, tillige er det, hvorunder legemet forgår. Det er så at sige den samme kraft, der føder syntesen og garanterer dens

⁷ hvad eksempelvis Barnes gør (Barnes 1996).

forgængelighed: Det, der garanterer legemet, er tillige det, der besejler dets skæbne. Så buens/legemets navn er nok liv, men dets fortsatte arbejde er død, dens phusis ynder at begrave og sløre.

Som Empedocles bemærker, og i overensstemmelse med Heraklit, er der ingen fødsel ex nihilo. For Heraklit fødes difference, det mangfoldige, af det universelle flux, som følge af striden. Her er det vigtigt at fastholde, at det universelle flux ikke kausalt afstedkommer mangfoldigheden, men at det mangfoldige er den måde, hvorpå alting flyder. Det universelle flux er det mangfoldige flux, difference, fødsel og forfald indbefattet. Den fødsel, phusis omhandler, er syntese og difference, spændingen og enheden affødt af stridsparternes skiftende alliancer, samfundsbygninger og slagmarker, der qua syntese udgør krop, organ, cyklus, bue, lyre, træ, sten, mønt og metal. Døden er et slør, ikke en slutning, men en transformation fra en slags brænden til en anden. Dette betyder ikke at mennesket kan forvente et efterliv: Subjektet er dødeligt, der er ingen evig sjæl, essens eller substans, selvet er flydende og jeget en krusning heri, der er med andre ord ingen konstans, der kan overleve, at buen brister og legemet begravnes. Det, der fortsætter sit liv, er den evigt levende kosmiske ild, der ved fødslen af mennesket dør de udødeliges død ved at påbegynde den dødeliges liv: "Mortals are immortals and immortals are mortals, the one living the other's death and dying the other's life." ((B62) Burnet 1892, s.138).

Fødsel og død er parret som hinandens raffinement, som to aspekter af det mangfoldige flux. Nietzsche parafraserer ofte denne indsigt, som han endvidere behandler grunddigt i sine Basel forelæsninger om de før-platoniske filosoffer. Ifølge ham skal vi tage os i agt for at sige "at død er modsat liv. Det levende er blot en slags død, og dét en meget sjælden slags" (Nietzsche: FW109), for at bruge Nietzsches ord. Det levende er en sjælden slags død, et af: "de mest uventede og spændende lykkekast, som Heraklits »store barn«, hvad enten det hedder Zeus eller Tilfældet, gør i sit spil" (Nietzsche: GM/II/16). Vi skal dog ikke driste os til at antage, at altet, den evigt levende ild, former en organisme. Den almindelige karakter af verden er et kaos (FW109), *like rubbish scattered at random* ((B124) Barnes 2001, s.60). Altet er ikke levende, det kan ikke vokse eller visne, det kan ikke næres, da der ikke er

noget ”udenfor”, det kan optage. Det er et dynamisk kaos, der fortærer sig selv, som en evigt levende ild, der bevarer sig selv i tilblivelsen, og hvad der fødes af denne, vil også blive fortæret heraf, herunder den menneskelige eksistens, livet, denne særegne og sjældne død, der blot er et lykkekast, et tilfælde.

At søge sig selv i det grænseløse

Legemet som bue, som syntesen af en mangfoldighed af kræfter, konstituerer en aktivitet, der søger at opretholde sig selv, at reproducere og øge sin aktivitet for derved at bemægtige sig sine omgivelser gennem inkorporation og sin egen *power of logos*⁸. Legemet er situeret og indgår i en strid med sine omgivelser, hvoraf den næres, vokser og dør, modsat *kosmos*, der bevarer sig selv i tilblivelsen. Dette implicerer, som sagt, legemets perspektivitet og legemets relationelle forankring i sine omgivelser. Der er så at sige ikke en neutral måde at være til stede på. Bag naturens slør gemmer der sig blot endnu et slør. Perspektivet er dermed ikke blot et konceptuelt system, vi kan acceptere eller bortkaste, det omhandler ikke blot vores intellektuelle indtagelse af verden, derimod er det forankret i vores legemlige konstitution og karakteriserer dermed en orientering mod verden, vores sansers fortolkende aktivitet implicit. At orientere sig mod verden igennem en perspektivistisk optik indebærer dermed, at vi etablerer et selvforhold, hvor den relationelle forankring i omverdenen samt interpretationens kreative aspekter medregnes og værdsættes. Det liv, der føres, den moral der anføres, den praksis der udføres, er med andre ord symptomer på en bestemt slags liv, en bestemt måde at orientere sig mod eller imod verden på⁹.

Heraklit omfavner tilblivelsen og det mangfoldiges flygtighed i sin totalitet, som retfærdighed. Han søger ikke at retfærdiggøre den kosmiske pluralitet ud fra en moralsk inklination, han søger ikke, at vise at dette er den bedste af alle mulige verdner, derimod bekræfter han den kosmiske pluralitet som nødvendighed, hvorfor han tillige medtager sig selv, som relationelt bestemt og bestemmende stridsmand i den kosmiske strid. Denne absolutte

⁸ Jvnf (Sextus adv. Math. VII, 129 i Kirk, Raven, Schofield 1988, s.205) og (B115)

⁹ Netop dette adresserer Heraklit i sin behandling af *ethos* og *daimon*, der bliver behandlet i næste afsnit.

bekræftelse af tilblivelsen og stridens mangfoldighed, denne deltagelse i logos, karakteriserer en bestemt måde at orientere sig mod verden på, hvor man ikke stiller sig tilfreds med at tælle de døde, men søger aktiv deltagelse i Logos: at blive flammende, med erkendelsen af, at man i denne fortolkningsproces applicerer ens egen power of logos. Tænkning er for Heraklit ikke en neutral beskæftigelse, en optælling af døde ting eller afvejning af påstande: Tænkning skal aktiveres¹⁰. Tænkning er en bestemt og en bestemmende måde at orientere sig mod verden, hvor man erkender sig selv som stridsmand, som aktiv medskaber af differencens mangfoldighed, hvor man i relationen transformerer undersøgelsens genstand og sig selv. Heraklit knytter dette til en bekræftende retfærdiggørelse af tilblivelsen, ikke ud fra en moralsk inklination, men som en omfavnelser af stridens implicite pluralitet og det mangfoldiges brændende flygtighed: liv og død, godt og skidt, lykke og lidelse. Heraklits kosmodice er en affirmation af altings sammenvævedhed, de mange som det ene. Kun fra menneskets begrænsede udsyn optræder moralske begreber som modsætninger, frem for hinandens raffinement¹¹:

The arrangements which men have made are never constant, neither when they are right or when they are wrong; but all the arrangements which the gods have made are always right, both when they are right and when they are wrong ((B102) Burnet 1892, s.137-138)

Heraklit kerer sig ikke om en moralsk eller teleologisk begrundelse for kosmos. Godt og skidt, menneske og sten, ild og vand er alle blot resultat af Aeons uskyldige barneleg. Affirmationen af det ene implicerer affirmationen af totaliteten, qua altings sammenvævedhed. Han eksemplificerer dermed en affirmerende og følgelig deltagende måde at orientere sig mod verden på og udtrykker derved et stadig aktivt selvforhold. Hans erfaring taler: "I have sought to know myself." ((B101) Burnet 1892, s.139). Men dette udtrykker ikke et afsluttet selvforhold, da: "You will not find the boundaries of soul by travelling in any direction." ((B45) Burnet 1892, s.138)

¹⁰ Heraklits stil er middel hertil – en formidabel sammensmeltning af form og indhold.

¹¹ Se også: "Men would not have known the name of justice if there were no injustice" ((B23) Burnet 1892, s.137).

Ovenstående fragment lader os vide at "sjælen" ikke er klart afgrænset. Heraklit betragter sjælen som ild, den har så at sige samme "stoflighed" som alt andet. Det enkelte menneskes ild er dermed blot en portion af den omgivende kosmiske ild, hvorfor grænserne er flydende. Det er det *hav hvori man endnu kan drukne* (Nietzsche: Z/II/20). Dette betoner det relationelle og perspektivistiske aspekt af bevidstheden og er i øvrigt konsistent med Heraklits monisme. Heraklit situerer dermed den enkelte i den kosmiske stridsrasende flammehav som stridsmand, tilfælde og lykkekast. At vi er således situeret, betyder dog ikke, at vi er vores anpart i logos bevidst¹²: "They are estranged from that with which they have most constant intercourse." ((B72) Burnet 1892, s.140)

At blive flammende implicerer en aktiv stræben og affirmerende orientering mod omverdenen og selvet.

Ethos og daimon

Om at blive flammende har Heraklit en del mere at sige, end det almindeligvis antages. Udover at vi bør lytte til logos og erkende, at alt er et, illustrerer Heraklit, hvorledes tilblivelse, karakter og skæbne er forbundet, i nedenstående fragment, hvorfor det fortjener en grundig behandling. Fragmentet er velkendt og lyder: "Man's character [*ethos*] is his fate [*daimon*]" ((B119) Burnet 1892, s.141)

Fragmentet kan udlægges, således at menneskets skæbne er bundet af karakteren, hvorfor den karakterfaste, kan forme sin egen livsbane og etablere sin egen rute i livet. Skæbnen bliver således anskuet som en funktion af karakteren (Se eksempelvis Kirk, Raven og Schofield s211 & Guthrie). Omvendt kan fragmentet tolkes i den modsatte retning. Her fastholdes det, at menneskets skæbne manifesterer sig i menneskets karakter, der således er determineret heraf. Ifølge denne udlægning føjes der ikke til forståelsen af karakter eller skæbne, som vi i øvrigt kender dem fra Homer¹³. Kursen udstikkes af forsynet. Låner vi Heraklits specifikke ordvalg, *ethos* og *daimon*, et grundigere blik, synes fragmentet dog at rumme et større potentiale. Jeg vil i

¹² Se også: "Though wisdom is common, yet the many live as if they had a wisdom of their own" ((B2) Burnet 1892, s.140). Se også (B1) og (B17).

¹³ Se (Homer: Odyssé 6.172) & (Homer: Odyssé 16.64)

det følgende kvalificere en bredere forståelsesramme for begreberne *ethos* og *daimon*. Mit ærinde i det nedenstående er således ikke at gå i kødet på de pågældende filosofers og poeters påstande, men snarere, ved at låne dem et flygtigt blik, at kvalificere og sofistkere forståelsesrammen for begreberne *ethos* og *daimon*, og dermed indfange flere aspekter af Heraklits fragment. De enkelte filosoffer og poeter fortjener uden tvivl en lang mere tilbundsående behandling, end min igangværende undersøgelse tillader¹⁴.

Lad os først rette blikket mod *ethos*. De fire elementer samt kærlighed og strid har ifølge Empedocles hver deres *ethos*: "They hold different offices and each has its own character" ((B17) Barnes 2001, s.121). *Ethos* henholder sig i Empedocles' optik til elementernes fysiske karakter og den "adfærd", der er knyttet til deres bevægelser, ligesom *ethos* omhandler kærlighedens og stridens bevægelsestendenser og "adfærd" som udtryk for en iboende disposition, som Afrodite, der er "deemed to be innate also in mortal bodies" ((B17) Barnes 2001, s.121). I et andet fragment lader Empedocles os vide, at *ethos* er formbar og såfremt Pausanias¹⁵ vogter om sin lærdom, *within a silent mind* ((B5) Barnes 2001, s.117), kan disse lærdomme blive internaliseret og således blive *ethos* i overensstemmelse med deres natur: "For if you press them into your throbbing mind and watch over them in a kindly fashion with pure attention, these will indeed remain with you throughout your life, and you will gain many others from them; for they themselves will grow each into your character as is the nature of each" ((B110) Barnes 2001, s.121). Denne beskrivelse af *ethos* stemmer overens med Hesiods anvendelse af *ethos* og *ethea*, hvor de indbefatter vaner og adfærd hos guder og mennesker, der ikke er medfødte, men som er tillærte og formbare (Hesiod: *Works and Days* 135-137, 699; *Theogony* 66-67). Sammenknytningen af det *ethos*, den iboende, men formbare disposition og adfærd, sammenhængen imellem hjertet og manifestationen af hjertets tilbøjelighed, indfanges af Theognis i følgende:

My heart, display toward all your friends a changeful character,
Adding into it the disposition that each one has.

¹⁴ I nærværende undersøgelse af *ethos* og *daimon* støtter jeg mig til Shirley Darcus' behandling af begreberne (Darcus 1974). Særligt hendes behandling af *ethos* og *daimon* hos de førsokratiske poeter.

¹⁵ Empedocles adresserer her Pausanias af Gela, der insisterede på det håbløse i at opnå absolut viden.

Adopt the disposition of the octopus, crafty in its convolutions, which takes on
The appearance of whatever rock it has dealings with.

At one moment follow along this way, but at the next change the color of your skin:

You can be sure that cleverness proves better than inflexibility. (Theognis (1996):

Elegies 213-218)

Vi har altså en forestilling om ethos som en iboende disposition, der manifesterer sig i en adfærd, men denne ethos kan formes, forandres og dannes.

Når ethos er noget formbart og potentielt foranderligt, hvad vil det da sige, at et menneskes ethos er dets skæbne? Det græske ord, der almindeligvis i denne forbindelse oversættes med skæbne, er daimon. Dette valg af ord, den spænding, der er imellem et formbart ethos og et fatalistisk skæbnebegreb, synes at implicere mere, end oversættelsen, skæbne, lader os ane. Daimon kan ej heller oversættes direkte til guddom, theos. Ifølge Empedocles skal daimonerne snarere forstås som faldne guddomme. Empedocles beskriver, hvorledes de faldne daimoner samles og inkarneres: *in an alien garment of flesh* ((B126) Kirk, Raven, Schofield 1988, s.316). I den forstand er de guddommelige, de har en eller anden anpart i det guddommelige, men de er faldne og vandrer om i: *the unfamiliar place where Murder and Anger and tribes of other deaths... they [daimonerne] wander in darkness over the meadow of Doom* ((B121) Kirk, Raven, Schofield 1988, s.316). De befinder sig i den mangfoldige og foranderlige verden, styret af splittelse, strid og død. Denne verden af tilblivelse og strid er af Parmenides bestemt som en doxa-verden, hvor begrebet daimon netop anvendes til at beskrive den kraft, der penetrerer og guider dette usande falskspil som doxa-verden konstituerer, hvilket lader os vide, at en daimon er ufuldstændig og kun tillader en ufuldstændig perception af det guddommelige, det sande, altså væren. Empedocles' daimoner undergår forskellige inkarnationer i deres stræben efter renselse, hvorfor daimon betragtes som en aktiv iboende kraft, der virker i mennesket og former dets liv. Hverken for Parmenides eller Empedocles er begrebet daimon altså at forveksle med theoi. Det er snarere at forstå som noget ufuldstændigt, noget faldent, der dog har en anpart i det guddommelige og derfor tillader en

deltagelse og stræben efter det guddommelige, hos Empedocles gennem reinkarnation og hos Parmenides ad sandhedens sti.

I Homers Odyssé optræder daimon som en guddom, der tilskriver ens skæbne: ”En [daimon] har forslået mig hertil, hvor jeg vel også har ondt at døje” (Homer: Odyssé 6.172) og til tider anvendes begrebet for at henlede til skæbne: ”For det var den skæbne [daimon] der blev ham beskikket” (Homer: Odyssé 16.64) og ”Nu er jeg knuget af sorg og ramt af ulykkesskæbne” (Homer: Odyssé 18.256, 19.129). Daimon optræder således både som den tildelte skæbne og som det, der tildeler skæbnen. Denne dobbelthed finder vi også hos Theognis når han skriver:

No man is rich or poor, or good or bad
Unless his private daimon makes him so

Each man on earth has his own sorry fate [daimon]
The sun sees no one truly fortunate (Theognis (1976): *Elegies* 161-168)

Det interessante ved Theognis' behandling er yderligere, hvorledes daimon beskrives som de kræfter, der lever i mennesket. ”Blind hope and recklessness are both alike: For both are harsh divinities to men.” (Theognis(1976): *Elegies* 637-638).

Ovenstående behandling sandsynliggør en frugtbar læsning af Heraklits fragment, der i øvrigt stemmer overens med hans øvrige brug af begrebet daimon i fragment (B79). Det tillader, at vi betragter ethos som produktet af daimonens aktivitet. Ethos omhandler menneskets formbare disposition, der reflekteres i menneskets adfærd. Dette skal ikke forstås i en eller anden protobehavioristisk forstand. Adfærd kan anvendes til at skjule ens ethos, ud af *cleverness* kan man som blæksprutten ændre *appearance* efter *whatever rock it has dealings with*, men forholdet reflekterer trods alt ethos, når motivationen medtænkes i forholdet mellem adfærd og disposition, imellem hjerte, disposition og *chanceful character*. Hvad der er interessant at bemærke, er, at ethos hos poeterne ikke anføres som aktøren, altså som den aktivt handlende agent, men snarere som det, der formes og dannes, hvilket giver anledning til,

at vi betragter ethos som prædikatet i Heraklits fragment. Ethos refererer således til en iboende men formbar disposition, der reflekteres i ens adfærd og vaner, ydermere er ethos produktet af en formgivende aktivitet, der så at sige danner og ændrer ethos. Denne aktivitet bestemmes af Heraklit som daimon, der optræder som fragmentets subjekt.

Heri ligger Heraklits nyskabelse i forhold til de tidligere poeter, hvor ethos bestemmes af guderne eller de medfødte dispositioner. For Heraklit formes menneskets ethos af dets daimons aktivitet, men daimon betragtes af Heraklit som en intern kraft, der gennem sin aktivitet former det enkelte menneskes liv indefra. Den daimon, der besidder det enkelte menneske, afslører sin natur i menneskets ethos, det vil sige de dispositioner og den adfærd, det enkelte menneske manifesterer og udviser. Heraklit internaliserer dermed den kraft, der former vores ethos. I den forstand og i overensstemmelse med poeterne er daimon både menneskets lod samt den aktive kraft, der bestemmer og former menneskets lod, men modsat poeterne er daimon en iboende, formgivende og kreativ aktivitet, der former det enkelte menneskes ethos. Som Darcus skriver: "Heraclitus has internalized man's guiding spirit. The individual need no longer fear the arbitrary influence of an external daimon: he will find it within." (Darcus 1974, s.399). Daimon er at betragte som den aktive kraft, der former ethos, de interne dispositioner, der reflekteres i adfærden. Skæbnen manifesterer sig således internt som den aktive formgivende kraft, hvis natur afslører sig i vores karakter, de dispositioner vi manifesterer og den adfærd vi udviser, og dermed reflekterer vores daimon en bestemt måde at orientere sig på i verden. Internaliseringen af daimon som formgivende og kreativ kraft, der former og reflekteres i ethos, giver yderligere vægt til den filosofiske praksis at søge sig selv. Menneskets vaner og adfærd reflekterer ethos, som igen reflekterer den daimon, der besidder mennesket, altså en særlig måde at orientere sig i verden på som aktivitet.

I fragment (B45) og nedenstående fragment lader Heraklit os vide, at vores psyke, den ild, der udgør vores bevidsthed, er i kontakt med den kosmiske ild, hvorfor vi har potentiel indsigt i logos: "Soul has a self-increasing account [*logos*]" ((B115) Barnes 2001, s.57)

Hvorvidt vi formår at opnå indsigt, afhænger dog af, om vores psyke er tør/flammende eller våd, hvilket giver anledning til at betragte psyken som den ”stoflige” repræsentation af den daimon, der besidder det enkelte menneske og former dets ethos. En god daimon manifesterer en flammende psyke med deltagelse og indsigt i strid og logos, mens en dårlig daimon manifesterer en våd psyke. ”The dry soul is the wisest and best.” ((B118) Burnet 1892, s.138)

Psyken beskrives ud fra sin stoflighed, hvilket implicerer dets anpart i logos, hvilket det daimoniske illustrerer. Daimon og psyke optræder således som to begreber, der belyser forskellige aspekter af det samme fænomen og gensidigt raffinerer hinanden. Den flammende psyke indtager, fordøjer, omsætter og transformerer, den forbrænder så at sige og er således kendetegnet ved sin deltagelse, kreativitet og aktivitet, altså en bestemt måde at orientere sig mod verden på, hvilket implicerer at lytte til logos. Den flammende psyke, der lytter til logos og erkender altings processualitet og sammenvævedhed og således omfavner difference og pluralitet, lykke og lidelse, godt og skidt, implicit, denne flammende psyke affirmerer den kosmiske pluralitet og retfærdiggør denne som stridens vilkår. Den våde psyke formår derimod ikke at værdsætte sin egen deltagelse som stridsmand og er således *estranged from that with which* [it has] *most constant intercourse* ((B72) Burnet 1892, s.140). At lytte til *logos* er ikke en formel afvejelse af argumenter, men implicerer en orientering mod verden, en flammende psyke, hvilket som nævnt er den stoflige repræsentation af den gode daimons deltagelse i den kosmiske ilds dans. Heraklit belyser denne potentielle deltagelse i det eneste andet fragment, hvori han anvender begrebet daimon: ”Men are called infantile by spirits [*daimon*] as children are by men.” ((B79) Barnes 2001, s.68)¹⁶

Ovenstående fragment indikerer menneskets potentielle deltagelse i logos. Barnet kaldes infantilt af mennesket, men vil, om alt går vel, vokse op. Ligeledes kaldes mennesket infantilt af daimonerne, men menneskets ethos er formet af en iboende daimon, der besidder det enkelte menneske, hvorfor

¹⁶ Burnet oversætter fragmentet således: ”Man is called a baby by god, even as child by a man” ((B79) Burnet 1892, s.140), hvorfor han ikke formår at sondre imellem *theos* og *daimon*.

mennesket, ifølge analogien, kan vokse op og manifestere en god daimons arbejde i en flammende psyke og ethos. Denne daimon er som sagt iboende og manifesterer sin aktivitet i ethos, hvorfor en god daimon både muliggør deltagelsen i logos og bestemmer, i hvilket omfang og i hvilken udstrækning denne er mulig. Skæbnen har således stadig det dobbelte aspekt, at den tillige er det enkelte menneskes lod, og at det er den, der tilskriver loddet, men for Heraklit er dette forhold internaliseret, og daimon omhandler dermed en iboende kraft, der former vores ethos, hvorfor den omfatter en bestemt og bestemmende måde at være tilstede og orientere sig i verden på. Denne internalisering er nødvendiggjort af altings immanens og følger derfor af Heraklits radikale monisme. Forholdet imellem barn, menneske og daimon belyses yderligere, hvis vi inddrager theos: ”The wisest man is an ape compared to god, just as the most beautiful ape is ugly compared to man.” ((B82)(B83) Burnet 1892, s.144).

Der er ikke et potentielt realiserbart forhold imellem menneske og theos, modsat menneske og daimon. Derimod kan mennesket gøres bevidst om sin deltagelse i logos, såfremt en god (eu) daimon, den iboende stræben og aktivitet, former dets ethos. Theos udgør og udtømmer totaliteten, der end ikke er potentielt tilgængeligt og derfor ikke uden reservationer kan indkapsles i et navn. ”Wisdom is one only. It is willing and unwilling to be called by the name of Zeus.” ((B32) Burnet 1892, s.138)¹⁷.

Flammende (eu)daimonologi

Alt er en evigt levende ild, Aeons tilfældige spil, *hvad enten det hedder Zeus eller Tilfældet* (Nietzsche: GM/II/16), det er totaliteten, hvilket udelukker et udenfor – det udelukker et totalperspektiv, der ikke på en og samme tid er identisk med totaliteten. Kun indefra kan mennesket gøre sig sin deltagelse bevidst, med den begrænsning, det implicerer. Kun via sin daimons formende aktivitet kan mennesket blive sig selv bevidst som stridsmand og flamme. God nok optræder begrebet eudaimonia ikke hos Heraklit, men den gode iboende

¹⁷ Denne bestemmelse af Zeus som totaliteten genkender vi i orficismen: ”Zeus is first and last, one royal body, containing fire water earth and air, day and night, Metis and Eros. The sky is his head, the star his hair, the sun and moon his eyes, the air his intelligence, whereby he hears and marks all things [...]” (Kern, Orphicorum Fragmenta 168)

daimons forbund med ethos og psyke, samt den potentielle anpart i logos, tydeliggør at forståelsen af det eudaimoniske, derfor ikke bør blive løsrevet fra sit daimoniske ophav, hvor daimonen som immanent stræben både får tilskrevet og former sin skæbne. Mennesket kan ikke omfavne totalperspektivet, da dette ville forudsætte, at det var theos og identisk med kosmos, derimod kan mennesket, der lader sin ethos forme af en god daimon, et mennesket der lytter til logos og har en flammende psyke, blive sin deltagelse i logos og den kosmiske ilds dans bevidst. Heraf følger det, at mennesket qua sin daimon har anpart i logos, og at mennesket, som anpart og stridsmand, er partisk¹⁸. Nietzsche skriver: ”Alene igennem sin sammenhæng med ilden har [mennesket] del i [den almene logos]” (Nietzsche: KGW/II4/10 s281). Denne mulige deltagelse garanteres af, hvorvidt den daimon, der former det enkelte menneskes ethos, er god eller dårlig, om menneskets psyke er flammende eller våd, altså hvorledes den iboende stræben, der karakteriserer den menneskelige tilstedeværen er orienteret mod verdens enhed i multiplicitet, dvs. den kosmiske ilds dans. Når man må søge sig selv, er det i det immanente, eftersom Heraklits radikale monisme udelukker transcens og selvets grænser findes ikke uanset, hvilken retning man søger ((B45) Burnet 1892, s.138). Den flammende psyke der lytter til logos og vinder indsigt i physis, tingenes konstitution og den immanente strid, favner tillige forbundet imellem liv og død, der optræder som hinandens raffinement, når naturen ved fødslen bestandigt slører og begraver sit afkom.

Litteratur

Barnes, Jonathan, *The presocratic philosophers* London : Routledge & Kegan Paul, 1996

Barnes, Jonathan, *Early Greek philosophy*, Harmondsworth : Penguin Books, 2001 [1987]

Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, London & Edinburgh (Black), 1892

¹⁸ Se fragment (B102)

- Darcus, Shirley, "*Daimon*" as a Force Shaping "Ethos" in Heraclitus, Phoenix, Vol. 28, No. 4, (Winter, 1974), pp. 390-407, Classical Association of Canada 1974
- Grimm, Jon Auring, *FLUX - En bevægelse imod en heraklitiansk nietzscheanisme* - 1. udgave. Armé, 2011.
- Guthrie, William Keith Chambers 1962-69, *A history of Greek philosophy : Vol. 1-3*, Cambridge : at the Univ. Press, 1962-69
- Hadot, Pierre, *The veil of Isis: an essay on the history of the idea of nature*, Cambridge, MA : Belknap Press of Harvard University Press, 2006
- Hesiod, Theognis, Dorothea Wender, *Theogony, Work and Days* i Hesiod and Theognis - Theogony, Work and Days, Elegies Penguin Books Ltd, 1976
- Homer, *Homers Iliade*, Ved Otto Steen Due, 2. udgave, 3. oplag. Gyldendal, 2006
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press; 1988
- Long, A. A., 2013, "Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality," in Sider and Obbink 2013, 201-223.
- Nietzsche, Friedrich: *Werke : Kritische Gesamtausgabe Bd. II/4 (KGW)* Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari : Abt., Berlin : Walter de Gruyter, 1967-78
- Nietzsche, Friedrich: *Den muntre videnskab (FW)* 2. oplag, Frederiksberg : Det lille Forlag (Nørhaven Book), 2008
- Nietzsche, Friedrich: *Moralens oprindelse: et stridsskrift (GM)* 6. oplag, Frederiksberg : Det lille Forlag (Nørhaven Book), 2008
- Nietzsche, Friedrich: *Således talte Zarathustra: en bog for alle og for ingen (Z)* 4. udg., 2. opl., Kbh. : Lindhardt og Ringhof, 1996
- Sider, D., 2013, "Heraclitus' Ethics," in Sider and Obbink 2013, 321-344
- Zeller, Eduard, *Outlines of the history of Greek philosophy* / 13. ed. rev by Wilhelm Nestle and transl. by L. R. Palmer, London : Routledge & Kegan Paul. New York: The Humanities Press, 1969