

# Herakleitos, filosofia ja metafysiikka

*Collin ja Heideggerin tulkintojen valossa*

Pro gradu -tutkielma

Filosofian laitos

Helsingin yliopisto

Syksy 2007

Antti Kajas

011941349

## 1. JOHDANTO: Herakleitos siirtymähahmona

Tutkielmani aiheena on Herakleitoksen asema länsimaisen filosofian ja metafysiikan historiassa. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole esittää kokonaistulkintaa Herakleitoksen ajattelusta, vaan tarkastella Herakleitosta eräänlaisena siirtymähahmona. Katson, että länsimaisessa ajattelussa tapahtui suuri muutos filosofian synnyn ja siihen liittyvän metafyyssisen ajattelun kehityksen myötä. Mutta kyseessä ei ollut mikään äkillinen käänne, jossa vanha ajattelu olisi kuollut saman tien uuden syntyessä, vaan pikemminkin monimutkainen siirtymä, jonka aikana uusi ajattelu syntyi vanhasta ja vanha sisältyi vielä uuteen. Tämän siirtymän keskipisteeseen sijoitan Herakleitoksen.

Viittaaan filosofialla ja metafysiikalla lähinnä Platonin ja Aristoteleen myötä syntyneeseen ajatteluun. Platonia ja Aristotelesta edeltäneitä ajattelijoita puolestaan kutsutaan yleensä esisokraatikoiksi eli Sokrateen edeltäjiksi. Tästä nimestä käy hyvin ilmi, mikä vaikutus Platonilla ja Aristoteleella on ollut myöhempään filosofian historian kirjoitukseen: Sokrateessa nähdään ajattelussa tapahtuneen muutoksen raja. Myös Platon ja Aristoteles ottavat etäisyyttä edeltäjiinsä: Platon, joka puhuu yleensä Sokrateen suulla, määrittelee ajattelunsa *filosofiaksi*, ”viisauden rakkaudeksi”, mikä voidaan ymmärtää tunnustukseksi viisaudelle, *sofia*, ja entisaikojen viisaille, *sofoi*, joihin Platon viittaakin dialogeissaan jatkuvasti. Aristoteles puolestaan kutsuu edeltäjiään muun muassa teologeiksi, vanhoiksi runoilijoiksi, maageiksi ja luonnonfilosofeiksi eli ”fyysikoiksi”, joista ainakin jälkimmäisiä hän kutsuu myös filosofeiksi.<sup>1</sup>

Platon ja Aristoteles eivät käytä sanaa ”metafysiikka”, vaan se keksittiin vasta satoja vuosia heidän jälkeensä nimeksi Aristoteleen teokselle *Metafysiikka*, joka hänen koottujen teostensa laitoksessa tuli *Fysiikan* jälkeen, kreikaksi *meta ta fysika*. Mutta metafysiikka on myöhemmin ymmärretty myös abstraktissa mielessä fysiikan eli *fysiksen* tutkimuksen tuolle puolen meneväksi (tai jopa sen ylittäväksi) ajatteluksi. Aristoteles puhuu itse *Metafysiikassa* uudesta tieteestä, joka tarkastelee ”olevaa olevana ja sille itsessään kuuluvia määreitä”. Tämä tiede on Aristoteleen mukaan ensimmäistä viisautta ja ensimmäistä filosofiaa toisin kuin luonnonfilosofia eli ”fyysiikka”, *fysikê*, sillä luonto, *fysis*, on vain yksi olevaisen suku.<sup>2</sup>

Tarkastelen Herakleitoksen suhdetta filosofiaan ja metafysiikkaan kahden omaperäisen ajattelijan Giorgio Collin ja Martin Heideggerin esittämien tulkintojen valossa. Jos perinteinen tulkinta on nähnyt Herakleitoksessa vain yhden Sokratesta edeltäneistä filosofeista, Colli ja Heidegger ovat sen sijaan korostaneet Herakleitoksen

<sup>1</sup> *Metaphysica*: 982b11, 987a30, 988a16, 1071b28, 1091b4-10.

ajattelussa nimenomaan niitä piirteitä, jotka erottavat sen sekä historiallisesti että loogisesti filosofisesta ja metafysisestä ajattelusta. Heidän tulkintansa toimivat tutkielmassani ikään kuin vastapainona kaikille sellaisille tulkinnoille, joissa Herakleitoksen ajattelu näyttäytyy vain filosofian ja metafysiikan haparoivana esiasteena.

Colli näkee Herakleitoksessa ennen kaikkea yhden tärkeimmistä filosofian syntyä edeltäneistä viisaista. Colli kutsuu esisokraatikkoja kreikkalaisiksi viisaiksi, sillä käsite esisokraatikko perustuu negatiiviseen määritelmään, jossa Platonin sokraattinen filosofia edustaa länsimaisen ajattelun huipentumaa. Collin mukaan ”se mitä kutsutaan filosofiaksi, on vain Platonin avaama näkökulma”, ja filosofia eli ”viisauden rakkaus ei Platonille merkinnyt pyrkimystä johonkin, jota ei ollut koskaan saavutettu, vaan pikemminkin yritystä elvyttää se, mikä oli jo toteutunut ja eletty”.<sup>3</sup> Colli on kiinnostunut viisaista, sillä juuri heidän ajattelussaan on havaittavissa jotain, mitä filosofit eivät pyrkimyksistään huolimatta ole onnistuneet ymmärtämään.

Tämän filosofian myötä kadonneen ajattelun sisältöä etsiessään Colli kääntyy usein juuri Herakleitoksen puoleen. Ensinnäkin Herakleitokselta säilyneet kirjoitukset sisältävät lukuisia viittauksia uskontoon ja viisauteen. Mutta tämän lisäksi Colli näkee Herakleitoksen ajattelussa piirteitä, jotka muistuttavat hänen omaa filosofiaansa – tai pikemminkin antifilosofiaansa. Varsinkin ajatus välittömän kokemuksen ensisijaisuudesta erottaa Collin mukaan Herakleitoksen filosofiasta, jonka yleisenä taipumuksena on pikemminkin mahdollisimman korkean tason abstraktio. Collin mukaan Platonin kaavailema filosofia on epäonnistunut yrityksessään elvyttää sitä edeltänyt viisaus. Ainoaksi ratkaisuksi tähän Colli näkee filosofian kuoleman, joka raivaa tien takaisin viisauteen, sillä ”ennen filosofiaa ollut voi elää myös nyt”.<sup>4</sup>

Heidegger puolestaan näkee Herakleitoksessa yhden tärkeimmistä metafysiikkaa edeltäneistä ajattelijoina. Heideggerin mukaan Herakleitoksen ajattelun *logos* eroaa olennaisesti metafysiikan logiikasta. Ensinnäkin Heidegger pitää Herakleitoksen *logosta* jollain tavalla ”alkuperäisempänä” – muttei ainoastaan historiallisessa mielessä, vaan pikemminkin jonain, mikä panee ajattelun jatkuvasti alulle. Metafysiikan logiikka sen sijaan pyrkii Heideggerin mukaan rajoittamaan ajattelua ja olemista. Heidegger kuvailee alkuperäistä *logosta* muun muassa kokoelmaksi ja kerääväksi sijoittamiseksi, sillä siihen kuuluu ajatus kaiken, myös vastakohtaisten asioiden, kuten päivän ja yön, liittymisestä

---

<sup>2</sup> *Metaphysica*: 1003a21, 1005a34-36, 1026a30. Ks. WM: 15.

<sup>3</sup> *La Repubblica*, 15. syyskuuta 1977. FS: 14.

<sup>4</sup> DN: 68.

yhteen. Mutta jo Aristoteleen *Metafysiikassa* esittämän logiikan näkökulmasta katsoen Herakleitoksen ajattelu on ristiriitaista, itsensä kumoavaa ajattelua.<sup>5</sup>

Heideggerin näkemys metafysiikasta vaihtelee, mutta olennaisena pysyy kysymys olevan suhteesta olevan olemiseen: Heideggerin mukaan oleminen on ensisijainen ja varhaiset kreikkalaiset ajattelijat tarkoittivat nimenomaan olemista puhuessaan *fysiksestä*. Luennossaan ”Mitä on metafysiikka?” (1929) Heidegger tulkitsee *ta fysikan* tarkoittavan olevaa ja näin ollen ”metafysiikka on olevan yli tai tuolle puolen kysymistä” ja sen tarkoituksena on ”palauttaa oleva sellaisenaan ja kokonaisuudessaan käsitettäväksemme”.<sup>6</sup> Mutta luentosarjassaan ja samannimisessä kirjassaan ”Johdatus metafysiikkaan” (1935/53) Heidegger sanoo, että ”olevan sellaisenaan filosofinen kysyminen on *meta ta fysika*” ja että sen sijaan ”oleminen *sellaisenaan* pysyy metafysiikalle kätkeytyneenä ja unohduksessa”.<sup>7</sup>

Heidegger päätyy siis näkemykseen, jonka mukaan metafysiikka ei tavoita ensisijaista olemista. Myöhemmin ”Mitä on metafysiikka?” -luentoon kirjoittamassaan johdatuksessa (1949) Heidegger tarkastelee Descartesin metaforaa, jonka mukaan ”Filosofia on kuin puu, jossa juuret ovat Metafysiikka, runko on Fysiikka ja rungosta lähtevät oksat ovat kaikki muut tieteet”. Heideggerin mukaan tähän on lisättävä kysymys maasta tai perustasta, johon puun juuret eli metafysiikka on upoksissa.<sup>8</sup> Esittämällä tämän kysymyksen ajattelu menee itse metafysiikan tuolle puolen. Heidegger kirjoittaa:

Sikäli kuin ajattelu pyrkii kokemaan metafysiikan perustan, sikäli kuin tämä ajattelu yrittää muistaa olemisen itsensä totuuden sen sijaan, että vain esittäisi olevan olevana, ajattelu on tietyllä tapaa hylännyt metafysiikan. Tämä ajattelu palaa metafysiikan näkökulmasta katsoen metafysiikan perustaan. Kuitenkin se mikä näin vielä näyttää perustalta, on oletettavasti, kun se koetaan itsestään käsin, jotain muuta ja vielä sanomatonta, ja vastaavasti metafysiikan olemus on jotain muuta kuin metafysiikka.<sup>9</sup>

Heidegger kutsuu metafysiikan perustan ja olemuksen tavoittamista ”metafysiikan ylittämiseksi”. Tavoitteena siinä ei ole sen enempää metafysiikan unohtaminen kuin palaaminen sellaisenaan aikaan ennen metafysiikkaa, vaan pikemmin metafysiikan tuolle puolen pääseminen pureutumalla sen ytimeen. Yksi vaihtoehto on lukea metafysiikan edustajien kirjoituksia ”destruktiivisesti”, purkamalla niiden rakenteena toimivia ”antiikin ontologiasta perittyjä sisältöjä”.<sup>10</sup> Toinen vaihtoehto on perehtyä metafysiikkaa edeltäneeseen ajatteluun, kuten Herakleitokseen. Mutta millä tavalla Herakleitosta voidaan

<sup>5</sup> *Metaphysica*: 1062a32.

<sup>6</sup> WM: 15.

<sup>7</sup> EM: 13, 15.

<sup>8</sup> EWM: 195.

<sup>9</sup> EWM: 197.

lukea? Heideggerin mukaan edessämme on erityisen vaikea tehtävä, sillä Herakleitoksen ja nykyihmisten välillä on eräs ratkaiseva ero: Herakleitos ei nimittäin *vielä* ajattele metafyyysisesti, me taas emme *enää* pyri ajattelemaan metafyyysisesti.<sup>11</sup> Metafysiikka jää aina väliimme eikä Herakleitosta voi tarkastella ottamatta huomioon metafysiikan vaikutusta – ensinnäkin meihin, sillä ajattelumme on edelleen metafysiikan vallassa, toisaalta Herakleitokseen, joka on metafysiikan siirtymähahmo.

Ajatuksen siirtymähahmona olen saanut Emil Angehrnilta, joka viittaa käsitteen yhteydessä Karl-Heinz Volkman-Schluckiin, joka puolestaan on Heideggerin oppilaan Hans-Georg Gadamerin oppilas. Volkman-Schluckin mukaan Herakleitos edustaa esimetafyyysistä ajattelua, mutta tällainen ajattelu on aina jo matkalla, *unterwegs*, kohti Platonista ja Aristoteleesta alkavaa metafyyysistä ajattelua.<sup>12</sup> Herakleitoksen ajattelulla on toki myös paljon yhteistä metafyyysisen ajattelun kanssa, mutta samalla se eroaa metafysiikasta hyvin selvästi, Volkman-Schluckin mukaan ennen kaikkea suhtautumisessaan vastakohtiin, nähdessään kirkkaudessa ja hämäryydessä yhden ja saman asian. Heideggerin ajattelua, joka palaa kreikkalaisen ajattelun taakse, Volkman-Schluck kutsuu puolestaan jälkimetafyyysiseksi.<sup>13</sup>

Angehrn kuvaa kirjassaan *Der Weg zur Metaphysik* (2005) Herakleitoksen erityisasemaa esisokraattisessa ajattelussa käsitteellä siirtymähahmo, *Übergangsfigur*.<sup>14</sup> Angehrnin mukaan kirkkauden ja hämäryyden sekoittuminen Herakleitoksen ajattelussa merkitsee myytin ja metafysiikan välitasoa ja Herakleitoksen *logokseen* liittyä vielä ”paljastamisen ja kätkemisen kaksoisluonne”. Herakleitos vie Angehrnin mukaan vanhan myyttisen kosmologian päätökseensä, mutta osoittaa samalla sen rajat, sillä Herakleitoksen ajattelu, kuten kaikki kosmologia, nojaa metafysiikan tapaan järjestyksen ihanteeseen, mutta Herakleitoksen tapauksessa kyse on elämän prosessinomaisesta järjestyksestä, joka säätelee vastakohtaisten voimien liikettä.<sup>15</sup>

Filosofiaa ja metafysiikkaa määrittää Angehrnin mukaan nimenomaan ajattelun irtoaminen suhteesta elämään, tapahtuma, jota Klaus Held on kuvannut etääntymiseksi esifilosofis-esitieteellisestä elämästä ja Eugen Fink maailman unohdukseksi. Elämällä nämä ajattelijat tarkoittavat luontoon kuuluvaa fenomenalisuutta, maailman ilmenemistä ensisijaisesti kokemuksena. Mutta uudessa ajattelussa ”kokemus elävästä tulemisesta ja menemisestä, joka varhaisesta luonnon pohdiskelusta aina Herakleitokseen asti oli

<sup>10</sup> OA: 44. SZ: 22.

<sup>11</sup> HS: 108 (65), 123 (75). Ks. Volkman-Schluck: 154.

<sup>12</sup> Volkman-Schluck: 125.

<sup>13</sup> Volkman-Schluck: 72-73, 152.

<sup>14</sup> Angehrn: 121-122.

<sup>15</sup> Angehrn: 61, 120.

keskiössä, pysäytetään ja estetään väkivaltaisesti”.<sup>16</sup> Finkiä seuraten Angehrn palauttaa kehityksen Parmenideen oppiin, joka on selkeimmin lyönyt leiman myöhemmän metafysiikan perustaan.<sup>17</sup> Herakleitoksessa puolestaan voimme Angehrnin mukaan

vielä nähdä yhteyden alkuperäisen olemiskäsityksen ja luontoon kuuluvan fenomenalisuuden välillä – yhteyden, joka katkeaa klassisessa metafysiikassa, räikeimmässä muodossa jo Parmenideella. Herakleitoksella kohtaamme näkemyksen luonnosta, joka radikalisoi varhaisten joonialaisten perusintuitioita ja vie ne päätökseen, joka samalla perustaa pysyvän vastakannan metafyyksiselle olemisen ajattelulle. Niinpä Herakleitos edustaa esisokraatikkojen kaksinaista paikkaa: välivaihe siirtymässä kohti metafysiikkaa, jota esisokraatikot kokonaisuutena henkilöivät, tulee heissä Herakleitoksen kautta toisella tapaa representoiduksi.<sup>18</sup>

Jos Parmenides oli yksi ensimmäisistä metafyyksikoista, Aristoteles puolestaan voidaan Angehrnin ja Volkmann-Schluckin mukaan määritellä metafysiikan referenssipisteeksi, jonka jälkeen kaikki muu ajattelu näyttäytyy vain suhteessa metafysiikkaan. Sillä nimenomaan Aristoteleen tulkinta edeltäjiensä ajattelusta on vaikuttanut vielä nykyään vallitsevaan näkemykseen, jonka mukaan esisokraattinen ajattelu oli vain todellisen filosofian esihistoriaa, toisin sanoen, että siinä oli kyse aivan samoista asioista kuin Aristoteleen ajattelussa, mutta vasta epätäydellisessä muodossa. Aristoteles nimittäin kutsuu myös edeltäjiään filosofeiksi, mutta toteaa vähättelevästi varhaisimman filosofian vain ”jokeltelevan kaikissa asioissa, koska se oli uusi ja alkuvaiheessaan”.<sup>19</sup> Angehrn ja Volkmann-Schluck vetävät tästä nähdäkseen oikean johtopäätöksen: esisokraatikkojen tutkimuksen olisi ennen kaikkea vapauduttava aristoteelisesta näkökulmasta.<sup>20</sup>

Tutkielmani koostuu yhdeksästä kappaleesta: Johdannon jälkeen luon lyhyen katsauksen Herakleitokselta säilyneiden kirjoitusten tulkinnan problematiikkaan. Kolmannessa kappaleessa johdattelen Herakleitos-tutkimuksen tematiikkaan, eri teemojen kannalta keskeisiin fragmentteihin ja niistä esitettyihin tulkintoihin. Neljännessä kappaleessa esittelen tärkeimmät tekstiyhteydet, joissa Heidegger ja Colli tulkitsevat Herakleitosta, ja tarkastelen tapoja, joilla he lähestyvät Herakleitoksen ajattelua tulkinnoissaan ja myös käänöksissään.

Seuraavat neljä kappaletta muodostavat tutkielmani kovan ytimen: ne sisältävät neljä näkökulmaa Herakleitokseen, filosofiaan ja metafysiikkaan Collin ja Heideggerin tulkintojen valossa. Ensimmäisessä kahdessa kappaleessa tarkastelen Herakleitoksen

<sup>16</sup> Angehrn: 45.

<sup>17</sup> Angehrn: 64.

<sup>18</sup> Angehrn: 123.

<sup>19</sup> Metaphysica: 993a12-15.

ajattelua toisaalta historiallisessa mielessä filosofian syntyä edeltäneenä, toisaalta loogisessa mielessä metafyyisistä ajattelusta poikkeavana. Sen sijaan kahdessa jälkimmäisessä kappaleessa pyrin kuvailemaan lähemmin Herakleitoksen ajattelun varsinaista sisältöä. Tässä yhteydessä johdetaan lukijan ensin Collin ja Heideggerin omiin perusajatuksiin ja keskeisiin käsitteisiin ja vasta niiden pohjalta siirryn tarkastelemaan heidän tulkintojaan Herakleitoksesta.

Viimeisessä kappaleessa vertailen Collin ja Heideggerin tulkintoja toisiinsa ja vedän lankoja yhteen. Pyrin vastaamaan kysymykseen, mikä Collin, Heideggerin ja Herakleitoksen ajatuksia loppujen lopuksi yhdistää.

## 2. FRAGMENTIT: Herakleitoksen tulkinnan vaikeudesta

Herakleitoksen tulkintaan liittyy neljä keskeistä ongelmaa: materiaalin fragmentaarisuus, tyylin arvoituksellisuus, kysymys fragmenttien aitoudesta ja tulkinnallisen järjestyksen epäselvyys. Käsittelen näitä seuraavassa.

Ensinnäkin Herakleitoksen filosofiasta on säilynyt ainoastaan kokoelma fragmentteja, jotka on poimittu antiikin kirjailijoilta tekstikriittisin menetelmin. Tunnetuin laitos on Hermann Dielsin vuonna 1903 julkaisema *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Diels arveli Herakleitoksen kirjoittaneen vain hajanaisia aforismeja, ei siis mitään yhtenäistä teosta. Kilpailevan teorian mukaan Herakleitoksen fragmentit ovat enemmän tai vähemmän tarkkoja sitaatteja kokonaisesta teoksesta. Ensimmäiseksi kantaa tähän kysymykseen otti noin 700 vuotta Herakleitoksen kuoleman jälkeen elänyt filosofian historian kirjoittaja Diogenes Laertios: hänen mukaansa Herakleitos kirjoitti yhtenäisen teoksen, joka jakautui kolmeen esitykseen eli *logokseen*, joista ensimmäinen käsitteli yleisesti kaikkea, toinen politiikkaa ja kolmas teologiaa. Uuden ajan tutkijat ovat olleet asiasta erimielisiä: esimerkiksi Charles Kahn katsoo Herakleitoksen kirjoittaneen itsenäisiä aforismeja, joita on luettava suhteessa toisiinsa. Jonathan Barnes puolestaan on kiinnittänyt huomiota Herakleitokselta löytyvään argumentaatioon ja pitää siksi näkemystä Herakleitoksesta pelkkien aforismien kirjoittajana todella epätodennäköisenä.<sup>21</sup>

Toinen ongelma on selkeämmin tyyllillinen. Herakleitos sai kirjoitustyyliinsä takia jo antiikin aikana lisänimet Hämärä ja Arvuuttelija eikä hänen aikalaisillaan, myöhemmistä lukijoista puhumattakaan, ollut selvää käsitystä siitä, miten hänen lauseitaan oikein pitäisi lukea. Pelkästään Herakleitoksen kieli on sellaista, että sitä voidaan usein tulkita eri

<sup>20</sup> Angehrn: 19. Volkman-Schluck: 21.

<sup>21</sup> DL: 9.5. Kahn 1983: 7, 89. Barnes: 97.

tavoilla, aivan kuten Delfoin oraakelin arvoituksellisia ennustuksia. Tällaisen tyylin käyttämiseksi on kaksi mahdollista syytä. Ensimmäinen tarkoitus voi olla yksinkertaisesti salata jotain hämäämällä lukijaa: Diogenes Laertioksen mukaan jotkut sanovat Herakleitoksen kirjoittaneen teoksensa ”tarkoituksellisen epäselvään tyyliin, jotta vain kyvykkäät ihmiset ryhtyisivät sitä tutkimaan eikä se joutuisi väheksytyksi kansanomaisuuden vuoksi”. Herakleitokselta paljon vaikutteita ottanut Friedrich Nietzsche puolestaan totesi Herakleitoksen käyttäneen ytimekästä ja vaikeaselkoista tyyliään ennen kaikkea estääkseen niitä lukijoita, jotka ”ottavat lukemisen pikajuoksuna”, tekemästä hänen kirjoituksistaan vääriä, liian helppoja tulkintoja. Toisaalta tarkoitus saattoi olla pikemminkin osoittaa asioiden kätkeytyneitä yhteyksiä: Catherine Osbornen mukaan ”Herakleitoksen oma kielen käyttö vaikuttaa tietoisesti tarkoitelulta kiinnittämään huomiota seikkoihin, jotka valottavat hänen aihettaan”.<sup>22</sup>

Kolmannen ongelman muodostaa kysymys fragmenttien aitoudesta. Herakleitoksen tulkitsijoilla on poikkeavia näkemyksiä siitä, mitkä fragmentit ovat todennäköisimmin aitoja, mitkä väärennöksiä ja kuinka suuri osa lähdekirjailijan viittauksesta on suoraa sitaattia. Filologinen tekstikritiikki ei voi täysin taata fragmenttien aitoutta, ja niinpä perusteluissa joudutaan usein vetoamaan yhteensopivuuteen Herakleitoksen ajattelusta esitetyn kokonaistulkinnan kanssa, vaikka myös tuo tulkinta perustuu nimenomaan yksittäisten fragmenttien hyväksyntään.

Tästä tullaankin neljänteen ongelmaan, joka koskee tulkinnan järjestystä. Kuten W. K. C. Guthrie toteaa, ”jotkin esisokraattiset järjestelmät ovat niin paljon yhden keskeisen idean tuotetta, että on vaikeaa selittää niitä jatkuvassa esityksessä”.<sup>23</sup> Asioilla ei näytä Herakleitoksen ajattelussa olevan mitään yhtä oikeaa järjestystä, koska jokainen lähtökohta on samalla päätepiste, kohta, johon tulkitsija pysähtyy tietämättä, mikä on jatkossa oikea etenemissuunta. Herakleitoksen tulkinta on hyvä esimerkki hermeneuttisesta kehästä, jossa yksittäisen fragmentin tulkinta vaikuttaa kokonaistulkintaan, mutta yhtälailla kokonaistulkinta vaikuttaa jokaisen fragmentin tulkintaan. Kehää kierrettäessä joudutaan aina palaamaan lähtökohtaan eikä lähtökohtana voi olla mikään muu kuin Herakleitoksen sanat, joihin on siksi jatkuvasti viitattava. Tulkintaa ei pääse pakoon, sillä Herakleitoksen sanoja ei voi kääntää ottamatta kantaa niiden oikeaan käsitteelliseen tulkintaan.

### 3. JOHDATUS TUTKIMUKSEN TEMATIikkaan

<sup>22</sup> DL: 9.5. Nietzsche 2006: 89-90. Osborne: 113.

Herakleitoksesta on perinteisten tulkintojen pohjalta muodostunut tietynlainen ennakkokäsitys. Tämän käsityksen mukaan Herakleitos oli ensinnäkin yksi luonnonfilosofeista ja ajatteli kaiken muodostuvan tulesta. Herakleitos myös uskoi maailmankaikkeutta ohjaavaan lakiin, jota hän kutsui *logokseksi*. Herakleitoksen ajattelu tiivistetään yleensä käsitteisiin ja lausahduksiin, jotka joko sellaisenaan tai hieman eri muodossa löytyvät hänen fragmenteistaan. Tällaisia ovat ennen kaikkea vastakohtien harmonian käsite ja lause ”kaikki virtaa”. Herakleitoksen kieli on kuitenkin niin arvoituksellista, ettei näiden ajatuksien tulkinnasta vallitse edelleenkään yksimielisyyttä.

Toisaalta on siis perinteinen kuva Herakleitoksesta, toisaalta lukuisien erilaisten tulkintojen mahdollisuus. Aion tulevissa kappaleissa esitellä Collin ja Heideggerin tulkintoja Herakleitoksesta. Mutta ennen sitä on mielestäni hyödyllistä tarkastella Herakleitoksen tulkinnan perinteistä tematiikkaa. Niinpä lähestyn Herakleitosta tässä kappaleessa neljän edellä mainitun teeman kautta: ensimmäisessä osassa käsittelem Herakleitoksen suhdetta luonnonfilosofiaan, toisessa osassa Herakleitoksen *logosta*, kolmannessa osassa Herakleitoksen ajatusta vastakohtien harmoniasta ja neljännessä osassa Herakleitoksen nimiin pantua oppia kaiken virtaamisesta.

### 3.1. Herakleitos ja luonnonfilosofia

Diogenes Laertios kertoo Herakleitoksen fragmenttien olevan peräisin hänen kirjoittamastaan kirjasta, jonka nimi oli *Peri fyseôs*.<sup>24</sup> Kirjan nimi tarkoittaa, että sen aiheena oli *fysis* ja tämä oli tyypillinen nimi teokselle jonka kirjoittaja luokiteltiin ”luonnonfilosofiksi”, kreikaksi *fysikos* tai *fysiologos*. Herakleitos näyttää siis asettaneen itselleen pohjimmiltaan saman tutkimuskohteen kuin esimerkiksi Miletoksen filosofit, Thales, Anaksimandros ja Anaksimenes. Mikä tämä tutkimuskohde oli?

Sana *fysis* suomennetaan yleensä sanalla ”luonto” ja muissa kielissä jollain vastaavalla käsitteellä, esimerkiksi saksaksi *Natur*. Nämä käännökset liittyvät epäilemättä *fysiksen* merkitykseen, mutta niissä on eräs ongelma: ne eivät herätä kysymystä siitä, mitä antiikin kreikkalaiset oikeastaan tarkoittivat ”luonnolla”. Antiikin aikana ”luonto” ymmärrettiin pikemminkin ajattelemalla se olevien luonnoksi, kreikaksi *fysis tôn ontôn*, latinaksi *natura rerum*. Mitä tämä olevien luonto oikein tarkoittaa? Substantiivin *fysis* taustalla on aktiivinen verbi *fyô* (infinitiivissä *fyein*), joka tarkoittaa esille tuomista tai kasvun aiheuttamista, kun taas mediaalinen verbi *fyomai* (infinitiivissä *fyesthai*) tarkoittaa

<sup>23</sup> Guthrie 1962: 427.

<sup>24</sup> DL: 9.5.

syntymistä tai kasvamista. Etymologi Hjalmar Friskin mukaan *fysiksellä* voidaan tarkoittaa kasvua, luonnetta, syntyperää, luontoa tai olemusta.<sup>25</sup> Aristoteleen sanoo teoksessaan *Metafysiikka*, että *fysiksellä* tarkoitetaan ennen kaikkea kasvullisten syntymää, mutta toisaalta myös ”sitä, mikä sisältyy kasvulliseen ja mistä se ensiksi lähtee kasvamaan”. Aristoteles jatkaa määrittelemällä *fysiksen* luonnollisten olioiden, *ta fysika*, alkuperän, muodon ja substanssin käsitteillä.<sup>26</sup>

Platonin ja Aristoteleen mukaan luonnonfilosofeja kiinnosti ennen kaikkea kysymys maailmankaikkeuden periaatteesta tai periaateista, *arkhê*, ja he uskoivat tämän periaatteen löytyvän aineellisten asioiden joukosta: Platon kritisoi *Timaioksessa* edeltäjiään, jotka kutsuvat tulta, vettä, ilmaa ja maata, ”alkuosiksi (*arkhê*), ikään kuin maailmankaikkeuden kirjaimiksi” – toisin sanoen alkuaineiksi, *stoikheion*. Platonin mukaan alkuaineet ovat jatkuvassa kiertoliikkeessä eikä mikään niistä voi siis olla pysyvä periaate.<sup>27</sup> Aristoteles puolestaan sanoo *Metafysiikassa*, että viisaus on tietoa periaateista ja syistä ja että luonnonfilosofit etsivät periaatetta alkuaineista: Thaleen mukaan periaate oli vesi, Anaksimeneen ja Diogeneen mukaan ilma ja Empedokleen mukaan kaikki neljä elementtiä yhdessä, Hipposos ja Herakleitos puolestaan palauttivat kaiken tuleen.<sup>28</sup> Tulkinta, jonka mukaan Herakleitos olisi pitänyt tulta luonnon periaateina, perustuu nähdäkseni kuitenkin vain tapaan, jolla Herakleitos puhuu tulesta:

Tätä maailmankaikkeutta, kaikille samaa, ei tehnyt kukaan jumala eikä kukaan ihmisistä, vaan se on aina ollut ja on nyt ja tulevaisuudessa ikuisesti elävä tuli, joka mittansa mukaisesti syttyy ja mittansa mukaisesti sammuu. *kosmon (tonde) ton auton hapantôn, oute tis theôn oute anthrôpôn epeiêsen, all' ên aei kai estin kai estai, pyr aeizôon, haptomenon metra kai aposbennymenon metra.* (30)<sup>29</sup>

Kaikki vaihtuu tulta vastaan ja tuli kaikkea vastaan, kuten tavara kultaa ja kulta tavaraa vastaan. *pyros te antamoibê ta panta kai pyr hapantôn, hokôsper khrysou khrêmata kai khrêmatôn khrysos.* (90)

Tultuaan yhtäkkiä tuli seuloa ja ottaa haltuunsa kaiken. *panta gar to pyr epelthon krinei kai katalêpsetai.* (66)

Herakleitos sanoo näissä fragmenteissa, että maailma on aina pohjimmiltaan tulta, että kaikki voidaan maailmassa vaihtaa tuleen ja että tuli voi yhtäkkiä hallita kaikkea. Aristoteleen tulkinnan mukaan jälkimmäinen ajatus tarkoittaa, että kaikki muuttuu joskus

<sup>25</sup> Frisk: hakusana *fysis*. Kreikan kielessä verbin medium-muoto tarkoittaa, että teon subjekti voi olla sekä aktiivinen tekijä että passiivinen kokija.

<sup>26</sup> *Metaphysica*: 1014b16.

<sup>27</sup> *Timaios*: 48b-50a.

<sup>28</sup> *Metaphysica*: 982a3, 983b20-984a11, 1042a9.

tuleksi.<sup>30</sup> Varhaiskristillisen kirjailijan Hippolytoksen mukaan Herakleitos kutsui tulta ”puutteeksi ja kylläisyydeksi”, *chrêsmosynê kai koros* (65). Puute voidaan Hippolytoksen mukaan tulkita maailmankaikkeuden järjestäytymiseksi, *diakosmêsis*, kun taas kylläisyys tarkoittaa kaiken muutosta tuleksi. Stoalaiset puolestaan näkivät Herakleitoksen näkemyksessä edeltäjän *ekpyrôsis*-teorialleen, jonka mukaan maailma syntyi tulesta, tuhoutui palatessaan tähän olomuotoon ja syntyi tasaisin väliajoin taas uudestaan.<sup>31</sup>

Mutta tuli voidaan ymmärtää myös symbolisesti. Monet uuden ajan filosofian tuntijat ovat tulkinneet tulen symboliksi, joka kuvaa Herakleitoksella jonkinlaista kaiken olemisen elävyyttä tai elollisuutta.<sup>32</sup> Kahnin mukaan tuli ”merkitsee sekä tuhon ja kuoleman valtaa (...) että myös yli-inhimillisen elinvoiman periaatetta; väliaikaista ilmiötä, joka kuolee pois tai sammuu, ja ikuista periaatetta, joka on kaikkialla yksi ja sama”.<sup>33</sup> Itse asiassa Herakleitos kuvaa ”alkuaineiden” välillä tapahtuvia muutoksia nimenomaan puhumalla niiden elämästä ja kuolema:

Tuli elää maan kuoleman, ilma elää tulen kuoleman; vesi elää ilman kuoleman, maa veden. (...) Tulen kuolema on ilman syntymä ja ilman kuolema on veden syntymä. (...) Maalle on kuolemaksi tulla vedeksi, vedelle kuolemaksi tulla ilmaksi, ilmalle tuleksi ja takaperin. *zêi pyr ton gês thanaton, kai aêr zêi ton pyros thanaton, hydôr zêi ton aeros thanaton, gê ton hydatos. (...) pyros thanatos aeri genesis, kai aeros thanatos hydati genesis. (...) gês thanatos hydôr genesthai kai hydatos thanatos aera genesthai kai aeros pyr kai empalin.* (76)<sup>34</sup>

Tulen käänteet: ensin meri, sitten meren puolikkaasta tulee maa ja toisesta puolikkaasta ukonilma. *pyros tropai: prôton thalassa, thalassês de to men hêmisy gê, to de hêmisy prêstêr.* (31a)

Ensimmäisessä fragmentissa esiintyy sykli, joka ilmaistaan kolmella tavalla, ensin kokonaisuudessaan: maa → tuli → ilma → vesi → maa. Sitten uudelleen: tuli → ilma → vesi. Ja lopuksi takaperin: maa → vesi → ilma → tuli. Toisessa fragmentissa puolestaan meri (joka voidaan varmaan tulkita vedeksi) hajoaa kahteen osaan: maaksi ja ukonilmaksi, joka puolestaan voidaan ehkä tulkita ilmaksi, johon liittyy tulta (salama). Herakleitoksen mukaan ”salama ohjaa kaikkea”, *ta de panta oiakizei keraunos* (64), minkä perusteella tuli voidaan taas tulkita maailmankaikkeutta hallitsevaksi periaateksi.

Nämä fragmentit on mahdollista tulkita luonnonfilosofisessa kontekstissa. Tällöin voidaan pohdiskella esimerkiksi, mitä luonnon tapahtumia maan muuttuminen tuleksi,

<sup>29</sup> Fragmenttien kohdalla viitataan aina Dielsin kokoamien Herakleitoksen B-fragmenttien numeroon.

<sup>30</sup> *Metaphysica*: 1067a4. *Physica*: 205a4.

<sup>31</sup> Robinson: 96.

<sup>32</sup> Cornford 1991: 188. Friedell: 160. Rohde: II 145. Snell: 291.

<sup>33</sup> Kahn 1983: 23.

tulen ilmaksi, ilman vedeksi ja veden maaksi vastaavat. Asia monimutkaistuu kuitenkin, kun Herakleitos tuo mukaan vielä yhden muuttujan alkuaineiden sykliin. Herakleitos puhuu sielusta, *psykhê*, ikään kuin sekin olisi yksi alkuaineista:

Sieluille on kuolemaksi tulla vedeksi, vedelle kuolemaksi tulla maaksi; maasta tulee vesi, vedestä sielu. *psykhêisin thanatos hydôr genesthai, hydati de thanatos gên genesthai, ek gês de hydôr ginetai, eks hydatos de psykhê.* (36)

Herakleitos tuo esiin toisen syklin: sielu → vesi → maa → vesi → sielu. Kun tätä verrataan aiempaan sykliin (jossa: ilma → vesi → maa), huomataan, että sielu ja ilma vastaavat toisiaan. Varsin yleisen käsityksen mukaan Herakleitos kuitenkin ajatteli sielun olevan tulta tai jotain sen kaltaista. Tätä käsitystä voidaan perustella fragmenteilla, joissa Herakleitos puhuu sielun kosteudesta ja kuivuudesta:

Sieluille on nautinnoksi, eli kuolemaksi, tulla kosteiksi. *psykhêisi [fanai] terpsin ê thanaton hydrêisi genesthai.* (77a)

Mies kun on juopunut, silloin häntä hoipertelevaa kuljettaa keskenkasvuinen poika, eikä hän tiedä, minne on menossa, sillä hänen sielunsa on kostea. *anêr hokotan methysthêi, agetai hypo paidos anêbou sfallomenos, ouk epaiôn hokê bainei, hydrên tèn psykhên ekhôn.* (117)

Kuiva sielu on viisain ja paras. / Viisain ja paras sielu on kuiva valonsäde. *auê psykhê, sofôtatê kai aristê. / augê ksêrê psykhê, sofôtatê kai aristê.* (118)

Herakleitos liittyy sieluun ennen kaikkea kuivuuden ja pitää sielun kosteaksi muuttumista sen kuolemana eli muuttumisena joksikin aivan muuksi. Malcolm Schofield, jonka mukaan Herakleitos ajattelee sielun olevan tulta, tulkitsee sielun kostumisen tapahtumaksi, jossa sielu kohtaa veden, mikä puolestaan on yhtä kuin tulen sammuminen.<sup>35</sup> Jos kostuminen tulkitaan vetistymiseksi, se sopii kuitenkin edellisiin kaavoihin (ilma → vesi ja sielu → vesi), jolloin sielu olisi ilmaa. Ilma voi olla sekä kostea että kuivaa, toisin kuin tuli, joka ei voi olla kostea. Asia monimutkaistuu, kun otetaan huomioon vielä kuumuus ja kylmyys, joista Herakleitos puhuu yhdessä fragmentissa:

Kylmät asiat lämpenevät, lämpö kylmenee, kostea kuivuu, kuivunut kastuu. *ta psykhra theretai, thermon psykhetai, hygron auainetai, karfaleon notizetai.* (126)

Herakleitos käyttää kylmenemisestä verbiä *psykhô*, joka tarkoittaa myös hengittämistä ja liittyy etymologisesti myös sieluun, *psykhê*. Mutta aivan yhtä lailla kuin kostuminen

<sup>34</sup> Sanoessaan, että ”tuli elää maan kuoleman”, Herakleitos tarkoittaa nähdäkseni, että tuli elää maan kuollessa. Herakleitos sanoo samalla tavalla myös puhuessaan ihmisistä (77b) ja toisessa fragmentissa hän käyttää jopa ilmaisua ”kuollen niiden elämän”, *ton de ekeinôn bion tethneôtes* (62).

<sup>35</sup> Schofield: 29.

voidaan ajatella vetistymiseksi, lämpeneminen voidaan ajatella tulistumiseksi, koska tuli on aina lämmintä. Tuli ei siis näytä liittyvän sieluun – eikä tuli myöskään ole luonnon periaate, jos Aristoteles on oikeassa sanoessaan teoksessaan *Sielusta*, että ”myös Herakleitos sanoo sielun olevan periaate ja pitää sitä höyrystymänä, josta hän muodostaa muut asiat”.<sup>36</sup>

Tulkinta, jonka mukaan Herakleitos pitää sielua höyrystymänä, *anathymiasis*, perustuu ilmeisesti Herakleitoksen nimiin pantuun fragmenttiin, jossa hän toteaa, että ”myös sielut huokuvat kosteudesta”, *kai psykhai de apo tôn hydrôn anathymiôntai* (12). Verbi *anathymiaô* tarkoittaa sekä höyryjen huokumista että ulos hengittämistä. Herakleitosta oppi-isänään pitävät stoalaiset filosofit kuvasivat sielua samalla tavalla: Arios Didymos siteeraa Herakleitoksen ajatteluun perehtynyttä Kleanthesta, joka kertoo opettajansa Zenonin pitäneen Herakleitoksen tavoin sielua ”aistivana höyrystymänä”, *aisthêtikês anathymiasis*.<sup>37</sup>

Herakleitos näyttää siis pitävän sielua jonkinlaisena kuivana ilmaa tai höyryä, joka nousee kosteudesta. Kahnin mukaan ”se mitä odotamme löytävämme nousemassa vesimuodosta ja palaavan siihen on tietyn tyyppinen höyry, vesihöyry, pilvi tai ilma, höyrystyneen veden tuote ja sateen tai tiivistyneen kosteuden lähde”. Kahn tulkitsee sielun viidenneksi alkuaineeksi, eetteriksi, *aithêr*, joka on eräänlainen ”ilmakehään liittyvä substanssi veden ja tulen välissä”.<sup>38</sup>

Mutta onko sielu tosiaan tulkittava yhdeksi alkuaineesta? Vai olisiko alkuaineet pikemminkin tulkittava sielun kaltaisiksi? Mitä Herakleitos ylipäätään tarkoittaa, mihin hän viittaa maalla, tulella, ilmalla ja vedellä? Ennen kuin näihin kysymyksiin voidaan vastata, on syytä perehtyä tarkemmin Herakleitoksen ajatteluun. Seuraavaksi tarkastelen Herakleitoksen käsitystä *logoksesta*.

### 3.2. Herakleitoksen *logos*

Varsin yleisen käsityksen mukaan Herakleitoksella oli jonkinlainen oppi *logoksesta*. Tämä käsitys perustuu ilmeisesti stoalaisten tulkintoihin, joissa heidän oma näkemyksensä *logoksesta* on pantu Herakleitoksen nimiin – luultavasti siksi, että stoalaisuuden aikaan (pari sataa vuotta Herakleitoksen jälkeen) Herakleitoksen ajattelu edusti jo kreikkalaisen filosofian kunniakasta perinnettä. Oli parempi näyttää perinteen jatkajalta kuin jonkin aivan uuden keksijältä. Stoalaisten mukaan *logos* oli jonkinlainen koko

<sup>36</sup> De anima: 405a25.

<sup>37</sup> Kahn 1983: 259.

maailmankaikkeutta ohjaava rationaalinen periaate. Asiaan perehdyttyään on kuitenkin todettava, ettei asia suinkaan ole näin yksinkertainen.

*Logosta* pidetään yleensä yhtenä hankalimmin käännettävistä kreikan sanoista: sillä on paljon eri merkityksiä, joiden välillä vallitsee mielenkiintoisia kreikkalaisten ajattelusta kertovia yhteyksiä. Herakleitoksen fragmenttien yhteydessä olen aina jättänyt *logoksen* kääntämättä, sillä mikään yksittäinen käsitteemme ei vastaa sitä. Periaatteessa *logos* voidaan ymmärtää sanotuksi asiaksi tai sanojen sisällöksi, sanomaksi, sillä se on johdettu verbistä *legô* (infinitiivissä *legein*), joka kreikassa tarkoittaa sanomista ja puhumista. Tämänkaltainen merkitys sopii seuraaviin Herakleitoksen fragmentteihin:

Typerän ihmisen saavat kaikki *logokset* kiihtymään. *blaks anthrôpos epi panti logôi eptoêsthai filei.* (87)

Niin monien *logoksia* kuin olenkin kuullut, kukaan ei ole päätenyt tuntemaan, mitä viisaus on: kaikesta erillään. *hokosôn logous êkousa, oudeis afikneitai es touto, hôste ginôskein ho ti sofon esti, pantôn kekhôsrismenon.* (108)

Prienessä syntyi Teutameen poika Bias, jonka *logos* on suurempi kuin muiden. *en Priênêi Bias egeneto ho Teatameô, hou pleôn logos ê tôn allôn.* (39)

Herakleitos puhuu näissä fragmenteissa *logoksesta* ikään kuin se olisi joku hänen kuulemansa puhe, puheessa esitetty näkemys, oppi tai opetus: typerän ihmisen saavat kaikki puheet kiihtymään... niin monia näkemyksiä kuin olenkin kuullut... Bias, jonka opetus on suurempi kuin muiden. Joka tapauksessa kaikissa näissä tapauksessa *logos* näyttää liittyvän vain yksittäiseen ihmiseen. Mutta muissa fragmenteissa Herakleitos puhuu *logoksesta* sävyyn, joka on saanut monet näkemään siinä jotain suurempaa:

Tätä *logosta* kohtaan, joka on (tosi) – aina – tulevat ihmiset olemaan ymmärtämättömiä, sekä ennen kuin sen kuulevat että kerran sen kuultuaan; vaikka kaikki tapahtuu tämän *logoksen* mukaisesti, ovat ihmiset kuin kokemattomia kokiessaan sanat ja teot, kuten minä ne esitän, *fysiksen* mukaisesti eritellen ja sanoen, miten ne ovat. Muut ihmiset eivät huomaa, mitä herättyään tekevät, samaten kuin unohtavat, mitä nukkuessaan tekivät. *tou de logou tout' eontos aiei aksynetoi ginontai anthrôpoi kai prosthen ê akousai kai akousantes to prôtôn. ginomenôn gar pantôn kata ton logon tonde apeiroisin eokasi peirômenoi kai epeôn kai ergôn toiouteôn hokoiôn egô diêgeumai kata fysin diaireôn hekaston kai frazôn hokôs ekhei. tous de allous anthrôpous lanthanei hokosa egerthentes poioussin hokôsper hokosa heudontes epilanthanontai.* (1)

Siksi on seurattava yhteenliittävää. Mutta vaikka tämä *logos* on yhteenliittävä, useimmat elävät kuin heillä olisi oma ymmärryksensä. *dio dei hepesthai tôi ksynôi. tou logou d' eontos ksynou zôousin hoi polloi hôs idian ekhontes fronêsin.* (2)

---

<sup>38</sup> Kahn 1983: 239, 251.

Ei minua vaan *logosta* kuunneltuaan on viisasta myöntää, että yksi on kaikki. *ouk emou, alla tou logou akousantas homologein sofou estin hen panta (einai)*. (50)

Ensimmäinen näistä fragmenteista on varsinkin kuuluisa, sillä Sekstos Empeirekos väittää sen olevan peräisin Herakleitoksen *Peri fyseôs* -kirjan alusta. Seth Benardeten mukaan Herakleitos asettaa siinä *logoksen* nimenomaan ihmisiä vastaan: Ensiksi vastakkain ovat *logoksen* ikuisuus ja ihmisten ikuinen väärin ymmärrys. Tämä voidaan ymmärtää vastaukseksi Aristoteleelle, joka valittaa *Retoriikassa*, ettei ole selvää, viittaako Herakleitoksen ensimmäisen lauseen sana *aiet*, ”aina”, *logokseen* vai ihmisten kykenemättömyyteen ymmärtää sitä. Benardeten mukaan se liittyy kumpaankin. Toiseksi Herakleitos sanoo ihmisten olevan ”kokemattomia kokiessaan” ja kolmanneksi, etteivät ihmiset huomaa edes omia tekojaan vaan unohtavat ne.<sup>39</sup>

Toisessa fragmenteista Herakleitos kuvailee *logosta* yhteiseksi tai yhteenliittäväksi, *ksynon*, vastakohtana ihmisten omalle, yksityiselle ymmärrykselle.<sup>40</sup> Epäselväksi jää vain, mitä tai keitä *logos* liittää yhteen? Samankaltainen kysymys herää myös kolmannesta fragmentista, jossa Herakleitos erottaa *logoksen* siitä, mitä hän itse sanoo tai opettaa. Yksi mahdollinen tulkinta on, että Herakleitos kehottaa kuuntelemaan muiden, itseään viisaampien ajattelijoiden opetusta. Toinen tulkinta olisi se, että Herakleitoksen omassa puheessa on jonkinlainen vielä syvempi *logos*, joka ei kuulu, ellei sitä varta vasten kuunnella. Tämä *logos* liittää yhteen, sillä sitä kuunneltuaan on viisasta myöntää, että yksi on kaikki, kaikki liittyy yhteen.

Palatkaamme vielä ensimmäiseen fragmenttiin: Herakleitos sanoo siinä kaiken tapahtuvan *logoksen* mukaisesti. Luultavasti juuri tämä ajatus on johtanut monet tulkitsijat ja kääntäjät näkemään Herakleitoksen *logoksessa* jonkinlaisen maailmankaikkeutta tai yhteiskuntaa ohjaavan periaatteen: Kathleen Freeman ja Pentti Saarikoski kääntävät *logoksen* laiksi, *Law*. Antonio Capizzi puolestaan on esittänyt teorian, jonka mukaan Herakleitos puhuu vain kotikaupunkinsa Efesoksen laista. Tukea tälle teorialle tarjoaa grammatikko Diodotos, joka Diogenes Laertioksen mukaan sanoi, ettei Herakleitoksen kirjoitus ”käsittele luontoa vaan valtio-oppia ja että luontoa koskevan osuuden on tarkoitus toimia vain selventävänä esimerkkinä”.<sup>41</sup> Itse asiassa Herakleitos puhuu kreikkalaisesta laista eli *nomoksesta* hyvin samankaltaiseen sävyyn kuin *logoksesta*:

<sup>39</sup> Benardete: 614. Rhetorica: 1407b14.

<sup>40</sup> Käännän sanan *ksynon* yhteenliittäväksi seuraten Collia, joka *La sapienza greca* kääntää sen käsitteellä *ciò che si concatena*.

<sup>41</sup> DL: 9.15. Capizzi: 37.

Niiden, jotka puhuvat oivaltavasti, on tukeuduttava siihen, mikä on kaiken yhteenliittävää, kuten yhteiskunnan on tukeuduttava lakiin, ja sitäkin lujemmin. Sillä kaikkia inhimillisiä lakeja ravitsee tämä yksi jumalainen: se hallitsee niin pitkälle kuin tahtoo ja riittää kaikkeen ja ylikin. *ksyn noôî legontas iskhyrizesthai khrê tôi ksynôî pantôn, hokôesper nomôi polis, kai poly iskhyroterôs. trefontai gar pantes hoi anthrôpeioi nomoi hypo henos, tou theou: kratei gar tosouton hokoson ethelei kai eksarkei pasi kai periginetai.* (114)

Kansan pitää taistella lain puolesta aivan kuin puolustaessaan kaupungin muuria. *makhesthai khrê ton dêmon hyper tou nomou hokôesper teikseos.* (44)

*Logoksen* yhteydessä Herakleitos puhuu yhteenliittävän seuraamisesta, *nomoksen* yhteydessä yhteenliittävään tukeutumista (ja sen puolesta taistelemista). Yhtäläisyys on varsin selvä: voitaisiin ajatella, että *logos* on jonkinlainen yleinen laki, kun taas *nomos* on poliittinen laki. Kaiken kaikkiaan *logos* näyttää tarkoittavan kahta asiaa, toisaalta jonkinlaista perustavaa järjestystä tai lainmukaisuutta, toisaalta sen tuomista esiin tai julkisuuteen puheessa ja keskustelussa. Mutta *logos* voidaan ymmärtää myös tieteelliseksi ”luonnon laiksi”, esimerkiksi Herakleitoksen sanoessa, että

Maa hajoaa mereen ja määräytyy saman *logoksen* mukaan, kuin ennen meren muutosta maaksi. *thalassa diakheetai, kai metreetai eis ton auton logon hokoios prosthen ên ê genesthai gê.* (31b)

Tämän fragmentin perusteella *logos* näyttää luonnonlailta, joka määrittää alkuaineiden välisiä muutoksia. Osbornen mukaan luonnon periaate ei Herakleitoksen ajattelussa ole tuli eikä mikään mukaan alkuaineista, vaan juuri *logos*, jonka Osborne tulkitsee maailman objektiiviseksi ja selittäväksi järkiperustaksi (*objective explanatory rationale*). Sanoessaan, että ”kaikki vaihtuu tulta vastaan ja tuli kaikkea vastaan, kuten tavara kultaa ja kulta tavaraa vastaan” (90), Herakleitos vertaa tulta kultaan ikään kuin vaihdon välineenä tai arvon mittana. Mutta ”vaihdon aikana samana ei pysy materiaallinen kappale, vaan tavaroiden arvo riippumattoman standardin mukaan mitattuna”. Herakleitoksen ajattelussa voidaan Osbornen mukaan nähdä ”radikaali katkos suhteessa vanhempaan joonialaiseen traditioon, joka pyrki löytämään ykseyttä muutosprosessien takaa yksittäisen perustana olevan aineen muodossa”.<sup>42</sup>

Herakleitos näyttää tämän perusteella eroavan luonnonfilosofian perinteestä, jossa luonnon periaatteita etsittiin alkuaineiden joukosta, ja edustavan uudenlaista tieteellistä ajattelua. Mutta asia ei ehkä ole näin yksinkertainen: liittyisikö Herakleitoksen *logos*

<sup>42</sup> Osborne: 98, 100-101. Ks. Schadewaldt: 371-372, 376. Kahn ja Robinson kääntävät *logoksen* yleensä kertomukseksi, *account*, mutta joissain tapauksissa suhdetta, määrää ja mittaa tarkoittavilla sanoilla *report*, *amount*, *measure* tai *proportion*. Kirk, Raven ja Schofield ehdottavat näiden lisäksi vielä *reckoning*.

pikemminkin johonkin luonnonfilosofiaa varhaisempaan ajatteluun? Seuraavassa osassa tarkastelen Herakleitoksen ajatuksia vastakohtien harmoniasta.

### 3.3. Vastakohtien harmonia

Merkittävä osa Herakleitoksen fragmenteista käsittelee vastakohtaisilta näyttävien asioiden läheistä suhdetta toisiinsa. Tämä aihe on epäilemättä kuulunut keskeisesti Herakleitoksen ajatteluun, ja niinpä jo Aristoteles luokittelee Herakleitoksen niiden ajattelijoiden joukkoon, joiden mukaan rakkaus tai ystävyys, *filia*, syntyy nimenomaan erilaisten tai jopa vastakkaisten asioiden välille. Aristoteleen mukaan samaa ajattelutapaa edusti Herakleitoksen jälkeen esimerkiksi näytelmäkirjailija Euripides sanoessaan, että ”kuivunut maa rakastaa sadetta ja ylevä taivas täytyttyään sateella rakastaa sitä, että saa pudota maahan”.<sup>43</sup> Herakleitos puolestaan toteaa eräässä Aristoteleen meille säilyttämässä fragmentissa, että

Vastakohtainen tuo yhteen ja eroavista tulee kaunein liitos. *to antiksoun symferon kai ek tôn diaferontôn kallistês harmonian.* (8)

Liitos on kreikaksi *harmonia* (Herakleitoksen käyttämällä joonian murteella *harmoniê*), joten voidaan puhua vastakohtien harmoniasta, kunhan ymmärretään, ettei Herakleitos tarkoita mitään muuttumatonta rauhantilaa. Pikemminkin tähän harmoniaan liittyy vastakohtien välinen ristiriita ja hajaannus. Herakleitoksen mukaan kaiken perustana on riita, *eris*, ja vastakohtien suhdetta hallitsee ennen kaikkea sota, *polemos*:

Sota on välttämättä yhteenliittävä, oikeus riita, ja kaikki syntyy riidasta... [*eidenai de khrê*] *ton polemon eonta ksynon, kai dikên erin, kai ginomena panta kat' erin...* (80)

Sota on kaikkien isä, kaikkien kuningas: se paljastaa yhdet jumaliksi, toiset ihmisiksi, tekee yhdet orjiksi, toiset vapaiksi. *polemos pantôn men patêr esti, pantôn de basileus, kai tous men theous edeikse tous de anthrôpous, tous men doulous epoîêse tous de eleutherous.* (53)

Herakleitos kuvailee sotaa ensinnäkin yhteiseksi tai yhteenliittäväksi, *ksynon*, mikä on täsmälleen sama sana, jota hän käyttää *logoksesta* (2). Myös Arkhilokhos sanoo, että ”todella yhteinen ihmisille on Ares” – sodanjumala.<sup>44</sup> Toiseksi Herakleitos kutsuu sotaa kaikkien isäksi ja kuninkaaksi ja kolmanneksi sanoo kaiken syntyvän riidasta. Riita ymmärrettiin varhaisessa kreikkalaisessa ajattelussa jumalattareksi. Homeros piti Riitaa

<sup>43</sup> Ethica N: 1155b1.

<sup>44</sup> Arkhilokhos: 110 W = 38 D. *etêtymon gar ksynos anthrôpois Arês.*

Areen sisarena ja siten Zeuksen ja Heran tyttärenä.<sup>45</sup> Hesiodoksen mukaan oli kaksi Riitaa: ensimmäinen merkitsi sotaa ja tuhoa, toinen puolestaan rakentavaa kilpailua. Hesiodos piti jälkimmäistä Riitaa yhtenä monista Yön lapsista, jotka tämä tumma äitijumalatar sai ”makaamatta kenenkään kanssa”.<sup>46</sup>

Herakleitos kiinnitti huomiota tapaan, jolla Hesiodos ajatteli Yön suhteen Päivään. Hesiodoksen mukaan Riidan äiti Yö yhtyi veljensä pimeydenjumala Ereboxen kanssa ja synnytti kaksi tytärtä, Kirkkauden ja Päivän. Jumalaisen sukurutsan tuloksena oli siis lapsia, jotka olivat vanhempiensa vastakohtia. Yö ja Päivä asuivat maan alla Yön pelottavassa talossa, mutta kun ”toinen menee sisään, toinen tulee ulos, eikä talo koskaan sulje molempia sisäänsä”.<sup>47</sup> Hesiodos toisin sanoen näki Yön ja Päivän välillä hyvin läheisen suhteen, mutta piti mahdottomana niiden yhteiseloa. Herakleitos kommentoi tätä aihetta seuraavalla tavalla:

Hesiodos on useimpien ihmisten opettaja: he uskovat hänen varmasti tietäneen useimmat asiat, vaikkei hän tuntenut päivää ja yötä: sillä se on yksi. *didaskalos de pleistôn Hēsiodos: touton epistantai pleista eidenai, hostis hēmerên kai eufronên ouk eginôskēn: esti gar hen.* (57)

Jos ei olisi aurinkoa, olisi yö. *ei mê hēlios ên, eufronê an ên.* (99)

Herakleitoksen Hesiodosta vastaan esittämän kritiikin merkitys ei ole itsestään selvä. Herakleitos näyttää sanovan, ettei päivällä ja yöllä ole mitään eroa, mutta toisaalta hän myöntää toisessa fragmentissa, että auringon paiste erottaa päivän yöstä. Yhden mahdollisen tulkinnan mukaan Herakleitos haluaa korostaa sitä, että päivää ja yötä erottaa *vain* auringon paiste, ei siis mikään sen kummempi: päivä ja yö ovat Herakleitokselle vain toisiaan täydentäviä ajanjaksoja.<sup>48</sup> Ei tarvita kuin pieni muutos, ja asia muuttuu vastakohtaiseksi. Herakleitos kuvaileekin vastakohtien suhdetta toisiinsa *metapiptein-*verbillä, joka voidaan ymmärtää kääntymiseksi tai keikahtamiseksi ympäri:

Itsessään sama ovat elävä ja kuollut, ja valvova ja nukkuva, ja nuori ja vanha; sillä tämä on kääntynyt ympäri tuo, ja tuo kääntynyt ympäri tämä. *tauto t' eni zôn kai tethnêkos kai to egrêgoros kai to katheudon kai neon kai gêraion: tade gar metapesonta ekeina esti kakeina palin metapesonta tauta.* (88)

Vastakohtat ovat siis ikään kuin kolikon kaksi kääntöpuolta: esimerkiksi elävä ja kuollut ovat sama ihminen kahdessa eri tilassa samoin kuin päivä ja yö ovat sama maailma kahdessa eri valossa. Kyseessä voi tällöin olla esimerkiksi kahden näkökulman ero, toisin

<sup>45</sup> Ilias: 4.440.

<sup>46</sup> Erga kai hemerai: 11-26. Theogonia: 213, 225.

<sup>47</sup> Theogonia: 123-125, 750-751.

<sup>48</sup> Robinson: 120. 146.

sanoen se, että sama asia on täysin erilainen riippuen siitä, mistä tai kenen näkökulmasta sitä tarkastellaan. Niinpä Herakleitos sanoo, että

Merivesi on mitä puhtainta ja mitä likaisinta: kaloille juotavaa ja terveellistä, mutta ihmisille juomakelvotonta ja tappavaa. *thalassa hydôr katharôtaton kai miarôtaton, ikhthysi men potimon kai sôtêrion, anthrôpois de apoton kai olethrion.* (61)

Yhteen ja samaan asiaan liittyy vastakohtaisia ominaisuuksia. Saman logiikan mukaisesti Herakleitos sanoo, että ”alku ja loppu liittyvät yhteen ympyrän kehällä”, *ksynon gar arkhê kai peras epi kyklou* (103) ja puhuu tiestä, joka on ”ylös ja alas on yksi ja sama”, *hodos anô katô mia kai hôtê* (60) ja samalla ”suora ja kiemura”, *eutheia kai skoliê* (59) – sillä tietä voidaan kulkea suoraan eteenpäin, vaikka se on kiemura. Toisessa fragmentissa Herakleitos kuvaa vastakohtien harmoniaa eli niiden liitosta sanalla *palintropos*, joka tarkoittaa käännteistä:

He eivät ymmärrä, kuinka jokin voi eroavana olla itsensä kanssa sovussa: käännteinen liitos, kuten jousen ja lyyran välillä. *ou ksyniasin hokôs diaferomenon heûtôi homologeei: palintropos harmoniê hokôsper toksou kai lyrês.* (51)

Jousen nimi on elämä, mutta sen työ on kuolema. *tôi oun toksôi onoma bios, ergon de thanatos.* (48)

Herakleitos antaa vastakohtien harmoniasta esimerkin: jousen ja lyyran välisen liitoksen. Yhteys voidaan nähdä siinä, että jousi aseena ja lyyra soittimena perustuvat kumpikin samaan periaatteeseen, kahden pään väliin viritettyyn jänteeseen. Vastaavasti esimerkiksi Homeros vertaa jousella vihamiehensä tappamaan valmistautuvaa Odysseusta laulajaan, joka virittää soitinta.<sup>49</sup> Jälkimmäisessä fragmentissa Herakleitos löytää samankaltaisen vastakohtaisuuden kreikan sanasta *bios*, joka tarkoittaa joko joustaa tai elämää (riippuen siitä, onko paino ensimmäisellä vai toisella tavulla). Kuitenkin joustaa käytetään yleensä nimenomaan kuoleman tuottamiseen.

Herakleitoksen aikalainen Parmenides kritisoi ajatusta vastakohtien yhteydestä ja sanoi Herakleitoksen tapaan, että silloin kaiken reitti on käännteinen, *palintropos*. Parmenideen mukaan tällainen ajattelu on tyypillinen kuolevaisille, jotka ovat epäkriittisiä, *akrita*, eli kykenemättömiä tekemään asioiden välille eroa, *krisis*.<sup>50</sup> Herakleitos puolestaan ajattelee, että jakaminen on ihmisille tyypillistä, mutta vastakohtat palaavat toisiinsa:

Sairaus tekee terveydestä nautinnollista ja hyvää, nälkä kylläisyydestä, työ levosta. *nousos hygieiên epoiêsen hêdy kai agathon, limos koron, kamatos anapausin.* (111)

<sup>49</sup> Odysseia OM: 21.404-12. Odysseia PS: 251.

<sup>50</sup> Parmenides: Fr. 6.4-9.

He eivät tietäisi oikeuden nimeä, jos näitä asioita ei olisi. *dikês onoma ouk an êidesan, ei tuta mê ên.* (23)

Herakleitos tarkoittaa epäilemättä, että oikeuden nimeäminen perustuu nimenomaan epäoikeudenmukaisten asioiden kokemukseen ja samalla tavalla terveys koetaan nautinnolliseksi juuri sairauden tuskallisen kokemuksen vastakohtana. Vastakohtaisuuden taustalla on inhimillinen kokemus. Ihmiset, *anthrôpoi*, näkevät Herakleitoksen mukaan maailmassa vastakohtia, mutta myös toisenlainen näkökulma on mahdollinen. Herakleitos kutsuu tätä näkökulmaa jumalaksi, *theos*:

Jumala on päivä ja yö, talvi ja kesä, sota ja rauha, kylläisyys ja nälkä, ja muuttuu tulen tavoin sekoittuessaan mausteisiin ja saaden nimen sen mukaan, mikä itse kutakin miellyttää. *ho theos hêmerê eufronê, kheimôn theros, polemos eirênê, koros limos, alloiountai de hokôsper pyr, hopotan symmigêi thyômasin, onomazetai kath' hêdonên hekastou.* (67)

Jumalalle kaikki asiat ovat kauniita (...) ihmiset ovat olettaneet ne toisaalta vääriksi ja toisaalta oikeiksi. *tôi men theôi kala panta (...) anthrôpoi de ha men adika hypeilêfasin ha de dikaia.* (102)

Herakleitos pitää jumalan näkökulmana sitä, josta katsoen kaikki on yhtä tai ”yksi on kaikki”, *hen panta*. Tähän ajatukseen törmättiin fragmentissa, jonka mukaan *hen pantaan* päädytään, jos kuunnellaan *logosta* (50). Ihmiset sen sijaan antavat yhdelle ja samalle asialle eri nimiä sen mukaan, mikä itse kullekin on mieluisaa tai epämieluisaa. Huomionarvoista on myös, että Herakleitos vertaa jumalaa tuleen ja sen muutoksiin, joihin on jo törmätty muissa fragmenteissa: Herakleitoksen mukaan maailmankaikkeus on ”ikuisesti elävä tuli, joka mittansa mukaisesti syttyy ja mittansa mukaisesti sammuu” (30). Tulessa näkyy myös yhden ja kaiken yhteys, sillä ”kaikki vaihtuu tulta vastaan ja tuli kaikkea vastaan” (90) ja tuli ”seuloo ja ottaa haltuunsa kaiken” (66).

Tapa, jolla Herakleitos puhuu tulesta, tukee itse asiassa tulkintaa, jonka mukaan sitä ei pidä ymmärtää luonnonfilosofisesti, vaan pikemminkin osana Herakleitoksen *logoksen* ja vastakohtien harmonian ajattelua. Lopuksi on syytä tarkastella Herakleitos fragmentteja, joiden aiheena on kaiken virtaaminen, sillä monien mielestä nimenomaan tämä ajatus liittyy hänet varhaisen ajattelun perinteeseen.

### 3.4. Kaikki virtaa

Herakleitos on tunnettu lausahduksesta, jonka mukaan kaikki virtaa, *panta rhei*. Itse asiassa yksikään Herakleitoksen fragmenteista ei sisällä täsmälleen tuota lausetta, vaan se

on pikemminkin syntynyt pyrkimyksestä kiteyttää Herakleitoksen ajattelu yhteen aforismiin. Yksi varhainen muotoilu löytyy jo Platonin *Kratylos*-dialogista: ”Herakleitoshan lausuu, että kaikki liikkuu (*panta khôrei*) eikä mikään pysy paikallaan, ja hän vertaa kaikkea olevaista virran juoksuun ja toteaa, ettei kahta kertaa voi astua samaan virtaan.”<sup>51</sup> Aristoteles puolestaan sanoo varhaisten luonnonfilosofien – ei siis ainoastaan Herakleitoksen – väittäneen kaiken ”syntyvän ja virtaavan, niin ettei mikään ole pysyvää, lukuun ottamatta yhtä ainoaa, joka pysyy ja josta kaikki luonnostaan syntyy muodonmuutosten kautta”. Aristoteleen mukaan ”Herakleitos samoin kuin monet muut näyttävät tarkoittavan juuri tätä”.<sup>52</sup>

Aristoteles siis liittää Herakleitoksen nimenomaan luonnonfilosofiaan, joka etsi kaiken virtaamisen takaa luonnon pysyvää prinssiippiä. Sen sijaan Platonista lähtien Herakleitos on ajateltu puhtaan muutoksen ajattelijaksi ja samalla vastakohtaksi Parmenideelle, jonka mukaan kaikki pysyy paikallaan. Platon puhuu *Theaitetoksessa* salaisesta opista, jonka mukaan ”mitään ei ole olemassa vain itsessään, erillisenä, ja on mahdotonta erehtymättä nimetä tai kuvata yhtäkään asiaa”. Tästä opista, jonka mukaan kaikki on syntyisin vauhdista, liikkeestä ja keskinäisestä sekoituksesta ja on jatkuvassa syntymisen tilassa, ovat Platonin mukaan olleet ”Parmenidesta lukuun ottamatta yhtä mieltä kaikki filosofit toinen toisensa perään, Protagoras, Herakleitos ja Empedokles, samoin runoilijoista kummankin runoudenlajin suurimmat, komedian alalla Epikharmos ja tragedian alalla Homeros”.<sup>53</sup> Platon liittää Herakleitoksen varsin kirjavaan seuraan varhaisia ajattelijoita, luonnonfilosofeista tosin ei ole puhuttakaan. Samalla hän nimeää Parmenideen aivan toisenlaisen ajattelun edustajaksi.

Uuden ajan filosofiassa Herakleitoksen ja Parmenideen suhteesta on tullut vertauskuva olemisen ja tulemisen vastakohtaisuudelle. G. W. F. Hegel tulkitsee Herakleitoksen hylänneen sekä olemisen että ei-minkään käsitteet ja esittäneen sen sijaan tulemisen periaatteen. Herakleitoksen ajattelussa ”kaikki virtaa, toisin sanoen: kaikki on tulemista”. Hegelin mukaan Parmenides ajatteli kaiken pysyväksi olemiseksi ja edusti siten identiteetin ajattelua, kun taas Herakleitoksen tuleminen liittyi ristiriidan ajatteluun.<sup>54</sup> Nietzsche oli paljolti samaa mieltä Hegelin kanssa. Nietzschen mukaan Herakleitos kielsi puhtaan olemisen ja sanoi: ”En näe mitään muuta kuin tulemista.”<sup>55</sup> Tämä tuleminen oli Nietzschen mukaan lainmukainen prosessi, joka ei koskaan pysähdy eikä maailmassa siten

<sup>51</sup> *Kratylos*: 402a.

<sup>52</sup> *De caelo*: 298b29.

<sup>53</sup> *Theaitetos*: 152de. Platonin mukaan myös Melissos väittää ”päinvastoin kuin nuo toiset, että kaikki asiat muodostavat ykseyden, joka pysyy sellaisenaan paikallaan” (180d).

<sup>54</sup> Hegel 1951: 68. Hegel 1982: 264.

<sup>55</sup> Nietzsche 2006: 76.

ole pysyvyyttä. Hegelin tavoin myös Nietzsche ajatteli kaiken virtaamisen liittyvän maailman ristiriitaisuuteen ja tarkoittavan vastakohtien ikuista sotaa. Nietzsche antaa esimerkiksi kirkkaan ja pimeän tai happaman ja makean, jotka liittyvät vastakohtaisuudessaan toisiinsa kuin kaksi painijaa. Yksinään riitapukareilla, eli ”asioilla itsellään”, ei Nietzschen mukaan ole omaa olemassaoloaan.<sup>56</sup>

Herakleitoksen virtaamista koskevat ajatukset eivät kuitenkaan ole yksiselitteisiä eikä ole itsestään selvää, mitä hän virralla tarkoittaa. Tärkeämpää kuin ajatus kaiken virtaamisesta Herakleitokselle näyttää olevan ajatus astumisesta virtaan, kuten näkyy tästä fragmentista, johon törmättiin jo Platonin kirjoituksessa:

Ei ole mahdollista astua kahta kertaa samaan virtaan. *potamôi gar ouk estin embênai dis tôi autôi.* (91a)

Plutarkhos, joka toistaa tämän lauseen useissa kirjoituksissaan, esittää sille myös erilaisia jatkoja, joita voidaan pitää lähinnä sen tulkintoina. Ensinnäkin Plutarkhos sanoo, ettei samaan virtaan astuminen kaksi kertaa ole mahdollista, ”koska *fysis* muutoksissaan liikuttaa ja muuttaa kaikkea”.<sup>57</sup> Tällöin virta on *fysiksen* liikkeen ja muutoksen vertauskuva, ja Plutarkhos seuraa Platonin tulkintaa, jonka mukaan Herakleitoksella on oppi kaiken liikkeestä, muutoksesta ja pysyvän olemisen mahdottomuudesta. Herakleitos viittaa tällaiseen liikkeeseen toisessa fragmentissa, jonka Plutarkhos yhdistää ajatukseen kaiken virtaamisesta:

Se hajottaa ja ajaa takaisin yhteen (...) yhdistää ja erottaa ja lähenee ja loittonee. *skidnêsi kai palin synagei (...)* *synistatai kai apoleipei kai proseisi kai apeisi.* (91b).

Herakleitos puhuu tässä edestakaisesta liikkeestä yhtenäisyyden ja hajanaisuuden välillä, mutta ei ole mitenkään varmaa, viittaako Herakleitos alkuperäisessä yhteydessä nimenomaan virtaan, johon ei voi astua kahta kertaa. Ehkä ajatus on se, että jokin hajottaa virran aina, kun siihen on astuttu kerran, ja vaikka virta jälleen yhdistyy, se ei ole enää sama. Tueksi voidaan ottaa Plutarkhoksella toinen tulkinta, jonka mukaan samaan virtaan astuminen kaksi kertaa ei ole mahdollista, ”koska eri vedet virtaavat ylitse”.<sup>58</sup> Tämän tulkinnan taustalla on ehkä seuraava Herakleitoksen fragmentti:

Niiden yli, jotka astuvat samoihin virtoihin, virtaa aina uusia vesiä. *potamoisi toisin autoisin embainousin hetera kai hetera hydata epirrei.* (12)

<sup>56</sup> Nietzsche 2006: 79-80.

<sup>57</sup> De Sera: 559c. *tôi panta kinein kai heteroiooun tèn fysin metaballousan.*

<sup>58</sup> Quaestiones N: 912a. *hetera gar epirrei hydata.*

Huomio kiinnittyy saman virran ja eri vesien väliseen vastakohtaan. Virta muodostuu vedestä, joka vaihtuu koko ajan, ja tämän takia virtakaan ei pysy samana ajan kuluessa. Guthrien mukaan ”Herakleitoksen lauseessa virrasta, joka ei ole sama virta toisella kertaa siihen astuttaessa, on kyse materialistisen näkemyksen kulminaatiosta. Puhumme virrasta samana virtana päivästä toiseen, vaikka tiedämme, että jos seisomme sen varrella huomenna, katselemme täysin eri vettä kuin mitä tänään siinä näemme.”<sup>59</sup> Kyse olisi siis ajan kulun tuottamasta erosta.

On huomionarvoista, että Herakleitos pitää mahdottomana astua samaan virtaan nimenomaan *kaksi kertaa*. Plutarkhoksen mukaan Herakleitos ei pidä mahdollisena myöskään ”koskea kuolevaista ainesta kahta kertaa tietyssä tilassa”.<sup>60</sup> Tämä on epäilemättä tulkinta peruslauseesta: virta on nyt kuolevainen aines, *ousia* (tai substanssi) eikä sitä voi koskea kahta kertaa esimerkiksi astumalla siihen. Ja kuitenkin Herakleitos puhuu samoihin virtoihin astumisesta:

Samoihin virtoihin astumme emmekä astu, olemme emmekä ole. *potamois toi autois embainomen te kai ouk embainomen, eimen te kai ouk eimen.* (49a)

Lause näyttää sisältävän ristiriidan, mutta sen voi tulkita edellisen pohjalta: samaan virtaan voidaan astua kerran, mutta ei kahta kertaa, sillä toisella kerralla virta on jo muuttunut. Mutta Aristoteles kertoo Herakleitoksen oppilaan Kratyloksen väittäneen, ettei samaan virtaan voi astua kertaakaan. Yksi vaihtoehto olisi tulkita ”virtaan astuminen” jonkun koetun asian kuvailemiseksi sanoilla: Herakleitoksen mukaan samaan virtaan voi astua kerran, sillä sanoessani ”virta” viittaa edelleen juuri näkemääni virtaan. Mutta Kratyloksen mukaan virta ehtii muuttua siinä ajassa, joka kuluu näkemisen ja sanomisen välillä. Niinpä Kratylos Aristoteleen mukaan ”lopulta liikutteli vain sormeaan ja ajatteli, ettei mistään pidä sanoa mitään”.<sup>61</sup> Toinen vaihtoehto on ajatella, ettei Kratyloksen lauseessa ole kyse enää ajan ja muutoksen tuottamista eroista, vaan itse samuuden mahdottomuudesta. Tällöin Kratyloksen ajatus koskee virran identiteettiä sellaisenaan, ajasta riippumatta ja yleisesti ottaen asioiden samuutta itsensä kanssa.

Yleisen tulkinnan mukaan Herakleitos kuitenkin ajatteli muutoksessa sentään jonkin asian pysyvän samana. Schofieldin mukaan Herakleitoksen virta on prosessi, jossa ”vastakohdat ovat samoja, koska niillä on sama *muutoksen muoto*”.<sup>62</sup> Prosessin sisältö, virtaava vesi, ei koskaan pysy samana, mutta prosessilla itsellään on tietty identiteetti, muoto, joka pitää sitä koossa. Tällöin Herakleitos ajattelisi liikkeestä ja muutoksesta

<sup>59</sup> Guthrie 1962: 467.

<sup>60</sup> De E: 392b. *oude thnêtês ousias dis hapsasthai kata heksin*. Ks. Guthrie 1962: 489.

<sup>61</sup> *Metaphysica*: 1010a10.

oikeastaan hyvin samalla tavalla kuin Platon, joka erottaa varsinaisen muutoksen pelkästä liikkeestä paikan suhteen, tai Aristoteles, joka erottaa kvantitatiivisen muutoksen kvalitatiivisesta: Aristoteleen mukaan oliot tunnistetaan määrän muuttuessa niiden pysyvän muodon, *eidōs*, perusteella, ja on olemassa jokin liikkumaton luonto, *fysis*.<sup>63</sup> Platon puolestaan kirjoittaa *Pidoissa*, että

vaikka jokaisen yksityisen elollisen olennon sanotaan elävän, sen sanotaan myös pysyvän samana, niin kuin esimerkiksi ihmistäkin lapsesta vanhukseen sanotaan samaksi. Mutta vaikka näin sanotaan, ihminen ei kuitenkaan koskaan ole sama, vaan hänessä tapahtuu koko ajan uusiutumista ja kuolemista, hiuksissa, lihassa, luissa ja veressä ja koko ruumiissa. Sama mikä koskee ruumista, koskee myös sielua.<sup>64</sup>

Myös Herakleitos näyttää ajatelleen nimenomaan sielua puhuessaan virtaamisesta. Aristoteles sanoo teoksessaan *Sielusta*, että Herakleitos ajatteli sielun olevan aina virtaava, *rheon aei*, sillä ”liikkuvan voi tuntea vain liikkuva. Hän ja monet muut ajattelevat myös, että oleva on liikkeessä.”<sup>65</sup> Toisin sanoen sielun on muututtava ollakseen yhteydessä kaikkeen muuhun muuttuvaan. Uusplatonisti Plotinoksen mukaan Herakleitos sanoo sielusta, että se ”lepää muuttuen”, *metaballon anapauetai* (84a).<sup>66</sup> Virta voidaan jopa tulkita pelkästään sielun kuvaukseksi. Esimerkiksi Osborne arvelee, että puhe virrasta liittyy Herakleitoksen kirjoituksissa juuri sielun käsittelyyn, sielun aineelliseen muutokseen.<sup>67</sup> Ajatus sielun muutoksesta viittaa myös epäilemättä fragmentteihin, joissa Herakleitos puhuu alkuaineiden muutoksista, sillä sanoessaan uusien vesien virtaavan niiden yli, jotka astuvat samoihin virtoihin, Herakleitos lisää Plutarkhoksen mukaan, että ”myös sielut huokuvat kosteudesta” (12).

Sielun kautta virtaaminen viittasi Herakleitoksen ajattelussa nähtävästi myös aistimukseen. Diogenes Laertioksen mukaan Platonin oppi aistittavista asioista, *ta aisthêta*, perustui Herakleitoksen ajatuksiin, sillä Platonille aistittava oli nimenomaan aina virtavaa, *aei rheon*, ja muuttuvaa, toisin sanoen se, ”mikä ei koskaan pysy laadultaan tai määrältään samana”. Platon kuitenkin yhdisti herakleitoslaisen aistimusopin pythagoralaiseen oppiin ajateltavista asioista, *ta noêta*. Sillä jos aistittavista asioista poistetaan niitä määrittävä luku, *arithmos*, ”ne eivät enää ole yhtäläisiä eivätkä ylipäänsä mitään tiettyjä asioita tai

<sup>62</sup> Schofield: 31.

<sup>63</sup> Theaitetos: 181d. *Metaphysica*: 1010a24, 34.

<sup>64</sup> *Pidot*: 207d.

<sup>65</sup> *De anima*: 405a27.

<sup>66</sup> Plotinos: 4.8.1. Plotinos siteeraa samassa yhteydessä toista Herakleitoksen fragmenttia, jonka mukaan ”on väsyttävää tehdä samaa ja aloittaa alusta”, *kamatos esti tois autois mokhthein kai arkhesthai* (84b). Mutta edes Plotinos itse ei näytä tietävän, miten tämä fragmentti liittyy sieluun.

<sup>67</sup> Osborne: 99.

tietyn kokoisia tai tietyn laatuksia. Ne ovat niitä, joilla on aina vain syntyminen eikä koskaan olemista.”<sup>68</sup>

Aristoteles puolestaan tarkentaa, että Herakleitos ja Kratylos puhuivat nimenomaan aistittavien asioiden alituisesta virtaamisesta. Tästä seuraa Aristoteleen mukaan, ettei niistä ole tietoa ja että ”jos jotakin voidaan siis tietää tai käsittää, aistein havaittavien olioiden ohella täytyy olla joitakin muita pysyviä asioita”. Aristoteles antaa tästä esimerkiksi viinin, joka ”saattaa tuntua yhteen aikaan makealta ja yhteen aikaan ei, kun joko se itse tai ruumiin tila on muuttunut. Mutta makeus sellaisena kuin se esiintyy, ei ole milloinkaan muuttunut, ja se ilmenee jokaiselle todenmukaisesti.”<sup>69</sup> Herakleitoksen mukaan ”merivesi on mitä puhtainta ja mitä likaisinta: kaloille juotavaa ja terveellistä, mutta ihmisille juomakelvotonta ja tappavaa” (61). Herakleitos ei kuitenkaan sano, onko jotain sellaista kuin meriveden puhtaus sellaisenaan.

Platonin mukaan Herakleitos edustaa varhaista perua olevaa ajattelua, jonka mukaan kaikki on syntymisen, liikkeen, muutoksen ja tulemisen tilassa, kun taas Aristoteleen mukaan Herakleitos on luonnonfilosofi, joka etsii luonnon periaatteita alkuaineiden joukosta. Kumpikin tulkinta on saanut kannatusta uuden ajan filosofiassa. Seuraavaksi aion käsitellä Heideggerin ja Collin tulkintoja.

## 4. HEIDEGGER JA COLLI

Heidegger ja Colli voidaan tulkitsijoina nähdä ikään kuin oppaina Herakleitoksen ajatteluun. He eivät pyri kokonaistulkintaan, mutta heitä voi käyttää myös siinä hyväksi. Pikemminkin Heideggerin ja Collin pyrkimyksenä on ajatella itse niitä asioita, joita keskustelu koskee. Tämän takia heidän oma ajattelunsa ja omat filosofiset projektinsa ovat tulkinnassa vahvasti läsnä. Tarkastelen seuraavassa kappaleessa ensin Heideggerin ja Collin kirjoituksia Herakleitoksesta ja sitten tapaa, jolla he tulkitsevat ja kääntävät omalle kielelleen Herakleitosta ja esisokraattista ajattelua yleensä. Heideggerin tapauksessa käsitelen hänen ajatustaan tulkinnasta hermeneuttisena kehänä ja vuoropuheluna toisen ajattelijan kanssa ja Collin tapauksessa tulkintaa alkuperäisen ajattelun ilmaisuna.

### 4.1. Kirjoitukset Herakleitoksesta

---

<sup>68</sup> DL: 3.8-10.

<sup>69</sup> Metaphysica: 987a34, 1010b21, 1078b14.

Martin Heideggerin (1889-1976) Herakleitosta käsittelevä materiaali muodostaa hajanaisen kokonaisuuden, jota ei ole syytäkään pakottaa yhteen muottiin. Kirjoitukset heijastavat eri vaiheita Heideggerin ajattelun kehityksessä noin 40 vuoden ajalta. Heidegger ei koskaan kirjoittanut teosta, jossa hän olisi esittänyt kokonaistulkinnan Herakleitoksen ajattelusta. Pikemminkin hänen kirjoitustensa tarkoituksena näyttää aina olleen jonkin Heideggerin oman ajattelun kehitykseen liittyvän asian selvittäminen Herakleitoksen ajattelun avulla.

Heideggerin ensimmäinen kirja *Oleminen ja aika* vuodelta 1927 on tärkeä myös Herakleitoksen tulkinnan kannalta, sillä se sisältää Heideggerin oman ajattelun perusteet. Mutta laajemmin Heidegger puhuu Herakleitoksesta vasta metafysiikkaa käsittelevässä *Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan vuodelta 1935. Se sijoittuu aikaan, jolloin Heideggerin sanotaan kokeneen ajattelussaan käänteen, jonka jälkeen hänen kiinnostuksensa siirtyi fenomenologiasta ja täälläolon (*Dasein*) analyysistä lähinnä kieleen ja filosofian historiaan. Luentosarja julkaistiin kirjana vuonna 1953, jolloin Heidegger teki siihen monia merkittäviä lisäyksiä. Kaikkein laajimmat Heideggerin Herakleitos-tekstit löytyvät *Gesamtausgabessa* julkaistuihin luentosarjoihin *Der Anfang des abendländischen Denkens* vuodelta 1943 ja *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* vuodelta 1944. Keskityn tässä tutkielmassa Heideggerin luentosarjojensa pohjalta kirjoittamiin ja niitä vastaaviin esseisiin *Logos* ja *Aletheia* (kumpikin vuodelta 1951). Heideggerin myöhäisin Herakleitosta käsittelevä julkaisu on hänen yhdessä Finkin kanssa vuosina 1966-67 pitämänsä Herakleitos-seminaari, *Heraklit Seminar*.

Giorgio Colli (1917-1979) tunnetaan ennen kaikkea Nietzschen teosten kriittisestä laitoksesta, jota hän toimitti Mazzino Montinarin kanssa vuodesta 1967 lähtien. Colli myös käänsi italiaksi monia filosofian klassikoita, joista mainittakoon Aristoteleen logiikkaa käsittelevien kirjoitusten kokoelma *Organon* ja Immanuel Kantin *Kritik der reinen Vernunft*. Ensimmäisen oman kirjansa *Fysis kryptesthai filei* Colli julkaisi vuonna 1949. Kirjan nimi kuvaa Collin läheistä suhdetta Herakleitoksen ajatteluun, sillä se on suora sitaatti Herakleitoksen fragmentista 123. Seuraava kirja, jossa Colli keskittyi Herakleitoksen ajatteluun, oli vuonna 1975 ilmestynyt *Filosofian synty*. Mutta pääosassa Herakleitos on varsinaisesti vasta Collin esisokraattisten fragmenttien käännösten ja kommentaarien kokoelmassa *La sapienza greca* ("Kreikkalainen viisaus"), jonka kolmas osa on omistettu yksin Herakleitokselle. Colli kuoli viimeistellessään tätä teosta eikä ehtinyt muiden osien tavoin kirjoittaa siihen johdantoa, joka olisi epäilemättä ollut hänen systemaattisin Herakleitosta käsittelevä kirjoituksensa.

Heideggerin ja Collin suorat yhteydet rajoittuvat lähinnä muutamaan viittaukseen, jotka Colli tekee *La sapienza greca* Heideggerin ja Finkin *Heraklit*-seminaariin. Vaikka

Colli olikin siis lukenut Heideggeria, heidän esittämiään tulkintoja voidaan pitää toisistaan hyvin riippumattomina.

## 4.2. Tulkinnat ja käännökset

Heideggerin tapa tulkita Herakleitosta eroaa jo lähtökohdiltaan useimmista tulkintaperinteistä. Varsinkin filologisesti suuntautuneet tutkijat sivuuttavat yleensä Heideggerin tulkinnat liian spekulatiivisina. Mutta puhtaan filologisen tulkintaperinteen omana ongelmana voidaan nähdä sen kyvyttömyys kohdata esisokraatikot filosofisina keskustelukumppaneina. Esimerkiksi Held kuvaa seuraavalla tavalla filologisen ja heideggerilaisen lähestymistavan eroa:

Viime vuosikymmenien Herakleitos-kirjallisuudessa yhtä lailla kuin myös monissa Parmenides-kirjoissa herättää huomiota, että kirjoittajat antavat kyllä uskomattoman paljon arvoa tarkkanäköisyydelle ja kyvyille yhdistellä asioita, mutta pohjimmiltaan analysoivat näiden ajattelijoiden ajatuksia kuin eksoottisten eläinten elonmerkkejä sen sijaan, että hyväksyisivät heidät filosofisiksi keskustelukumppaneikseen, joiden ajattelun vakuuttavuudelle on syytä saattaa itsensä ennakkoluulottomasti alttiiksi.<sup>70</sup>

Näiden tulkintojen valossa, kuten Heidegger itse asian ilmaisee, kreikkalaiset näyttävät jonkinlaiselta hottentottien lajilta, johon verrattuna moderni tiede on edistynyt valtavasti. Nykyajan metafysiikan, tietoteorian, antropologian ja etiikan näkökulmasta katsoen ”heideggerilainen” tulkinta näyttäytyy mielivaltaisina ja mahdottomana todistaa ”eksaktin” tulkinnan tavoin. Heideggerin mukaan on kuitenkin kysyttävä, ”kumpi tulkinta on tosi, se joka ottaa noin vain vastaan ymmärryksensä näkökulman, koska on joutunut sen valtaan ja koska se tyrkyttää itseään tavallisena ja itsestään selvänä; vai sittenkin se tulkinta, joka asettaa tutun näkökulman pohjiaan myöten kyseenalaiseksi, koska saattaisi olla ja itse asiassa onkin niin, ettei tämä näkökulma viittaa lainkaan *siihen*, mikä on nähtävä”. Heidegger haluaa löytää uuden sisäänkäynnin kreikkalaiseen maailmaan, ”jonka pääpiirteet, vaikkakin vääristyneinä ja siirtyneinä, väärällä paikalla ja peitossa, pitävät yllä omaa maailmaamme”.<sup>71</sup>

Toisaalta Heidegger näyttää ymmärtävän kreikkalaiset tietyllä tavalla epähistoriallisessa mielessä. Sillä *Der Spruch des Anaximander* -esseessään Heidegger myöntää, ettei hän tarkoita kreikkalaisilla mitään kansaa tai kansakuntaa vaan ”sen kohtalon aamua, jossa oleminen itse valaisee itsensä olevassa ja siten omaksuu tietyn

<sup>70</sup> Held: 8.

<sup>71</sup> EM: 12, 96, 134.

ihmisen olemuksen”.<sup>72</sup> Toisin sanoen Heidegger viittaa kreikkalaisilla vain tiettyihin kreikkalaisiin ajattelijoihin tai johonkin salaperäiseen kreikkalaisuuteen, jonka vain tulkinta voi kaivaa esiin kreikkalaisen ajattelun ulkokuoren alta.

Heideggerin mukaan minkä tahansa asian tulkitseminen, *Auslegung*, perustuu aina jonkinlaiseen ymmärrykseen, *Verstehen*. Maailma on aina jo ymmärretty, kun sitä lähdetään tulkitsemaan, ja sama koskee mitä tahansa ajatusta tai kirjoitusta. Tulkitseminen perustuu tulkitsijan ennakkoluuloon, *Vormeinung*, eli siihen, mikä hänellä on jo hallussa, *Vorhabe*, mikä on jo näkyvillä, *Vorsicht*, ja mihin hän jo etukäteen tarttuu, *Vorgriff*.<sup>73</sup> Gadamer kutsuu tätä tulkinnan lähtökohtaa esiymmärrykseksi, sillä sen ”liike määrää alituisen tekstin ymmärtämistä”.<sup>74</sup> Esiymmärrys on Gadamerin mukaan jonkinlainen ennakkohahmotelma, jota tulkintaprosessissa tarkennetaan. Ymmärtäminen muodostaa kehämäisen liikkeen, hermeneuttisen kehän, joka voi jatkua loputtomiin.

Mutta tällä kehällä on Heideggerille ennen kaikkea positiivinen merkitys. Kehästä ei ole tietä ulos, mutta Heideggerin mukaan ratkaisevinta ei olekaan päästä kehästä ulos vaan ”oikea tapa tulla kehään”.<sup>75</sup> Toisin sanoen ratkaisevinta tulkinnassa on uusien lähtökohtien kokeileminen. Herakleitoksen tulkinnan tapauksessa kaikki lähtee Heideggerin mukaan uskalluksesta tulkita spekulatiivisesti yksittäinen fragmentti ja edetä siitä kokonaisuuteen. Heidegger sanoo:

2500 vuotta, jotka erottavat meidät Herakleitoksesta, ovat vaarallinen asia. Tulkinnassamme Herakleitoksen fragmenteista tarvitaan mitä voimakkainta itsekritiikkiä, jotta tässä nähtäisiin jotain. Toisaalta tarvitaan myös uhkarohkeutta. On riskeerattava, sillä muuten ei jää mitään käteen. Spekulatiivista tulkintaa ei siis pidä vastustaa. Meidän on kuitenkin edellytettävä, että voimme vain aavistaa Herakleitoksen, kun itse ajattelemme. Toki kysymys on siitä, olemmeko jo kasvaneet tehtävämme mittaisiksi.<sup>76</sup>

Toisaalta Heidegger myöntää, ettei pelkkä spekulatio riitä, vaan lopulta kaikkia Herakleitoksen fragmentteja on tarkasteltava yhden fragmentin tulkitsemiseksi.<sup>77</sup> Heidegger korostaa, kuinka tärkeää on, ettei tulkitsija pääse peittämään tulkinnan kohdetta nykyaikaisilla opeilla. Muinaisen ajattelun pelastaminen ymmärryksellemme merkitsisi samalla tavalla siihen kuuluvan vieraan aineksen redusoimista kuin ”eksaktin” tulkinnan harjoittama tuttuun näkökulmaan nojaaminen. Wolfgang Schadewaldt sanoo osuvasti, että

---

<sup>72</sup> Anaximander: 310. EGT: 25.

<sup>73</sup> OA: 191, 193-194. SZ: 148, 150.

<sup>74</sup> Gadamer 2002: 68.

<sup>75</sup> OA: 197. SZ: 153.

<sup>76</sup> HS: 62 (36).

<sup>77</sup> HS: 112 (67).

monet tutkimukset antiikin ajattelijoina on kirjoitettu ”ikään kuin muinaiset ajattelijat eivät olisi muuta tehneet kuin askarrelleet sen parissa, mikä meitäkin juuri nyt kiinnostaa”.<sup>78</sup>

Myös Heideggeria on usein syytetty oman ajattelunsa heijastamisesta muinaisten ajattelijoiden maailmaan. Mutta Heidegger on itse puolustautunut tätä syytöstä vastaan esittämällä käsityksensä, jonka mukaan tulkinnan tehtävänä on nimenomaan löytää toisen ajattelusta jotain, mitä toinen ei itse ole ajatellut. Heideggerin mukaan ”varsinaisen tulkinnan on näytettävä se mikä ei näy sanoissa ja kuitenkin sanotaan” ja ”keskustellessamme ajattelijan kanssa, meidän on kiinnitettävä huomiomme siihen, mitä ei sanota siinä, mitä sanotaan”.<sup>79</sup> Heidegger haluaa siis lukea niin sanotusti rivien välistä, etsiä piileviä ajatuksia. Mutta miten Heidegger varmistaa, että nuo ajatukset todella ovat siellä, mistä juuri hän sattuu ne löytämään? Vastausta tähän kysymykseen tulee nähdäkseni etsiä metodista, jota Heidegger käyttää tulkinnassaan.

Heideggerin tulkinnan metodologiaa voisi ehkä parhaiten kuvailla dialogin käsitteen avulla, sillä Heideggerin mukaan ”kaiken vaivannäkömme on kohdistuttava pyrkimykseen viedä meidät lähemmäksi ajateltavan aluetta varhaisen ajattelijan kanssa käymämme vuoropuhelun (*Zwiesprache*) kautta”.<sup>80</sup> Dialogissa tulkitsija ottaa kuuntelun ohella osaa keskusteluun, sillä päämääränä ei ole pelkästään pyrkiä selvittämään, mitä tulkittu todella sanoi. Heidegger esittää tulkitsijan tehtäväksi tulkitun sanoman ilmaisemisen, sillä ”oletettavasti kaiken myöhemmän ajattelun, joka pyrkii keskusteluun (*Gespräch*) varhaisemman kanssa, pitää kuitenkin aina kuunnella omasta olinpaikastaan käsin ja siten muokata varhaisen ajattelun vaikeneminen sanomiseksi”.<sup>81</sup>

Heideggerin tavoitteena ei ole Herakleitoksen tutkiminen sellaisenaan, vaan itse keskustelu ja sen hedelmät: ”Pyrimme määrittämään ajattelun asian keskustelussamme Herakleitoksen kanssa. Emme siis aio millään temaattisella tavalla ottaa osaa Herakleitostutkimukseen.”<sup>82</sup> Ajattelun asia, *die Sache des Denkens*, on ymmärtääkseni se, mitä Herakleitoksen ajattelu koskee, mutta mitä Herakleitos ei välttämättä ole itse ajatellut loppuun asti. Esimerkiksi *logos*: Heidegger ei halua vain tutkia *logoksen* teemaa Herakleitoksen ajattelussa, vaan ajatella itse *logosta*. Niinpä Heideggerin Herakleitostulkinnan päämääränä ei ole vain Herakleitoksen esittäminen, vaan puhe, joka hänen kanssaan käydään: ”Kokeilussa, johon ryhdymme, ei ole kyse siitä, että haluaisimme loihtia Herakleitoksen itsensä esiin, vaan sen sijaan hän keskustelee kanssamme ja me

<sup>78</sup> Schadewaldt: 39.

<sup>79</sup> EM: 124. HS: 111 (67).

<sup>80</sup> Aletheia: 253. EGT: 105.

<sup>81</sup> Moira: 230. EGT: 85.

<sup>82</sup> HS: 122 (74).

keskustelemme hänen kanssaan”.<sup>83</sup> Heideggerin mukaan Herakleitoksella ei edes ole mitään tiettyä oppia, vaan pikemminkin hänen tarkoituksensa on antaa meille jotain ajateltavaa.<sup>84</sup>

Dialogia voidaan pitää tulkinnan metodina, jossa tulkitsija on mukana omine ajatuksineen – sikäli kuin ajatukset voivat olla omia – siten että nämä ajatukset liikkuvat lähellä sitä, mitä tulkittu sanoo tekstissään. Mutta mikään täydellinen kommunikaatio ei tässä mielessä ole tietenkään mahdollista. Dialogille ominaisena piirteenä voidaan pitää juuri keskustelijoiden lähtökohtaista erilaisuutta ja täydellisen kommunikatiivisen ymmärryksen mahdottomuutta. Tämän takia dialogi muistuttaa itse asiassa hermeneuttista kehää, sillä kummallakaan ei ole loppua.

Heideggerin tapauksessa tulkinta lähtee olennaisesti liikkeelle kääntämisestä. Heidegger tunnetaan erikoisista Herakleitoksen ja muiden esisokraatikkojen fragmenttien käännoksistään, joille on luonteenomaista uusien monimutkaisten sanojen käyttöönotto. Heidegger on tyytymätön perinteisiin käännoksiin, nähdäkseni ei kuitenkaan siksi, ettei niillä olisi mitään tekemistä alkuperäisen kanssa, vaan päinvastoin siksi, etteivät käännökset tuo esiin tuota yhteyttä. Miksi esimerkiksi syntymistä ja esiin tulemistä tarkoittava sana *fysis* käännetään juuri sanalla ”luonto” (tai *Natur*)? Tai miten tavallista kertomusta tarkoittavasta *logoksesta* on päädytty suureen *Logokseen*, maailmaa ohjaavaan rationaaliseen periaatteeseen?

Voidaan ajatella, että merkityksen muodostumisen historia kätkeytyy juuri kaikkein luonnollisimmalta vaikuttavassa käännoksessä ja että Heideggerin käännökset pyrkivät kaikessa kömpelössä monisanaisuudessaan tavoittamaan tuon historian, eivät niinkään korvaamaan alkukielen sanoja jollain oman kieleemme vastaavalla sanalla. Esimerkiksi Heidegger ajattelee, että tuomalla näkyviin totuuden alkuperäisen ilmiön, *alêtheian*, jonka Heidegger kääntää kätkeytymättömyudeksi, voidaan osoittaa, miten perinteinen totuuskäsitys on ”polveutunut” tästä ilmiöstä.<sup>85</sup> Heidegger ei kuitenkaan halua pysähtyä pelkän etymologian ja sanojen merkityksen tasolle, sillä tarkoitus on lopulta päästä merkityksen tasolta itse asiaan.<sup>86</sup>

Colli pyrkii Heideggerin tavoin välttämään nykyaikaisten käsitteiden rajattua piiriä, mutta jollain tavalla Colli haluaa mennä tässä pyrkimyksessään vielä pidemmälle. Gianni Ferracuti on todennut, että jos nykyfilosofian katsotaan alkavan Heideggerin oppi-isästä Husserlistä, Colli vaikuttaa jonkinlaiselta filosofiselta zombilta, elävältä kuolleelta. Colli

---

<sup>83</sup> HS: 23 (12).

<sup>84</sup> Logos: 214 EGT: 72.

<sup>85</sup> OA: 265. SZ: 214.

<sup>86</sup> EM: 66.

itse kuvaa itseään Husserliin ja Heideggeriin nähden saksankielisellä sanalla *altmodisch*, vanhanaikainen.<sup>87</sup> Collin lähtökohta ei Heideggerin tavoin ole Husserlin fenomenologiassa, mutta ei myöskään modernissa analyttisessä filosofiassa, vaan jollain tavalla antiikissa itsessään. Collin mukaan nykyaikainen filosofia pystyy vain vaivoin pääsemään samalle tasolle antiikin ajattelun kanssa.<sup>88</sup>

Collilla on kuitenkin edeltäjiä uuden ajan filosofiassa. Colli arvostaa ennen kaikkea Nietzscheä, jonka varhaista kirjoitusta *Wir Philologen* ("Me filologit") hän pitää kirjoittajansa ehkä tärkeimpänä.<sup>89</sup> Nietzsche jakaa antiikin tutkijat runoilija-oppineisiin ja filologi-villi-ihmisiin. Nietzschen mukaan filologien ongelma on se, että he näkevät antiikin osana nuorten kasvatusta ja "humanismia", mikä tarkoittaa antiikin ymmärtämistä pelkästään nykyajan perspektiivistä. Mutta tämä perspektiivi perustuu aina pelkkiin ennakkoluuloihin, joista on tullut tiedostamattomia. Nietzsche pyrkii ennakkoluuloista eroon ja tavoittelee runoilijoiden tavoin tulkintaa, jossa antiikkia tarkasteltaisiin sen omista lähtökohdista käsin.<sup>90</sup>

Samankaltainen lähtökohta on myös Collilla, jonka mukaan tulkinta on pohjimmiltaan ilmaisua, *espressione*.<sup>91</sup> Toisin sanoen Colli haluaa tulkinnallaan ilmaista, tuoda ilmoille, jotain mitä esimerkiksi Herakleitoksen ajattelussa itsessään on, jotain mitä Herakleitos ehkä itsekkin pyrki ilmaisemaan. Tulkittessaan Nietzscheä Colli toteaa, että ajattelijan todellinen "ymmärtäminen" on asioiden "tekemistä" tämän ajattelun mukaisesti.<sup>92</sup> Colli ei siis pyri ainoastaan saamaan selville, mitä toinen ajattelijan tarkoittaa sanoessaan jotain, vaan myös ajattelemaan ja toimimaan samalla tavalla. Tämä edellyttää toisen ajattelun sovittamista yhteen oman ajattelunsa kanssa, mikä puolestaan edellyttää jonkinlaista keskustelua tai dialogia – kuten Heidegger ajattelee. Colli pyrkii kuitenkin pikemminkin ilmaisemaan muinaisen ajattelijan sanoja kuin kehittämään niistä jotain uutta. Luigi Anzalone mukaan Heidegger pyrkii ennen kaikkea "muistamaan" ja juuri kieltäessään kreikkalaisten ja meidän maailmamme välisen etäisyyden hän vahvistaa sen uudelleen. Heideggerin näkökulma on "ajankohtainen", Colli sen sijaan pyrkii Nietzschen tavoin "epäajankohtaisuuteen".<sup>93</sup>

Esisokraattinen ajattelu ei ole jättänyt jälkeensä paljonkaan kirjallista materiaalia, mutta Colli ei pidä tätä ensisijaisesti menetyksenä, vaan pikemminkin haasteena

---

<sup>87</sup> Ferracuti: 4. RE: 399.

<sup>88</sup> FE: 166.

<sup>89</sup> Montevecchi: 37.

<sup>90</sup> Nietzsche 1980: §7, §28, §49.

<sup>91</sup> Perustelen tätä väitettä ennen kaikkea sillä, että Colli käänsi Aristoteleen tulkintaa käsittelevän teoksen *Peri hermeneias* nimellä *Dell'espressione*.

<sup>92</sup> RE: 83. Ks. Montevecchi: 13.

<sup>93</sup> Anzalone-Minichiello: 195.

tulkitsijalle, mahdollisuutena ilmaista esisokraatikkojen kätkeytynyt viisaus. Kirjoitus ei nimittäin voi käydä keskustelua lukijan kanssa tai vastata kritiikkiin. Sillä lukija voi oman mielensä mukaisesti hyppiä tekstissä, joka piinaa häntä jähmeydellään.<sup>94</sup> Colli suhtautuu kirjallisuuteen mielestään samalla tavalla kriittisesti kuin Platon, joka varoittaa *Seitsemännessä kirjeessään* ”käsittelemästä vakavia aiheita kirjallisessa muodossa ja jättämästä niitä alttiiksi ihmisten pahansuopuudelle ja ymmärtämättömyydelle”.<sup>95</sup> Colli viittaa myös Platonin *Faidroksessa* kertomaan myyttiin kirjoituksen synnystä Egyptissä. Myytin mukaan kirjoituksen keksinyt jumala Theuth tarjoaa keksintöään silloiselle kuninkaalle Thamukselle, jumala Ammonille, joka vastaa:

Tämä keksintöhän heikentää niiden muistia, jotka ovat omaksuneet sen, sillä luottaessaan kirjoitukseen, joka perustuu heidän ulkopuolellaan oleviin merkkeihin, he eivät enää viljele omaa sisäistä muistiaan. Sinä siis et ole keksinyt muistia vaan muistiinpanoja kehittävän lääkkeen. Näennäisviisautta sinä oppilaillesi opetat etkä totuutta; he lukevat paljon ilman ohjausta ja luulevat tietävänsä kaiken, kun he itse asiassa ovat tietämättömiä ja sietämättömiä, näköjään viisaita mutta eivät todella.<sup>96</sup>

Collin mukaan kirjallisuus, joka alun perin oli vain muistin apuväline, muuttuu filosofian myötä itsetarkoitukseksi. Mielenkiintoista tässä on kuitenkin se, että Platon kritisoidessaan kirjallisuutta käyttää itse juuri kirjallista esitysmuotoa, vaikka esittääkin ajatuksensa nimenomaan keskustelun kulkua jäljittelevien dialogien muodossa. Näin aukeaa Collin mukaan kuitenkin tie kaikille mahdollisille väärinymmärryksille, joissa alkuperäinen ajatus on kadonnut. Colli kertoo omista esisokraattisten fragmenttien käännoksistään eräässä haastattelussa seuraavalla tavalla:

Olen yrittänyt saada nämä kreikkalaiset puhumaan omalla kielellään. Käännoksissani en seuraa filosofian modernia, teknistä käytäntöä. Sanon yhden asian: jos oletamme, että Platonin ja kirjoituksen kautta eräs maailma on hävinnyt, juuri tuo maailma herätetään henkiin. Olen mennyt näiden viisaiden ”taakse”. Mennä ”taakse” tarkoittaa kiinnostusta jumaliin ja jumalista kertoviin myytteihin. Siellä syntyy tämä viisaus.<sup>97</sup>

Toisin sanoen Colli haluaa tarkastella kreikkalaista viisautta sen omista lähtökohdista käsin, toisin kuin filosofit, jotka Aristoteleesta lähtien ovat nähneet edeltäjissään pikemminkin filosofian lapsuusvaiheen kuin viisauden viimeisen henkäyksen. Heideggerin ja Collin tulkintoja yhdistää nähdäkseni se, että kumpikin pyrkii antamaan tulkitsemalleen ajattelijalle oman äänen: Heidegger keskustelun kautta, Colli puolestaan korostaessaan

<sup>94</sup> FE: 200.

<sup>95</sup> VII kirje: 344bc. FS: 104. Ks. Faidros: 275d.

<sup>96</sup> Faidros: 275ab. FS: 102.

tulkitun etäisyyttä meihin. Collin mukaan olisi ”virhe pyrkiä elvyttämään kreikkalainen viisautta sen kautta, mitä myöhempi filosofia on sanonut siitä”, sillä filosofien esittämät tulkinnat ”perustuvat tuon ajattelun aristotelisiin väärennöksiin, mahdollisesti hegeliläisen historiankirjoituksen toistamina ja kehittäminä.”<sup>98</sup>

Colli kääntää oikeastaan perinteisen tulkinnan perspektiivin nurin kurin: hän ei tarkastele viisautta myöhemmän filosofian pohjalta, vaan sen pohjalta, mikä edeltää jopa viisautta: silloin kyse on myyteistä ja yleisesti ottaen uskonnosta. Seuraavassa osassa käsitelen kysymystä uskonnon ja viisauden suhteesta filosofiaan.

## 5. FILOSOFIA, VIISAUS JA USKONTO

Neljä seuraavaa kappaletta sisältävät neljä erilaista näkökulmaa, joista katsoen Herakleitoksen ajattelun voidaan nähdä eroavan filosofiasta ja metafysiikasta. Ensimmäisen kappaleen näkökulma on Herakleitoksen yhteys filosofian syntyä historiallisesti edeltäneeseen viisauteen ja uskonnolliseen ajatteluun. Olen nähnyt tarpeelliseksi käsitellä viisautta ja uskontoa erityisen laajasti, sillä erittäin suuri osa Herakleitoksen fragmenteista liittyy nimenomaan tähän aiheeseen.

Kappaleen kahdessa ensimmäisessä osassa lähdän liikkeelle tarkastelemalla fragmentteja, joissa Herakleitos puhuu kreikkalaisesta uskonnosta. Ensimmäisen osan näkökulma on myyttinen, uskontoa teoreettisesti tarkasteleva, toisen osan puolestaan rituaalinen, uskontoa käytännöllisesti tarkasteleva. Pyrin osoittamaan, ettei Herakleitos suhtaudu sinänsä kielteisesti uskontoon. Tuon myös esille Herakleitoksen mahdolliset yhteydet orfilaisuuteen. Kolmannen osan aihe on puolestaan Herakleitoksen suhde viisauteen. Neljännessä osassa käsitelen uuden ajan filosofien tulkintoja kreikkalaisen filosofian suhteesta uskontoon ja esitän tulkinnan, jonka mukaan uskonnolla ja filosofialla on historiallinen yhteys. Lopuksi viidennessä osassa tarkastelen Collin tulkintaa filosofian synnystä uskonnon ja viisauden pohjalta.

### 5.1. Herakleitos ja uskonto: myytit

Tulkinta, jonka mukaan Herakleitos edustaa vanhat uskonnolliset myytit kyseenalaistavaa luonnonfilosofiaa, voisi lähteä liikkeelle vaikkapa fragmentista, jossa Herakleitos sanoo, ettei maailmankaikkeutta, *kosmos*, ”tehnyt kukaan jumala eikä kukaan ihmisistä, vaan se

<sup>97</sup> *Corriere della Sera*, 17. syyskuuta 1977.

<sup>98</sup> SG III: 9.

on aina ollut ja on nyt ja tulevaisuudessa ikuisesti elävä tuli” (30). Voidaan ajatella, että Herakleitos korvaa myyttisen selityksen, jossa maailmankaikkeuden on luonut jumala, *theos*, luonnonfilosofisella selityksellä, jossa maailmankaikkeudella on aineellinen perusta, nimittäin ikuisesti elävä tuli, *pyr aeizôon*.

Itse asiassa käsitys jumalan luomasta maailmasta ei yleisesti ottaen edes kuulunut kreikkalaiseen uskontoon. Hesiodos aloittaa kirjassaan *Jumalten synnystä* tarinan maailman synnystä kertomalla, että ”ensimmäiseksi syntyi Khaos”, ja, kuten Alf Henrikson toteaa, ”jumalat eivät harvoja poikkeuksia lukuun ottamatta olleet enempää ikuisia kuin muuttumattomiakaan; on olemassa monta myyttiä jumalien synnystä ja aine edellytettiin tavallisesti vanhemmaksi ja kestävämmäksi kuin jumalat.”<sup>99</sup> Jumalia tosin pidettiin yleensä kuolemattomina, *athanatoi*, vastakohtana ihmisille, jotka olivat kuolevaisia, *thnêtoi*. Tämä tarkoitti kuitenkin vain sitä, että synnyttyään jumalat eivät enää ihmisten tavoin kuolleet, vaan pysyivät ikuisesti elossa. Myös Herakleitos viittaa ilmeisesti juuri jumaliin ja ihmisiin puhuessaan kuolemattomista ja kuolevaisista:

Kuolemattomat kuolevaisia, kuolevaiset kuolemattomia; eläen niiden kuoleman, kuullen niiden elämän. *athanatoi thnêtoi, thnêtoi athanatoi, zôntes ton ekeinôn thanaton, ton de ekeinôn bion tethneôtes.* (62)

Elämme niiden kuoleman ja ne elävät meidän kuolemamme. [*fanai*] *zên hêmas ton ekeinôn thanaton kai zên ekeinas ton hêmeteron thanaton.* (77b)<sup>100</sup>

Herakleitos näyttää kyseenalaistavan jumalien kuolemattomuuden ja samalla ihmisten kuolevaisuuden, ja hän perustelee ajatusta lauserakenteella, joka muistuttaa alkuaineiden muutoksia käsittelevää fragmenttia: ”Tuli elää maan kuoleman, ilma elää tulen kuoleman; vesi elää ilman kuoleman, maa veden” (76). Yksi mahdollinen tulkinta on, että Herakleitos tarkoittaa jumalien muuttuvan ihmisiksi ja ihmisten puolestaan jumaliksi samalla tavalla kuin alkuaineet muuttuvat toisiksi alkuaineiksi. Sillä hän myös näyttää liittävän jumalat ja ihmiset osaksi vastakohtien harmoniaa puhuessaan sodasta, joka ”paljastaa yhdet jumaliksi, toiset ihmisiksi” (53). Onko Herakleitoksen käsitys kreikkalaisen uskonnon vastainen?

Itse asiassa kreikkalainen mytologia tunsu tapauksia, joissa kuolevainen muuttui kuolemattomaksi: esimerkiksi Herakles, joka oli jo syntyään puoliksi jumalainen, ihmisäidin ja Zeus-jumalan lapsi, hyväksyttiin yhdeksi Olympos-vuoren kuolemattomista jumalista. Hesiodos toteaa, että ”jumalilla ja kuolevaisilla ihmisillä on yhteiset sukujuuret”,

<sup>99</sup> Theogonia: 116. Henrikson: 272.

<sup>100</sup> Nähdäkseni ilmaisu ”eläen niiden kuoleman” tarkoittaa, että eletään niiden kuollessa. Vastaavasti ”kuullen niiden elämän” tarkoittaisi, että kuollaan niiden eläessä.

ja kertoo Olympoksen asukkaiden luoneen ensin ihmisten kultaisen lajin, jolle kuolema oli kuin unta, sillä kuoltuaan näistä ihmisistä tuli henkiolentoja eli daimoneita, ”kuolevaisien ihmisten suojelijoita”, *fylakes thnêton anthrôpon*.<sup>101</sup> Tämä ilmaisu löytyy samankaltaisessa muodossa myös Herakleitokselta:

Siellä olevan edessä he nousevat ylös ja tulevat pian elävien ja ruumiiden suojelijoiksi. *entha d' eonti epanistasthai kai fylakas ginesthai egerti zôntôn kai nekrôn*. (63)

Näin ollen voidaan ajatella, että Herakleitos tarkoittaa edellisen fragmentin kuolevaisilla kuolemattomilla nimenomaan daimoneita, alun perin kuolevaisia olentoja, jotka muuttuvat kuoltuaan kuolemattomiksi suojelushengiksi.<sup>102</sup> Jotta selviäisi, osuuko tämä tulkinta edes lähelle oikeaa, on syytä katsoa, mitä Herakleitos sanoo daimoneista, sillä hän puhuu niistä myös suoraan kahdessa fragmentissa. Ensimmäisessä hän sanoo, että

Verrattuna daimoniin ihminen on lapsellinen, aivan kuten poika verrattuna mieheen. *anêr nêpios êkouse pros daimonos hokôsper pais pros andros*. (79)

Tästä käy ilmi, että Herakleitos pitää daimoneita jonain ihmistä ylempänä. Platon, joka ymmärtää daimonien olevan eräänlaisia jumalia, jumalten jälkeläisiä tai jumalan ja ihmisen välimuotoja, esittääkin Herakleitoksen vertauksen ihmisen ja jumalan välillä: Platonin mukaan Herakleitos sanoo, että ”viisainkin ihminen osoittautuu jumalan rinnalla apinaksi, mitä tulee viisauteen, kauneuteen ja muuhun sellaiseen”.<sup>103</sup> Mutta toisessa daimoniarheisessa fragmentissa Herakleitos toteaa, että

Luonne on ihmiselle daimoni. *êthos anthrôpoi daimôn*. (119)

*Êthos*, jonka olen kääntänyt tässä luonteeksi, voidaan yleisesti ottaen ymmärtää jonkinlaiseksi ihmisen sisäiseksi asumukseksi. Esimerkiksi Heideggerin mukaan Herakleitoksen fragmentin ajatus on tämä: ”Ihminen asuu, sikäli kuin hän on ihminen, jumalan läheisyydessä” tai ”ihmisen (tuttu) asuinsija on avointa jumalalle (ei-tutulle) olla läsnä”.<sup>104</sup> Herakleitoksen ajatusta voidaan verrata hänen aikalaisensa Epikharmoksen fragmenttiin, jonka mukaan ”elämäntapa (*tropos*) on ihmisille hyvä daimoni, eräille myös paha”.<sup>105</sup> Tässä daimoni näyttää olevan jotain, minkä ihminen voi valita. Ajatus on samankaltainen kuin Platonin *Valtiossa* kertomassa Er-myytissä: siinä kuolleiden ihmisten sielut saavat ennen jälleensyntymäänsä valita oman daimoninsa, joka edustaa heidän

<sup>101</sup> Erga kai hemerai: 107, 116, 122.

<sup>102</sup> Robinson: 125.

<sup>103</sup> Hippias: 289ab = Diels: 22B83. Ks. Apologia: 27cd. Pidot: 202e.

<sup>104</sup> KH: 96-98. Kreikkalaisilla oli kaksi samankaltaista sanaa, *ethos* ja *êthos*. Ensimmäisen voidaan katsoa merkinneen jonkinlaista yhteistä tapaa ja jälkimmäisen tuttua paikkaa tai yksilön tapaa eli luonnetta.

<sup>105</sup> Diels: 23B17. *ho tropos anthrôpoisi daimôn agathos, hois de kai kakos*.

tulevaa elämäntapaansa (*biôn paradeigma*), ja mitä tahansa tästä seuraakaan ”syy on valitsijan, jumala on syytön”. *Timaioksessa* Platon sanoo, että ”jumala on antanut meille kullekin sielun jaloimman osan syntymähengeksi, daimoniksi”. Jopa Aristoteles sanoo, että sielu on itse kunkin daimoni.<sup>106</sup>

Daimoni ymmärrettiin kreikkalaisessa ajattelussa vanhastaan jonkinlaiseksi kohtalon jumaluudeksi tai kohtaloksi. Mutta jos sanotaan, että ihminen valitsee daimoninsa, tämä tarkoittaa, että kohtalo on tietyllä tavalla ihmisen omissa käsissä. Joidenkin tulkintojen mukaan myös Herakleitoksen ajatus luonteesta ihmisen daimonina kyseenalaistaa perinteisen uskonnon käsityksen ihmiselle ulkoapäin lankeavasta osasta eli *moirasta*, jumalaisesta kohtalosta. Herakleitos ajattelisi, että pikemminkin jokin ihmisen sisäinen voima määrää hänen kohtalonsa.<sup>107</sup> Herakleitos puhuu kuitenkin toisessa yhteydessä *moirasta* ja ihmiselle kohtalokkaasti lankeavasta kuolemasta, *moros*:

Suuremmat kuolemat ansaitsevat suuremmat kohtalot. *moroi gar mezones mezonas moiras langkhanousi.* (25)

Synnyttyään he haluavat elää ja kohdata kuolemansa (...) ja jättävät jälkeensä lapsia, joiden kohtalona on kuolema. *genomenoi zôein ethelousi morous t' ekhein (...) kai paidas kataleipousi morous genesthai.* (20)

Herakleitos puhuu kuolemasta ihmisen välttämättömänä kohtalona, mutta toisaalta kuolemaan näyttää liittyvän vielä toisenlainen, jollain tavalla ansaittu kohtalo. Tämä on yksi monista Herakleitoksen fragmenteista, jotka voidaan tulkita orfilaisessa viitekehyksessä. Orfilaisuus oli myyttisen runoilijan Orfeuksen perustama uskonto, johon kuului keskeisesti usko kuoleman jälkeiseen elämään: orfilaisten mukaan ihminen pystyi vaikuttamaan tulevaan elämäänsä toimimalla oikein, ennen kaikkea osallistumalla pyhiin menoihin. Monilla kreikkalaisilla ajattelijoilta oli samankaltaisia ajatuksia: esimerkiksi Empedokles ja pythagoralaiset puhuivat puhdistautumisista, *katharmoi*, joiden kautta ihmisen oli mahdollista kuollessaan jättää ruumis ja tulla kuolemattomaksi jumalaksi.<sup>108</sup> Herakleitoksen ajatus kuolevaisista, jotka ovat tai joista tulee kuolemattomia, sopii hyvin samaan viitekehykseen. Toisaalta Herakleitos sanoo myös, että

Kuollessa kohtaa ihmisiä sellaista, mitä he eivät odota eivätkä oleta. *anthrôpous menei apothanontas hassa ouk elpontai oude dokeousin.* (27)

Joka ei odota odottamatonta, ei löydä sitä, sillä se on löytymätön eikä yksikään reitti johda siihen. *ean mê elpêtai anelpiston, ouk ekseurêsei, aneksereunêton eon kai aporon.* (18).

<sup>106</sup> Valtio: 617de. Timaios: 90a. Topica: 112a30.

<sup>107</sup> Cornford 1991: 110. Dodds: 42, 182. Robinson: 160.

Herakleitos sanoo toisaalta kuoleman olevan jotain odottamatonta ja toisaalta, että odottamatonta olisi kuitenkin syytä odottaa. Ajatus voidaan tulkita kahdella eri tavalla: Herakleitos joko jättää auki kysymyksen kuoleman jälkeisestä elämästä, toisin kuin orfilaiset. Tai sitten Herakleitos nimenomaan vihjaa tietävänsä kuolemasta jotain sellaista, mitä useimmat ihmiset eivät tiedä. Muissa yhteyksissä Herakleitoksella onkin tapana jakaa ihmiset parhaisiin *hoi aristoi*, ja useimpiin, *hoi polloi*, joita erottaa se, että ensin mainitut ovat kiinnostuneita kunniaista:

Parhaat valitsevat yhden asian kaikkien muiden sijaan, kuolevaisten aina virtaavan kunnian, kun taas useimmat syövät itsensä täyteen kuin eläimet. *haireuntai gar hen anti hapantôn hoi aristoi, kleos aenaon thnêtôn: hoi de polloi kekorêntai hokôsper ktênea.* (29)

Areen surmaamia kunnioittavat jumalat ja ihmiset. *arêifatous theoi timôsi kai anthrôpoi.* (24)

Yksi on minulle kymmenen tuhatta, jos hän on paras. *eis emoi myrioi, ean aristos êi.* (49)

Herakleitos vertaa useimpia ihmisiä eläimiin, varmaankin siksi, etteivät eläimet tiedä, mikä on todella arvokasta: niinpä Herakleitos sanoo myös, että ”aasit valitsevat silpun ennen kuin kullan”, (*fêsin*) *onous syrmat’ an helesthai mallon ê khryson* (9), ”siat iloitsevat liejusta ennemmin kuin puhtaasta vedestä”, *hyes borborôi hêdontai mallon ê katharôi hydati* (13) ja ”koirat haukkuvat sille, mitä eivät tunne”, *kynes gar kai bauzousin hôn an mê ginôskôsi* (97). Ilmaisuihin ”Areen surmaamat” puolestaan tarkoittaa sodassa kaatuneita ihmisiä. Mutta Herakleitos ei kerro, tarkoittaako hän heidän aina virtaavalla kunniallaan, *kleos aenaon*, kuolemattomuutta vai jotain muuta.

Orfilaisuuteen kuului myös uskomus, jonka mukaan ihmisen ruumis, *sôma*, on yhtä kuin sielun hauta, *sêma*. Platon, joka selostaa tätä näkemystä *Kratyloksessa*, todisteli useissa muissa kirjoituksissaan ihmisen sielun olevan kuolematon ja perusteli tätä sillä, että ”on todella syytä aina uskoa vanhoja pyhiä opetuksia”. Ilmaisulla pyhä opetus (tai pyhä kertomus), *hieros logos*, viitattiin yleensä juuri Orfeuksen runoihin. Mutta Platonin mukaan ”samaa sanoo myös Pindaros ja monet muut jumalaiset runoilijat”.<sup>109</sup> Voidaan olettaa, että heidän tavoin myös Herakleitos olisi erottanut kuolematon sielun kuolevaisesta ruumiista. Aristoteles kertoo Herakleitoksen pitäneen sielua vähiten ruumiillisena, *asômatôtaton*. Herakleitos puolestaan sanoo itse, että ”ruumiit tulee heittää

<sup>108</sup> Empedokles: Fr. 1/112. Thom: 98-99. Kahn 1983: 219-220.

<sup>109</sup> Kratylos: 400c. VII kirje: 335a. Menon: 81b. Platon sielun kuolematomuudesta: Faidon: 70c. Faidros: 245c. Timaios: 69c. Valtio: 611a. Pyhä kertomus: Herodotos: 2.81. Ks. Guthrie 1993: 15. 156-157.

pois ennemmin kuin lanta”, *nekyes kopriôn ekblêtotoi* (96), mikä voidaan tulkita halveksivaksi suhtautumiseksi ruumiiseen.<sup>110</sup>

Herakleitoksen sielun käsitettä on syytä verrata häntä varhaisempiin käsityksiin. Ensinnäkin on huomautettava, että käännän tässä sieluksi nimenomaan sanan *psykhê*, vaikka kreikkalaisilla oli alun perin monia sanoja, jotka voitaisiin yhtä hyvin kääntää sieluksi. Jan N. Bremmerin mukaan arkaaisen ajan käsitys sielusta oli dualistinen: alun perin pelkkää hengittämistä tarkoittava *psykhê* ymmärrettiin vielä Homeroksen aikaan ”vapaaksi sieluksi”, joka ilmeni vain jättäessään ruumiin, esimerkiksi ihmisen kuollessa, nukkuessa tai pyörtyessä, mutta sen lisäksi ihmisellä oli useita ruumissieluja (tai ego-sieluja), joista tärkeimmät olivat *noos*, *menos* ja *thymos*. Tämä tarkoittaa, ettei kreikkalaisilla tuolloin vielä ollut minkäänlaista psyykkisen kokonaisuuden käsitettä, joka vastaisi nykyistä käsitystämme sielusta.<sup>111</sup> Myös Herakleitos puhuu sielun ja *thymoksen*, vimman, välisestä kamppailusta:

Ihmisille juuri se, mitä he haluavat, ei ole parasta. *anthrôpois ginesthai hokosa thelousin ouk ameion.* (110)

On raskasta kamppailla vimmaa vastaan: minkä se haluaa, sen se ostaa sielun hinnalla. *thymôi makhesthai khalepon: ho gar an thelêi, psykhs ôneitai.* (85)

Herakleitos arvostelee ensimmäisessä fragmentissa sitä, mitä ihmiset haluavat, *thelousin*. Jälkimmäisestä fragmentista voidaan puolestaan löytää selitys: *thymos* haluaa jotain, mutta jos se saa haluamansa, hintana on *psykhê*. Aristoteleen mukaan Herakleitos tarkoittaa, että vimman valtaan joutuessaan ihmiset ”eivät säästä itseään”, käyvät vaikka kuolemaan, sillä vimma ”maksaa omalla hengellään”.<sup>112</sup> *Psykhê* tarkoittaa henkeä, mutta ei mitään korkeampaa henkeä, vaan yksinkertaisesti elämää, joka jokaisella hengittävällä eläimellä tai ihmisellä on (*apsykhon* puolestaan tarkoitti elotonta). Sielun ja vimman suhdetta voidaan verrata alkuainefragmenteista tuttuun sielun ja veden suhteeseen: Herakleitoksen mukaan sielut kuolevat muuttuessaan vedeksi (36) tai muuten vain kosteiksi (77a), toisaalta kosteus ei välttämättä johda kuolemaan, sillä esimerkiksi juopuneen ihmisen sielu on kostea (117), ja sielun kuivuus puolestaan liittyy sen viisauteen (118). Jos sielu kuitenkin aina menettää jotain nimenomaan veden ja kosteuden takia, voidaan ajatella, että vimma on jonkinlaista kosteutta.

Herakleitos puhuu sielusta samalla tavalla kuin alkuaineista, mutta tästä ei vielä seuraa, että hän pitäisi sitä ruumiillisena. Itse asiassa Herakleitos puhuu myös jumalista

<sup>110</sup> De anima: 405a25. SG III: 162.

<sup>111</sup> Bremmer: 3, 22, 66.

<sup>112</sup> Politica: 1315a30.

ikään kuin he olisivat alkuaineita, esimerkiksi sanoessaan jumalan muuttuvan tulen tavoin (67). Tämä on yksi mahdollinen selitys sille, miksi Herakleitos puhuu kuolemattomien kuolevaisuudesta. Sillä alkuaineiden voidaan ajatella olevan sinänsä kuolemattomia, vaikka ne kuolevat koko ajan muuttuessaan toisiksi alkuaineiksi. Alkuaineiden ja jumalien välinen yhteys ei ollut kreikkalaisille aivan vieras ajatus: esimerkiksi Epikharmos sanoo jumalten olevan tuulia, vettä, maata, aurinkoa, tulta ja tähtiä.<sup>113</sup> Mutta myös Herakleitos sanoo seuraavalla tavalla:

Aamunkoiton ja illan rajat ovat Karhu, ja Karhua vastapäätä on kirkkaan Zeun raja. *êous kai hesperês termata hê arktos kai antion tês arktou ouros aithriou Dios.* (120)

Mielenkiintoista tässä on se, että Herakleitos kuvailee Zeusta kirkkaaksi ikään kuin kyseessä olisi aurinko. Samalla tavalla Empedokles puhuu asioiden neljästä juuresta, *rhizôma*, joista Zeus on säkenöivä, Hera puolestaan elämää antava (sama ilmaisu, jota Hesiodos käyttää maasta). Kaksi muuta juurta ovat Aidoneus (Haades) ja Nestis (Persefone), jonka Empedokles yhdistää kosteuteen. Tämän lisäksi Empedokles kutsuu eetteriä titaaniksi.<sup>114</sup> ”Alkuaineet” näyttävätkin liittyvän uskontoon.

Orfeuksen kerrotaan luoneen Hesiodoksen *Jumalten syntyä* vastaavan, mutta sille osittain vaihtoehtoisen mytologian: yksi sen merkittävimmistä myyteistä koski Dionysos-jumalan kuolemaa, eikä ole lainkaan mahdotonta, että Herakleitos viittaisi nimenomaan siihen puhuessaan kuolemattomien kuolevaisuudesta. Myytin mukaan Dionysos, orfilaiselta nimeltään Zagreus, oli poikalapsi, jonka Zeus sai maattuaan oman tyttärensä Persefonen kanssa. Zeus antoi Zagreukselle omien salamiensa voiman, sillä hän halusi tehdä pojastaan koko maailman kuninkaan. Mutta suunnitelma kaatui, kun hänen vaimonsa Hera, joka oli saanut tietää asiasta, lähetti titaanit, olympolaisten jumalten edeltäjät, tappamaan pojan. Titaanit harhauttivat Zagreusta antamalla hänelle leikkikaluja, joista hän ihastui varsinkin yhteen: peiliin. Niinpä Zagreuksen katsellessa peilistä omaa kuvaansa titaanit repivät hänet kappaleiksi ja söivät suihin. Orfilaisen uskomuksen mukaan Dionysos-Zagreus kuitenkin heräsi kuolleista, syntyi uudestaan. Herakleitos puolestaan sanoo, että

Elämänaika on leikkivä pikkulapsi, joka liikuttelee palasia pelilaudalla: pikkulapsen kuninkuus. *aiôn pais esti paizôn, pousseuôn: paidos ê basilêiê.* (52)

Fragmentin voi tulkita jonkinlaiseksi arvoitukselliseksi metaforaksi: ihmisen elämänaika, *aiôn*, on kuin leikkivä, lautapeliä pelaava lapsi. Mutta siinä on myös mahdollista nähdä

<sup>113</sup> Diels: 23B8.

<sup>114</sup> Empedokles: Fr. 12/6, 39/38. Theogonia: 693. Ks. Betegh: 36-41, 46-49 (col. 17-19, 22-23).

viittaus orfilaiseen tarinaan Dionysos-lapsesta, maailmankaikkeuden kuninkaasta, joka leikkii titaanien antamilla leikkikalulla. Orfilaisen myytin ja Herakleitoksen fragmentin välillä on tosin pieni ero: myytissä Dionysos leikkii muun muassa pallolla, hyrrällä ja nopilla, mutta Herakleitoksen pikkulapsi pelaa tammen kaltaista lautapeliä. Ero on kuitenkin pieni verrattuna yhtäläisyyksiin, joita Herakleitoksen ajattelun ja orfilaisuuden välillä on löydettävissä. Vittorio Macchioro esitti jo vuonna 1922 tulkinnan, jonka mukaan Herakleitoksen ajattelu perustuisi nimenomaan orfilaiseen mytologiaan.<sup>115</sup>

Oletus Herakleitoksen ja orfilaisuuden yhteydestä on saanut tukea myös vuonna 1962 löytyneen Dervenin papyryksen sisältämästä tutkielmasta, joka on joidenkin arvioiden mukaan kirjoitettu noin 100 vuotta Herakleitoksen jälkeen. Kirjoittaja käsittelee enimmäkseen orfilaisuuteen liittyviä asioita, mutta viittaa samassa yhteydessä myös Herakleitoksen ajatuksiin. Ensin hän vertaa juuri käsittelemiään asioita Herakleitoksen tekemään eroon yhteisen (*ta koina*) ja yksityisen (*ta idia*) ja sitten puolestaan Herakleitoksen puhetta pyhään kertomukseen, *hieros logos*.<sup>116</sup> Tämän jälkeen kirjoittaja siteeraa kahta Herakleitoksen fragmenttia, joiden aiheena on aurinko (3, 94). Palaan näihin fragmentteihin aivan kohta.

## 5.2. Herakleitos ja uskonto: riitit

Edellä olen käsitellyt uskontoa myyttien näkökulmasta. Vaihtoehto tälle näkökulmalle on tarkastella uskontoa käytäntönä, riitteinä ja rituaaleina, joihin uskonnolliset ihmiset osallistuvat. Joidenkin tulkintojen juuri tämä näkökulma paljastaa Herakleitoksen suhtautuneen aikansa kreikkalaiseen uskontoon vähintään yhtä kriittisesti kuin aikalaisensa Ksenofanes, joka arvioi ihmisten eri puolilla maailmaa luoneen jumalat vain omaksi kuvakseen.<sup>117</sup> Herakleitos puhuu uskonnollisista ihmisistä seuraavalla tavalla:

He puhdistavat itseään rypemällä veressä toisella tavalla, ikään kuin joku astuessaan mutaan pesisi itseään mudalla. (...) Ja he rukoilevat tuollaisia patsaita, ikään kuin joku, joka ei tunne jumalia ja sankareita, millaisia he ovat, tahtoisi keskustella talojen kanssa. *kathairontai d' allôs haimati miainomenoi, hokoion ei tis eis pêlon embas pêlôi aponizoito. (...) kai tois agalmasi de touteoisin eukhontai, hokoion ei tis tois domoisi leskhêneuoito, ou ti ginôskôn theous oud' hêrôas hoitines eisi. (5)*

<sup>115</sup> Guthrie 1993: 224-231. Guthrie 1962: 406, 478.

<sup>116</sup> Betegh: 10-11 (col. 4). *kata (taut)a Hêrakl(eitos) me(...) tai koina kat(astre)fei ta id(i)a: hosper ikel(a hiero)logôi legôn (efe)...*

<sup>117</sup> Ksenofanes: Fr. 14-16. Kahn 1983: 266. Robinson: 78. Dodds: 181.

Rituaalinen puhdistautuminen, jossa sian verta valutettiin ihmisen päälle, kuului varsinkin Apollonin kulttiin. Osbornen mukaan Herakleitos ei kuitenkaan kyseenalaista puhdistautumisen riittä sinänsä, vaan osoittaa sen noudattavan erilaista logiikkaa: ”Herakleitos vihjaa, ettei ole hullua, jos *jumala* väittää puhdistavansa meidät tuolla tavalla veren häpeästä, vaikka sama väite ihmisen esittämänä olisi mielipuolinen.”<sup>118</sup> Olenkin suomentanut fragmentin Osbornen ehdottamalla tavalla: Herakleitos ei sano ihmisten puhdistavan itseään ”turhaan”, kuten Kahn ja Robinson kääntävät, vaan ”toisella tavalla”, *allôs*. Jumalten kuvien edessä rukoilu puolestaan oli aivan yleinen tapa kreikkalaisessa uskonnossa. On huomionarvoista, että Herakleitos vertaa patsaita rukoilevia ihmisiä niihin, jotka eivät ”tiedä jumalista ja sankareista, millaisia he ovat”. Herakleitos ei kyseenalaista jumalien eikä edes Herakleen kaltaisten sankareiden, heerosten, olemassaoloa, vaan pikemminkin ihmisten väärän käsityksen näistä.

Herakleitos sanoo myös, että suurin osa jumalallisista asioista ”ei epäuskon takia tule tunnetuksi”, *apistiêi diafygganei mê gignôskesthai* (86), ja että ”julkeus on sammutettava pikemmin kuin tulipalo”, *hybrin khrê sbennymai mallon ê pyrkaiên* (43). Herakleitos käyttää uskonnollisia käsitteitä tavalla, joka viittaa nähdäkseni jonkinlaiseen uskonnolliseen käsitykseen niiden taustalla: *apistia* tarkoittaa uskon tai luottamuksen puutetta, *hybris* puolestaan ihmisen julkeutta heidän asettuessaan jumalien suunnitelmia vastaan. Myös muutamat anekdootit viittaavat Herakleitoksen uskonnollisuuteen: Diogenes Laertios kertoo Herakleitoksen asettaneen *Peri fyseôs* -teoksensa Efesoksen kuuluisaan Artemis-jumalattaren temppeliin.<sup>119</sup> Aristoteles puolestaan kertoo Herakleitoksen kotiin tunkeutuvista, uteliaista vieraista, jotka ihmettelivät nähdessään filosofin arkisissa oloissaan, lämmittelemässä uunin äärellä. Tällöin Herakleitos kuitenkin kutsui vieraat sisään ja sanoi: ”Jumalat oleilevat myös täällä.”<sup>120</sup> Mutta edelleen voidaan esittää fragmentteja, joissa Herakleitos näyttää kritisoivan käytännön uskontoa:

... yöllä vaeltaville, maageille, Bakkhoksen palvojille, Lenaian juhlijoille, mysteerien osanottajille. Sillä heidät vihitään epäpyhästi ihmisten harjoittamiin mysteereihin. ... *nyktipolois, magois, bakkhois, lénais, mystais: ta gar nomizomena kat' anthrôpous mystêria anierôsti myountai.* (14)

Sillä jos se, jolle kulkue järjestetään ja hymni lauletaan, ei olisi Dionysos, he käsittelisivät kunnianarvoisia asioita vailla lainkaan kunnioitusta. Mutta Haades on sama kuin Dionysos, jota varten he raivoavat ja juhliivat Lenaiaa. *ei mê gar Dionysôi pompên epoiounto kai hymneon*

<sup>118</sup> Osborne: 91.

<sup>119</sup> DL: 9.6.

<sup>120</sup> De partibus: 645a19. Aristoteles tulkitsee Herakleitoksen puhuvan kaikkialta luonnosta löytyvästä ihmeellisyydestä ja kauneudesta.

*aisma aidoioisin, anaidekata eirgatai: hōutos de Aidēs kai Dionysos, hoteōi mainontai kai lēnaizousin.* (15)

Herakleitos puhuu näissä fragmenteissa ennen kaikkea Dionysoksen palvonnasta, jota oli kahta eri lajia: toisaalta kaikille avoimia juhlallisuuksia, kuten Ateenan Dionysia- ja Lenaia-festivaalit, joihin kuului kulkueita ja näytelmien esityksiä, toisaalta salaisia mysteerimenoja. Sanat mysteeri ja mystiikka perustuvat kumpikin kreikan verbiin *myeō*, joka tarkoittaa vihkimistä, sillä mysteerimenot olivat salaisia ja niihin saivat osallistua vain vihityt, *mystēs*. Tämän lisäksi Herakleitos puhuu maageista, *magoi*, mikä voidaan ehkä ymmärtää samassa mielessä kuin Dervenin papyruksessa, jossa tällä sanalla viitataan orfilaisia uhreja suorittaviin ”pappeihin” (eikä persialaisiin maageihin). Platon puolestaan kertoo *Valtiossa* kerjäläispapeista, *agyrtai*, ja ennustajista, *manteis*, jotka kulkevat rikkaiden ovilla kantaen mukanaan kasaa Musaioksen ja Orfeuksen kirjoja, joiden mukaan he toimittavat uhrejaan.<sup>121</sup> Myös Herakleitoksen puhe yöllä vaeltavista, *nyktipoloi*, viittaa ehkä orfilaisuuteen, sillä Euripides puhuu erään kadonneen näytelmänsä fragmentissa ”yöllä vaeltavan Zagreuksen myrskyävistä menoista”.<sup>122</sup>

Jälleen Herakleitos näyttää kritisoivan näitä uskonnollisia menoja samalla tavalla kuin esimerkiksi sata vuotta myöhemmin elänyt Hippokrates, joka puhuu kielteiseen sävyyn aikansa erilaisista ”puoskareista” (*magoi, kathartai, agyrtai, alazones*).<sup>123</sup> Mutta nähdäkseni Herakleitos sanoo pikemminkin, että ihmiset käsittelevät sinänsä pyhiä ja kunnianarvoisia asioita epäpyhästi ja vailla kunnioitusta. Osbornen mukaan Herakleitos näkee uskonnon riippuvuuden inhimillisestä kontekstista. Herakleitos sanoo, että Dionysoksen kulkueessa käsiteltäisiin ”kunnianarvoisia asioita vailla lainkaan kunnioitusta”, ellei kyseessä olisi juuri Dionysos, ja silti ”Haades on sama kuin Dionysos” (15). Tämä tarkoittaa Osbornen mukaan yksinkertaisesti vain sitä, että Dionysoksen kulkueessa suoritettavat riitit olisivat kaikkien mielestä esimerkiksi Haadeksen kulkueessa sopimattomia. Ilmaisuuksien ”vailla kunnioitusta”, *anaidekata*, voidaankin kääntää myös ”epähaadesmaiseksi”, sillä Haades kirjoitetaan Herakleitoksen käyttämällä joonian murteella *Aidēs*.<sup>124</sup>

Voidaan jopa väittää, että Herakleitos suhtautui myönteisesti mysteereihin. Tätä tulkintaa tukee kaksi uusplatonisti Iamblikhoksen Egyptin mysteerejä käsittelevästä teoksesta löytyvää kohtaa: Iamblikhoksen mukaan Herakleitos kutsui mysteereissä nähtyjä ja koettuja asioita lääkkeiksi, *akea* (68), ja puhui harvoista ihmisistä, jotka ovat

<sup>121</sup> Betegh: 14-15 (col. 6). *Valtio*: 364be. Ks. Guthrie 1993: 158-159.

<sup>122</sup> Kretes: 202-203. SG I: 132-133. *nyktipolou Zagreōs brontas (...)* *telesas*.

<sup>123</sup> Hippokrates: 2.3.

<sup>124</sup> Osborne: 94.

täydellisesti puhdistautuneita.<sup>125</sup> Viittaus mysteereihin on myös nähtävissä Herakleitoksen *logoksessa*, jonka suhteen hän sanoo ihmisten olevan kuin kokemattomia, *apeiroi*, ”kokiessaan sanat ja teot, kuten minä ne esitän” (1). Tämä muistuttaa Aristofaneen *Sammakot*-näytelmän vihittyjen kuoroa, joka ottaa etäisyyttä mysteerien *logosten* suhteen kokemattomaan, *apeiros toiōnde logōn*.<sup>126</sup> Lopuksi otan esille vielä yhden Herakleitoksen fragmentin:

*Fysis rakastaa kätkeytymistä. Fysis kryptesthai filei. (123)*

Voisi luulla, että kyse on jostain luonnonfilosofisesta havainnosta. Mutta ainakin monilla myöhemmillä ajattelijoilla ajatus ”luonnon” kätkeytymisestä liittyi mysteerien salaisuuksiin: Esimerkiksi Strabonin mukaan ”pyhien riittien salamyhkäisyys osoittaa kunnioitusta jumaluutta kohtaan, sillä se jäljittelee jumaluuden luontoa, joka pakenee meidän aistimukseltamme”. Uusplatonisti Macrobius puolestaan kirjoittaa, että ”luonto vihaa itsensä tuomista esille avoimena ja paljaana” ja ”juuri tämän takia myös mysteerit kätkeytyvät maanalaisiin hahmoihin eikä noiden asioiden luonto esiinny paljaana edes vihityille, vaan ainoastaan korkeimmille ihmisille, jotka viisauden välityksellä tuntevat salaisen totuuden. (...) Siksi myös Pythagoras, Empedokles, Parmenides ja Herakleitos ovat kertoneet tarinoita jumalista.”<sup>127</sup>

Esittämäni perusteella voidaan todeta, ettei Herakleitos välttämättä hyökkää uskontoa sinänsä vastaan millään tavalla. Pikemminkin hän vaatii syvempää uskonnollisuutta: jumalien ja sankarien tuntemusta, luottamusta jumaliin, pyhää ja kunnioitettavaa suhtautumista mysteereihin. Mutta ajattelee tämän olevan mahdollista vain harvoille. Seuraavaksi tarkastelen Herakleitoksen fragmentteja, joissa hän puhuu viisaudesta.

### 5.3. Herakleitos ja viisaus

Nykyajan filosofiaan ei pääse eroon siitä tosiasiasta, että filosofian käsite viittaa viisauteen, *sofia*. Kreikkalaiset viittasivat entisajan viisaisiin miehiin sanoilla *sofos* ja *sofistês*, vaikka varsinkin Platon ja Aristoteles käyttivät jälkimmäistä nimeä kielteiseen sävyyn myös ”sofisteista”, oman aikansa viisaina esiintyvistä puhujista (jotka eivät heidän

<sup>125</sup> Iamblikhos: 1.11, 5.15. Diels: 22B69. SG III: 130-131. ... *tôn apokekarmenôn pantapasin anthrôpôn, hoia ef' henos an pote genoito spaniôs [hôs fêsîn Hêrakleitos]*. Ks. Guthrie 1993: 230. Guthrie 1962: 476.

<sup>126</sup> Aristofanes: 355. Ks. Cornford 1952: 113. SG III: 138.

<sup>127</sup> Strabon: 10.3.9. *hê te krypsis hê mystikê tôn hierôn semnopoiei to theion, mimoumenê tèn fysin autou feugousan hêmôn tèn aisthêsîn*. Macrobius: 1.2.17-21. *(sciunt) inimicam esse naturae apertam nudamque expositionem sui (...) sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur ne vel haec adeptis nudam rerum talium natura se praebeat, sed summatibus tantum viris sapientia interprete veri arcani consciis (...)*

mielestään olleet viisaita).<sup>128</sup> Platon kutsui omaa ajatteluaan filosofiaksi epäilemättä osaltaan siksi, että Platon todella ”rakasti viisautta”, nimittäin entisaikojen viisautta, vastakohtana oman aikansa sofismille. Mutta Platon oli tarpeeksi viisas myöntääkseen, että hänen ajattelunsa oli vain vanhaan viisauteen kohdistuvaa rakkautta ja menneen haikailua, ei viisautta itseään. Tämä platoninen viisaus näkyy nähdäkseni Sokrateessa, joka sanoo *Apologiassa* olevansa kaikkein viisain, koska myöntää tietämättömyytensä. Toisaalta Sokrates saattoi vedota myös Delfoin oraakkelin, joka oli julistanut hänet viisaimmaksi.<sup>129</sup>

Viisailla tarkoitettiin yleensä varsinkin Kreikan Seitsemää Viisaasta, jotka on lueteltu ensimmäisen kerran Platonin *Protagoraassa*.<sup>130</sup> Siitä, keitä tuohon seitsemään pitäisi laskea mukaan, ei vallinnut yksimielisyyttä, mutta neljä viisaasta olivat aina listalla: Solon, Thales, Pittakos ja Bias, joista ainakin jälkimmäistä myös Herakleitos ilmeisesti arvostaa sanoessaan, että hänen *logoksensa* on suurempi kuin muiden (39). Monista muista kreikkalaisista ajattelijoina Herakleitoksella sen sijaan on yleensä vain pahaa sanottavaa. Aloittakaamme kaikkein varhaisimmista: Herakleitos kritisoi Hesiodosta, jonka useimmat ihmiset uskovat ”varmasti tietäneen useimmat asiat, vaikkei hän tuntenut päivää ja yötä” (57). Vanhat runoilijat eivät näytä olleen Herakleitoksen suosiossa, sillä hän sanoo, että

Homeros ansaitsee tulla heitetyksi ulos kilpailuista ja piestyksi, ja samoin Arkhilokhos. *ton de Homêron [efasken] aksion ek tôn agônôn ekballesthai kai rhapizesthai kai Arkhilokhon homoiôs.* (42)

Palaan myöhemmin mahdollisiin syihin, miksi Herakleitos hyökkää Homerosta vastaan. Seuraavaksi on syytä katsoa, mitä Herakleitos sanoo muista viisaina pidetyistä: Pythagoras, joka oli vielä mahdollisesti jopa elossa Herakleitoksen kirjoittaessa fragmenttinsa, oli Herakleitoksen mukaan ”huijareista ensimmäinen”, *kopidôn estin arkhêgos* (81). Herakleitoksen mukaan huijaus, jonka Pythagoras aloitti, perustui uuteen viisauden lajiin, mahdollisimman monien asioiden tutkimiseen, *polymathiê*, jonka olen suomentanut oppineisuudeksi. Herakleitos puhuu tästä useissa fragmenteissa:

Pythagoras Mnesarkhoksen poika harjoitti tutkimusta eniten kaikista ihmisistä ja valikoituun tietty kirjoitukset loi oman viisautensa, oppineisuuden, humpuukin. *Pythagorês Mnêsarkhou historiên êskêsen anthrôpôn malista pantôn, kai ekleksamenos tautas tas synggrafas epoiêsato heautou sofîên, polymathiên, kakotekhniên.* (129)

---

*secundum haec Pythagoras ipse atque Empedocles, Parmenides quoque et Heraclitus de dis fabulati sunt.*

Ks. Burkert: 79.

<sup>128</sup> Sofisti: 233c. Sophistici: 165a20. Metaphysica: 1004b15. Ks. Kerferd: 5.

<sup>129</sup> Apologia: 20e-21, 29b.

<sup>130</sup> Protagoras: 343a.

Oppineisuus ei opeta oivaltamista, sillä muuten se olisi opettanut Hesiodokselle ja Pythagoraalle, sekä Ksenofaneelle ja Hekataiokselle. *polymathiê noon ou didaskei: Hêsiodon gar an edidakse kai Pythagorên, autis te Ksenofanea te kai Hekataion.* (40)

Filosofisten miesten täytyy todellakin olla hyvin monien asioiden tutkijoita. *chrê gar eu mala pollôn historas filosofous andras einai.* (35)

Huomionarvoista on ensinnäkin se, että Herakleitos kritisoi oppineisuudesta sekä varhaisempaa ajattelijaa Hesiodosta että omia aikalaisiaan Ksenofanesta ja Hekataiosta. Näin ollen ei ole aivan selvää, miksi juuri Pythagoras olisi ollut ensimmäinen huijari. Yhden mahdollisen avaimen tulkintaan antaa edellisistä fragmenteista viimeinen, jossa Herakleitos kutsuu monien asioiden tutkijoita nimenomaan filosofisiksi miehiksi, *filosofoi andres*. Tämä on ilmeisesti ylipäätään varhaisin kirjoitus, jossa käytetään ilmaisua ”filosofinen”. Tulkintani mukaan Herakleitos ei arvosta näitä ”filosofeja”, vaan pitää heitä Pythagoran kaltaisina huijareina. Sillä Diogenes Laertios kertoo nimenomaan Pythagoraan olleen ensimmäinen, joka kutsui itseään filosofiksi.<sup>131</sup>

Herakleitos sanoo Pythagoraan harjoittaneen tutkimusta, *historiê*, enemmän kuin kukaan muu. Voidaan ehkä sanoa, että oppinut ihminen tutkii mahdollisimman monia asioita tietämättä, mikä on todella tärkeää: nimittäin se, mitä Herakleitos kutsuu mielen käytöksi, *noos*, eli oivaltaminen. Vastaavalla tavalla esimerkiksi Demokritos sanoo, että ”on harjoitettava paljon ajattelua (*polynoiê*) eikä oppineisuutta (*polymathiê*)”, ja vielä Platon toteaa *Laeissa*, että tietämättömyyttäkin (*apeiria*) vahingollisempaa on ”monitaitoisuus (*polypeiria*) ja laaja tietämys (*polymathia*)”.<sup>132</sup> Myös Herakleitos puhuu *polymathiên* lisäksi eräässä toisessa fragmentissa sen jonkinlaisesta kääntöpuolesta: tietämättömyydestä, *amathiê*, joka puolestaan on parasta kätkeä, *amathiên kryptein ameionon* (95 = 109). Herakleitos ei ylipäätään näytä olevan kiinnostunut viisaan omistamasta tiedon määrästä, vaan hänen oivalluksensa vahvuudesta ja vaikutelmasta, jonka hän tekee kätkiessään sekä tietämättömyytensä että kaiken ylimääräisen tietonsa.

Toinen asia, mihin haluaisin kiinnittää huomiota, on se, että Herakleitos sanoo Pythagoraan valikoineen laajan tutkimuksensa perusteella tietyt kirjoitukset edustamaan viisautta. Tämä on varsin mielenkiintoista, sillä yhtään Pythagoraan omaa kirjoitusta ei ole säilynyt jälkipolville. Sen sijaan Ion, eräs vähemmän tunnettu esisokraatikko, kertoo Pythagoraan kirjoittaneen Orfeuksen nimissä – eräänlaista huijausta sekin.<sup>133</sup> Viisaus kirjallisuutena oli tyypillistä nimenomaan orfilaisuudelle: mainittakoon esimerkkinä

<sup>131</sup> DL: 1.12.

<sup>132</sup> Diels: 68B65. *polynoiên, ou polymathiên askeein chrê*. Lait: 819a. Suomentaessani sanan *noos* oivallukseksi seuraan Collia, jonka käännös on joko *intuizione* tai *capacità di intuire* (SG III: 29, 73, 77).

<sup>133</sup> Diels: 36B2.

Musaioksen ja Orfeuksen kirjoja mukanaan kantavat kerjäläispapit ja ennustajat, joista Platon kertoo *Valtiossa*. Euripides puolestaan antaa *Hippolytos*-näytelmän Theseuksen arvostella poikaansa Orfeuksen tyhjämpäiväisten kirjoitusten palvomisesta.<sup>134</sup>

Voidaanko siis olettaa, että Herakleitos kritisoi Pythagorasta orfilaisien kirjoitusten palvomisesta? Vai oliko kyse vain niihin kohdistuvasta väärinymmärryksestä, joiden pohjalta Pythagoras loi oman viisautensa, humpuukin? Jos oletamme, että Herakleitos suhtautui yleensä myönteisesti orfilaisuuteen, voimme päätyä jälkimmäiseen tulkintaan. Herakleitos ei välttämättä ollut puhdasoppinen orfilainen, mutta hänen käsityksensä viisaudesta liittyy epäilemättä nimenomaan uskontoon. Sillä Herakleitoksen mukaan

Yksi, ainoastaan se, mikä on viisasta, haluaa eikä halua tulla kutsutuksi Zeuksen nimellä.  
*hen, to sofôn mounon, legesthai ouk ethelei kai ethelei Zênos onoma.* (32)

Yksi on viisasta, tuntee äly, joka kaiken kautta ohjaa kaikkea. *hen to sofôn, epistasthai gnômên, hoteê ekybernêse panta dia pantôn.* (41)

Ihmislunnolla ei ole älyä, jumalaisella on. *êthos gar anthrôpeion men ouk ekhei gnômas, theion de ekhei.* (78)

Se, mitä Herakleitos tarkoittaa sanoessaan viisauden sekä haluavan että ei haluavan tulla kutsutuksi Zeuksen nimellä, jää toistaiseksi arvoitukseksi. Mutta selvää on, että viisaus liittyy jollain tavalla Zeukseen, johon Herakleitos ilmeisesti viittaa myös puhuessaan älystä, *gnômê*, joka kaiken kautta ohjaa kaikkea. Tämä ilmaisu puolestaan tuo mieleen kaikkea ohjaavan salaman (64). Kuolevaisten ihmisten lunnolla, *êthos*, ei Herakleitoksen mukaan ole tällaista älyä, vaan ainoastaan jumalaisella lunnolla. Voidaan ajatella, että Zeus on jonkinlainen viisauden esikuva. Sillä myös Herakleitoksen kritisoima Hesiodos puhuu Zeuksesta jumalana, joka tietää loputtomat keinot, *afhita mêdea eidôs*, ja joka paljastaa Prometheuksen petkutuksen tämän yrittäessä syöttää jumalalle härän luita ovelasti rasvan peittäminä.<sup>135</sup>

Herakleitos sanoo myös kuulleensa paljon *logoksia*, millä hän ilmeisesti tarkoittaa muiden viisaiksi sanottujen puheita tai oppeja, eikä kukaan silti ”ole päätynyt tuntemaan, mitä viisaus on: kaikesta erillään” (108). Tämänkin fragmentin varsinainen merkitys jää arvoitukseksi. Mutta olennaista nyt on vain se, että Herakleitos ilmoittaa itse jollain tavalla tuntevansa todellisen viisauden – tai ainakin sen, mitä se ei ole. Seuraavaksi käsittelem kysymystä uskonnon ja filosofian suhteesta.

<sup>134</sup> Valtio: 364be. Hippolytos: 953 (s. 40). Ks. Guthrie 1993: 10-12.

## 5.4. Uskonnosta filosofiaan

Kysymys kreikkalaisen filosofian suhteesta varhaisempaan uskonnolliseen ajatteluun on vaikea eikä siitä vallitse yksimielisyyttä. Uuden ajan filosofien vanhan polven vakiinnuttaman tulkinnan mukaan kreikkalainen filosofia ja sen rationaalinen *logos* syntyivät ihmeen omaisesti vastakohtana vanhalle uskonnolliselle maailmankuvalle, jota hallitsi myytti, *mythos*. Tämä tulkinta on saanut ehkä kärkevimmän muotoilunsa Wilhelm Nestlen kirjassa *Vom Mythos zum Logos* (1940), mutta suurin osa filosofian historioitsijoista on kannattanut sitä jo ennen häntä. Klassikon maineen saavuttanaista tutkijoista mainittakoon John Burnet, joka väitti kirjassaan *Early Greek Philosophy* (1892) joonialaisen luonnonfilosofian olevan täysin maallista ja eroavan kaikenlaisesta teologisesta spekulatiosta.<sup>136</sup>

Joidenkin tulkintojen mukaan filosofia oli syntyessään vielä ikään kuin puoliksi uskonnon vaikutuksen alainen. Jean-Pierre Vernantin mukaan filosofia syntyi *poliksen*, kreikkalaisen kaupunkivaltion kehittyessä. Vernant pitää filosofiaa ennen kaikkea merkkinä kreikkalaisen ajattelun maallistumisesta: sillä filosofian myötä kysymykset maailman alkuperästä ja järjestyksestä alistuivat julkiselle keskustelulle, tieto muuttui uskonnon julistamasta pyhästä tiedosta kiistanalaiseksi maalliseksi tiedoksi. Vernant myöntää filosofian kuitenkin olleen alusta lähtien epämääräisessä asemassa: liikkeessaan uskonnon ja politiikan välimaastossa sitä inspiroivat toisaalta mysteerien ja vihkimyksen salainen maailma, toisaalta agoran avoimet väittelyt. Filosofin oli kahden kiusauksen välissä: toisaalta yksityisen viisauden ja toisaalta julkisen politikoinnin.<sup>137</sup>

On myös esitetty tulkinta, jota nyt haluan puolustaa, nimittäin ettei kreikkalaisen filosofian ja uskonnon välillä ollut mitään varsinaista katkosta, vaan että filosofinen ajattelu ammensi nimenomaan perinteisistä uskonnollisista käsityksistä. Tunnetuimman muotoilun tälle tulkinnalle on antanut F. M. Cornford, joka esittää kirjassaan *From Religion to Philosophy* (”Uskonnosta filosofiaan”) teorian kollektiivisista representaatioista, käsitteistä, jotka eri lailla tulkittuina tarjosivat yhdessä ja samassa kreikkalaisessa yhteisössä lähtökohdan sekä uskonnolle että myöhemmin filosofialle. Nämä käsitteet kuuluivat Cornfordin mukaan alun perin uskontoakin varhaisempaan primitiiviseen ja maagiseen ennustajien ja runoilijoiden aikakauteen.<sup>138</sup>

Ehkä parhaiten tämä näkyy *fysiksen* käsitteessä, joka Cornfordin mukaan viittasi varhaisessa ajattelussa jonkinlaiseen luonnon elävään ja jumalaiseen substanssiin ja

<sup>135</sup> Theogonia: 545-561.

<sup>136</sup> Burnet: 13, 80. Ks. Most: 26-31.

<sup>137</sup> Vernant: 60, 107.

merkitsi oikeastaan samaa kuin *nomos* (laki), sillä kumpikin viittasi tietyn ihmisryhmän ilmaisemaan aktiiviseen ja sosiaaliseen voimaan.<sup>139</sup> Toisin sanoen luonnon järjestys ajateltiin samanlaiseksi kuin ihmisen tapojen ja lakien järjestys. Tämä voidaan nähdä esimerkiksi kahdessa merkityksessä, jotka liittyvät kreikan sanaan *aitia*, jota suomen kielen ”syy” vastaa hyvin pitkälle: kyseessä voi olla jonkun asian aiheuttava luonnollinen syy, mutta samalla kyse on myös syyllisyydestä oikeudellisessa mielessä.<sup>140</sup>

Huomionarvoista on, että tähän ”primitiiviseen” ajatukseen oikeuden ja luonnon yhteydestä törmää myös esisokraatikoilla, kuten Anaksimandroksella, joka esittää fragmentissaan tämän kuuluisan lauseen: ”Niitä joista syntyy olevia, kohtaa myös tuho välttämättömyyden mukaan, sillä olevat jakavat toisilleen oikeutta ja kosta vääryydestään ajan järjestyksen mukaan.”<sup>141</sup> Anaksimandros puhuu ikään kuin filosofin tavoin olevien synnystä ja tuhosta, mutta kaikki tämä liittyy hänen mukaansa oikeuteen, *dikê*. Mutta nyt pääsemmekin aiheeni kannalta varsin mielenkiintoiseen Herakleitoksen fragmenttiin, jota myös Dervenin papyrus siteeraa. Siinä Herakleitos sanoo, että

Aurinko ei ylitä määrättyjä rajoja: muuten kostottaret, oikeuden apulaiset, saisivat sen selville. *hêlios gar ouk hyperbêsetai metra: ei de mê, erinyes min dikês epikouroi ekseurêsousin.* (94)

Syy, miksi Dervenin papyruksen sisältämä tutkielma viittaa tähän fragmenttiin, on nähtävästi se, että Herakleitos puhuu siinä kostottarista, *erinyes*, joita myös tutkielman kirjoittaja on juuri käsitellyt. Herakleitos ei millään tavalla kyseenalaista kostottarien toteuttamaa jumalaista oikeutta, vaan päinvastoin näkee sen alaiseksi jopa auringon rajojen säilymisen. Toisen Dervenin papyruksen siteeraaman hämmentävän fragmentin mukaan Herakleitos sanoo auringosta, että sillä on *fysiksen* mukaisesti ”ihmisen jalan koko”, *euros podos anthrôpeiou* (3). Tätä voidaan pitää selityksenä sille, mitä Herakleitos tarkoittaa auringon rajoilla.

Herakleitoksen ajatus näyttää olevan seuraava: *fysistä* eli ”luontoa” rajoittaa jonkinlainen jumalainen ”laki” eli *nomos* aivan samalla tavalla kuin *poliksen* laki rajoittaa ihmisten toimintaa. Kummassakin tapauksessa lakia voidaan rikkoa, mutta kostottaret saavat sen selville ja antavat rikoksesta rangaistuksen. Mutta Herakleitoksen mukaan myös ”kaikkia inhimillisiä lakeja ravitsee tämä yksi jumalainen (114) ja ”laki on myös yhden päätöksen noudattamista, *nomos kai boulêi peithesthai henos* (33). G. B. Kerferd, joka on

<sup>138</sup> Cornford 1991: 124-125.

<sup>139</sup> Cornford 1991: 75.

<sup>140</sup> Angehrn: 86.

<sup>141</sup> Diels: 12B1. *eks hôn de hê genesis esti tois ousi, kai tèn fthoran eis tauta ginesthai kata to khreôn: didonai gar auta dikên kai tisin allêlois tês adikias kata tèn tou Khronou taksin.* Käännökseni perustuu Collin tulkintaan (SG II: 154-155).

tutkinut *fysiksen* ja *nomoksen* suhdetta sofistisessa ajattelussa, ehdottaa Herakleitoksen etsineen tässä jonkinlaista korkeampaa lakia, jonka perusteella olisi mahdollista oikeuttaa osa inhimillisistä laeista.<sup>142</sup>

Mutta toisin kuin sofistit, jotka korostivat yleensä ”luonnon lakien” eroa ihmisen laeista, Herakleitos näyttää pikemminkin näkevän luonnon ja ihmisen laeissa jotain olennaisesti samanlaista. Niinpä Cornford toteaa Herakleitoksen tulleen aikalaisistaan lähimmäs ajatusta, jota myös Cornford itse puolustaa, nimittäin että ”*fysis* on lopulta ja alun perin sosiaalisen tietoisuuden representaatio”.<sup>143</sup> Olennaista Herakleitoksen *fysiksessä* ja *nomoksessa* on nähdäkseni kuitenkin niiden jumalainen alkuperä. Seuraavaksi käsittelem Collin ajatuksia filosofian synnystä uskonnon ja viisauden pohjalta.

### 5.5. Colli filosofian synnystä

Colli tulkitsee kreikkalaisen uskonnon ja filosofian suhteen uudella, erilaisella tavalla kuin edeltäjänsä Burnet, jonka mukaan mitään yhteyttä ei ollut, ja Cornford, joka puolestaan näki niillä historiallisen yhteyden. Federica Montevecthin mukaan ainoastaan Colli näkee *mythoksen* ja *logoksen* sisäisen suhteen. Colli löytää tämän suhteen kreikkalaisesta mysteeriuskonnosta, mystisestä kokemuksesta ja uskonnollisista symboleista, jotka jatkavat toisessa muodossa elämäänsä filosofiassa. Olennaisinta uskonnon ja filosofian yhdistävää symboliikkaa edustavat Collilla kreikkalainen jumalpari Dionysos ja Apollon, joiden vastakohtaisuutta Nietzsche puolestaan oli pitänyt kreikkalaisen taiteen lähtökohtana. Anzalonon mukaan ”ainoastaan Colli oivaltaa, että juuri mystis-mysteerisellä kokemuksella on fysionomia, symboliikka (Dionysos ja Apollon), joka ikään kuin sisäisen välttämättömyyden alaisena eikä ulkoisten välitysten kautta (ajateltakoon shamaania, joka Vernantin mukaan muuttuu filosofiksi *poliksen* tulon seurauksena) johtaa viisauden syntyyn dialektiikkana”.<sup>144</sup>

Anzalonon väitettä on syytä tarkastella lähemmin. Ensinnäkin huomio kiinnittyy sanaan viisaus: Colli käyttää esisokraattisesta ajattelusta nimeä kreikkalainen viisaus. Mutta tämä viisaus ei Collin mukaan ala esimerkiksi Thaleesta, josta filosofian tarinat yleensä lähtevät liikkeelle, eikä edes Orfeuksesta ja Musaioksesta, jotka tulevat ensimmäisinä Dielsin esisokraattisten fragmenttien kokoelmassa. Colli aloittaa kirjassaan *La sapienza greca* Dionysoksesta ja Apollonista. Collilla viisaus on jonkinlainen silta uskonnon ja filosofian välillä, ja kreikkalaisesta uskonnosta hän nostaa esiin kaksi

<sup>142</sup> Kerferd: 113.

<sup>143</sup> Cornford 1991: 191.

keskeisintä jumalaa: Dionysoksen, jonka mysteerimenoihin myös kuuluisat filosofit ottivat osaa, ja Apollonin, jonka oraakkelin lausumia arvoituksia ensimmäiset viisaat pyrkivät ratkomaan.

Herakleitoksen lause, joka mukaan ”Haades on sama kuin Dionysos” (15), antaa Collille perusteen liittää Kreikan ehkä kuuluisimmat, Eleusiissa järjestetyt mysteerimenot osaksi Dionysoksen kulttia. Eleusiin mysteerit järjestettiin sadonkorjuun jumalattaren Demeterin ja tämän tyttären Persefonen kunniaksi: myytin mukaan Haades vei Persefonen mukanaan manalaan, ja Demeter joutui laiminlyömään sadon kasvun etsiessään tytärtään. Mysteerien huipentuma oli salaperäinen *epopteia*, jonkinlainen näky, jonka sisällöstä ei ole säilynyt varmaa tietoa (ellei se ole edelleen salaista). Mutta Collin mukaan *epopteia* jätti jälkensä kreikkalaiseen viisauteen, ja vielä Platon viittaa tuohon näkyyn puhuessaan ”ideoista”.<sup>145</sup> Itse asiassa Platon kuvailee esimerkiksi *Faidroksessa* kauneuden ideaa tavalla, joka viittaa suoraan Eleusiin mysteereihin:

Silloin me näimme kauneuden kaikessa kirkkaudessaan, kun me autuaitten joukossa, toiset Zeusta, toiset jotakin muuta jumalaa seuraten saimme silmin katsoa ihanaa näytelmää ja tulla osallisiksi vihkimyksestä, jota syystä sanotaan korkeimmaksi onneksi. Sitä me silloin juhlimme viattomina, kaiken sen pahan koskettamatta joka tulevana aikana olisi meitä tahraava; samalla tavoin koskemattomia, eheitä, värjymättömiä ja onnellisia olivat myös ne oliot, jotka me *vihittyinä ja epopteian saavuttaneina* näimme puhtaassa valossa, kun itse olimme puhtaita...<sup>146</sup>

Colli liittää Dionysoksen myös kreetalaiseen myyttiin labyrintista, jota vartioivaa härkápäistä hirviötä Minotaurosta Colli pitää Dionysoksen ilmentymänä. Voidaan ehkä sanoa, että nimenomaan labyrintissa pohjimmiltaan uskonnollinen myytti yhdistyy filosofien rakastamaan *logokseen*. Collin mukaan Daidaloksen rakentama labyrintti on *logoksen* symboli, sillä ”mitä muuta kuin *logos* on se ihmisen tekemä, johon ihminen katoaa ja jonne hän hukkuu?”<sup>147</sup> Labyrintti on kuin ihmisen järki: monimutkainen sokkelo, johon ihminen eksyy, mutta se on myös kuin Ariadnen lankakerä, jonka avulla ihminen yrittää päästä pois labyrintissa. Minotauros-Dionysos puolestaan edustaa labyrintin syövereihin uskaltautumisen väkivaltaista uhkaa, jonka takia ”leikki kääntyy traagiseksi haasteeksi, kuolemanvaaraksi, josta voivat pelastua, mutta ilman röyhkeyttä, vain viisas ja

<sup>144</sup> Montevicchi: 91. Anzalone-Minichiello: 181.

<sup>145</sup> FE: 207. Huomionarvoista on myös, että sana idea perustuu verbiin *eidô*, joka tarkoittaa näkemistä.

<sup>146</sup> Faidros: 250bc. Kursiivilla kirjoitettu on omaa käännöstäni (kreikaksi: *myoumenoi te kai epopteuontes*). Lisää esimerkkejä: *Pidoissa* Platon puhuu rakkauden mysteerien ”lopullisesta vihkimyksestä”, *epopteista* (Pidot: 210a) ja *Faidonissa* hän arvelee filosofien olevan todellisia mysteereihin vihkiytyneitä (Faidon: 69c). Ks. Burkert: 92.

<sup>147</sup> FS: 28.

sankari”.<sup>148</sup> Dionysoksen labyrintti oli siis Collin mukaan jonkinlainen haaste ja esikuva ensimmäisille viisaille.

Apollon muistetaan yleensä runouden ja musiikin jumaluutena, mutta Colli muistuttaa, että Apollon oli myös väkivaltainen jumala, joka Homeroksen *Iliaan* alussa ampuu kreikkalaisia ruttonuolilla.<sup>149</sup> Apollonin kaksi symbolia olivatkin jousi ja lyyra: ne kuvastivat hänen kahta puoltaan, vihamielisyyttä ja suopeutta, jotka kuuluivat olennaisesti yhteen. On huomionarvoista, että myös Herakleitos antaa vastakohtien harmoniasta esimerkiksi nimenomaan jousen ja lyyran (51). Tämä tarkoittaa, ettei Herakleitos pitänyt ajatustaan vastakohtien harmoniasta minään uutena, vaan löysi sen varhaisesta apollonisesta symboliikasta, joka perustui kysymykseen: miten ihmisille suopea jumala saattoi olla samalla heille vihamielinen? Collin mukaan kreikkalainen viisaus oli Apollonin vihamielisyyden eksegetiikkaa.<sup>150</sup>

Jousen ja lyyran lisäksi Apollonin jumaluuteen kuului olennaisesti ennustustaito, *mantikê*. Colli lähtee liikkeelle Platonin *Faidroksessa* kenties leikillään esittämästä etymologiasta, jonka mukaan *mantikê* perustuu uskonnollista hurmosta tai hulluutta tarkoittavaan sanaan *mania*, ja päättelee tästä, että viisaus näyttäytyy ensimmäisen kerran nimenomaan hulluutena, ”hulluus on viisauden kohtu”.<sup>151</sup> Niinpä kreikkalaisen viisauden vanhin edustaja oli *mantis*, Apollonin riivaama ennustaja, joka hurmoksen vallassa lausui jumalan inspiroimia sanoja. Tällaisia jumalan suunkappaleita olivat oraakkelit ja sibyllat eri puolilla kreikkalaista ja roomalaista maailmaa, joihin myös Herakleitos viittaa eräässä Plutarkhoksen välittämässä fragmentissa:

Raivoavalla suullaan sibylla sanoo asioita vailla naurua, koristelua ja voittoa ja hänen äänensä läpäisee tuhat vuotta jumalan välityksellä. *sibylla de mainomenôï stomati agelesta kai akallôpista kai amyrista fthengomenê khiliôn etôn eksikneitai têi fônêi dia ton theon.* (92)

Herakleitos liittää Platonin tavoin hulluuden, *mania*, Apollon-jumalan edustajaan, joka profetoi raivoavalla suullaan, *mainomenôï stomati*, vaikka monesti jumalainen hulluus liitetään vain Dionysoksen palvontaan. Herakleitos puhuu myös Dionysoksen palvojista mainadeista, jotka raivoavat ja juhliivat Lenaiaa, *mainontai kai lênaizousin* (15). Tästä voidaan kenties päätellä, että jonkinlainen uskonnollisen hulluuden kokemus liitti dionyysisen ja apollonisen kultin toisiinsa. Viimeistään Nietzschestä lähtien Dionysos ja Apollon on nähty aina jollain tavalla vastakohtaisina, eikä hulluutta ole yleensä katsottu Apollonin kultin alkuperäiseksi ominaisuudeksi, vaan pikemminkin seuraukseksi

<sup>148</sup> FS: 32.

<sup>149</sup> Ilias 1:43-52.

<sup>150</sup> FS: 39.

jonkinlaiseksi historiallisesta sovinnosta kahden erilaisen kultin välillä.<sup>152</sup> Collin mukaan Dionysoksen ja Apollonin välillä on kuitenkin ykseys, joka perustuu suoraan näiden kahden jumalan luontoon.<sup>153</sup> Herakleitos puhuu Apollonista toisessa Plutarkhoksen välittämässä fragmentissa:

Herra, jonka oraakkeli on Delfoissa, ei puhu eikä kätke vaan antaa merkin. *ho anaks, hou to manteion esti to en Delfois, oute legei oute kryptei alla sêmainei.* (93)

Herakleitos kuvailee Apollonin suhdetta ihmisiin merkin antamiseksi, *sêmainein*, joka ei ole suoraa puhetta, muttei myöskään asian kätkemistä vaikenemalla. Tämän takia ennustajan lausumia arvoituksia tulkitsemaan tarvittiin *profêtês*, jumalan puolestapuhuja (puhua puolesta on kreikaksi *pro-fêmi*). Colli viittaa jälleen Platonin, joka tekee *Timaioksessa* eron hullun ennustajan ja järkevän profeetan välillä: ”Hyvin sanoivat entisajan ihmiset väittäessään, että vain järkävä pystyy hoitamaan ja tuntemaan omat asiansa ja itsensä. Sen vuoksi onkin tapana antaa profeettojen muodostaman neuvoston ratkaista näiden jumalallisten ennustusten merkitys.”<sup>154</sup> Sillä ennustukset olivat aina arvoituksia, *enigma*, ja sellaisenaan hämääriä ja moniselitteisiä. Collin mukaan hämäryys johtui arvoitusten tuntemattomasta alkuperästä. Oraakkelin sana oli kohta, jossa jumalallisen alue tunkeutui kommunikoidaan inhimillisen alueen kanssa. Moniselitteisyys on Collin mukaan viittaus metafyyssiseen murtumaan, *frattura metafisica*, joka ”näyttää jumalallisen viisauden ja sen sanallisen ilmauksen keskinäisen heterogeenisyyden”.<sup>155</sup>

Arvoitus oli Collin mukaan alun perin jumalan ja ihmisen välillä. Sen sijaan Oidipuksen tarinan Sfinksin esittämä arvoitus (”Mikä olento liikkuu aamulla neljällä jalalla, päivällä kahdella, ja illalla kolmella jalalla?”) oli jo merkki arvoituksen humanisoitumisesta, sillä siihen liittyi agonismi, viisaiden välinen kilpailu, *agôn*, arvoituksen ratkaisun taidosta (myös vastaus arvoitukseen oli nimenomaan ”ihminen”). Viisas nousi esiin ajattelun uutena hallitsijana perinteisen uskonnon menettäessä kokonaisvaltaisen asemansa. Samalla säilyi Collin mukaan kuitenkin kreikkalaisiin myytteihin sisältyvä leikin ja väkivallan läheinen suhde: arvoituksen ratkaisu muistutti leikkiä, mutta virheen seuraukset saattoivat olla kohtalokkaat: esimerkiksi Sfinksi kuristi kaikki väärin vastanneet, ja niinpä Herakleitoksen aikalainen Pindaros puhuu yhdessä

<sup>151</sup> Faidros: 244bc. SG I: 26. FS: 22.

<sup>152</sup> Isler-Kerényi: 237. Rohde: II 60. Ks. Guthrie 1993: 218, 233. Dodds: 69.

<sup>153</sup> SG I: 25.

<sup>154</sup> FS: 42, 56. Timaios: 71d-72b.

<sup>155</sup> FS: 42.

fragmenteistaan arvoituksesta, joka ”kaikuu neitsyen julmissa leuoissa”, viitaten juuri Sfinksiin.<sup>156</sup> Herakleitos puolestaan kertoo Homeroksesta seuraavan tarinan:

Suhteessa ilmenevien asioiden tuntemiseen ihmiset tulevat petetyiksi, kuten Homeros, joka sentään oli kaikkia kreikkalaisia viisaampi. Häntä pettivät täitään tappavat nuorukaiset sanomalla: ”Sen, mitä olemme nähneet ja saaneet, päästämme. Sen, mitä emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukamme.” *eksêpatêntai hoi anthrôpoi pros tèn gnôsin tòn fanerôn paraplêsiôs Homêroi, hos egeneto tòn Hellênôn sofôteros pantôn. ekeinion te gar paides ftheiras katakteinontes eksêpatêsan eipontes: hosa eidomen kai elabomen, tauta apoleipomen, hosa de oute eidomen out' elabomen, tauta feromen.* (56)

Aristoteles lisää tarinaan, että Homeros, jota Herakleitos kutsuu tässä ”kaikkia kreikkalaisia viisaammaksi”, kuoli masennukseen, koska ei osannut ratkaista kyseistä arvoitusta. Vastaus olisi ollut aivan silmien edessä: täit, joita nuorukaiset olivat nyppineet vaatteistaan, sillä kiinni saamansa he päästivät menemään, mutta muita he kantoivat edelleen mukanaan.<sup>157</sup> Herakleitos sanoo nuorukaisten pettäneen Homerosta ja tällä tavalla he Collin mukaan ylittivät Homeroksen kilpailussa viisaudesta, sillä viisas oli nimenomaan ”se, joka ei anna pettää itseään”, ihminen, joka näki arvoituksen sanojen taakse, onnistui tulkitsemaan niiden kätkeytyneen merkityksen.<sup>158</sup> Collin mukaan ”arvoitus on mahdollottoman rationaalinen muoto, joka ilmaisee kuitenkin todellista objektia. Viisaan, joka hallitsee järkeä, on avattava tämä solmu”, sillä viisas ”tuo valon hämärään, hän avaa solmut, hän paljastaa tuntemattoman, täsmentää epätäsmällisen”.<sup>159</sup> Homeros epäonnistui tässä tehtävässä, ja ehkä juuri siksi Herakleitos julistaa, että ”Homeros ansaitsee tulla heitetyksi ulos kilpailuista ja piestyksi” (42).

Tässä voidaan palata Anzalonon väitteen toiseen huomiota herättävään seikkaan, viisauden syntyyn dialektiikkana. Homeroksen tarinassa arvoituksen ratkaisuun liittyi vielä väkivaltainen elementti, sillä epäonnistuminen siinä johti Homeroksen kuolemaan. Mutta Herakleitoksen aikaan tilanne oli toinen: arvoitusten ratkaisu oli vähitellen muuttunut yhä enemmän pelkäksi älylliseksi leikiksi, jossa häviäminen johti korkeintaan häpeään, muttei enää kuolemaan. Nietzsche väitti dialektiikan syntyneen Sokrateen myötä, mutta Colli on toista mieltä: dialektiikka syntyi jo pari vuosisataa ennen Sokratesta viisaiden välisen kilpailun maaperällä: ”Kun uskonnollinen tausta on etääntynyt eikä tiedon impulssia ole enää tarpeen kiihottaa jumalan haasteella, kun ihmisten välinen taistelu tiedosta ei enää

<sup>156</sup> FS: 49. DN: 144. SG I: 346-347. Pindaros: 470-471. *ainigma parthenoi eks agrian gnathôn.*

<sup>157</sup> FS: 59. SG I: 347-349. Fragmenti: 63-64. Tarina löytyy Pseudo-Plutarkhoksen Homeros-elämäkerran fragmentista, jossa viitataan Aristoteleen *Runousopin* kolmanteen kirjaan, tutkielmaan ”Runoilijoista”.

<sup>158</sup> SG I: 48.

<sup>159</sup> FS: 16, 60.

vaadi, että kamppailijat ovat ennustajia, silloin ilmaantuu pelkästään inhimillinen agonismi.”<sup>160</sup>

Collin ei tarkoita dialektiikalla vain keskustelutaitoa, vaan jonkinlaista viisauden maallistunutta muotoa. Mutta kun mukaan tuli ajatus dialektiikan hyväksikäytöstä valtaan pääsemiseksi, muuttui viisaus pelkäksi kaunopuheisuudeksi, retoriikaksi, jonka edustajina voidaan pitää varsinkin Platonin paheksuvia sofisteja. Retorisen dialektiikan merkittävin edustaja oli Collin mukaan Gorgias, viisas, joka julisti viisaiden ajan päättyneeksi, sillä hänen opissaan ihmisen ja jumalan kommunikaatioyhteys oli täydellisesti katkennut. Gorgiaan mukaan ”mitään ei ole; jos olisi, sitä ei voisi tietää; jos olisi tiedettävissä, se ei olisi kommunikoitavissa”.<sup>161</sup>

Anzalone mukaan ”Herakleitoksen hahmo piirtyy huipulle, joka erottaa uskonnollisen viisauden dialektisesta, inhimillisen viisauden jumalallisesta”.<sup>162</sup> Sillä Herakleitoksella yhteys jumalalliseen viisauteen on vielä havaittavissa, mutta samalla Herakleitos edustaa myös dialektista, viisaiden ihmisten väliseen kilpailuun liittyvää viisautta. Collin mukaan Herakleitoksen fragmentti kalastajien arvoituksesta ei ole pelkkä tarina Homeroksesta, vaan uusi arvoitus: Herakleitos vertaa Homeroksen petetyksi tulemistä siihen, miten ihmiset tulevat petetyiksi ”suhteessa näkyvien asioiden tietämiseen”. Mitä tämä tarkoittaa? Collin mukaan Herakleitos jatkaa viisaiden kilpailua: ”Ottamalla homeerisen arvoituksen tuekseen Herakleitos lausuu itse arvoituksen arvoituksesta, vaatii siis toista ratkaisua, toista avainta, syvällisempää ja radikaalimpaa kuin tait kalastajien muotoilemassa arvoituksessa”.<sup>163</sup>

Olennaista nyt on se, että Herakleitos ylipäätään esittää tällaisen arvoituksen. Collin mukaan tämä johtuu siitä, että Herakleitos kuului kreikkalaisen viisauden vanhaan perinteeseen: ”Herakleitos ei kirjoita kommunikoidakseen, tuodakseen esiin jotain piiloutunutta tai laajentaakseen tietonsa piiriä koskemaan myös muita: päinvastoin hän asettaa arvoituksillaan uhkarohkean, provosoivan haasteen, jonka tarkoitus on koskettaa ihmisten maailmaa. Kaikki hänen sanansa ovat ansoja, kryptogrammeja, joiden on juuri tarkoitus jäädä ratkaisematta.”<sup>164</sup> Collilla on kuitenkin mielestään ratkaisu arvoitukseen ja palaan siihen seitsemännessä kappaleessa. Ensin haluan perehtyä Heideggerin tulkintaan metafysiikasta logiikasta ja Herakleitoksen ajattelun *logoksesta*.

<sup>160</sup> FS: 71-72. DN: 36, 116.

<sup>161</sup> FS: 93. Diels: 82B3.

<sup>162</sup> Anzalone-Minichiello: 196.

<sup>163</sup> FS: 62.

<sup>164</sup> DN: 130.

## 6. METAFYSIIKKA, LOGIIKKA JA *LOGOS*

Tässä kappaleessa tuon esiin toisen näkökulman, josta katsoen Herakleitos eroaa filosofiasta ja metafysiikasta. Vastakohtien harmonia ja muut ristiriitaiset ajatukset, joista Herakleitos puhuu, saivat jo Aristoteleen, tekemään eron Herakleitoksen ja oman ajattelunsa välillä. Vaikka Aristoteleen tuomio perustuikin epäilemättä jonkinlaiseen väärinymmärrykseen, katson sen olevan myös merkki näiden kahden ajattelun välisestä todellisesta erosta. Tämä ero liittyy nähdäkseni siihen, että Herakleitoksella ja Aristoteleella on erilainen ymmärrys ajattelun ”logiikasta”, toisin sanoen siitä, mikä johdonmukaisessa ajattelussa ylipäätään on mahdollista.

Kappaleen ensimmäisessä osassa tarkastelen Herakleitoksen ajatteluun sisältyvää ristiriidan logiikkaa tarkastelemalla fragmentteja, joissa Herakleitos puhuu vastakohtaisten käsitteiden suhteista toisiinsa. Toisessa osassa käsittelem Heideggerin tulkintaa logiikan käsitteen takana piilevän sanan *logos* alkuperäisestä merkityksestä ja kolmannessa osassa puolestaan Heideggerin tulkintaa Herakleitoksen *logoksen* erityispiirteistä. Neljännessä osassa tarkastelen lopuksi Heideggerin tulkintaa metafysiikan olemuksesta ja Herakleitoksen asemasta metafysiikan historiassa.

### 6.1. Ristiriidan logiikka

Vastakohtien harmonian ajatukseen perehdyttyämme tiedämme, että Herakleitos puhui vastakohdista, jotka tuovat yhteen, ja eroavista asioista, joista syntyy kaunein liitos, harmonia (8). Herakleitos myös sanoi asioiden voivan olla eroavana itsensä kanssa sovussa (51), ja ajatteli ylipäätään kaiken syntyvän riidasta, *eris* (80). Tämän lisäksi Herakleitos antoi useita esimerkkejä vastakohtaisina pidetyistä asioista, jotka voidaan hänen ajatustaan seuraten tulkita yhdeksi ja samaksi asiaksi, ”sillä tämä on käännyttyään ympäri tuo, ja tuo käännyttyään ympäri tämä” (88). Tietylnlaisesta johdonmukaisuudestaan huolimatta tämä ”vastakohtien harmonian” ajatus ei saanut juuri ymmärrystä tai kannatusta metafysiikan edustajien keskuudessa. Mistä tällainen ymmärtämättömyys saattoi johtua?

Kritiikin Herakleitoksen ajatusta kohtaan ilmaisee ensimmäiseksi Aristoteles, joka syyttää Herakleitosta logiikan sääntöjen rikkomisesta. Aristoteles esittää *Metafysiikassa* logiikalle kaksi järkkymätöntä periaatetta, jotka tunnetaan nykyään kolmannen poissuljetun lakina ja kielletyn ristiriidan lakina, ja selittää, millä tavalla useat esisokraatikot ovat rikkoneet näitä periaatteita: esimerkiksi Anaksagorasta hän syyttää kolmannen poissuljetun lain rikkomisesta, sillä Anaksagoras puhuu kaikkein asioiden

olemisesta yhdessä ja niinpä hänen käsityksensä mukaan ”kaikki on sekoitettua, sekoitus ei ole hyvä eikä ei-hyvä, joten mitään totta ei voida sanoa”. Herakleitosta kohtaan Aristoteles puolestaan esittää syytteen ristiriidattomuuden lain rikkomisesta, sillä Herakleitoksen opin eli *logoksen* mukaan ”kaikki sekä on että on olematta”. Näin ollen esimerkiksi tosi ja epätosi tai hyvä ja paha ovat sama asia.<sup>165</sup>

Aristoteles nimeää kielletyn ristiriidan lain logiikan kaikkein varmimmaksi periaateksi, jonka totuus on itsestäänselvyys: sitä ei voida todistaa, mutta kaikki perustuu siihen. Tämän periaatteen mukaan ”on mahdotonta, että jokin sama kuuluu ja ei kuulu jollekin samalle samassa suhteessa” ja juuri tätä ajatusta vastaan asettuu Herakleitoksen *logos* – tosin sillä varauksella, että kyseessä ovat asiat, joita ”jotkut ajattelevat Herakleitoksen sanoneen”.<sup>166</sup> Aristoteles arvelee, ettei Herakleitos todella voinut uskoa tähän oppiin, sillä sovellettuna itseensä oppi myös kumoaa itsensä väittäessään olevansa sekä tosi että epätosi. Niinpä Herakleitoksen on täytynyt omaksua mielipiteensä ”ymmärtämättä sitä, mitä hän sanoi”.<sup>167</sup> Nähdäkseni tämä tarkoittaa, että Aristoteleen mukaan on mahdotonta edes ajatella Herakleitoksen opin mukaisesti.

Olisiko Herakleitos todella ollut näin ajattelematon? Vai onko Aristoteles sittenkin ymmärtänyt Herakleitoksen ajatuksen väärin? Itse Aristoteles antaa myös vihjeitä, joiden pohjalta on mahdollista rekonstruoida toisenlainen kuva Herakleitoksen logiikasta. *Topiikassa* Aristoteles puhuu Herakleitoksen ”paradoksaalisesta” käsityksestä, jonka mukaan kaikki muuttuu.<sup>168</sup> Herakleitoksen tapauksessa voitaisiin siis puhua muutoksen logiikasta: ajatuksesta, että vastakohtaiset ja ristiriitaiset asiat muuttuvat toisikseen säilyttäen kuitenkin samalla tietyn identiteetin. Muutoksessa on, päinvastoin kuin kielletyn ristiriidan laki sanoo, mahdollista, ”että jokin sama kuuluu ja ei kuulu jollekin samalle samassa suhteessa”.

Herakleitoksen logiikkaa etsittäessä on syytä palata ensin fragmentteihin, joissa puhutaan *logoksesta*. Herakleitos sanoo kaiken tapahtuvan *logoksen* mukaisesti (1) ja kutsuu *logosta* yhteenliittäväksi, *ksynon* (2). Mutta ehkä tärkein vihje löytyy fragmentista, jonka mukaan ”*logosta* kuunneltuaan on viisasta myöntää, että yksi on kaikki” (50). Yhden ja kaiken yhteys, *hen panta*, näyttää olevan Herakleitoksen opin, *logoksen*, ja logiikan ydin. Toisessa fragmentissa Herakleitos toteaa, että

<sup>165</sup> *Metaphysica*: 1012a25, 35. *Physica*: 185b21. *Topica*: 159b30. Vrt. Diels: 59B1.

<sup>166</sup> *Metaphysica*: 1005b24. Platon puolestaan sanoo *Valtiossa*: ”On selvää, ettei sama olio voi samalta osaltaan ja samaan asiaan nähden yhtä aikaa toimia vastakkaisilla tavoilla ja olla vastakkaisien vaikutusten alainen” (436b).

<sup>167</sup> *Metaphysica*: 1062a32. Platon puolestaan osoittaa *Theaitetoksessa* Protagoraan opin itsensä kanssa ristiriitaiseksi, sillä ”myöntäessään kaikkien ihmisten käsitysten olevan tosia Protagoras tunnustaa todeksi myös sen vastustajansa käsityksen, jonka mukaan hän itse on väärässä” (171a).

<sup>168</sup> *Topica*: 104b19.

Yhteydessä kokonainen ja ei-kokonainen, yhtyvä ja eroava, sopusointu ja riitasointu: kaikesta yksi ja yhdestä kaikki. *syllapsies /synapsies: hola kai ouk hola, symferomenon diaferomenon, synaidon diaidon kai ek pantôn hen kai eks henos panta.* (10)

Herakleitos yhdistää tässä oppinsa vastakohtien yhteydestä ja liitoksesta *logoksen* ytimeen, ajatukseen yhden ja kaiken yhteydestä, mutta sen lisäksi fragmentin muotoilu näyttää viittaavan ajatukseen muutoksesta: kaikki muuttuu yhdeksi ja yksi muuttuu kaikeksi. Ajatus vaikuttaa äärimmäisen abstraktilta ja sitä voidaan tulkita eri tavoin. Yksi mahdollisuus on, että ajatus liittyy orfilaiseen mytologiaan, jonka mukaan maailma syntyi jumalaisesta ykseydestä: Diogenes Laertios kertoo orfilaisen runoilijan Musaioksen sanoneen, että ”kaikki syntyy yhdestä ja ratkeaa siihen”.<sup>169</sup> Toinen mahdollinen tulkinta on, että kyseessä on Herakleitoksen looginen havainto. Tämä tulkinta ei kuitenkaan sulje pois edellistä, sillä juuri tällä tavalla Herakleitos on mahdollisesti ottanut vaikutteita varhaisesta uskonnollisesta ajattelusta. Herakleitos sanoo, että

Jos kaikki oleva muuttuisi savuksi, sieraimet erottelisivat. *ei panta ta onta kapnos genoito, rhines an diagnoien.* (7)

Voidaan ajatella, että Herakleitos antaa tässä käytännön esimerkin kaiken muuttumisesta yhdeksi ja yhden muuttumisesta kaikeksi: ensin kaikki oleva muuttuu yhdeksi ”substanssiksi”, savuksi, mutta sieraimet pystyvät erottelemaan savusta eri aspekteja ja näin ollen kaiken ykseys hajoaa taas kaikeksi olevaksi. Sieraimet edustavat tässä ajatuksessa jotain hyvin olennaista, sillä ilman niitä kaikki olisi yhtä ilman, että ykseyteen sisältyisi kaikki, toisin sanoen maailmassa mikään asia ei eroaisi toisesta asiasta, hajontaa ei olisi. Herakleitoksen mukaan

Jopa seos hajoaa, jos sitä ei liikuteta. *kai ho kykeôn diistatai mê kinoumenos.* (125)

Herakleitos puhuu juomaseoksesta, *kykeônista*, joka sekoitetaan eri aineksista, esimerkiksi vedestä, ohrasta ja yrteistä, kuten Eleusiin mysteereissä tapahtui. Mutta myös tätä yksityiskohtaa voidaan pitää esimerkkinä asiasta, joka pitää ymmärtää yleisemmällä tasolla: Herakleitoksen ajatus oli se, että kaikki asiat hajoavat aina itsestään eri osiin ja, jotta kaikki pysyisi yhdessä eikä hajoaisi, tarvitaan sekoittavaa liikettä. Ilman liikettä yksi hajoaisi kaikeksi ilman, että kaikki olisi yhtä. Herakleitos näyttää pitävän liikkeen aiheuttamaa sekaannusta maailman pysyvänä piirteenä. Ja ehkä juuri tämän takia hän sanoo myös, että

<sup>169</sup> DL: 1.3. SG I: 306-307. [*fanai te*] *eks henos ta panta ginesthai, kai eis tauton analyesthai.* Ks. Guthrie 1993: 74-75.

Kaunein maailmankaikkeus näyttää aivan läjältä, johon on kaadettu kaikenlaista. *sarma eikêi kekhymenton ho kallistos kosmos.* (124)

Herakleitos kutsuu maailmankaikkeutta läjäksi, jonkinlaiseksi sekasotkuksi, jota hallitsee satunnaisuus. Näin olemme *logoksesta* päätyneet omalla tavallaan varsin johdonmukaiseen kuvaan maailmasta, jota hallitsee edestakainen, satunnainen liike yhden ja kaiken, yhtenäisyyden ja hajanaisuuden välillä. Seuraavaksi tarkastelen Herakleitoksen *logosta* lähemmin siltä pohjalta, miten Heidegger tulkitsee Herakleitoksen ajattelua. Ensin on tarkasteltava *logoksen* käsitettä yleensä.

## 6.2. Heidegger *logoksesta*

Heideggerin ajattelussa tie asioiden ymmärtämiseen kulkee kielen kautta. Tämän takia Heidegger on kiinnostunut kreikkalaisten ajattelijoiden käyttämien sanojen ja käsitteiden alkuperän tutkimuksesta, etymologiasta. Mutta ennen kaikkea Heidegger pyrkii seulomaan sanoista ne, joissa on jotain erityisen alkuperäistä. Heideggerin mukaan ”filosofian tehtävä on loppujen lopuksi suojella *kaikkein elementaarimpien sanojen voimaa*, joissa täälläolo itseään ilmaisee, ja estää tavallista ymmärrystä tyypistämstä näitä sanoja siihen ymmärtämättömyyteen, joka omalta osaltaan toimii pseudo-ongelmien lähteenä”.<sup>170</sup> Heidegger ajattelee, että nykyaikaisen filosofian on palattava käyttämiensä kreikkalaisten sanojen juurille, jotta se voisi ylipäätään esittää mielekkäitä kysymyksiä.

Reiner Schürmannin mukaan Heidegger pyrkii jäljittämään tietyt perussanat, joista länsimainen filosofia on syntynyt: Parmenides nimesi länsimaisen ajattelun perussanaksi olevan, kreikaksi *to on* (Parmenideen murteella *t' eon*), mikä voidaan ymmärtää samalla metafysiikan aluksi, sikäli kuin olevan kysymisestä tuli metafysiikan standardi. Aiemmin länsimaisen ajattelun perussanoja olivat sen sijaan olleet *fysis*, *logos*, *alêtheia* ja *hen* sekä *fysiksen* alaiset *Moira* ja *Eris*.<sup>171</sup> Herakleitosta voidaan epäilemättä pitää ajattelijana, joka antoi *logokselle* tämän tärkeän aseman perussanojen joukossa.

Heidegger etsii sanojen ”alkuperäistä” merkitystä, mutta tällöin alkuperän käsite on ymmärrettävä oikein. Schürmannin mukaan Heidegger ei alkuperää etsiessään tarkoita mitään kaikkien asioiden myyttistä lähdettä: saksan kielen sana *Ursprung*, alkuperä, tarkoittaa kirjaimellisesti alkuhyppäystä, ja viittaa siis toimintaan. Alkuperä on jonkinlainen alku, mutta tätä käsitettä kuvaa paremmin sana *Anfang* kuin *Beginn*. Näiden sanojen ero Heideggerilla näkyy esimerkiksi hänen puhuessaan esisokraatikoista

<sup>170</sup> OA: 272. SZ: 220.

<sup>171</sup> Schürmann: 168-172. Anaximander: 324. EGT: 38.

alkuperäisinä ajattelijoina, *anfängliche Denker*, kun taas ”metafysiikan myöhemmästä alusta” puhuessaan hän käyttää nimenomaan sanaa *Beginn*.<sup>172</sup>

Alkuperää ei Schürmannin mukaan kuitenkaan pidä ymmärtää ainoastaan historiallisena alkuna, vaan ennen kaikkea jonkinlaisena ajattelun alkuna, sysäyksenä ajattelulle. Schürmann näkee eron kahden erilaisen alkuperäisyyden välillä: *anfänglich* (englanniksi *original*) tarkoittaa alkuperäistä pelkästään historiallisessa yhteydessä, *ursprünglich* (englanniksi *originary*) puolestaan tarkoittaa alkuperäistä myös siinä mielessä, että se on jotain, mikä on ajattelussa ensisijaista. Ajattelun alku ei Schürmannin mukaan kuitenkaan tarkoita mitään ajatonta prinssiippiä, *arkhê*, vaan alkuperää luonnehtii päinvastoin an-arkia, *arkhên* poissaolo.

Schürmann näkee Heideggerin alkuperän käsitteen seurauksena hänen metafysiikan kritiikistään: Heidegger ”kritisoi *arkhêa* herättääkseen henkiin sen esifilosofisen mielen puhtaana ’alkamisena’, *arkhein*”.<sup>173</sup> Heideggerille olennaista on siis nimenomaan alkuperän alkaminen toimintana ja tapahtumana pelkän alkupisteen sijaan, kun puolestaan metafysiikan edustajat, ajateltakoon vaikkapa Aristotelesta, ovat kiinnostuneita prinssiipeistä ja syistä ja näkevät saman kiinnostuksen myös aiemmassa ajattelussa. Heideggerin etsimä alkuperäinen sanojen merkitys voitaisiin ehkä ymmärtää jonain, mikä laittaa ajattelun jatkuvasti liikkeelle: esimerkiksi sanaa *logos* käännettäessä olisi vältettävä kaikkea helppoja ratkaisuja ja etsittävä nimenomaan sellaista sanaa tai käsitettä, joka herättää ajatuksia ja kysymyksiä.

*Logoksen* alkuperän etsintä inspiroi jatkuvasti Heideggerin ajattelua. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger hylkää *logokselle* filosofiassa annetut moninaiset merkitykset – esimerkiksi järki, arvostelma, käsite, määritelmä, perusta tai suhde – ja kääntää sen lausumaksi, *Aussage*, sikäli kuin se tarkoittaa ensi sijassa näyttämistä, *Aufzeigung*, kreikaksi samaa kuin *apofansis*, ”saattaa oleva nähtäväksi itsestään lähtien”.<sup>174</sup> Heidegger seuraa tässä tulkintaansa Aristoteleen määritelmästä, jonka mukaan *logos* tarkoittaa samaa kuin *dêloun*, eli Heideggerin mukaan ”sen tekemistä ilmeiseksi, mistä puheessa on ’puhe’” ja puheen, eli *logoksen*, tehtävä on *apofainesthai*, eli saattaa nähtäväksi, *fainein*, sen pohjalta, *apo*, mistä on puhe. Itse asiassa Aristoteles sanoo teoksessaan *Tulkinnasta*, että *apofansis* (väitelause) on sellainen *logos* (lause) johon liittyy totuus tai valhe.<sup>175</sup> Toisaalta *logos* on Heideggerin mukaan myös yhtä kuin *fônê*, ”äänellistä ilmaisua, jossa jokin on saatu näkyviin”. Kreikkalaisilla ei ollut varsinaista sanaa kielelle, sillä he ymmärsivät

<sup>172</sup> Schürmann: 120-122. Heraklit: 78-80.

<sup>173</sup> Schürmann: 131.

<sup>174</sup> OA: 55, 198. SZ: 32, 154. Ks. EM: 130, Logos: 205. EGT: 64. Heidegger kääntää myös Herakleitoken *logoksen* joskus sanalla *Aussage* (Heraklit: 393).

kielen puheena, *logoksena*, ja tulkitsivat ihmisenkin puhuvaksi olennoiksi, *zôon logon ekhon*.<sup>176</sup>

*Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan Heidegger huomioi *logoksen* etymologisen juuren, *legein*, joka merkitsee yleensä sanomista ja puhumista. Heidegger korostaa kuitenkin sanan *legein* vielä varhaisempaa merkitystä, joka on sama kuin latinan *legere*-verbillä: kerätä tai koota yhteen.<sup>177</sup> Sama merkitys näkyy Heideggerin mukaan myös saksan kielen sanoissa *legen*, laittaa, panna, asettaa, sijoittaa, ja *lesen*, joka lukemisen lisäksi merkitsee keräämistä, poimimista ja korjaamista (esimerkiksi sadonkorjuun mielessä). Heidegger kääntää *logoksen* lopulta sanalla *Sammlung*, kokoelma, joka tarkoittaa samalla kokoamista ja sitä mikä on jo koottu. *Logos* ei Heideggerin mukaan alun perin tarkoita ”mieltä, sanaa, oppia eikä varsinkaan ’opin mieltä’, vaan pysyvästi itsessään vallitsevaa alkuperäisesti kokoavaa koottuutta”.<sup>178</sup>

*Logik. Heraklits Lehre vom Logos* -luentosarjassaan ja *Logos*-esseessään Heidegger kääntää *logoksen* jälleen uudella tavalla: se on nyt *Lesende Lege*, joka tarkoittaa jonkinlaista keräämisen ja sijoittamisen yhteyttä, keräävää sijoittamista. Tätä toimintaa luonnehtii Heideggerin mukaan asioiden antaminen olla yhdessä esillä, *beisammen-vorliegen-Lassen*.<sup>179</sup> Ari Hirvonen, jonka käännöstä seuraan tässä, selittää, että Heideggerin *legein* on ”sijoittamista, joka merkitsee yhdessä läsnäolevaksi tulevan itseensä kerääntyneen esillä olemisen sallimista. *Legein* sijoittamisena ei ole mitään muuta kuin esiintuomista kätkeytymättömään ja etualalletuomista läsnäolevaan.”<sup>180</sup> Toisin sanoen *logos* on jotain, mikä antaa ja sallii asioiden olla sellaisina kuin ne ilmenevät, kerää ja sijoittaa ne sellaisenaan.

Heidegger johtaa *logoksen* alkuperäisenä pitämästään merkityksestä myös sanomisen, puhumisen ja ylipäättään kielen varsinaisen tarkoituksen: olennaista ei ole ääni, *fônê*, eikä merkitys, *sêmeinein*, vaan juuri kerääminen, sijoittaminen ja asioiden antaminen olla yhdessä esillä. Heideggerin mukaan myös muinaiset kreikkalaiset kokivat tällä tavalla sanomisen, mutta he eivät koskaan tietoisesti ajatelleet kielen olemusta *logoksena* keräävän sijoittamisen mielessä – ei edes Herakleitos.<sup>181</sup> Heidegger antaa ymmärtää, että kuitenkin nimenomaan Herakleitos puhui *logoksesta* tavalla, joka oli lähimpänä sen ymmärtämistä

<sup>175</sup> De interpretatione: 17a1.

<sup>176</sup> OA: 56, 211. SZ: 33, 165.

<sup>177</sup> EM: 95. Friskin etymologisen sanakirjan mukaan *legein* merkitsee laskea, *zählen*, luetella, *aufzählen*, ja kertoa, *erzählen*, ja se on kutakuinkin sama sana kuin latinan *lego* (*legere*), joka merkitsee kerätä, *lesen*, poimia, *auflesen*, ja valita, *auslesen* (hakusana: *legô*).

<sup>178</sup> EM: 98.

<sup>179</sup> Heraklit: 266. Logos: 200. EGT: 60.

<sup>180</sup> Hirvonen: 327.

<sup>181</sup> Logos: 204, 220. EGT: 64, 77.

alkuperäisessä merkityksessään. Seuraavaksi tarkastelen lähemmin Heideggerin tulkintaa Herakleitoksen *logoksesta*.

### 6.3. Heidegger Herakleitoksen *logoksesta*

Heideggerin *Logos*-esseen varsinaisena aiheena on fragmentti 50, jossa Herakleitos sanoo: ”Ei minua vaan *logosta* kuunneltuaan on viisasta myöntää, että yksi on kaikki.” Fragmentti voidaan jakaa kahteen osaan: ensimmäisessä osassa Herakleitos asettaa vastakkain itsensä kuuntelemisen ja *logoksen* kuuntelemisen, toisessa osassa hän puolestaan johtaa *logoksen* kuuntelemisesta ajatuksen yhden ja kaiken yhteydestä. Näitä kahta osaa sitoo yhteen sana *homologein*, joka on johdettu *logoksesta*.

Herakleitos kehottaa kuuntelemaan *logosta* eikä itseään, *ouk emou, alla tou logou* (*akousantas*). On siis selvää, ettei Herakleitos tarkoita *logoksella* sitä, mitä hän itse sanoo tai puhuu, ja niinpä voisi luulla, että kyse on jostain myöhemmästä *logoksen* merkityksestä: järki, arvostelma, käsite, määritelmä, perusta, suhde tai ehkä jopa maailmaa ohjaava rationaalinen periaate. Heideggerin mukaan Herakleitos viittaa kuitenkin *logoksen* vielä varhaisempaan merkitykseen. Avainsana on *akouein*, kuunnella, kuulla. Herakleitos sanoo, että ihmiset ovat *logosta* kohtaan ymmärtämättömiä, ”sekä ennen kuin sen kuulevat että kerran sen kuultuaan”, *kai prosthen ê akousai kai akousantes to prôtôn* (1) ja syyttää ihmisiä siitä, että he ”eivät osaa kuunnella eivätkä puhua”, *akousai ouk epistamenoï oud' eipein* (19). Miksi kuuleminen tai kuunteleminen on niin tärkeää?

Heideggerin mukaan *logoksen* kuunteleminen viittaa yhteyteen, joka kuulemisella, saksaksi *hören*, on kuulumiseen, saksaksi *gehören*. Heidegger kirjoittaa: ”Jotta voisi olla varsinaista kuulemistä, kuolevaisten on täytynyt jo kuulla *logos* kuulolla (*Gehör*), joka ei merkitse mitään vähäisempää kuin *logokseen* kuulumisen”.<sup>182</sup> Herakleitos sanookin, että

Siitä, mihin he ovat mitä läheisimmässä kosketuksessa, (*logoksesta*), he ovat erossa ja asiat, joita he päivittäin kohtaavat, näyttävät heistä vierailta. *ôi malista diênêkôs homilousi (logôï), toutôi diaferontai, kai hois kath' hêmëran enkyrousi, tauta autois kseina fainetai.* (72)

Marcus Aurelius, jonka teoksesta tämä fragmentti on peräisin, tulkitsee Herakleitoksen puhuvan *logoksesta*. Voidaan ehkä sanoa, että ihmiset ovat *logokseen* mitä läheisimmässä kosketuksessa, mutta samalla siitä erossa eivätkä siis kuulu siihen. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger sanoo ymmärtävän ihmisen täälläolon olevan sekä itselleen että muiden kanssätäälläololle ”kuuliainen”, *hörig*, ja näihin kuuluva, *zugehörig*. Heideggerin mukaan

<sup>182</sup> Logos: 208. EGT: 67.

kuultu on aina jotenkin ymmärrettyä, tietyn asian kuulemista, ja kuulija kuuluu tällä tavalla kuulemaansa. Tämän kuulemiskyvyn perusteella tulee mahdolliseksi kuunteleminen, *Horchen*, esimerkiksi keskittyminen ääneen pelkkänä meluna.<sup>183</sup>

*Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan Heidegger panee merkillä, että Herakleitos kuvailee *logosta* sanalla *ksynon*, yhteenliittävä. Herakleitoksen mukaan ”on seurattava yhteenliittävää. Mutta vaikka tämä *logos* on yhteenliittävä, useimmat elävät kuin heillä olisi oma ymmärryksensä.” (2) Herakleitos sanoo myös sanoilla leikkien, että ”niiden, jotka puhuvat oivaltavasti (*ksyn noôî*), on tukeuduttava siihen, mikä on kaiken yhteenliittävää (*ksynôî*)” (114). Voidaan siis ehkä sanoa, että ihmiset eivät yleensä kuulu *logokseen*, vaikka se on yhteenliittävä, koska heidän oma ajattelunsa ei ole yhteenliittävää. Herakleitos sanoo ihmisten olevan *logosta* kohtaan *aksynetoi*, ymmärtämättömiä (1). Heideggerin mukaan *a-ksynetoi* tarkoittaa niitä ihmisiä, jotka eivät liitä yhteen, ja Herakleitos tarkoittaa siis, etteivät ihmiset liitä *logosta* yhteen. Kuitenkin *logos* on Heideggerin tulkinnan mukaan jatkuvasti kokoavaa koottuutta. Ihmiset eivät onnistu liittämään yhteen edes sitä, mikä on jo yhdessä.<sup>184</sup> Heideggerin ajatus on hyvin paradoksaalinen, mutta myös Herakleitos puhuu paradoksaalisella tavalla arvostellessaan ihmisiä ymmärtämättömydestä:

Ymmärtämättömät muistuttavat kuulevinakin kuuroja; heihin sopii sanonta: läsnäolevina poissaolevia. *aksynetoi akousantes kôfoisin eoikasi: fatis autoisi martyrei pareontas apeinai.* (34)

Puhuttuaan *logoksen* kuuntelemisesta Herakleitos toteaa, että on viisasta myöntää, *homologeîn sofôn estin*, että yksi on kaikki. Herakleitos käyttää verbiä *homologeîn*, joka tarkoittaa yleensä myöntämistä ja samanmielisyyttä, mutta kirjaimellisesti katsoen saman *logoksen* mukaisesti toimimista. Heideggerin mukaan *homologeîn* on toimintaa, jossa saman annetaan olla, ja juuri tätä Herakleitos tarkoittaa myös *logoksen* kuuntelemisellä.<sup>185</sup> Herakleitos sanoo ihmisistä myös, etteivät he ymmärrä, *ou ksyniasin*, ”kuinka jokin voi eroavana olla itsensä kanssa sovussa, *hokôs diaferomenon heôutôi homologeî* (51). Ihmiset eivät siis ymmärrä itseään, sillä heidän ovat mitä läheisimmässä kosketuksessa siihen, mistä ovat erossa, *diaferontai*. He eivät ymmärrä, sillä he eivät seuraa yhteenliittävää, *ksynon*, eivätkä siis osaa liittää yhteen asioiden eroa ja sopua.

Näiden ristiriitojen yhteenliittämisestä seuraisi Herakleitoksen mukaan sen myöntäminen, että yksi on kaikki, *hen panta*. Tämä elliptinen toteamus voidaan ymmärtää kahdessa eri mielessä: joko niin, että kaikki on yhtä, tai niin, että yhteen sisältyy kaikki.

<sup>183</sup> OA: 208-209. SZ: 163.

<sup>184</sup> EM: 98.

<sup>185</sup> Logos: 209. EGT: 67.

Kenties se pitäisi ymmärtää kummassakin mielessä. Heideggerin mukaan *hen panta* viittaa siihen tapaan, jolla *logos* olennaisesti ilmenee, kaiken kokoamisena yhteen, mutta mitään lopullista tulkintaa Heidegger ei uskalla siitä tehdä. Heideggerin mukaan olemme ”kaukana näissä sanoissa ajattelusta voidaksemme arvioida sitä harkitusti”.<sup>186</sup>

Schürmannin mukaan Herakleitoksen oppi ykseydestä, ”henologia”, on ongelmallinen, sillä ykseys on käsitteenä liian staattinen ilmaistakseen *logokselle* ominaista dynamiikkaa. Ykseydestä tulee mieleen pikemminkin paikallaanolo kuin liike, muutos ja virtaus. Herakleitos puhuu kuitenkin muissa fragmenteissa yhden ja kaiken suhteesta paljon dynaamisemmin: esimerkiksi puhuessaan salamasta, joka ohjaa kaikkea (64), tulesta, joka seuloa ja ottaa haltuunsa kaiken (66), tai vuodenajoista, jotka tuottavat kaiken, *hōras hai panta ferousi* (100). Sama dynaaminen ajatus voidaan nähdä myös fragmentissa, jonka mukaan ”kaikki nelijalkaiset ajetaan laitumelle iskulla”, *pan gar herpomen plêgêi nemetai* (11). Schürmann kuvailee yhden ja kaiken suhdetta Herakleitoksella agonistiseksi, viitaten siten niiden väliseen kilpailuun.<sup>187</sup>

Heidegger ja Fink kiinnittävät *Heraklit*-seminaarissa huomiota fragmenttiin, jossa Herakleitos esittää kritiikkiä Hesiodokselle, joka ”ei tuntenut päivää ja yötä: sillä se on yksi” (57). Herakleitos ei sano ”ne ovat yksi”, vaan nimenomaan ”se on yksi”, *esti gar hen*. Finkin mukaan Herakleitos ei tarkoita erojen katoamista päivän ja yön välillä, vaan kahden eri alueen yhteyttä. *Hen* on lauseen subjekti.<sup>188</sup> Kyse olisi siis samasta asiasta kuin toisessa fragmentissa, jossa Herakleitos sanoo, että ”jumala on päivä ja yö” (67). On huomionarvoista, että päivä ja yö säilyttävät tässä erilaisuutensa, vaikka ne liitetään yhteen. Herakleitoksella ykseyden käsite on siis vielä jossain määrin agonistinen, mutta myöhemmin siirtyessään filosofian käyttöön se menettää kokonaan agonistisen mielensä.<sup>189</sup> Voidaan ehkä sanoa, että nimenomaan ykseyden käsitteessään Herakleitos ennakoii siirtymää metafyyssiseen ajatteluun.

Heideggerin mukaan Herakleitoksen käyttämien käsitteiden uudelleen- ja väärintulkinta, *Umdeutung*, alkoi varsinaisesti vasta kristinuskosta, varhaisten kirkkoisien keskuudessa. *Uuden Testamentin* kirjoituksissa *logos* ei enää tarkoita riitelevien koottuutta yleensä, vaan *yhtä* tiettyä olevaa, nimittäin Jumalan Poikaa ja Häntä nimenomaan Jumalan käskyjen välittäjänä. *Vanhan Testamentin* kymmenen käskyä käännettiin kreikaksi *hoi deka logoi*.<sup>190</sup> Sen sijaan suuri *Logos*, josta Johanneksen evankeliumin alussa puhutaan,

<sup>186</sup> Logos: 211. EGT: 69.

<sup>187</sup> Schürmann: 177-178.

<sup>188</sup> HS: 73-79 (43-47). Schürmann: 359. Plutarkhoksen mukaan Herakleitos kritisoi Hesiodosta myös siitä, ettei hän tunnistanut jokaisen päivän *fysi*ksen olevan yksi, *fysin hēmeras hapasês mian ousan* (106).

<sup>189</sup> Schürmann: 179. HS: 38 (21).

<sup>190</sup> EM: 97, 103.

käännetään yleensä Sanaksi. Tässä yhteydessä on kuitenkin paljon mielenkiintoisempaa jättää se kääntämättä. Niinpä Johannes sanoo:

Alussa oli *Logos*. *Logos* oli Jumalan luona, ja *Logos* oli Jumala. Jo alussa *Logos* oli Jumalan luona. Kaikki syntyi *Logoksen* voimalla. Mikään, mikä on syntynyt, ei ole syntynyt ilman häntä. Hänessä oli elämä, ja elämä oli ihmisten valo. Valo loistaa pimeydessä, pimeys ei ole saanut sitä valtaansa.<sup>191</sup>

René Girard on pannut merkille Herakleitoksen ja Johanneksen *logoksien* välisen eron, jonka myös Heidegger on ymmärtänyt, tosin vain puutteellisesti. Girard kutsuu Herakleitoksen *logosta* kreikkalaiseksi, myyttiseksi ja filosofiseksi väkivallan *logokseksi*, sillä se liittää vastakohtaiset asiat yhteen nimenomaan väkivaltaisesti. Johannes puolestaan puhuu *logoksen* yhteydessä elämästä, joka on ihmisten valo, ja tämän valon hän erottaa pimeydestä.<sup>192</sup> Voidaan ehkä ajatella, että valo ja pimeys edustavat Johanneksen ajattelussa samaa vastakohtaisuutta kuin Herakleitoksen päivä ja yö, mutta Johannes määrittelee Jumalan vain valoksi, kun Herakleitos puolestaan näki Jumalassa päivän ja yön ykseyden. Tästä näkökulmasta katsoen Johanneksen *logosta* voidaan Heideggerin tulkinnan mukaisesti pitää rajoittuneena verrattuna Herakleitoksen *logokseen*.

#### 6.4. Heidegger metafysiikasta

Lopuksi on syytä tarkastella lähemmin Heideggerin tulkintaa metafysiikan olemuksesta ja historiasta. Asian tekee ongelmalliseksi se, että Heidegger itse asiassa muuttaa tulkintaansa vuosien varrella: Alun perin Heidegger pyrkii tulkitsemaan metafysiikan tavalla, joka kääntää sen aiempaa historiaansa vastaan, ja näkee siinä mahdollisuuden ylittää perinteisen metafysiikan fiksaatio olevaan. Mutta myöhemmin Heidegger alkaa puhua itse metafysiikan ylittämisestä. Seuraavassa käyn hieman läpi Heideggerin tulkinnan kehitystä kronologisessa järjestyksessä.

Ensimmäisen kerran Heidegger pyrkii vastaamaan kysymykseen metafysiikan olemuksesta luennossaan *Was ist Metaphysik?* Tässä luennossa Heidegger pyrkii oikeastaan kehittämään metafysiikkaa pohdiskelemalla, miten se voisi todella nimensä mukaisesti olla *meta ta fysika*. Heideggerin mukaan *ta fysika* tarkoittaa kaikkea olevaa, joten metafysiikan on mentävä nimenomaan olevan tuolle puolen, ja tämän metafysiikka tekee Heideggerin mukaan esittämällä kysymyksen ei-mistäään, *das Nichts*. Sillä ei-mikään

<sup>191</sup> Joh. 1:1-5. *en arkhêi ên ho logos, kai ho logos ên pros ton theon, kai theos ên ho logos. houtos ên en arkhêi pros ton theon. panta di' autou egeneto, kai khôris autou egeneto oude hen ho gegonen. en autôi zôê ên, kai hê zôê ên to fôs tôn anthrôpôn: kai to fôs en têi skotiai fainei, kai hê skotia auto ou katelaben.*

ei ole oleva. Eikä siitä itse asiassa voi edes sanoa, *mikä* se on, sillä sehän nimenomaan ei ole *mikään*. Ei-mikään ei siis ole pelkästään olevan negaatio, vaan jotain olennaisempaa. Heideggerin mukaan ei-minkään kysymys ”pakottaa meidät kohtaamaan negaation alkuperän ongelman ja näin ollen pohjimmiltaan myös kysymyksen ’logiikan’ herruuden oikeutuksesta metafysiikassa”.<sup>193</sup>

Heidegger kritisoi logiikan asemaa metafysiikassa, mutta hän kirjoittaa sanan ”logiikka” lainausmerkkeihin, sillä metafysiikan logiikka on vain yksi mahdollinen logiikka. Tätä logiikkaa luonnehtii eksaktius, mutta kuten Heidegger myöhemmin kirjoittaa, ”eksakti ajattelu ei koskaan ole ankarinta ajattelua”.<sup>194</sup> Sillä ankara ajattelu johtaisi kysymään logiikan käsitteiden alkuperää. *Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan Heidegger korostaa, miten täydellisen epäloogista ja myös epätieteellistä ei-mistään puhuminen on. Ei-mikään pysyykin Heideggerin mukaan tieteelle saavuttamattomana, ja vain filosofia ja runous voivat lähestyä sitä.<sup>195</sup>

Toisenlaista logiikkaa ja metafysiikkaa on myös mahdollista kehittää. Heidegger allekirjoittaa Hegelin ”Logiikan tieteen” lauseen, jonka mukaan ”puhdas oleminen ja puhdas ei-mikään on siis sama”.<sup>196</sup> Ei-mikään on Heideggerin mukaan yhtä kuin oleminen, sillä kumpikaan ei ole mikään oleva, kummastakaan ei voi sanoa, mitä se on. Olemisen tapauksessa tämä johtuu siitä, ettei olemisesta voi tietenkään määrittellä käyttäen verbiä ”on”. Kuitenkin oleminen ”on” osa ihmisten elämää. Heideggerin mukaan ihmisen täälläolon olemukseen kuuluu olevan tuolle puolen meneminen, ja niinpä itse metafysiikka kuuluu ihmisen luontoon: ”Metafysiikka on täälläolon perustava tapahtuma. Se on täälläolo itse.”<sup>197</sup>

Myöhemmin Heidegger tuli kuitenkin hieman toisiin ajatuksiin. *Einführung in die Metaphysik* -luentosarjan ja sen pohjalta julkaistun kirjan välillä on nähtävissä siirtymä, jonka aikana Heidegger muuttaa tulkintaansa: Heidegger sanoo luennollaan, että ”olevan sellaisenaan filosofinen kysyminen on *meta ta fysika*; se kysyy sitä, mikä on olevan tuolla puolen, se on metafysiikka”.<sup>198</sup> Mutta kirjaansa tekemässä lisäyksessä Heidegger sanoo, että *fysiksen* kysyminen, eli ”fysiikka” antiikin aikaisessa merkityksessään, on jo *meta ta fysika*, olevan tuolla puolen, sillä *fysis* tarkoittaa Heideggerin mukaan olemista.<sup>199</sup>

---

<sup>192</sup> Girard: 272-273.

<sup>193</sup> WM: 17.

<sup>194</sup> NWM: 104.

<sup>195</sup> EM: 18-20.

<sup>196</sup> WM: 17. Hegel 1951: 67. Erityisen mielenkiintoista tässä Hegelin lauseessa on myös se, että verbi on yksikössä, aivan kuten Herakleitoksen fragmentissa, jonka mukaan päivä ja yö on yksi (57).

<sup>197</sup> WM: 18.

<sup>198</sup> EM: 13.

<sup>199</sup> EM: 14.

Metafysiikka onkin siis fysiikkaa. Mutta metafysiikassa olemisen kysyminen tarkoittaa olevan sellaisenaan kysymistä, ja tässä on sen virhe. Heidegger kirjoittaa:

Jos kuitenkin ajattelemme olemisen kysymystä kysymyksenä olemisesta sellaisenaan, silloin jokaiselle, joka ajattelee kanssamme, selviää, että juuri olemisen *sellaisenaan* pysyy metafysiikalle kätkeytyneenä ja unohtuksessa – niin ehdottomasti, että olemisen unohtus, joka itse vaipuu unohtukseen, on tuntematon mutta pysyvä sysäys metafysiselle kysymiselle.<sup>200</sup>

Luentokurssin otsikko ”Johdatus metafysiikkaan” on Heideggerin mukaan *tarkoituksella* monitulkintainen, sillä vaikka ensialkuun näyttäisikin siltä, että se pysyttelee vain olevan sellaisenaan horisontissa, se pyrkii jättämään tämän alueen tuodakseen kysymällä toisen alueen näkyviin. Heidegger sanoo pyrkineensä valaisemaan nimenomaan metafysiikan *olemusta*, joka on toistaiseksi ollut hämärän peitossa. Myöhemmin Heidegger tulkitsee myös luentonsa ”Mitä on metafysiikka” viittaavan jo metafysiikan tuolle puolen ja nousevan ajattelusta, joka on aloittanut metafysiikan ylittämisen.<sup>201</sup> Näin metafysiikan ylittämisestä tulee Heideggerin ajattelun keskeinen teema. Heidegger korostaa kuitenkin, ettei tässä ole kyse mistään metafysiikan vastaisesta ajattelusta. Metafysiikan ylittäminen ei hävitä metafysiikkaa, vaan pyrkii paljastamaan sen kätkeytyneen olemuksen. Heideggerin mukaan kyse on siitä, ”estääkö perustastaan poiskääntyvä metafysiikka vastedeskin olemisen suhdetta ihmiseen loistamasta tästä suhteesta käsin, joka saa ihmisen kuulumaan olemiseen”.<sup>202</sup>

Metafysiikan ylittämistä voidaan ehkä pitää myös tietynlaisena metafysiikan historian tutkimuksena. Heidegger on kuitenkin paljon kiinnostuneempi metafysiikan viimeisistä vaiheista kuin sen varhaishistoriasta ja hän tarkastelee antiikin ajattelijoita yleensä nykyajan perspektiivistä, keskustelukumppaneina, joiden kanssa nykyaikainen ajattelijaksi voi selvittää omaa suhdettaan metafysiikkaan. Heidegger sanoo metafysiikan historian ulottuvan aina Anaksimandroksesta Nietzscheen asti, mutta toisaalta hän nimeää Herakleitoksen ajattelijaksi, joka ei *vielä* ajattele metafysisesti. Herakleitoksen ajattelua voi Heideggerin mukaan pitää jonkinlaisena metafysiikan valmisteluna. Ennen kaikkea Herakleitoksen tulkinta tarjoaa kuitenkin lähtökohdan ajattelulle, joka ei *enää* ole metafysisistä.<sup>203</sup>

Heidegger pitää Herakleitosta varhaisista kreikkalaisista ajattelijajoista kaikkein väärintulkituimpana. Yksi olennaisimmista syistä, miksi Nietzsche jäi omassa ajattelussaan

<sup>200</sup> EM: 15.

<sup>201</sup> NWM: 99.

<sup>202</sup> EWM: 198. Ks. ÜM: 68.

<sup>203</sup> EWM: 199. HS: 108 (65), 123 (75).

metafyysikan vangiksi, onkin Heideggerin mukaan se, ettei Nietzsche ymmärtänyt Herakleitosta oikein. Erityisesti Heidegger ei hyväksy Nietzschen Hegelin kanssa jakamaa tulkintaa, jonka mukaan Herakleitos olisi ollut Parmenideen vastakohta.<sup>204</sup> Nietzschen tulkinnan mukaan Herakleitos ja Parmenides pyrkivät molemmat ylittämään heitä edeltäneen dualistisen ajattelun, jossa maailma jakautui tulemiseen ja olemiseen, toisin sanoen ”fyysiseen” ja ”metafyysiseen”. Mutta Parmenides päätyi kieltämään tulemisen ja hyväksymään vain olemisen, siis ”metafyysisen”, kun Herakleitos puolestaan kielsi olemisen ja hyväksyi vain tulemisen, siis ”fyysisen”.<sup>205</sup> Tätä tulkintaa tukee fragmentti, jossa Parmenides sanoo olevasta, että ”se ei ole ollut eikä ole tuleva, sillä se on nyt kaikki samassa, / yksi, yhtenäinen”.<sup>206</sup>

Parmenides ei siis hyväksy olevan menneisyyttä eikä tulevaisuutta. Herakleitos puolestaan sanoo maailmankaikkeudesta, että ”se on aina ollut ja on nyt ja tulevaisuudessa ikuisesti elävä tuli” (30). Herakleitos hyväksyy menneisyyden ja tulevaisuuden, mutta puhuu myös olemisesta samassa mielessä kuin Parmenides. Jos Herakleitos ylipäättään puhuu kaiken virtaamisesta, hän ei Heideggerin mukaan suinkaan tarkoita tällä tulemista tai puhdasta muutosta. Sen sijaan Herakleitoksen ajatus voidaan tulkita niin, että ”olevan kokonaisuus tulee olemisessaan aina heitetyksi sinne ja tänne, yhdestä vastakohdasta toiseen. Oleminen on tämän ristiriitaisen rauhattomuuden koottuus.” Sillä kuinka tulemista voisi ”olla” ilman olemista?<sup>207</sup>

Nietzsche kritisoi Parmenideen ”metafyysistä” oppia olemisesta, mutta Heideggerin näkökulmasta katsoen Nietzschen kritiikki on edelleen metafyysikkaa. Heidegger puolestaan pyrkii ylittämään metafyysikan kritisoidulla käsitteillä, joiden kautta metafyysikka lähestyy kaikkein varhaisimpia ajattelijoita. Metafyysikka alistaa nämä ajattelijat omiin kategorioihinsa eikä anna heidän puhua omalla kielellään.

## 7. COLLIN TULKINTA: AISTIMUS JA VÄLITTÖMYYS

Edellisessä kahdessa kappaleessa olen tarkastellut Herakleitoksen ajattelua lähinnä negatiivisessa mielessä, korostaen sen eroa filosofiaan ja metafyysikkaan. Seuraavassa kahdessa kappaleessa pyrin sen sijaan positiiviseen näkökulmaan, jonka kautta selviäisi Herakleitoksen ajattelun varsinainen erityisluonne. Tarkastelen Herakleitosta jälleen Collin ja Heideggerin tulkintojen pohjalta, sillä kumpikin tulkinta korostaa kokemuksen

<sup>204</sup> EM:96-97.

<sup>205</sup> Nietzsche 2006: 94-95.

<sup>206</sup> Parmenides: Fr. 8.5-6. *oude pot' ên oud' estai, epei nun estin homou pan, / hen, synekhes.*

<sup>207</sup> EM: 74, 102. Ks. Anaximander: 341. EGT: 55-6.

ensisijaisuutta: Collin lähtökohta on kantilaisessa näkemyksessä fenomenalisesta maailmasta, Heideggerin puolestaan fenomenologiassa, jossa maailmaa tarkastellaan ilmenevänä. Tarkoitukseni on myös verrata Heideggerin ja Collin ajatuksia heidän esittämiinsä tulkintoihin Herakleitoksen ajattelusta.

Seuraavassa kappaleessa käsittelen Collin tulkintaa, jonka avainsanoja ovat ilmaisu, representaatio ja välittömyys. Ensimmäisessä osassa luon yleiskatsauksen Herakleitoksen ajattelun piirteisiin, joissa korostuu aistien, havainnon ja kokemuksen asema sekä aistimuksen suhde ajatteluun ja ymmärtämiseen. Toisessa osassa johdatan lukijan Collin ilmaisun filosofiaan. Kolmannessa ja neljännessä osassa puolestaan tarkastelen Collin tulkintaa Herakleitoksen ajattelusta keskittyen ensin aistimukseen ja representaatioon ja toiseksi välittömyyteen, joka Collin mukaan kätkeytyy aistimuksen taakse.

### 7.1. *Aisthêsis ja fronêsis*

Aristoteles kritisoi *Metafysiikassa* esisokraattisia ajattelijoita, jotka ”ovat johtaneet aistihavainnosta opin ilmiöiden totuudesta” ja ”sanovat aisteille ilmenevän olevan välttämättä totta”. Aristoteleen mukaan ”Empedokles, Demokritos ja melkeinpä voisi sanoa, että kaikki muutkin ovat päätyneet tällaisiin käsityksiin”.<sup>208</sup> Jos tämä pitää paikkansa, aistimus eli *aisthêsis* kuului esisokraatikkojen ajattelun keskiöön. Myös Herakleitos kuuluu epäilemättä niiden ajattelijoiden joukkoon, joille aistit ovat ensisijaisia totuuden lähteitä. Herakleitos puhuu näkö-, kuulo- ja hajuaistista seuraavalla tavalla:

Minkä voi nähdä, kuulla, havaita: sitä minä eniten arvostan. *hosôn opis akôê mathêsis, tauta egô protimeô.* (55)

Silmät ovat korvia täsmällisemmät todistajat. *ophthalmoi gar tôn ôtôn akribesteroi martyres.* (101a)

Sielut haistavat Haadeessa. *hai psychai osmôntai kath' Aidên.* (98)

Herakleitos osoittaa selvästi yleisen arvostuksensa aistillisille asioille, siis niille, joiden perustana on aistimus ja sen kautta saatu tieto eli havainto, *mathêsis*. Mutta Herakleitos näyttää myös laittavan aistit jonkinlaiseen tärkeysjärjestykseen: silmät eli näköaisti antavat paremmin tietoa kuin korvat eli kuuloaisti, koska ne ovat täsmällisempiä todistajia, *martyres*. Kahnin mukaan silmien ja korvien vertaaminen voidaan ymmärtää myös heijastuksena vanhoista sananlaskuista, joissa silmät edustavat suoraa kokemusta ja korvat

<sup>208</sup> Metaphysica: 1009b1-17.

pelkkää kuulopuhetta.<sup>209</sup> Herakleitoksen hajuaistia koskevat fragmentit ovat vielä asteen arvoituksellisempia: Miksi sielut nimenomaan haistavat Haadeessa? Liittyykö tämä fragmenttiin, jonka mukaan kaiken olevan muuttuessa savuksi nimenomaan sieraimet erottelevat? (7) Kahnin mukaan ratkaisu löytyy Platonin *Kratyloksessaan* esittämästä etymologiasta, jonka mukaan Haades, *Aidês*, on johdettu näkymätöntä tarkoittavasta sanasta *a-eidês*. Näin ollen Herakleitoksen fragmentti voidaan kääntää muotoon: sielut haistavat näkymättömän alueella, mikä Kahnin mukaan tarkoittaa, että ”sielut käyttävät toista aistia havaitakseen sen, mitä eivät näe” ja näin ollen ”erot, joista tulee näkymättömiä, jos kaikki muuttuu savuksi, ovat edelleen hajuaistin havaittavissa”.<sup>210</sup>

Kaiken kaikkiaan voitaneen sanoa, että Herakleitos pitää näköaistia ensisijaisena, kaikkein täsmällisimpänä ja suorimpana aistina, mutta tässä näkemyksessä ei ole vielä mitään ihmeellistä, sillä myös Aristoteles sanoo *Metafysiikassa*, että nimenomaan ”näkö auttaa meitä tuntemaan asioita paremmin kuin muut aistit ja se osoittaa monia eroja niiden välillä”.<sup>211</sup> Taustaoletuksena näyttää olevan se, että aistit ovat joka tapauksessa erehtyväisiä, sillä, vaikka näkö onkin parempi kuin muut aistit, sekään ei ole täydellinen. Myös Herakleitos sanoo, että

Huonoja todistajia ovat silmät ja korvat ihmisille, joilla on barbaarien sielut. *kakoi martyres anthrôpoisin ofthalmoi kai ôta barbarous psykhas ekhontas.* (107)

Herakleitos ei siis kuuluisikaan niihin Aristoteleen nimeämiin ajattelijoihin, joka uskovat aisteille ilmenevän olevan välttämättä totta. Diogenes Laertioksen mukaan Herakleitos sanoi jopa näön valehtelevan, (*elege*) *kai tèn horasin pseudesthai* (46b), ja Sekstos Empeirikoksen mukaan Herakleitos piti muiden luonnonfilosofien tavoin aistimusta epäluotettavana ja oletti sen sijaan *logoksen* totuuden kriteeriksi.<sup>212</sup> Herakleitos pitää aisteja epäluotettavina siinä tapauksessa, että ihmisillä on ”barbaarien sielut” ja koska kreikkalaiset kutsuivat barbaareiksi nimenomaan niitä, jotka eivät osanneet kreikan kieltä, barbaarit tarkoittaa tässä luultavasti ihmisiä, jotka eivät ymmärrä aistien ”kieltä”. Vaikkei ole selvää, mitä tämä tarkoittaa, olennaista lienee kuitenkin se, että ihmiset ovat aistien suhteen nimenomaan ymmärtämättömiä. Herakleitos sanoo, että ”ymmärtämättömät muistuttavat kuulevinakin kuuroja” (34). Ajatus näyttää olevan sama: ymmärtämätön kyllä kuulee, muttei ymmärrä kuulemaansa.

<sup>209</sup> Kahn 1983: 106.

<sup>210</sup> Kahn 1983: 257. *Kratylos*: 403a.

<sup>211</sup> *Metaphysica*: 980a25. Toisaalta Aristoteles sanoo kuulon olevan järjen, *nous*, kannalta merkittävämpi (De sensu: 437a5).

<sup>212</sup> DL: 9.7. SE: 1.126.

Ymmärrys puolestaan on yhteydessä *logokseen*, joka on yhteenliittävä (2). On selvää, ettei Herakleitos edusta ontologista relativismia eli oppia, jonka mukaan jokainen eläisi omassa maailmassaan, sillä Herakleitoksen mukaan maailmankaikkeus on kaikille sama (30). Herakleitos puhuu kuitenkin myös omasta maailmankaikkeudesta, joka kaikilla on:

Valveilla olevilla on yksi ja yhteinen maailmankaikkeus, mutta nukkuessaan jokainen kääntyy omaansa. (*fêsi*) *tois egrêgorosin hena kai koinon kosmon einai, tôn de koimômenôn hekaston eis idion apostrefesthai.* (89)

Nukkuvat ovat vaikuttajia ja osallistuvat maailmankaikkeuden tapahtumiin. *tous katheudontas (...)* *ergatas einai (legei) kai synergous tôn en tôi kosmôi ginomenôn.* (75)

Herakleitos pitää epäilemättä valveilla olevien yhteistä maailmankaikkeutta todellisempana kuin nukkuvien omaa maailmankaikkeutta, mutta hän sanoo arvoituksellisesti myös nukkuvien vaikuttavan yhteiseen maailmankaikkeuteen. Ajatus voidaan ehkä tulkita metaforaksi, sillä toisessa yhteydessä Herakleitos sanoo, etteivät monet ihmiset ”huomaa, mitä herättyään tekevät, samaten kuin unohtavat, mitä nukkuessaan tekivät” (1). Herakleitos siis vertaa sitä, miten valveilla olevilta ihmisiltä piiloutuu heidän tekonsa, siihen, miten nukkuvat unohtavat ne. Marcus Aurelius vetää asiasta moraalisen johtopäätöksen ja sanoo, että ”emme saa toimia ja puhua niin kuin nukkuvat, sillä unessakin uskomme toimivamme ja puhuvamme” ja ”emme saa olla kuin lapset vanhempineen”.<sup>213</sup> Myös Herakleitos vertaa valveilla olevia ihmisiä nukkuviin ja valveilla nähtyjä asioita uneen:

Kuolemaa on kaikki, minkä valveilla näemme; kaikki, minkä nukkuessamme, unta. *thanatos estin hokosa egerthentes horeomen, hokosa de eudontes hypnos.* (21)

Yöllä ihminen sytyttää itselleen valon, koska hänen silmiensä valo on sammunut; eläessään hän liittyy kuolleeseen, valveilla nukkuvaan. *anthrôpos en eufronêi faos haptetai heautôi aposbestheis opseis, zôn de haptetai tethneôtos heudôn, egrêgorôs haptetai heudontos.* (26)

Ensimmäisessä fragmentissa Herakleitos esittää monimutkaisen vertauksen, jossa kaikki valveilla nähty on kuolemaa ja kuolema puolestaan samankaltaista kuin nukkuessa nähty uni. Toisessa fragmentissa Herakleitos leikkii sanalla *haptetai*, joka tarkoittaa sekä sytyttämistä että koskettamista, vaikuttamista tai liittymistä johonkin: ihminen liittyy eläessään kuolleeseen ja valveilla nukkuvaan samalla tavalla kuin hän sytyttää itselleen valon yöllä, koska silmien valo on sammunut. Voidaan ehkä sanoa, että ihmisen itselleen sytyttämä valo on jotain samankaltaista kuin kuolema suhteessa elämään ja uni suhteessa

<sup>213</sup> MA: 4.46. Diels: 22B73-74. Ks. Gadamer 1991: 60

valvetilaan: se ei kuulu yhteiseen maailmankaikkeuteen, mutta on kuitenkin siihen yhteydessä.<sup>214</sup>

Nukkuvat metaforana tarkoittanee ymmärtämättömiä, *aksynetoi*, eli niitä, jotka eivät osaa liittää asioita yhteen. Herakleitoksen mukaan *logos* on yhteenliittävä, *ksynon*, mutta useimmat ihmiset elävät kuin heillä olisi oma ymmärryksensä, *fronêsis* (2). Herakleitos jakaa maailmankaikkeuden yhteiseen ja omaan, *koinon* ja *idion*, samalla tavalla kuin ymmärryksen tapauksessa vastakkain ovat yhteenliittävä ja oma, *ksynon* ja *idion*, joten voidaan todeta, että *koinon* ja *ksynon* vastaavat toisiaan. Myös Sekstos Empeirekos vakuuttaa niiden tarkoittavat samaa.<sup>215</sup>

Herakleitos sanoo ihmisten elävän kuin heillä olisi oma *fronêsis*. Olen suomentanut *fronêsisen* sanalla ymmärrys, mutta kyseessä on vain hätäratkaisu, sillä sellaista käännöstä, joka tavoittaisi tyydyttävästi tuon käsitteen merkityksen, ei ole käsillä. Itse asiassa arvelen, että juuri *fronêsisen* käsitteestä voidaan löytää jälkiä tavasta, jolla Herakleitos ajattelee aistimusta. Etymologisesti *fronêsis* palautuu sanaan *frên*, monikossa *frenes*. Näillä käsitteillä kreikkalaiset tarkoittivat hyvin konkreettisessa mielessä pallean seutua, mutta abstraktimmassa mielessä kyse oli ”sydäimestä”, jossa ihminen kokee passiivisia tuntemuksia, kuten pelkoa, iloa, surua, vihaa, rohkeutta ja nälkää. Herakleitos käyttää sanaa *frên* yhdessä fragmentissa, jossa hän sanoo:

Onko heillä lainkaan oivallusta taikka ymmärrystä? He uskovat kansan runoilijoihin ja ottavat rahvaan opettajakseen, sillä he eivät näe, että enemmistö on paha ja vain harvat hyviä. *tis gar autôn noos ê frên? dêmôn aidoisi peithontai kai didaskalôi khreiôntai homilôi ouk eidotes hoti hoi polloi kakoi, oligoi de agathoi.* (104)

Herakleitos puhuu ymmärryksestä, *frên*, rinnastaen sen sanaan *noos*, jonka olen jo suomentanut oivallukseksi toisessa fragmentissa: siinä Herakleitos toteaa, että ”oppineisuus ei opeta oivaltamista” (40). Herakleitos esittää tuolloin oivalluksen vastakohtana oppineisuudelle eli mahdollisimman monien asioiden tietämiselle ja tutkimiselle, jota filosofit harrastavat. Nyt näyttää siltä, että ymmärrys on jotain samankaltaista. Kenties tässä on kuultavissa vielä kaikuja sanan *frên* vanhasta, konkreettisesta merkityksestä: pallean seudulla on tietty tunne, ”sydän” kertoo, että kansan runoilijoissa on jotain mätää. Herakleitoksen fragmentista voidaan päätellä, että ihminen, jolla on *frên*, näkee suoraan eli oivaltaa, että ”enemmistö on paha ja vain harvat hyviä”. *Frên* näyttää tarjoavan jonkinlaista suoraa tietoa.

<sup>214</sup> Sen sijaan Aiskhyloksen *Raivottaret*-näytelmässä Klytaimnestran haamu sanoo, että ”nukkuessa mieli kirkastuu ja näkee silmin”, *heudousa gar frên ommasin lamprynetai* (104).

<sup>215</sup> SE: 133.

*Fronêsis* liittyi varhaisessa ajattelussa hyvin olennaisella tavalla aistimukseen. Kritisoidessaan *Metafysiikassa* esisokraatikkoja, jotka ajattelivat aistihavainnon olevan aina totta, Aristoteles toteaa tämän mielestään virheellisen käsityksen johtuvan nimenomaan siitä, että he olettivat ymmärtämisen, *fronêsis*, olevan aistimusta, *aisthêsis*. Aristoteleen mukaan ”Homeroksenkin sanotaan ilmeisesti olleen tätä mieltä”, sillä *Iliassa* Homeros kertoo Hektorin makaavan Akhilleen iskun tainnuttamana käyttäen sanaa *allofroneôn*, ”muita ajatellen”.<sup>216</sup> Aristoteles ei ymmärrä, miten joku voisi olla samaan aikaan tajuton ja *froneôn*, mikä johtuu varmaankin siitä, että Aristoteleen käyttämänä *fronêsis* tarkoittaa ”käytännöllistä järkevyyttä”.<sup>217</sup> Mutta miten ongelma liittyy aistimukseen?

Ilmeisesti Aristoteles ajattelee edeltäjiensä tavoin, että ihminen on tajuttomassakin tilassa aistiva olento, sillä myös silloin hän hengittää ja elää kehollaan. Mutta Aristoteles ei näe, miten *fronêsis* voisi liittyä aistimukseen. Ehkä selitys on se, että aiemmin *froneein* ei tarkoittanut yksinomaan tietoista ajattelua, vaan jonkinlaista ajattelun ja aistimuksen välimuotoa. Bremmerin mukaan vielä Homeroksen aikaisessa käsityksessä sielu jakautui useisiin enemmän tai vähemmän tietoisiin ruumissieluihin: niistä yksi tärkeimmistä oli *thymos*, jonka paikka ruumiissa oli nimenomaan *frenes*. Ruumissielujen lisäksi oli vapaa sielu, *psykhê*, josta tuon ajan kreikkalaiset puhuivat vain silloin, kun se jätti ruumiin, esimerkiksi ihmisen kuollessa, nukkuessa tai pyörtyessä (mitä kutsuttiin *psychên* poistumiseksi, *lipopsykhê*).<sup>218</sup> Toisin sanoen ihmisen ollessa tajuttomassa tilassa hänen vapaa sielunsa poistui jonnekin tuntemattomaan, mutta ruumissielut jäivät paikalleen. Tältä pohjalta on ehkä ymmärrettävissä, miksi tajuton ihminen oli edelleen *froneôn*.

Mutta Aristoteles ei syytä ainoastaan Homerosta ymmärryksen ja aistimuksen liittämistä yhteen, vaan nimeää samassa yhteydessä myös Empedokleen, Demokritoksen, Anaksagoraan, Parmenideen ja Herakleitoksen seuraajan Kratyloksen. Teoksessaan *Sielusta* Aristoteles sanoo varhaisten ajattelijoiden päätyneen tällaiseen käsitykseen siksi, että he käsittivät ajattelemisen, *noein*, ruumiilliseksi samalla tavalla kuin aistimisen, *aisthanesthai*.<sup>219</sup> Parmenides tarjoaa tästä ajatuksesta loistavan esimerkin sanoessaan, että ”kuten jokaisella on sekoitus taipuisia jäseniä, / siten myös oivallus on ihmisissä läsnä, sillä sama / on se, mikä ymmärtää, jäsenten luonto ihmisille”.<sup>220</sup> Parmenides liittää tässä ruumiin yhteyteen sekä oivalluksen, *noos*, että ymmärtämisen, *froneein*. Parmenideen

<sup>216</sup> Ilias: 23.698. *Metaphysica*: 1009b13, 30. Ks. *De anima*: 404a30.

<sup>217</sup> *Ethica N*: 1140a25-b30. Aristoteleella *fronein* on itse asiassa kutakuinkin sama kuin *sôfronein*, kohtuullinen ajattelu.

<sup>218</sup> Bremmer: 15, 55. Ks. Cornford 1991: 109. Schofield: 22.

<sup>219</sup> *De anima*: 427a21. *Metaphysica*: 1009b15-1010a14.

tiedetään myös sanoneen, että ”ajattelu ja oleminen ovat sama”.<sup>221</sup> Herakleitos puolestaan sanoo ymmärtämisestä yhdessä Johannes Stobaioksen välittämässä fragmentissa näin:

Ymmärtäminen on suurin arvo, ja viisautta on tosien asioiden sanominen ja tekeminen *fysiksen* mukaisesti kuunnellen. *froneein aretê megistê, kai sofîê alêthea legein kai poiein kata fysin epaiontas.* (112)

Toisessa yhteydessä Herakleitos sanoo arvostavansa eniten sitä, ”minkä voi nähdä, kuulla, havaita” (55), mutta nyt hän määrittelee ymmärtämisen suurimmaksi arvoksi. Tästä voidaan päätellä, että ymmärrys liittyy jollain tavalla aistimukseen. Mutta heti perään Herakleitos korostaa, että viisasta on nimenomaan tosien asioiden sanominen, *alêthea legein*, ja mahdollisesti myös niiden tekeminen, *poiein*. Herakleitos näyttää siis olevan toista mieltä kuin muut esisokraatikot, jotka Aristoteleen mukaan ajattelivat, ettei *fysiksestä* ”joka suhteessa ja kaikilla tavoin muuttuvana voi sanoa mitään totta” (vaikka samalla uskoivatkin ”aisteille ilmenevän olevan välttämättä totta”) tai seuraajansa Kratylos, joka ajatteli, ”ettei mistään pidä sanoa mitään”.<sup>222</sup> Herakleitoksen mukaan on sanottava (ja tehtävä) tosia asioita nimenomaan *fysiksen* mukaisesti kuunnellen. Myös toisessa yhteydessä Herakleitos sanoo esittävänsä sanat ja teot ”*fysiksen* mukaisesti eritellen ja sanoen, miten ne ovat”, *kata fysin diaireôn hekaston kai frazôn hokôs ekhei* (1). Kaikki tämä liittyy ehkä juuri siihen, miten Herakleitoksen suurimmaksi arvoksi nostama *froneein* on ymmärrettävä. Toisessa Johannes Stobaioksen välittämässä fragmentissa Herakleitos sanoo, että

Kaikilla ihmisillä on kyky tuntea itsensä ja ymmärtää. *anthrôpoisi pasi metesti ginôskein heôutous kai froneein.* (116)

Herakleitos pitää siis mahdollisuutta itsensä tuntemiseen, *ginôskein*, ja ymmärtämiseen, *froneein*, kaikkien ihmisten ominaisuutena. Kolmannessa Johannes Stobaioksen välittämässä fragmentissa Herakleitos sanoo, että ”ymmärtäminen on kaiken yhteenliittävä”, *ksynon esti pasi to froneein* (113). Tämä on tulkittu jopa niin, että kaikki oleva on ymmärtävää.<sup>223</sup> Esimerkiksi Sekstos Empeirekos katsoi Herakleitoksen ajatelleen Homeroksen, Arkhilokhoksen, Euripideen ja luonnonfilosofien tavoin, että ihmisen maailmaa hallitsee jumalainen *logos* ja *frên*. Diogenes Laertios puolestaan sanoi Herakleitoksen uskoneen edeltäjänsä Thaleen tavoin, että ”kaikki oleva on täynnä sieluja ja

<sup>220</sup> Parmenides: Fr. 16.1-3. *hôs gar hekastos ekhei krasin meleôn polyplanktôn, / tês noos anthrôpoisi parestêken: to gar auto / estin hoper froneei meleôn fysin anthrôpoisin.*

<sup>221</sup> Parmenides: Fr. 3. *to gar auto noein estin te kai einai.*

<sup>222</sup> Metaphysica: 1010a7-14.

<sup>223</sup> Kahn 1983: 119. Sana *pasi* voi olla sekä maskuliinin monikon datiivi (”ymmärtäminen on kaikille ihmisille yhteenliittävä”) tai neutrin monikon datiivi (”kaikelle olevalle”).

daimoneja”.<sup>224</sup> Hippolytoksen mukaan Herakleitos kutsui jopa tulta ymmärtäväksi, *fronimos* (64). Nämä tulkinnat eivät ehkä kuitenkaan anna todenmukaista kuvaa Herakleitoksen ajattelusta, sillä olennaisempaa siinä näyttää olevan nimenomaan ihmisten *fronêsis*. Edelleen Herakleitos sanoo, että

Useimmat eivät ymmärrä asioita, vaikka kohtaavat ne, eivätkä havaittuaan tunne niitä, vaikka heistä siltä näyttää. *ou gar froneousi toiauta polloi hokoiois enkyreousin, oude mathontes ginôskousin, heôutoisi de dokeousi.* (17)

Herakleitos asettaa tässä vastakkain ensinnäkin asioiden pelkän kohtaamisen, *enkyreein*, ja niiden ymmärtämisen, *froneein*. Ihmiset kohtaavat asioita, mutta eivät ymmärrä kohtaamaansa. Herakleitos puhuu vastaavanlaisista tilanteista myös sanoessaan, että asiat, joita ihmiset päivittäin kohtaavat, *enkyrousi*, näyttävät heistä vierailta (72), ja että ymmärtämättömät ihmiset, *aksynetoi*, ovat ”kuin kokemattomia kokiessaan sanat ja teot, kuten minä ne esitän” (1). Herakleitos väittää ihmisten olevan kokemattomia, *apeiroi*, vaikka he samalla kuitenkin kokevat, *peirômenoi*.

Toiseksi Herakleitos asettaa vastakkain pelkän havainnon, *mathêsis*, ja asioiden tuntemisen, *ginôskein*. Ihmiset havaitsevat asioita esimerkiksi näkemällä ja kuulemalla, mutta he eivät tunne havaitsemaansa syvällisemmin. Kreikan verbi *ginôskein* käännetään yleensä tietämiseksi tai tuntemiseksi, mutta Herakleitos näyttää jollain tavalla erottavan tuntemisen tietämisestä, sillä hän sanoo Hesiodoksen tietäneen, *eidennai*, useimmat asiat, vaikkei hän tuntenut, *eginôskên*, päivää ja yötä (57). Herakleitos sanoo myös, etteivät ihmiset tunne viisautta, joka on kaikesta erillään (108) eivätkä uskonnollisia patsaita rukoilevat tunne jumalia ja sankareita (5).

Herakleitos ei siis esitä pelkän kohtaamisen ja havainnon tilalle lisää oppineisuutta ja tietoa asioista, vaan näyttää ajattelevan jonkinlaista vielä suurempaa suhdetta niihin. Voidaan väittää, että juuri tällä tavalla *fronêsis* liittyy Herakleitoksen ajattelussa *aisthêsikseen*. Sillä Herakleitos ei puhu *fronêsiksesta* ikään kuin se olisi käytännöllistä järkevyyttä tai jotain muuta järkevää ajattelua, vaan esittää sen jonkinlaisena kokemuksen täydentävänä asiana. Tässä vaiheessa on kuitenkin vedottava Collin tulkintaan. Collin mukaan *frên* tarkoittaa kykyä tuntea ja *froneein* välitöntä (tai välittömyyden) tuntemusta tai kokemusta. Colli kääntää Herakleitoksen edellä mainitut *fronêsis*-fragmentin aivan omalla tavallaan ja niinpä esimerkiksi fragmentissa 17 Herakleitos sanoo Collin mukaan: ”Sellaisia asioita eivät useimmat, eli kaikki, jotka niihin törmäävät, koe välittömästi; eivätkä he tunnista niitä saatuaan ne kerran suoraan tietoonsa, vaan representoivat ne

<sup>224</sup> SE: 1.127-128, 2.286. DL: 1.27, 9.7.

itselleen.”<sup>225</sup> Ymmärtääksemme tätä tulkintaa seuraavaksi on syytä perehtyä tarkemmin Collin ajatteluun.

## 7.2. Collin ilmaisun filosofia

Peruskäsitteet, joilla Colli hahmottaa maailmaa, ovat representaatio ja välittömyys. Collin mukaan maailma, sellaisena kuin se ilmenee ihmiselle, on aina representaatiota, heijastusta välittömästä kokemuksesta, joka kätkeytyy. Perusajatus voidaan palauttaa Kantin filosofiaan, jossa maailma jakautuu noumenaaliseen ja fenomenaaliseen, tai Arthur Schopenhauerin teoksessaan *Die Welt als Wille und Vorstellung* (”Maailma tahtona ja mielehenä”) esittämään perusjakoon. Kantin fenomenaalinen ja Schopenhauerin mielle, *Vorstellung*, vastaavat hyvin pitkälti Collin ajatusta representaatiosta. Sen sijaan Kantin noumenaalinen asia itsessään, *das Ding an sich*, Schopenhauerin tahto, *Wille*, ja Collin välittömyys, eroavat käsitteinä toisistaan. Mutta voidaan sanoa, että niitä yhdistää samanlainen pyrkimys: kuvata sanoin sitä jotain, mikä ei ilmene ihmiselle, mutta mihin kaikki ilmeneminen perustuu.

Collin mukaan ihmisen maailmaa hallitsee *apparenza*. Tämä voidaan ymmärtää kahdessa mielessä: toisaalta maailma on kaikki se, mikä ilmenee, *appare*, toisaalta juuri sellaisena maailma on näennäinen, illuusio.<sup>226</sup> Colli löytää edeltäjän tälle ajatukselle orfilaisesta mytologiasta, edellä mainitusta myytistä, joka kertoo Dionysoksen kuolemasta. Myytin mukaan titaanit onnistuivat tappamaan Dionysos-lapsen antamalla tälle leikkikaluksi peilin, johon katsominen lumosi hänet täysin. Myöhäisantiikin uusplatonistit, jotka kertovat tarinan, antoivat ymmärtää, että nimenomaan peili oli siinä keskeinen symboli. Esimerkiksi Prokloksen mukaan ”Hefaistos teki Dionysokselle peilin, ja jumala katsoessaan siihen ja pohtiessaan omaa kuvaansa heittäytyi luomaan koko moninaisuuden” ja Olympiodoros puolestaan kertoo, että ”kuvan asetuttua peiliin Dionysos seurasi sitä ja murskautui näin kaikkeen”.<sup>227</sup> Colli tekee omat johtopäätöksensä ja sanoo kirjassaan *Filosofian synty*, että ”katsoessaan peiliin Dionysos näkee siinä heijastuneena itsensä sijasta maailman. Siis tämä maailma, sen ihmiset ja oliot, eivät sellaisenaan ole tosia, ne ovat vain jumalan näky. Ainoastaan Dionysos on olemassa.” Colli sanoo tämän myytin

<sup>225</sup> SG III: 91. *Tali cose, invero, non le sentono con immediatezza i più, tutti quelli che in esse si imbattono; né le riconoscono, una volta che le hanno apprese dirattamente, bensì le rappresentano a se stessi.* Ks. SG III: 31, 33, 59, 87.

<sup>226</sup> FE: 10.

<sup>227</sup> FE: 52. SG I: 250-251. Proklos: *Hefaiston esoptron fasi poiêsai tõi Dionysôi, eis ho emblepsas ho theos kai eidôlon heautou theasamenos proêlthen eis holên tèn meristên dêmiourgan.* Olympiodoros: *Ho gar Dionysos, hote to eidôlon enethêke tõi esoptrôi, toutôi efespeto, kai houtôs eis to pan emeristhê.* Ks. Guthrie 1993: 123-127.

viittaavan metafyyssiseen ratkeamaan, *frattura*, ihmisen maailman moneuden ja jumalaisen ykseyden välillä.<sup>228</sup>

Mutta kirjassaan *La sapienza greca* Colli korostaa, että kaiken palauttaminen Dionysokseen nimenomaan ratkaisee *apparenzan* ja jumaluuden vastakohtaisuuden. Peili symboloi illuusiota, sillä peilissä näkemämme on vain heijastus, mutta samalla se symboloi myös tietoa, sillä siihen katsoessamme tiedostamme itsemme. Colli sanoo: ”Ainoastaan Dionysos on olemassa: me ja maailmamme olemme hänen valheellinen ulkonäkönsä, se minkä hän näkee asettuessaan peilin eteen”.<sup>229</sup> Montevecchin mukaan Colli ”korjaa” tässä alun perin dualistista kuvaustaan *apparenzasta*. Sillä Colli ei puhu kahdesta eri maailmasta, näennäisestä ja todellisesta. Collin metafyyssinen ajattelu on Montevecchin mukaan juuri tämän takia antimetafyyssistä suhteessa perinteiseen, ennen kaikkea kantilaiseen metafysiikkaan.<sup>230</sup>

Collin mukaan maailman ilmeneminen on representaatiota. Vaikka representaatio ymmärretään yleensä samaksi asiaksi kuin saksan kielen *Vorstellung*, Colli korostaa näiden käsitteiden eroa. Kant, Schopenhauer, Heidegger ja muut saksalaiset filosofit viittaavat sanalla *Vorstellung* pohjimmiltaan jonkin asian asettumiseen, *Stellung*, jonkin toisen eteen, *vor*. Latinan sana *re-praesentatio* viittaa sen sijaan jonkin asian tulemiseen uudelleen läsnäolevaksi tai nykyiseksi, *praesens*. Collin mukaan representaatio on jonkinlaista mieleen palautumista, *rievocazione*, ja viittaa näin ollen muistiin ja aikaan.<sup>231</sup> *Vorstellung* puolestaan viittaa esimerkiksi Heideggerilla maailman muuttumiseen kuvaksi. Niinpä Heidegger puhuu representoivasta (*vorstellende*) ajattelusta, joka näkee kirjaimellisesti vain sen, mikä voidaan asettaa sen eteen.<sup>232</sup>

Representaatio herättää kysymyksen siitä, minkä re-presentaatiota se on. Collin mukaan jokin ilmaisee aina itseänsä representaatiossa ja niinpä representaatio on ilmaisua, *espressione*. Representaatio ja ilmaisu ovat oikeastaan sama asia, mutta käsitteinä niiden näkökulmat poikkeavat toisistaan: representaatio lähtee siitä, mihin ilmaisu päättyy, ilmaisu puolestaan johtaa representaatioon. Ilmaisua herättää kysymyksen siitä, mikä ilmaisee itseänsä. Collin mukaan tämä jokin tietty on välittömyys, *immediatezza*. Se on jokin, mikä jokaisella kokevalla olennolla on sisällään, ja niinpä Colli kutsuu sitä myös

<sup>228</sup> FS: 35, 38. Colli on mahdollisesti saanut vaikutteita Nietzscheä, jonka mukaan kreikkalaiset ”näivät koko luonnon eräänlaisena jumal-ihmisten valepukuna, naamiaisina ja muodonmuutoksena” (Nietzsche 2006: 66).

<sup>229</sup> SG I: 42-43. Ks. RE: 413. DN: 31.

<sup>230</sup> Montevecchi: 99, 137.

<sup>231</sup> FE: 6.

<sup>232</sup> MKA: 27-28. Logos: 214. EGT: 72.

sisäisyydeksi, *interiorità*. Itse asiassa Colli korvasi Schopenhauerin käsitteet tahto ja mielle alun perin nimenomaan omilla käsitteillään sisäisyys ja ilmaisu.<sup>233</sup>

Ihminen ei kuitenkaan voi koskaan kokea tietoisesti välittömyyttä, sillä siinä vaiheessa, kun tietoisuus kohdistuu kokemukseen, välittömyys on jo mennyttä ja jäljellä on vain muisto. Collin mukaan ”ihminen voi elää jonkin asian tietämättään sitä, ja juuri näin käy välittömyyden tapauksessa”.<sup>234</sup> Välittömyyden ensimmäistä muistoa Colli kutsuu sanalla *attimo*, hetki, tai *istante*, välitön hetki. Kyseessä ei ole kuitenkaan mikään nythetki, jossa ihminen voisi elää tietoisesti. Sillä Colli ajattelee, ettei nykyisyyttä tai läsnäoloa – kumpikin käsite sisältyy italian sanaan *presenza* – ole lainkaan olemassa, sillä ”itse nykyisyys on muisto; hetkellä, jolla ihminen tarkastelee elämää, hän ei ole elämää”.<sup>235</sup> Collin mukaan ajan kudoksessa on kuilu, epämääräinen piste, jossa representaation kudos repeää. Tätä Colli kutsuu metafyyksiseksi kontaktiksi. Kyseessä on kontakti nimenomaan subjektin ja objektin välillä, hetki, jossa kokemuksen kohde ei vielä eroa kokijastaan.<sup>236</sup>

Collin mukaan aistimus rakentuu useista aisti-impresioista, jotka koetaan yhtenä objektina ja kutsuu tätä tapahtumaa käänteiseksi kausaliteetiksi, sillä siinä subjekti tunnistaa väärin muistonsa syyn. Colli antaa esimerkin: ”Yhdistelmäobjekti ’Sokrates’, joka on muodostunut aisti-impresioiden sarjan kautta, representoituu jälkeinpäin, jonkun aisti-impresion noustessa uudelleen esiin, ikään kuin ulkoisena objektina, joka on tuon impression syy”.<sup>237</sup> Toisin sanoen se, mikä aistimuksessa ilmenee, on vain seurausta representaatiosta, mutta ihminen uskoo päinvastoin, että aistimuksessa ilmenevä objekti aiheuttaisi representaation.

Colli puhuu ilmaisun sarjoista ja verkoista, sillä se jokin, mitä ilmaisu ilmaisee, saattaa aina olla jonkin vielä tuntemattomamman ilmaisu. Colli kutsuu tätä ilmaisun liikettä virtaukseksi, *flusso*. Mutta ilmauksella on myös toinen suunta: kun ihminen yrittää palata ilmaisun sarjassa taaksepäin, esimerkiksi kuvatessaan todellisuutta kielen avulla, myös tätä kutsutaan ilmaisuksi. Tätä ilmaisun liikettä Colli kutsuu paluuvirraksi eli luoteeksi, *riflusso*.<sup>238</sup> Näin syntyvät kategoriat, abstraktiot, universaalit ja muut käsitteelliset apuvälineet, joiden avulla ihminen yrittää rakentaa yhtenäisen kuvan ympäröivästä maailmasta. Mutta näin syntyi myös kreikkalainen *logos*, jonka Colli kääntää järjeksi tai ilmaukseksi. Collin mukaan aina Platoniin asti viisaat ”ymmärsivät järjen

<sup>233</sup> Montevercchi: 72.

<sup>234</sup> FE: 36.

<sup>235</sup> DN: 50.

<sup>236</sup> FE: 38-39. DN: 56.

<sup>237</sup> FE: 81.

<sup>238</sup> FE: 26, 51.

'ilmauksena' jostakin muusta, *logoksena*, joka nimenomaan vain 'sanoo', ilmaisee erilaisen, heterogeenisen asian". Toisessa yhteydessä Colli sanoo, että "järki on ennen kaikkea yhteinen puhe, keskustelu, joka tietyn yhteisön edessä kääntää sitoviksi sanoiksi kätkeytyneen, sisäisen kokemuksen".<sup>239</sup>

Mutta ilmaisun viimekätinen lähde, välittömyys, pakenee Collin mukaan aina ilmaisun tieltä ja on siis loppuun asti tuntematon ja kätkeytynyt. Sitä itseään ei voi representoida, vaikka representaatio lähtee juuri siitä liikkeelle. Ilmaisun on Collin mukaan pohjimmiltaan köyhä, puutteellinen ja riittämätön – Montevecchi vertaa sitä Platonin *Pitöjen* Erokseen, joka tavoittelee aina juuri sitä, mitä sillä ei ole.<sup>240</sup> Ja koska ilmaisu ei tavoita lähdeään, se joutuu aina lisäämään jotain pelkkään *apparenzaan*, lähtien liikkeelle intuitiosta ja päätyen myöhemmin abstraktioon. Collin mukaan ilmaisun puutteellisuus viittaa kuitenkin puutteeseen myös siinä, mitä ilmaisu ilmaisee: välittömyyden kuilussa on jonkinlainen vastus, este ja supistus, joka estää kontaktin säilymisen kokemuksessa. Ilmaisun lisää *apparenzaan* nimenomaan tämän täydellisyyden ja kokonaisuuden, *totalità*, joka puuttuu itse välittömyydeltä.<sup>241</sup>

Colli puhuu sanan julkeudesta, *tracotanza*, jonkinlaisesta ylimielisestä uskosta sanojen ja todellisuuden yhteyteen. Colli puolustaa Aristotelesta, joka sentään pyrki vielä tutkimaan, mitä eri asioita esimerkiksi sana "oleminen" ilmaisee, mutta hänen jälkeensä "olemisesta" on tullut jonkinlainen ajattelun lähtökohta. Kieli on alkanut luoda filosofiaa, kielestä on tullut *arkhê*. Collin mukaan esikielellinen fantasia, toisin sanoen juuri tämä kuvitelma, että kielen käsitteet sellaisenaan antaisivat oikean kuvan maailmasta, on filosofian alkujuuri.<sup>242</sup>

Herakleitos voidaan lukea filosofian historiaan, sillä hän juuri ensimmäisenä näkee *logoksen* keskeisen aseman. Collin mukaan Herakleitos käyttää sanaa *logos* kahdessa mielessä: toisaalta se on jonkinlainen jumalainen laki, joka liittyy *apparenzan* muuttuvat objektit yhteen, toisaalta myös Herakleitoksen oma "puhe", *discorso*. Voidaan ehkä sanoa, että Herakleitos uskoo vain puolittain esikielelliseen fantasiaan. Collin mukaan Herakleitos pyrkii palauttamaan välittömyyden, mutta ei samalla tavalla kuin runoilijat, jotka etsivät oikeaa ilmaisua, vaan nimenomaan äärimmäisen abstraktion kautta. Herakleitos puhuu arvoituksin, sillä hän ei pyri paljastamaan kätkeytyntä, vaan päinvastoin osoittamaan sen

---

<sup>239</sup> FS: 90. DN: 16.

<sup>240</sup> FE: 22-24. Montevecchi: 145.

<sup>241</sup> FE: 47-48.

<sup>242</sup> FE: 74-75.

kätkeytyneisyyden. Arvoituksessa ”pohjalle kätkeytynyt esitetään kaikkien silmille, mutta sitä on vaikea saada kiinni ja tulkita”.<sup>243</sup>

Collin mukaan tämä tarkoittaa, että Herakleitoksella on kätkeytyneen *pathos*, intohimo kätkeytyneisyyden ilmaisemiseen. Seuraavassa osassa tarkastelen syvällisemmin Collin tulkintaa Herakleitoksen ajattelusta, jonka keskeisiksi käsitteiksi Colli nostaa aistimuksen ja kätkeytyneen. Pyrin osoittamaan, että nämä käsitteet vastaavat Collin oman ajattelun peruskäsitteitä, representaatiota ja välittömyyttä.

### 7.3. Aistimuksen virta ja representaatio

Collin keskeisin tulkinta Herakleitoksen ajattelusta löytyy hänen kirjansa *Filosofian synty* kappaleesta ”Kätkeytyneen *pathos*”.<sup>244</sup> Colli lähtee liikkeelle jo edellä mainitusta fragmentista, jossa Herakleitos sanoo, että ”suhteessa ilmenevien asioiden tuntemiseen ihmiset tulevat petetyiksi, kuten Homeros, joka sentään oli kaikkia kreikkalaisia viisaampi. Häntä pettivät täitään tappavat nuorukaiset sanomalla: ’Sen, mitä olemme nähneet ja saaneet, päästämme. Sen, mitä emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukaan.’” (56) Fragmentin keskiössä on kalastajanuorukaisten esittämä arvoitus, jota Homeros ei pysty ratkaisemaan (vastaus olisi ollut täit), mutta Collin mukaan myös Herakleitoksen fragmentti on arvoitus, joka meidän on yritettävä ratkaista.

Tarkastelkaamme ensin fragmentin alkua: mitä Herakleitos tarkoittaa ilmenevien asioiden tuntemisella, *gnôsis tôn fanerôn*? Kysymys on fragmentin tulkinnan kannalta olennainen, sillä Herakleitos vertaa sitä, miten ihmiset tulevat petetyiksi suhteessa ilmenevien asioiden tuntemiseen, siihen, miten Homeros tulee nuorukaisten pettämäksi. Petetyksi tulemisen merkitys lienee selvä: Homeros ei ymmärrä, mitä nuorukaiset tarkoittavat, sillä hän ei käsitä, mihin heidän sanansa viittaavat, mitä ne ilmaisevat. Voidaan siis sanoa, että ihmiset yleensä tulevat suhteessa ilmenevien asioiden tuntemiseen petetyiksi, koska he eivät ymmärrä ilmeneviä asioita, eivät käsitä, mihin ne viittaavat ja mitä ilmaisevat.

Herakleitos viittaa ehkä tarinaan Homeroksen sokeudesta: Homeros tuli petetyksi, koska hän ei sokeana nähnyt, että nuorukaiset nyppivät täitä vaatteistaan aivan hänen edessään. Jos hän olisi nähnyt tämän, hän olisi varmasti myös ymmärtänyt, että arvoitus viittasi juuri niihin. Homeros tuli siis suhteessa ilmenevien asioiden tuntemiseen petetyksi, ja samaa voidaan sanoa ihmisistä yleensä: vaikka he näkevät, kuulevat ja kokevat muilla

---

<sup>243</sup> FE: 178.

aisteillaan, he eivät ymmärrä, sillä Herakleitoksen mukaan ”ymmärtämättömät muistuttavat kuulevinakin kuuroja” (34).<sup>245</sup>

Mutta nuorukaisten arvoituksella saattaa olla myös toinen merkitys: ehkä Herakleitos lainaa sitä siksi, että se voidaan hänen mukaansa ymmärtää myös jossain syvällisemmässä mielessä. Tällöin arvoitus ei enää viittaa täihin, joita nuorukaiset nyppivät vaatteistaan, vaan avain sen ratkaisuun löytyy pikemminkin Herakleitoksen ajattelusta, mahdollisesti jopa kyseisestä fragmentista itsestään. Jos on ymmärtänyt oikein sen, mitä Herakleitos sanoo muissa fragmenteissa, pitäisi myös tämä arvoitus pystyä ratkaisemaan. Arvoituksesta tulee eräänlainen koetinkivi, jolla Herakleitoksen tulkitsija voi koetella tulkintansa paikkansapitävyyttä. Ja arvoitus on siis seuraava: ”Sen, mitä olemme nähneet ja saaneet, päästämme. Sen, mitä emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukamme”, *hosa eidomen kai elabomen, tauta apoleipomen, hosa de oute eidomen out' elabomen, tauta feromen*.

Osborne, joka korostaa Herakleitoksen ajattelun rationaalisuutta, esittää seuraavan ratkaisun: Se, mitä olemme nähneet ja saaneet, tarkoittaa ”pinnallista ilmeisyyttä, jonka näemme ja käsitämme” ja sen päästäminen tarkoittaa, että se voidaan hylätä, koska se on arvotonta. Sen sijaan se, mitä emme ole nähneet emmekä saaneet, tarkoittaa ”vähemmän ilmeistä merkitystä” ja sen kantaminen mukamme tarkoittaa, että se on mukana ”kielemme sisäisessä rakenteessa, rituaaleissamme ja yhteisissä tavoissa, joita noudatamme, mutta emme havainnoi”.<sup>246</sup> Tämä on yksi mahdollinen tulkinta, ja jotta sen paikkansapitävyys selviäisi, sitä pitäisi verrata Herakleitoksen muihin fragmentteihin. Mutta miksei ratkaisu voisi löytyä fragmentista itsestään?

Collin mukaan ratkaisu löytyy, jos oletetaan yhteys fragmentin alun ja lopun välillä: Homeros tuli petetyksi, koska hän ei tiennyt, mihin nuorukaiset viittasivat puhuessaan ”siitä, mitä olemme nähneet ja saaneet”. Herakleitos ei kerro suoraan vastausta, mutta tiedämme toisen lähteen perusteella, että nuorukaiset viittasivat nimenomaan tappamiinsa täihin. Näin ollen arvoituksen ratkaisu olisi: ”Täit, jotka olemme nähneet ja saaneet, päästämme. Täit, joita emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukamme.” Ihmiset puolestaan tulevat petetyiksi ”suhteessa ilmenevien asioiden tuntemiseen”, joten voidaan olettaa, että ihmisten tapauksessa arvoituksen ratkaisu olisi: ”Ilmenevät asiat, jotka olemme nähneet ja saaneet, päästämme. Ilmenevät asiat, joita emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukamme.”

<sup>244</sup> Käännän sanan *nascosto* enemmän kätkeytyneeksi kuin kätkeytyksi, koska sana kätkeyty antaa ymmärtää, että joku on kätkenyt sen.

<sup>245</sup> Kahn 1983: 111.

<sup>246</sup> Osborne: 108.

Colli kirjoittaa arvoituksen ensimmäisen lauseen seuraavasti: ”Ilmenevät asiat, jotka olemme saaneet, päästämme.” Collin mukaan ilmenevät asiat, jotka olemme saaneet, merkitsee ”sitä mistä muodostuu meitä ympäröivän maailman kuvitteellinen todellisuus” ja niiden päästämisestä puhuessaan Herakleitos tarkoittaa ilmenevien asioiden ”vetävän meitä valheeseen ja ylläpitävän kuvitelmaa, että ne ovat olemassa ulkopuolellamme ja että ne ovat todellisia olevaisia ja elollisia, koska kuvittelemme ne pysyviksi”.<sup>247</sup> Tähän liittyy myös fragmentin alku, jonka mukaan tulemme petetyiksi suhteessa ilmenevien asioiden tuntemiseen, sillä ”emme ole viisaita, jos emme huomaa tällaista harhaa”.<sup>248</sup> Colli esittää tulkintansa tueksi kaksi Herakleitoksen fragmenttia, joissa Herakleitos Collin mukaan kieltää aistimaailman objekteilta ulkoisen todellisuuden.

Ensinnäkin Herakleitos sanoo auringosta, että sillä on vain ”ihmisen jalan koko” (3). Sillä kaukaa katsottuna aurinko todella näyttää kovin pieneltä pallolta, vaikka se tosiasiasa onkin suurempi. Collin mukaan Herakleitos kieltää kuitenkin objektiivisen todellisuuden (tosiasiallinen suuruus) ja palauttaa objektin pelkkään aistimusperäiseen *apparenzaan*. Toisessa fragmentissa, jonka Colli esittää tulkintansa tueksi, Herakleitos sanoo, että ”kuolemaa on kaikki, minkä valveilla näemme” (21). Toisin sanoen Colli tulkitsee kuoleman tarkoittavan tässä nähtyjien asioiden epätodellisuutta: se, mitä ihminen valveilla näkee, ei koskaan ole todellista, vaan pelkkää *apparenzaa*. Colli kirjoittaa:

Herakleitos ei kuitenkaan kritikoi aistimuksia. Sen sijaan hän ylistää nähtyä ja kuultua. Mutta se, mitä hän arvostelee, on *aistillisen ymmärryksen* muuttaminen joksikin pysyväksi ja ulkopuolellamme olevaksi. Aistikokemuksen ymmärrämme *välittömästi ja hetkellisesti* ja sitten päästämme sen putoamaan; mikäli haluamme jähmettää ja sitoa sen, väärenämme sen.<sup>249</sup>

Samalla tavalla Colli tulkitsee myös Herakleitoksen fragmentin, jonka mukaan ”ei ole mahdollista astua kahta kertaa samaan virtaan” (91a). Colli hylkää Hegelin ja Nietzschen esittämän tulkinnan, jonka mukaan ajatus virrasta liittyisi Herakleitoksen oppiin tulemisesta. Eräässä viitteessä kääntämiinsä Nietzschen kirjoituksiin Colli sanoo, että ”mitä tulee Herakleitokseen, esimerkiksi ’tulemisen’ korostaminen ei pidä sisällään mitään, mikä kuuluisi intiimisti, henkilökohtaisesti tälle filosofille; kyseessä on pelkkä banalisaatio hänen ajattelustaan, eikä edes kovin omaperäinen sellainen”.<sup>250</sup> Collin mukaan

---

<sup>247</sup> FS: 63.

<sup>248</sup> DN: 145.

<sup>249</sup> FS: 63-4. Kursiivilla kirjoitettu on omaa käänöstäni (italiaksi *apprensione sensoriale* ja *istantaneamante*).

<sup>250</sup> Anzalone-Minichiello: 188.

Herakleitos ei usko, että tuleminen olisi todellisempaa kuin oleminen, vaan kuvaa virralla nimenomaan aistimuksen luonnetta. Colli kirjoittaa:

Ulkopuolellamme ei ole virtaa, vaan ainoastaan meissä oleva pakeneva aistimus, jolle annamme virran nimen, saman virran niin monta kertaa kuin se esittää meille ensimmäisen aistimuksen kaltaisen aistimuksen: mutta kullakin eri kerralla ei ole muuta konkreettista kuin juuri tuo välitön ja hetkellinen aistimus, jota ei vastaa mikään objektiivinen.<sup>251</sup>

On selvää, että Colli tulkitsee Herakleitoksen ajattelua oman ilmaisun filosofiansa pohjalta. Sillä se, mitä Colli sanoo tässä aistimuksen luonteesta, vastaa hänen muualla esittämäänsä näkemystä representaatiosta: Ensinnäkin kokemus perustuu välittömyyteen ja välittömään hetkeen, *istante*, jossa subjekti ja objekti ovat erottelemattomat. Toiseksi tämä välittömyys on jotain sisäistä, ei ulkoista. Kolmanneksi ihminen ei koskaan tavoita välittömyyttä, se pakenee häneltä. Neljänneksi ihminen uskoo kokemuksen perustuvan johonkin ulkoiseen objektiin (mistä jälleen esimerkkinä yhdistelmäobjekti ”Sokrates”, joka muodostuu useista aisti-impressioista, mutta representoituu kokemuksessa ikään kuin ulkoisena objektina, joka on noiden impressioiden syy).

Collin ajatus aistillisesta ymmärryksestä, *apprensione sensoriale*, jonka ihminen muuttaa joksikin pysyväksi ja ulkopuolellaan olevaksi, vastaa Kantin teoriaa apprehension synteestistä: Kantin mukaan tietoisien kokemuksen tekee mahdolliseksi synteesi, jossa empiirisen havainnoinnin moninaisuus yhdistyy ajan ja avaruuden kategorioihin.<sup>252</sup> Kant ymmärtää empiirisen havainnoinnin, *Anschauung*, ensinnäkin siis moneutena, *Mannigfaltigkeit*, joka yhdistyy kokemuksessa. Colli puolestaan pitää *apparenzan* maailmaa heijastuksena sen perustana olevan välittömyyden puutteellisuudesta (siitä, että välittömyyden kuilussa on jonkinlainen vastus, este ja supistus, joka estää kontaktin säilymisen kokemuksessa), ja korostaa, että vasta ilmaisu tuo kokemukseen yhtenäisyyden. Colli kuvailee tätä alkuperäistä yhdistymistä kirkkoisä Nicolaus Cusanuksen käsitteellä *coincidentia oppositorum*, vastakohtien yhteensattuma, ja löytää saman ajatuksen useista Herakleitoksen fragmenteista, mutta ennen kaikkea yhdestä, jossa Herakleitos sanoo puutteen ja kylläisyyden olevan sama asia (65).<sup>253</sup>

Cusanuksen tavoin Colli kutsuu vastakohtien ykseyttä myös jumalaksi. Collin mukaan ”meitä ympäröivä maailma ei ole kuin vastakohtien – kuvitteellinen – kudelma. Jokainen vastakohta on arvoitus, jonka ratkaisu on ykseys, sen takana seisova jumala.”<sup>254</sup> Sama ajatus löytyy Collin mukaan fragmentista, jossa Herakleitos sanoo, että ”jumala on

<sup>251</sup> FS: 64. Kursiivilla kirjoitettu on omaa käännöstäni (italiaksi *istantanea*).

<sup>252</sup> Kant: §26.

<sup>253</sup> FE: 51.

päivä ja yö, talvi ja kesä, sota ja rauha, kylläisyys ja nälkä” (67). Mutta ykseys pitää ymmärtää myös moneudeksi, *pluralità*. Toisessa fragmentissa Herakleitos puhuu sodasta, kaikkien isästä ja kuninkaasta, joka ”paljastaa (*edeikse*) yhdet jumaliksi, toiset ihmisiksi, tekee (*epoiêse*) yhdet orjiksi, toiset vapaiksi” (53). Tässä asetelma näyttää kääntyneen pääläelleen: jumala ei olekaan enää ykseys, jossa vastakohtat yhtyvät, vaan yksittäinen vastakohta, yksilö. Collin mukaan sota on ymmärrettävä ilmaisun periaatteeksi (sillä juuri ilmaisu paljastaa tai tekee jonkin tuntemattoman aivan tietyksi asiaksi). Jumalat, ihmiset, orjat ja vapaat ovat yksittäisiä ilmaisuja, mutta niiden ero on siinä, että orjat ja vapaat eivät ilmaisuna paljasta mitään, jumalat ja ihmiset puolestaan paljastavat nimenomaan kätkeytyneen moneuden.<sup>255</sup>

Kantin apprehension synteessin toinen keskeinen ajatus on, etteivät aika ja avaruus kuulu varsinaiseen havaintoon. Schopenhauer on samoilla jäljillä tulkitessaan Herakleitoksen puheen ”asioiden ikuisesta virtaamisesta” viittaukseksi ajan ja avaruuden pelkästään suhteelliseen olemassaoloon. Nietzsche puolestaan vertaa Herakleitoksen ajattelua Schopenhauerin filosofiaan.<sup>256</sup> Mutta Collin mukaan Schopenhauer erehtyy kutsuessaan välittömyyttä tahdoksi, sillä tahto on jotain sellaista, mikä kuuluu aikaan ja avaruuteen ja on representaation tulosta. Välttämättömyys ei ole myöskään sama asia kuin aistimus, sillä aistimus on monimutkainen ilmiö, jossa ajan ja avaruuden kategoriat ovat jo läsnä (aistimus sijoittuu tiettyyn ruumiinosaan ja kestää tietyn ajan).<sup>257</sup>

Collin mukaan välittömyyttä luonnehtii jonkinlainen satunnaisuus, sillä välittömyys voi ilmaista itsensä lukemattomin eri tavoin. Esimerkiksi tästä Colli mainitsee fragmentin, jossa Herakleitos sanoo, että ”aurinko on joka päivä uusi”, *ho hêlios neos ef' hêmerêi estin* (6). Tämä voidaan toisen aurinkoiheisen fragmentin tavoin tulkita jonkinlaiseksi tosiasiaksi auringosta: Platonin mukaan Herakleitos uskoi auringon sammuvan ja syttyvän aina uudestaan ja Aristoteleen mukaan hän olettaa auringon liekin kaltaiseksi tulemisen prosessiksi.<sup>258</sup> Mutta Colli tulkitsee Herakleitoksen auringon satunnaisuuden symboliksi: Collin mukaan Herakleitos ei tässäkään puhu tulemisesta, vaan esittää vastalauseensa välttämättömyyden tyrannialle.<sup>259</sup>

Vaikka Colli muuten hylkääkin Nietzschen tulkinnan, hän ottaa vaikutteita Nietzschen filosofiasta kuvatessaan ilmaisun ja välittömyyden suhdetta ikuisiksi paluuksi: Collin mukaan ilmaisu ”toistaa itseään” ikuisesti (toisin sanoen ilmaisee itseään jatkuvasti

<sup>254</sup> FS: 67.

<sup>255</sup> SG III: 140. Ks. FKF: 141.

<sup>256</sup> Schopenhauer: §3. Nietzsche 2006: 78.

<sup>257</sup> FE: 44-47. Montevecchi: 148.

<sup>258</sup> Valtio: 498a. Meteorologica: 355a13.

<sup>259</sup> DN: 58.

ajassa), sillä jokainen ajan hetki viittaa uuteen alkuun.<sup>260</sup> Colli ymmärtää ikuisen paluun ymmärtääkseni samankaltaisella tavalla kuin Gilles Deleuze, joka korostaa kirjassaan *Nietzsche ja filosofia*, ettei kyse ole saman paluusta, vaan paluu johonkin sellaisenaan muodostaa olemisen. Ikuinen paluu on ajateltava yksinkertaisesti ajan ja ulottuvuuksien synteessinä. Deleuzen mukaan Herakleitos ainoana esisokraatikkona aavisti, ”etteivät kaaos ja kiertokulku ole millään tavalla vastakohtaisia”.<sup>261</sup>

Herakleitos puhuu ajasta fragmentissa, jonka mukaan ”elämänaika on leikkivä pikkulapsi, joka liikuttelee palasia pelilaudalla: pikkulapsen kuninkuus” (52). Collin mukaan Herakleitoksen käyttämä sana *aiôn*, elämänaika, viittaa orfilaiseen Dionysos-myyttiin.<sup>262</sup> Myytin mukaan titaanit harhauttivat Dionysosta antamalla hänelle erilaisia leikkikaluja, muun muassa nopat, joissa Colli näkee satunnaisuuden symbolin. Mutta *aiôn* viittaa Collin mukaan myös absoluuttiseen, ajattomaan elämään, vastakohtana ihmisten ajalliselle elämälle, joka kuuluu *apparenzaan*.<sup>263</sup> Muissa fragmenteissa Herakleitos sanoo, että ”jumala on päivä ja yö, talvi ja kesä” (67) ja että ”itsessään sama ovat elävä ja kuollut, ja valvova ja nukkuva, ja nuori ja vanha” (88). Vaikka on selvää, että esimerkiksi talvi ja kesä tai nuori ja vanha kuuluvat eri aikaan, Herakleitos kutsuu niitä itsessään samaksi. Collin mukaan tässä on kyse metafyyisistä ajan negaatiosta.<sup>264</sup>

Colli kritisoi varsinkin ajatusta nykyisyydestä, sillä aina, kun luulemme olevamme nyt, ajattelemmekin jo mennyttä hetkeä. Tällainen on luonteeltaan aistimus, jota Herakleitos kuvaa puhuessaan virrasta, joka ei ole enää sama, kun siihen astutaan toisen kerran (91a). Sillä, kun astumme virtaan toisen kerran, aikaa on kulunut. Mutta onko Kratyloksen väite, ettei samaan virtaan voi astua kertaakaan, jotenkin olennaisesti radikaalimpi? Jos seuraamme Collin ajattelua, voimme todeta seuraavaa: Aika, joka kuluu kahden virtaan astumisen välillä, kuuluu *apparenzaan*. Hetki, jolla virtaan astutaan, ei ole sama kuin virtaan astumisen nyt-hetki, jonka ihminen kokee representaatioissa. Näin ollen ihminen ei koskaan astu samaan virtaan: kun luulemme astuvamme, emme enää astukaan. Mutta tämä ei ole vain Kratyloksen näkemys, vaan Collin mukaan nimenomaan Herakleitos lausuu opin hetkestä sanoessaan, että ”salama ohjaa kaikkea” (64).<sup>265</sup>

<sup>260</sup> FE: 25, 45.

<sup>261</sup> Deleuze: 46, 69. Nietzsche katsoo stoalaisten kuitenkin perineen oman ikuisen paluun oppinsa Herakleitokselta (Nietzsche 2002: 73).

<sup>262</sup> FE: 52. SG III: 155.

<sup>263</sup> RE: 343. Ks. Anzalone-Minichiello: 67.

<sup>264</sup> SG III: 156, 159.

<sup>265</sup> DN: 56.

## 7.4. Kätkeytynyt sielu ja välittömyys

Herakleitoksen arvoituksen toinen lause kuuluu: ”Sen, mitä emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukamme.” Seuraten Collin ajatusta, jonka mukaan fragmentin alun puhe ”ilmenevien asioiden tuntemisesta” on avain arvoituksen ratkaisuun, tämän lauseen voisi nyt kirjoittaa muotoon: ”Ilmenevät asiat, joita emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukamme.” Mutta Colli ei kirjoita sitä näin, vaan kääntää ilmenevät asiat nyt vastakohtakseen, kätkeytyneiksi asioiksi, sillä juuri ne ovat asioita, joita emme ole nähneet. Näin ollen lause kuuluu: ”Kätkeytyneet asiat, joita emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukamme.”

Colli näkee lauseessa kaksi Herakleitoksen ajattelun olennaista teemaa: kätkeytyneisyyden ja sisäisyyden. Kätkeytyneet asiat, toisin sanoen asiat, joita emme ole nähneet emmekä saaneet, viittaavat Collin mukaan johonkin, mikä piiloutuu ilmenevien asioiden ja aistimuksen taakse. Collin mukaan Herakleitoksella on kätkeytyneen *pathos*, ”pyrkimys tarkastella maailman viimekätistä perustetta jonakin *piiloutuneena*”.<sup>266</sup> Ensimmäisen kätkeytyneisyyden symbolin Colli löytää Herakleitoksen jumalan käsitteestä, sillä Herakleitos sanoo, että ”yksi, ainoastaan se, mikä on viisasta, haluaa eikä halua tulla kutsutuksi Zeuksen nimellä” (32). Collin mukaan ykseys-viisaus haluaa tulla kutsutuksi Zeuksen nimellä, sillä Zeus on ylimmän jumalan inhimillinen nimi, mutta samalla se ei halua tulla kutsutuksi Zeuksen nimellä, koska ylin jumala on jotain kätkeytynyttä (sitä ei voi ilmaista sellaisenaan). Mutta Colli esittää tulkintansa tueksi myös kaksi fragmenttia, joissa Herakleitos puhuu kätkeytyneen ylivertaisuudesta. Ensimmäisessä fragmentissa Herakleitos sanoo, että

Kätkeytynyt liitos on ilmenevää vahvempi. *harmoniê afanês fanerês kreittôn*. (54)

Herakleitos sanoo liitoksen, joka on ei-ilmenevä eli kätkeytynyt, *afanês*, olevan vahvempi kuin liitos, joka on ilmenevä, *faneros*. Tämä ajatus voidaan jo nähdä kätkeytyneelle suosiollisena. Mutta miksi Herakleitos kutsuu nimenomaan kätkeytynyttä liitosta vahvemmaksi, miksei kätkeytyneisyyttä yleensä? Toisessa yhteydessä Herakleitos puhuu käänteisestä liitoksesta, joka ”voi eroavana olla itsensä kanssa sovussa” (51) ja sanoo, että ”eroavista tulee kaunein liitos” (8). Voidaan siis olettaa, että kätkeytynyt liitos on nimenomaan toisistaan eroavien asioiden eli vastakohtien liitos (harmonia).

Toiseksi Colli ottaa esille fragmentin, jossa Herakleitos sanoo *fysiksen* rakastavan kätkeytymistä (123). Ajatus *fysiksen* ja kätkeytymisen suhteesta voidaan itse asiassa ymmärtää kahdessa mielessä: että *fysis* rakastaa kätkeytymistä sinänsä tai että *fysis*

rakastaa vain itsensä kätkeytymistä. Jos ajatus ymmärretään jälkimmäisellä tavalla, se voidaan kääntää esimerkiksi näin: ”Luonto pyrkii piiloutumaan.”<sup>267</sup> Myös Colli ymmärtää ajatuksen kätkeytymisestä vain tässä rajatussa mielessä, *fysiksen* kätkeytymisenä. Colli kääntää *fysiksen* sanalla *natura*, luonto, *natura primordiale*, alkuperäinen luonto, tai *nascimento* – kaikki nämä käännökset viittaavat italian kielen verbiin *nascere*, joka kreikan verbin *fyomai* tavoin tarkoittaa syntymistä, kasvamista, nousemista ja alkunsa saamista. Colli antaa myös ymmärtää, että *fysis* on yhtä kuin välittömyys.<sup>268</sup> Näin ollen Herakleitoksen fragmentin ajatus voidaan tiivistää muotoon: välittömyys rakastaa kätkeytymistä, välittömyys on kätkeytynyt.

Mutta välitön ja kätkeytynyt on myös jotain sisäistä. Collin tulkitseman arvoituksen mukaan kätkeytyneet asiat ovat jotain, mitä ”kannamme mukamme”, ja tässä ajatuksessa Colli näkee viittauksen niiden sisäisyyteen. Herakleitoksen ajattelun toinen suuri tema onkin Collin mukaan ”mystinen vaatimus sisäisyyden ensisijaisuudesta suhteessa ulkoisen maailman kuvitteelliseen ruumiillisuuteen”.<sup>269</sup> Colli antaa sisäisyyden ajatuksesta myös toisen esimerkin, Plutarkhokselta peräisin olevan fragmentin, jossa Herakleitos sanoo: ”Olen tutkinut itseäni”, *edizêsamên emeôuton* (101). Collin mukaan ensimmäistä sanaa, *dizêmai*-verbiä, tulkittaessa on ennen kaikkea otettava huomioon, että sitä käytettiin myös oraakkelin ennustuksen tulkinnasta: kun esimerkiksi Herodotos sanoo ateenalaisten lausuneen ”arveluja ennustuksen tarkoituksesta”, ilmaisu on kreikaksi *dizêmenôn to mantêion*. Ehkä Herakleitoskin tarkoittaa, että hän on yrittänyt tulkita itseänsä.<sup>270</sup>

Fragmentin toista sanaa, *emeôuton*, tulkittaessa on syytä verrata koko fragmenttia Plotinoksen versioon, jonka mukaan Herakleitos kehottaa ihmisiä etsimään *logosta* omasta itsestään, *par’ autôi zêtein*, sillä myös hän itse etsittyään löysi sen, *hôsper kai autos zêtêsas heuren*.<sup>271</sup> Tämä viittaa siihen, ettei Herakleitos itsensä tutkimisella suinkaan tarkoita itsensä etsimistä, vaan jonkin asian, kenties juuri *logoksen*, etsimistä itsestään, sisältään. Itsensä tutkimisen ajatuksessa voidaan nähdä myös viittaus Delfoin Apollonin temppelin tunnuslauseeseen *gnôthi seauton*, ”tunne itsesi”. Lausetta on tulkittu monella tavalla, mutta Nietzsche on epäilemättä oikeassa sanoessaan, että se viittaa lähinnä omien rajojensa tuntemiseen ja kohtuuteen, samalla tavalla kuin toinen saman temppelin kaiverrus *mêden agan*, ”ei mitään liikaa”. Itsensä tunteminen ei siis tässä kontekstissa tarkoita mitään

<sup>266</sup> FS: 65. Kursiivilla kirjoitettu on omaa käännöstäni (italiaksi *celato*).

<sup>267</sup> Saarikoski: 48.

<sup>268</sup> FE: 178. Ks. SG II: 303.

<sup>269</sup> FS: 65.

<sup>270</sup> Herodotos: 7.142. SG III: 145.

<sup>271</sup> Plotinos: 4.8.1.

psykologista itsetutkiskelua, vaan pikemminkin sitä, että ihminen tiedostaa oman asemansa suhteessa maailmaan ja jumalaan.<sup>272</sup>

Collin mukaan Herakleitos viittaa sisäisyyteen myös puhuessaan sielusta, *psykhê*. Tämän tulkinnan tueksi Colli esittää ensinnäkin Aristoteleen väitteen, jonka mukaan Herakleitos kutsui sielua periaateksi, *arkhê*, toisin sanoen ”maailman ylimmäksi periaatteeksi”.<sup>273</sup> Näin ollen sielu voidaan lisätä samaan sarjaan kuin välittömyys, kätkeytyminen ja sisäisyys, ja kaikki ne voidaan samalla ymmärtää periaateiksi. Colli ottaa esille myös kaksi fragmenttia, joissa Herakleitos puhuu sielusta:

Sielulla on *logos*, joka kasvattaa itseään. *psykhês esti logos heauton auksôn*. (115)

Sielun rajoja et löydä, vaikka kulkisit kaikki tiet; niin syvä on sen *logos*. *psykhês peirata iôn ouk an ekseuroio, pasan epipoureuomenos hodon: houtô bathyn logon ekhei*. (45)

Herakleitos puhuu kummassakin fragmentissa sielun *logoksesta*. On varsin selvää, ettei *logosta* pidä tässä ymmärtää pelkäsi sanomaksi tai kertomukseksi, mutta sen ymmärtäminen koko maailmankaikkeutta ohjaavaksi laiksi tuottaa myös ongelman: miten tämä laki voisi löytyä juuri ihmisen sielusta? Yksi ratkaisu ongelmaan on ajatella, ettei maailman ja ihmisen sielun välillä ole mitään eroa, ja näin ollen sielun *logos* olisi samalla koko maailmankaikkeuden *logos*. Jälkimmäisessä fragmentissa Herakleitos puhuu sielun rajoista, *peirata*. Jos sielulla ei ole rajoja, ei sitä voi tietenkään rajoittaa pelkkään ihmiseen. Sielun kuvaaminen rajattomaksi selittää ehkä myös sen, miksi Aristoteles sanoo Herakleitoksen pitäneen sitä periaateksi: sillä samanlainen periaateksi on nähty myös Anaksimandroksen rajattomassa, *apeiron*, ja Anaksimeneen ilmassa, joka ”ympäroi koko maailmankaikkeuden”.<sup>274</sup>

Bruno Snellin mukaan Herakleitos toi kreikkalaisista ensimmäisenä esiin uuden käsityksen sielusta. Snell nimeää kolme sielun uutta ominaisuutta, intensiteetin, yhteisyyden ja spontaanisuuden, joista ainakin kaksi ensimmäistä liittyy sielun eroon ruumiista: Intensiteetti ilmenee Herakleitoksen kuvaillessa sielun *logosta* syväksi (45). Sillä olisi mieleltöntä puhua jonkin ruumiinosan, esimerkiksi käden tai korvan syvyydestä. Yhteisyys puolestaan ilmenee Herakleitoksen kuvaillessa *logosta* sanalla *ksynon*, yhteenliittävä (tai *koinon*, yhteinen), ja nimetessä sen vastakohtaksi oman ymmärryksen (89). Jälleen olisi mieleltöntä sanoa esimerkiksi yksittäistä silmää tai kättä yhteiseksi. Sielun spontaanisuudella Snell tarkoittaa, etteivät sielun muutokset perustu enää mihinkään

<sup>272</sup> Nietzsche 1994: 62. Ks. Schadewaldt: 419.

<sup>273</sup> FS: 66. De anima: 405a25.

<sup>274</sup> Diels: 13B2. Kahn 1983: 128.

ulkoiseen voimaan, esimerkiksi jumalaan, vaan sielun omaan muutosvoimaan, josta Herakleitos puhuu sanoessaan sielun *logoksen* kasvattavan itseään (115).<sup>275</sup>

Myös Colli näkee Herakleitoksen sielun käsitteessä jotain ei-ruumiillista. Mutta Collin mukaan sielu ei ole vastakohta millekään todelliselle ruumiillisuudelle tai ruumiilliselle todellisuuudelle, vaan päinvastoin ilmenevän maailman kuvitteelliselle ruumiillisuudelle, joka puolestaan on kuvitteellista juuri sen takia, että se ilmenee vain sielulle. Vastakkain eivät ole sielu ja ruumis, vaan sielu ja maailman kuvitteellinen ruumiillisuus. Sielun intensiteetti, sen *logoksen* syvyys, voidaan ymmärtää koko maailman sisäisyyden korostuksena – sisäisyyttä ei tosin pidä ymmärtää vastakohtaksi yhteisyydelle, joka kuuluu kieltämättä myös Herakleitoksen käsitykseen. Spontaanisuus voidaan ymmärtää samassa mielessä, sillä siinä on kyse nimenomaan sielun sisäisestä voimasta. Collin mukaan Herakleitoksen puhe sielun *logoksesta*, joka kasvattaa itseään, viittaa siihen, että on jonkinlainen kätkeytynyt sisäisyys, joka pysyy kaiken ilmenemisen taustalla.<sup>276</sup>

Colli kiinnittää huomiota myös Herakleitoksen fragmenttiin, jonka mukaan viisaus on ”kaikesta erillään”, *kekhorismenon* (108). Tämä ilmaisu viittaa Collin mukaan maailman viimekätisen perustan transsendenssiin, mikä kantilaisessa kontekstissa viittaa ihmisen empiirisen tiedon piirin ylittäviin asioihin, kuten jumalaan, vapauteen ja sieluun. Mutta Collin mukaan tämä perusta pitää nähdä myös immanenttina, sillä ”vain läpäisemällä *apparenzan* objektin löydämme taas kätkeytyn todellisuuden”.<sup>277</sup> Toisin sanoen transsendentti perusta löytyy Collin mukaan nimenomaan immanentin sisältä, kätkeytynyt löytyy ilmenevästä.

Tätä käsitystä voidaan hyvin verrata Heideggerin ajatteluun, jossa ilmenemisen ja kätkeytymisen välinen yhteys nousee keskeiseen asemaan. Heidegger tulkitsee sielun ja kätkeytyneen suhteen samankaltaisella tavalla kuin Colli, sillä Heideggerin mukaan sielun *logoksen* syvyys viittaa nimenomaan sielun kätkeytyneisyyteen, samassa mielessä kuin esimerkiksi ilmaisu ”syvä metsä” viittaa metsän kätköihin.<sup>278</sup> Kirjassaan *Oleminen ja aika* Heidegger kuvaa olemista transsendentiksi, koska se ylittää jokaisen mahdollisen olevan määreen.<sup>279</sup> Heideggerin olemisen käsitteessä voidaan siis nähdä vastine Collin transsendentille perustalle. Tässä on jo kaksi asiaa, joista Colli ja Heidegger voisivat

<sup>275</sup> Snell: 36-42, 117.

<sup>276</sup> FS: 66.

<sup>277</sup> FS: 67. RE: 305. Ks. Ferracuti: 43.

<sup>278</sup> Heraklit: 282, 400.

<sup>279</sup> OA: 62. SZ: 38. Herakleitos-seminaarissa Heidegger sanoo kuitenkin, että Herakleitoksen ”kaikesta erillään olevan” tulkitseminen transsendenssiksi on täysin harhaanjohtavana (HS: 45 (25)).

keskustella, jos sattuisivat kohtaamaan toisensa. Jotta keskustelusta tulisi tasapuolinen, perehdyn seuraavaksi tarkemmin Heideggerin ajatteluun.

## 8. HEIDEGGERIN TULKINTA: ILMIO JA KÄTKEYTYMÄTTÖMYYS

Tässä kappaleessa tarkastelen Heideggerin tulkintaa Herakleitoksen ajattelun erityispiirteistä. Kappale on samalla johdatus Heideggerin oman ajattelun keskeisiin käsityksiin, jotka heijastuvat hänen tulkinnassaan Herakleitoksesta. Kaikkein keskeisimmäksi teemaksi voidaan nimetä ilmenemisen ja kätkeytymisen suhde, sillä Heidegger ymmärtää ilmenemisen kätkeytymättömyytenä. Tämän ajatuksen edeltäjän Heidegger löytää kreikkalaisesta totuuden käsitteestä *alêtheia*, joka hän tulkitsee ei-kätkeytyneisyydeksi, *a-lêtheia*. Tutkielmani kannalta olennaisinta on kuitenkin se, että Heidegger löytää tämän ajatuksen nimenomaan Herakleitoksen ajattelusta.

Ensimmäisessä osassa luon katsauksen Herakleitoksen fragmentteihin, joissa korostuu ilmenemisen asema kokemuksessa ja sen yhteys totuuteen. Toisessa osassa esittelen puolestaan Heideggerin fenomenologian perusajatuksia, joiden tunteminen on ehdottoman tärkeää, jotta lukija ymmärtäisi Heideggerin tapaa tulkita Herakleitosta. Seuraavassa kolmessa osassa tarkastelen Heideggerin tulkintaa kätkeytymättömyyden näkökulmasta. Kussakin osassa lähestyn kätkeytymättömyyden ajatusta yhden kreikkalaisen käsitteen kautta: ensimmäinen käsite on *alêtheia*, jonka Heidegger kääntää kätkeytymättömyydeksi, toinen *fysis*, jonka Heidegger tulkitsee jonkinlaiseksi esiin nousemiseksi ja siten myös kätkeytymättömyydeksi, ja kolmas *logos*, joka on Heideggerin mukaan Herakleitoksen antama nimi kätkeytymättömyydelle.

### 8.1. *Fainomenon ja doksa*

Keskityn tässä osassa kahteen kreikkalaiseen sanaan, joilla voitiin ilmaista sitä, miltä asiat näyttävät tai vaikuttavat, millaisena ne ilmenevät. Kreikkalaiset sanoivat *fainetai moi* tai *dokei moi*, ja kumpikin ilmaisu tarkoittaa, että ”minusta näyttää...”. Näitä verbejä vastasivat substantiivit *fainomenon* ja *doksa*, jotka voidaan puolestaan kääntää vaikutelmaksi ja näkemykseksi (sillä toisin kuin kyseisiä verbejä, niitä käytetään aivan eri yhteyksissä). Mielenkiintoista aiheeni kannalta on, että näiden sanojen ajatellaan yleensä ilmaisevan oikeastaan sitä, miltä asiat *vain* näyttävät tai vaikuttavat, millaisena ne *vain*, *ainoastaan* ja *pelkästään* ilmenevät, vaikka ovatkin todellisuudessa jotain ihan muuta, vaikka totuus niistä on aivan toinen.

Itse asiassa tiedon ja totuuden vastakkainasettelu *doksan* kanssa löytyy monilta esisokraatikoilta: Ksenofanes asetti vastakkain jumalaisen tiedon ja ihmisten näkemykset, *dokos*, ja kuvaili tiedon kohdetta selväksi, *safes*. Parmenides puolestaan puhui ajattelun kahdesta polusta, joista ensimmäistä luonnehtii ”vakuuttavan totuuden (*alêtheia*) jämäkkä sydän” ja toista ”kuolevaisten näkemykset (*doksa*), joissa ei ole todellista uskoa”. Empedokles kutsui raukaksi sitä, jolla on jumalista pelkkä näkemys, *doksa*.<sup>280</sup> Toisin sanoen totuus, *alêtheia*, ymmärrettiin *doksan* vastakohtaksi, mutta niiden ero näyttää perustuvan lähinnä siihen, että *alêtheia* on loppujen lopuksi vakuuttavampi ja uskottavampi kuin *doksa*. Kaiken lisäksi *alêtheia* liittyi yleensä tietoon jumalista: se oli puoliksi uskonnollinen ja vain puoliksi filosofinen käsite.<sup>281</sup>

Platon esittää *Theaitetoksessa* määritelmän, jonka mukaan tieto on yhtä kuin oikea käsitys yhdessä selityksen kanssa, *alêthê doksa meta logou*.<sup>282</sup> Tässä määritelmässä *doksa* muuttuu *pelkäksi doksaksi*, jota on täydennettävä *alêtheialla* ja *logoksella*. Aristoteles puolestaan määrittelee *Metafysiikassa* filosofian tiedoksi totuudesta, mutta lisäksi hän sanoo, että totuuden tutkiminen on vaikeaa, ”sillä kuten lepakoiden silmät suhtautuvat päivänvaloon, niin sielumme järki suhtautuu siihen, mikä luonnostaan on kaikkein ilmeisintä”.<sup>283</sup> Aristoteles siis vertaa *alêtheiaa* kirkkaaseen valoon, *fengos*, ja siihen, mikä on luonnostaan kaikkein ilmeisintä, *fanerôtata*. Ajatus on samankaltainen kuin esisokraatikoilla: totuus on ihmiselle jotain jopa liian kirkkaasti näyttäytyvää. Mutta Aristoteles kritisoi esisokraatikkoja siitä, etteivät nämä näe eroa pelkän vaikutelman ja totuuden välillä: esimerkiksi Demokritos ajattelee Aristoteleen mukaan, että se, miltä asiat vaikuttavat, *to fainomenon*, on itsestään selvästi totta, *alêthes*.<sup>284</sup>

Seuraavaksi on syytä tarkastella Herakleitoksen näkemystä. Herakleitoksen mukaan useimmat ihmiset eivät kohdattuaan ja havaittuaan asioita enää tunne niitä, ”vaikka heistä siltä näyttää”, *heôutoisi de dokeousi* (17). Tässä vastakkain näyttävät olevan asioiden todellinen ja näennäinen tunteminen. Mutta Herakleitos sanoo myös, että asiat, joita ihmiset päivittäin kohtaavat, ”näyttävät heistä vierailta”, *autois kseina fainetai* (72). On selvää, etteivät asiat, joita ihmiset päivittäin kohtaavat, ole heille vieraita sanan yleisessä mielessä. Sillä vieraaksi kutsumme yleensä nimenomaan sellaista, jota emme ole aiemmin kohdanneet. Niinpä kyseessä täytyy olla jonkin, mitä ihmiset kohtaavat huomaamattaan. Nähdäkseni Herakleitos asettaa vastakkain kaksi erilaista näyttäytymistä: päivittäisen ja

<sup>280</sup> Ksenofanes: Fr. 34. *kai to men oun safes outis anêr iden (...) ouk oide: dokos d' epi pasi tetyktai*.

Parmenides: Fr. 1.29-30. *alêtheiês eupeitheos atremes êtor (...) brotôn doksas, tais ouk eni pistis alêthês*.

Empedokles: Fr. 4/132: *deilos d' hôi skotoessa theôn peri doksa memêlen*.

<sup>281</sup> Detienne: 135.

<sup>282</sup> Theaitetos: 201d.

<sup>283</sup> *Metaphysica*: 993b9, 20.

kätkeytyneen. Ihmiset kohtaavat päivittäin asioita, mutta eivät huomaa eivätkä tunne kohtaamiensa asioita, koska ne eivät ole samoja kuin se, mikä heille näyttätyy.

Schadewaldtin mukaan Herakleitos ei itse asiassa erota *alêtheiaa doksasta*, vaan ajattelee, että ihmiset ovat totuuden ympäröimiä, mutta eivät havaitse sitä (saksaksi *wahrnehmen*, havaita, tarkoittaa kirjaimellisesti katsoen ottaa totena). Herakleitos sanookin, että ihmiset ”muistuttavat kuulevinakin kuuroja” ja ”länäolevina poissaolevia” (34). Schadewaldtin mukaan tämä ”sisäinen kaksinaisuus, joka kuuluu länäolevana poissaolevalle olemiselle, se että oleminen ilmenee eikä silti ole koettavissa, on se varsinainen uutuus, minkä kohtaamme Herakleitoksella”.<sup>285</sup> Voidaan kysyä, eikö *pelkästä doksasta* puhuminen rajoita *doksan* merkitystä? Sillä laajemmin ymmärrettynä *doksan* voidaan katsoa merkitsevän sitä, että asiat ylipäättään näyttätyyvät jonakin tai jonkinlaisena. Itse asiassa on varsin ilmeistä, että kreikkalaiset pitivät näyttätymistä suuressa arvossa, sillä *doksa* voidaan kääntää myös maineeksi tai kunniaksi, ja esimerkiksi sanalla *dokimos* kreikkalaiset viittasivat johonkin aitoon, hyväksytyyn tai arvokkaaseen. Myös Herakleitos sanoo, että

Näyttätyyvät asiat tuntee ja niitä suojelee se, joka on arvostetuin. *dokeonta gar ho dokimôtatos ginôskei, fylassei.* (28a)

Herakleitos leikkii sanojen *dokeonta* (näkyvät asiat) ja *dokimôtatos* (se, joka näyttätyy, arvokkain) samankaltaisuudella – vieläpä lähes samalla tavalla kuin Parmenides, joka puhuu siitä, ”kuinka näyttätyyvien asioiden (*ta dokounta*) / on aidosti (*dokimôs*) oltava, ulottuen kaiken läpi kokonaan”.<sup>286</sup> Herakleitoksen ajatus on mahdollista tulkita kritiikiksi ihmisiä kohtaan: sillä heistä jopa eniten arvossa pidetty uskoo ja pitäytyy siihen, mikä *vain* näyttätää joltain, mutta onkin jotain muuta. Mutta tällainen tulkinta ei ehkä osu asian ytimeen. Sillä Herakleitos sanoo, että arvokkain ihminen nimenomaan tuntee, *ginôskei*, näyttätyyvät asiat. Herakleitos ei siis aseta näyttätyyviä asioita suoraan totuuden vastakohdaksi, vaan edellyttää ihmiseltä niiden tuntemista.

Toisin sanoen totuus ei ole *pelkkää* näyttätymistä: sillä vain näyttätymisen kautta arvonsa osoittanut ihminen voi tuntea totuuden, ja tällaista ihmistä luonnehtii *doksa*, joka voidaan tässä ymmärtää jonkinlaiseksi kunniaksi. Herakleitos sanoo, että ”parhaat valitsevat yhden asian kaikkien muiden sijaan, kuolevaisten aina virtaavan kunnian (*kleos*)” (29). Toisessa yhteydessä Herakleitos puhuu sen sijaan ihmisistä, joille jopa heidän aistinsa ovat huonoja todistajia, sillä heillä on barbaarien sielut (107). Jos tämä

<sup>284</sup> De anima: 404a30.

<sup>285</sup> Schadewaldt: 360.

<sup>286</sup> Parmenides: Fr. 1.31-32. *hôs ta dokounta / khrên dokimôs einai dia pantos panta perônta.*

ajatus yhdistetään Herakleitoksen *dokeonta-dokimôtatos*-fragmenttiin, voidaan todeta, että aistimuksen kautta näyttäytyvät asiat voi tuntea vain se, jolla ei ole barbaarien sielua.

Kaiken kaikkiaan Herakleitos suhtautuu näkemyksiin, oletuksiin, vaikutelmiin ja muihin ilmenemisen muotoihin tavalla, jota ei nähdäkseni voi palauttaa ajatukseen *pelkästä* ilmenemisestä. Sillä ilmeneminen ei ole mitään vähäisempää tai huonompaa suhteessa totuuteen, vaan päinvastoin totuus perustuu ilmenemiseen, totuus on *vain* ilmenemisen yksi alalaji: tosi ilmeneminen. Tämä ei tietenkään tarkoita, että kaikki ilmeneminen olisi totta, sillä on toki myös mahdollista, että asiat ilmenevät totuuden sijasta valheena, *pseudos*. Herakleitos puhuu valheista seuraavalla tavalla:

... ja varmasti oikeus iskee niiden kimppuun, jotka tekevät ja todistavat valheita. ... *kai mentoi kai dikê katalêpsetai pseudôn tektonas kai martyras*. (28b)

Valheiden tekijöillä Herakleitos tarkoittaa epäilemättä valehtelijoita, siis niitä, jotka tietävät totuuden, mutta kertovat tarkoituksella jotain muuta. Mutta keitä ovat valheiden todistajat, *martyres*? Herakleitos puhuu silmistä ja korvista joko täsmällisinä tai huonoina todistajina (101a, 107). Voidaan ajatella, että todistajien tehtävä on pyrkiä mahdollisimman täsmällisesti kuvaamaan sitä, mitä he ovat nähneet tai kuulleet. Mutta valheiden todistajat kuvaavat päinvastoin sitä, mitä he eivät ole nähneet tai kuulleet. Vastakkain eivät siis ole totuus ja *pelkkä* ilmeneminen, vaan tosi ilmeneminen ja valhe. Mutta miksi oikeus, *dikê*, iskee näiden ihmisten kimppuun? Toisessa fragmentissa Herakleitos sanoo, että jos aurinko ylittäisi rajansa, ”kostottaret, oikeuden apulaiset, saisivat sen selville” (94). Ehkä oikeus iskee myös valehtelijoiden kimppuun juuri siksi, että he ovat ylittäneet rajansa: totuus piirtää ilmenemiseen rajat, joiden sisällä ihmisen olisi pysyteltävä.

Muissa fragmenteissa Herakleitos kuvailee ilmenevän luonnetta hyvin arvoituksellisella tavalla: Iamblikhoksen mukaan Herakleitos sanoi ihmisten näkemysten, *doksasmata*, olevan ”lasten leluja”, *paidôn athyrmata* (70), ja Diogenes Laertioksen mukaan Herakleitos sanoi luulon oleva pyhä sairaus, *tên te oiêsin hieran noson (elege)* (46a). Nämä fragmentit on jälleen mahdollista tulkita näkemysten ja luulojen väheksymiseksi, mutta yhtä hyvin voidaan ajatella, että Herakleitos kuvailee niissä näkemyksiin ja luuloihin sisältyvän tiedon erikoisluonnetta: esimerkiksi lapsen leikkien kekseliäisyyttä tai ”pyhää sairautta” eli epilepsiaa sairastavan ihmisen yhteyttä jumaliin ja daimoneihin.

Merkittävimmän tunnustuksen ilmenevälle Herakleitos antaa kuitenkin fragmentissa, jonka mukaan ”auringolla on ihmisen jalan koko” (3). Diogenes Laertios antaa hyvin tärkeän vinkin fragmentin tulkintaan, sillä hänen mukaansa Herakleitos sanoo itse asiassa,

että aurinko on juuri sen kokoinen kuin millaisena se ilmenee, *hoios fainetai*.<sup>287</sup> Näin ollen voitaisiin yhtä hyvin sanoa, että jos aurinko ilmenee suurempana kuin ihmisen jalka (esimerkiksi tieteilijän teleskoopissa), silloin se on myös suurempi. Mutta olennaista on nimenomaan se, millaisena asia ilmenee. Seuraavaksi tarkastelen asiaa Heideggerin fenomenologian näkökulmasta.

## 8.2. Heideggerin fenomenologia

Heideggerin ajattelua ei yleensä lueta ensisijaisesti fenomenologian piiriin, mutta lähtökohdiltaan se on epäilemättä fenomenologista. Nämä lähtökohdat käyvät hyvin ilmi varsinkin hänen varhaisen pääteoksensa *Olemisen ja ajan* sivuilta. Ensinnäkin Heidegger kutsuu tutkimuksensa metodia fenomenologiseksi. Toiseksi Heidegger pyrkii kirjansa alussa määrittelemään fenomenologian peruskäsitteen ilmiön, *Phänomen*, palauttamalle sen merkityksen kreikkalaiseen sanaan *fainomenon*, joka hänen mukaansa tarkoittaa itsensä näyttävää eli näyttäytyvää, *das Sichzeigende*, ja ilmeistä, *das Offenbare*.<sup>288</sup> Heideggerin mukaan ilmiö ei siis periaatteessa tarkoita jonkin kätkeytyneen todellisuuden heijastusta, vaan nimenomaan todellisuutta, joka itse näyttäytyy. Heidegger korostaa, että ”fenomenologian ilmiön ’takana’ ei todellakaan ole mitään muuta. Sitä vastoin se, mikä on tulossa ilmiöksi, voi olla kätkeytynyt. Ja juuri siksi, että ilmiötä ensisijassa ja enimmäkseen ei ole annettu, tarvitaan fenomenologiaa.” Näin ollen fenomenologian tehtävä on ”saattaa nähtäväksi itsestään lähtien se, mikä näyttäytyy niin kuin se itse itsessään näyttäytyy”.<sup>289</sup>

Fenomenologialla on siis varsin erikoinen tehtävä: näyttää se, mikä näyttäytyy. Heidegger nimittäin ajattelee, etteivät asiat jokapäiväisessä kokemuksessa yleensä näyttäytyä itse itsessään eli sellaisenaan, vaan kätkeytyvät, peittyvät tai näyttäytyvät vain ”naamioituneina”. Ilmiön vastakäsite ei siis ole ”jokin, joka ei ilmene”, vaan peittyneisyys, *das Verdecktheit*, sillä peittynyt asia on myös periaatteessa jotain ilmenevää. Ilmiö voi Heideggerin mukaan olla peittynyt monella tavalla: se voi olla vielä paljastamatta tai on kerran jo paljastuttuaan peittynyt uudestaan, hautautunut, tai se on vielä näkyvässä, mutta vain ”lumeena”, *Schein*.<sup>290</sup> Heidegger määrittelee lumeen ilmiöksi, jossa ”oleva näyttäytyy sinä, mitä se ei ole”. Lume ei siis ole jonkin sellaisen ilmenemistä, mikä ei ole lainkaan olemassa, vaan nimenomaan ilmenemistä jonain muuna. Heideggerin mukaan *fainomenon* voidaan itse asiassa ymmärtää kahdessa eri merkityksessä, toisaalta näyttäytyvänä ja

<sup>287</sup> DL: 9. 7.

<sup>288</sup> OA: 51. SZ: 28.

<sup>289</sup> OA: 58, 60 SZ: 34, 36.

<sup>290</sup> OA: 59-60. SZ: 35-36.

toisaalta lumeena, ja näiden kahden merkityksen välisen yhteyden huomaaminen on erityisen tärkeää ”ilmiön laajemman ymmärtämisen kannalta”.<sup>291</sup>

Heidegger erottaa ilmiön ilmentymästä, *Erscheinung*, jonka hän määrittelee myös ilmaukseksi, *Meldung*. Ilmentymä ei Heideggerin mukaan ole jonkin asian näyttäytymistä, vaan ”se ilmaisee jonkin, joka ei itse näyttäydy” ja samalla ”se ilmaisee itsensä jonkin sellaisen avulla, joka näyttäytyy”. Esimerkiksi kielessä käytetty symboli ilmaisee jonkin asian, joka ei itse näyttäydy (vaikkapa ihminen), jonkin sellaisen asian avulla, joka näyttäytyy (vaikkapa sana ”ihminen”). Jos kuitenkin ajatellaan, ettei ilmauksessa näyttäytymätön *koskaan* näyttäydy, silloin ilmentyminen on Heideggerin mukaan ymmärretty ”pelkän ilmentymisen” mielessä. Heideggerin mukaan Kant ymmärtää ilmentymän juuri tällä tavalla: sillä Kant viittaa ilmentymästä puhuessaan siihen, mikä näyttäytyy empiirisessä havainnoinnissa (Heideggerin mukaan ”ilmiö todellisessa alkuperäisessä mielessä”), mutta ymmärtää samalla ilmentymän myös ”jotakin sellaista ilmoittavana emanaatiota (*Ausstrahlung*), joka *kätkeytyy* ilmentymässä”.<sup>292</sup>

*Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan Heidegger puhuu olemisen rajoittumisesta, joka ilmenee muun muassa lumeen erottamisena olemisesta. Sillä jos lume ”on” jotain muuta kuin todellinen oleminen, silloin olemista ei ole ymmärretty kokonaisuudessaan. Olemisen rajoittuminen suhteessa lumeeseen alkaa Heideggerin mukaan sofisteista ja Platonista, jotka tulkitsevat sen ”pelkäksi lumeksi”, *Schein*, jonka vastakohta on todellinen oleminen, *Sein*, Platonin tapauksessa ”idea”. Kreikan kielessä tämä näkyy sanan *doksa* eri merkityksissä: ensin maine ja kunnia, sitten ulkonäkö, sitten pelkkä ulkonäkö ja lopulta näkemys, mielipide. Saksan kielen sana *Schein* puolestaan viittaa loistamiseen ja auringon paisteeseen, mutta sitä voi käyttää myös esimerkiksi ilmaisussa ”aurinko näyttää (*scheint*) liikkuvan maan ympäri”. Vallitsevan tieteellisen käsityksen mukaan asia on päinvastoin: maa kiertää aurinkoa, ja näin ollen ihmisten päivittäinen kokemus auringonnousuista ja -laskuista on pelkkää lumetta. Heideggerin mukaan tällainen lume kuuluu kuitenkin niin olennaisesti ihmisten maailmaan, ettei sitä voi pitää mitättömyytenä.<sup>293</sup>

*Olemisessa ja ajassa* Heidegger pyrkii tarkastelemaan täälläoloa nimenomaan maailmassa-olemisena. Maailma on Heideggerin mukaan ensisijaisesti ilmiö, toisin sanoen sitä luonnehtii näyttäytyminen, eikä se siis ole mikään ilmiöiden takainen todellisuus.

<sup>291</sup> OA: 51. SZ: 28-29.

<sup>292</sup> OA: 52-53. SZ: 29-30.

<sup>293</sup> EM: 76, 79-80. Saksan kielen *Scheinin* kahta eri merkitystä voidaan ehkä verrata suomen kielen sanan ”näkö” kahteen merkitykseen: toisaalta näköaisti, jolla ihminen näkee asioita, toisaalta asioiden ulkonäkö, jonka takia ne näyttävät ihmisestä joltain. Näköaistissa subjekti näkee objektin, ulkonäössä objekti puolestaan

Kirjansa osiossa, jota hän ei koskaan ehtinyt kirjoittaa, Heidegger olisi selvittänyt muun muassa, ”miksi maailman ilmiö sivuutetaan meille ratkaisevan ontologisen tradition alussa – erityisesti Parmenideen tapauksessa”.<sup>294</sup> Maailman ilmiön sivuuttaminen ei kuitenkaan tällöin tarkoita maailman ymmärtämistä kätkeytyneenä todellisuutena, vaan tuon käsityksen esiastetta, jossa maailma ilmenevänä ymmärretään vain rajoitetussa mielessä. Heideggerin mukaan Parmenides, jonka mukaan ”ajattelu ja oleminen ovat sama”, ymmärtää olemisen jonain esilläolevana, sillä ajattelulla, *noein*, ”on temporaalinen rakenne, jossa jokin pelkästään ’länäoloistetetaan’”. Toisin sanoen oleminen ymmärretään joksikin, mikä on tässä ja nyt (Parmenides sanoo, ettei oleva ”ole ollut eikä ole tuleva, sillä se on nyt” *oude pot’ ên oud’ estai, epei nun estin*).<sup>295</sup> Tämä tarkoittaa Heideggerin mukaan olemisen *ajallisuuden* ymmärtämistä vain yhtenä ajan moduksena, nykyisyytenä, *Gegenwart*.<sup>296</sup>

Heidegger puolestaan pyrkii käsittämään ajan laajemmassa mielessä: hän lähtee liikkeelle ajatuksesta, jonka mukaan ihmisen täälläoloa luonnehtii ”huoli”, toisin sanoen se, ettei ihminen tyydy vain olemaan tässä ja nyt, vaan ennakoi tulevaa. Näin ollen täälläolo on aina ”itsensä edellä”, sitä luonnehtii edelläkäynti, *Vorlaufen*. Heidegger pyrkii oikeastaan käsittämään olemisen nykyisyyden suhteessa sen tulevaisuuteen, *Zukunft*, mutta hän kritisoi jokapäiväistä, vulgääriä aikakäsitystä, jossa tulevaisuus ymmärretään vain nythetkeksi, joka *ei vielä* ole tullut ”aktuaaliseksi”. Heideggerin mukaan tulevaisuus on pikemminkin tulemista, *Kunft*, ”jossa täälläolo omimmassa olemiskyvyssään tulee kohti itseään”.<sup>297</sup> Heidegger kuvaa siis täälläolon ajallisuutta sekä ”itsensä edellä” olemiseksi että tulemiseksi ”kohti itseään”. Olennaista kummassakin ilmaisussa on se, ettei ihminen koskaan ole itsessään, tässä ja nyt, vaan aina itsensä ulkopuolella. Tämän takia Heidegger kutsuu ajallisuuden ilmiöitä ”ekstaaseiksi” (kreikan sana *ekstasis* merkitsee ulkona olemista).<sup>298</sup>

Heidegger kuvaa ihmisen olemista varsinaiseksi, *eigentlich*, jos tämä oleminen on ymmärretty täälläolon omimpana mahdollisuutena (oma on saksaksi *eigen*). Olemisen epävarsinaisuus puolestaan on olemista esilläolevana. Heideggerin mukaan tulevaisuus on ensisijainen ajallisuuden ilmiö, sillä muut ajallisuuden ilmiöt voidaan ymmärtää varsinaisesti vain sen pohjalta. Tavalliset ”tulevaisuuden”, ”menneisyyden” ja ”nykyisyyden” käsitteet ovat Heideggerin mukaan syntyneet epävarsinaisesta ajan

---

näyttäytyy subjektille. Voidaan ajatella, että se, mikä näitä kahta yhdestä, olisi jonkinlainen näkö (tai *Schein*) sellaisenaan: subjektin ja objektin ykseys.

<sup>294</sup> OA: 78, 134. SZ: 52, 100.

<sup>295</sup> Parmenides: Fr. 8.5.

<sup>296</sup> OA: 47-48. SZ: 25-26.

<sup>297</sup> OA: 391, 404. SZ: 325, 336.

ymmärtämisestä.<sup>299</sup> Heidegger ei ensinnäkään kutsu sitä, mikä *on ollut*, menneisyydeksi, *Vergangenheit*, sillä ”menneeksi kutsumme olevaa, joka ei ole enää esillä”. Heideggerin mukaan ”menneisyys” pitäisi varsinaisesti ymmärtää tulevaisuuden ilmiön pohjalta paluiksi takaisin – ei ainoastaan esilläolevaan, vaan – nimenomaan omimpaan olleeseen, ja niinpä hän antaa sille uuden nimen: olleisuus, *Gewesenheit*.<sup>300</sup>

Nykyisyyttä, jossa täälläolo on varsinaisesti, Heidegger kutsuu hetkeksi eli silmänräpäykseksi, *Augenblick*. Silmänräpäystä ei Heideggerin mukaan pidä sekoittaa nythetkeen, jossa jokin syntyy, häviää ja on esillä, sillä silmänräpäyksen kestävässä hetkessä ”ei voi esiintyä mitään, vaan varsinaisena nykyisyytenä se *vasta* sallii *kohdata* sen, mikä voi olla ’ajassa’ käsillä tai esillä”.<sup>301</sup> Toisin sanoen silmänräpäys on ikään kuin tyhjä tila, joka saman tien täyttyy esilläolevalla, ja voidaan ehkä ajatella, että juuri tämä tyhjyyden ja täyttymisen välissä kulunut aika on tulevaisuutta. On varsin mielenkiintoista, että Heidegger ymmärtää varsinaisen olemisen nimenomaan hetkellisyyden käsitteen kautta, sillä tätä käsitystä voidaan hyvin verrata Herakleitoksen puheeseen salamasta, joka ohjaa kaikkea (64). Itse asiassa Gadamer kertoo:

Jokainen, joka on joskus ollut vieraana Heideggerin mökissä Todtnaubergissä, muistaa lausahduksen, joka oli kaiverrettu ovenkamanan päälle kiinnitettyyn puunkuoreen: *ta de panta oiakizei keraunos*, ”Salama ohjaa kaikkea” (*Alles steuert der Blitz*). Nämä sanat ovat itsessään kuin oraakkelin lausahdus ja samalla paradoksi. Sillä varmastikaan tässä lausahduksessa ei tarkoiteta taivaan hallitsijan ominaisuutta, jolla hän jylisee päätöksensä alas maan kamaralle, vaan äkkinäistä salamanomaista valaistusta, joka tekee kaiken yhdellä iskulla näkyväksi, kuitenkin niin, että pimeys saman tien taas nielaisee kaiken.<sup>302</sup>

Heidegger itse puolestaan kirjoittaa *Logos*-esseessään, että ”salamointi laittaa yhtäkkiä ja yhtäkkiä eteemme kaiken läsnäolonsa valossa läsnäolevan”. Se, että Herakleitos sanoo salaman ohjaavan kaikkea, viittaa Heideggerin mukaan siihen, että salama on ymmärrettävissä *logokseksi* eli ”kerääväksi sijoittamiseksi”, sillä ohjaavana ”se vie jokaisen asian etukäteen sille osoitetulle ja ominaiselle paikalle”.<sup>303</sup> Jo tämän perusteella on mahdollista nähdä, miten Heidegger pystyy soveltamaan omaa ajatteluaan Herakleitoksen tulkinnassa, ja ehkä juuri siksi, että Heidegger on myös ottanut vaikutteita Herakleitokselta.

<sup>298</sup> OA: 395. SZ: 329.

<sup>299</sup> OA: 67, 393-394. SZ: 42-43, 326-327.

<sup>300</sup> OA: 392, 394. SZ: 326, 328.

<sup>301</sup> OA: 394-395, 405-406. SZ: 328, 338.

<sup>302</sup> Gadamer 1985: 232.

<sup>303</sup> Logos: 214. EGT: 72.

Seuraavassa kolmessa osassa tarkastelen lähemmin Heideggerin tulkintaa Herakleitoksen ajattelusta: jokaisen osan teemana on yksi käsite, jonka Heidegger nostaa keskeiseen asemaan tulkinnassaan, ensin *alêtheia*, toiseksi *fysis* ja kolmanneksi *logos*, mutta kaikkia näitä käsitteitä sitoo yhteen ajatus kätkeytymättömyydestä.

### 8.3. *Alêtheia* ja kätkeytymättömyys

Heideggerin Herakleitos-tulkinnan käsittely on syytä aloittaa *alêtheiasta*. Tämä on sikäli erikoinen ratkaisu, ettei Herakleitos itse juurikaan käytä tuota sanaa – lukuun ottamatta yhtä fragmenttia, jossa Herakleitos sanoo, että ”viisautta on sanoa ja tehdä tosia asioita *fysiksen* mukaisesti kuunnellen”, *sofiê alêthea legein kai poiein kata fysin epaiontas* (112). Olen suomentanut sanan *alêthea* tässä tosiksi asioiksi, sillä sen perusmuoto *alêthês* käännetään yleensä todeksi ja *alêtheia* puolestaan totuudeksi. Myös Herakleitos puhuu epäilemättä sellaisten asioiden sanomisesta, *legein*, ja ilmeisesti myös tekemisestä, *poiein*, jotka ovat totta, mutta tällöin on pakko kysyä: mitä Herakleitos tarkoittaa totuudella? Koska Herakleitos ei sano enempää *alêtheiasta*, meidän on käännyttävä muiden ajattelijoiden puoleen ja etsittävä vastausta kysymykseen: miten kreikkalaiset yleensä ymmärsivät totuuden? Juuri tähän kysymykseen Heidegger pyrki vastaamaan.

Kappaleen alun tarkastelujen pohjalta voidaan päätyä seuraavaan käsitykseen: *alêtheia* on jotain pohjimmiltaan ilmeistä ja vakuuttavaa, mikä samalla kätkeytyy ihmisiltä. Itse asiassa se muistuttaa ilmiön käsitettä Heideggerin ajattelussa: sillä Heideggerin mukaan ilmiö on yhtä kuin se, mikä on ilmeistä ja samalla jotain, mikä kätkeytyy jokapäiväisessä kokemuksessa. Heidegger ei kuitenkaan käännä *alêtheiaa* ilmiöksi, vaan kätkeytymättömyydeksi, *Unverborgenheit*. Merkittävin syy tähän käännökseen on etymologinen, sillä Heideggerin mukaan *alêtheia* on johdettu sanasta *lêthê*, joka tarkoittaa muun muassa kätkeytyneisyyttä, *Verborgenheit*. Monet etymologian tutkijat ovat esittäneet saman tulkinnan: esimerkiksi Frisk (1960) pitää mahdollisena, että *alêthês* olisi indoeurooppalaisille kielille tyypillinen *bahuvrihi*-yhdyssana, joka koostuu kieltävästä etuliitteestä *a-* (*alfa privativum*) ja substantiivista *lêthê*. Jo ennen Heideggeria tämän tulkinnan ovat esittäneet myös Leo Meyer (1901) ja Walther Prellwitz (1905) ja Heideggerin jälkeen vielä J. B. Hofmann (1950) ja Pierre Chantraine (1980).<sup>304</sup>

Toinen vaihtoehto olisi olettaa, että sana *alêtheia* tuli kreikkalaiseen käyttöön jostain toisesta kielestä. Esimerkiksi Paul Friedländer on kyseenalaistanut Heideggerin tulkinnan ja väittänyt *alêtheian* olevan vierasperäinen sana, jonka alkuperää emme vain tunne.

Schadewaldt huomauttaa kuitenkin, että olisi varsin merkillistä, jos kreikkalaiset olisivat joutuneet lainaamaan totuutta tarkoittavan sanan toisesta kielestä. Schadewaldtin mukaan *alêtheia* on kreikkalaisen ajattelun peruskäsite, joka meidän on yritettävä ymmärtää, jos haluamme ylipäätään ymmärtää kreikkalaista ajattelua.<sup>305</sup>

Olettakaamme siis, että *alêtheian* merkityksen perustana on *lêthe*. Tällöin on otettava huomioon, että *lêthê* puolestaan perustuu verbiin *lanthanô* (varhaisemmassa muodossaan *lêthô*), joka merkitsee jonkinlaista huomion tai katseiden välttämistä ja siinä mielessä juuri kätkeymistä. Myös Herakleitos käyttää tätä verbiä: esimerkiksi sanoessaan, että ”ihmiset eivät huomaa, mitä herättyään tekevät”, *anthrôpous lanthanei hokosa egerthentes poioucin* (1). Tässä voisi yhtä hyvin sanoa, että ihmisiltä kätkeytyy se, mitä he herättyään tekevät. Tätä kätkeymistä Herakleitos vertaa samassa yhteydessä siihen, miten ihmiset ”unohtavat, mitä nukkuessaan tekivät”, *hokosa heudontes epilanthanontai*, ja toisessa fragmentissa Herakleitos puhuu ihmisestä, joka ”unohtaa, minne tie vie”, (*memnêsthai de kai*) *tou epilanthanomenou hêi hê hodos agei* (71). Unohtamista tarkoittava verbi *epilanthanomai* (tai yksinkertaisesti vain *lanthanomai*) on itse asiassa *lanthanô*-verbin mediaalinen muoto, toisin sanoen se viittaa kätkeytymiseen, joka kohdistuu myös subjektiin. Heideggerin mukaan ilmaisu *lanthanomai* tarkoittaakin, että ”pysyn itselleni – kun kyse on jonkin tavallisesti kätkeytymättömän suhteesta minuun – kätkeytyneenä”.<sup>306</sup>

*Lêthê* käännetään kuitenkin yleensä nimenomaan unohdukseksi – esimerkkinä voidaan mainita kreikkalaisten myytti manalassa sijaitsevasta Lethe-joesta, josta juomalla ihminen unohtaa koko edellisen elämänsä. Jos *lêthê* on *alêtheian* vastakohta, se voitaisiin näin ollen ymmärtää jonkinlaiseksi ei-unohdukseksi eli itse asiassa muistamiseksi. Tämä ei kuitenkaan näytä koskaan olleen *alêtheian* varsinainen merkitys: varhaisimmat kirjailijat Homeros ja Hesiodos viittaavat sanalla *alêthês* pikemminkin puheeseen, jonka tarkoitus ei ole salata kuulijalta mitään eikä valehdella hänelle. Näin ollen *alêtheian* vastakohta ei olisikaan unohdus, *lêthê*, vaan pikemminkin petos ja valhe, *pseudos*: ero on siinä, että unohdus ja muistaminen ovat yleensä jotain tahatonta ja tiedostamatonta, valhe ja totuuden puhuminen valehtelun vastakohtana puolestaan tarkoituksella tehtyä ja tietoista. Myös Herakleitos näyttää asettavan vastakkain toisaalta tosien asioiden, *alêthea*, sanomisen ja tekemisen, mikä on viisasta (112) ja toisaalta valheiden, *pseudoi*, tekijät ja todistajat, joiden kimppuun oikeus iskee (28b).

Heidegger myöntää *alêtheian* ja *pseudoksen* vastakohtaisuuden, mutta *Olemisessa ja ajassa* hän korostaa, että ”epätotena oleminen”, *pseudesthai* tarkoittaa samaa kuin

<sup>304</sup> Ks. hakusana *lanthanô*. Myös Colli hyväksyy tämän tulkinnan: FS: 83, 87. FE: 179.

<sup>305</sup> Friedländer: I 233. Schadewaldt: 194-195.

peittäminen *peittämisen* mielessä: jonkin asettamista jonkin eteen (siten, että saattaa nähtäväksi) ja sen antamista siten *jonakin*, mitä se *ei* ole”.<sup>307</sup> Toisin sanoen myös valheessa on jotain, mikä itsessään on totta, asetetaan nähtäväksi: valhe ei ole puhdasta epätotuutta, vaan sen epätuus perustuu vain toisen asia peittämiseen. *Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan Heidegger sanoo, että kreikkalaiset viittasivat *pseudesthai*-verbillä jonkinlaiseen asian kiertämiseen ja ”niinpä kamppailusta *alêtheian*, olevan kätkeytymättömyyden, *puolesta* tulee taistelua *pseudosta*, kiertämistä ja vääristämistä *vastaan*. Mutta kamppailun olemukseen kuuluu, että kamppailija tulee riippuvaiseksi vastustajastaan, sekä voittaessaan tämän että hävitessään tälle.”<sup>308</sup>

Mutta filosofisessa ajattelussa *alêtheia* ja *pseudos* ovat ehdottoman vastakkaisia. Aristoteles sanoo *Metafysiikassa*, että ”epätotta (*pseudos*) on sanoa, että se ei ole, mikä on, tai että se on, mikä ei ole, ja vastaavasti totta (*alêthês*) on sanoa sen olevan, mikä on, ja sen olevan olematta, mikä ei ole”.<sup>309</sup> Aristoteleen mukaan totuus on siis jonkinlaista sanoissa ilmaistun olemisen ja todellisen olemisen vastaavuutta. Heideggerin sanookin *Olemisessa ja ajassa*, että perinteisestä totuuskäsitteestä, jonka ”logiikan isä” Aristoteles ensimmäisenä määrittää, luonnehtii kaksi seikkaa: Ensinnäkin totuuden ”paikka” on lausumassa eli arvostelmassa. Toiseksi totuuden olemus on arvostelman ”yhtäpitävyydessä” kohteensa kanssa. Heideggerin mukaan yhtäpitävyyden, *homoiôsis*, ajatus löytyy Aristoteleen *Tulkinnasta*-kirjasta, jossa hän sanoo, että alkuperäiset sielulliset vaikutukset, joiden merkkejä kirjaimet ja äänteet ovat, ovat kaikilla samat ”ja asiat (*pragmata*) joiden jäljitelmiä nämä vuorostaan ovat, ovat varsinkin samat”.<sup>310</sup> Tämä ajatus johtaa Heideggerin mukaan myöhemmin Tuomas Akvinolaisen määritelmään, jonka mukaan totuus on intellektin eli ihmisen mielen ja olion yhdenmukaisuutta, latinaksi *adaequatio intellectus et rei*.<sup>311</sup>

Kahnin mukaan kreikkalainen käsitys totuudesta oli juuri tämänkaltainen, ja jos *alêtheia* tarkoittaa kätkeytymättömyyttä, se tarkoittaa nimenomaan sanojen kätkeytymättömyyttä, toisin sanoen vastakohtaa valheelle.<sup>312</sup> Mutta Heideggerin mukaan se, mikä *alêtheiassa* ”tulee näytetyksi toteen, ei ole tietämisen ja kohteen, eikä edes psyykkisen ja fyysisen yhtäpitävyys, mutta ei myöskään keskinäisten ’tietoisuuden sisältöjen’ yhtäpitävyys. Toteen tulee näytetyksi yksinkertaisesti olevan itsensä oleminen

<sup>306</sup> Aletheia: 256. EGT: 108.

<sup>307</sup> OA: 56. SZ: 33.

<sup>308</sup> EM: 146.

<sup>309</sup> Metaphysica: 1011b26.

<sup>310</sup> De interpretatione: 16a6.

<sup>311</sup> OA: 266. SZ: 214.

<sup>312</sup> Kahn 1973: 363-4.

paljastettuna.”<sup>313</sup> Toisin sanoen Heidegger ajattelee, ettei *alêtheian* kätkeytymättömyys tarkoita vain sanojen, vaan myös olemisen itsensä kätkeytymättömyyttä. *Alêtheia* on kätkeytymättömyyttä sellaisenaan. Näin ratkeaa myös *lêthên* ja *pseudoksen* ero: sillä unohdusta ja valehtelua yhdistää nimenomaan jonkin asian kätkeytyminen.

Schürmannin mukaan Heideggerin käsitys *alêtheiasta* on anti-humanistinen: sillä Heidegger sijoittaa totuuden ja epätotuuden välisen kamppailun ihmisen ulkopuolelle, ja Heideggerin ajattelussa ”ihminen on vain yksi muuttuja alkuperäisen läsnäoloistumisen näytelmässä”.<sup>314</sup> Se, että Heidegger kuvailee totuuden ja epätotuuden suhdetta nimenomaan kamppailuksi, antaa ymmärtää, ettei totuus ole mikään itsestänselvyys: kätkeytymättömyys ei tarkoita, että asiat olisivat aina kätkeytymättömiä. Heideggerin mukaan tosiasiallinen paljastuneisuus on aina *riisto*, jossa oleva riistetään kätkeytyneisyydestä. Tämä selittää Heideggerin mukaan myös sen, miksi kreikkalaiset hänen tulkintansa mukaan ilmaisivat totuuden olemusta nimenomaan *privatiivisella* ilmauksella *a-lêtheia* (ei-kätkeytyneisyys).<sup>315</sup>

Voidaan jopa ajatella, että kätkeytyneisyys, *lêthê*, on jollain tavalla ensisijaista suhteessa kätkeytymättömyyteen, *alêtheia*, joka on johdettu siitä. Heideggerin mukaan *lêthê* kuuluu *alêtheiaan*, mutta ”ei niin kuin varjo valoon, vaan pikemminkin *alêtheian* sydämenä”.<sup>316</sup> *Maailmankuvan aika* -esseensä lisäyksissä Heidegger kirjoittaa:

Tavallisesti varjoa pidetään vain valon puuttumisena tai sen täydellisenä kieltämisenä. Todellisuudessa varjo on kuitenkin ilmeisyydestään huolimatta läpitunkematon todiste *kätkeytyneestä* valosta. Käsittäessämme varjon tähän tapaan koemme että se, mitä ei voida laskea, ei ole enää esitettävissä ja että se samalla kuitenkin ilmenee olevassa tavalla, joka viittaa *kätkeytyneeseen* olemiseen.<sup>317</sup>

Tämä kätkeytymättömyyden ja kätkeytymisen yhteenliittävä suhde on kuitenkin itse kätkeytynyt. *Aletheia*-esseessään Heidegger kirjoittaa, että ”liitoksen, jonka ansiosta paljastuminen ja kätkeytyminen sopivat molemmin puolin yhteen, täytyy jäädä kaikkien näkymättömien näkymättömäksi, sillä se antaa näkymisen (*Scheinen*) jokaiselle ilmentyvälle (*Erscheinende*)”.<sup>318</sup> Heideggerin mukaan ”kaikkialla, missä kysytään, mitä oleva on, oleva sellaisenaan näkyy. Metafyysinen representaatio saa kiittää tästä näkymästä olemisen valoa. Valo eli se, jonka tällainen ajattelu kokee valoksi, ei enää näykään tälle

<sup>313</sup> OA: 270. SZ: 218.

<sup>314</sup> Schürmann: 173.

<sup>315</sup> OA: 275. SZ: 222.

<sup>316</sup> EPAD: 78. Ks. Schürmann: 174.

<sup>317</sup> MKA: 48. Kursiivilla kirjoitettu on omaa käännöstäni.

<sup>318</sup> Aletheia: 264. EGT: 115.

ajattelulle.”<sup>319</sup> Asian voi ilmaista myös niin, ettei metafysiikka kykene ajattelemaan kätkeytymättömyyden, olennaista ydintä, kätkeytyneisyyttä: metafysiikka ei huomaa, kuinka ”valo” kätkeytyy olevassa olevan tullessa tähän valoon – kätkeytymättömyyteen.<sup>320</sup>

Heideggerin mukaan kätkeytymättömyys on *alêtheian* ”alkuperäinen” merkitys – tämä alkuperäisyys ei kuitenkaan tarkoita, että *alêtheia* olisi joskus todella ajateltu kätkeytymättömyydeksi. *Heraklit*-seminaarissa Heidegger toteaa, että *alêtheia* on nimenomaan se asia, mikä kaikilta kreikkalaisilta jää ajattelematta, se on *das Ungedachte*. Heideggerin mukaan ”koko kreikkalaisessa filosofiassa *alêtheista sellaisenaan* ei sanota mitään”. Toki kreikkalaiset puhuvat *alêtheista* ja yrittävät jopa määritellä sen, mutta he eivät ajattele sitä sen alkuperäisessä merkityksessä, kätkeytymättömyytenä. Ja kuitenkin tämä merkitys piilee kaiken puheen taustalla. Heideggerin mukaan ei siis ole mikään ongelma, ettei Herakleitos yhdessäkään fragmentissa puhu suoraan *alêtheista*, sillä ”Herakleitoksella *alêtheia*, kätkeytymättömyys, piilee taustalla silloinkin, kun siitä ei ole suoraan puhetta”.<sup>321</sup>

#### 8.4. *Fysis* ja kätkeytymättömyys

Edellisen perusteella *alêtheia* voidaan tulkita kätkeytymättömyydeksi. Mutta Heidegger korostaa, ettei tämä käänös perustu pelkästään etymologiaan.<sup>322</sup> *Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan Heidegger paikantaa kätkeytymättömyyden ajatuksen *fysiksen* käsitteeseen. Sillä Heideggerin mukaan *fysis* ei tarkoita pelkästään ”luonnossa” tapahtuvaa kasvua, vaan jonkinlaista itsestään-esiinnousua paljon laajemmassa mielessä. Heidegger vertaa *fysistä* saksan kielen syntymistä tarkoittavaan sanaan *Ent-stehen*, joka kirjaimellisesta katsoen tarkoittaa esiin-nousua. Sillä se, mikä yhdistää esimerkiksi kasvin kasvua ja eläimen syntymistä, on nimenomaan jonkinlainen nousu esiin, avautuminen, jossa jotain tulee näkyviin, toisin sanoen poistuu kätkestään. Tällä perusteella Heidegger tulkitsee *fysiksen* kätkeytymättömyydeksi.<sup>323</sup>

Heidegger panee merkille *fysiksen* etymologisen yhteyden olemiseen: sillä kreikan kielen sana *fysis* voidaan palauttaa indoeurooppalaisten kielten juureen *fu-* (tai *bhu-*), joka on tuottanut esimerkiksi latinan kieleen olla-verbin muodot *fui*, ”olen ollut”, ja *futurus*, ”tuleva”. Heideggerin mukaan tämä on yksi osoitus siitä, että oleminen avautuu

<sup>319</sup> EWM: 195.

<sup>320</sup> EWM: 199, 208.

<sup>321</sup> HS: 203, 259 (126, 161).

<sup>322</sup> EPAD: 75-76.

<sup>323</sup> EM: 11-12, 47.

kreikkalaisille nimenomaan *fysiksenä*, kätkeytymättömyytenä.<sup>324</sup> Mutta Heidegger viittaa samassa yhteydessä myös erääseen kielitieteelliseen tutkimukseen, jonka mukaan *fu*-juureen perustuvat sanat kuuluisivat yhteen *fa*-juuren sanojen kanssa: tästä seuraisi *fysiksen* yhteys ilmenemiseen, *fainesthai*, joka puolestaan liittyy muun muassa valoa ja kirkkautta tarkoittavaan sanaan *fôs* (*faos*). Tällä perusteella Heidegger kutsuu *fysistä* muun muassa valoon nousevaksi ja näkyväksi ilmentymäksi, *scheinende Erscheinen*.<sup>325</sup>

Tutkimus, johon Heidegger perustaa tämän tulkintansa, on myöhemmin kyseenalaistettu. Mutta kuten *alêtheian* kääntäminen kätkeytymättömyydeksi, myöskään tulkinta *fysiksen* ja kätkeytymättömyyden yhteydestä ei perustu pelkästään etymologiaan. Sillä Heidegger löytää kätkeytymättömyyden ajatuksen ennen kaikkea tulkitsemalla kreikkalaisten ajattelua. Itse asiassa *Aletheia*-essee, jossa Heidegger esittää kaikkein eksplisiittisimmän tulkintansa kätkeytymättömyyden ajatuksesta, lähtee liikkeelle nimenomaan Herakleitoksen fragmentista 16. Tässä erikoisessa fragmentissa, jota Heidegger pitää Herakleitoksen tulkinnan kannalta ensisijaisena, Herakleitos esittää seuraavan kysymyksen:

Miten kätkeytyä siltä, mikä milloinkaan ei laske? *to mê dynon pote pôs (an) tis lathoi*. (16)

Fragmentti on erikoinen, sikäli kuin se on nimenomaan kysymys: Herakleitos kysyy, miten jokin asia voi kätkeytyä, toisin sanoen jäädä huomaamatta, *lanthanein*, joltain toiselta asialta, mikä ei milloinkaan laske. Se, mikä ei milloinkaan laske, *to mê dynon pote*, sisältää ilmeisesti viittauksen aurinkoon, *hêlios*, joka laskee aina iltaisin – mutta juuri siksi se ei voi olla aurinko. Kyseessä saattaa tosin olla Helios-jumala, jolta kukaan ei voi kätkeytyä, sillä myös Homeros sanoo *Iliassa*, että Helios on ”kaiken katsoja (...) kuulija kaiken”.<sup>326</sup> Kyseessä saattaa olla kosminen tuli, joka Herakleitoksen mukaan ”seuloo ja ottaa haltuunsa kaiken” (66). Kahn vertaakin Herakleitoksen fragmenttia Platonin *Kratyloksen* kohtaan, jossa Sokrates kysyy eri salaisten oppien tuntijoilta, mitä oikeudenmukaisuus on. Sokrateen mukaan

eräs heistä sanoi, että oikeudenmukaisuus, *dikaion*, on aurinko, sillä se yksin hallitsee kaikkea olevaisuutta kulkemalla sen läpi [*diaiôn*] ja polttaen [*kaôn*] sitä. Kun ihastuneena tästä hienosta vastauksesta mainitsin siitä eräälle toiselle, hän nauroi minulle ja kysyi, eikö sitten ihmisten parissa ole lainkaan oikeudenmukaisuutta auringonlaskun jälkeen. Kun

<sup>324</sup> EM: 11, 54, 77, 96.

<sup>325</sup> EM: 54, 77. OA: 51. SZ: 28-29. Heidegger viittaa Friedrich Spechtin artikkeliin ”Beiträge zur griechischen Grammatik”, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. 59 (1932).

<sup>326</sup> *Ilias*: 3.277. Ks. Robinson: 87.

kovasti halusin tietää hänen oman mielipiteensä, hän sanoi että oikeudenmukaisuus on tuli; tätä on vaikea käsittää.<sup>327</sup>

Voitaisiin ajatella, että ensimmäinen vastaaja on Homeros, jonka mukaan aurinko näkee ja kuulee kaiken, toinen puolestaan Herakleitos, jonka mukaan aurinko ei voi nähdä ja kuulla kaikkea, koska se laskee aina iltaisin. Herakleitoksen mukaan aurinko voi ylittää rajojaan, sillä ”muuten kostottaret, oikeuden (*dikê*) apulaiset, saisivat sen selville” (94). Herakleitos siis näkee auringon selvästi rajallisena. Mutta on todellakin vaikea käsittää, miten nimenomaan tuli voisi olla ”se, mikä ei milloinkaan laske”. Mikään kirjaimellinen tulkinta ei näytä tuovan Herakleitoksen kysymykseen selkeyttä, Heidegger puolestaan esittää tulkinnan, jossa tämä kysymys on ymmärretty paljon laajemmassa mielessä. Tarkastelen seuraavaksi Heideggerin tulkintaa.

Heideggerin mukaan laskemista tarkoittava verbi *dyô* voidaan ymmärtää tässä yhteydessä kätköön menemiseksi, kätkeytymiseksi, ja näin ollen se, mikä ei milloinkaan laske, on yhtä kuin se, mikä ei milloinkaan kätkeydy, toisin sanoen kätkeytymättömyys. Herakleitoksen kysymys kuuluisikin: Miten kätkeytyä siltä, mikä ei milloinkaan kätkeydy? Miten kätkeytyä *alêtheialta*? Mutta Heidegger yhdistää tämän ajatuksen myös *fysis*-tulkintaansa, jonka mukaan *fysis* on yhtä kuin esiin-nouseminen ja kätkeytymättömyys. Heideggerin mukaan *fyô*-verbi viittaa aina nousemiseen ja näin ollen *fysiksen* voidaan ajatella olevan se, mikä ei milloinkaan laske. Herakleitoksen kysymys päättyy tätä kautta lopulta muotoon: Miten kätkeytyä siltä, mikä aina nousee? Miten kätkeytyä *fysikseltä*?<sup>328</sup>

Tämä kysymys voidaan muuttaa seuraavaksi väitteeksi: ei ole mahdollista kätkeytyä *fysikseltä*. Heideggerin mukaan Herakleitos puhuu tässä ennen kaikkea ihmisen osasta: ihminen ei voi kätkeytyä *fysikseltä* ja on siis itsekkin jotain kätkeytymätöntä. Jo *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kuvailee ihmisen täälläoloa sellaisilla käsitteillä kuin avautuneisuus ja *Lichtung*, joista jälkimmäinen voidaan kääntää vaikkapa aukeamaksi valolle. Heideggerin mukaan täälläolo on ”valaistu”, *erleuchtet*, muttei samassa mielessä kuin jokin esilläoleva asia. Pikemminkin täälläolo on valjennut itselleen, *an ihm selbst (...) gelichtet*, ja ”esilläoleva näyttäytyy valossa tai kätkeytyy hämärään vain olevalle, joka on tällä tavalla valjennut”. Toisin sanoen esilläoleva voi olla esillä vain siksi, että täälläolo on avoin sen valolle. Heideggerin mukaan täälläolo ”on itse tämä aukeama valolle”.<sup>329</sup>

Myöhemmin *Aletheia*-esseessään Heidegger yhdistää aukeaman käsitteensä ajatukseen *fysiksen* kätkeytymättömyydestä ja selittää, etteivät ihmiset voi kätkeytyä aukeaman valolta, ”koska heidän suhteensa aukeamaan ei ole mitään muuta kuin aukeama

<sup>327</sup> Kratyllos: 413bc. Ks. Kahn 1983: 274-275.

<sup>328</sup> Aletheia: 258-259. EGT: 110-111.

itse”.<sup>330</sup> Toisin sanoen: ei ole mitään ulkoista valoa, jolta täälläolo voisi kätkeytyä, vaan täälläolon kätkeytymättömyys osuu aina yhteen valon kätkeytymättömyyden kanssa. On vain yksi kätkeytymättömyys, nimittäin aukeaman kätkeytymättömyys. Mutta vaikka Heidegger päätyy Herakleitoksen fragmentista tähän ajatukseen, hän katsoo, että kyseessä on vain fragmentissa piilevä ajattelun mahdollisuus. Sillä *Heraklit*-seminaarissa Heidegger toteaa, että ”meidän tulee kokea kätkeytymättömyys aukeamana. Tämä ajatus on koko ajattelun historian ajan jäänyt ajattelematta siinä, mitä on ajateltu.”<sup>331</sup>

Heideggerin tulkintaa, jonka mukaan *fysis* on kätkeytymättömyyttä, on toisaalta syytä verrata toiseen Herakleitoksen fragmenttiin, jonka mukaan ”*fysis* rakastaa kätkeytymistä”, *fysis kryptesthai filei* (123). Tämä näyttää olevan ristiriidassa Heideggerin tulkinnan kanssa. Sillä jos Herakleitoksen mukaan ”luonto pyrkii piiloutumaan”, silloin ei liene mahdollista ajatella johdonmukaisesti, ettei luonto eli *fysis* ollenkaan kätkeytyisi. Mutta Heideggerin tulkinta on varsin erilainen: *Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan Heidegger nostaa Herakleitoksen fragmentin esimerkiksi ajattelusta, jossa oleminen ja lume ymmärretään vastakkaisuutena, joka on samalla ykseyttä. Toisin sanoen *fysis* eli Heideggerin tulkinnan mukaan oleminen on kätkeytymättömyyttä, mutta tällä kätkeytymättömyydellä on paradoksaalisesti taipumus kätkeytyä. Heideggerin mukaan oleminen on aina suuntautunut kätkeytymiseen, *kryptesthai*, ”olipa sitten kyse suuresta verhoutumisesta ja vaikenemisestä tai pinnallisesta naamioitumisesta ja peittymisestä. *Fysiksen* ja *kryptesthain* välitön läheisyys paljastaa olemisen ja lumeen sovun niiden riitana.”<sup>332</sup>

Olemisen ja lumeen ykseydestä puhuessaan Heidegger viittaa jo *Olemisessa ja ajassa* esittämäänsä määritelmään: lume on ilmiö, jossa oleva näyttäytyy jonain, mitä se *ei* ole. Toisin sanoen lume kuitenkin *on* jotain, ja samalla oleminen näyttäytyy aivan samassa mielessä kuin lume. Mutta oleminen myös kätkeytyy näyttäytyessään, sillä mikään oleva ei ole yhtä kuin oleminen sellaisenaan. *Der Spruch des Anaximander* -esseessään Heidegger sanoo, että ”oleminen vetäytyy paljastaessaan itsensä olevassa”. Sillä olemista luonnehtii Heideggerin mukaan itseensä pitäytyminen, *Ansichhalten*, jonka ”varhainen merkki on *alêtheia*. Samalla kun se tuottaa olevan ei-kätkeytyneisyyden, se laittaa alulle olemisen kätkeytyneisyyden.”<sup>333</sup> *Moira*-esseessään Heidegger kysyy ohimennen, ”vallitseeko

<sup>329</sup> OA: 172. SZ: 132-133.

<sup>330</sup> Aletheia: 270. EGT: 120.

<sup>331</sup> HS: 260 (162).

<sup>332</sup> EM: 87.

<sup>333</sup> Anaximander: 311. EGT: 26.

paljastuksessa sen itsensä kätkeytyminen (unohdus)? Rohkea ajatus. Herakleitos ajatteli tämän ajatuksen.”<sup>334</sup>

*Aletheia*-esseessään Heidegger tarkastelee Herakleitoksen *kryptesthai*-fragmenttia hieman eri näkökulmasta: tällä kertaa hän kiinnittää huomiota sanaan *filei*, rakastaa, jolla Herakleitos kuvailee *fysiksen* ja *kryptesthain* suhdetta. Herakleitos näyttää ajattelevan *fysiksen* ja kätkeytymisen välille jonkinlaisen ystävyys-rakkauden, *filia*. Toisin sanoen *fysis*, jonka Heidegger tulkitsee esiin-nousemiseksi ja siten kätkeytymättömyydeksi, ei Herakleitoksen mukaan ole kätkeytymisen vastakohta olematta samalla sen ”ystävä”. Heideggerin mukaan tämä tarkoittaa, että ”nouseminen sellaisenaan on jo taipuvainen sulkeutumiseen. Tuo pysyy tähän kätkeytyneenä. *Kryptesthai* ei itsensä kätköön laittamisena (*Sichver-bergen*) ole pelkkä sulkeutuminen, vaan säilyttäminen (*Bergen*), jossa nousemisen olennainen mahdollisuus pysyy säilössä ja johon nouseminen sellaisenaan kuuluu.”<sup>335</sup> Heidegger kiinnittää tässä mielenkiintoisella tavalla huomiota etymologiseen yhteyteen, joka saksan kielen kätkemistä tarkoittavalla sanalla *Verbergen* on sen juureen *bergen*, joka tarkoittaa muun muassa säilyttämistä.

Schadewaldt on kuitenkin pannut merkille ongelman Heideggerin tulkinnassa: Heidegger puhuu aina nimenomaan kätkeytymisestä, vaikka Herakleitos käyttää kahta täysin erilaista sanaa: *lanthanô* ja *kryptô*. Ensimmäinen liittyy mahdollisesti *alêtheian* käsitteeseen, toista Herakleitos puolestaan käyttää *fysiksen* yhteydessä. Schadewaldtin mukaan *fysiksen* kätkeytyminen ei tarkoita sitä, että *fysis* jäisi ihmisiltä jollain tavalla huomaamatta, vaikka se onkin aivan heidän silmiensä edessä (tämä merkitys on *lanthanô*-verbillä), vaan pikemminkin sitä, että *fysis* todella peittyi jonkin toisen asian alle samassa mielessä kuin hauta peittyi maalla: toisin sanoen *fysis* hautautuu. Tämä on Schadewaldtin mukaan todellista kätkeytymistä, ja *alêtheia* pitäisi puolestaan ymmärtää pikemminkin vetäytymättömyydeksi, *Unentzogenheit*.<sup>336</sup>

Oikeastaan myös Heidegger puhuu eri yhteyksissä peittymisestä ja vetäytymisestä: *Olemisessa ja ajassa* Heidegger käsittää olemisen kätkeytymisen ennen kaikkea peittyneisyytenä, hautautumisena ja naamioitumisena. Toisin sanoen olemisen kätkeytyy siksi, että jotain muuta on sen edessä. Sen sijaan myöhemmissä kirjoituksissaan Heidegger alkaa puhua olemisen vetäytymisestä, *Entzug*, ja antaa ymmärtää, että olemisen kätkeytyy pikemminkin siksi, että se on liian lähellä. *Kirjeessään ”humanismista”* Heidegger sanoo, että ”oleminen on kauempana kuin kaikki oleva ja samalla lähempänä ihmistä kuin mikään oleva – kallio, eläin, taideteos, kone, enkeli tai Jumala. Olemisen on lähin. Kuitenkin

<sup>334</sup> Moira: 247. EGT: 100.

<sup>335</sup> *Aletheia*: 263. EGT: 114. Ks. Logos: 202. EGT: 61.

läheisyys jää ihmiselle etäisimmäksi.”<sup>337</sup> *Aletheia*-esseessään Heidegger puolestaan kirjoittaa, että ”uskomme liian helposti ajateltavaan liittyvän salaisuuden olevan aina piilotettuna kaukana ja syvällä salaamisen vaikeasti läpäistävissä kerroksissa. Sille ominainen paikka on kuitenkin juuri päinvastoin läheisyydessä.”<sup>338</sup>

Voidaan ehkä sanoa, että Heidegger ymmärtää kätkeytymisen aluksi *kryptô*-verbin mielessä, peittymisenä, ja lopulta *lanthanô*-verbin mielessä, vetäytymisenä. Mutta eräässä myöhäiskauden kirjoituksessaan Heidegger sanoo, että nimenomaan ”Herakleitoksen *kryptesthaissa* on ensimmäistä ja viimeistä kertaa ilmaistu, mitä vetäytyminen on”.<sup>339</sup> Juuri tässä näkyy ilmiselvästi, ettei Heidegger tee olennaista eroa peittymisen ja vetäytymisen välillä, vaan ymmärtää peittymisen pikemminkin vain yhtenä vetäytymisen lajina. Tämä voidaan tulkita Heideggerin ajattelun heikkoudeksi, mutta toisaalta myös vahvuudeksi. Sillä tämä muistuttaa tapaa, jolla valhe ja unohdus kuuluvat yhteen *a-lêtheiassa*: valhe on Heideggerin mukaan asian peittämistä, sen sijaan unohduksessa asia ei niinkään peity toisella, vaan vetäytyy. Mutta peittymisen ja vetäytyminen ovat kumpikin kätkeytymistä.

## 8.5. *Logos* ja kätkeytymättömyys

Lopuksi vedän lyhyesti lankoja yhteen ja palautan Heideggerin ajatukset kätkeytymisestä hänen tulkintaansa Herakleitoksen *logoksesta*. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger seuraa Aristoteleen määritelmää, jonka mukaan *logoksen* tehtävä on *apofansis* eli: saattaa nähtäväksi, *fainesthai*, sen pohjalta, *apo*, mistä on puhe. Samassa yhteydessä Heidegger sanoo, että *logoksen* totuus, *alêtheia*, toisin sanoen sen ”oleminen totena”, *alêtheuein*, ”tarkoittaa, että oleva, *josta* on puhe, vedetään *legeinissä* ulos kätkeytyneisyydestään”. Tässä vaiheessa Heidegger siis ymmärtää *logoksen* vain jonkinlaisena välineenä ”totuuden” paljastamiseksi. Heidegger kritisoi aristoteelista totuuskäsitettä, jossa *logos* on ymmärretty totuuden ensisijaiseksi ”paikaksi”, ja sanoo, että kreikkalaisessa mielessä vielä alkuperäisimmin ”totta” on pikemminkin *aisthêsis*, jonka hän määrittelee koruttomaksi ja aistein tapahtuvaksi havaitsemiseksi, *Vernehmen*. Heideggerin mukaan havainto on tietyllä tavalla aina tosi, sillä ”näkeminen paljastaa aina värit ja kuuleminen paljastaa aina äänet”.<sup>340</sup>

Heidegger ei pidä tätä määritelmää omanaan, vaan sanoo vain esittävänsä ”välttämättömän tulkinnan siitä, mitä kaikkein vanhimmassa antiikin filosofian traditiossa

<sup>336</sup> Schadewaldt: 196-198, 383.

<sup>337</sup> KH: 70.

<sup>338</sup> *Aletheia*: 272. EGT: 121.

<sup>339</sup> PZS: 56.

<sup>340</sup> OA: 56-57. SZ: 33.

alkuperäisesti aavistettiin ja myös esifenomenologisesti ymmärrettiin”. Kyseessä on siis nimenomaan fenomenologinen totuuskäsite, joka Heideggerin mukaan on löydettävissä jo muinaisilta kreikkalaisilta – ilmeisesti ennen kaikkea juuri Herakleitokselta. Heideggerin mukaan ”eräässä Herakleitoksen fragmentissa, joka on *vanhin nimenomaan logosta* käsittelevä filosofinen opinkappale, on huomattu juuri esittämämme totuuden ilmiö paljastuneisuuden (kätkeytymättömyyden) mielessä?”<sup>341</sup>

Heidegger viittaa tässä fragmenttiin, jossa Herakleitos sanoo ihmisten olevan *logosta* kohtaan ymmärtämättömiä ja ”kuin kokemattomia kokiessaan sanat ja teot, kuten minä ne esitän, *fysiksen* mukaisesti eritellen ja sanoen, miten ne ovat (*frazôn hokôs ekhei*)”. Herakleitos luonnehtii muita ihmisiä sanoen, etteivät he huomaa, toisin sanoen heiltä kätkeytyy, *lanthanei*, ”mitä herättyään tekevät, samaten kuin unohtavat (*epilanthanontai*), mitä nukkuessaan tekivät” (1). Heideggerin mukaan nimenomaan *logos* on *frazôn hokôs ekhei*, ”se sanoo, miten oleva suhtautuu. Sitä vastoin ymmärrystä vailla oleville pysyy kätkeytyneenä, mitä he tekevät”. Herakleitos kuvailee tätä kätkeytymistä sanoilla *lanthanei* ja *epilanthanontai*. Vastakkain ovat siis *logos* ja kätkeytyneisyys. Heideggerin mukaan tästä voidaan päätellä, että Herakleitoksella *logokseen* kuuluu kätkeytymättömyys, *alêtheia*.<sup>342</sup>

*Einführung in die Metaphysik* -luentosarjassaan Heidegger esittää etymologisen määritelmän *logoksesta*, jonka mukaan sen juuri *legein* tarkoittaa alun perin keräämistä ja kokoamista yhteen: näin ollen *logos* on yhtä kuin kokoelma, *Sammlung*, joka on ymmärrettävä samalla kokoamiseksi ja olemisen alkuperäiseksi koottuudeksi. Ja koska olemisen tarkoittaa kätkeytymättömyyteen tulemistä, myös kokoelmaan täytyy liittyä avautumisen, paljastamisen luonne. Heidegger viittaa Herakleitoksen fragmenttiin, jonka mukaan Apollon ”ei puhu eikä kätke vaan antaa merkin”, *oute legei oute kryptei alla sêmainei* (93). Heideggerin mukaan Herakleitos asettaa tässä *legeinin* kätkemisen, *kryptein*, vastakohtaksi. Herakleitos sanoo myös kauneimman maailmankaikkeuden näyttävän ”aivan läjältä (*sarma*), johon on kaadettu kaikenlaista” (124). Heideggerin mukaan myös *sarma* voidaan tulkita *logoksen* vastakohtaksi: sillä *logos* ei tarkoita kaikenlaisten asioiden kasaamista yhteen, vaan nimenomaan sellaisten asioiden kokoamista, jotka jollain tavalla kuuluvat yhteen.<sup>343</sup>

Myöhemmissä kirjoituksissaan Heidegger määrittelee *logoksen* kerääväksi sijoittamiseksi, *Lesende Lege*. Voidaan ajatella, että sana *lesen* viittaa asioiden kokoamiseen yhteen, *legen* puolestaan niiden asettamiseen esille, ja *legeinissä* on kyse

<sup>341</sup> OA: 271. SZ: 219.

<sup>342</sup> OA: 272. SZ: 219.

kummastakin: kun asia kootaan yhteen, se asetetaan samalla esille, toisin sanoen tuodaan ulos kätkeytyneisyydestään. Tällä tavalla *logos* liittyy kätkeytymättömyyteen. Sillä kätkeytymättömyys ei ole puhdasta paljastamista, vaan siihen sisältyy aina myös kätkeytyneisyys, *Verborgenheit*, ja säilyttäminen, *Bergen*. *Der Spruch des Anaximander* -esseessään Heidegger kuvailee *alêtheiaa* paljastavaksi säilyttämiseksi, *das entbergende Bergen*.<sup>344</sup> *Logos*-esseessään Heidegger puolestaan sanoo, että ”paljastaminen (*Entbergen*) tarvitsee kätkeytyneisyyttä. *Alêtheia* lepää *Lêthêssä*, saa siitä voimansa ja asettaa etemme kaiken, mikä *Lêthên* kautta pysyy kätöksässä. *Logos* on *itsessään samalla* paljastaminen ja kätkeminen. Se on *Alêtheia*.”<sup>345</sup>

Loppujen lopuksi voidaan todeta, että Heidegger tulkitsee *alêtheian*, *fysiksen* ja *logoksen* yhdeksi ja samaksi asiaksi, jota kunkin käsitteen kautta vain lähestytään eri näkökulmasta.<sup>346</sup> Kätkeytymättömyys, *alêtheia*, on näistä käsitteistä ehkä kaikkein osuvin, sillä siinä voidaan nähdä paljastumisen ja kätkeytymisen kaksisuuntainen liike: kuinka *a-lêtheia* toisaalta nousee kätkeytyneisyydestä, *lêthê*, ja toisaalta kätkeytyy aina uudestaan ja siinä mielessä pysyy kätöksässä. Samankaltainen kaksisuuntainen liike on nähtävissä myös Herakleitoksen fragmentissa, jonka mukaan ”*logosta* kuunneltuaan on viisasta myöntää, että yksi on kaikki” (50). Sillä ilmaus ”yksi on kaikki”, *hen panta*, voidaan ymmärtää sekä kaiken liittymiseksi yhteen että yhden hajoamiseksi kaikkeen. Jos yhteen liittyminen tulkitaan samalla kätkeytymättömyydeksi, hajoaminen puolestaan voidaan tulkita paluuksi kätkeytyneisyyteen. Mutta Heideggerin kirjoituksista käy selväksi, että nimenomaan ykseys, *hen*, on ensisijainen samalla tavalla kuin oleminen suhteessa olevaan. *Der Spruch des Anaximander* -esseessään Heidegger toteaaakin ohimennen, että ”Herakleitos kutsuu *Henia* (olevan olemista) *Logokseksi*”.<sup>347</sup> Toisin sanoen *hen* on se, mille eri ajattelijat ovat antaneet eri nimiä: Herakleitos kutsuu sitä *logokseksi*, Heidegger puolestaan ilmoittaa suluissa, että hän itse kutsuu sitä olevan olemiseksi.

## 9. LOPUKSI: Tulkintojen yhteenveto

Herakleitoksen ajattelun tarkastelu on avannut näkökulman, josta katsoen filosofia ja metafysiikka on mahdollista hajottaa alkutekijöihinsä: Filosofia tarkoittaa viisauden rakkautta ja sisältää siis viittauksen siihen, mitä filosofia edellyttää – viisauteen.

<sup>343</sup> EM: 102, 130.

<sup>344</sup> Anaximander: 325. EGT: 39.

<sup>345</sup> Logos: 212-213. EGT: 71.

<sup>346</sup> Ks. Heraklit: 371.

<sup>347</sup> Anaximander: 326. EGT: 40.

Metafysiikka puolestaan keskittyy siihen, mikä on fysiikan tai fyysisen olevan tuolla puolen, ja sisältää siis viittauksen siihen, mitä metafysiikka edellyttää – *fysiikan* käsitteeseen. Tutkielmani on saavuttanut tavoitteensa, jos lukija ymmärtää sen luettuaan, että otsikko voitaisiin oikeastaan kirjoittaa muotoon: Herakleitos, siirtymä viisaudesta viisauden rakkauteen ja *fysiikan* ajattelusta *fysiikan* tuolle puolen.

Filosofia ja metafysiikka viittaavat myös kahteen ajattelijaan, joiden tulkintojen valossa olen tarkastellut aihettani – Colliin ja Heideggeriin. Colli on kiinnostunut ennen kaikkea filosofian synnystä, viisaudesta, joka edeltää filosofiaa, ja filosofian kuoleman mahdollistamasta paluusta viisauteen, Heidegger puolestaan *fysiksestä*, metafysiikasta ja metafysiikan ylittämisestä. Kumpikin nostaa Herakleitoksen keskeiseen asemaan: Collin mukaan Herakleitos on yksi viimeisistä viisauden edustajista ennen filosofian syntyä, Heideggeria puolestaan kiinnostaa Herakleitoksen ajattelun *logos* jonain metafysiikan logiikkaa ”alkuperäisempänä” – tosin ei ainoastaan historiallisessa mielessä. Sekä Colli että Heidegger tulkitsevat Herakleitosta oikeastaan vain osana laajempaa kokonaisuutta, esisokraattista ajattelua, jota Colli kutsuu kreikkalaiseksi viisaudeksi ja Heidegger alkuperäiseksi kreikkalaiseksi ajatteluksi. Mutta Herakleitoksen erityisasema käy implisiittisesti ilmi siitä erityisestä huomiosta, jonka Colli ja Heidegger osoittavat Herakleitoksen ajattelulle.

Colli löytää Herakleitoksen ajattelusta jotain, mikä vastaa hänen omaa ilmaisun filosofiansa, Heidegger puolestaan näkee Herakleitoksessa esifenomenologisen ajattelijan. Yhteistä Collin ja Heideggerin filosofisille näkemyksille ja samalla heidän tulkinnoilleen on nähdäkseni jonkinlainen elävän kokemuksen ensisijaisuus suhteessa representaatioon. Collin tapauksessa tämä tarkoittaa ajatusta välittömästä kokemuksen hetkestä, joka hajoaa aina saman tien subjektin kokemukseksi objektista. Välittömyyden ihminen elää tietämättään ja vastaavasti tietäessään kokevansa jotain ihminen ei enää elä sitä. Tulkitessaan Herakleitoksen ajattelua Colli kiinnittää erityistä huomiota fragmenttiin, jossa Herakleitos sanoo ihmisten tulevan ilmenevien asioiden suhteen petetyiksi (56). Collin mukaan selitys tälle ajatukselle on samaan fragmenttiin sisältyvässä arvoituksellisessa lauseessa: ”Sen, mitä olemme nähneet ja saaneet, päästämme.” Colli vie sanat Herakleitoksen suusta ja selittää: päästämme nimenomaan ilmenevät asiat putoamaan representoidessamme ne ulkoisena objektina. Samalla tavalla Colli selittää myös fragmentin, jossa Herakleitos sanoo aurinkoa ihmisen jalan kokoiseksi (3). Collin mukaan tämä tarkoittaa, että Herakleitos asettaa etusijalle asiat sellaisina kuin ne välittömästi koetaan.

Heideggerin ajattelussa elävä kokemus on asioiden ilmenemistä sellaisenaan, representaatio puolestaan näiden ilmiöiden kätkeytymistä jokapäiväisessä kokemuksessa. Heidegger näkee tämän kätkeytymisen yhteydessä metafysiikan kehitykseen: esimerkiksi aurinko, joka näyttää kiertävän maata – tai näyttää ihmisen jalan kokoiselta – ymmärretään ”pelkäksi lumeeksi”, jonka vastakohta on sen todellinen oleminen tai tieteellinen totuus siitä. Heidegger hahmottaa tilanteen toisin: totuus ei ole vastakohta sille, miltä asiat näyttävät, vaan se on nimenomaan tuota näyttäytymistä. Mutta se ei ole mitä tahansa näyttäytymistä, vaan näyttäytymistä sellaisenaan, kätkeytymättömänä. Heidegger löytää tämän ajatuksen yhdestä Herakleitoksen fragmentista, kysymyksestä: ”Miten kätkeytyä siltä, mikä milloinkaan ei laske?” (16) Ilmaisuu tuo mieleen kuvan auringosta, joka ei koskaan laske. Heideggerin mukaan tässä on hahmotettu kaksi kätkeytymättömyyttä: ihmisen kätkeytymättömyys tuollaisen auringon valolta ja valon itsensä kätkeytymättömyys ihmiseltä. Mutta paradoksaalisesti ihminen ei yleensä näe valoa itseään, vaan pelkää valaistuja asioita. Tämä selittää Heideggerin mukaan fragmentin, jossa Herakleitos sanoo ”luonnon” rakastavan kätkeytymistä (123).

Luigi Cimmino, yksi harvoista, joka on ylipäättään verrannut Collia Heideggeriin, näkee heitä yhdistäväksi perusajatuksiksi ensinnäkin kritiikin nykyisyyttä ja läsnäoloa (*presenzaa*) kohtaan. Colli kiistää nykyisyyden ja läsnäolon, sillä hänen mukaansa jokainen välittömästi eletty kokemus on aina saman tien pelkkä muisto, kun sitä tarkastellaan. Heidegger puolestaan kritisoi ajatusta pistemäisestä nyt-hetkestä, sillä hänen mukaansa ihminen on aina ”itsensä edellä”. Toinen perusajatus, joka samalla yhdistää ja erottaa Collia ja Heideggeria, liittyy Cimminon mukaan ”sielun” ja ”asian” välisen kontaktin ongelmaan: Collilla välittömyyden hajoaminen subjektiksi ja objektiksi merkitsee kontaktin puutetta, Heideggerilla kontakti sen sijaan säilyy aina, sillä Heidegger ymmärtää ihmisen täälläolon nimenomaan maailmassa-olemiseksi.<sup>348</sup>

Omasta mielestäni kaikkein olennaisin yhteys Collin, Heideggerin ja heidän tulkitsemansa Herakleitoksen välillä on ajatus ihmisen olemisen kaksinaisuudesta, nimittäin se, että ”oleminen ilmenee eikä silti ole koettavissa”, kuten Schadewaldt toteaa. Georg Simmel kuvaa mielestäni juuri tätä kaksinaisuutta puhuessaan elämän transsendenssista: ”Elämän nykyisyys koostuu siitä, että elämä ylittää nykyisyyden.”<sup>349</sup> Ymmärrän tämän niin, että ihmiselle ilmenevän nykyisyyden ja koetun nykyisyyden välillä on aina etäisyys. Herakleitokselta samankaltainen ajatus voidaan löytää muun muassa fragmenteista, joissa Herakleitos sanoo, että ihmiset ovat ”kuin kokemattomia kokiessaan”

<sup>348</sup> Cimmino: 57-58.

<sup>349</sup> Simmel: 220.

(1), ”läsnaolevina poissaolevia” (34) ja ”eivät ymmärrä asioita, vaikka kohtaavat ne, eivätkä havaittuaan tunne niitä, vaikka heistä siltä näyttää” (17). Herakleitos puhuu näissä fragmenteissa kuitenkin vain useimmista ihmisistä ja antaa siis ymmärtää, että on myös sellaisia ihmisiä, jotka pystyvät kokemaan läsnäolon.

Collin ja Heideggerin vastausta kysymykseen, onko ilmenevä mahdollista myös kokea, ei ole lainkaan helppoa löytää heidän kirjoituksistaan. Colli yhdistää välittömyyden kokemuksen mystiikkaan ja mysteeriuskontoihin, Heidegger puolestaan vihjaa jokapäiväisen olemisen lisäksi olevan jotain sellaista kuin varsinainen oleminen. Mutta kumpikaan ei nähdäkseni tarkoita, että ihminen todella saavuttaisi läsnäolon, vaan pikemminkin, että ymmärtäessään elämänsä transsendentin luonteen ihminen kokee elämänsä uudella tavalla. Tämä problematiikka menee kuitenkin jo tutkielmani aiheen ulkopuolelle.

Collin ja Heideggerin Herakleitoksesta tekemät tulkinnat ovat samalla elämää suurempien asioiden ajattelua. Niinpä haluan lopuksi esittää vielä yhden Herakleitoksen fragmentin, kehotuksen, josta myös hänen tulevien tulkitsijoidensa olisi syytä ottaa oppia:

Älkäämme jättäytykö vain aavistuksiemme varaan, kun kyseessä ovat suurimmat asiat. *mê eikêi peri tôn megistôn symbolômetha.* (47)

# LÄHTEET

## I. Giorgio Colli

- DN** *Dopo Nietzsche. Come si diventa un filosofo* [1974], Tascabili Bompiani, Milano, 1977.
- FE** *Filosofia dell'espressione* [1969], Adelphi, Milano, 1996.
- FKF** *La natura ama nascondersi. Fysis kryptesthai filei* [1948], 2. laitos, Adelphi, Milano, 1988.
- FS** *Filosofian synty* [1975], suom. Jussi Vähämäki, Tutkijaliitto, Helsinki, 1997.  
Alkuteos:  
*La nascita della filosofia* [1975], Adelphi, Milano, 2002.
- RE** *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, toim. Enrico Colli, Adelphi, Milano, 1982.
- SG I** *La sapienza greca, I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma* [1977], Adelphi, Milano, 2005.
- SG II** *La sapienza greca, II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito* [1978], Adelphi, Milano, 2006.
- SG III** *La sapienza greca, III: Eraclito* [1980], Adelphi, Milano, 1996.

Haastattelut: *La Repubblica*, 15. syyskuuta 1977 ja *Corriere della Sera*, 17. syyskuuta 1977.

## II. Martin Heidegger

### a) Teokset alkukielellä

- Aletheia** *Aletheia (Heraklit, Fragment 50)* [1951], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 7: Vorträge und Aufsätze, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- Anaximander** *Der Spruch des Anaximander* [1946], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 5: Holzwege, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- EM** *Einführung in die Metaphysik* [1935/53], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 40, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- EPAD** *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [1964], teoksessa *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1976.
- EWM** *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"* [1949], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 9: Wegmarken, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

- Heraklit** *Der Anfang des abendländischen Denkens* [1943] ja *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* [1944], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 55: Heraklit, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.
- HS** *Heraklit Seminar* (yhdessä Eugen Finkin kanssa) [1966-67], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 15: Seminare, Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.
- Logos** *Logos (Heraklit, Fragment 16)* [1951], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 7: Vorträge und Aufsätze, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- Moira** *Moira (Parmenides, Fragment 8)* [1951-52], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 7: Vorträge und Aufsätze, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- NWM** *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* [1943], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 9: Wegmarken, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
- PZS** *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* [1962], teoksessa *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1976.
- SZ** *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer, Tübingen, 2001.
- WM** *Was ist Metaphysik?* [1929], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 9: Wegmarken, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
- ÜM** *Überwindung der Metaphysik* [1936-46], teoksessa *Gesamtausgabe*, Band 7: Vorträge und Aufsätze, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

#### **b) Suomenkieliset käännökset**

- KH** *Kirje "humanismista"*, suom. Markku Lehtinen, teoksessa *Kirje "humanismista" / Maailmankuvan aika*, Tutkijaliitto, Helsinki, 2000.
- MKA** *Maailmankuvan aika*, suom. Markku Lehtinen, teoksessa *Kirje "humanismista" / Maailmankuvan aika*, Tutkijaliitto, Helsinki, 2000.
- OA** *Oleminen ja aika*, suom. Reijo Kupiainen, Vastapaino, Tampere, 2000.  
(Suomennos teoksesta *Sein und Zeit*.)

#### **c) Englanninkieliset käännökset**

- EGT** *Early Greek Thinking*, kääntäneet David Farrell Krell ja Frank A. Capuzzi, Harper & Row, San Francisco, 1984. (Käännökset teoksista *Aletheia*, *Anaximander*, *Logos* ja *Moira*.)
- [EM]** *Introduction to Metaphysics*, kääntäneet Gregory Fried ja Richard Polt, Yale UP, New Haven, 2000. (Käännös teoksesta *Einführung in die Metaphysik*, sisältää alkuteoksen sivunumerot.)

- (HS) *Heraclitus Seminar*, kääntänyt Charles H. Seibert, Northwestern UP, Evanston, Illinois, 1993. (Käännös teoksesta *Heraklit Seminar*.)

### III. Kreikan kielen sanakirjat

- Chantraine, Pierre (1980), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Klincksieck, Paris.
- Frisk, Hjalmar (1960-70), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Band 1: A-Ko (1960), Band 2: Kr-O (1970), Carl Winter, Heidelberg.
- Hofmann, J. B. (1950), *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, R. Oldenbourg, München.
- Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, internet-osoitteessa:  
<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform>.
- Meyer, Leo (1901), *Handbuch der griechischen Etymologie*, Band 1, S. Hirzel, Leipzig.
- Prellwitz, Walther (1905), *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

### IV. Antiikin lähteet

- Aiskhylos** *Raivottaret (Eumenidit)*, suom. Kirsti Simonsuuri, teoksessa *Oresteia*, Tammi, Helsinki, 2003.
- Aristofanes** *Sammakot*, suom. Kaarle Hirvonen, teoksessa *Kolme komediaa*, Gaudeamus, Helsinki, 1972.
- Aristoteles**
- De anima *Sielusta*, suom. Kati Näätäsaari, teoksessa *Aristoteles V*, Gaudeamus, Helsinki, 2006. Alkuteksti teoksessa:  
*On the Soul*, kääntänyt W. S. Hett, (Loeb Classical Library 228, Aristotle in 23 volumes, 8) Harvard University Press, 1957.
- De caelo *Taivaasta*, suom. Petri Pohjanlehto, teoksessa *Aristoteles IV*, Gaudeamus, Helsinki, 2003. Alkuteksti teoksessa:  
*On the Heavens*, kääntänyt W. K. C. Guthie, (Loeb Classical Library 338, Aristotle in 23 volumes, 6) Harvard University Press, 1971.
- De interpretatione *Tulkinnasta*, suom. Lauri Carlson, teoksessa *Aristoteles I*, Gaudeamus, Helsinki, 1994. Alkuteksti teoksessa:  
*On Interpretation*, kääntänyt Harold P. Cooke, (Loeb Classical Library 325, Aristotle in 23 volumes, 1) Harvard University Press, 1973.

- De partibus *Parts of Animals*, kääntänyt A. L. Peck, (Loeb Classical Library 323, Aristotle in 23 volumes, 12) Harvard University Press, 1968.
- Se sensu *Aistimisesta ja aistittavista*, suom. Kati Näätäsaari, teoksessa *Aristoteles V, Gaudeamus*, Helsinki, 2006. Alkuteksti teoksessa: *On Sense and Sensible Objects*, kääntänyt W. S. Hett, (Loeb Classical Library 228, Aristotle in 23 volumes, 8) Harvard University Press, 1957.
- Ethica N *Nikomakhoksen etiikka*, suom. Simo Knuuttila, teoksessa *Aristoteles VII, Gaudeamus*, Helsinki, 1989.
- Fragmenti ”The Fragments of the *On Poets*”, *Poetics, with The Tractatus Coislinianus, reconstruction of Poetics II, and the fragments of the On Poets*, kääntänyt Richard Janko, Hackett, Indianapolis, 1987. Alkuteksti teoksessa: *Lives Of Homer*, kääntänyt Martin L. West, (Loeb Classical Library 496) Harvard University Press, 2003.
- Metaphysica *Metafysiikka*, suom. Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto, teoksessa *Aristoteles VI, Gaudeamus*, Helsinki, 1990.
- Meteorologica *Meteorologica*, kääntänyt H. D. P. Lee, (Loeb Classical Library 397, Aristotle in 23 volumes, 7) Harvard University Press, 1962.
- Physica *Fysiikka*, suom. Tuija Jatakari ja Kati Näätäsaari, teoksessa *Aristoteles III, Gaudeamus*, Helsinki, 1992. Alkuteksti teoksessa: *Physics*, kääntäneet Philip H. Wicksteed & Francis M. Cornford, (Loeb Classical Library 228+255, Aristotle in 23 volumes, 4-5) Harvard University Press, 1970.
- Poetica *Runousoppi*, suom. Paavo Hohti, teoksessa *Aristoteles IX, Gaudeamus*, Helsinki, 1997.
- Politica *Politiikka*, suom. A. M. Anttila, teoksessa *Aristoteles VIII, Gaudeamus*, 1991.
- Rhetorica *Retoriikka*, suom. Paavo Hohti ja Päivi Myllykoski, teoksessa *Aristoteles IX, Gaudeamus*, Helsinki, 1997.
- Sophistici *Sofistiset kumoamiset*, suom. Marke Ahonen, teoksessa *Aristoteles II, Gaudeamus*, Helsinki, 2002. Alkuteksti teoksessa: *On Sophistical Refutations*, kääntänyt E. S. Forster, (Loeb Classical Library 400, Aristotle in 23 volumes, 3) Harvard University Press, 1955.
- Topica *Topiikka*, suom. Juha Sihvola ja Marke Ahonen, teoksessa *Aristoteles II, Gaudeamus*, 2002. Alkuteksti teoksessa: *Topica*, kääntänyt Hugh Tredennick, (Loeb Classical Library 391, Aristotle in 23 volumes, 2) Harvard University Press, 1966.
- Arkhilokhos** *Gedichte*, kääntänyt Rainer Nickel, Artemis & Winkler, Düsseldorf / Zürich, 2003. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

**Diogenes Laertios**

- DL *Merkittävien filosofien elämät ja opit*, suom. Marke Ahonen, Summa, Helsinki, 2002. Alkuteksti teoksessa:  
*Lives of the Eminent Philosophers*, I & II, kääntänyt R. D. Hicks, (Loeb Classical Library 184-185), Harvard University Press, 2000.

- Empedokles** *The Poem of Empedocles*, kääntänyt Brad Inwood, University of Toronto Press, 2001. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

**Euripides**

- Hippolytos *Hippolytos*, suom. Maarit Kaimio, Gaudeamus, Helsinki, 1974.  
Kretes *Fragmente*, kääntänyt Gustav Adolf Seeck, teoksessa *Euripides*, Band 6, Artemis, München, 1981. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

- Herodotos** *Historiateos I-2*, suom. Edvard Rein, WSOY, Juva, 1997.

**Hesiodos**

- Erga kai hemerai *Työt ja päivät*, suom. Paavo Castrén, Tammi, Helsinki, 2004.  
Theogonia *Jumalten synty*, suom. Päivi Myllykoski, Tammi, Helsinki, 2002.

- Hippokrates** *The Sacred Disease*, kääntänyt W. H. S. Jones, *Hippocrates II*, (Loeb Classical Library 148), Harvard University Press, 1959. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

**Homeros**

- Ilias *Ilias*, suom. Otto Manninen, WSOY, Juva, 1990.  
Odysseia OM *Odysseia*, suom. Otto Manninen, WSOY, Juva, 1990.  
Odysseia PS *Odysseia*, suom. Pentti Saarikoski, Otava, Keuruu, 1985.

- Iamblikhos** *Les mystères d'Égypte*, kääntänyt Édouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1966. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

- Ksenofanes** *Fragments*, kääntänyt J. H. Leshner, University of Toronto Press, 1992. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

- Macrobius** *Commento al Somnium Scipionis*, kääntänyt Mario Regali, Giardini, Pisa, 1983. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

**Marcus Aurelius**

- MA *Itselleni. Keisarin mietteitä elämästä*, suom. Marke Ahonen, Basam Books, Helsinki, 2004. Alkuteksti teoksessa:  
*Marcus Aurelius*, kääntänyt C. R. Haines, (Loeb Classical Library 58), Harvard University Press, 1970.
- Parmenides** *Fragments*, kääntänyt David Gallop, University of Toronto Press, 1984. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.
- Pindaros** *Siegesgesänge und Fragmente*, kääntänyt Oskar Werner, Ernst Heimeran, München, 1968. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.
- Platon**
- Apologia *Apologia eli Sokrateen puolustuspuhe*, suom. Marianna Tyni, teoksessa *Teokset I*, Otava, Helsinki, 1999.
- Faidon *Faidon*, suom. Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset III*, Otava, Helsinki, 1999.
- Hippias *Hippias (laajempi dialogi)*, suom. Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset VII*, Otava, Helsinki, 1999.
- Kratylos *Kratylos*, suom. Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset II*, Otava, Helsinki, 1999.
- Lait *Lait*, suom. Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava ja A. M. Anttila, teoksessa *Teokset VI*, Otava, Helsinki, 1999.
- Menon *Menon*, suom. Marianna Tyni, teoksessa *Teokset II*, Otava, Helsinki, 1999.
- Pidot *Pidot*, suom. Marianna Tyni, teoksessa *Teokset III*, Otava, Helsinki, 1999.
- Protagoras *Protagoras*, suom. Kaarle Hirvonen, teoksessa *Teokset I*, Otava, Helsinki, 1999.
- Sofisti *Sofisti*, suom. Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset V*, Otava, Helsinki, 1999.
- Theaitetos *Theaitetos*, suom. Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset III*, Otava, Helsinki, 1999.
- Timaios *Timaios*, suom. A. M. Anttila, teoksessa *Teokset V*, Otava, Helsinki, 1999.
- Valtio *Valtio*, suom. Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset IV*, Otava, Helsinki, 1999.
- VII kirje *VII kirje*, suom. Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset VII*, Otava, Helsinki, 1999.
- Plotinos** *Ennead IV*, kääntänyt A. H. Armstrong, (Loeb Classical Library 443), Harvard University Press, 1984. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.
- Plutarkhos**
- De E *The E at Delphi*, kääntänyt Frank Cole Babbitt, *Plutarch's Moralia V*, (Loeb Classical Library 306), Harvard University Press, 1962.

- De Sera            *On the Delays of the Divine Vengeance*, kääntäneet Phillip H. De Lacy & Benedict Einarson, *Plutarch's Moralia VII*, (Loeb Classical Library 405), Harvard University Press, 1959.
- Quaestiones N    *Causes of Natural Phenomena*, kääntänyt F. H. Sandbach, *Plutarch's Moralia XI*, (Loeb Classical Library 426), Harvard University Press, 1965.  
Kirjoihin sisältyy myös alkuteksti.

### **Sekstos Empeirekos**

- SE                 *Against The Logicians*, kääntänyt R. G. Bury, (Loeb Classical Library 291), Harvard University Press, 1983. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

- Strabon**            *The Geography of Strabon V*, kääntänyt Horace Leonard Jones, (Loeb Classical Library 211), Harvard University Press, 1961. Kirjaan sisältyy myös alkuteksti.

*Uusi testamentti*, Raamatunkäännöskomitean ehdotus, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinnon sarja A 1989:2, Pieksämäki, 1990. Alkuteksti:  
*Novum testamentum Graece et Latine*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1962.

Muut alkutekstit löytyvät internet-osoitteesta:

<http://www.perseus.tufts.edu>.

## **V. Tutkimuskirjallisuus**

- Angehrn, Emil (2005), *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik. Platon. Aristoteles*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- Anzalone, Luigi & Minichiello, Giuliano (1984), *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Dedalo, Bari.
- Barnes, Jonathan (1983), "Aphorism and Argument", teoksessa *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, toim. K. Robb, The Hegeler Institute, La Salle.
- Benardete, Seth (2000), "On Heraclitus", teoksessa *The Review of Metaphysics*, 53/2000.
- Betegh, Gábor (2004), *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press.
- Bremmer, Jan N. (1993), *The Early Greek Concept of the Soul* [1983], Princeton University Press.
- Burkert, Walter (1987), *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press.
- Burnet, John (1948), *Early Greek Philosophy* [1892], Adam & Charles Black, London.
- Capizzi, Antonio (1979), *Eraclito e la sua leggenda. Proposta di una diversa lettura dei frammenti*, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma.

- Cimmino, Luigi (1983-84), *Giorgio Colli e la "crisi della ragione"*,  
<http://www.ilboleroDiravel.org/vetriolo/cimmino-colli.pdf>, tallennettu 3.11.2004.  
 Julkaistu alun perin teoksessa: *La Nottola*, 3-4/1983 ja 1-3/1984.
- Cornford, F. M. (1991), *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* [1912], Princeton University Press.
- Cornford, F. M. (1952), *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press.
- Deleuze, Gilles (2005), *Nietzsche ja filosofia* [1962], suom. Tapani Kilpeläinen, Summa, Helsinki.
- Detienne, Marcel (1996), *The Masters of Truth in Archaic Greece* [1967], kääntänyt Janet Lloyd, Zone Books, New York.
- Diels, Hermann (1934), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band 1 [1903], toim. Walther Kranz, Weidemannsche Buchhandlung, Berlin.
- Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.
- Ferracuti, Gianni (1994), *La sapienza folgorante. Una lettura di Giorgio Colli*, Il Settimo Sigillo, Milano. Julkaistu myös Ferracutin sivustolla *Il Bolero di Ravel*:  
<http://www.ilboleroDiravel.org/ferracuti/ferra-colli.pdf>, tallennettu 3.11.2004.
- Freeman, Kathleen (1952), *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford.
- Friedell, Egon (1981), *Kulturgeschichte Griechenlands. Leben und Legende der vorchristlichen Seele* [1949], DTV, München.
- Friedländer, Paul (1964), *Platon* [1928-30], De Gruyter, Berlin.
- Gadamer, Hans-Georg (1985), "Vom Anfang bei Heraklit" [1974], teoksessa *Gesammelte Werke*, Band 6: Griechische Philosophie, II, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1991), "Heraklit-Studien" [1990], teoksessa *Gesammelte Werke*, Band 7: Griechische Philosophie, III: Plato im Dialog, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (2002), "Ymmärtämisen kehästä" [1959], suom. Ismo Nikander, teoksessa *Niin & Näin*, 3/2002.
- Girard, René (1987), *Things Hidden Since the Foundation of the World* [1978], kääntäneet Stephen Bann ja Michael Metteer, Stanford University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1962), *A History of Greek Philosophy I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1993), *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement* (2. edition) [1952], Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. (1982), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [1833], Band 1, Reclam, Stuttgart.
- Hegel, G. W. F. (1951), *Wissenschaft der Logik* [1831], Band 1, Felix Meiner, Leipzig.
- Held, Klaus (1980), *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, de Gruyter, Berlin.

- Henrikson, Alf (1998), *Antiikin tarinoita 1-2* [1958], suom. Maija Westerlund, WSOY, Juva.
- Hirvonen, Ari (2000), *Oikeuden käynti. Antigonen laki ja oikea oikeus*, Loki-kirjat, Helsinki.
- Isler-Kerényi, Cornelia (2007), *Dionysos in Archaic Greece. An Understanding through Images*, E. J. Brill, Leiden.
- Kahn, Charles H. (1973), *The Verb 'Be' in Ancient Greek, The Verb "Be" and Its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies*, 6, toim. John W. M. Verhaar, D. Reidel, Dordrecht/Boston.
- Kahn, Charles H. (1983), *The Art and Thought of Heraclitus* [1979]. Cambridge UP, Cambridge.
- Kant, Immanuel (1990), *Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage)* [1787], Band 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kerferd, G. B. (1981). *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., Raven J. E. & Schofield M. (1988), *The Presocratic Philosophers* [1983], Cambridge University Press.
- Montevecchi, Federica (2004), *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Most, Glenn W. (1999), "From Logos to Mythos", teoksessa *From Myth to Reason. Studies in the Development of Greek Thought*, toim. Richard Buxton, Oxford University Press.
- Nestle, Wilhelm (1942), *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* [1940], Kröner, Stuttgart.
- Nietzsche, Friedrich (2002), *Ecce Homo. Kuinka tulla siksi mitä on* [1908], suom. Antti Kuparinen, Summa, Helsinki.
- Nietzsche, Friedrich (2006), *Filosofia Kreikan traagisella aikakaudella* [1873], suom. Pekka Seppänen, teoksessa *Kirjoituksia kreikkalaisista*, Summa, Helsinki.
- Nietzsche, Friedrich (1994), "Traagisen ajattelun synty" [1870], suom. Kimmo Jylhä, teoksessa *Niin & Näin*, 3/1994.
- Nietzsche, Friedrich (1980), *Wir Philologen* [1874/75], teoksessa *Kritische Studienausgabe*, Band 8: Nachgelassene Fragmente 1875-1879, toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari, DTV/de Gruyter, München.
- Osborne, Catherine (1997), "Heraclitus", teoksessa *Routledge History of Philosophy, Vol. 1: From the Beginning to Plato*, Routledge, London / New York.
- Robinson, T. M. (1987), *Heraclitus: Fragments*, University of Toronto Press.
- Rohde, Erwin (1925), *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* [1898], JCB Mohr, Tübingen.
- Saarikoski, Pentti (1971), *Herakleitos: Yksi ja sama. Aforismeja*, Otava, Helsinki.
- Schadewaldt, Wolfgang (1978), *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schofield, Malcolm (1991), "Heraclitus' theory of soul and its antecedents", teoksessa *Companions to Ancient Thought 2: Psychology*, toim. Stephen Everson, Cambridge UP, Cambridge.
- Schopenhauer, Arthur (1991), *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1859], Haffmans, Zürich.

- Schürmann, Reiner (1987), *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy* [1982],  
kääntänyt Christine-Marie Gros, Indiana University Press, Bloomington.
- Simmel, Georg (1999), *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* [1918], teoksessa  
*Gesamtausgabe*, Band 16, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Snell, Bruno (1955), *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen  
Denkens bei den Griechen* [1946], Claassen, Hamburg.
- Thom, Johan C. (1995), *The Pythagorean Golden Verses*, E. J. Brill, Leiden.
- Vernant, Jean-Pierre (1982), *The Origins of Greek Thought* [1962], Cornell University Press,  
Ithaca/New York.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1992), *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der  
abendländischen Metaphysik* [1978-79], Königshausen & Neumann, Würzburg.

## LIITE: Herakleitoksen fragmenttien käännökset

Herakleitoksen fragmentit ovat peräisin kymmeniltä antiikin kirjailijoilta ja noin 1500 vuoden ajalta. Niiden aitoutta voidaan arvioida eri kriteerein, muun muassa lähteen vanhuuden tai luotettavuuden mukaan. Vanhemmat fragmentit ovat yleensä luotettavampia, mutta eivät aina. Joskus luotettavuutta pitää arvioida lähdekirjailijan asiantuntemuksen mukaan.

Vanhimmat lähteet ovat Platon ja Aristoteles ja jälkimmäisen oppilas Theofrastos, vähemmässä määrin Polybios, Strabon, Filodemos, Filon Aleksandrialainen, Cicero, Columella ja Lucius Apuleius. Roomalaisen ajan merkittävimmät lähteet ovat elämäkertakirjailijat Plutarkhos ja Diogenes Laertios (*Merkittävien filosofien elämät ja opit*), stoalainen keisari Marcus Aurelius (*Itsetutkiskeluja*), skeptikko Sekstos Empeirekos, varhaiskristilliset kirjailijat Clemens Aleksandrialainen, Hippolytos ja Origenes, uusplatonistit Iamblikhos, Plotinos, Porfyrios ja myöhäisantiikin ajalta Proklos sekä keisari Julianus ”Luopio” ja kreikkalainen oppinut Johannes Stobaios, vähemmän merkittävät Pseudo-Herakleitos (jolla ei ole mitään tekemistä filosofi Herakleitoksen kanssa), Galenos, Eusebios, Numenius, Aetios, Arios Didymos, Themistios ja Simplicios. Myöhäisimmät lähteet ovat 900-luvun tietosanakirjat *Suda* ja *Etymologicum Magnum* sekä bysanttilainen oppinut Johannes Tzetzes.

Seuraan fragmenttien numeroinnissa Hermann Dielsin ja Walther Kranzin kirjassaan *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903) vakiinnuttamaa järjestelmää, jossa Herakleitoksen elämää ja oppia käsittelevät antiikin tekstit on numeroitu A1-A23 ja alkukieliset fragmentit B1-B139. Näistä B126a-B139 ovat Dielsin mukaan ”epäilyttäviä, vääriä ja väärennettyjä fragmentteja”. Myöhemmissä Herakleitos-tutkimuksissa ja käännöksissä fragmentit on usein järjestetty tai arvioitu eri tavalla. Charles Kahn numeroi fragmentit I-CXXV ja jättää ”epäilyttävänä” pois Dielsin hyväksymät B-fragmentit 4, 46, 49a, 67a, 68, 69, 122 ja 125a. T. M. Robinson puolestaan seuraa Dielsin numerointia, mutta jättää pois B-fragmentit 67a-71, 73 ja 122. Kumpikin ottaa Dielsin epäilemistä fragmenteista mukaan kuitenkin fragmentin B129.

Giorgio Colli laittaa fragmentit uuteen järjestykseen kirjassaan *La sapienza greca, III: Eraclito* (1980), jossa Herakleitoksen suorat sitaatit on numeroitu A1-A121, lähdekirjailijoiden epäsuorat sitaatit A<sup>1</sup>122-A<sup>1</sup>139 ja myöhemmiltä lähteiltä peräisin olevat tai vähemmän luotettavat sitaatit B1-B8. Pois jäävät Dielsin B-fragmentit 4, 37, 67a ja 76, muttei 129. Lisäksi Colli esittelee yhden fragmentin, jota Diels ei ole huomannut.<sup>350</sup> Itse olen hylännyt Dielsin B-fragmentit 4, 37, 69, 73, 74, 82, 83 ja 122 ja hyväksynyt fragmentin 129.

Aloitin Herakleitoksen tulkinnan laatimalla omat suomenkieliset käännökseni kaikista niistä Herakleitoksen fragmenteista, jotka vaikuttivat aiheen kannalta olennaisilta. Lähtökohtana oli Pentti Saarikosken suomennos (1971), mutta jouduin tekemään siihen paljon muutoksia alkutekstin ja muiden käännösten pohjalta, sikäli kuin erilainen tulkinta sitä vaati. Nähdäkseni tutkielmassa kääntämisen periaatteena tulee olla alkuperäisen tekstin tulkinta monisanaisesti, kun vastaavia käsitteitä ei löydy, pikemminkin kuin runoudelle tyypillinen uusien ”riimien” keksiminen. Vaikeiden käsitteiden kohdalla kääntäjä joutuu kulkemaan Skyllan ja Kharybdiksen välistä välttäänsään kahta päinvastaista mutta aivan yhtä huonoa ratkaisua: käännöksen vaihtelua aina kontekstin mukaan, jolloin keskeisten käsitteiden merkitys alkukieleessä hämärtyy, mutta myös uusien käsitteiden keksimistä, mikä saa luonteelta kuulostavan alkutekstin kuulostamaan keinotekoiselta (ellei sitten alkutekstissäkin tehdä jotain vastaavaa).

Työn edistyessä olen joutunut yhä uudestaan palaamaan lähtökohtiini ja toteamaan monien fragmenttien, jotka ensin ehkä vaikuttivat epäolennaisilta, saavan erilaisilla tulkittuina paikkansa kokonaisuudessa. Lopulta myös fragmenttien kääntäminen vain yhdellä tavalla on osoittautunut mahdottomaksi, varsinkin kun tutkielman tarkoituksena on juuri vertailla erilaisia tulkintoja, ja tulkinta puolestaan lähtee aina kääntämisestä. Etusijalla ja myös erityisessä vertailussa toisiinsa ovat tässä tutkielmassa toki Heideggerin ja Collin käännökset.

<sup>350</sup> SG III: 50-51. Enneadi: 4.8.5. ”Lepo paossa”, *anapaula en tēi fygēi*.

- 
1. Tätä *logosta* kohtaan, joka on (tosi) – aina – tulevat ihmiset olemaan ymmärtämättömiä, sekä ennen kuin sen kuulevat että kerran sen kuultuaan; vaikka kaikki tapahtuu tämän *logoksen* mukaisesti, ovat ihmiset kuin kokemattomia kokiessaan sanat ja teot, kuten minä ne esitän, *fysiksen* mukaisesti eritellen ja sanoen, miten ne ovat. Muut ihmiset eivät huomaa, mitä herättyään tekevät, samaten kuin unohtavat, mitä nukkuessaan tekivät.
  2. Siksi on seurattava yhteenliittävää. Mutta vaikka tämä *logos* on yhteenliittävä, useimmat elävät kuin heillä olisi oma ymmärryksensä.
  3. Auringolla on ihmisen jalan koko.
  5. He puhdistavat itseään rypemällä veressä toisella tavalla, ikään kuin joku astuessaan mutaan pesisi itseään mudalla. (...) Ja he rukoilevat tuollaisia patsaita, ikään kuin joku, joka ei tunne jumalia ja sankareita, millaisia he ovat, tahtoisi keskustella talojen kanssa.
  6. Aurinko on joka päivä uusi.
  7. Jos kaikki oleva muuttuisi savuksi, sieraimet erottelisivat.
  8. Vastakohtainen tuo yhteen ja eroavista tulee kaunein liitos.
  9. Aasit valitsevat silpun ennen kuin kullan.
  10. Yhteydessä kokonainen ja ei-kokonainen, yhtyvä ja eroava, sopusointu ja riitasointu: kaikesta yksi ja yhdestä kaikki.
  11. Kaikki nelijalkaiset ajetaan laitumelle iskulla.
  12. Niiden yli, jotka astuvat samoihin virtoihin, virtaa aina uusia vesiä. Mutta myös sielut huokuvat kosteudesta.
  13. Siat iloitsevat liejusta ennemmin kuin puhtaasta vedestä.
  14. ... yöllä vaeltaville, maageille, Bakkhoksen palvojille, Lenaian juhlijoille, mysteerien osanottajille. Sillä heidät vihitään epäpyhästi ihmisten harjoittamiin mysteereihin.
  15. Sillä jos se, jolle kulkue järjestetään ja hymni lauletaan, ei olisi Dionysos, he käsittelisivät kunnianarvoisia asioita vailla lainkaan kunnioitusta. Mutta Haades on sama kuin Dionysos, jota varten he raivoavat ja juhliivat Lenaiaa.
  16. Miten kätkeytyä siltä, mikä milloinkaan ei laske?
  17. Useimmat eivät ymmärrä asioita, vaikka kohtaavat ne, eivätkä havaittuaan tunne niitä, vaikka heistä siltä näyttää.
  18. Joka ei odota odottamatonta, ei löydä sitä, sillä se on löytymätön eikä yksikään reitti johda siihen.
  19. ... eivät osaa kuunnella eivätkä puhua.
  20. Synnyttyään he haluavat elää ja kohdata kuolemansa (*moros*) (...) ja jättävät jälkeensä lapsia, joiden kohtalona on kuolema.

21. Kuolemaa on kaikki, minkä valveilla näemme; kaikki, minkä nukkuessamme, unta.
22. Kullan etsijät kaivavat paljon maata ja löytävät vähän.
23. He eivät tietäisi oikeuden nimeä, jos näitä asioita ei olisi.
24. Areen surmaamia kunnioittavat jumalat ja ihmiset.
25. Suuremmat kuolemat ansaitsevat suuremmat kohtalot.
26. Yöllä ihminen sytyttää itselleen valon, koska hänen silmiensä valo on sammunut; elävänä hän liittyy kuolleeseen, valveilla nukkuvaan.
27. Kuollessa kohtaa ihmisiä sellaista, mitä he eivät odota eivätkä oleta.
- 28a. Näyttäytyvät asiat tuntee ja niitä suojelee se, joka on arvostetuin.
- 28b. ... ja varmasti oikeus iskee niiden kimppuun, jotka tekevät ja todistavat valheita.
29. Parhaat valitsevat yhden asian kaikkien muiden sijaan, kuolevaisten aina virtaavan kunnian, kun taas useimmat syövät itsensä täyteen kuin eläimet.
30. Tätä maailmankaikkeutta, kaikille samaa, ei tehnyt kukaan jumala eikä kukaan ihmisistä, vaan se on aina ollut ja on nyt ja tulevaisuudessa ikuisesti elävä tuli, joka mittansa mukaisesti syttyy ja mittansa mukaisesti sammuu.
- 31a. Tulen käänneet: ensin meri, sitten meren puolikkaasta tulee maa ja toisesta puolikkaasta ukonilma.
- 31b. Maa hajoaa mereen ja määräytyy saman *logoksen* mukaan, kuin ennen meren muutosta maaksi.
32. Yksi, ainoastaan se, mikä on viisasta, haluaa eikä halua tulla kutsutuksi Zeuksen nimellä.
33. Laki on myös yhden päätöksen noudattamista.
34. Ymmärtämättömät muistuttavat kuulevinakin kuuroja; heihin sopii sanonta: läsnäolevina poissaolevia.
35. Filosofisten miesten täytyy todellakin olla hyvin monien asioiden tutkijoita.
36. Sieluille on kuolemaksi tulla vedeksi, vedelle kuolemaksi tulla maaksi; maasta tulee vesi, vedestä sielu.
38. Thales ensimmäisenä tutki tähtiä.
39. Prienessä syntyi Teutameen poika Bias, jonka *logos* on suurempi kuin muiden.
40. Oppineisuus ei opeta oivaltamista, sillä muuten se olisi opettanut Hesiodokselle ja Pythagoraalle, sekä Ksenofaneelle ja Hekataiokselle.
41. Yksi on viisasta, tuntee äly, joka kaiken kautta ohjaa kaikkea.
42. Homeros ansaitsee tulla heitetyksi ulos kilpailuista ja piestyksi, ja samoin Arkhilokhos.
43. Julkeus on sammutettava pikemmin kuin tulipalo.

44. Kansan pitää taistella lain puolesta aivan kuin puolustaessaan kaupungin muuria.
45. Sielun rajoja et löydä, vaikka kulkisit kaikki tiet; niin syvä on sen *logos*.
- 46a. Luulo on pyhä sairaus.
- 46b. Näkö valehtelee.
47. Älkäämme jättäytykö vain aavistuksiemme varaan, kun kyseessä ovat suurimmat asiat.
48. Jousen nimi on elämä, mutta sen työ on kuolema.
49. Yksi on minulle kymmenen tuhatta, jos hän on paras.
- 49a. Samoihin virtoihin astumme emmekä astu, olemme emmekä ole.
50. Ei minua vaan *logosta* kuunneltuaan on viisasta myöntää, että yksi on kaikki.
51. He eivät ymmärrä, kuinka jokin voi eroavana olla itsensä kanssa sovussa: käännteinen liitos, kuten jousen ja lyyran välillä.
52. Elämänaika on leikkivä pikkulapsi, joka liikuttelee palasia pelilaudalla: pikkulapsen kuninkuus.
53. Sota on kaikkien isä, kaikkien kuningas: se paljastaa yhdet jumaliksi, toiset ihmisiksi, tekee yhdet orjiksi, toiset vapaiksi.
54. Kätkeytynyt liitos on ilmenevää vahvempi.
55. Minkä voi nähdä, kuulla, havaita: sitä minä eniten arvostan.
56. Suhteessa ilmenevien asioiden tuntemiseen ihmiset tulevat petetyiksi, kuten Homeros, joka sentään oli kaikkia kreikkalaisia viisaampi. Häntä pettivät täitään tappavat nuorukaiset sanomalla: ”Sen, mitä olemme nähneet ja saaneet, päästämme. Sen, mitä emme ole nähneet emmekä saaneet, kannamme mukaan.”
57. Hesiodos on useimpien ihmisten opettaja: he uskovat hänen varmasti tietäneen useimmat asiat, vaikkei hän tunnistanut päivää ja yötä: sillä se on yksi.
58. Lääkärit, jotka leikkaavat ja polttavat kaikin tavoin, katsovat oikeudekseen saada palkkion, jota eivät ansaitse, sillä he aiheuttavat nämä asiat.
59. ... suora ja kiemura tie.
60. Tie ylös ja alas on yksi ja sama.
61. Merivesi on mitä puhtainta ja mitä likaisinta: kaloille juotavaa ja terveellistä, mutta ihmisille juomakelvotonta ja tappavaa.
62. Kuolemattomat kuolevaisia, kuolevaiset kuolemattomia; eläen niiden kuoleman, kuollen niiden elämän.
63. Siellä olevan edessä he nousevat ylös ja tulevat pian elävien ja ruumiiden vartijoiksi.
64. Tuli on välittömästi kokeva (...) Salama ohjaa kaikkea.
65. ... puute ja kylläisyys.

66. Tultuaan yhtäkkiä tuli seuloa ja ottaa haltuunsa kaiken.
67. Jumala on päivä ja yö, talvi ja kesä, sota ja rauha, kylläisyys ja nälkä, ja muuttuu tulen tavoin sekoittuessaan mausteisiin ja saaden nimen sen mukaan, mikä itse kutakin miellyttää.
- 67a. Aivan kuten verkkonsa keskellä odottava hämähäkki huomaa heti, jos kärpänen rikkoo yhden sen langoista, ja rientää äkkiä paikalle ikään kuin kärsien langan hajoamisesta, siten myös ihmisen sielu jonkin ruumiinosan haavoituessa kiirehtii pikaisesti paikalle ikään kuin kärsien haavasta ruumiissa, johon se on kiinteästi ja aivan tietyllä tavalla kiinnittynyt.
68. (Mysteereissä nähdyt ja kuullut asiat) lääkkeitä...
70. (Ihmisten mielipiteet) lasten leluja.
71. ... unohtaa, minne tie vie.
72. Siitä, mihin he ovat mitä läheisimmässä kosketuksessa, (*logoksesta*), he ovat erossa ja asiat, joita he päivittäin kohtaavat, näyttävät heistä vierailta.
75. Nukkuvat ovat vaikuttajia ja osallistuvat maailmankaikkeuden tapahtumiin.
76. Tuli elää maan kuollessa, ilma elää tulen kuollessa; vesi elää ilman kuollessa, maa veden. (...) Tulen kuolema on ilman syntymä ja ilman kuolema on veden syntymä. (...) Maalle on kuolemaksi tulla vedeksi, vedelle kuolemaksi tulla ilmaksi, ilmalle tuleksi ja takaperin.
- 77a. Sieluille on nautinnoksi, tai kuolemaksi, tulla kosteiksi.
- 77b. Elämme niiden kuoleman ja ne elävät meidän kuolemamme.
78. Ihmisluonnolla ei ole älyä, jumalaisella on.
79. Verrattuna daimoniin ihminen on lapsellinen, aivan kuten poika verrattuna mieheen.
80. Sota on välttämättä yhteenliittävä, oikeus riita, ja kaikki syntyy riidasta...
81. (Pythagoras) on huijareista ensimmäinen.
84. Lepää muuttuen. (...) On väsyttävää tehdä samaa ja aloittaa alusta.
85. On raskasta kamppailla vimmaa vastaan: minkä se haluaa, sen se ostaa sielun hinnalla.
86. (Suurin osa jumalallisista asioista) ei epäuskon takia tule tunnetuksi.
87. Typerän ihmisen saavat kaikki *logokset* kiihtymään.
88. Itsessään sama ovat elävä ja kuollut, ja valvova ja nukkuva, ja nuori ja vanha; sillä tämä on kääntynyt ympäri tuo, ja tuo kääntynyt ympäri tämä.
89. Valveilla olevilla on yksi ja yhteinen maailmankaikkeus, mutta nukkuessaan jokainen kääntyy omaansa.
90. Kaikki vaihtuu tulta vastaan ja tuli kaikkea vastaan, kuten tavara kultaa ja kulta tavaraa vastaan.
- 91a. Ei ole mahdollista astua kahta kertaa samaan virtaan.
- 91b. Se hajottaa ja ajaa takaisin yhteen (...) yhdistää ja erottaa ja lähenee ja loittonee.

92. Raivoavalla suullaan sibylla sanoo asioita vailla naurua, koristelua ja voitellua ja hänen äänensä läpäisee tuhat vuotta jumalan välityksellä.
93. Herra, jonka oraakkeli on Delfoissa, ei puhu eikä kätke vaan antaa merkin.
94. Aurinko ei ylitä määrättyjä rajoja: muuten kostottaret, oikeuden apulaiset, saisivat sen selville.
95. Tietämättömyys on parasta kätkeä.
96. Ruumiit tulee heittää pois ennemmin kuin lanta.
97. Koirat haukkuvat sille, mitä eivät tunne.
98. Sielut haistavat Haadeessa.
99. Jos ei olisi aurinkoa, olisi yö.
100. ... vuodenajat, jotka tuottavat kaiken.
101. Olen tutkinut itseäni.
- 101a. Silmät ovat korvia täsmällisemmät todistajat.
102. Jumalalle kaikki asiat ovat kauniita (...) ihmiset ovat olettaneet ne toisaalta vääriksi ja toisaalta oikeiksi.
103. Alku ja loppu liittyvät yhteen ympyrän kehällä.
104. Onko heillä lainkaan oivallusta taikka ymmärrystä? He uskovat kansan runoilijoihin ja ottavat rahvaan opettajakseen, sillä he eivät näe, että enemmistö on paha ja vain harvat hyviä.
105. Homeros oli tähdistäennustaja.
106. Jokaisen päivän *fysis* on yksi.
107. Huonoja todistajia ovat silmät ja korvat ihmisille, joilla on barbaarien sielut.
108. Niin monien *logoksia* kuin olenkin kuullut, kukaan ei ole päätynyt tuntemaan, mitä viisaus on: kaikesta erillään.
109. = 95.
110. Ihmisille juuri se, mitä he haluavat, ei ole parasta.
111. Sairaus tekee terveydestä nautinnollista ja hyvää, nälkä kylläisyydestä, työ levosta.
112. Ymmärtäminen on suurin arvo, ja viisautta on tosien asioiden sanominen ja tekeminen *fysiksen* mukaisesti kuunnellen.
113. Ymmärtäminen on kaiken yhteenliittävä.
114. Niiden, jotka puhuvat oivaltavasti, on tukeuduttava siihen, mikä on kaiken yhteenliittävää, kuten yhteiskunnan on tukeuduttava lakiin, ja sitäkin lujemmin. Sillä kaikkia inhimillisiä lakeja ravitsee tämä yksi jumalainen: se hallitsee niin pitkälle kuin tahtoo ja riittää kaikkeen ja ylikin.
115. Sielulla on *logos*, joka kasvattaa itseään.

116. Kaikilla ihmisillä on kyky tuntea itsensä ja ymmärtää.
117. Mies kun on juopunut, silloin häntä hoipertelevaa kuljettaa keskenkasvuinen poika, eikä hän tiedä, minne on menossa, sillä hänen sielunsa on kostea.
118. Kuiva sielu on viisain ja paras. / Viisain ja paras sielu on kuiva valonsäde.
119. Luonne on ihmiselle daimoni.
120. Aamunkoiton ja illan rajat ovat Karhu, ja Karhua vastapäätä on kirkkaan Zeun raja.
121. Kaikki täysi-ikäiset efesolaiset saivat hirttäytyä ja jättää kaupungin nuorukaisille, sillä he karkottivat Hermodoroksen, arvokkaimman miehensä, sanoen: ”Yhden ei pidä olla meistä arvokkain, tai jos onkin, olkoon sitä muualla ja muiden keskuudessa.”
123. *Fysis* rakastaa kätkeytymistä.
124. Kaunein maailmankaikkeus näyttää aivan läjältä, johon on kaadettu kaikenlaista.
125. Jopa seos hajoaa, jos sitä ei liikuteta.
- 125a. Älköön vauraus väistykö luotanne, efesolaiset, jottei kelvottomuutenne paljastu.
126. Kylmät asiat lämpenevät, lämpö kylmenee, kostea kuivuu, kuivunut kastuu.
129. Pythagoras Mnesarkhoksen poika harjoitti tutkimusta eniten kaikista ihmisistä ja valikoituaan tietyt kirjoitukset loi oman viisautensa, oppineisuuden, humpuukin.