

- A *Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s. 125–153.
- Rojcewicz, Richard ja André Schuwer (1989), "Translators' introduction", teoksessa Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, käänt. Richard Rojcewicz ja André Schuwer, Kluwer, Dordrecht, Boston, London, s. xi–xvi.
- Rozemond, Marleen (1998), *Descartes' Dualism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Schumann, Karl (1977), *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, Husserliana Dokumente, Band I*, Martinus Nijhoff, Haag.
- Sheehan, Thomas (1997), "Introduction: Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship", teoksessa Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, *Husserliana, Collected Works, Vol 6*, toim. Thomas Sheehan ja Richard E. Palmer, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London.
- Solomon, Robert (1972/2001), *From Rationalism to Existentialism*, Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Oxford.
- Steinbock, Anthony J. (1995), *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Strasser, Stephan (1950), "Einleitung", teoksessa Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge, Husserliana, Band I*, toim. Stephan Strasser, Martinus Nijhoff, Haag, s. xxi–xxxii.
- Wittgenstein, Ludwig (1969/1972), *Über Gewissheit – On Certainty*, toim. G. E. M. Anscombe ja G. H. von Wright, käänt. Denis Paul ja G. E. M. Anscombe, Harper & Row, New York, San Francisco, London.
- Zahavi, Dan (1996), *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London.
- Zahavi, Dan (2000), "Self and consciousness", teoksessa Dan Zahavi (toim.), *Exploring the Self: Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-Experience*, John Benjamins, Amsterdam, Philadelphia.
- Zahavi, Dan (2003a), *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Zahavi, Dan (2003b), "Inner time-consciousness and pre-reflective self-awareness", teoksessa Don Welton (toim.), *The New Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s. 157–180.
- Zahavi, Dan (2004), "Aika ja tietoisuus Bernau-käsikirjoituksissa", suomentaneet Joona Taipale ja Sara Heinämaa, tässä niteessä. Alkuperäisteksti *Husserl Studies*, 20. vuosikerta, 2. numero.

Aiheesta toiseen: Heidegger, Parmenides ja ajattelun lähtökohdat¹

JUSSI BACKMAN

Kuitenkin jo Parmenides sanoo ajattelun varhaisaikana: *esti gar einai*, "Olemista näet on". Tähän sanomaan kätkeytyy kaiken ajattelun lähtökohtainen salaperäisyys [*Geheimnis*]. [- -] Parmenideen *esti gar einai* on yhä tänäkin päivänä ajattelemta. Tämän pohjalta voidaan arvioida, miten on filosofian edistymisen laita. Ottaessaan huomioon olemuksensa filosofia ei ensinkään edisty. Se polkee paikallaan ajatellakseen alituisesti samaa.²

1. Ajattelun lähtökohta filosofian alkuperäisenä aiheena

Mistä länsimainen filosofia saa alkunsa?

Martin Heideggerin 1930-luvun tuotannossa, erityisesti toiseksi pääteokseksikin mainitussa fragmentaarisessa kokoelmassa *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–38, julkaistu 1989), nousee polttavaksi kysymys länsimaisen ajattelun alusta tai lähtökohdasta (*Anfang*) – erityisesti "toisesta alusta" (*der andere Anfang*), joka juuri *toisena* edellyttää "ensimmäisen alun".³ Mitä Heidegger tarkoittaa ajattelun alu(i)lla? Ei ainakaan kronologisia alkupisteitä: Heidegger erottaa toisistaan alkutapahtuman (*Beginn*) ja toisaalta sisällöllisen, kokoavan ja yhdistävän lähtökohdan tai "aiheen" (*Anfang*), josta ja jonka pohjalta ajattelu saa alkunsa, "aiheutuu".

Kreikkalaisten varhaisen länsimaisen ajattelun osalta teemme eron *aloituksen* [*Beginn*] ja *lähtökohdan* [*Anfang*] välillä. Aloitus merkitsee tämän ajattelun esiinnousua määrättyinä "aikana". [- -] "Aloitus" koskee ajattelun esiintymistä ja esille tuloa. "Lähtökohdalla" tarkoitamme jotakin muuta. "Lähtökohta" on se, mikä

tällä varhaisella ajattelulla on ajateltavanaan ja mikä siinä tulee ajatelluksi.⁴

Yksittäiseksi tapahtumaksi ymmärretty alku sijoittuu tiettyyn ajankohtaan ja jää nopeasti taakse myöhemmän kehityksen myötä. Heideggerin *Anfang*, alun antava lähtökohta, taas vastaa erityisesti kreikan sanaa *arkhē*, joka kytkeytyy sekä "aloittamista" ja "alulle panemista" että myös "johdattamista" ja "hallitsemista" tarkoittavaan *arkhō*-verbiin. Aristoteleelle *arkhē* on ilmiön perustava ja suuntaa-antava periaate tai rakenne, jonka pohjalta ilmiö saa mielekkyytensä: lähtökohta ja periaate ja samalla myös päämäärä ja ohjenuora.⁵ "Kaikille lähtökohdille [*arkhē*] on yhteistä olla se ensimmäinen, jonka pohjalta asia joko on tai tulee olevaksi tai tunnetaan."⁶ Johdettava *arkhē* ei jää taakse vaan päinvastoin ohjaa ja suuntaa sen ilmiön kehittymistä, jolle se on lähtökohtainen.

Tässä painokkaassa mielessä ymmärrettynä lähtökohta (*Anfang*) itse panee alulle, kirjaimellisesti "käy päälle", "käy kimppuun", "tarttuu toimeen" (*fängt an*).⁷ Länsimaisen filosofian alussa alullepanevaa tai lähtökohtaista ei ole varhaisten filosofien ja ajattelijoiden toimitta, vaan itse se lähtökohta, joka tuossa ajattelutoiminnassa avautuu, tulee ajatelluksi ja saa ajattelijosta otteen, johdattaen heidät filosofian polulle. Lähtökohta on filosofiaa määrittävä lähtökohtainen "tehtävä", "hanke" tai "toimeksianto", joka johdattaa ja määrittää filosofian koko kehityskulkua.

Lähtökohta ei ole näiden ajattelijoiden armoilla, ajattelijat eivät käsittele sitä niin tai näin, vaan päinvastoin: lähtökohta on se, josta jokin saa näillä ajattelijoilla alkunsa [- -]. Juuri ajattelijat *saavat alkunsa lähtökohdasta* [*sind die vom An-fang An-gefangenen*] - lähtökohta saa heistä otteen ja kokoa heidät ympärilleen.⁸

Heideggerin epätavallinen ymmärrys "alusta" herättää kenties ensimmäiseksi kysymyksen siitä, onko länsimaisesta ajattelusta ensinkään löydettävissä tällaista yhdistävää aihetta tai lähtökohtaa. Eikö filosofian historia tavallisesti ymmärretä kertomuksena yksittäisistä ajattelijosta, joilla on omat erityiset näkemyksensä, käsitteensä ja "teoriansa", jotka toisinaan onnistuvat käymään hedelmälliseen keskusteluun keskenään,

mutta alinomaan myös epäonnistuvat tässä ja puhuvat toistensa ohi? Yhdistävät ajattelusuunnat, koulukunnat ja "-ismit" ovat yleensä määrättyyn aikakauteen ja sille ominaiseen kysymyksenasetteluun sidottuja - ajan mittaan perustavimmatkin filosofiset paradigmat ja ongelmat näyttävät muuttavan luonnettaan. Nykyaikana elämme tilanteessa, jossa filosofian valtavirta ryhmittyy yhä varsin selkeästi kahden tradition ympärille - molempien *sisällä* näyttää vallitsevan kohtalaisen vahva jatkuvuus, mutta keskinäisessä suhteessaan traditiot törmäävät alituisen kyvyttömyyteen löytää yhteistä pohjaa. Jo nykyinen tilanne puhuu Heideggerin väitettä vastaan: on yhä vaikeampaa löytää filosofialle mitään yhdistävää määritystä tai projektia; enintään voidaan ehkä puhua löyhästä "perheyhtäläisyydestä". Tämä pirstoutunut tilanne ei filosofian historiassa ole mitenkään uusi. Juuri filosofian toivoton epäyhtenäisyys on motivoinut ajattelijoina Aristoteleesta ja Platonista Descartesiin, Kantiin, Husserliin ja Wienin piiriin saakka etsimään tieteelliselle, ankaralle filosofialle uutta, lujaa perustaa.

Heideggerin silmissä tämä epäyhtenäisyys jää kuitenkin viime kädessä suhteelliseksi. Länsimaisen filosofisen näennäinen heterogeenisyys kätkee taakseen syvällisen ja voimakkaan homogeenisyyden, polveutumisen yhdestä syntyperästä. Tuon syntyperän yhdistävää voimaa ei mitätöi se seikka, ettemme ole siitä tietoisia. Päinvastoin: filosofian alkuperäiselle lähtökohdalle tai aiheelle on olennaista juuri se, että se *ei* ole eksplisiittinen, että sen perustava mieli ja merkitysala pikemminkin enenevässä määrin katoavat näkyvistä.

Lähtökohta [*Anfang*] näyttäytyy vain siinä, mikä saa siitä alkunsa [- -]. Silloinkin kun se, mikä on saanut alkunsa, tulee ilmi sellaisenaan, voi alullepaneva ja ylipäättään koko lähtökohdan "olemus" jäädä peittyneeksi. Tästä johtuen lähtökohta paljastuu vasta, kun siitä on astuttu ulos ja kun on jo tietyllä tapaa menty sitä edemmäs.⁹

Valtaosan Heideggerin tuotannosta käsittävä keskustelu filosofian historian kanssa yrittää juuri tavoittaa filosofian lähtökohdan tasolla, jolla tähänastinen traditio *ei* itse ole sitä kyennyt tavoittamaan. Lähtö-

kohta Heideggerin tarkoittamassa mielessä on länsimaisen tradition *raja* ja *suuntaviiva*, joka pitää traditiota otteessaan ja josta traditio ei itse kykene saamaan otetta astumatta omien rajojensa yli. Sikäli kuin on olemassa *perinne* vahvassa mielessä historiallisena jatkumona, joka on jostain peräisin ja perustuu johonkin – joka siis ei ole ”aiheeton” vaan ”aiheellinen” – on määritelmällisesti myös jokin tuota perinnettä yhdistävä, rajaava ja määrittävä alkuperä tai perintö, joka traditiossa alinomaan ”luovutetaan eteenpäin” (lat. *trado*) seuraavien sukupolvien vastuulle. Perinteen piiriin kuuluvat ajattelijat, sikäli kuin ajattelevat tuossa piirissä ja siis perinteisesti, ovat tämän julkilausumattoman lähtökohdan sitomia, ja sen voima perustuu juuri sen implisiittiseen luonteeseen. Mikäli rajaava lähtökohta nähtäisiin ja tuotaisiin ilmi sellaisenaan, nimenomaan rajaavana, olisi raja tavallaan jo ylitetty.

Heideggerin historiallinen ajattelu valmisteele juuri tätä filosofian metafyyssisen tradition ”ylitystä” (*Überwindung*), joka sisältyy jo *Olemisen ja ajan* projektiin tradition ”destruktion”¹⁰, ”purkamisen” nimellä. Ilmaus *Überwindung* on mitä ilmeisimmin lainattu Rudolf Carnapilta, joka tarkoittaa sillä empirisestisesti ”mielettömien” (so. todentumattomien ja kumoutumattomien) metafyyssisten väitteiden – myös Heideggerin edustaman kielenkäytön – karsimista pois uuden tieteilisen filosofian diskurssista.¹¹ Heidegger antaa sanalle aivan toisenlaisen merkityksen: ylittämisen liikkeessä on kyse eräänlaisesta länsimaisen filosofian ”psykoanalyysistä”¹² ajattelun nykytilanteeseen erottamattomasti kuuluvan mutta tiedostamattoman taustan kriittisenä, genealogisena erittelyinä. Päämääränä ei ole metafyyssisen taustamme poispyyhkiminen vaan päinvastoin sen avaaminen ja ottaminen haltuun: selvittämällä, miltä pohjalta nykyinen ajattelu versoo, ymmärrämme paremmin *oman* ajattelutilanteemme ja sen sisältämät mahdollisuudet.

Metafysiikan ylittäminen [*Überwindung*] ei kuitenkaan ole tähänastisen filosofian syrjään sysäämistä vaan hypähdys sen ensimmäiseen lähtökohtaan [- -]. Ensimmäisen lähtökohdan miettiminen johtaa kuitenkin [- -] lähtökohtaisen (kreikkalaisen) ajattelun *rajaamiseen* [*Auszeichnung*] [- -]. Todellisuudessa ”toisintavan” [*wiederholend*], so. alkuperäisemmin aloittavan kysymisen

myötä avautuu ensimmäisen lähtökohdan erityinen etäisyys suhteessa kaikkeen siihen, mikä siitä kehityksessä seuraa.¹³

Heideggerin tie filosofian lähtökohtaan ja sen rajoille käy niiden ajattelijoiden kautta, joita Heidegger kutsuu ”alkuperäisiksi” tai ”lähtökohtaisiksi” (*anfänglich*) ajattelijoina.¹⁴ Tämä alkuperäisyys ei tarkoita pelkkää kronologista varhaisuutta. Alkuperäisiä ajattelijoina ovat pikemminkin syvällisimmät *alkuperän* ajattelijat – ne, joiden ajattelu on kaikkein ”yksinkertaisinta”, esi-traditionaalisenä kaikkein vapainta traditiossa muodostuneista asetelmista, ja joilla siten on kaikkein välittömin tuntuma siihen, mistä filosofian historiallisessa hankkeessa lähtötasolla on kyse. Tällaisia ajattelijoina Heideggerille ovat esisokraatikot – erityisesti Anaksimandros, Herakleitos ja Parmenides – joiden tuotannon vähäisistä säilyneistä katkelmista hän tarjoaa myöhäistuotannossaan useita uskaliaisuudesta ja haastavuudesta tunnettuja, kiisteltyjä tulkintoja.¹⁵

2. Ensimmäinen lähtökohta: Parmenides ja läsnäolon tapahtuma

500- ja 400-lukujen eaa. vaihteessa toimineen elealaisen Parmenideen fragmentteina säilynyt heksametrimuotoinen oppiruno kulkee nimellä *Peri fyseōs*, ”Luonnosta” – tai yksinkertaisesti ”Ilmenemisestä”, mikäli halutaan välttää ”luonnon” käsitteeseen liittyvät kristilliset ja modernit miellelyhtymät ja ymmärretään *fysis* Heideggerin¹⁶ kanssa verbin *fyō*, ”kasvaa”, ”puhjeta esiin”, ”tulla ilmi” pohjalta. Verrattain yhtenäisestä ja suppeasta luonteestaan huolimatta Parmenideen runofragmentit ovat antiikista tähän päivään saakka antaneet aihetta hyvinkin erilaisille tulkinnoille. Heideggerille runo on perusteksti, johon hän palasi yhä uudelleen läpi uransa. Aluksi Heidegger luki Parmenidesta ennen kaikkea Aristoteleen ja Platonin kautta, mutta ajan mittaan hänen näkemyksensä Parmenideen erityisyydestä suhteessa Ateenan ajattelijoihin syveni, ja hän joutui tavan takaa muokkaamaan tulkintojaan runon ydinkohdista.¹⁷ Tässä voin esittää vain yksinkertaistetun yhteenvedon Heideggerin ja Parmenideen pitkistä vuoropuhelusta, sen ”lopputuloksen”. Tätä kautta pyrin selvittämään ja havainnollis-

tamaan Heideggerin esisokraattikoluennan luonnetta ja tavoitteita ja siten kohottamaan koko Heideggerin myöhempiä ajattelua siitä väärinymmärrysten suosta, johon se edelleenkin pitkälti on juuttunut. Väärinkäsitykset johtuvat ennen muuta Heideggerin kokeellisesta, tiiviistä ja äärimmäiseen täsmällisyyteen pyrkivästä ilmaisutavasta, joka on usein vaarassa ajautua läpinäkymättömyyteen; pyrimme tässä purkamaan juuri tuota salakieltä.

Lähtöhypoteesimme on, että länsimaisen filosofian lähtökohta ja suuntaa-antava alkuperä on todella löydettävissä Parmenideen runosta – että runo on eräänlainen alkuperäisen filosofisen kokemuksen fenomenologinen ilmaus.¹⁸ Mitä ilmeisimmin kyseessä on kuitenkin hyvin viitteellinen ilmaus, joka ei tuo tätä kokemusta ilmi sellaisenaan, ei lausu sitä täysin julki eikä saavuta siitä systemaattista käsitteellistä otetta.¹⁹ Parmenides itse kutsuu sanojaan ”viitoiksi” (*sēmata*)²⁰: ne viittaavat kohti alkuperää, opastavat alkuperäiseen kokemukseen johdattavalle tielle, jota kuulijan tai lukijan on itse kuljettava.²¹ Tekstin ytimen ilmaisee alustavasti kreikan sana *alētheia* – kreikkalaisten ”totuutta” tarkoittava sana, jonka Heidegger tulkitsee sananmukaisesti ”kätkeytymättömyytenä” (*Unverborgenheit*; sanan juuret ovat kieltevä etuliite *a-* ja kanta *lath-*, ”sala, kätkö, piilo”). Heideggerille *alētheia* tarkoittaa lähtökohtaisesti todellisuuden ilmenemistä ja ilmituloa, sen kokemuksellista avautuneisuutta ja tavoitettavuutta.²²

Runon alkujaksossa nimettömäksi jäävä jumalatar opastaa kertojan, ajattelijan, ajattelun polulle:

Sinun on saatava selville kaikki: niin täyteläisenä ympäröivän <tai: vakuuttavan> Todellisuuden [*Alētheia*] järkkymätön sydän [*ētor*] kuin myös kuolevaisten näkemykset [*doksa*], joissa ei ole todellista varmuutta [*pistis alēthēs*].
Mutta yhtä kaikki tulet tuntemaan myös ne tavat joilla ilmenevä moneus [*ta dokūnta*], joka kauttaaltaan tunkee läpi kaiken, on välttämättä otettu vastaan olevana [*dokimōs einai*].²³

Heideggerin luennassa totuus, toden avaaminen ei ole vain ominaisuus, joka luonnehtii oppaana toimiva jumalattaren sanoja; jumalatarhahmo ei ole vain toden puhuja vaan todellisuus, *Alētheia* itse.²⁴ Jumalatar *Alētheia* neuvoo ajattelijalle tietä ajattelun lähtökohtaan, alkuperäiseen filosofiseen kokemukseen todellisuudesta, todellisuuden ”sydäimestä” tai ytimestä. Karl Reinhardtin²⁵ esittämän ja Heideggerin²⁶ omaksuman tulkinnan mukaan jumalatar esittelee ajattelijalle kahden sijasta kolme vaihtoehtoista ajattelun reittiä:

- 1) olemassaolon tien (”on olemassa”)²⁷;
- 2) ei-olemisen, olemattomuuden tien (”ei ole olemassa”)²⁸; ja
- 3) vaikutelman tai näkemyksen, äärellisen näkökulman (*doksa*) tien, jolla oleminen ja ei-oleminen kietoutuvat yhteen (”on ja ei ole”)²⁹.

Tie 2, joka vie kohti kielteisyyttä, epä-todellisuutta ja ”ei-mitään”, on *mahdoton* tie; kokemusta *ehdottomasta epätodellisuudesta, kertakaikkisesta olemattomuudesta* ei voi olla. Vajavaisten näkökulmien tie 3 on enemmistön, ”kuolevaisten” tie, arkisen ajattelun piiri: tämä polku johtaa arkisen yhteisön kulttuuris-kielellisesti jäsentyneeseen tulkintaan todellisuudesta. Näkemysten, *doksan* tiellä kulkija kokee todellisuuden moninaisena, eriytyneenä yksittäisiksi olioiksi, jotka muuttuvat, syntyvät ja katoavat ja voivat sekä olla että olla olematta; puute ja poissaolo kuuluvat äärellisten ihmisten arkiseen todellisuuteen erottamattomasti. Arkitodellisuus on monitahoinen ja vaihteleva ja siksi epävarma, erehdyksen, harhan ja pettymyksen täyttämä. Vastoin perinteisempää tulkintaa, jonka mukaan tässä on kyse yksinkertaisesti valinnasta ehdottoman erillään olevien ”totuuden” ja ”luulon” välillä, Reinhardt ja Heidegger kuitenkin tähdentävät, ettei *doksan* tie ole runossa pelkkä harhapolku tai visusti kartettava erehdys, vaan tiettyssä määrin väistämätön ja todellisuuden perustavaan olemukseen juurtunut.³⁰ Vaikutelmien moneutena ilmenevä todellisuus on aina *jo* otettu vastaan todellisena – kyseessä on taso, jolla ”kuolevaiset” ensisijaisesti kokevat todellisuuden, ja myös ajattelija on kuolevainen ja yhteisöllinen olento, vaikka nouseekin jumalan asuinsijoille. Siksi hänen on päästävä selville myös *doksan* tiestä ja ymmärrettävä se, ennen kaikkea

suhteessa kaikkein perustavimpaan todellisuuden kokemukseen, joka saavutetaan kulkemalla tietä 1, olemassaolon polkua.

Näin enää yhden tien kuvaus

jää jäljelle: *että on olemassa* [*hōs estin*]. Tällä tiellä on viittoja [*sēmata*]

sangen monia.³¹

Olemassaolon tie johtaa todellisuuden, *alētheian* lähtökohtaisen perusluonteen avautumiseen, olemiseen sellaisenaan – kokemukseen siitä, että todellisuus *on*. Heidegger tähdentää, että lause *hōs estin* on olennaisesti subjektiton: pääpaino ei ole jossakin *asiassa* (“oleva”, “todellisuus”), joka on, vaan itse *olemassa olemisen* – mielekkään ilmenemisen, todellistumisen, läsnäolon – *tapahtumassa*.³² Juuri tämä on todellisuuden “järkähtämätön sydän” – yhtenäinen, jakamaton keskiö, jonka ympärille ja jonka varaan mielekkään todellisuuden piiri rakentuu.³³ Filosofisen ajattelun alkuperänä on kokemus todellisuuden avautumisen ytimestä, olemassaolosta itsestään; juuri se ajattelijan on määrä kohdata. Jumalatar ilmaisee tämän ydinkokemuksen seuraavasti:

On jäsennettävä [*legein*] ja tajuttava [*noein*]: olemassaoleva on olemassa [*eon emmenai*]. Olemassaoloa näet on [*esti gar einai*], ei-mitään [*mēden*] taas ei ensinkään ole.³⁴

Todellisuuden avautumisen ytimen ilmaisee kahden sanan sivulause: *eon emmenai*. *Eon* (attikassa *on*) on “olla”-verbin partisiippi, *emmenai* (attikassa *einai*) taas sen infinitiivi. Molemmat voidaan lukea sekä substantiivisesti että verbaalisesti (“oleva / olemassa”, “oleminen / olla”). Ensimmäisellä kohta vaikuttaa triviaalilta tautologialta – “(että) se mikä on, on” – samoin kuin saman asian ajava seuraava säe: *esti gar einai*, “olemassaolo näet on olemassa / vallitsee / tapahtuu”. Tautologioita nämä Heideggerin mukaan ovatkin: sana *emmenai* ei sano mitään *muuta* kuin sana *eon*, predikaatti *esti* ei kerro mitään *uutta* subjektista *einai*. Kyseiset lausumat eivät ole varsinaisia *väitelauseita* (“A on B”), jotka liittäisivät subjektin jonkin informatiivisen lisämääreen. Molemmat jäsentävät (*legein*) *yhtä ja samaa* (*to auto*), mutta

triviaalia tämä ei missään nimessä ole: Parmenideen tautologia luo tietyn painotuksen, suuntaa kuulijan katseen todellisuuden keskiöön – olemassaoloon – määrättyllä, olennaisella tavalla. Se edustaa sitä, mitä Heidegger kutsuu “aidoksi” tautologiaksi tai “tautologiseksi ajatteluksi”.³⁵

Heidegger palaa tähän olennaiseen kohtaan yhä uudelleen tarjoten sille lukuisia erilaisia käännöksiä.³⁶ Viime kädessä hän ajaa takaa seuraavaa oivallusta: partisiippi *eon*, “oleva”, ei tarkoita tässä yksinkertaisesti sitä, *mikä on* – “olioita” tai “asioita” – eikä se myöskään yksinkertaisesti viittaa olioiden olemassaolon *tosiasiaan*, siihen *että ne ovat*. Sen sijaan sanassa *eon* tulee esiin todellisuuden peruspiirteensä oleva “kahtalaisuus” (*Zwiefalt*): olevan (substantiivi) – se, *mikä on* (*essentia*) – ja olemisen (verbi) – sen, *että se on* (*existentia*) – viime kädessä erottamaton yhteenkuuluvuus ja yhteenkietoutuminen. *Eon* viittaa *olemassa-olevaan*, *olevaan olemisessaan* – todellisuuteen *todellistumisensa tapahtumassa*. Saattaessaan yhteen sanat *eon*, “oleva / olemassa”, ja *emmenai*, “oleminen / olla”, jumalatar kehottaa ajattelijaa oivaltamaan olevan olevuuteen ja todellisen todellisuuteen kuuluvan olemisen ja todellistumisen *tapahtuman*. Siinä, mikä on, on kiinnitettävä huomio siihen, että se *on olemassa* – ei tule siis takertua pelkkiin yksittäisiin olioihin, todellisiin asioihin, vaan nähtävä niitä yhdistävä olemassaolo itse. *Eon emmenai* on tautologiana samanlainen kuin Heideggerin paljon ivatut fraasit “maailma maailmoi” (*die Welt weltet*) tai “ei-mikään ei-mikyöi” (*das Nichts nichtet*) – sen tarkoituksena on estää puheena olevan ilmiön (oleva, maailma, ei-mikään) objektiivoinen määrättyksi asiaksi tai olioksi ja korostaa sen sijaan ilmiön ulottuvuus- ja tapahtumaluonnetta, sen toteutumisen toimintaa, sen tapaa osallistua todellisuuden jäsentymiseen mielekkäänä.³⁷

Tämä on myöhemmän Heideggerin luennassa Parmenideen ja toisaalta Platonin ja Aristoteleen ajattelun välinen keskeinen ero.³⁸ Platonille ja Aristoteleelle “oleva” on lähtökohtaisesti substantiivi, olio, määrättyneen ilmenemismuodon (*idea, eidos*) rajaama ja jäsentämä yksilöllinen ja erillinen asia; määräinen *to on* tarkoittaa “olevaa ylipäätään”. Vastaavasti Platonin ja Aristoteleen ontologian keskipisteessä on *ūsia*, “substanssi” tai “substantiaalisuus”³⁹: olevan *olevuus*

tai *oliomaisuus* perustavana ja yhdistävänä rakenteena, joka on yhteinen kaikelle varsinaiselle olevalle ylipäätään. Olevuus on kaikille *olioille* yhteinen *olotila*. Parmenideella "olemassaoleva" (*eon*) taas viittaa viime kädessä olion tai olioiden kokonaisuuden *ohella* olemassa olemisen *tapahtumaan*. Jumalatar kiinnittää ajattelijan huomion todellisuuden mielekkään läsnäolon perustavaan tapahtumaluonteeseen.

Antiikissa Parmenides ja tämän elealaiset seuraajat Melissos ja Zenon tunnettiin ennen muuta kuuluisasta ykseysteesistä: todellisuus, oleva (*to on*) on yksi ja yhtenäinen (*hen*)⁴⁰. Myöhäinen Platon ja Aristoteles tarkastelevat kriittisesti teesin taustalla näkemäänsä oletusta siitä, että "olevalla" on jakamaton ja yksiselitteinen merkitys. Dialogissa *Sofisti* esiintyvä elealainen vieras osoittaa dialektisesti, että todellisuuteen laajassa mielessä kuuluu väistämättä sekä todellisempaa olevaa että myös vähemmän todellista "epäolevaa" (*mē on*) ja että tosioleava ja epäoleva kietoutuvat todellisuuden piirissä yhteen. "[-] meidän on välttämättä asetettava koetukselle isä Parmenideen esitys ja ajettava väkisin läpi, että ei-oleva jossakin yhteydessä on ja että oleva taas puolestaan eräällä tapaa ei ole."⁴¹ Aristoteleen *Fysiikan*, muutoksen ja liikkeen periaatteita käsittelevän tutkielman lähtöoletuksiin taas kuuluu, että olevuudella on eri asteita ja että "olevaa" näin ollen tarkoitetaan monessa eri mielessä ja yhteydessä, jotka tosin viime kädessä kytkeytyvät yhteen:

[Parmenides] harhautuu olettaessaan, että "oleva" jäsentyy [*legesthai*] yksiselitteisesti [*haplōs*], vaikka se jäsentyy usealla tapaa [*pollakhōs*]. [-] On toden totta omituista väittää, että ellei olevan itsensä [*auto to on*] ohella ole mitään muuta, on kaikki yhtä, sillä kuka ymmärtää "olevan itsensä" muuten kuin siten, että se on juuri sitä, mikä on *jotakin määrättyä* [*to hoper on ti*]?⁴²

Tässä Aristoteles ja Platon kuitenkin Heideggerin mukaan liikkuvat eri tasolla kuin Parmenides. Aristoteles ymmärtää olemassaolon aina jonkin määrätyn olevan olemisena; olevaan kuuluu aina jokin *eidōs*, jo jäsentynyt olemus tai ilmenemistapa, joka määrittää olevan kiinteän mikä-luonteen. Olevaa ovat "substantiaaliset", määrättyneet, rajautuneet ja itsenäiset *oliot* (*ūsia* merkityksessä *hypokeimenon*) ja johdan-

naisessa mielessä niiden määreet, ominaisuudet, tilat ja potentiaalisuudet. Kuten nähtiin, Heideggerille Parmenideen *eon* ei taas tarkoita vain yksittäisiä olioita tai niiden oliomaisuutta vaan ennen muuta olevan *olemassa-oloa* itseään – todellisuutta yhdessä ja jakamattomassa todellistumisessaan, joka vasta mahdollistaa todellisuuden kielellis-diskursiivisen jäsentymisen ja eriytymisen yksittäisiksi olioiksi.

Eihän <ole ollut eikä> parhaillaan ole eikä ole vastaisuudessa-kaan

<mitään> muuta olemassaolevan [*eon*] lisäksi, kun kerran Kohtalo [*Moirā*] sen satoi

vallitsemaan eheänä ja liikkumattomana. Näin ollen ovat nimiä kaikki ne asiat,

jotka kuolevaiset ovat kiinnittäneet haltuunsa varmoina siitä, että ne ovat todellisia.

[-] He näet kiinnittivät kaksi hahmoa nimetäkseen käsityksensä.

Näistä yksi ei ole välttämättä – tässä he ovat joutuneet hako-
teille.

Näiden piirteet he erottelivat toistensa vastakohtiksi ja asettivat niille

toisistaan erilliset merkit [-]⁴³

Kielellis-käsitteellisesti eriytyvän ja vastakohtapareiksi (oleva – ei-oleva, päivä – yö, kuuma – kylmä jne.) jäsentyvän todellisuuden yhtenäinen ja jakamaton olemassaolo, todellistuminen – tämä on Heideggerin luen-
nassa se "yksi ja sama" asia, jota tavallisesti filosofisina vastakohtina nähdyt Parmenides ja Herakleitos molemmat ajattelevat.⁴⁴ Herakleitoselle todellisuuden jäsentymisen yhtenäiseksi mutta samalla sisäisesti vastakohtaiseksi ja eriytyväksi kokonaisuudeksi on *logoksen* perustava merkitys: *logos* on yhteenkokoontumista (verbistä *legō*, "sanoa, esittää, jäsentää" mutta myös "koota yhteen, korjata kokoon").⁴⁵ Herakleitos sanoo: "Kun olette minun sijastani kuulleet todellisuuden kokoavaa jäsentymistä [*logos*] itseään, on asianmukaista olla yhtä mieltä siitä, että kaikkeus vallitsee yhtenä [*hen panta einai*]." Ja:

”Eripurainen käy yhteen; eriytyvistä syntyy kaikkein täyteläisin liitto [harmonia].”⁴⁶

Heidegger lukee Parmenideen sanat seuraavasti: on tarpeen kooten jäsentää (*legein*) ja näin jäsentäen välittömästi tajuta (*noein*) todellisuuden perustava, yhtenäinen tapahtumaluonne. Tämä jäsentävä tajuaminen ei ole tarpeellista vain ajattelijalle yksittäisenä ihmisenä; persoonaton *chrē*, ”on tarpeen” ilmaisee Heideggerille ennen muuta *ontologista* – apriorista, transsendentaalista – välttämättömyyttä.⁴⁷ Todellisuus ei voisi avautua mielekkäänä, ellei olisi mitään tai ketään mielekkyuden kokijaa *jolle* avautua. Todellisuus avautuu nimenomaan tajuamisen (*noein*) – todellisuuden välittömän käsittämisen ja vastaanottamisen – myötä.⁴⁸ Ihminen on olennainen tekijä todellisuuden tapahtumapaikan tai mielekkyystilan (*Da*) toteutumisen kannalta, sikäli kuin ihmisen olemus on juuri olla *Dasein*, tämän mielekkyystilan itsensä tapahtuma – ihminen on omimmillaan juuri *alētheian* vastaanottaja, se *kohta*, jossa todellisuus ”tulee kohdalle”, jossa se kohdataan mielekkäänä ja jossa siihen ”kohdistutaan” intentionaalisesti.⁴⁹ Fragmentissa 3, jota Heidegger pitää Parmenideen runon toisena ydinkohtana, todetaan lyhyesti: “[Todellisuuden] tajuava vastaanottaminen [*noein*] ja [todellisuuden] olemassaolo [*einai*] ovat näet yhtä ja samaa.”⁵⁰

Meille moderneille tämä tuo mieleen piispa Berkeleyn idealistisen teesin *esse est percipi*: oleminen on tajutuksi – havaituksi – tulemista. Heidegger tähdentää, että nämä näennäisesti niin samankaltaiset lauseet eroavat toisistaan olennaisella tavalla juuri erilaisten kontekstiensä vuoksi.⁵¹ Uuden ajan kartesiolaisen metafysiikan piirissä ajattelevalle Berkeleylle todellisuus on subjektiivinen representaatio, joka on alisteinen havaitsevan subjektin havaitsemistoiminnalle – ”objektiivinen” todellisuus on sen ansiosta, että subjekti re-pre-sentoi, ”asettaa eteensä / vastaanansa” (saks. *Vor-stellen*) objektit (lat. *ob-iectum*, ”vastaan heitetty”). Arkaaisille kreikkalaisille todellisuus taas on *fysis*, oma-aloitteista ilmenemistä, esiinnousua, ilmituloa, eikä tajuaminen ole *kuin* todellisuuden vastaan-ottamista, joka on riippuvaista todellisuuden ”antautumisesta” tajuttavaksi, ajateltavaksi ja havaittavaksi.

Toisaalta näin avautuessaan todellisuus ”tarvitsee” vastaanottajaa; kyseessä on molemminpuolinen yhteistyö.

Tajuaminen [*noein*] ja se, minkä tähden tajutaan, ovat yhtä ja samaa.

Sillä ilman olemassaolevaa [*eon*], jossa tajuaminen saa ilmaisu-nsa,

et voi löytää myöskään tajuamista.⁵²

Todellisuuden ilmeneminen ja tämän ilmenemisen vastaanottaminen ovat kaksi yhden ja saman todellistumistapahtuman osatekijää, joiden välisen suhteen uuden ajan subjektimetafysiikka ja kreikkalainen ajattelu hahmottavat käänteisellä tavalla. Descartesin jälkeen todellisuuden luonnetta koskeva ajattelu on lähtenyt liikkeelle ajattelevan subjektin tiedostamistoiminnasta, *cogitosta* – tämän takia ”tieto-oppi” on uuden ajan ajattelulle eräänlaista ensimmäistä filosofiaa, joka käy ontologiankin edelle.⁵³ Parmenideelle tajuaminen taas on olemassaolon *tähden* ja toteutuu ainoastaan olemassaolon ilmenemisen tapahtuman yhteydessä – tajunta ei ole Parmenideelle *res cogitans*, tiedostava ”substanssi”, vaan pelkkä intentionaalinen tapahtuma, joka tarvitsee kohteen. ”Parmenideen puheessa saa ilmaisunsa juuri ihmisen olemuksen [*Wesen*] määrittäminen olemisen itsensä olemuksen pohjalta.”⁵⁴

Noein tai *nūs*, ”ajattelu”, ”intuitio”, ”tajunta”, tarkoittaa jonkin asian välitöntä, suoraa ja yksinkertaista tavoittamista jakamattomana ja välittömästi läsnäolevana.⁵⁵ Se on todellisuuden vastaanottamista (*Vernehmen, Gegenwärtigen*) omassa läsnäolossaan – suhde *puhtaaseen* läsnäoloon, siihen mikä on täysin ja välittömästi tajunnan *saavutettavissa* ja *tavoitettavissa*. Parmenideelle, samoin kuin Platonille ja Aristoteleelle, *noein* on yksinkertaisessa välittömyydessään perustava suhde todellisuuteen; Aristoteleen *Metafysiikan* XII kirjassa Jumalan aukottomana ja ideaalisena olemisen tapana, täydellisenä läsnäolona itsessään ja itselleen, on juuri *noēsis noēseōs*⁵⁶, itsensä tajuava, puhtaan itseriittoinen ja itsensä kanssa identtinen tajuamisen tapahtuma. Todellisuuden perustavin luonne paljastuu *noeinissa*. Tähän on Heideggerin mukaan syynä se, että kreikkalaiset ajattelijat ymmärtävät *alētheian*, todellisuuden avautuman, lähtökohtaisesti ja ensisijaisesti

länäolona (*Anwesenheit*) – saatavillaolona ja tavoitettavuutena (*Vorhandenheit*).⁵⁷ Se, mikä on olemassa, on avautunut ja paljastunut, ja siksi välittömästi tavoitettavissa – intuitiivisesti tajuttavissa tai havaittavissa.

Platonin ja Aristoteleen johtosanaksi kohoava *ūsia*, joka tavallisesti käännetään ”substanssiksi” latinaista traditiota noudattaen, tarkoitti esifilosofisessa arkikäytössä kiinteää omaisuutta, hallussa ja hallinnassa olevaa. Heideggerin mukaan se ei filosofisena terminä suinkaan menetä tätä peruserkitystä, vaan viittaa ”olevuuden” yleisenä nimikkeenä pohjimmiltaan juuri omaisuuden olemistapaan, pysyvään länätai saatavillaolevuuteen (*beständige Anwesenheit*).⁵⁸ Esisokraatikkojen johtosana *fysis*, aktiivisessa mielessä ymmärrettynä, tarkoittaa puolestaan ”länäoleilua”, ”olemassa-oloa” (*Anwesen*)⁵⁹ – Parmenideen ilmaus *eon emmenai* voitaisiinkin kääntää ”länäolevan länäoleiluksi” (*Anwesen des Anwesenden*). Perustava kokemus, jonka välittömään tavoittamiseen Parmenideen runo johdattaa, on todellisuuden yhtenäisen vallitseminen länäolevana. Vasta tämä mahdollistaa todellisuuden eriytymisen ja jäsentymisen osa-alueisiin.

3. Ensimmäisestä lähtökohdasta toiseen: länäolo ja sen tausta

Länsimaisen filosofian lähtökohta on juuri kokemus todellisuuden yhtenäisestä ja yksinkertaisesta avautumisesta ja vallitsemisesta – *fysis*, *alētheia* – puhtaana, positiivisena länäolona tajunnalle tai havainnolle. Näin voimme tiivistää Heideggerin Parmenides-luentoja viimekätisen sanoman. ”Esiinpuhkeamisen (*fysis*) olemuksena *Alētheia* on lähtökohta [*Anfang*] itse. Matka jumalattaren asumukseen on ajattelemista kohti [*Hindenden*] lähtökohtaa. Ajatellessaan *Alētheiaa* ajattelija ajattelee lähtökohtaa.”⁶⁰

Ensimmäinen vastalauseemme kenties on, että Heideggerin kanssa olemme ajautuneet hyvinkin kauas siitä, mitä Parmenides itse asiassa *sanoo* oppirunon muutamissa säilyneissä fragmenteissa. Eihän meillä mitenkään voi olla riittävästi tekstuaalista näyttöä tukemaan näin omavaltaista tulkintaa; sen sijaan olemme lukeneet Heideggerin oman filosofian Parmenideen kaukaisiin, harvoihin sanoihin.⁶¹

Näin asian laita tavallaan onkin. Heideggerin tulkinta on ennen kaikkea *ylitulkinta*, jossa hänen oma ajattelunsa on erottamattomasti mukana. Mutta Heideggerin hermeneuttisesta⁶² lähestymistavasta seuraa, ettei tämä ajattelun radikaalista historiallisuudesta johtuen ole vältettävissä – eikä kyseessä myöskään ole heikkous. ”Objektiivinen” suhde historiaan on mahdoton, sillä jo historian ominaisluonne torjuu objektivoinnin. Filosofian, kielen ja koko inhimillisen kulttuurin historiallisesti elävästä luonteesta seuraa, ettei meillä ole pääsyä Parmenideen ajatteluun *sinänsä*, sellaisena kuin Parmenides itse sen koki suhteessa omaan viitekehukseensä ja tilanteeseensa; Parmenideen kokemus sellaisenaan on peruuttamattomasti menetetty. Parmenides sijaitsee länsimaisen tradition alussa; meidän paikkamme taas on Heideggerin kanssa tuon tradition lopussa – väliin jää Parmenideen kokeman ajattelun lähtökohdan pohjalta avautuva pitkä filosofian historia, jota emme voi mitenkään kumota, sivuuttaa tai peruuttaa. Voimme korkeintaan tulla tietoisiksi tuosta historiallisesta kehityksestä, joka lähtökohtaisesti jäsentää ja ohjaa ajatteluamme sen taustana, toisaalta erottaen meidät Parmenideesta ja toisaalta yhdistäen meidät hänen ajatteluunsa. Sitä, miten Parmenideen sanojen mieli näyttäytyy, re-konstruoituu meille, jäsentää olennaisesti se tapa, jolla avaamme, de-konstruoiimme tuon välissä olevan kehityskulun.

Lähtökohta on lähtökohtainen vain, kun ajattelu itse ja ihminen olemuksessaan ajattelevat lähtökohtaisesti [*anfänglichlich*]. Tämä ei tarkoita ensimmäisen lähtökohdan toisintamista [*wiederholen*] kreikkalaisuuden uusintamisen [*Erneuerung*] ja nykypäivään siirtämisen mielessä – tämä on mahdotonta – vaan käymistä välienselvittelyyn [*Auseinandersetzung*] ja vuoropuheluun lähtökohdan kanssa, lähtökohtaisella tavalla ajatellen [–].⁶³

Filosofinen tulkinta ei mitenkään *voi* ”uusintaa” tai ”palauttaa” varhaisten kreikkalaisten ajattelua tai kokemusta; sen voidaan ainoastaan painokkaassa mielessä ”toisintaa”, siis ”tavoittaa toisin” (*wiederholen*)⁶⁴, kokea omasta, etäisestä tilanteestamme käsin, mutta juuri tuon etäisyyden vuoksi olennaisella tavalla *toisin* kuin kreikkalaiset itse sen kokivat. Kärjistäen voitaisiin sanoa, että Heideggerin silmissä

Parmenideesta voidaan viime kädessä esittää *vain* alitulkintoja ja ylitulkintoja. Ali-tulkinta ei kykene riittävällä tavalla kyseenalais-tamaan ja purkamaan traditiolta perimiään lähtökohtia ja jää näin ollen niiden vangiksi: näin tapahtuisi esimerkiksi yrittäessämme sijoittaa Parmenidesta uuden ajan filosofiaan kuuluvalla tieto-oppi-ontologia-akselille.⁶⁵ Heideggerilainen ylitulkinta taas pyrkii tulemaan tietoiseksi taustallaan olevasta traditiosta sen rajallisuudessa ja suhteellisuudessa, ja tiedostaessaan näin tradition rajat se välttämättä myös tietyyssä mielessä "ylittää" ne. Tämä ei suinkaan tarkoita tulkinnan mielivaltaa, piittaamattomuutta tekstistä tai filologisen tutkimuksen, kielitieteen ja lähdekritiikin sivuuttamista – Heidegger seurasi kiinteästi erityisesti saksalaisten antiikintutkijoiden tuotantoa ja löysi näin monia herme-neuttisesti ratkaisevia oivalluksia.⁶⁶ Velvollisuutemme Parmenidesta kohtaan ajattelijana on lukea hänen sanansa äärimmäisen huolellisesti ja vakavasti, pienimpiä kieliopillisia ja etymologisia vivahteita kun-nioittaen, ja näin Heidegger luennoissaan yleensä toimiikin. Olennaista ei kuitenkaan ole tavoitella puhujan itsensä tietoiseksi tarkoitukseksi ymmärrettyä ideaalisen "oikeaa" merkitystä vaan ennemminkin kiinnittää huomio mukana puhuvaan taustaan ja kieleen, puhujalle itselleen tiedostamattomiin lähtökohtiin, oletuksiin ja ajattelun raken-teisiin sekä niistä kumpuaviin ratkaisuihin ja rajoituksiin, jotka meidän etäisestä näkökulmastamme käsin tulevat ilmeisiksi.

Väitteet siitä, että kreikkalaiset pohjimmiltaan ymmärsivät olemisen puhtaana läsnäolona tai että Parmenideen ydinkokemus on kokemus läsnäolon tapahtumasta, sanovat jotain, jota kreikkalaiset eivät milloinkaan lausuneet julki – eivätkä he edes periaatteessa olisi *voineet* lausua mitään tällaista, juuri siksi että mainittu lähtökohta oli heille itsestään selvä ja ehdoton. Heideggerin tulkitseva väite on lähtöisin tilanteesta, jossa kreikkalaisten perustava lähtökohta on jo osoit-tautunut rajalliseksi ja suhteelliseksi, ja juuri tämän rajallisuuden kokeminen mahdollistaa sen nimeämisen. "Ylitulkinta" filosofian alusta perustuu kokemukseen siitä, etteivät länsimaisen ajattelun perustavimmat periaatteet intuitiivisesta voimastaan huolimatta tyhjennä elettyä todellisuutta – se osoittaa tuon alun *yli* kohti ulottuvuutta, jonka alku lähtökohtaisesti sulkee ulkopuolelleen.

Ylitulkitessaan alun Heidegger onkin ottanut askeleen kohti *uutta, toista* alkua – aloitusta ja lähtökohtaa, joka on *toinen* suhteessa kreikkalaisten ensimmäiseen alkuun, mutta mahdollinen vain juuri tässä suhteessa.

Ensimmäisen lähtökohdan (ja siis sen kehityksen [*Geschichte*]) alkuperäinen omaksuminen [*Zueignung*] merkitsee astumista toisen lähtökohdan piiriin. [- -] Toinen lähtökohta auttaa uuden alkuperäisyyden pohjalta ensimmäistä lähtökohtaa saavutta-maan totuuden [*Wahrheit*] kehityksestään [*Geschichte*] ja täten omimman, luovuttamattoman toiseutensa, joka muuttuu hedel-mälliseksi vain ajattelijoiden välisessä historiallisessa [*geschicht-lich*] vuoropuhelussa.⁶⁷

Mikä sitten on *toista* tässä toisessa lähtökohdassa, joka saavutetaan ainoastaan pohtimalla kriittisesti ensimmäistä? Toinen lähtökohta avautuu sille, miltä ensimmäinen lähtökohta sulkeutuu ja minkä se sulkee ulkopuolelleen toiseutena. Mitä ensimmäinen lähtökohta sulkee sisäänsä ja mitä se sulkee ulos? Parmenides kokee välittömälle tajunnalle avautuvan läsnäolon tapahtuman puhtaasti positiivisena läsnäolon tapahtumisen täyteytenä. Tästä seuraa, että kaikki kiel-teisyyden, negatiivisuuden, tavoittamattomuuden tai sulkeutunei-suuden, *ei*-läsnäolon tai *epä*olemisen piirteet – kaikki "ei-" tai "epä-" ylipäättään – putoavat pois *alētheian* ytimestä.⁶⁸ Juuri suorutensa, välittömyytensä ja yksinkertaisuutensa vuoksi intuitiivinen tajua-minen, *noein*, voi kohdata vain sen, mikä on puhtaasti, yksiselitteisesti ja täydesti läsnä. Kuten jo nähtiin, "ei-mikään" ei osallistu todellisuuteen sen perimmäisellä tasolla.

Eihän *ole* lausuttavissa eikä tajuttavissa, missä mielessä [olemassaoleva] *ei* ole. Mikäpä velvoite [*khreos*] sen olisikaan, tuonnempana tai aiemmin, saattanut puhkeamaan esiin [*fyn*] lähtökohtanaan ei-mikään?⁶⁹

Väitimme, että Parmenides ymmärtää olemassaolon verbinä, tapah-tumana. On kuitenkin vielä tarkasteltava, *millainen* tapahtuma on kyseessä. Läsnäolon puhtaasti positiivisesta luonteesta johtuen ei

olemassaolon tapahtumaa itseään voi ymmärtää syntymisenä, muutoksena tai häviämisenä – se ei voi olla liikettä (*kinēsis*) kreikkalaisessa mielessä, sillä tähän liittyy aina puutteellisuus ja keskenräisyys.⁷⁰ Kaikkeen ajalliseen tapahtumiseen liittyy välttämättä suhde läsnäolon ja sen ulkopuolen, *ei*-läsnäolon välillä. Olemassaololla *sinänsä* ei kuitenkaan voi olla ulkopuolta tässä mielessä, siitä ei voi puuttua mitään. Koska olemassaololla ei voi olla mitään vuorovaikutusta ei-olemassaolon kanssa, ei siihen perustasolla voi kuulua syntymistä, muutosta tai häviämistä.

Miten olemassaoleva voisi sitten hävitä <tai: sittemmin vallita>?

Miten se voisi syntyä?

Jos se näet olisi syntynyt, se ei olisi olemassa, eikä myöskään, jos se vasta joskus on oleva.

Niinpä syntyminen sammuu, eikä katoamisesta kuulu mitään.⁷¹

Olemassaololle ominainen tapahtumaluonne on sen sijaan puhdasta *lepoa*, lepäilyä, pysyttelyä avoimuudessa. Tähän perustuu Heideggerin väite, jonka mukaan kreikkalaiset ajattelivat liikkeen ja tapahtumisen *levon* pohjalta: lepo ei kreikkalaisessa ajattelussa ole liikkeen vastakohta vaan liikkeen täydellistymä, johon ei enää kuulu puutetta, keskenräisyyttä tai tavoitteellisuutta.⁷² Kuten *Metafysiikka IX*, 6 paljastaa, Aristoteleelle *energeia*, ”aktuaalisuus”, olevan täydellistyneenä- ja toteutuneena-oleminen, joka erotetaan jyrkästi *kinēsiksestä*, on juuri tällaista olevan ”aktiivista lepäämistä” omimmassa olemuksessaan.⁷³ Tämä liittyy Aristoteleen Parmenideeseen, jolle olemassaolo on juuri itsერიittoista *lepoa*, aloillaan pysyttelyä (*keimai*):

Sen sijaan, liikkumattomana, suurten siteiden rajaamana, olemassaoleva vallitsee aluttomana ja keskeytymättömänä [- -] Yhtenä ja samana, samassa pysytellen, se lepää [*keitai*] itsensä varassa.⁷⁴

Tämä kielteisyydestä, negatiivisuudesta, muutoksesta, moneudesta ja toiseudesta puhdistettu todellisuuden vallitseminen määrittäyty lisäksi ajallisesti puhtaaksi *nykyisyydeksi*, nyt-olemiseksi – puhdas läsnäolo

vallitsee ”nyt”, erillään tulevaisuuden (”ei vielä”) ja menneisyyden (”ei enää”) ulottuvuuksista.

Koska olemassaoleva on syntymätöntä, on se myös häviämätöntä,

se on näet täysin eheää, järkkymätöntä ja vailla määränpäättä: ei se kerran ollut eikä ole kerran oleva, sillä se on nyt, kokonaan samalla kertaa, yksi, yhtenäinen.⁷⁵

Todellisuuden lähtökohtainen avautuminen on puhdas, vapaa ja riippumaton kaikesta poissaolosta, epä-läsnäolosta, epä-tavoitettavuudesta, sulkeutuneisuudesta. Juuri tämä on ensimmäiseen lähtökohtaan – ”Oleva on olemassa” – olennaisesti kuuluva rajausta, joka erottaa sen Heideggerin hahmottamasta *toisesta* lähtökohdasta. Lähtökohta todellisuuden *puhtaassa*, nyt-hetkisessä läsnäoleilussa on länsimaisen ajattelun historiassa toiminut pohjana tulkinnolle todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Länsimaisen ”todellisuuden kohtalo” (*Geschick des Seins*) on ”todellisuuden historia” tai ”kehitys” (*Geschichte des Seins*)⁷⁶ – filosofian kreikkalaisesta lähtökohdasta alkunsa saava länsimaisen ajattelun kehityskulku, jossa keriytyvät auki tuohon lähtökohtaan implisiittisesti sisältyvät todellisuuden perusluonteen erilaiset tulkintamahdollisuudet.

Kuten nähtiin, Parmenides ylistää ”olemassaolon tietä” ajattelulle ominaisena väylänä, koska se johtaa todellisuuden avautuneisuuteen itseensä perustuvaan *varmuuteen* (*pistis alēthēs*).⁷⁷ Positiivinen, avautunut läsnäolo on varmempaa, luotettavampaa kuin poissaolo tai kielteisyyttä, ja kaikkein varmintä läsnäolo on *pysyvä, kestävä* läsnäolo – olemassaolo, joka *välttämättä* joka hetki vallitsee, *välttämätön* ja siksi joka *hetkessä* pätevä totuus tai todellisuus. *Metafysiikka* Heideggerin tarkoittamassa mielessä traditiona, joka pohjautuu esisokraatikkojen ajatteluun mutta alkaa varsinaisesti Platonista ja Aristoteleesta, ymmärtää olevien varsinaisen olevuuden (*ūsia*) *pysyvänä ja varmana läsnäolona*.⁷⁸ Viime kädessä täysintä ja pysyvintä läsnäoloa on yli-ajallinen, ainainen ja aukoton tavoitettavuus, jota edustavat Platonin ideat tai Aristoteleen Jumala täydellisimpänä ja välttämättömimpänä

olentona. Keskiajan kristillis-aristoteelisessa teologiassa Jumalasta, pysyvimmän läsnäolevasta olennosta (*summum ens*), tulee olevuuden itsensä (*ipsum esse*) synonyymi – Jumala on todellisuuden mittapuu.⁷⁹ Descartesin jälkeisessä uuden ajan traditiossa Jumalan pysyvän läsnäolon korvaa asteittain itsetietoisien, refleктоivan ajattelun subjektin epäilyksettömän varma läsnäolo itselleen – *cogito*, joka on Descartesille todellisuuden ja todellisuuden ajattelemisen kiinnepiste.⁸⁰ Metafyysinen traditio saavuttaa huipentumansa – ja Heideggerin mukaan myös väistämättömän päätöksensä – Hegelin, Marxin ja Nietzschen ajattelussa, jossa uuden ajan subjektinäköinen läsnäolometafysiikka kasvaa täyteen mittaansa.⁸¹ Hegelin *Hengen fenomenologiassa* henki kehkeytyy dialektisesti äärellisyydestä absoluuttisen tiedon itsevarmuuteen. Marxilla toteutuu Hegelin historianfilosofian ”materialistinen” nurinkääntäminen: ihmissubjekti kehittyi kohti itseään riistosta ja vieraantumisesta vapaana toteuttavan, todellisuuttaan omaehtoisesti työstävän työläisen ideaalia. Viimeisenä tulee Nietzschen ajatus tuloillaan olevasta *yli-ihmisestä* kaikkein itsevarmimpana elämänä, joka toteuttaa vallantahdon ja ottaa todellisuuden kauttaaltaan haltuunsa arvioimalla ”subjektiivisesti” uudelleen kaikki arvot. Nämä muodostavat Heideggerille yhdessä *äärimmäisen* pisteen, johon Parmenideen ensimmäinen lähtökohta on kehittynyt ja johon se ylipäätään *voi* kehittyä. Lopputilanteessaan ensimmäinen lähtökohta on ehtynyt, kaikki siihen implisiittisesti sisältyvät ajattelun mahdollisuudet on käytetty.

Metafyysikan viimeinen vaihe tulee Nietzscheä tietoiseksi itsestään loppuunsaatetun *nihilismin* aikakautena. (Post)modernille tieteellisteknologisen-taloudelliselle laskelmoinnille todellisuus on pohjimmiltaan teknisen haltuunoton, käsittelyn, tuotannon ja kulutuksen saatavilla olevaa varantoa (*Bestand*), raaka-ainetta, voimavaroja ja resursseja. Modernin nihilistisessä loppuvaiheessa ihminen, subjekti itse, on lopulta tuottavan työläisen tai kuluttajan roolissa itse ”*human resource*”: markkinavoimien hallinnoima osa tuotannon, kulutuksen ja talouskasvun päämäärätöntä ja alati kiihtyvää kiertokulkua.⁸² Nietzschele nihilismi merkitsee modernille ajalle ominaista, ”Jumalan kuolemasta” seuraavaa mielekkäiden päämäärien puuttumista; Heideggerille

kyseessä on koko länsimaista metafysiikkaa luonnehtiva prosessi, jossa läsnäolon ei-läsnäoleva, ei-hallussa-pysyvä mielekkyystausta, sen tapahtumaluonne, kielletään yhä täydellisemmin.⁸³ Tämä nihilistinen suhde todellisuuteen sisältyi mahdollisuuden tasolla jo Parmenideen ensimmäiseen lähtökohtaan ja metafysiikan syntyyn: se on vain lopullinen vaihe perinteessä, jossa todellisuus tulkitaan puhtaaksi, aukottoman positiiviseksi ja nyt-hetkiseksi annettuuksi.

Metafyysikka on metafysiikkana varsinaista nihilismia. Nihilismin olemus on historiallinen metafysiikkana; Platonin metafysiikka ei ole vähemmän nihilististä kuin Nietzschen metafysiikka. Edellisessä nihilismin olemus vain jää kätköön, jälkimmäisessä se tulee täysin ilmi.⁸⁴

Saavuttuaan näin äärirajoilleen länsimainen ajattelu alkaa Heideggerin mukaan tulla tietoiseksi traditionsa asettamista piilevistä rajoituksista. Toisen lähtökohdan mahdollisuus alkaa avautua. Tämä ei kuitenkaan ole seurausta siitä, että Heidegger – tai hänen työnsä jatkajat, kuten Hannah Arendt tai Jacques Derrida – olisivat syvällisempiä tai tarkkanäköisempiä kuin kaikki aikaisemmat ajattelijat yhteensä. Sokeus filosofian ensimmäisen lähtökohdan rajallisuudelle ei ylipäätään ollut mikään kreikkalaisen ajattelun tai myöhemmän filosofian puute tai laiminlyönti, sen enempää kuin toisen lähtökohdan avautuminenkaan voi olla minkään ajattelun aktin saavutus tai aikaansaannos.

[- -] eikö sen [*alētheian*] kysymättä jättäminen sitten ollut laiminlyönti? Vai antoiko kreikkalaisen ajattelun voima tässä kohdin periksi? [- -] Ei. Pikemminkin kreikkalaiset *eivät* tässä kohdin kysyneet pidemmälle, koska tämä kysymys olisi ollut *vastoin* heidän ominta tehtäväänsä eikä sen vuoksi ensinkään voinut tulla heidän näköpiiriinsä. He eivät jättäneet kysymättä johtuen voimattomuudesta, vaan johtuen alkuperäisestä voimasta pysytellä heitä koskevassa määräyksessä [*Bestimmung*].⁸⁵

Ensimmäinen lähtökohta ei ollut erehdys, virhe tai harhapolku. "Riittämättömäksi" se on tullut vasta meidän tilanteessamme; kreikkalaisille todellisuuden mielekkään läsnäolon ihme siihen sisältyvien piirteiden ja rakenteiden kanssa oli riittävä ajattelun "tehtävä". Tämän ihmeen ihmetteleminen ja kuvaileminen sellaisenaan oli kreikkalaiselle filosofialle kutsumus, josta se piti kiinni niin uskollisesti, että jätti kysymättä, mihin tuo lähtökohta itse perustuu. "Johtuen uskollisuudestaan ensimmäiseen lähtökohtaan kuuluvalla kokemuksella lähtökohdasta, joka itse vielä vetäytyi, kreikkalaiset katsovat ohi sen, mikä tälle lähtökohdalle on lähtökohtaista."⁸⁶ Juuri tuota lähtökohdan lähtökohtaisen taustan ajattelemista Heidegger kutsuu "kreikkalaisiakin kreikkalaisemmaksi" ajatteluksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita samaa kuin kreikkalaisten "ymmärtäminen" heitä itseään paremmin, sillä kreikkalaisille itselleen heidän oma ajattelunsa oli kaikkein ymmärrettävintä, välttämättömintä ja luonnollisinta. Kreikkalaisen läsnäolon metafysiikan lähtökohdan ja sen ajattelematta jääneen taustan ajattelu ei ole metafysiikan "kritiikkiä" vastustamisen tai kumoamisen mielessä vaan pikemminkin kantilaisessa mielessä sen rajojen määrittämisenä.

J [Japanilainen vieras]: [- -] selvänä pidetään sitä, että ajattelunne tavoittelee yksinomaan paluuta kreikkalaiseen, ellei peräti esisokraattiseen ajatteluun.

K [Kysyjä, so. Heidegger itse]: Tämä käsitys on kyllä naurettava; ja silti siihen sisältyy ajatuksen tasolla jotakin oikeaa. [- -]

J: Millainen sitten on suhteenne kreikkalaisten ajatteluun?

K: Nykyisen ajattelumme tehtävänä on ajatella kreikkalaisittain ajateltu vieläkin kreikkalaisemmin.

J: Ja siten ymmärtää kreikkalaisia paremmin kuin he ymmärsivät itseään.

K: Ei suinkaan; jokainen suuri ajattelu ymmärtää aina itse parhaiten itseään – siis omaa itseään asianmukaisissa rajoissaan.⁸⁷

Lähtökohta olemassaolon puhtaassa positiivisuudessa ja läsnäolossa on tarjonnut metafysiikalle aivan riittävästi ajateltavaa ja ajattelun mahdollisuuksia; vasta nyt, kun nuo mahdollisuudet on käytetty, on

toinen lähtökohta tulossa ajankohtaiseksi. Perinnettämme yhteen liittävä perintö päästää meistä otteensa vasta kun se on kulutettu loppuun. Toinen lähtökohta on mahdollinen vain alkuperäisen lähtökohdan ja siitä puhjenneen kehityskulun, metafysiikan historian, *pohjalta* ja sen *jälkeen*. Bernhard Chartreslaisen⁸⁸ sanoja mukailleen: ainoastaan nousemalla suurten edeltäjiemme harteille näemme heitä pidemmälle, ainoastaan heihin tukeutuen ja heidän varassaan näemme heidän näköpiirinsä rajat.

Meidän on tässä käytävä miettimään länsimaisen ajattelun lähtökohtaa ja sitä, mitä siinä tapahtui ja mitä jäi tapahtumatta, koska *me* sijaitsemme lopussa – tämän lähtökohdan lopussa. Tämä tarkoittaa: meillä on edessämme *ratkaisu lopun* ja sen kenties vielä vuosisatoja vievän ehtymisen – *lopun ja toisen lähtökohdan välillä* [- -].⁸⁹

4. Toinen lähtökohta: todellisuuden kielteisyyttä

On huomattava, että länsimaisen ajattelun "toinen lähtökohta" on Heideggerille jotakin, joka ei ole vielä toteutunut eikä astunut voimaan. Uusimmalle ajattelulle on avautunut vasta se *mahdollisuus*, että länsimaisuuden nykyinen (post)moderni tila on määrätyn historiallisen kehityskulun loppuvaihe – voimme vasta alkaa aavistella, missä kulkevat ne rajat, joiden takaa tuleva filosofia voisi etsiä uutta suuntaa ja elinvoimaa. Toinen lähtökohta määrätty meille toistaiseksi yksinomaan suhteessa siihen, *mille* se on toinen.

Ensimmäinen lähtökohta kokee ja asettaa *olevan todellisuuden* [Wahrheit] kysymättä kuitenkaan todellisuutta sellaisenaan. Tämä johtuu siitä, että se, mikä tässä paljastuu – oleva olevana – vallitsee välttämättä kaiken yli ja nielaisee myös ei-minkään [Nichts], sulauttaen sen itseensä "kieltona" [Nicht] tai vastakohtana [Gegen] tai sitten hävittäen sen kokonaan. – *Toinen lähtökohta* kokee olemisen [Seyn] todellisuuden ja kysyy *todellisuuden* olemista. Näin se ensimmäistä kertaa perustelee

olemisen vallitsemisen [*Wesung*] ja antaa olevan todellisen puhjeta esiin tämän alkuperäisen todellisuuden pohjalta.⁹⁰

Tämä hankalasti muotoiltu esitys tiivistää ensimmäisen ja toisen lähtökohdan välisen eron ja suhteen. Länsimaisen filosofian ensimmäinen lähtökohta, jonka Parmenideen runo tuo ilmi, kokee olemassaolon, todellisuuden mielekkään avautumisen, mutta jää tutkimaan sitä, mikä tuossa avautumisessa avautuu (lännäolevaa todellisuutta) ja sitä että se avautuu (sen lännäoloa). Keskittyessään pelkkään lännäoloon filosofia ei ensimmäisen lähtökohtansa piirissä kuitenkaan kykene saamaan otetta tämän avautumisen tapahtuman taustasta – siitä mielekkyshorisontista, yhteydestä tai kontekstista, jonka pohjalta mielekäs lännäolo mahdollistuu. Tämä johtuu siitä, että tuo olemassaolon edellyttämä tausta, olemassaolon ”ulkopuoli” tai ”toiseus”, ei itse ole ”mitään” – se ei ole mitään olevaa eikä ensinkään lännä. Tuo tausta on juuri ”ei-mikään” – se suhteellisen poissaolon, toiseuden, eriyden, kielteisyyden, sulkeutumisen, tavoittamattomuuden ja haltuunottamattomuuden ulottuvuus, josta eriytyessään todellisuuden mielekäs lännäolo, itseys, samuus, positiivisuus, avautuneisuus, tavoitettavuus ja haltuunotto tulevat mahdolliseksi. Lännäolon mahdollistavalla poissaololla on konkreettisissa yhteyksissä erilaisia merkityksiä: *Olemisen ja ajan* analyysissä elämän ilmiö saa mielekkyytensä ainoastaan äärellisenä ja kuolevaisena, suhteessa oman poissaolonsa mahdollisuuteen⁹¹; ajallinen nykyisyys saa mielekkyytensä ainoastaan suhteessa ei-vielä- ja ei-enää-nykyiseen⁹²; tilallinen läheisyys saa mielekkyytensä suhteessa etäisyyteen⁹³; jne.

”Toisessa lähtökohdassa” olemassaolo ajatellaan juuri todellisuuden ja epä-todellisuuden eriytyminen tapahtumana. On aivan luontevaa, että tämä tausta jää lännäololähtöisessä ajattelussa ajattelematta ja kokematta, koska kyseessä on nimenomaan se todellisuuden jäsentymisen osatekijä, joka itse jää lännäolon ulkopuolelle ja vetäytyy sen mielekkyystaustaksi. Vasta kun se, minkä ensimmäinen lähtökohta sulkee sisäänsä – lännäoleva ”totena” tai ”avautuneena” (*on hōs alēthes*)⁹⁴ – on käyty ajattelussa tyhjentyvästi läpi, voi kysymys tämän avautuneisuuden (*a-lētheia*) edellyttämästä taustasta – siitä sulkeutumasta tai kätkeytymisestä (*lēthe*)⁹⁵, johon avautuma tai kätkeytymättö-

myys välttämättä suhteutuu – tulla ajankohtaiseksi. Silti jonkinlainen tuntuma tästä avautuneisuuteen ja ilmenemiseen olennaisesti kuuluvasta sulkeutumisesta ja kätkeytymisestä, ilmenemättömyydestä, kuultaa Herakleitos-fragmentista 123, joka Heideggerille on eräässä mielessä länsimaisen tradition syvällisin lause: ”Ilmeneminen on kiintynyt kätkeytymiseen [*fysis kryptesthai filei*].”⁹⁶

Lännäolon ei-lännäolevan, ajattelematta jääneen taustan kokeminen ja ottaminen huomioon – juuri tämä on tie toiseen lähtökohtaan. Kysymys tästä taustasta on Heideggerin ajattelua yhdistävä kysymys, sen ”ajattelun aihe”. Heideggerin paljon puhuttu ja heikosti ymmärretty ”olemiskysymys” on yritys ajatella olemassaoloa radikaalisti tapahtumana – ei pelkkänä lepäämisenä, pysyttelynä ja vallitsemisena vaan suhteellisen lännäolon ja sen taustalla olevan suhteellisen poissaolon, ”jonkin” ja ”ei-minkään”, välisenä eriytyminen ja vuorovaikutuksen liikkeenä, Thomas Sheehanin sanoin ”lännäpoissa-olona” (*pres-ab-sence* tai *presence-by-absence*)⁹⁷. Tällaisena taustan kysymisenä Heideggerin ajattelu on alusta loppuun saakka äärimmillen vietyä ”transsendentaalifilosofiaa”⁹⁸, välittömästi annetun ja ilmenevän lännäolon yli menevää (lat. *trans-scendo*, ”käydä yli”) ajattelua, joka etsii mielekkään lännäolon lähtökohtaisia, ”apriorisia” ehtoja. Heideggerin paljon puhuttu ”käänte” (*Kehre*) ei ole mikään hänen ajattelussaan tapahtuva suunnan tai position vaihdos vaan koko tuon ajattelun päämäärä, kääntyminen lännäololähtöisestä ”ensimmäisen lähtökohdan” ajattelusta lännäolon itsensä ajattelemiseen ”toisesta lähtökohdasta”, lännäolon edellyttämästä transsendentaalisesta taustasta käsin.⁹⁹

Tämä kysymyksenasettelu saa Heideggerin pitkän uran varrella lukuisia hyvinkin erilaisia muotoja. *Olemisen ja ajan* ja 1920-luvun ajattelussa sitä kutsutaan olemisen mielen radikaalin ajallisuuden selvittämiseksi: tutkimukseksi siitä, miten ihmisenä oleminen (*Dasein*) todellisuuden mielekkään avautumisena kontekstina, yhteytenä tai ”kohtana” (*Da*) saa mielekkyytensä vain ajallisten taustaulottuvuuksiensa pohjalta ja miten vastaavasti todellisuuden itsensä mielekäs lännäolo nykyisenä on mahdollista ainoastaan tulevaisuuden ja menneisyyden muodostamaa taustaa vasten. Heidegger toteaa

myöhemmin jo *Olemisen ja ajan* sijoittuneen toisen lähtökohdan kynnyselle.¹⁰⁰ 1920-luvun lopulla kysymys olemisen ajallisuudesta asettuu kysymyksenä "ei-mistään" (*Nichts*) ja "perustasta" (*Grund*). Alkaen 1930-luvun keskivaiheilta, jolloin Heideggerin elinaikana julkaisematta jäänyt "toinen pääteos" *Beiträge zur Philosophie* muotoutui, Heideggerin ajattelun johtosanoiksi nousevat *Ereignis*, todellisuuden "kohtaamisen" ja "kohdalle saapumisen" tapahtuma, ja *Geviert*, todellisuuden transsendentaalisen mielekkyystaustan nelitahoinen jakautuminen.

Heideggeriin pätee sama kuin kenties jokaiseen merkittävään ajattelijaan: oikeastaan ei ole olemassa mitään kiinteää Heideggerin oppia tai teoriaa, ei varsinkaan Heideggerin systeemiä eikä tarkkaan ottaen edes Heideggerin käsitteistöä. Heideggerin ajattelu on dynaaminen tapahtuma, matka ja liike; Heidegger itse ehdotti koottujen teostensa tunnuslauseeksi "Polkuja, ei teoksia" (*Wege, nicht Werke*)¹⁰¹. Jokaisella ajattelijalla lienee kuitenkin oma (tiedostettu tai tiedostamaton) johtotähtensä, ja Heideggerinkin ajattelua jäsentää yksi yhtenäinen ajattelun "aihe", jota on pidettävä silmällä löytääkseen hänen valtavasta ja ilmaisukeinoiltaan äärimmäisestä tuotannostaan minkäänlaista johdonmukaisuutta ja jatkuvuutta. Tämä johtotähti on juuri "toinen lähtökohta", joka muodostaa taustan ensimmäiselle ja tulee ymmärrettäväksi vain suhteessa siihen, mitä se taustoittaa. Heideggerin filosofia ja siihen kiinnittyvä uusin "mannermainen" traditio, tämä tuoreista tuorein ja muodikkaista muodikkain, avautuu ajankohtaisuudessaan ja mielekkyydessään lopulta vain vuoropuhelussa vanhoista vanhimman – arkaaisen kreikkalaisen ajattelun – kanssa. Filosofia "edistyy" vain palaamalla lakkaamatta ja yhä uusin tavoin siihen, mistä se alun perin lähtee liikkeelle.

Se, mikä on vanhaakin vanhempaa, tulee ajattelussa meidän jäljesämme ja silti meitä vastaan. Siksi ajattelu pitäytyy sen saapumisessa, mikä on jo ollut, ja on siten muistelua [Andenken].

[- -] Rohkenemme ottaa askeleen filosofiasta takaisin olemisen [Seyn] ajatteluun vasta kun ensin olemme kotiutuneet ajattelun synnyinsijoille.¹⁰²

Helsingin yliopisto

Viitteet

¹ Artikkelin perustuu Uppsalan yliopistossa 12.3.2004 *Phenomenological Readings in the History of Philosophy*-tapahtumassa pidettyyn esitelmään. Kiitän Martina Reuteria mahdollisuudesta puhua tuossa tapahtumassa sekä myös artikkeleita koskevista hyödyllisistä kommentteista.

² GA 9, 334–335 / suom., 74–75. Kaikki lainaukset ovat itse suomentamiani. Saadakseni lainaukset paremmin sovitettua oman kielenkäyttöni yhteyteen en ole Parmenideen, Aristoteleen tai Heideggerin osalta pitäytynyt aiemmin ilmestyneissä suomennoksissa. Olen kuitenkin käyttänyt niitä apunani, ja samoin olen Parmenides-katkelmien osalta hyödyntänyt Dielsin ja Kranzin ja tietyksi Heideggerin saksannoksia sekä Jean Beaufret'n (1973) ranskannoksia.

³ Tämän artikkelin keskeisintä aihetta, "ensimmäisen" ja "toisen" lähtökohdan välistä suhdetta, käsittelevät myös hieman toisin painoituksin Dastur (1993), Lowit (1986), Riedel (1993) ja Vallega (2001).

⁴ GA 54, 9–10.

⁵ *Met.* V, 1, 1013a20–23.

⁶ *Met.* V, 1, 1013a17–19.

⁷ Vastaavasti latinan "alkua" tarkoittava sana *incipium* ja verbi *incipio*, "aloittaa", "ryhtyä" perustuvat verbiin *capio*, "tarttua, saada ote". Heideggerin *Anfang* käännetäänkin tavallisesti englanniksi sanalla *inception*.

⁸ GA 54, 11.

⁹ GA 54, 201–202.

¹⁰ Ontologian historian destruktio, ks. SZ, § 6.

¹¹ Rudolf Carnapin "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache" (1931–32) käsittelee Heideggerin luentoa "Was ist Metaphysik?" (1929) esimerkkinä "metafyysisestä" ilmaisusta, jonka Carnap Wittgensteinin *Tractatukseen* ja Wienin piirin positivismiin nojaavan kielellisen mielekkyyden rajauksen pohjalta määrittää mielettömäksi, so. todentumattomaksi. Heidegger kirjoitti vuosina 1936–46 kokoelman fragmentteja, jotka otsikoitiin "Überwindung der Metaphysik" ja jossa hän (suoraan Carnapiin viittaamatta) antaa metafysiikan "voittamiselle" syvällisemmän merkityksen: metafysiikan tradition "haltuunotto" kulkemalla sen halki sen rajoille saakka. Basslerin (2001, s. 132–133) mukaan Heidegger olisi lopulta luopunut tästä projektista.

¹² Heideggerin ajattelusta filosofian "psykoanalyysinä", ks. Sheehan (1978), s. 312.

¹³ GA 65, 504.

¹⁴ Ks. GA 54, 10. Vrt. White (1988), s. 35–36.

¹⁵ Heideggerin varhaisesta Kreikka-tulkinnasta, ks. Volpi (2003). Heideggerin Kreikka-suhteen kehittymistä hänen uransa eri vaiheissa seuraavat erityisesti Courtine (2002); Escoubas (1996); Riedel (1993); Zarader (1986). Erityisesti myöhäisvaiheen esisokraattikoluentaan kohdistuvaa (filologispainotteista)

kritiikkiä esittävät Beierwaltes (1995); Gadamer (1987), s. 288–289 ja Iber (2003).

¹⁶ *Fysis-fyō*-etymologiaan viittaa jo Aristoteles (*Met.* IV, 1, 1014b16–17). Heideggerin näkee sanan *fysis* taustalla myös kannan *fa-*, joka vastaa pitkälti suomen kantasanaa ”ilma”: *faos* (*fōs*), ”valo”, *fainomai*, ”ilmentyä, ilmaantua, ilmestyä”, *fantasia*, ”ilmeneminen, kuvittelu” jne. Ks. esim. *EM*, 10–13, 76–77, 54. *Fysiksen* merkityksen muutos Aristoteleella, ks. *GA* 9, 239–301. Vrt. Schoenbohm (2001); Seidel (1964), s. 34–35; Sheehan (1983b).

¹⁷ Heideggerin tärkeimmät Parmenidesta käsittelevät tekstit ovat luentokurssit *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* (1922; *GA* 62*), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1926; *GA* 22) ja *Der Anfang der abendländischen Philosophie* (1932; *GA* 35*), *Einführung in die Metaphysik* (1935), *Parmenides* (1942–43), *Was heißt Denken?* (1951–52), esseet ”Moirä (Parmenides, Fragment VIII, 34–41)” (1954) ja ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (1964) sekä Zähringenin seminaari vuodelta 1973. Heideggerin Parmenides-luennassa tapahtuneesta kehityksestä, ks. Bassler (2001), Courtine (2002), Escoubas (1996), Maly (1992); Schlüter (1979), s. 40–203.

¹⁸ ”Kokemus” on tässä ymmärretty laajassa fenomenologisessa mielessä alueena, joka kattaa kaiken ilmenevän mielekkyyden ylipäättään. Mainitessaan Heideggerin näkyvimpanä niistä ”rationalismin vihollisista”, jotka ovat yrittäneet omia Parmenideen ajattelun, Sir Karl Popper (1998, s. 102) kenties tarkoittaa juuri Heideggerin luennan fenomenologista kokemuslähtöisyyttä. Popperin oman Parmenides-luennan (mt., s. 68–222) mukaan Parmenides juuri halveksien sivuuttaa kokemuksen (kapeassa empiristisessä mielessä ymmärrettyä) ja edustaa puhdasta ”rationalismia”, luottamusta järjen totuuksiin. Tämä luenta on kuitenkin vain näennäisesti ristiriidassa heideggerilaisen lähestymistavan kanssa; sekä aistihavainto että ”järjen totuudet” kuuluvat fenomenologisesti ymmärretyn kokemuksen piiriin.

¹⁹ Heidegger (*WHD*, 128–129; *Q* III–IV, 487; vrt. Maly 1992, s. 58) korostaa, ettei kreikkalainen ajattelu ylipäättään ollut ”käsitteellistä” ankarassa mielessä: sen käyttämät sanat ovat viitteellisiä, ohjaavia ilmauksia, kohdealueen rajauksia (kr. *horismos*, lat. *definitio*), eivät ”käsitteitä” (*Begriff*) tai määritelmiä, jotka ottaisivat tarkoittamansa asiat haltuun.

²⁰ *DK* 28 B 8, 2 / suom. Teräväinen (1985), s. 94; vrt. *VA*, 245; Greisch (1991).

²¹ *GA* 35*, luento 24.6.1932.

²² *Alētheian* merkitys, ks. esim. *EM*, 77–78; *GA* 45, 94–107; *GA* 54, 14–23; *ZSD*, 75–79; *Q* III–IV, 419–421, 483. Heideggerin Kreikka-tulkinnan ehkä tunnetuin arvostelija Paul Friedländer kyseenalaistaa *Platon*-teoksessaan (1954, s. 233–242) tämän *alētheian* perinteisen etymologian, joka saa alkunsa hellenistisessä kielitieteessä. Esim. Platon esittää sanalle *Kratyloksessa* (421b1–3) toisenlaisen, joskin leikkilisen etymologian: *alētheia*, ”jumalallinen harhailu”. Heideggerin tulkinnan puolesta voidaan kuitenkin esittää runsaasti tekstuaalista näyttöä (ks. esim. Heitsch 1962; Luther 1958), ja Friedländer

joutui myöhemmin (1964, s. 233–242) myöntämään, että *alētheia* kytkeytyy ajatuksen tasolla *lath*-kantaan ja *lēthēen* jo Hesiodoksella. Olennaisempaa Friedländerin mukaan on, ettei kreikkalaisessa kirjallisuudessa *alētheia* milloinkaan kytkeydy *yksiselitteisesti* todellisuuden avautumiseen vaan jo Homeroksella myös todellisuutta koskevan väitteen tai käsityksen *paikkansapitävyyteen*. Heidegger otti Friedländerin huomiot vakavasti ja myönsi lopulta, ettei hänen aiempi väitteensä, jonka mukaan *alētheia* muuttuu ”oikeellisuudeksi” (*Richtigkeit*) vasta Platonilla, ole historiallisesti kestävä. (*ZSD*, 77–78.) Mutta vaikka *alētheia* olisikin *de facto* jo varhain ymmärretty oikeellisuutena, ei tämä Heideggerin silmissä muuta sitä, ettei tällainen totuus käsitys voi olla pohjautumatta lähtökohtaisempaan ymmärrykseen totuudesta todellisuuden avautuneisuutena, joka aina ratkaisee ajatuksen tai väitteen paikkansapitävyyden. (*GA* 9, 443; vrt. Courtine 1993, s. 241–244; Mourelatos 1970, s. 64–65).

²³ *DK* 28 B 1, 28–32 / suom. Nordin (1999), s. 29. Säkeen 29 puhe ”täyte-läisen” todellisuuden ”sydäimestä” on hyvin moniselitteinen ja myös käsi-kirjoituksissa on tässä kohdin eroavaisuuksia. Poikkeavia luentatapoja, ks. Martineau (1986); Mourelatos (1970), s. 154–158. Erityisesti säkeet 31–32, joista koko oppirunon rakenteen tulkinta riippuu, ovat kielellisesti moniselitteisiä ja muodostavat tekstin ehkä kiistellyimmän kohdan. Perinteiset luennat korostavat *doksan*, ilmenevien vaikutelmien, vajavaisuutta ja toisarvoisuutta. Dielsin alkuperäisessä luennassa on ”opittava, miten näennäisyyden laita täytyy olla, kun se huolellisesti tutkitaan”. Wilamowitz-Möllendorffia seuraten Kranz lukee: ”miten vaikutelmien täytyy olla, joskin vain todenkaltaisella, hapuilevalla tavalla”. Burnet (1908, s. 197, 211 n. 1): ”miten kuolevaisten olisi pitänyt otaksua, että ilmenevien asioiden laita todella on”. *Doksan* positiivisuutta ja lähtökohtaista väistämättömyyttä korostaneen ”fenomenologisen” lukutavan perustaja Reinhardt (1916, s. 5–10) taas lukee: ”miten ilmenevien täytyi väistämättä tulla hyväksytyksi olevana ja tunkea läpi kaiken”. Reinhardtin luennan hyväksytyt myös Fränkel (1961, s. 463–464) ja Popper (1998, s. 72, 149). Beaufret’n (1955, s. 23–55, 79) heideggerilaisessa luennassa *ta dokūnta*, ilmenevä moninaisuus, tarkoittaa yksinkertaisesti yksittäisiä ja eriytyneitä olemassaolevia asioita sellaisenaan. Vastaavaa luentaa edustavat Brague (1987) ja Lowit (1995). Mourelatos (1970, s. 194–221) tarjoaa kiinnostavan vaihtoehdon: ”Silti tulet oppimaan myös, mikä tavalla sen, mitä pidetään olevana, tulisi olla: kerta kaikkiaan kaiken kokonaisuus.”

²⁴ *SZ*, 223 / suom., 275; *GA* 54, 6–9, 20–23; *VA*, 239.

²⁵ Reinhardt (1916), s. 35–51, 65, 78–82. Karl Reinhardt (1886–1958) oli saksalainen filologi ja antiikintutkija, joka tunnetaan erityisesti esisokraattikko- ja Sofokles-tulkintoistaan. Heidegger korostaa toistuvasti Reinhardtin klassikkoteoksen *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916) keskeistä vaikutusta hänen omaan ymmärrykseensä esisokraattikkojen ajattelusta (*GA* 62*, 62; *GA* 22, 57, 62–64, 230; *SZ*, 223 n. 1 / suom., 275 n. 222).

Ks. myös Beaufret (1973), s. 53–54.

²⁶ SZ, 222–223 / suom., 275; GA 22, 66; GA 35*, luennot 28.6. ja 5.7.1932; EM, 84–86; vrt. Couloubaritsis (1987). Schlüter (1979, s. 218–222, 310–314) kyseenalaistaa tämän luennan: Parmenides näyttää lopulta esittävän vain kaksi vaihtoehtoa, ”on” tai ”ei ole”.

²⁷ DK 28 B 2, 3–4; B 8, 1–2, 18 / suom. Larsson (1926), s. 23; Nordin (1999), s. 30; Teräväinen (1985), s. 94–95.

²⁸ DK 28 B 2, 5–8; B 6, 3; B 7, 1–2; B 8, 16–18 / suom. Larsson (1926), s. 23; Nordin (1999), s. 30; Teräväinen (1985), s. 94–95.

²⁹ DK 28 B 6, 4–9; B 7, 3–6; B 8, 51–61 / suom. Larsson (1926), s. 23; Nordin (1999), s. 30; Teräväinen (1985), s. 94–95.

³⁰ Reinhardt (1916), s. 5–88; vrt. Brague (1987). GA 62*, 62–68; SZ, 222–223 / suom., 275; GA 22, 62–70, 236; GA 35*, luento 5.7.1932; VA, 245–247; vrt. Beaufret (1973), s. 45–49, 52–85; Couloubaritsis (1987); Lowit (1995); White (1988), s. 42–43. Tätä ”fenomenologista” tulkintaa *doksan* sivuuttamattomuudesta puoltavat myös Beaufret (1955) ja Held (1980, s. 469–482, 545–579). Schlüter (1979, s. 317–327) kyseenalaistaa Heideggerin luennan: teitä näyttäisi kuitenkin olevan vain kaksi. Heideggerille vastakkaisen luennan esittää esim. Popper (1998, s. 68–222), joka näkee Parmenideen erottelun vastaavan Kantin erottelua ilmiöiden ja asioiden itsensä välillä: ”todellisuus” ja ”näennäisyys” ovat hänen mukaansa Parmenideelle kaksi ehdottoman erillistä ”maailmaa”, joista jälkimmäisen synty perustuu yksinomaan siihen, että ihmiset järjen ja intuition sijasta virheellisesti luottavat harhaanjohtaviin, vajavaisiin aisteihinsa. Kahn (1969, s. 705) katsoo, että *doksan* ja *alētheian* välinen suhde jää Parmenideella ratkeamattomaksi ongelmaksi.

³¹ DK 28 B 8, 1–3 / suom. Nordin (1999), s. 30; Teräväinen (1985), s. 94. Kääntäessämme tässä ilmauksen *estin* ”on olemassa” ja partisiipin *eon* ”olemassaoleva” emme esitä, että Parmenides käyttäisi olla-verbiä siinä nimenomaisessa merkityksessä, jota nykyään kutsutaan ”eksistentiaaliseksi” (erotettuna olla-verbin predikatiivisesta käytöstä). Ennemminkin kyseessä on kattavampi merkitys, jota Kahn (1969) kutsuu kreikan olla-verbin ”veridiseksi” käytöksi – ”(näin) todella on” – ymmärtäen tällä wittgensteinilaisittain erityisesti asiaintilojen vallitsemista. Tässä käytetty suomen kielen ilmaus on valittu yksinomaan korostamaan olemisen tapahtumaluonnetta: ”on olemassa”, so. ”oleminen on meneillään”.

³² GA 35*, luento 28.6.1932; vrt. Aubenque (1987), s. 109–114. Kahn (1969, s. 706–713) haastaa tämän väitteen: hänen mukaansa olla-verbi edellyttää kreikassa normaalisti aina kieliopillisen tai loogisen subjektin, joten tässäkin tapauksessa subjektiksi on ajateltava ”oleva”, ”se, mikä on olemassa”, ”se, miten asian laita on”. – Indoeurooppalaisista nykykielistä poiketen suomen kielessä yhteys ”totuuden” ja ”todellisuuden” välillä on selvästi nähtävissä. Tämän oivalluksen ja ”todellistua”-verbiä fenomenologisesta hyödyntämisestä on kiittäminen erityisesti Juha Himankaa (2002).

³³ GA 15, 401–407; Q III–IV, 483–487. Tämä on Heideggerin lopullinen Parmenideen runon ”ydintä”, todellisuuden ”sydäntä” koskeva tulkinta, jonka hän esitti viimeisimpiinsä kuuluvassa Zähringenin seminaarissa 1973. Vuonna 1964 (ZSD, 75–80) hän vihjaili, että ”todellisuuden sydän” saattaisikin olla nimenomaan *alētheiaan* kuuluva *lēthē*, so. kätkeytymättömyyden edellyttämä kätkeytyneisyys. Samantapaiseen johtopäätökseen päätyy Martineau (1986) kiehtova luenta. Lopulta Heidegger kuitenkin korostaa, että tämä jää Parmenideen näköpiirin ulkopuolelle: ”todellisuuden järkkymätön sydän” on Parmenideelle yksinkertaisesti olemassaolo, läsnäolon vallitsemisen tapahtuma, se, että todellisuus on. Vrt. Bassler (2001); Schlüter (1979), s. 197–204.

³⁴ DK 28 B 6, 1–2 / suom. Teräväinen (1985), s. 94. Tässä käännöksemme seuraa Dielsin ja Kranzin standardiluentaa, jolle on monia vaihtoehtoja. Burnet (1908, s. 198) lukee säkeen 1: ”Täytyy olla niin, että se, mikä voidaan jäsentää ja tajuta, on olemassa.” Fränkel (1951, s. 458) ymmärtää: ”Olemassaolevan jäsentämisen ja tajuamisen täytyy olla olemassa.” Kahn (1969, s. 722) taas lukee: ”On välttämätöntä, että jäsentäminen ja tajuaminen ovat se, mikä on olemassaolevaa.” Myöskään Heideggerin luenta ei ole yksiselitteinen, sillä hän kieltäytyy käyttämästä alistuskonjunktioita ja lukee lauseen osat rinnasteisina: ”On tarpeen: jäsentää ja tajuta: olemassaoleva: olemassaolo.” (WHD, 131.) Olemassaolevan olemassaolo tarvitsee jäsentämistä ja tajuamista, jäsentäminen ja tajuaminen tarvitsevat olemassaoloa – nämä kaksi ulottuvuutta keskinäisessä riippuvuudessaan muodostavat yhdessä todellisuuden tapahtumisen välttämättömän rakenteen.

³⁵ GA 15, 405; Q III–IV, 485–488; vrt. Bassler (2001); Courtine (1993); Escoubas (1996); Maly (1992), s. 42–45. Popper (1998, s. 114) sitä vastoin katsoo, että juuri Parmenideen toivoton yritys tehdä sisällöllisiä johtopäätöksiä tämän tautologisen premissin pohjalta osoittaa ontologian, so. olevaa koskevan teorian, viimekätisen sisällöttömyyden ja hedelmättömyyden.

³⁶ GA 19, 237; EM, 85; GA 9, 334–335 / suom., 74–75; WHD, 108–114, 131–149, 165–175; VA, 231–247; ZSD, 8; GA 15, 404–406; Q III–IV, 484–487; vrt. Beaufret (1973), s. 69; Couloubaritsis (1987), s. 36–38; Held (1980), s. 506–515; Maly (1992), s. 51–52; Seidel (1964), s. 77–86. Schlüter (1979, s. 314–317) kyseenalaistaa Heideggerin tulkinnan partisiipin *eon* merkityksestä.

³⁷ Heideggerin ilmaisutavan olennaista tautologisuutta tarkastelee oivaltavasti Hintikka (1997, s. 8–10 / suom., s. 251–252), joka näkee tautologian Heideggerin keinona sanoa se, mikä Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä ei ole sanottavissa. Tästä ks. myös Pihlström (2004), s. 9–10.

³⁸ N II, 399–410; WHD, 134–135, 174–175. Vrt. Seidel (1964), s. 42–49.

³⁹ *Üsia* on ”olla”-verbin partisiippikannasta *ont-* johdettu abstraktisubstantiivi, joka kieliopillisesti tarkoittaisi yksinkertaisesti ”olevuutta”. Sen perusmerkitys esifilosofisessa kreikassa oli ”(kiinteä) omaisuus, hallussa oleva”. Aristoteleen (*Met.* V, 8, 1017b10–26) määritelmän mukaan *üsia* tarkoittaa toisaalta 1) mitä tahansa perustavaa, omavaraista olevaa

(*hypokeimenon*), jonka oleminen ei perustu mihinkään muuhun olevaan, ja toisaalta 2) sitä, mikä tekee olevasta jonkin määrätyn, erillisen olevan, so. sen ominaista ilmenemismuotoa tai hahmoa (*eidos, morfē*). Latinalaisen tradition suosimista käänöksistä "substanssi" (lat. *substantia*, "alla-pysyvyys") viittaa ennen kaikkea ensimmäiseen merkitykseen, *essentia* ("olevuus") taas jälkimmäiseen. Ks. tästä Courtine (2003).

⁴⁰ DK 28 B 8, 6 / suom. Larsson (1926), s. 23; Teräväinen (1985), s. 94.

⁴¹ *Soph.* 241d5–7. Dialogissa *Parmenides* Platon antaa kuitenkin Parmenideen itsensä selittää Sokrateelle ja Aristoteles-nimiselle hahmolle, missä syvässä mielessä todellisuus voi olla sekä yhtenäinen että moninainen ja pitää samalla sisällään sekä olevan että ei-olevan. Platonille siis kyseessä on kenties pikemminkin Parmenideen uudelleentulkinta kuin Parmenides-"kritiikki".

⁴² *Phys.* I, 3, 186a24–25, 187a6–9. Aristoteles tähdentää, ettei todellisuus voi olla yhtenäinen *tässä mielessä* (187a10–11). On huomattava, että Aristoteleellekin todellisuus kuitenkin on viime kädessä yksi ja yhtenäinen: olevuuden monet merkitysyhteydet kytkeytyvät kaikki yhteen ja samaan ilmenemistapaan (*fysis*; *Met.* IV, 2, 1003a33–34), joksi osoittautuu juuri *usia* (IX, 1, 1045b27–29).

⁴³ DK 28 B 8, 36–39, 53–56 / suom. Larsson (1926), s. 24; Teräväinen (1985), s. 95. Säkeelle 36 on Bergkin ehdottama vaihtoehtoinen lukutapa, jossa olla-verbin preesensin ja futuurin rinnalle tulee imperfekti.

⁴⁴ GA 35*, luento 24.5.1932; *EM*, 74; *EDP*, 36–37; GA 45, 178; GA 54, 1; Q III–IV, 421, 488; vrt. Beaufret (1955), s. 15; (1973), s. 38–51. Perinteisestä mallista poikkeava luenta, joka ei näe Herakleitosta ja Parmenidesta vastakohtina vaan samaa asiaa eri suunnasta lähestyvinä, on myös peräisin Karl Reinhardtilta (1916, s. 64–66, 76, 201–230). Vastoin yleistä käsitystä Reinhardt uskoo Herakleitoksen olevan Parmenidesta ajallisesti myöhäisempi.

⁴⁵ Ks. *EM*, 95–103; GA 45, 178; Q III–IV, 421.

⁴⁶ DK 22 B 50 / suom., s. 24, B 8 / suom., s. 9.

⁴⁷ *WHD*, 116–119, 168–169. Vrt. Schlüter (1979), s. 160–164; White (1988), s. 41.

⁴⁸ *WHD*, 145–149; vrt. GA 45, 189; GA 9, 323–364 / suom., s. 64–107; ks. myös Fay (1973).

⁴⁹ Ks. esim. GA 65, 291–326, 487–492; GA 9, 325–326 / suom., s. 64.

⁵⁰ DK 28 B 3 / suom. Teräväinen (1985), s. 94. Välttääkseen idealistisen vaihtelun Burnet (1908, s. 198) ja Popper (1998, s. 117, 129–130) kääntävät tämän hankalasti "Yksi ja sama on se, mikä voidaan tajuta, ja se, mikä voi olla olemassa."

⁵¹ *VA*, 226–229; vrt. *WHD*, 148–149; ks. myös Aubenque (1987), s. 114–117; Beaufret (1955), s. 68–69; Schlüter (1979), s. 108–117, 172–174, 176–178; Seidel (1964), s. 58–62.

⁵² DK 28 B 8, 34–36 / suom. Nordin (1999), s. 30–31; Teräväinen (1985), s. 95. Fränkel (1968, s. 195) kääntää hankalasti: "Tajuaminen on samaa kuin sen tajuaminen, että on olemassa; eihän tajuamista löydy ilman olemassaoloa, jonka piirissä 'on olemassa' saa ilmaisunsa." Mourelatos (1970, s. 170–172) tulkitsee säkeen 35 tarkoittavan pikemminkin, että tajuaminen on "sitoutunut" olemassa olevaan.

⁵³ Ks. esim. *VA*, 69–72; *N II*, 141–199.

⁵⁴ *EM*, 110. Vrt. Kahn (1969), s. 701–704.

⁵⁵ *SZ*, 25–26 / suom., s. 48; GA 35*, luento 28.6.1932; GA 45, 139; *WHD*, 124–125, 172–173.

⁵⁶ *Met.* XII, 9, 1074b34–35.

⁵⁷ Ks. esim. GA 35*, luento 23.7.1932; GA 45, 139; GA 65, 196.

⁵⁸ Ks. esim. GA 31, 40–55.

⁵⁹ Ks. esim. *EM*, 54; GA 65, 195; *N II*, 403, 429; *WHD*, 143.

⁶⁰ GA 54, 242.

⁶¹ Mourelatos (1970, s. xiv) kiinnittää aivan oikein huomion Heideggerin tulkintojen ja hänestä alkunsa saavan hermeneuttisen tulkintatradition "ylitulkinnalliseen" luonteeseen mutta huomauttaa, että myös analyttisen filosofian Kreikka-luenta on usein vastaavalla tapaa anakronistista omien ajattelurakenteiden peilailua.

⁶² *Olemisessa ja ajassa* (*SZ*, 37–38 / suom., s. 61–62) Heidegger osoittaa, miten fenomenologia laajassa mielessä ilmenevän todellisuuden ilmaisemisena on välttämättä samalla hermeneutiikkaa, todellisuuden rakenteiden tulkintaa ja kieleen tuomista (kr. *hermeneuō*). Heideggerin yksityiskohtainen esitys (*SZ*, §§ 31–34) ymmärtämisen ja tulkitsemisen ajallis-eksistentiaalisesta rakenteesta ja hermeneuttisesta kehästä, jossa lähtökohtaiset taustaoletukset ja -käsitteet rajaavat todellisuuden tulkintamahdollisuuksia mutta jossa koettu todellisuus itse voi pakottaa muokkaamaan taustaoletuksia ja näin avata uusia ajattelun mahdollisuuksia, on modernin filosofisen hermeneutiikan kulmakivi.

⁶³ GA 54, 249.

⁶⁴ Ajattelun lähtökohtien "toisintamisesta", niiden uudenlaisesta haltuunotosta (*Wiederholung*), ks. erityisesti *SZ*, § 66, § 68, § 74.

⁶⁵ Näin tekee esimerkiksi Popper (1998, s. 105–145), jonka mukaan Parmenides ei ole "ontologi" – Parmenideen ajattelusta ei hänen mukaansa ole löydettävissä sisällöllistä ontologiaa, so. oppia olevasta, vaan ainoastaan radikaali "tietoteoria" ja "kosmologia", so. oppi maailman koostumuksesta. Heideggerilaisesta näkökulmasta tällaisilla erotteluilla ei varhaiskreikkalaisessa kontekstissa ole mieltä – Parmenideen runon aiheena on ihmisen ajattelulle avautuva todellisuus, joka sulkee sisäänsä kaikki nämä alueet.

⁶⁶ Viitteissä 22 ja 25 on jo käsitelty Heideggerin kannalta hedelmällistä vuorovaikutusta Karl Reinhardtin ja Paul Friedländerin kanssa. Muita merkittäviä antiikintutkijoita, joihin hän piti yhteyttä, olivat mm. Werner Jaeger, Wilhelm Luther, Walter F. Otto, Kurt Riezler, Wolfgang Schadewaldt

ja Julius Stenzel. Tästä ks. Edler (1997). Vanhemmista filologeista häneen vaikuttivat erityisesti 1800-luvun suuret aristoteelikot Hermann Bonitz ja Albert Schwegler; W. D. Rossin *Metafysiikka*-kommentaarisiin hän suhtautuu lähinnä arvostelevasti (ks. esim. GA 21, 171–174; GA 31, 81–82). Ratkaisevan tärkeä Heideggerille oli erityisesti Franz Brentanon Aristoteles-luenta (ks. ZSD, 81 / suom., s. 107).

⁶⁷ GA 65, 171, 187.

⁶⁸ Ks. GA 35*, luennot 28.6., 5.7., 19.7.1932; EM, 18, 128.

⁶⁹ DK 28 B 8, 8–10 / suom. Teräväinen (1985), s. 94.

⁷⁰ Aristoteleen *Fysiikan* kuuluisan määritelmän (*Phys.* III, 1, 201a10–11, 27–29) mukaan *kinēsis* on potentiaalisesti olevan (*dynamei on*) täyttä toteutuneisuutta (*entelekhēia*) nimenomaan potentiaalisena, siis yhä keskeneräisenä. Toisaalla (2, 201b31–33) *kinēsis* määritellään yksinkertaisesti ”keskeneräiseksi toteutumiseksi” (*energeia atelēs*). Tämän keskeisestä merkityksestä Heideggerille, ks. Sheehan (1978; 1981; 1983a; 1983b).

⁷¹ DK 28 B 8, 19–21 / suom. Teräväinen (1985), s. 95. Särkeelle 19 on kaksi lukutapaa, joista jälkimmäinen (”sittemmin vallita”) esiintyy käsikirjoituksissa.

⁷² GA 9, 283–284.

⁷³ *Metafysiikan* luvun IX, 6 loppupuoli (1048b18–36) erottaa toisistaan verbäalisia ilmaisuja käyttäen kaksi toiminnan muotoa, toisaalta keskeneräisen *kinēsisen* – esim. laihduttaminen, joka tähtää toiminnalle ulkoiseen päämäärään – ja toisaalta itsetarkoituksellisen itsensä toteuttamisen (*praxis*, *energeia*) – esim. näkeminen, joka on aina jo lähtökohtaisesti loppuunsaattettua ja oma päämääränsä. Heideggerin luenta, ks. GA 22, 202; GA 9, 284. Tuntemattomasta syystä tämä kohta puuttuu joistakin *Metafysiikan* käsikirjoituksista ja on pahasti turmeltunut toisissa; sitä pidetään kuitenkin aitoperäisenä (ks. W. D. Rossin selitys, *Aristotle’s Metaphysics*, II, 253).

⁷⁴ DK 28 B 8, 26–27, 29 / suom. Nordin (1999), s. 30; Teräväinen (1985), s. 95.

⁷⁵ DK 28 B 8, 3–6 / suom. Larsson (1926), s. 23; Teräväinen (1985), s. 94.

⁷⁶ GA 54, 242–243; VA, 67, 243–244; ZSD, 9. Olen tässä toistuvasti suomentanut sanan *Geschichte* sanoilla ”kehitys” tai ”kehkeytyminen” tuodakseni edes jollain tasolla esiin Heideggerin tavan erottaa toisistaan 1) *Geschichte* (yhteys verbeihin *geschehen*, ”tapahtua”, ja *schicken*, ”lähettää, kohdistaa”) historiallisena tapahtumakulkuna, jossa länsimaisen ajattelun ensimmäinen lähtökohta ”kehitytty” ja ”kehkeytytty” auki metafysiikan erilaisina tapoina kohdata todellisuus läsnäolevana, ja 2) *Historie* menneisyyttä koskevan historiallisen ”selonteon” (kr. *historia*) mielessä. Tästä erottelusta ks. esim. SZ, 10 / suom., 31; § 76; vrt. Vallega (2001), s. 52–53.

⁷⁷ Vrt. GA 62*, 65–68; GA 35*, luento 28.6.1932.

⁷⁸ Ks. esim. N II, 367. Heideggerilla esiintyy kaksi ”metafysiikan” käsitettä. 1920-luvulla, esimerkiksi luennossa ”Was ist Metaphysik?” (1929; GA 9, 118–122), hän tarkoittaa metafysiikalla yleisesti filosofian ”transsendentaalista” kysymistapaa, joka menee yksittäisten empiiristen olioiden yli (*meta ta fysika*)

ja kysyy niiden perustavia mielekkyysrakenteita. 1930-luvulta alkaen Heidegger (ks. esim. GA 65, 167–224; N II, 399–457; ZSD, 61–80) ymmärtää metafysiikalla länsimaisen filosofian Platonista Nietzscheen ulottuvaa historiallista traditiota, joka ”ohittaa” esisokraatikkojen ymmärryksen todellisuuden ilmenemisen tapahtumasta (*fysis*) ja ajattelee sen sijaan olioiden oliomaisuutta pysyvänä läsnäolevuutena.

⁷⁹ Ks. esim. Q III–IV, 399.

⁸⁰ Ks. esim. VA, 69–72, 82–83; N II, 410–436.

⁸¹ Ks. esim. GA 65, 107–166; VA, 67–69, 72; N II, 199–202; GA 9, 335–336, 339–340 / suom., s. 75–76, 80; ZSD, 61–65; Nietzscheen metafysiikasta myös VA, 77–79; N II, 7–398, WHD, 1–78. Vrt. Ijsseling (1992); Seidel (1964), s. 49–57.

⁸² Ks. varsinkin VA, 9–40 / suom. 31–40, VA, 87–94. Heidegger ei varsinaisesti puhu kuluttamisesta; syvästi heideggerilaisen ja äärimmäisen vaikutusvaltaisen analyysin kulutusyhteiskunnasta esittää sen sijaan Hannah Arendt teoksessaan *The Human Condition* (1958, s. 118–135 / suom., s. 122–138).

⁸³ GA 65, 138–141; N II, 44–96, 272–28, 335–398; vrt. Korab-Karpowicz (2001), s. 496; Sheehan (2002).

⁸⁴ N II, 343.

⁸⁵ GA 45, 122.

⁸⁶ GA 54, 202.

⁸⁷ US, 133–134.

⁸⁸ 1100-luvun alussa eläneen Bernhard Chartreslaisen kuuluisat sanat, jotka viittaavat antiikin ajattelijoiden perustavaan merkitykseen uudemmille oppineille, esiintyvät lainauksena Johannes Salisburylaisen teoksessa *Metalogicon* (III, 4): ”Bernhard Chartreslaisella oli tapana sanoa, että me olemme ikään kuin jättien hartioille asettuneita kääpiöitä, jotka näkevät jättejä enemmän ja kauemmas – ei kuitenkaan oman näkökyvyn terävyyden tai oman ruumiin koon ansiosta, vaan koska jättien suuruus kuljettaa meidät korkeuksiin ja korottaa meidät.”

⁸⁹ GA 45, 124.

⁹⁰ GA 65, 179. Käännös on tässä erityisen karkea, koska siinä on mahdotonta tavoittaa sanojen *Seyn* ja *Wahrheit* vivahteita. Kirjoittaessaan sanan ”oleminen” vanhakantaisesti y:llä, *Seyn*, Heidegger viittaa metafysiisesti ymmärrettyä olemista eli olioiden oliomaisuutta ”alkuperäisempään” olemisen tapahtumaan. Puhuessaan myöhemmissä kirjoituksissaan ”totuudesta” sanalla *Wahrheit* Heidegger viittaa sanan kantaan verbissä *wahren*, ”varjella”, ”suojella” ja tarkoittaa näin todellisuuden ”pysyvyyttä” tai ”kestävyyttä”, ”varjelusta”. Todellisuuden kätkeytymättömyys – totuus – on mahdollista ainoastaan siten, että sitä ”varjelee” kätkeytyneisyys.

⁹¹ Ks. etenkin SZ, §§ 51–53.

⁹² Ks. SZ, §§ 61–66.

⁹³ Ks. SZ, § 70.

⁹⁴ *Metafysiikan IX* kirjan – ja koko *Metafysiikan VII–IX* kirjoista muodostuvan ontologisen ydintutkielman – päättävässä 10. luvussa Aristoteles esittelee radikaalin ymmärryksensä totuudesta olevuuden perustavana merkityksenä (*on hōs alēthes*; 1051b1–2). Tämä asian itsensä yksinkertaista, täydellistä ja välitöntä läsnäoloa tarkoittava ”totuus” erotetaan Aristoteleen monissa muissa kirjoituksissa tarkoittamasta propositionaalisesta totuudesta, joka tarkoittaa asian ja siihen liitetyn määreen todellista yhteenkuuluvuutta (*synthesis*) ja on sellaisenaan toissijainen ja johdannainen (1051b2–17; vrt. *Met.* VI, 4). Heidegger (*GA* 31, 73–109) pitää epäperäisiksikin epäiltyä lukua IX, 10 eräänlaisena kreikkalaisen läsnäolon metafysiikan huipentumana, sen kirkkaimpana ilmauksena.

⁹⁵ *Lēthēn* varsinaista roolia kreikkalaisessa ajattelussa käsittelee erityisesti *GA* 54, 25–193. Vrt. *VA*, 233; *ZSD*, 78. Ks. myös Lowit (1986).

⁹⁶ *DK* 22 B 123 / suom., s. 48. Vrt. esim. *EM*, 87; *Q* III–IV, 432.

⁹⁷ Sheehan (1979), s. 629; (1983a), s. 307; (1983b), s. 149.

⁹⁸ Vrt. *SZ*, 38 / suom., s. 62.

⁹⁹ Ks. *GA* 9, 327–328 / suom., s. 67; vrt. Sheehan (2000).

¹⁰⁰ Ks. esim. *GA* 65, 76.

¹⁰¹ *GA* 1, IV.

¹⁰² *AED*, 19.

Lähteet

Antiikki ja keskiaika

DK (Diels & Kranz): Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und deutsch*, 6. verbesserte Auflage, herausgegeben von Walther Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1951 [1903]. Herakleitos-fragmentteja suomennettu teoksessa Herakleitos, *Yksi ja sama: Aforismeja*, suomentanut Pentti Saarikoski, Otava, Helsinki, 1971. Parmenides-fragmenttien suomennoksia: Larsson (1926), s. 22–24; Nordin (1999), s. 29–30; Teräväinen (1985), s. 94–97.

Crat.: Platon (Plato), *Cratylus*, teoksessa *Platonis opera, Tomus I*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxonii, 1958 [1900]. Suom. *Kratylos*, suomentanut Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset II*, Otava, Helsinki, 1999.

Soph.: Platon (Plato), *Sophista*, teoksessa *Platonis opera, Tomus I*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxonii, 1958 [1900]. Suom. *Sofisti*, suomentanut Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset V*, Otava, Helsinki, 1999.

Parm.: Platon (Plato), *Parmenides*, teoksessa *Platonis opera, Tomus II*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxonii, 1901. Suom. *Parmenides*, suomentanut Marja Itkonen-Kaila, teoksessa *Teokset III*, Otava, Helsinki, 1999.

Met.: Aristoteles, *Aristotle's Metaphysics, Vol. I–II*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1997 [1924]. Suom. *Metafysiikka*, suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari, Petri Pohjanlehto, selitykset laatinut Simo Knuuttila, Gaudeamus, Helsinki, 1990.

Phys.: Aristoteles, *Aristotle's Physics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1998 [1936]. Suom. *Fysiikka*, suomentaneet Tuija Jatakari ja Kati Näätäsaari, selitykset laatinut Simo Knuuttila, Gaudeamus, Helsinki, 1992.

Johannes Salisburylainen (Ioannes Saresberiensis) (1991), *Ioannis Sarisberiensis Metalogicon*, edidit J. B. Hall, auxilia K. S. B. Keats-Rohan, (Corpus christianorum; Continuatio mediaevalis, 98), Brepols, Turnholti.

Martin Heidegger (kronologisessa järjestyksessä)

GA 1: (1912–17), *Frühe Schriften*, (Gesamtausgabe, 1), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

GA 62*: (1922), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, julkaisematon käsikirjoitus 0002.01, Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, Archivzentrum, Nachlass Herbert Marcuse.

GA 19: (1924–25), *Platon: Sophistes*, (Gesamtausgabe, 19), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

GA 21: (1925–26), *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, (Gesamtausgabe, 21), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

GA 22: (1926), *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, (Gesamtausgabe, 22), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.

SZ: (1927), *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 2001. Suom. *Oleminen ja aika*, suomentanut Reijo Kupiainen, Vastapaino, Tampere, 2000.

GA 9: (1929), "Was ist Metaphysik?", teoksessa *Wegmarken*, (Gesamtausgabe, 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, s. 103–122.

GA 31: (1930), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*, (Gesamtausgabe, 31), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.

GA 35*: (1932), *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, julkaisematon käsikirjoitus 0029.01, Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, Archivzentrum, Nachlass Herbert Marcuse.

EM: (1935), *Einführung in die Metaphysik*, 6. Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 1998 [1953].

- EDP: (1936), "Europa und die deutsche Philosophie", teoksessa Gander (toim.) (1993), s. 31–41.
- GA 45: (1936–37), *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, (Gesamtausgabe, 45), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.
- GA 65: (1936–38), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (Gesamtausgabe, 65), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.
- VA: (1936–46), "Überwindung der Metaphysik", teoksessa *Vorträge und Aufsätze*, 6. Auflage, Günther Neske, Pfullingen, 1990 [1954], s. 67–95.
- GA 9: (1939), "Vom Wesen und Begriff der *fysis*: Aristoteles, Physik B, 1", teoksessa *Wegmarken*, (Gesamtausgabe, 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, s. 239–301.
- NII: (1939–46), *Nietzsche, Zweiter Band*, 5. Auflage, Günther Neske, Pfullingen, 1989 [1961].
- GA 54: (1942–43), *Parmenides*, (Gesamtausgabe, 54), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- GA 9: (1946), "Brief über den 'Humanismus'", teoksessa *Wegmarken*, (Gesamtausgabe, 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, s. 313–364. Suom. "Kirje 'humanismista'", teoksessa *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika*, suomentanut Markku Lehtinen, (Paradeigma), Tutkijaliitto, Helsinki, 2000, s. 51–107.
- WHD: (1951–52), *Was heißt Denken?* 5., durchgesehene Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 1997 [1954].
- VA: (1953), "Die Frage nach der Technik", teoksessa *Vorträge und Aufsätze*, 6. Auflage, Günther Neske, Pfullingen, 1990 [1954], s. 9–40. Suom. "Tekniikan kysyminen", suomentanut Vesa Jaaksi, *niin & näin* 2/1994, 31–40.
- US: (1953–54), "Aus einem Gespräch von der Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, 13. Auflage, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003 [1959], s. 83–155.
- AED: (1954), *Aus der Erfahrung des Denkens*, 6. Auflage, Günther Neske, Pfullingen, 1986.
- VA: (1954), "Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34–41)", teoksessa *Vorträge und Aufsätze*, 6. Auflage, Günther Neske, Pfullingen, 1990 [1954], s. 223–248.
- GA 9: (1958), "Hegel und die Griechen", teoksessa *Wegmarken*, (Gesamtausgabe, 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, s. 427–444.
- ZSD: (1962), "Zeit und Sein", teoksessa *Zur Sache des Denkens*, 4. Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 2000 [1969], s. 1–26.
- ZSD: (1963), "Mein Weg in die Phänomenologie", teoksessa *Zur Sache des Denkens*, 4. Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 2000 [1969], s. 81–90. Suom. "Tieni fenomenologiaan", suomentanut Arto Haapala, *Synthese* 2–3/1986, 107–111.
- ZSD: (1964), "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" teoksessa *Zur Sache des Denkens*, 4. Auflage, Max Niemeyer, Tübingen, 2000 [1969], s. 61–80.

- Q III–IV: (1969), "Séminaire du Thor 1969", teoksessa *Questions III et IV*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédiér, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, (Tel, 172), Gallimard, Paris, 1990, s. 415–458.
- GA 15: (1972–73), "Die Herkunft des Denkens", teoksessa *Seminare*, (Gesamtausgabe, 15), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, s. 401–407.
- Q III–IV: (1973), "Séminaire de Zähringen 1973", teoksessa *Questions III et IV*, traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédiér, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls, (Tel, 172), Gallimard, Paris, 1990, s. 459–488.

Muut lähteet

- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago. Suom. *Vita activa: Ihmisenä olemisen ehdot*, suomentaneet Riitta Oittinen, Eija Virtanen, Tiina Viinikainen, Maini Pekkarinen, Päivi Helminen ja työryhmä, Tiina Tuominen, Anu Keskinen, Hanna Liikala, Natasha Vilokkinen, Eeva Heikkonen, Tommi Ketonen, Vastapaino, Tampere, 2002.
- Aubenque, Pierre (toim.) (1987), *Études sur Parménide, Tome II: Problèmes d'interprétation*, (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), J. Vrin, Paris.
- Aubenque, Pierre (1987), "Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide", teoksessa Aubenque (toim.) (1987), s. 102–134.
- Bassler, O. Bradley (2001), "The Birthplace of Thinking: Heidegger's Late Thoughts on Tautology", *Heidegger Studies* 17, 117–133.
- Beaufret, Jean (1955), *Le Poème de Parménide*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Beaufret, Jean (1973), *Dialogue avec Heidegger, I: Philosophie grecque*, (Arguments), Minuit, Paris.
- Beierwaltes, Werner (1995), *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 1, 1995), Bayerische Akademie der Wissenschaften, München.
- Brague, Rémi (1987), "La vraisemblance du faux (Parménide, Fr. I, 31–32)", teoksessa Aubenque (toim.) (1987), s. 44–68.
- Burnet, John (1908), *Early Greek Philosophy*, 2nd edition, Adam and Charles Black, London.
- Carnap, Rudolf (1931–32), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2, 219–241.
- Couloubaritsis, Lambros (1987), "Les multiples chemins de Parménide", teoksessa Aubenque (toim.) (1987), s. 25–43.
- Courtine, Jean-François (1993), "Phenomenology and/or Tautology", translated by Jeffrey S. Libett, teoksessa Sallis (toim.) (1993), s. 241–257.

- Courtine, Jean-François (toim.) (1996), *Phénoménologie et logique*, Presses de l'École Normale Supérieure, Paris.
- Courtine, Jean-François (2002), "Vom logos zur Sprache", deutsche Übersetzung von Martina Roesner, teoksessa Hüni & Trawny (toim.) (2002), s. 455–477.
- Courtine, Jean-François (2003), "Les traductions latines d'úsia et la compréhension romano-stoïcienne de l'être", teoksessa *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*, (Épiméthée), Presses Universitaires de France, Paris, s. 11–77.
- Dastur, Françoise (1993), "Europa und der 'andere Anfang'", teoksessa Gander (toim.) (1993), s. 185–195.
- Eidler, Frank H. W. (1997), "Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?", *Research in Phenomenology* 27, 122–149.
- Escoubas, Éliane (1996), "Logos et tautologie: La lecture heideggérienne d'Héraclite et de Parménide", teoksessa Courtine (toim.) (1996), s. 297–313.
- Fay, Thomas A. (1973), "Heidegger: Thinking as noein", *The Modern Schoolman* 51 (1), 17–28.
- Fløistad, Guttorm (toim.) (1983), *Contemporary Philosophy: A New Survey, Volume 4: Philosophy of Mind*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- Friedländer, Paul (1954), *Platon, Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, 2. erweiterte und verbesserte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin.
- Friedländer, Paul (1964), *Platon, Band I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, 3. durchgesehene und ergänzte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin.
- Fränkel, Hermann (1951), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, (Philological Monographs of the American Philological Association, 13), American Philological Association, New York.
- Fränkel, Hermann (1968), *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, 3. durchgesehene Auflage, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München.
- Gadamer, Hans-Georg ([1979] 1987), "Die Griechen", teoksessa *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger*, (Gesammelte Werke, 3), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, s. 285–296.
- Gander, Hans-Helmuth (toim.) (1993), *Europa und die Philosophie*, (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Greisch, Jean (1991), "La parole d'origine, l'origine de la parole: Logique et sigétique dans les Beiträage zur Philosophie de Martin Heidegger", *Rue Descartes* 1–2, 191–212.
- Heitsch, Ernst (1962), "Die nicht-philosophische alçtheia", *Hermes* 90, 24–33.
- Held, Klaus (1980), *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft: Eine phänomenologische Besinnung*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Himanka, Juha (2002), *Se ei sittenkään pyöri: Johdatus mannermaiseen filosofiaan*, Tammi, Helsinki.
- Hintikka, Jaakko (1997), "Contemporary Philosophy and the Problem of Truth", teoksessa *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*, (Jaakko Hintikka Selected Papers, 2), Kluwer, Dordrecht, s. 1–19. Suom. "Totuuden ongelma nykyfilosofiassa", suomentanut Janne Hiiipakka, teoksessa *Filosofian köyhyys ja rikkaus: Nykyfilosofian kartoitusta*, Art House, Helsinki, 2001, s. 241–266.
- Hüni, Heinrich & Peter Trawny (toim.) (2002), *Die erscheinende Welt: Festschrift für Klaus Held*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Iber, Christian (2003), "Interpretationen zur Vorsokratik: Frühgriechisches Denken und Heideggers Projektionen", teoksessa Thomä (toim.) (2003), s. 230–239.
- Ijsseling, Samuel ([1988] 1992), "The end of philosophy as the beginning of thinking", translated by Christopher Macann, teoksessa Macann (toim.) (1992a), s. 383–397.
- Kahn, Charles (1969), "The Thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics* 22 (4), 700–724.
- Korab-Karpowicz, Wlodimierz J. (2001), "Heidegger, the Presocratics, and the History of Being", *Existentialia* 11 (3–4), 491–502.
- Larsson, Hans (1926), *Kreikan filosofia*, suomentanut J. Hollo, WSOY, Porvoo.
- Lowit, Alexandre (1986), "Le 'principe' de la lecture heideggerienne de Parménide (Parmenides, GA, 54)", *Revue de philosophie ancienne* 4 (2), 163–210.
- Lowit, Alexandre (1995), "Que signifient les dokûnta du Poème de Parménide?", *Heidegger Studies* 11, 123–149.
- Luther, Wilhelm (1954), "Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache", *Gymnasium* 65, 75–107.
- Macann, Christopher (toim.) (1992a), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume I: Philosophy*, (Routledge Critical Assessments of Leading Philosophers), Routledge, London.
- Macann, Christopher (toim.) (1992b), *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume II: History of Philosophy*, (Routledge Critical Assessments of Leading Philosophers), Routledge, London.
- Maly, Kenneth (1992), "Reading and Thinking: Heidegger and the hinting Greeks", teoksessa Macann (toim.) (1992b), s. 37–60.
- Martineau, Emmanuel (1986), "Le 'cœur' de l'alçtheia", *Revue de philosophie ancienne* 4 (1), 33–86.
- Mourelatos, Alexander P. D. (1970), *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, Yale University Press, New Haven.
- Nordin, Svante ([1995] 1999), *Filosofian historia: Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*, suomentanut Jukka Heiskanen, Pohjoinen, Oulu.
- Pettigrew, David & François Raffoul (toim.) (2002), *Heidegger and Practical Philosophy*, (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), State University of New York Press, Albany.

- Pihlström, Sami (2004), "Heidegger ja suomalainen analyttinen filosofia", *Tieteessä tapahtuu* 2/2004, 5–14.
- Polt, Richard & Gregory Fried (toim.) (2001), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven.
- Popper, Karl R. (1998), *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, Routledge, London.
- Reinhardt, Karl (1916), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Friedrich Cohen, Bonn.
- Riedel, Manfred (1993), "Heidegger: The Twofold Beginning of Thinking", translated by Felix Pryor-Ensslin, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 16 (2), 433–465.
- Sallis, John (toim.) (1978), *Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- Sallis, John (toim.) (1993), *Reading Heidegger: Commemorations*, (Studies in Continental Thought), Indiana University Press, Bloomington.
- Schlüter, Jochen (1979), *Heidegger und Parmenides: Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung*, (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 147), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- Schoenbohm, Susan (2001), "Heidegger's Interpretation of *phusis* in *Introduction to Metaphysics*", teoksessa Polt & Fried (toim.) (2001), s. 143–160, 305–309.
- Scott, Charles E. ym. (toim.) (2001), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, (Studies in Continental Thought), Indiana University Press, Bloomington.
- Seidel, George Joseph (1964), *Martin Heidegger and the Pre-Socratics: An Introduction to His Thought*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Sheehan, Thomas (1978), "Getting to the Topic: The New Edition of *Wegmarken*", teoksessa Sallis (toim.) (1978), s. 299–316.
- Sheehan, Thomas (1979), "Heidegger's Topic: Excess, Recess, Access", *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (4), 615–635.
- Sheehan, Thomas (1981), "On Movement and the Destruction of Ontology", *The Monist* 64 (4), 534–542.
- Sheehan, Thomas (1983a), "Heidegger's Philosophy of Mind", teoksessa Fløistad (toim.) (1983), s. 287–318.
- Sheehan, Thomas (1983b), "On the Way to *Ereignis*: Heidegger's Interpretation of *Physis*", teoksessa Silverman, Sallis & Seebohm (toim.) (1983), s. 131–164.
- Sheehan, Thomas (2001), "*Kehre* and *Ereignis*: A Prolegomenon to *Introduction to Metaphysics*", teoksessa Polt & Fried (toim.) (2001), s. 3–16, 263–274.
- Sheehan, Thomas (2002), "Nihilism and Its Discontents", teoksessa Pettigrew & Raffoul (toim.) (2002), s. 275–300.
- Silverman, Hugh J. & John Sallis & Thomas M. Seebohm (toim.) (1983), *Continental Philosophy in America*, Duquesne University Press, Pittsburgh.

- Teräväinen, Juha (toim.) (1985), *Käsitteelliseen selkeyteen / Towards Conceptual Clarity: Juhlakirja Raili Kaupille 10.4.1985*, (Matemaattisten tieteiden laitoksen julkaisuja, A 151), Tampereen yliopisto, Tampere.
- Teräväinen, Juha (1985), "Järki vie meidät ovelle asti", teoksessa Teräväinen (toim.) (1985), s. 92–110.
- Thomä, Dieter (toim.) (2003), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart.
- Vallega, Alejandro (2001), "'Beyng-Historical Thinking' in Heidegger's *Contributions to Philosophy*", teoksessa Scott ym. (toim.) (2001), s. 48–65.
- Volpi, Franco (2003), "Der Rückgang auf die Griechen in den zwanziger Jahren: Eine hermeneutische Perspektive auf Aristoteles, Platon und die Vorsokratiker im Dienst der Seinsfrage", teoksessa Thomä (toim.) (2003), s. 26–37.
- White, Carol J. (1988), "Heidegger and the Beginning of Metaphysics", *Journal of the British Society for Phenomenology* 19 (1), 34–50.
- Zarader, Marlène (1986), "Le miroir aux trois reflets: Histoire d'une évolution", *Revue de philosophie ancienne* 4 (1), 3–32.