

*Omaisuus ja elämä*



JUSSI BACKMAN

*Omaisuus ja elämä*

– HEIDEGGER JA ARISTOTELES

KREIKKALAISEN ONTOLOGIAN RAJALLA

23° 45

niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja





# Sisällys

10 *Aluksi: Tie omaisuudesta elämään*

## Osa I: Tie

26 I HEIDEGGERIN DESTRUKTIIVINEN FENOMENOLOGIA:

*ilmenevän ilmaiseminen ja kohtalon omaksuminen*

27 1.1 Fenomenologia: ilmenevän ilmaiseminen

27 1.1.1 Husserl: apriorinen olemustiede

30 1.1.2 Heidegger: muodollinen viittaus

38 1.1.3 Aristoteles: tiede todellisuudesta

44 1.2 Destruktio ja toisinto: kohtalon omaksuminen

45 1.2.1 Hermeneutiikka: elämän tulkitseminen

50 1.2.2 Destruktio: tradition purkava avaaminen

58 1.2.3 Toisinto: mahdollisuuksien vapauttaminen

63 1.3 Radikaali ja kriittinen kommentaari

## Osa II: Omaisuus

71 2 ARISTOTELES: *usia pysyvänä läsnäolevuutena*

72 2.1 *Pollakhōs legetai to on*: olevuuden monet merkitykset

76 2.2 *Ūsia*: olevuus omaisuutena

81 2.3 Omavarainen ja olemuksellinen toteutunut todellisuus

81 2.3.1 Kategorioiden perusteella ymmärretty olevuus

85 2.3.2 Olevuus yhteensattuman perusteella

87 2.3.3 Mahdollisena ja toteutuneena olevuus

92 2.3.4 Olevuus todellisuutena

104 2.4 *Ūsia* ja ainainen elämä

114 3 PARŪSIA: *Paavali ja elämä toivona läsnäolosta*

## OSA III: ELÄMÄ

- 130 4 LOGOS JA TRANSENDESSI:  
*saatavuudesta kätevyYTEEN*
- 130 4.1 *Logos*: järki ja kielellisyys
- 135 4.2 *Synthesis–diairesis*: todellisuuden yhtenäisyys ja moneus
- 142 4.3 *Ti kata tinos*: jokin jonakin
- 147 4.4 Esiintyvyydestä kätevyYTEEN: jokin jotakin varten
- 157 4.5 Aikominen ja yhteisymmärrys: *logoksen* transsendensi
- 166 5 DYNAMIS–KINESIS–ENERGEIA:  
*elämä mahdollisuutena ja tapahtumana*
- 168 5.1 *Dynamis kata kinēsin*: mahdollisuus ja tapahtuma
- 178 5.2 Aristoteles ja megaralaiset: mahdollisuuden todellisuus
- 189 5.3 *Poiēsis–praksis*: elämä keskeneräisyyden toteutumisena
- 208 6 KHRONOS–KAIROS: *omattu ja eletty aika*
- 210 6.1 *Khronos*: tapahtuman lukumäärä
- 227 6.2 Maailmanajasta tavanomaiseen aikaan
- 240 6.3 Maailmanajasta alkuperäiseen ajallisuuteen
- 247 6.4 *Khronos–kairos*: nyt–hetkestä tilanteeseen
- 259 *Lopuksi: Elää elämäänsä*
- 269 *Viitteet*
- 365 *Lähteet*

## *Kiitokset*

Tämän tutkimuksen pohjana on huhtikuussa 2002 valmistunut teoreettisen filosofian pro gradu -tutkielmani. Tutkimuksen välittömin innoitus on peräisin Juha Himangan Helsingin yliopistossa vuosina 1999–2000 pitämiltä vallankumouksellisilta fenomenologia-luentoilta, joissa käsiteltiin myös Heideggerin suhdetta Aristoteleeseen; näiden luentojen voima välittyi myös Himangan teoksesta *Se ei sittenkään pyöri: Johdatus mannermaiseen filosofiaan* (2002). Himangan monivuotinen radikaalin fenomenologinen opetus ja ohjaus olivat tämän tutkimuksen lähtökohta, pohja ja mahdollisuusehto. Tärkeitä olivat myös Miika Luodon ja Markku Lehtisen Heidegger- ja fenomenologia-aiheiset luennot, kommentit ja neuvot. Françoise Dasturin Heidegger-seminaari Nizzan yliopistossa talvella 2002–2003 vahvisti ja syvensi omaa ymmärrystäni Heideggerin ajattelusta. Simo Knuutilaa ja Susanna Lindbergiä

kiitän graduuni liittyvistä arvokkaista huomautuksista, Erja Salmenkiveä eräistä valaisevista filologisista tiedoista, Tere Vadénia ja Tommi Walleniusta perinpohjaisesta ja voimia säästelemättömästä toimitustyöstä, taannoisten Heideggerpiirimme jäseniä oivalluksiin johtaneista keskusteluista. Taloudellisesta tuesta olen kiitollisuudenvelassa Emil Aaltonen säätiölle. Ja ennen kaikkea kiitän Kaisaa, jolle tämä kirja olkoon omistettu.

*Helsingissä tammikuussa 2005*

*Jussi Backman*



θνατὰ χρῆ τὸν θνατόν,  
οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν.

*Kuolevaisen on ajateltava kuolevaisia asioita,  
ei kuolemattomia.*

(Ephikharinos DK 23 B 20  
Aristoteles, *Rhet. II*, 21, 1394b26)

## *Aluksi: Tie omaisuudesta elämään*

MITÄ ON OLEVUUS? MITEN OLEMINEN?

Ensinnäkin on selvitettävä tutkimuksemme otsikko. Se koostuu kahdesta sanasta: *omaisuus* ja *elämä*. Mikä on näiden sanojen välinen yhteys? Molemmat ovat suomen kielen sanoja, joille voidaan osoittaa ikivanha yhteinen juuri: etymologisesti sekä ”oma” että ”elämä” kytkeytyvät suomalais-ugrilaisissa kielissä kiinteästi verbiin *olla*. Näyttäisi siltä, että suomen kielen *olla*-verbillä on alun perin kaksi perustavaa merkitysyhteyttä: 1) ”omistaa”, ”omata”, se, että minulla *on* jotakin *omanani*; 2) ”olla olemassa”, ”olla elossa”, ”elää”.<sup>1</sup>

Alaotsikko nimeää kaksi länsimaisen filosofian suuren tradition ajattelijaa, Aristoteleen ja Martin Heideggerin. Lisäksi mainitaan ”kreikkalainen ontologia” ja ”raja”. Miten nämä liittyvät edellä esitettyyn? Avain löytyy verbistä *olla*. Molempien ajattelijoiden lähtökohtana on kysymys olevasta nimenomaan *olevana* (*to on hē on*)<sup>2</sup> – kysymys

piirteistä, jotka kuuluvat kaikelle mikä on *sikäli kuin se on*, jotka yhdistävät kaikkea, mikä on, ja joiden ansiosta sen, mikä on, ymmärretään olevan. Tämä olevan *olevuus* (kr. *usia*) on se, mitä koko länsimainen *ontologian* traditio ajaa takaa – yrittää ajatella.

Nimensä mukaisesti onto-logia etsii käsitteellistä jäsenystä (kr. *logos*) olevasta (*to on*, gen. *ontos*): se pyrkii käsitteellistämään, jäsentämään (*legein*), tuomaan kieleen ja pukemaan sanoiksi olevan olevuuden. On kuitenkin mahdotonta alkaa jäsentää jotakin, jota ei *jo ennalta* ole jollakin tapaa ymmärretty, josta ei jo ole jonkinlaista merkityksellistä kokemusta, joka ei jo jollakin tapaa ole näyttäytynyt tai ilmennyt (kr. *fainomai*). Jotta olevasta voitaisiin alkaa puhua, täytyy olla jokin *ilmiö*, fenomeeni (*fainomenon*), jota ”olevalla” tarkoitetaan ja josta puhutaan. Olevan olevuutta kysyessään ontologia etsii nimenomaan rakennetta, joka yhdistää kaikkea sitä mikä *ilmenee*, mikä on koettavissa ja on jo koettu merkityksellisenä. Kysymys olevuudesta ei ole mitään muuta kuin kysymys merkityksellisen, ilmenevän *todellisuuden* rakentumisesta. Kuten LUVUSSA 1 esitetään, olevan käsitteellistäminen eli ontologia on välttämättä ilmenevän (ilmiöiden) sanomista, fenomeno-logiaa laajassa mielessä. ”*Ontologia on mahdollista vain fenomenologiana.*”<sup>3</sup> Ontologia on myös kaikkein yleisintä fenomenologiaa. Se on puhetta olevasta olevana, ilmenevästä ilmenevänä – kaikesta, mikä ilmenee, *sikäli kuin se ylipäätään ilmenee*, ei *sikäli kuin se ilmenee jonakin tiettyinä asiana tai määrätynlaisena*. Niinpä alaotsikkomme olisi yhtä hyvin voinut olla: ”Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen fenomenologian rajalla”.

Ontologian kysymys on Aristoteleen *Metafyysikaan* esittämä ”muinoin ja nykyään ja alati tutkittu ja alati

umpikujaan vievä [kysymys] – mitä oleva on?”<sup>4</sup>, joka on Aristoteleelle yhtä kuin kysymys ”mitä olevuus on?”<sup>5</sup> Aristoteles kysyy olevan *olevuutta* (*úsia*); Heidegger taas kysyy *Olemisessa ja ajassa olemisen* (*Sein*) merkitystä, mielekkyyttä, merkityksellisyyttä (*Sinn des Seins*)<sup>6</sup>. Tässä, kuten filosofiassa aina, on oltava tarkkana sanojen ja sanamuotojen kanssa. Kysymys olevan olevuudesta ja kysymys olemisen mielestä ovat tietyissä mielessä *yksi ja sama* ontologian peruskysymys. Silti ne asettuvat jo kieliasunsa puolesta eri tavoin: ”olevuus” on substantiivi, ”oleminen” on olla-verbin iv infinitiivi. Näyttäisi siltä, että Aristoteleen kysymyksessä ”mitä on olevuus?” etsitty vastaus on substantiivi, nimisana – Heideggerin kysymys taas asettuu muotoon ”miten oleminen (on mielekästä/todellista)?” jolloin siihen ei voisi vastata käyttämättä verbiä, tapahtumasanaa. Tämän tutkimuksen myötä pyrimme osoittamaan, että substantiivin ja verbin käyttöä koskeva ero Aristoteleen ja Heideggerin ontologisen kysymyksenasettelun välillä jäsentyy eroksi suomen kielen olla-verbin kahden perustavan merkitysyhteyden, *omaisuuden* (tila) ja *elämän* (tapahtuma) välillä. ”Kreikkalaisen ontologian raja” on omaisuuden ja elämän välinen raja.

*Raja* (kr. *horos*) on tässä ymmärrettävä ”piiriksi”, joka rajaten jäsentää (*horizein*) ”näköpiiriä”, *horisonttia*.<sup>7</sup> Näköpiiriään pidemmälle ei voi nähdä; ajattelun piiriä, horisonttia pidemmälle ei voi ajatella laajentamatta horisonttia itseään. Heideggerin mukaan kaikki ajattelu sijoittuu konkreettiseen historialliseen tilanteeseen, ja näin ollen ajattelulla on aina oma horisonttinsa, oma rajautunut piirinsä, jonka puitteissa se liikkuu – tämä ehto koskee myös kreikkalaista ontologiaa, joka on koko eurooppalais-

länsimaisen filosofisen tradition alku. Koska rajan näkeminen rajana edellyttää aina sen näkemistä, että rajan toiselle puolelle jää jotakin, eivät kreikkalaiset ajattelijat itse kyenneet tajuamaan tätä rajaa sellaisenaan. Kreikkalaiset eivät lopulta kyenneet tietoisesti käsittämään tai käsittelemään oman ajattelunsa edellyttämää laajempaa horisonttia, joskin Aristoteles – kuten pyrimme osoittamaan – sai toistuvasti ”tuntuman” tähän horisonttiin.<sup>8</sup>

Kuten LUVUSSA 2 käy ilmi, Heideggerin mukaan kreikkalaisen ajattelun horisontti ja raja saavat ilmaisunsa juuri sanassa *úsia*, joka Aristoteles-käännöksissä on useimmiten tulkittu sanalla ”substanssi” (lat. *substantia*), mutta joka kielipiillisen muotonsa puolesta tarkoittaa yksinkertaisesti ”olevuutta” ja joka antiikin kreikkalaisten arkisessa kielenkäytössä merkitsi alun perin ”omaisuutta”, ”varallisuutta”, ”hallussa olevaa” – ylipäätään sitä, mikä *on* hallussa, käytettävissä, saatavilla, *tässä* ja *nyt*. Samoin kuin suomen kielessä, näyttää ”oleminen” myös kreikassa kytkeytyvän omistamiseen, omaisuuteen, omana olemiseen. Tämä lähtökohta vaikuttaa luonnolliselta. Kun alan miettiä, mitä *on*, kaikkein lähtökohtaisimmin olevana näyttäytyy se, mitä minulla on kulloinkin luonani, hallussani, *tässä* ja *nyt* – se, mikä minulle on läsnä. Tämä on olevuuden ydin, viitepiste, johon kaiken olevan olevuus suhteutetaan. Ja juuri tätä *úsia* Heideggerin mukaan kreikkalaisille alun perin tarkoittaa: läsnä- tai luonaolevuutta, omattuutta, *omaisuutta*.<sup>9</sup> *Metafyysiikan* ydintutkimuksissa Aristoteles vie tämän olemisen perusmerkityksen käsitteellisen selvittämisen äärimmilleen, ääri rajoilleen saakka ja saapuu näin kreikkalaisen ontologian rajalle.

Antiikin filosofian tieteellinen huipentuma: *Aristoteles*. Hän ei ratkaissut kaikkia ongelmia, mutta tunkeutui niille rajoille asti, jotka on annettu koko kreikkalaisen filosofian lähtökohtaisen ongelman myötä. Hän yhdistää positiivisella tavalla edeltävän filosofian perusaiheet – hänen jälkeensä tapahtuu kuihtuminen.<sup>10</sup>

Aristotelesta radikaalimpaan fenomenologiseen ajatteluun eivät hänen jälkeensä tulleet ajattelijat kyenneet – hellenismiin, myöhäisantiikin ja erityisesti keskiajan skolastisen aristotelismin ajattelu jäi epäitsenäisemmäksi ja liikkumavaraltaan huomattavaksi rajoittuneemmaksi kuin Aristoteleen oma tutkimus. "[...] juuriltaan irrotettu kreikkalainen ontologia muodostuu keskiajalla kiinteäksi oppirakennelmäksi."<sup>11</sup> "Omaisuuteen" perustuva lähtökohtainen ymmärrys olevuudesta on piilevänä jäänyt hallitsemaan ja rajamaan koko länsimais-aristoteelista ajattelun perinnettä. Aristoteleen "substanssiopista" tulee opinkappale, jonka yhteyttä elettyyn ja ilmenevään todellisuuteen ei enää selkeästi nähdä eikä edes etsitä.

Entä mitä kreikkalainen "omaisuuden" ontologia rajaa ulkopuolelleen? Mikä on se merkityshorisontti, jonka *ūsiana* (lännäolevuutena ja omattuutena) ymmärretty olevuus edellyttää? Kaikki se, mitä minulla *on* lännä ja "omanani", kaikki, mitä havaitsen, ajattelen, kuvittelen tai muistan, *on* jollakin tapaa todellista – mutta myös minä itse *olen, elän*. Kuten huomattiin, tämä on *olla*-verbin toinen perustava merkitysyhteys suomen kielessä: ihmisen olemassaolo, elämä. Se, että minulla voi olla jotakin hallussani, edellyttää sen, että itse olen: jotta voisi *omistaa*, täytyy *elää*. Oma elämäni ei kuitenkaan ole asia tai esine, joka minulla voisi olla tässä ja nyt kokonaisuudessaan hallussani, vaan siitä on vasta

parhailtaan tulossa *oma* elämäni. Kuten LUVUN 2 päätteeksi pyrimme Heideggerin avulla osoittamaan, *elämä* on juuri se ilmiö, jonka kreikkalainen ontologia edellyttää, mutta jota se ei kykene ajattelemaan sen omimmassa ilmenemisessä. Aristoteles ajattelee päinvastoin elämän suhteessa *úsiaan* – kaikkein varsinaisinta elämää, *eniten* elämää on Aristoteleelle elämä, joka tulee *úsian* kaltaiseksi, pysyväksi ja kokonaiseksi läsnäolevuudeksi, so. jumalalliseksi elämäksi.<sup>12</sup> Tämä perustava taipumus elämän haltuunottoon, ”esineellistämiseen”, periytyy Aristoteleelta keskiajan skolastiikkaan ja sitä kautta uuden ajan filosofiaan, jossa elämästä, hengestä, tietoisuudesta tulee kartesiolainen ”ajatteleva substanssi”, *res cogitans*.<sup>13</sup> LUVUSSA 3 kuitenkin esitetään, että ei-esineellistävää peruskokemus elämästä liikkeenä ja tapahtumana nousee esiin varhaiskristillisessä ajattelussa ja säilyy keskiajan mystikkojen ja Lutherin välityksellä teologisen tradition marginaalissa. Juuri tämän alkukristillisen kokemuksen pohjalta Heidegger pyrkii varhaisessa ajattelussaan radikalisoimaan ontologian.

*Olemisessa ja ajassa* ontologian radikalisointi toteutuu nimenomaan elämään kohdistuvan fenomenologisen tutkimuksen muodossa. Tätä tutkimusta Heidegger kutsuu *fundamentaaliontologiaksi* (*Fundamentalontologie*)<sup>14</sup>: sen tehtävänä on osoittaa, että inhimillinen elämä, josta Heidegger käyttää ilmausta *Dasein*, muodostaa perustavan kontekstin, jossa merkityksellinen läsnäolevuus ylipäättään voi jäsentyä merkityksellisenä. Siinä, missä länsimainen ontologia Aristoteleesta lähtien on pitäytynyt olemassaolon (lat. *existentia*, saks. *Dasein*) eksplikoimisessa ja käsitteellistämisessä, on fundamentaaliontologian tehtävänä ajatella tuon ”oleman”, olemassaolevuuden edellyttämän kontekstin – elämän

– oma rakenne ja ilmenemisen tapa: ajatella elämä ”olemanaolemisena”. Toisin sanoen, elämä (henki, tietoisuus) muodostaa sen ”kohdan” (*Da*)<sup>15</sup>, jonka piirissä olevan kohdattavuus ja olemassaolevuus toteutuvat.

”Omaisuus” ja ”elämä” nimeävät siis kaksi horisonttia, kapeamman ja laajemman, joiden puitteissa olevan olevuutta voidaan käsitteellisesti ajatella. Aristoteles ajattelee ja selvittää olevan omaisuutena, läsnäolevuutena ja saapuu toistuvasti kirjoituksissaan tämän näköpiirin rajoille – Heideggerin pyrkimyksenä on tulla häntä vastaan rajalle ja osoittaa, että elämä *Daseinin* mielessä on se laajempi olevuuden merkityshorisontti, jonka Aristoteleen *ūsia* edellyttää mutta jota Aristoteles ei sellaisenaan tavoita. LUVUISSA 4–6 tarkastellaan tätä kreikkalaisen ontologian ”rajankäyntiä”, Heideggerin konkreettisia Aristoteles-tulkintoja, joissa pyritään omaksumaan Aristoteleen radikaaleimmat ajatuskulut ja viemään ne kreikkalaisen ontologian rajan yli kohti perustavampaa ja fenomenologisempaa esitystä elämän rakenteesta. LUVUSSA 6 tämä rakenne esitellään *huolena* (*Sorge*)<sup>16</sup>, joka tarkoittaa nimenomaan elämän *ajallisuutta* (*Zeitlichkeit*)<sup>17</sup>: tulevaisuuteen tähtäävää ja menneisyyteen pohjautuvaa, tavoitteellista ja historiallista olemistapaa.

Näin on selvitetty otsikkomme merkitys ja samalla viitoitettu alustavasti ne aiheet, joiden selventäminen on tutkimuksemme teema. Emme yritä sanoa Aristoteleesta tai Heideggerista mitään täysin *uutta* emmekä myöskään tahdo puolustaa tai arvostella Aristotelesta, Heideggeria tai Heideggerin Aristoteles-tulkintaa. Tutkimuksemme ei silti ole pelkkä referaatti tai tiivistelmä. Se pyrkii olemaan *kommentari* yhteis-ymmärrykseen tähtäävän yhdessä-ajattelun mielessä – tällainen, kuten tulemme näkemään,



on luonteeltaan myös Heideggerin Aristoteles-luenta.<sup>18</sup> Tavoitteenamme on yksinomaan osoittaa kunnioitusta ja tehdä oikeutta näille kahdelle ajattelijalle: syventää ymmärrystämme ja otettamme sekä Aristoteleesta että Heideggerista juuri heidän keskinäistä suhdettaan valottamalla. Tämä edellyttää välttämättä sitä, että havainnollistamme ja koemme omakohtaisesti ne ilmiöt, joita Aristoteles ja Heidegger käsittelevät, että keskustelemme heidän kanssaan ilmiöitä, ”asioita itseään” silmälläpitäen. Tämä on *fenomenologinen* tavoitteemme – kunnianhimoinen tavoite, joka ei milloinkaan voi lopullisesti ja täydellisesti toteutua ja jossa voi korkeintaan päästä alkuun. Kuten LUVUSSA 1 esitetään, mikään fenomenologinen käsittely ei voi välttyä olemasta määrätynlainen tulkinta, joka toteutuu määrättyssä historiallisessa tilanteessa ja perustuu siihen määrättyyn lähtökohtaiseen ymmärrykseen ja käsitteistöön, josta meidän oma horisonttimme rakentuu.

Tätä vasten ymmärrettäköön myös tutkimuksen rakenne:

LUKU 1 esittelee Heideggerin fenomenologis-hermeneuttisen metodin, tien, jota pitkin Heidegger etenee – tai paremminkin perääntyy, yhä alkuperäisempään ymmärrykseen pyrkien – kohti Aristoteleen *üsiaa* ja sen taustaksi jäävää elämää (*Dasein*).

LUKU 2 esittelee Heideggerin tulkinnan *üsiasta* ”pysyvänä läsnäolevuutena” (*beständige Anwesenheit*) ja pyrkii havainnollistamaan tätä tulkintaa käymällä sen valossa läpi Aristoteleen erottelemat olevuuden neljä merkitysyhteyttä. Heidegger osoittaa, että Aristoteleelle olevuuden kaikkein varsinaisin horisontti on olevuus (pysyvänä) todellisuutena (*on hōs alēthes*) – yksinkertaisena ja ainaisena läsnäolona, keskeytymättömänä tavoitettavuutena.

LUKU 3 esittelee Paavalin kirjeissä ilmaistun varhaiskristillisen kokemuksen elämän ajallisuudesta – jonka elvyttämiseen luterilainen uskonpuhdistus pyrki – sinä historiallisena yhteytenä, jonka pohjalta länsimaisen filosofian perinnettä hallitsevan *ūsian* ajattelemisen ”toisin” tulee Heideggerille mahdolliseksi.

LUKU 4 käsittelee Heideggerin tulkintaa *logoksen*, todellisuuden merkityksellisen jäsentymisen (käsitteellisyys, kielellisyys, kielellistyvyys) rakenteesta Aristoteleella sekä tapaa, jolla Heidegger radikalisoi *logoksen* sitomalla sen inhimilliseen, ajallis-toiminnalliseen elämään.

LUKU 5 käsittelee *dynamista*, mahdollisuutta, ja *kinēsistä*, tapahtumista mahdollisuuden keskeneräisenä toteutumisenä (*energeia atelēs*). Aristoteleen ymmärrys käsitteistä *dynamis* ja *kinēsis* on Heideggerille koko kreikkalaisen ontologian käsitteellisesti radikaalein saavutus. Näemme myös, miten Heidegger löytää näillä käsitteillä ilmaistujen ilmiöiden alkuperän elämästä itsestään mahdollisuudeksi ja alati keskeneräiseksi tapahtumaksi ymmärrettyinä.

LUKU 6 käsittelee Aristoteleen ymmärrystä ajasta (*khronos*). Heideggerin mukaan Aristoteleen aikatutkielma, jossa aika ajatellaan *ūsian* pohjalta, tuo kaikkein selvimmän esiin kreikkalaisen ontologian piilevän rajan. Heidegger löytää Aristoteleelta myös syvällisen otteen toiminnallistavoitteellisen inhimillisen elämän ajallisesta luonteesta, joka ilmenee toiminnan tilanteina (*kairos*). Aristoteleen ontologian ”keskeneräisyys” käy ilmi Aristoteleen kyvyttömyydestä nähdä *Fysiikan* aikatutkimuksen ja *Nikomakhoksen etiikan* toiminnan tilanteiden rakennetta koskevan tutkimuksen välinen yhteenkuuluvuus.

## OLEMISESTA JA AJASTA

## ARISTOTELEESEEN JA TAKAISIN

Tutkimuksemme kiinnekohdan ja polttopisteen muodostaa Heideggerin elinaikanaan julkaisemista teoksista tärkein, *Oleminen ja aika* (*Sein und Zeit*, 1927). Tämän teoksen, joka ei asettanut itselleen mitään vähäisempää tehtävää kuin olemisen mielen selvittämisen, oli määrä koostua kahdesta osasta, josta kumpikin olisi jakautunut kolmeen jaksoon. *I* osan oli määrä osoittaa elämän (*Das-ein*) rakenteeksi ajallisuus (*Zeitlichkeit*). Koska elämä on se konteksti, jossa kaiken olevan olemisen ymmärtäminen (*Seinsverständnis*)<sup>19</sup> tapahtuu, seuraa tästä, että myös kaiken merkityksellisyyden muodostumisen, elettyä olemisyymmärrystä vastaavan olemisen mielen, oli oltava rakenteeltaan ajallinen. Tätä merkityksellisyyden ajallista rakennetta Heidegger kutsuu ”temporaalisuudeksi” (*Temporalität*)<sup>20</sup>. Olemisen mielen temporaalinen rakenne oli määrä selvittää jo *I* osan 3. jaksossa ”Aika ja oleminen” (”Zeit und Sein”). Vastineena *I* osan ”systemaattiselle” tutkimukselle piti *II* osassa suorittaa ontologian historian läpi taaksepäin palaava ja tuon historian rakenteita purkava läpikäynti, joka olisi edennyt Kantin ja Descartesin kautta Aristoteleeseen. Molempien osien päämäärä oli viime kädessä sama: osoittaa ajallisuus horisontiksi, merkitystaustaksi, jota vasten kaikki merkityksellinen läsnäolevuus nykyisyydessä saa merkityksensä. Tämä merkitystausta oli jäänyt piileväksi ja käsittelemättömäksi traditiossa, joka ajattelee aikaa ”nurinkurisesti” nykyisyyden ja läsnäolevuuden, *ūsian* pohjalta.<sup>21</sup>

*Olemisen ja ajan* projekti jäi kuitenkin keskeneräiseksi. *I* osasta ilmestyivät vain kaksi ensimmäistä jaksoa, jotka käsittävät elämän ajallisuutta selvittävän *Dasein*-analytiikan.

Tämän julkaistun osan pohjalta ammensi liikevoimaa erityisesti Ranskassa toisen maailmansodan jälkeen kukoistanut ”eksistentiaalinen” kulttuurivirtaus, joka ei suinkaan ollut lähtökohtaisesti täysin irrallaan Heideggerin pyrkimyksistä, mutta joka populaarimuodossaan nopeasti kadotti *Olemista ja aikaa* ohjaavan perimmäisen motivaation ja historiallisen näköalan. Heidegger joutui pian myöntämään, ettei merkityksellisyyden ajallisuus ollut lopulta riittäväällä tavalla ilmaistavissa *Olemisen ja ajan* käsitteistöllä. Heideggerin kielen ja sävyn muuttuminen 1930-luvulla loi vaikutelman hänen ajattelussaan tapahtuneesta ”käänteestä” (*Kehre*) pois ”elämää” painottavasta ajattelusta kohti ”olemista itseään”. Heidegger tähdensi kuitenkin uransa loppuun saakka, ettei hän milloinkaan ollut hylännyt eikä olisi voinutkaan hylätä *Olemisen ja ajan* puhkaisemaa väylää.<sup>22</sup> Ajallisuus – läsnäolon avaava suhteellinen poissaolo, merkityksellisyyden tapahtuminen (*Ereignis*) – kaiken ilmenemisen ja todellisuuden mahdollistavaksi horisontiksi ymmärrettyä pysyi johtotähtenä, jota Heidegger ajoi takaa yhä uusin tavoin, yhä uusissa yhteyksissä, yhä uusin ilmauksin.<sup>23</sup>

Viime vuosikymmeniin saakka Heideggerin varhainen ajattelu tunnettiin lähes yksinomaan *Olemisen ja ajan* julkaistun osan kautta, ja teoksen saaman ”eksistentiaalisen” leiman vuoksi sen lähimmäksi viitekehykseksi muodostui usein varsin pinnallinen ymmärrys Kierkegaardin, Nietzschen ja Diltheyn ”elämänfilosofiasta”. Nämäkin ajattelijat muodostavat toki aivan olennaisen osan *Olemisen ja ajan* historiallista tilannetta muovanneesta henkisestä perinnöstä. Mutta nimenomaisten viittausten vähyys *Olemisessä ja ajassa* salaa yhteyden, jonka useat nykypäivänä tunnustavat teoksen kannalta kaikkein ratkaisevimaksi

– välienselvittelyn Aristoteleen kanssa. Vasta 1970-luvun puolivälissä alkoi ilmestyä Heideggerin koottujen teoksien sarja *Gesamtausgabe*, ja näiden julkaisujen myötä saataville tulleet Heideggerin luennot 1920-luvulta ja 1930-luvun alusta toivat esiin *Olemisen ja ajan* ytimeen sisältyneen pyrkimyksen tulkita, elävöittää ja ajatella uudelleen Aristoteleen tutkielmat fenomenologisella välittömyydellä ja omakohtaisuudella. Tätä taustaa vasten voidaan ymmärtää näiden Aristoteles-luentojen kuulijoihinsa tekemä lähtemätön vaikutus. Monista Heideggerin oppilaista – mainittakoon erityisesti Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt ja Helene Weiss – tulikin itsenäisiä antiikin ja Aristoteleen tutkijoita ja tuntijoita. Samalla selittyy se oudolta vaikuttava seikka, että vielä muutamia vuosia ennen *Olemisen ja ajan* ilmestymistä Heideggerin suunnitteilla oleva suurteos oli työnimeltään *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, ”fenomenologisia Aristoteles-tulkintoja”.<sup>24</sup>

Tässä tutkielmassa Heideggerin ja Aristoteleen välistä suhdetta käydään läpi ennen kaikkea näiden 1920-luvun ja 1930-luvun alun fenomenologisten Aristoteles-luentojen valossa, joskin ne ankkuroidaan jatkuvasti *Olemiseen ja aikaan*, joka on ymmärrettävä ennen kaikkea näiden luentojen hedelmänä ja kiteytymänä. Aristotelesta käsitellään miltei jokaisessa Heideggerin luentokurssissa ja kirjoituksessa ajalta 1921–31. Kokonaan Aristoteles-tulkinnolle on julkaistuista kurseista omistettu SS 1924<sup>25</sup> ja SS 1931<sup>26</sup>; myös kurseista WS 1924–25<sup>27</sup> ja SS 1926<sup>28</sup> merkittävä osa on omistettu Aristotelelle. Aristoteleen kirjoituksia käydään läpi myös kurseilla WS 1923–24<sup>29</sup>, WS 1925–26<sup>30</sup>, SS 1927<sup>31</sup>, WS 1929–30<sup>32</sup> ja SS 1930<sup>33</sup>. Tärkeää aineistoa sisältyy myös lyhyeen tutkimussuunnitelmaan,

jonka Heidegger vuonna 1922 laati suunniteltua Aristoteles-kirjaa varten.<sup>34</sup> Ainoa Heideggerin elinaikana julkaistu nimenomaisesti Aristotelesta käsittelevä kirjoitus on essee *fysiksen* käsitteestä vuodelta 1939.<sup>35</sup> *Gesamtausgabe* on edelleen pahasti keskeneräinen: julkaisematta on yhä kokonaan Aristotelesta käsittelevä luentosarja SS 1922<sup>36</sup> samoin kuin Heideggerin lukuisat Aristoteles-aiheiset seminaarit<sup>37</sup>. 1930-luvun alussa Heidegger sai Aristoteles-luentansa tavallaan ”valmiiksi”: hänen ensisijainen mielenkiintonsa kohdistui nyt Kantiin, saksalaiseen idealismiin, Leibniziin, esisokraatikoihin, Nietzscheen ja Hölderliniin. Kymmenvuotinen fenomenologinen keskustelu Aristoteleen kanssa oli kuitenkin hänen uransa kannalta ilmeisen ratkaiseva: vielä 1950-luvulla hän kehotti oppilaitaan tutkimaan Aristotelesta mieluiten 10–15 vuoden ajan ennen kuin aloittavat Nietzscheen lukemisen.<sup>38</sup>

On huomattava, että tässä käsitelty Heidegger on Heidegger suhteessa Aristoteleeseen; pitäydymme Heideggerin tuotannon varhaisvaiheessa, jossa välienselvittely Aristoteleen kanssa oli ajankohtaisimmillaan, emmekä käy tarkastelemaan Heideggerin myöhäistuotantoa. Tutkimuksemme lähtöoletuksena kuitenkin on, ettei Heidegger milloinkaan ”hylännyt” tai ”jättänyt taakseen” Aristoteles-luennassa saavutettuja näköaloja vaan että nämä antoivat suunnan koko hänen uralleen. Vastaavasti tässä käsitelty Aristoteles on nimenomaan ”Heideggerin Aristoteles”, Heideggerin elävöittävä Aristoteles – emme pyri tässä arvioimaan Heideggerin Aristoteles-tulkintaa Heideggerista riippumattomien Aristoteles-komentaattoreiden avulla, joskin otamme huomioon Aristoteleen kirjoituksiin liittyvän tekstikritiikin. Tutkielman fenomenologiseen metodiin

kuuluu, että Aristoteleen ja Heideggerin keskinäistä suhdetta yritetään ymmärtää yksinomaan niiden asioiden ja ilmiöiden valossa, joista he puhuvat. Lainauksien osalta emme pitäydy olemassa olevissa Aristoteles- tai Heidegger-suomennoksissa tai virallisessa raamatunkäännöksessä, mutta niihin tukeudutaan jatkuvasti.<sup>39</sup> Pyrkimys omiin suomennoksiin ei johdu väheksynnästä aikaisempien suomentajien korvaamatonta työtä kohtaan vaan siitä, että fenomenologinen ymmärtäminen edellyttää aina ajattelijan lähestymistä alkuperäisen tekstin kautta sekä ajattelijan sanojen itsenäistä ja omakohtaista tuomista omaan kieleen. Aristoteles-käännöksemme perustuvat Heideggerin tulkintoihin Aristoteleen peruskäsitteistä, mutta yritämme tässä myös ajatella suomeksi, uskollisina suomen kielen omille rakenteille ja merkitysyhteyksille. Suorat kreikankieliset lainaukset ovat viitteissä kreikkalaisin aakkosin kirjoitettuna; muuten kreikkalaiset sanat on translitteroitu. Antiikin lähteiden kiistanalaiset kohdat on erotettu kaarisulkeiden ({} ) avulla; kulmasulkeet (<>) merkitsevät myöhempien toimittajien lisäys- tai muutosehdotuksia, jotka eivät välttämättä perustu suoraan käsikirjoituksiin.

Käytetyt toisen käden lähteet rajoittuvat etupäässä kirjoituksiin, joiden pyrkimys on sama kuin tämän tutkielman: ymmärtää Aristoteleen ja Heideggerin välinen yhteys. Määrällisesti valtavan Heidegger-kirjallisuuden joukossa aihe ”Heidegger ja Aristoteles” oli marginaalinen siihen saakka, kun *Gesamtausgabe* alkoi ilmestyä; viime vuosikymmeninä siitä on tullut eräs kaikkein käsitellyimmistä teemoista mannermaisen filosofian piirissä. Koko Heideggerin ajattelua on arvioitu uudelleen Aristoteles-luentoja valossa.<sup>40</sup> Aiheesta kirjoittaneiden näkemyksiä jakaa osittain kiista

siitä, suhtautuuko Heidegger Aristoteleeseen ”kriittisesti” vai onko Heideggerin ajattelu vain Aristoteleen ajattelun ”uusintamista”. LUKU 1, joka käsittelee Heideggerin tulkintametodia, pyrkii osoittamaan, että se on molempia: suhde tradition ajattelijaan ei voi sinänsä olla ”kielteinen” tai ”myönteinen”, vaan se on aidoimmillaan sekä ”kriittinen” että ”uudistava”, ”toisintava”.<sup>41</sup> Kaikkein eniten tutkimuksemme ovat vaikuttaneet Thomas Sheehanin<sup>42</sup> kirjoitukset. Sheehanin radikaali ja ainutlaatuisen kattava yleisote Heideggerin ajattelun yhtenäisyydestä ja jatkuvuudesta rakentuu juuri Heideggerin koko filosofian aristoteelisen ytimen varaan; tämä ydin on Sheehanin mukaan Aristoteleen *Fysiikan* tutkimus liikkeestä ja tapahtumisesta (*kinēsis*), dynaamisesta olemisen tavasta, jonka Heidegger ajattelee uudelleen keskeisillä käsitteillään *Dasein* ja *Ereignis*.<sup>43</sup> Jacques Derrida, jonka koko ajattelu on eräässä mielessä Heideggerin ”toisintoa”, etsii tärkeässä kirjoituksessaan ”*Ūsia ja grammē*” (”*Ousia et grammē*”, 1969) syitä *Olemisen ja ajan* keskeneräisyyteen nimenomaan Heideggerin pyrkimyksestä ylittää Aristoteleen ymmärrys ajasta – viittaamme tähän kirjoitukseen LUVUSSA 6.1.



# OSA I: TIE

I HEIDEGGERIN  
 DESTRUKTIIVINEN  
 FENOMENOLOGIA:  
*ilmenevän ilmaiseminen  
 ja kohtalon omaksuminen*

Lähtiessämme tarkastelemaan Heideggerin ja Aristoteleen kohtaamista meidän on ensin saavutettava alustava ymmärrys niistä metodologisista lähtökohdista, joiden kautta Aristoteleen ja kreikkalaisen ajattelun lähestyminen, elävöittävä ymmärtäminen ja ylittäminen tulevat Heideggerille ylipäättään mahdollisiksi. Heideggerin Aristoteles-tulkinnat ovat *fenomenologisia* ja *hermeneuttisia*. Tulkintojen luonne on *radikaali* ja *kriittinen kommentaari*. Seuraavaksi pyrimme pääsemään Heideggerin tulkinnallisen metodin jäljille selventämällä, missä mielessä nämä määreet pätevät Heideggerin 1920-luvun Aristoteles-luentoihin.

## I.1 FENOMENOLOGIA: ILMENEVÄN ILMAISEMINEN

### I.1.1 HUSSERL: APRIORINEN OLEMUSTIEDE

Fenomenologia murtautui filosofiseen tietoisuuteen sata vuotta sitten Edmund Husserlin teoksessa *Logische Untersuchungen (I–II, 1900–01)*. Teos sai aluksi osakseen melko vähän huomiota tai ymmärtämystä, joskin Wilhelm Dilthey piti sitä suurimpana tieteellisenä edistysaskeleena filosofiassa sitten Kantin *Puhtaan järjen kritiikin*.<sup>1</sup>

*Logische Untersuchungen* – varsinkin sen I osa, *Prolegomena zur reinen Logik* – oli suunnattu 1800-luvulla empiiristen luonnontieteiden vaikutuksesta yleistynyttä naturalistista ajattelua ja erityisesti sen erästä muotoa, loogista psykologismia, vastaan.<sup>2</sup> Psykologismi näki ihmisen tietoisuuden ja ajattelun periaatteessa samanlaisena empiirisenä ja tieteellisesti objektivitavissa olevana tutkimusalueena kuin esim. biologian tutkimuskohteet ja katsoi, että kantilaisesta transsendentaalis-apriorisesta näkökulmasta tietoisuuteen ja ajatteluun oli tästä syystä luovuttava. Logiikan lait eivät ole lähtökohtaisesti välttämättömiä totuuksia vaan inhimillisen ajattelun tosiasiallisia säännönmukaisuuksia, jotka voisivat periaatteessa muuttua. Esimerkiksi ristiriidan laki (ei ole niin, että sekä A että ei-A) on ymmärrettävissä empiirisenä lakina, joka palautuu siihen tosiasiaan, ettei ajattelussamme *de facto* milloinkaan esiinny uskomusta, joka ei sulje pois sen kanssa ristiriitaista uskomusta.<sup>3</sup> Husserl näkee tällaisen naturalistisen tulkinnan logiikasta merkkinä siitä, että luonnontieteellinen ajattelu on horjumattomassa uskossaan omaan empiiriseen metodiinsa ylittänyt legitiimit rajansa ja tullut sokeaksi jopa kaikkein

ilmeisimmin näyttäytyvien totuuksien *tavalle* näyttäytyä.<sup>4</sup> Ajatus ristiriidan laista empiirisenä säännönmukaisuutena osoittaa, että ajattelu on unohtanut oman rakenteensa, omat perustavat ja väistämättömät lähtökohtansa, Aristoteleen sanaa käyttäen oman *arkhēnsa*.

Husserlin ”puhtaan logiikan” projekti, jossa hän pyrki osoittamaan logiikan lakien ehdottoman ja muuttumattoman totuuden, ei ollut aikanaan mitenkään ainutlaatuinen – samaa antipsykologista suhtautumista logiikkaan edusti mm. Gottlob Frege. Radikaali ja ainutlaatuinen on se tapa, jolla Husserl loogiset tutkimuksensa toteuttaa. *Logische Untersuchungen* ei tyydy dogmaattisesti olettamaan logiikan aksioomia tosiksi, mutta ei myöskään yritä johtaa niitä muista, ulkoisista lähtökohdista. Husserl pyrki eroon siitä modernissa filosofiassa yleistyneestä piirteestä, jota Aristoteles kutsuisi ”sivistyksen” tai ”valmennuksen” puutteeksi (*apaideusia*)<sup>5</sup> – siitä, että valmiudet itsestänselvyyksien näkemiseen ja näin ollen ankaran tutkimuksen suorittamiseen puuttuvat – tutkimalla, *millä tavoin* formaalis-logiset totuudet ja lopulta totuudet ylipäättään ovat tosia. Millä tavoin ilmiselvän asian täytyy ilmetä ollakseen niin ilmeinen, ettei mitään argumentatiivista todistusta enää tarvita? *Logische Untersuchungen* huipentuu II osan VI loogiseen tutkimukseen, jossa totuuden kokemus eli ilmeisyys (*Evidenz*) määritellään siten, että siinä asia itse on annettuna täsmälleen sellaisena kuin sitä tarkoitetaan.<sup>6</sup> Kun näen, että nyt läsnäoleva asia on *todella* juuri niin kuin ajattelin, muistelin tai väitin sen olevan, *on* tuo asia edessäni *totena* ja *olevana* – *todellisuutena*.<sup>7</sup>

On huomattava, ettei Husserl tässä esitä mitään uutta ”totuusteoriaa” kilpailijaksi esim. korrespondenssiteorialle,

puolustaakseen sitä sitten argumentein, jotka joutuisivat kuitenkin viime kädessä vetoamaan intuition. Husserl tarkastelee ja selventää käsitteellisesti juuri tuota totuutta koskevaa perustavaa intuitiota: sitä, mikä *mieli* totuudella täytyy välttämättä olla, jotta voisi olla mitään *mieltä* puhua totuudesta esim. korrespondenssina.<sup>8</sup> VI looginen tutkimus tutkii, milloin ja millä ehdoin jokin asia ilmenee meille totena ja milloin ei. Meidän on jollakin tapaa jo täytynyt ymmärtää totuuden olemus – se on eräänlainen kokemuksen apriorinen ehto, *arkhē*. Ongelmana on tuon ymmärryksen kaivaminen esiin alkuperäisessä muodossaan ja sen pukeminen käsitteelliseen muotoon. Tätä asteittain etenevää menettelyä, jossa tutkimalla, miten jokin ilmiö (tässä tapauksessa totuus) on aina jo ennalta (*a priori*) jollakin tapaa ymmärretty ja tämän jälkeen tuota ymmärrystä käsitteellistämällä pyritään selventämään ilmiön olemus, Husserl kutsuu *fenomenologiaksi*. *Logische Untersuchungen* kuvaa fenomenologista tutkimusta tällaisena apriorisesti ymmärrettyjen olemusten käsitteellistämisenä seuraavasti:

[Puhdas fenomenologia] tuo olemusintuitiossa suoraan tajutun olemuksen sekä puhtaasti olemukseen perustuvat yhteydet *deskriptiivisesti* olemuskäsitteissä ja lainomaisissa olemus-toteamuksissa puhtaaseen ilmaisuun. Jokainen tällainen toteamus on apriorinen sanan ensisijaisessa merkityksessä.<sup>9</sup>

Fenomenologia ei missään vaiheessa ole Husserlille valmis säännöstö, jota voisi sellaisenaan soveltaa ajatteluun. Kyseessä on pikemminkin filosofoimisen ihanne, jota Husserl pyrki elämäntyönään lakkaamatta eri tavoin toteuttamaan, radikalisoimaan ja laajentamaan. Lyhyesti sanottuna

tämä ihanne on paluu ”asioihin itseensä”<sup>10</sup>. Pyrimme selventämään tämän maksiimin laajempaa merkitystä Heideggerin ja Aristoteleen avulla.

### I.1.2 HEIDEGGER: MUODOLLINEN VIITTAUS

*Olemisen ja ajan* kuuluisassa ”metodipykälässä” (§ 7) Heidegger esittelee oman tulkintansa fenomenologiasta fundamentaaliontologisen tutkimuksensa metodina.

Tämä [fenomenologisuus] ei tarkoita, että tämä tutkielma asettuisi jonkin ”kannan” tai jonkin ”suuntauksen” alaisuuteen, sillä fenomenologia ei ole eikä siitä milloinkaan tule kumpakaan, niin kauan kuin se ymmärtää itsensä. Ilmaus ”fenomenologia” tarkoittaa ensisijaisesti *metodikäsitetä*. Se ei luonnehdi filosofisen tutkimuksen kohteiden asiasisällön mitä-luonnetta vaan tämän tutkimuksen *miten*-luonnetta.<sup>11</sup>

Fenomenologia-määre ei rajoita tutkimuksen alaa tiettyihin kohteisiin (esim. ”ilmiöt” jonakin erillisenä kohdealueena), vaan ilmaisee tavan, jolla tutkimus tapahtuu, tutkimuksen liikkeen. Se on *methodos* aidosti kreikkalaisessa mielessä: tie (*hodos*), jota pitkin tutkimus etenee tavoittelemansa asian perässä (*meta*).<sup>12</sup>

Heidegger tarkastelee fenomenologian mieltä ominaiseen tapansa avaten merkitystä, joka sanan itsensä taustalla puhuu ja tulee sanassa implisiittisesti sanotuksi. Käsitettä ”fenomenologia” (*Phänomenologie*) alettiin käyttää 1700-luvulla Christian Wolffin koulukunnassa<sup>13</sup> kuvaamaan tarkastelua, joka rajoittuu asioiden ”ilmiasuun”, siihen, miltä asiat näyttävät. Onko fenomenologia siis ”pelkkien” ilmiöiden, näennäisyyden (*Schein*) tutkimusta?<sup>14</sup> Ei, vastaa

Heidegger, jos se ymmärretään uuden ajan filosofian horisonttia alkuperäisemmän ilmiökäsitteen kautta. Tällainen käsite on kreikan *fainomenon*.<sup>15</sup>

*Fainomenon* on *fainō* ("näyttää") -verbin mediaalimuodon *fainomai* ("näkyä, näyttää itsensä, näyttäytyä") preesensin partisiippi: se, mikä näyttää itsensä, näyttäytyvä. *Fainō*, samoin kuin esim. sanat *faneron* ("ilmiselvä") ja *fantasia* ("ilmentyminen, näkyviin saaminen, kuvittelu") pohjautuvat kantasanaan *fōs* (*faos*), "valo, kirkkaus"<sup>16</sup>. Näkyminen ja näyttäytyminen perustuvat valoon kirkkaana elementtinä, joka sallii näkyvyyden. Suomen kielessä vastaava kantasana on *ilma*: ilma on juuri tuo taivaankannen ja maan välinen läpinäkyvä elementti, jossa asiat voivat *ilmentyä* ja tulla julkisesti *ilmi*, "ilmestyä/ilmaantua ihmisten ilmoille".<sup>17</sup> *Fainomenon* tarkoittaa siis yksinkertaisesti "ilmenevää". Lähtökohtaisessa merkityksessään *fainomenon* ei tarkoita mitään muuta kuin olevaa itseään sikäli kuin se ilmenee itsessään ja itsenään, sellaisena kuin se itsessään on. Kuten suomen kielessä (vrt. toisaalta "ilmiselvästi", "on ilmeistä, että" merkityksessä "selvästi todella on näin", toisaalta "ilmeisesti" merkityksessä "siltä ainakin näyttää") on myös kreikan sanassa *fainomenon* horjuvuutta "todellisen" ja "näennäisen" välillä: esim. *fainomenon agathon* tarkoittaa asiaa, joka *vain näyttää* hyvältä ja suotavalta, mutta ei aidosti itsessään ole sitä. Heidegger kuitenkin osoittaa, että asioiden lähtökohtainen ilmeneminen itsenään on ennakohtona sille, että ne voivat ilmentyä myös jonakin, jota ne *eivät* itsessään ole.<sup>18</sup>

Siis: sananmukaisessa mielessä fenomeno-logia ei toimi ilmiäsuojen tai näennäisyyksien varassa vaan etsii asioita itseään niiden ilmenemisessä.

Entä sitten määreen loppuosa, ”-logia”? Sen taustalla on verbi *legein*, joka tarkoittaa toisaalta kokoamista yhteen, keräämistä, kasaamista, toisaalta puhumista, kertomista, sanomista, tarkoittamista. Heideggerin mukaan nämä molemmat merkitykset säilyvät ja kohtaavat kreikkalaisen filosofian peruskäsitteisiin kuuluvassa sanassa *logos*, joka pohjimmiltaan tarkoittaa merkityksellisen kokemuksen jäsentymistä ylipäätään, asioiden järjestymistä ja kokoon-tumista yhteen yhtenäiseksi, kielellisesti ilmaistavissa ole-vaksi kokemukseksi.<sup>19</sup> *Logos* on usein suomennettu ”järjeksi”, ja sitä se myös Heideggerin tulkitsemana on, jos kuullaan suomenkielisen sanan taustalla piilevä yhtenäiseksi, ”järjel-liseksi” kokonaisuudeksi *järjestymisen* merkitys.<sup>20</sup>

Aristoteleelle *logoksen*, käsitteellisen järjestymisen ensi-sijainen ja tärkein toteutumismuoto – kuten Heideggerin mukaan koko logiikan historialle Aristoteleesta alkaen<sup>21</sup> – on *logos apofantikos*, indikatiivimuotoinen väitelause tyyppiä ”S on P”. *Logos apofantikoksen* olennainen piirre on, että se voi olla tosi tai epätosi, toisin kuin esimerkiksi rukous, käsky tai kysymys.<sup>22</sup> Totena oleminen on tässä Heideggerin mukaan ymmärrettävä kreikkalaisessa mielessä.<sup>23</sup> Kyseessä ei ole ”totuusarvo” proposition ominaisuutena. *Alētheuein*, ”totena/todessa” tai ”todellisena/todellisuudessa oleminen” on Aristoteleella verbi: väitelause väittää jotakin jostakin (*ti kata tinος*) tai kieltää jonkin asian kuulumisen toiseen (*ti apo tinος*)<sup>24</sup> ja esittää, että todellisuus on sellainen kuin väitetään, se siis *toteaa* jotakin. *Logos apofantikos* on *toteamus* sanan varsinaisessa merkityksessä. Toteamuksessa tapah-tuu *apofansis*, sen asian näkyviin, ilmi tuominen, *ilmoittaminen* eli *ilmaiseminen* (*fansis*; huomaa jälleen *faos*-juuri), jota väite koskee, asian itsensä pohjalta (*apo*). Tällainen



toteamus on puhtaan deskriptiivinen lausuma Husserlin mielessä: se esittää, tuo esiin asian itsensä neutraalin katselevasti, teoreettisesti tarkasteltuna. Toteamus voi olla tosi, todeta (*alētheuein*) siten, että se esittää asian sellaisena, kuin se itsessään todella on, ja täten tuo sen ilmi – pois kätkestä (*lēthē*), kätkeytymättömyyteen (*a-lēth-eia*) – siinä mielessä, että se välittää asiasta todenmukaista tietoa tai kiinnittää huomion asiaan itseensä. Toteamus voi myös epätotena väittää asiasta jotakin, joka ei todellisuudessa kuulu yhteen asian kanssa – tällöin kyseessä on harhaanjohtaminen, harhauttaminen, asian aidon tolan kätkeminen (*pseudesthai*).<sup>25</sup>

Näin siis Heidegger päätyy lopulliseen määritelmäänsä sanan ”fenomenologia” merkityssisällöstä. Fenomenologia on *apofainesthai ta fainomena*, ja tämä on nyt suomennettava: *ilmenevän ilmaiseminen* (ilmenevästä itsestään lähtien). Heideggerin selventämänä tämä merkitys kuuluu: ”Antaa nähdä itsensä pohjalta [so. ilmaista] se, mikä näytättyy [ilmenee], siten kuin se itse itsestään lähtien näytättyy.”<sup>26</sup> Tämä hankala muotoilu ei itse asiassa sano enempää kuin Husserlin oma esitys fenomenologiasta loogisten tutkimusten alussa (yllä): ”[Puhdas fenomenologia] tuo *olemusintuitiossa* [so. ilmenevän itsensä ilmeisyydessä] suoraan tajutun *olemuksen* [ilmenevän itsessään] ja puhtaasti olemukseen perustuvat yhteydet *deskriptiivisesti* [ilmenevästä itsestään lähtien] olemuskäsitteissä ja lainomaisissa olemustoteamuksissa puhtaaseen *ilmaisuu*.” Heidegger ei niinkään esitä uutta käsitystä fenomenologiasta Husserlin käsityksen rinnalle, vaan muokkaamalla uudelleen Husserlin oman muotoilun nostaa siitä esiin sellaisia olennaisia piirteitä, joita Husserl ei kenties itse täysin tiedostanut. Heidegger itse toteaa, ettei yllä esitetystä kiteytyksessä

fenomenologian ”formaalisesta mielestä” tule ilmaistuksi ”mitään muuta kuin edellä muotoiltu maksimi: ’asioihin itseensä!’”<sup>27</sup>

Jotta puhe ”asioihin *itseensä*” menemisestä ja ”ilmenevän ilmaisemisesta *itsestään* lähtien” ei jäisi pelkän retoriikan tasolle, on Husserlin ja Heideggerin hahmottamaa filosofoimisen tapaa vielä hieman täsmennettävä. Ensinnäkään asioiden fenomenologinen ilmaiseminen siten kuin ne itsessään ilmenevät ei ole *selittämistä*.<sup>28</sup> Tämä tarkoittaa, ettei ilmiötä palauteta mihinkään toiseen, sille ulkoiseen tekijään. Fenomenologiselta kannalta katsottuna esimerkiksi tietoisuuden ja ajattelun neuropsykologinen selittäminen palauttamalla ne empiirisen kausaalisuhteen nojalla aivojen toimintaan sivuuttaa kokonaan itse ajattelun ilmiön ja sen tavan ilmetä nimenomaan ajatteluna. Ilmenevä (oleva) palautetaan tässä johonkin toiseen ilmenevään (olevaan) sen sijaan, että tarkasteltaisiin ilmenevän itsensä ilmenemistä (olemista). Ilmenevää ilmenemisessään tarkastelevan fenomenologin tehtävänä ei ole ”kertoa tarinaa”<sup>29</sup> – fenomenologi ei esitä teorioita modernissa mielessä selittävinä hypoteeseina, jotka eivät suoraan käy ilmi selitettävästä asiasta itsestään, vaan tavoittelee pikemmin *theōriaa* kreikkalaisessa mielessä, puhtaasti asiassa itsessään pitäytyvää tutkiskelevaa näkymää.<sup>30</sup> Fenomenologin esitysmuotona ei ole *mythos*, ”myyttinen” selittäminen, jossa oleva selitetään toisen olevan avulla, vaan *logos*, nimittäin *logos apofantikos*, ilmenevän käsitteellinen ilmaiseminen sen itsensä pohjalta. Fenomenologi etsii ilmiön olemusta (*Wesen*), sen *eidosta* tai *essentiaa*<sup>31</sup> – ei kuitenkaan mitään ulkokohtaisten *mitä*-määreiden luetteloa vaan sitä, *miten* ilmiö ilmenee, sen tapaa olla läsnä juuri sinä mitä

on. Fenomenologia ilmiöiden ilmaisemisena on ilmiöiden olemuksen, so. niiden omimman ilmenemisen tavan, käsitteellistämistä.<sup>32</sup>

Käänteisesti tämä tarkoittaa, ettei fenomenologisten ”olemuslausumien” viimekätinen perustelu voi olla argumentatiivista tai deduktiivista. Viimekätisiä fenomenologisia lauseita ei voi enää johtaa muista lauseista tai puolustaa muiden lauseiden avulla, vaan ne saavat vahvistuksensa ainoastaan välittömästi ja intuitiivisesti asioista itsestään – lausuma vain osoittaa kohti ilmiötä, joka on nähtävä itsessään. Hyvä esimerkki tästä on Aristoteleen väite, jonka mukaan tuntoaisti on aisteista ensimmäinen ja kuuluu välttämättä kaikille aistiville olennoille.<sup>33</sup> Tätä lausetta ei voi riittävällä tavalla perustella induktiivisesti (esimerkiksi tutkimalla valtavaa määrää eläimiä ja toteamalla, että niillä kaikilla on tuntoaisti) eikä deduktiivisesti (vaikkapa etsimällä lauseelle tukea ja perustelua Aristoteleen aisteja koskevasta ”oppijärjestelmästä”, jota ei ole olemassakaan). Se ei silti ole dogmaattinen opinkappale. Ainoa tapa ymmärtää tämän väitteen välttämätön totuus on *elää itse* aistivana olentona – vain täten voi nähdä, ettei tuntoaistin täydellinen puuttuminen ole ylipäättään lainkaan ajateltavissa, koska ilman tuntoaistia ei olisi kehollisuutta, joka olennaisella tavalla jäsentää kokemuksen rakentumista.<sup>34</sup>

Husserlin loogisten tutkimuksien merkitys- ja totuusanalyysin ydin on juuri erottelussa tyhjän, symbolisen tarkoittamisen (asian itsensä suhteellisen poissaolon) ja tämän tarkoittamisen intuitiivisen täyttymisen (asian itsensä läsnäolon) välillä.<sup>35</sup> Syntymästään asti kuuro voi omaksua Beethovenin 9. sinfoniasta lähes kaiken saatavilla olevan tiedon, mutta puhuessaan sävellyksestä oppineesti hän tarkoittaa

sitä väistämättä aina tyhjästi, sillä sinfonia *itse* ei koskaan ole hänelle välittömästi läsnä. Hänen kohdallaan musiikkia tarkoittavat ”olemuslauseet” eivät milloinkaan saavuta täytymystään ”olemusintuitionsa” – ne eivät *toteudu* elämyksessä, jossa kuuro kuulee musiikkia ja käsittää, että sinfonia *todella* on sellainen-ja-sellainen.<sup>36</sup> Tähän tyhjän tarkoituksen toteutumiseen liittyy Heideggerilla keskeinen käsite *muodollinen viittaus* (*formale Anzeige*), jonka hän jo varhaisissa luennoissaan vuosilta 1920–21 näkee fenomenologialle ominaisena ilmaisumuotona.<sup>37</sup> Muodollinen viittaus vain viittoittaa ja rajaa erilleen jonkin käsitteellistämistä tai eksplikoimista tarvitsevan ilmiön – viittaus voi todella toteutua ja tulla ymmärretyksi sisällöllisenä vain, kun tuo ilmiö itse eletään läsnäolevana. Muuten se jää pelkäksi formaaliseksi ja tyhjäksi puheeksi. Niinpä esimerkiksi uskonnon fenomenologisessa tarkastelussa: ”Muodollinen viittaus ei tavoittele viimekätistä ymmärrystä, joka voi tulla annetuksi vain aidossa uskonnollisessa elämyksessä.”<sup>38</sup> Juuri kyvyttömyys lukea Husserlin kankeahkoa ja teknisten termien sävyttämää tekstiä tai Heideggerin omaa, yhä läpinäkymättömämmän ja arkaaisemman kielen sävyttämää myöhäistuotantoa muodollisena viittauksena on johtanut valtaviin tulkinnallisiin väärinymmärryksiin ja myös eräänlaisen tyhjyyttään kumisevan ”fenomenologiaskolastiikan” syntyyn.<sup>39</sup>

Kun fenomenologia ja sen tunnuslause ”asioihin itseensä” hahmotetaan tällä tavoin, käy selväksi, ettei ”fenomenologia” määritä yksinomaan Husserlille ja Heideggerille ominaista filosofoimisen ”tyyliä”. Fenomenologia tarkoittaa yksinkertaisesti filosofian pyrkimystä ajattelun sisällölliseen (asioiden itsensä luonteeseen perustuvaan) ankaruuteen formaalisen ankaruuden sijasta – pyrkimystä

filosofiaan sisällöllisesti ankarana tieteenä. Fenomenologia on Heideggerin mukaan juuri se tieteellisen filosofian ihanne, jota filosofia on antiikista alkaen nykypäivään saakka tavoitellut ja vaihtelevassa määrin toteuttanut.<sup>40</sup> Husserlin käynnistämä suuntaus, joka ”fenomenologian” nimellä tavoitteli ajattelun tuoreutta 1900-luvun alkupuolella Saksassa ja myöhemmin varsinkin Ranskassa, tunnuslauseenaan ”asioihin itseensä!”, oli vain yksi länsimaisen filosofian toistuvista yrityksistä palata sisällölliseen ankaruuteen ja tieteellisyyteen kaikkein perustavimmassa mielessä. Myös esimerkiksi nykyisen analyttisen filosofian taustalla olevan loogisen positivismin käsitys tieteellisestä filosofiasta voidaan nähdä hengeltään fenomenologisena – joskin lähtökohdiltaan Husserlin fenomenologiasta olennaisesti eroavana – projektina, pyrkimyksenä eroon tyhjästä käsittekonstruktioista kohti asioiden itsensä annettuutta.<sup>41</sup> Oikein ymmärrettynä fenomenologia ei ole mikään -ismi, oppisuunta tai koulukunta – ”fenomenologiaksi” itseään kutsuva suuntaus voi olla vain keino ja tie, joka johdattaa länsimaista filosofiaa kohti alkuperäistä ihannettaan, todellisuudelle uskollista ajattelua.

Ratkaisevaa on se, että fenomenologia on jälleen antanut mahdollisuuden tieteelliseen kysymiseen ja vastaamiseen filosofian alalla. [...] Kun ymmärrys asioista saavutetaan, voi fenomenologia kadota.<sup>42</sup>

Vielä elämänsä lopulla (1963), jolloin hän useimpien mielestä oli jo aikaa sitten jättänyt fenomenologian taakseen<sup>43</sup>, Heidegger korostaa, ettei aito fenomenologia ole mikään katoava ja tilapäinen vaihe filosofian historiassa.

Fenomenologisen filosofian aika näyttää olevan ohi. Fenomenologia on jo jotakin ollutta ja mennyttä, joka mainitaan enää historiankirjoituksessa filosofisena suuntauksena muiden rinnalla. Mutta fenomenologia ei omimmillaan ole mikään suuntaus. Se on ajan mittaan muuntuva ja vain siten pysyvä ajattelun mahdollisuus vastata ajateltavan puhutteluun. Mikäli fenomenologia koetaan täten ja siitä pidetään kiinni tällaisena, voi ”fenomenologia” nimikkeenä kadota ja korvautua ajattelun asialla, jonka ilmeisyys jää salaperäiseksi.<sup>44</sup>

### 1.1.3 ARISTOTELES: TIEDE TODELLISUUDESTA

Jo siitä, että Heidegger ammentaa fenomenologian perustavan merkityksen Aristoteleen ajattelusta, käy ilmi, että Heidegger implisiittisesti pitää nimenomaan Aristotelesta suurena fenomenologina, jopa kaikkein suurimpana. Aristoteles on hänelle

viimeinen suurista filosofiista, joilla vielä oli silmät joilla nähdä sekä – mikä vieläkin ratkaisevampaa – tarmoa ja sitkeyttä pakottaa tutkimus yhä uudelleen takaisin ilmiöihin ja nähtyyn ja epäillä lähtökohtaisesti kaikkia villejä ja häilyviä spekulatioita, olivatpa ne sitten miten lähellä hyvänsä arkisen ymmärryksen sydäntä.<sup>45</sup>

Tämä metodologinen lähtökohta on Aristoteleelle itsesäänselvyys, jota hän ei juuri erikseen temaattisesti käsittele. Se ilmenee kuitenkin toistuvasti tavassa, jolla hän arvioi aikalaistensa filosofisia esityksiä ja väitteitä sen perusteella, miten uskollisia ne ovat ilmenevälle todellisuudelle. Esimerkiksi Platonin koulukunnan ideaoppiin liittyen Aristoteles toteaa:

Se, että esitetään niiden [ideoiden] olevan esikuvia ja muiden asioiden olevan niistä osallisia, on tyhjää puhetta ja runollisten metaforien esittämistä.<sup>46</sup>

Ja joidenkin Italian pythagoralaisien esittämästä ”vastaan” opista:

Edelleen: he sepittävät toisen, tälle maalle vastakkaisen maan, jota he kutsuvat nimellä ”vastamaa”. He eivät näet etsi jäsenyksiä ja perusteita suhteessa ilmenevään, vaan kiskovat ilmenevää kohti joitakin omia jäsenyksiään ja näkemyksiään ja yrittävät laatia järjestelmän.<sup>47</sup>

Käsitellessään Empedokleen esitystä, jonka mukaan valo liikkuu, Aristoteles sanoo Empedokleen puhuvan ”vastoin niin käsitteellistä ilmiselvyttä kuin ilmeneväkin”<sup>48</sup> – väite on argumentatiivisesti kumottavissa eikä se myöskään tee oikeutta tavalle, jolla valo itsessään ilmenee. Samaten Aristoteleen mukaan Sokrateen väite, jonka mukaan ainoastaan se, joka ei tajua, mitä kaikkein parhain on, voi toimia sitä vastaan, ”on ilmiselvästi ristiriidassa ilmenevän kanssa”<sup>49</sup>. Tieteellisen tarkastelun ensimmäinen askel on ”ilmenevän asettaminen paikoilleen / määrittäminen” (*tithenai ta fainomena*)<sup>50</sup>, ja tutkimuksen etenemiseen kuuluu ”ilmenevästä itsestään kiinni pitäminen” (*sōzein ta fainomena*)<sup>51</sup>. Tieteen käsitteelliset esitykset eivät voi olla juurettomia sepitelmiä, vaan niiden on myös otettava huomioon vakiintuneet näkemykset (*endoksa*) ja yleisesti levinneet käsitykset (*eksōterikoi logoi*)<sup>52</sup>, jotka väistämättä aina jollakin tapaa pohjautuvat ilmenevään todellisuuteen. On myös kiinnitettävä huomiota vanhempien (*presbyteroi*) ja

kokoneiden (*empeiroi*) ihmisten todistamattomiin väitteisiin, sillä ”he näkevät oikein, koska heillä on kokemuksesta peräisin oleva silmä.”<sup>53</sup>

Kaiken kaikkiaan sen, mitä puhutaan ja mitä päätellään käsitteellistä johdonmukaisuutta noudattaen, tulee Aristoteleen mukaan filosofiassa aina perustua siihen, mistä puhutaan, mikä lähtökohtaisesti ilmenee ja on siten ylipäätään voinut tulla käsitteellisten esitysten teemaksi. Se, joka puhuu ilmeisistä asioista ulkokohtaisesti, ilman niiden omakohtaista näkemistä, ja yrittää vielä argumentoida niiden suhteen, on kuin väreistä puhuva sokea:

Ilmiselvien asioiden osoittaminen niiden asioiden kautta, jotka eivät ilmene, kuuluu sille, joka ei kykene erottamaan sitä, mikä on itsessään tunnettavissa ja sitä, mikä ei ole. Ei ole epäselvää, että tällaista [kyvyttömyyttä] voi esiintyä; voisihan joku syntymästään saakka sokea tehdä päätelmiä väreistä. Tällaisten ihmisten jäsenys koskee siis väistämättä pelkkiä nimiä, eivätkä he tajua mitään välittömästi [itse asiasta].<sup>54</sup>

Aristoteleen fenomeno-logia tai onto-logia – ”ilmenevän ilmaisevana” edellä selvitetystä mielessä – on ilmenevän käsitteellistämistä, puhetta (*logos*) ilmenevästä, ja tällaisena se etsii ilmiöiden *eidoksia*, ”ilmiasuja”, kullekin asialle ominaista tapaa ilmentyä, merkityksiä ja käsitteitä, jotka ylipäätään mahdollistavat merkityksellisen puheen kustakin asiasta. Filosofian alkuperäisenä motivaationa on Aristoteleen mukaan kaikkien ihmisten luonnollinen ja olemuksellinen pyrkimys siihen, että olisivat saaneet näkyviin (*eidenai*) – nimittäin sen, miten asiat ilmenevät itsensä, niiden *eidokset*.<sup>55</sup> Mutta, kuten Aristoteles huomauttaa, se



paikka, jossa asioiden merkityksien on ylipäätään mahdollista tulla esiin ja toteutua (*topos eidōn*), on sellainen ”tietoisuus”, ”henki” tai ”sielu”, jolle todellisuuden käsitteellinen jäsentyminen *logoksessa* on mahdollista – siis ihmisen henki.<sup>56</sup> Merkityksellinen todellisuus ei siis Aristoteleella ole ”erillään” ihmishengestä, eikä tietoisuudella tai hengellä (*psykhē*) toisaalta Aristoteleen yhteydessä ole kartesiolaisia, irralliseen sielullis-henkiseen ”substanssiin” viittaavia sivumerkityksiä. *Psykhē* ei ole ruumiista tai kehollisuudesta erillinen ja riippumaton tekijä vaan päinvastoin elävän kehon *tapa* ilmentyä ja olla läsnä nimenomaan *elävänä* kehona.

Henki on siis välttämättä [läsnä]olevuus [*usia*] siinä mielessä, että se on sellaisen oma-aloitteisesti syntyneen [*fysikos*] kehon/kappaleen ilmiasu/olemus, jonka on mahdollista olla hengissä. [Läsnä]olevuus puolestaan on sitä, että on saavuttanut täysimääräisyyden. [Henki on] siis tällaisen kehon/kappaleen täysimääräistä [läsnä]olevuutta.<sup>57</sup>

*Psykhē* on eräs *usia*, mutta Heidegger korostaa, ettei tätä pidä ymmärtää itsenäisesti ja erillisenä läsnäolevan ”substanssin” (ns. ensisijainen *usia*) mielessä, vaan nimenomaan *eidoksen*, olemuksellisen ”ilmiasun” (ns. toissijainen *usia*) mielessä: henki on elävälle keholle ominainen ilmenemisen ja läsnäolemisen *tapa*, sen toteutuneisuus elävänä, sen elävyys.<sup>58</sup> *Psykhē* tarkoittaa yksinomaan sitä elävän olennon – niin kasvin, eläimen, ihmisen kuin mahdollisten ihmistä korkeampienkin elävien olentojen – olemistapaa, joka mahdollistaa toiminnallisen elämän ja (ihmisen kohdalla) merkityksellisen kokemuksen itsestä ja muista

olevista. Sana *psykhē* voidaan kääntää ”hengeksi”, mutta se on ymmärrettävä yksinomaan siinä merkityksessä kuin suomen kielessä ”ollaan hengissä”.

Aristotelesta emme voi kutsua ”idealistiksi” missään modernissa mielessä, mutta kysymys tietoisien elämän piirissä jäsentyvistä merkityksellisestä kokemuksesta ja inhimillisestä todellisuudesta on lähtökohtaisesti hänen ajattelunsa keskiössä.<sup>59</sup> *Nikomakhoksen etiikan*, ihmiselle asianmukaista elämää koskevan tutkielman VI kirja käsittelee eri tapoja, joilla ”henki tavoittaa todellisuuden / oleilee todellisuudessa” (*alētheuei*)<sup>60</sup>. Henkeä koskevassa tutkielmassaan *De anima* Aristoteles toteaa yksinkertaisesti: ”henki on, eräällä tapaa, kaikki olevat; olevathan ovat joko aistein havaittavissa tai välittömästi tajuttavissa”<sup>61</sup>. Uuskantilaiset kutsuivat tätä ongelmatonta ja välitöntä suhdetta, joka Aristoteleen mukaan vallitsee tietoisuuden ja olevan välillä ja jonka ansiosta kaikki, mitä on, on periaatteessa tietoisuuden suoraan tavoitettavissa, Aristoteleen ”naiiviksi realismiksi” erottaen sen Kantin ”kriittisestä idealismista”. Heideggerin mukaan Aristoteleen ajattelun suuruus kuitenkin piilee juuri tässä ”naiiviudessa”: Aristoteles ei tarvitse minkäänlaista ”tietoteoriaa”, koska ne ongelmat, joita uuden ajan filosofia on liittänyt tietoisuuden ja sen kohteiden väliseen suhteeseen, perustuvat skolastiikassa pohjustettuun ja Descartesilla esiin nousevaan käsitykseen immanentista, ”itsessään pysyttelevästä” substantiaalisesta subjektista.<sup>62</sup> ”Niin sanottu henkeen kuuluva tajunta [...] ei siis ole mikään toteutunut oleva ennen kuin se tajuaa [jotakin].”<sup>63</sup> Aristoteleelle henki, sielu, tietoisuus tai elävyys on pelkkää välitöntä avoimuutta olevalle, Husserlin termein *intentionaalisuutta*. Heideggerin *Olemisen ja ajan*

julkaistun osan tavoite on nimenomaan ajatella tämä ajatus (inhimillisestä) elämästä (*Dasein*)<sup>64</sup> merkityksellisen ilmenemisen paikkana (*Da*) uudelleen, Aristotelestakin alkuperäisemmin ja radikaalimmin.

Aristoteleen jälkeen ei Heideggerin mukaan muutamien poikkeuksin yhtä ankaran fenomenologista, ilmenevän ilmenemiseen perustuvaa ajattelua ole saavutettu ennen Kantia.<sup>65</sup> Aristoteleen filosofia ei ole valmis oppirakenne, jollaiseksi se keskiajan skolastiikassa ja myöhemmin usein miellettiin<sup>66</sup>, vaan jatkuvaa, dynaamista pyrkimystä ilmenevän – siis: olevan – kattavaan tarkasteluun (*theōria*)<sup>67</sup> ja siten merkityksellisyyden perustavien rakenteiden ja periaatteiden (*arkhai*) oivaltamiseen. Filosofia on kiintymystä tai mielen-kiintoa (*filia*) kaikenkattavaan merkityksperustojen ja merkitysyhteyksien ymmärtämiseen eli viisauteen (*sofia*)<sup>68</sup>. Minkä ymmärtämiseen? Ei minäkään tuonpuoleisen salaisuuden vaan sen, mikä ihmiselle väistämättä jossain määrin ilmenee ja missä hän elää, mikä ihmiselle jossain määrin paljastuu aina jokapäiväisessä elämässäkin: totuuden, todellisen, itsessään paljastuneen olevan, todellisuuden (*alētheia*) ymmärtämiseen.

Todellisuuden tarkasteleminen on eräässä mielessä vaikeaa, toisessa mielessä helppoa. Tästä on osoituksena se, ettei kukaan voi sitä täysin tavoittaa eikä myöskään kokonaan mennä siitä ohi, vaan kukin jäsentää jotakin oma-aloitteisesta ilmenevästä todellisuudesta [*fysis*], ja vaikka yksilönä kukin tuo tarkasteluun joko ei mitään tai vain vähäsen lisää, yhteen koottuna kaikesta tästä syntyy jokin suuruus. [...] On myös oikein kutsua filosofiaa tieteeksi totuudesta/todellisuudesta.<sup>69</sup>

## I.2 DESTRUKTIO JA TOISINTO: KOHTALON OMAKSUMINEN

Heideggerin mukaan Husserlin ”uudelleen löytämän” fenomenologian merkitys piilee nimenomaan niissä mahdollisuuksissa, joita se tarjoaa filosofialle nykytilanteessa.

Fenomenologian esikäsitteen selvennökset osoittavat, ettei se, mikä fenomenologiassa on olennaista, sisälly sen *toteutuneisuuteen* filosofisena ”suuntauksena”. Toteutuneisuutta korkeammalla pysyy *mahdollisuus*. Fenomenologia ymmärretään vain tarttumalla siihen mahdollisuutena.<sup>70</sup>

Husserl näki Diltheyn ”historismin” fenomenologialle vastakkaisena tendenssinä, ja monet ensimmäisistä fenomenologeista elättelivät ”romanttista” käsitystä fenomenologiasta ehdottoman uutena aloituksena, joka voi olla piittaamatta vanhoista auktoriteeteista.<sup>71</sup> Heidegger näki kuitenkin fenomenologian omimpana mahdollisuutena jonkin vanhan ja alkuperäisen uudistamisen ja uuden elävöittämisen.

Niinpä fenomenologia omimmassa mahdollisuudessaan radikalisoituna ei ole mitään muuta kuin *Platonin* ja *Aristoteleen* tapa kysyä uudelleen elävöityneenä: se on *tieteellisen filosofiamme alun toisinto, uusi ote tuosta alusta*.<sup>72</sup>

Se radikaali mahdollisuus, jonka fenomenologia 1900-luvun tieteelliselle filosofialle tarjoaa, olisikin viime kädessä mahdollisuus saada ote omasta alkuperästä ja lähtökohdasta. Mutta millä tavoin tämän otteen saavuttaminen

konkreettisesti onnistuu? Ja miksi tieteellisen filosofian alku pitäisi ”toistaa” tai ”toisintaa”? Jotta voisimme ymmärtää *toisinnon* (*Wiederholung*) Heideggerin Aristoteles-tulkinnan olennaisena tavoitteena, on meidän lyhyesti selvitettävä Heideggerin fenomenologisen hermeneutiikan luonnetta sekä *destruktion* (*Destruktion*) käsitettä.

### 1.2.1 HERMENEUTIikka: ELÄMÄN TULKITSEMINEN

Kysymys oikeasta tavasta ja menetelmästä tulkita kristillisiä tekstejä esitettiin jo kirkkoisien aikana ja uudelleen erityisesti uskonpuhdistuksen myötä; *hermeneutiikasta* erityisenä tulkinnan tieteenä ja metodina alettiin puhua modernin tiedekäsitteen syntyessä.<sup>73</sup> Teologisesta filosofiseen suuntaan hermeneutiikkaa kehittivät 1700- ja 1800-luvuilla erityisesti Friedrich Schleiermacher ja Wilhelm Dilthey, joista varsinkin jälkimmäisen vaikutus Heideggeriin oli huomattava. Heideggerin ajattelu, erityisesti *Oleminen ja aika*, jätti ratkaisevan jäljen 1900-luvun hermeneuttiseen traditioon: hänen oppilaansa Hans-Georg Gadamer laati kokonaisesityksen<sup>74</sup> hermeneutiikasta heideggerilaiselta pohjalta, ja samaa perinnettä ovat jatkaneet mm. Paul Ricœur, Jürgen Habermas ja Gianni Vattimo.

Heidegger ymmärtää hermeneutiikan paljon yleisemmässä mielessä kuin vain vanhojen kirjoitusten tulkintamenetelmänä tai historian tutkimuksen ”aputieteenä”.<sup>75</sup> Kuten Diltheylle, myös Heideggerille hermeneutiikan, tulkitsevan ymmärtämisen tavoittelun keskeinen kohdealue on inhimillinen elämä erilaisissa historiallisissa ilmenemis-muodoissaan.<sup>76</sup>

Hermeneutiikka (*hermeneutikē tekhnē*) perustuu kreikan sanaan *hermēneia*, jonka perusmerkitys on Aristoteleella

yksinkertaisesti ”ilmaiseminen” tai ”ilmoittaminen”, jonkin viestittäminen ja välittäminen merkin avulla, kommunikatiivinen ymmärrettäväksi tekeminen, merkitseminen<sup>77</sup>. Aristoteleen tutkielma *Tulkinnasta* (lat. *De interpretatione*, kr. *Peri hermēneias*), keskittyy kielen ja käsitteellisyyden, *logoksen* muodossa toteutuvaan *hermēneiaan*, joka on Aristotelelle perusluonteeltaan nimenomaan *apofansista*, toteavaa ilmaisemista<sup>78</sup>. *Hermēneia*, tulkitseminen, on ilmenevän käsitettäväksi ja käsiteltäväksi saattamista sitä käsitteellistämällä.<sup>79</sup> Mutta kuten edellä näimme, juuri tällaiseksi ilmenevän käsitteellistämiseksi sekä Husserl että Heidegger määrittelevät fenomenologian – fenomenologia on siis väistämättä eräänlaista hermeneutiikkaa. Heidegger ei lisää tai yhdistä hermeneutiikkaa Husserlin fenomenologiaan vaan ymmärtää fenomenologian nimenomaan hermeneutiikkana.

[...] fenomenologisen deskription metodinen mieli on *tulkinta*. Elämän [*Dasein*] fenomenologian *logos* on luonteeltaan *hermēneuein*, jonka kautta elämään itseensä kuuluvalla ymmärrykselle olemisesta *ilmoitetaan* olemisen varsinainen mieli ja elämän oman olemisen perusrakenteet. Elämän fenomenologia on *hermeneutiikkaa* sanan alkuperäisessä merkityksessä, jossa sana tarkoittaa tulkitsemisen tointa.<sup>80</sup>

Fenomenologian on oltava hermeneutiikkaa juuri *logos*-luonteensa johdosta. Ilmenevän käsitteellistäminen on aina välttämättä tulkinnallista: se tapahtuu aina historiallisessa tilanteessa, jonkin jo olemassa olevan kielen ja käsitteistön valossa ja suhteessa johonkin jo muodostuneeseen tulkintaan ilmenevästä. Ottaessaan huomioon kielellis-käsitteellisen

todellisuuden, *logoksen*, historiallisuuden fenomenologia ei voi pitää kiinni varhaisen Husserlin ja monien ensimmäisten fenomenologioiden matemaattis-formaalisista ihanteista<sup>81</sup>, vaan sen on sopeuduttava asemaansa inhimillisen, historiallisen ja kielellisesti jäsentyneen todellisuuden tulkinnaalisena tutkimuksena.

Hermeneutiikan lähtökohtana on, että kielessä ilmaistunsa saavat merkitysrakenteet ovat historiallisesti muuttuvia. Länsimaisen historiallisen tietoisuuden syntyessä renessanssin ja uskonpuhdistuksen myötä raamatullisia kirjoituksia tutkivat humanistit joutuivat myöntämään, etteivät varsinkaan muinaiset syvälliset ja pohdiskelevat tekstit ole meille samalla tavoin ymmärrettäviä kuin ne kenties olivat tilanteessa, jossa ne syntyivät.

Mistä tämä ymmärrettävyyden muuntuminen sitten johtuu? Kun katselen Ateenan lähetytyillä niemenkärjellä sijaitsevaa kreikkalaista temppeliä<sup>82</sup>, miksi se näyttäytyy minulle eri valossa kuin siellä Apollonin pyhiin menoihin osallistuneille antiikin ihmisille? Temppeli fyysisenä objektina ja sen välitön ympäristö ovat miltei samat kuin 2500 vuotta sitten. Temppeli on toki osittain raunioitunut, mutta on selvää, ettei sen entisöiminen ”alkuperäiseen” asuunsa suinkaan palauttaisi sille modernin katsojan silmissä sen alkuperäisiä merkitysisältöjä. On ilmeistä, ettei temppelin merkityksellisyys tai mielekkyys perustu yksinomaan sen materiaaliseen luonteeseen, vaan ennen kaikkea sen merkitysyhteyksiin, siihen viitekontekstiin, johon se kulloinkin kuuluu – Heideggerin ilmausta käyttäen kulloinkin valitsevaan *maailmaan (Welt)*<sup>83</sup>. Kreikkalaisten maailmassa temppeli oli aivan keskeinen; modernin eurooppalaisen maailmassa se on vain speaktaakkeli, nähtävyys, esteettinen

kuriositeetti. Se *tilanne, situatio*<sup>84</sup>, jossa moderni turisti lähestyy temppeleä, on aivan toinen kuin pyhiin toimituksiin saapuvan kreikkalaisen tilanne. On selvää, ettei tämä tilanne rakennu vain siitä, mitä nykyhetkessä kohdataan läsnäolevana, vaan sillä on *horisonttinsa* – ympäröivä merkitystausta, jota vasten tilanne itse rajautuu ja määrittyy (kr. *horizein*) – sekä taustalla vaikuttavassa kulttuurihistoriassa että kulloisessakin tulevaisuuteen suuntautuvassa toiminnallisessa hankkeessa. Kun katselen temppeleä turistina, kokemustani muokkaavat (kenties tiedostamattomina) kristillinen perinne ja epäjumalien palvonnan tuomitseminen, renessanssin ja antiikin ihannointi, romantiikan viehtymys raunioihin jne. Samaten kokemustani muokkaa se hanke, jonka puitteissa vierailen paikan päällä, nimittäin muutaman tunnin päiväretki Ateenasta osana kahden viikon turistimatkaa Kreikkaan; keskityn esimerkiksi ottamaan valokuvia temppeleistä näyttääkseni niitä myöhemmin tutuille. Niin implisiittinen kuin eksplisiittinenkin ymmärrykseni temppelein merkityksestä, tärkeydestä, funktiosta muotoutuu siinä *hermeneuttisessa tilanteessa*<sup>85</sup>, jonka osana olen.

Hermeneuttisen tulkinnan toisena metodologisena lähtöoletuksena on kuitenkin ymmärtämisen *mahdollisuus*. Esimerkiksi Uuden testamentin tekstit eivät voi olla meille *täydellisen* käsittämättömiä, koska katkeamaton historiallinen ja kielellinen traditio (kristinusko, kreikan kieli) yhdistää meidät tilanteeseen, jossa nuo tekstit ovat syntyneet joidenkin merkityssisältöjen ilmauksina. Jos tulkitsija kykenee seuraamaan niitä historiallisia säikeitä, joka yhdistävät hänen oman hermeneuttisen tilanteensa tulkittavan ilmauksen, merkin tai objektin alkuperäiseen tilanteeseen,



hänelle avautuu lopulta mahdollisuus löytää jokin yhteinen pohja ja yhteenkuuluvuus tuon vieraan horisontin kanssa ja käydä sen kanssa hedelmälliseen vuoropuheluun. Gadamerin ”horisonttien yhteensulautuminen” (*Horizontverschmelzung*)<sup>86</sup>, kahden eri hermeneuttisen tilanteen välille keskusteluyhteyden kautta syntyvä yhteisymmärrys, on aina periaatteessa mahdollinen päämäärä tutkittaessa jotakin inhimillisen kulttuurin tuotetta. Hermeneutiikan tunnuslause on: ”älkөөn mikään inhimillinen olko meille vierasta”.

Kasvamme maailmaan, joka on aina jo edeltävien sukupolvien tulkitsema. Aloittaessani tulkintaprosessin minulla on aina jo jonkinlainen (piilevä tai tiedostettu) ennakkokäsitys tulkittavasta kohteesta – tulkitsemiseen kuuluu olemuksellisesti tietynlainen esi-rakenne (*Vorstruktur*)<sup>87</sup>. Oletetaan, että lähden lukemaan Heideggerin *Olemista ja aikaa* Rudolf Carnapin ”metafysiikan voittamisen” näkökulmasta – ennakko-oletukseni on, että kyseinen teos on jonkinlaista runollista tunneilmaisua, jolta puuttuu mielekkäiltä väitteiltä vaadittava täsmällinen empiirinen sisältö. Tämä tietysti vaikuttaa siihen, mitä teoksesta löydän: kaikkein hanakimmin tartun lauseisiin, jotka vahvistavat ennakkokäsitystäni. Saatan kahlata kirjan läpi löytämättä siitä *lainkaan* ankaraa mielekkyyttä ja säilyttää ennakkoluuloni; tai sitten teos saattaa pakottaa minut lukemisen mittaan muuttamaan ennakkoluulojani, jopa käsityksiäni kielellisestä mielekkyydestä ylipäättään, ja lähestymään tekstiä usin silmin. Jos näin käy, astun mukaan *hermeneuttiseen kehään*: ennakko-oletukset vaikuttavat siihen, miten tulkittava kohde otetaan vastaan, kohde taas vuorostaan muokkaa ennakko-oletuksia, jotka muuttavat kohteen vastaanottoa jne. Tämä kehä ei kuitenkaan ole *circulus vitiosus*,

paikallaan pyörivä noidankehä, vaan toimiessaan se on ennemminkin spiraali, joka vie meidät yhä lähemmäs tulkittavalle kohteelle itselleen kuuluvaa lähtöhorisonttia.

Ratkaisevaa ei ole ulospääsy kehästä vaan oikea tapa tulla kehään. Tämä ymmärtämisen kehä ei ole ympyrä, jossa mikä tahansa tietämistapa liikkuu, vaan se on elämän itsensä eksistentiaalisen *esi-rakenteen* ilmaus. Kehää ei pidä aliarvioida *vitiosumina*, ei edes sallittuna sellaisena. Kehään kätkeytyy alkuperäisimmän tietämisen positiivinen mahdollisuus, johon tosin on tartuttu aidolla tavalla vain silloin kun tulkitseminen on ymmärtänyt, ettei sen ensimmäinen, pysyvä ja viimeinen tehtävä suinkaan ole sallia, että edeltä hallussa oleva, ennakkonäkymä ja esikäsitys olisivat annettuina mielenjohtumien ja sovinnaisuuksien pohjalta, vaan taata tieteellinen teema näiden työstämisessä asioiden itsensä pohjalta.<sup>88</sup>

Edeltävät lähtökohdat, ajattelun esi-rakenne, ovat väistämätön osa tutkimusta; ankaran tieteellisen tutkimuksen haasteena onkin juuri metodisen otteen saavuttaminen näistä lähtökohdista. Etenemistavasta, joka mahdollistaa tämän otteen saavuttamisen, käytetään *Olemisessa ja ajassa* nimeä *destruktio (Destruktion)*<sup>89</sup>.

### 1.2.2 DESTRUKTIO: TRADITION PURKAVA AVAAMINEN

Heidegger korostaa ensimmäisistä luennoistaan alkaen filosofian radikaalia historiallisuutta<sup>90</sup>: inhimillisessä kulttuurissa toteutuvana toimintana filosofia ei voi ikinä saavuttaa sellaista puhdasta ja itsenäistä alkua, jollaisesta Descartes, varhainen Husserl ja Wienin piiri haaveilivat – eikä sen puoleen myöskään lopullista loppua.

Filosofian historiasta kokonaan irrotetulla ”systemaattisella” filosofialla ei ole mitään sisältöä.<sup>91</sup> Myös fenomenologinen tutkimus tapahtuu historiallisessa tilanteessa eikä siksi voi toteuttaa Husserlin ”ennakko-oletuksettomuuden” periaatetta.<sup>92</sup> Ajattelussa on mahdotonta lähteä liikkeelle tyhjästä tai ”puhtaalta pöydältä”. Tämän ymmärsi jo Aristoteles:

Niinpä, jos on olemassa tiede kaikesta, kuten jotkut tosiaan väittävät, ei se [joka sitä opiskelee] olisi lähtökohtaisesti perillä mistään. Kaikki oppiminen tapahtuu kuitenkin kaikkien tai joidenkin lähtökohtaisesti tunnettujen asioiden kautta.<sup>93</sup>

Jotta ajattelu, tutkimus tai tulkinta voisi lähteä liikkeelle, on sillä aina oltava lähtökohtansa (*arkhē*), ja kuten Aristoteles myös huomauttaa, ”lähtökohtahan näyttää olevan enemmän kuin puolet kokonaisuudesta”<sup>94</sup>. *Fysiikan I* kirjan alussa Aristoteles kuvailee tätä *arkhē*-tutkimusta: on edetävä meille välittömämmin tutuista asioista (jo konstituoituneesta<sup>95</sup> todellisuudesta) kohti niiden välttämättömiä, yleisiä perustoja ja lähtökohtia (konstituutioperustaa) joiden kautta vasta saavutetaan tieteellinen, kattava ote arkisista ”itsestäänselvyyksistä”.<sup>96</sup> Heideggerin *destruktio* on juuri tällaista *arkhē*-tutkimusta.

Hermeneuttisessa kehässä liikkuvalla ajattelulle olennaista on avautuminen tulkittavalle ilmiölle. Ainoastaan aito valmius ilmenevän itsensä fenomenologiseen näkemiseen mahdollistaa esikäsityksen ja ennakkoluulojen työstämistä suhteessa asiaan itseensä ja siten etenemisen kohti ilmenevän asianmukaista ilmaisemista. Fenomenologinen avautuminen ilmenevälle – se, että meillä on tulkintatyössämme Aristoteleen tavoin ”silmät tallella” sekä ”tarmoa ja sitkeyttä

pakottaa tulkinta takaisin nähtyyn” – estää meitä jäämästä ”aikamme lapsiksi” siinä kielteisessä mielessä, että jäisimme omaa hermeneuttista tilannettamme strukturoivan piilevän esiyymmärryksen vangeiksi ja juuttuisimme siten filosofiassa pyörimään paikoillemme, *circulus vitiosukseen*.

[...] on tarpeen höllentää kovettunutta traditiota ja irrottaa sen aikaansaamia peittyymiä. [...] ymmärrämme tämän tehtävän [...] antiikin ontologian periytyneen koostumuksen *destruktiiviseksi* kohti niitä alkuperäisiä kokemuksia, joissa on saavutettu olemisen ensimmäiset ja sittemmin ohjaavat määritykset.<sup>97</sup>

Oletetaan, että lähdemme tarkastelemaan esimerkiksi kysymystä: ”mitä on ihminen?” Kysymykseen ihmisen olemuksesta tarjoutuu pian erilaisia läheiseltä vaikuttavia vastauksia: ihmisapinoista polveutuva *homo sapiens*, subjekti, rationaalinen eläin, kaksijalkainen höyhenetön nisäkäs jne. Vastaus kysymykseen voi vaikuttaa ilmiselvältä ja kysymys itse täysin triviaalilta. Ankara hermeneuttinen menettely ei kuitenkaan anna meidän hyväksyä mitään itsestään selvänä vaan pakottaa meidät kysymään: tyhjentävätkö nämä määreet sen merkityksen, mikä ihmisen ilmiöllä meille on – sen, miten ihminen ilmenee? Palautuuko omakohtainen kokemuksemme ihmisestä näihin määreisiin? Missä määrin nämä kuvaukset tavoittavat sen seikan, että ihmisen olemuksen tarkastelija on kulloinkin itse ihminen? Entä sellaiset sanonnat kuin ”erehtyminen on inhimillistä” tai ”ihminen on ihmiselle susi” – niihin tuntuu sisältyvän jokin intuitiivinen totuus, mutta mikä? Näyttää siltä, että se tapa, jolla ymmärrämme ihmisen implisiittisesti jokapäiväisessä

ajattelussa ja kielenkäytössä on paljon laajempi kuin kulttuurissamme vallitseva eksplisiittinen ”ihmiskäsitys” tai ihmistä koskevat valmiit määrittelyt. Entä mitä sisältöä on sellaisilla sanoilla kuin ”subjektius” tai ”rationaalisuus”?

Elämään [*Dasein*] kohdistuva tulkinta joutuu kohtaamaan omalaatuisen vaikeuden, jonka voi vain tuoda esiin, mutta jota ei voi ylittää: jokainen yritys kokea elämä alkuperäisellä tavalla herää eloon elämän ja elämisen [*Leben*] tulkittamisen ja käsitteellisen määrittämisen *nykyisen tilanteen* pohjalta. Tätä tilannetta hallitsevat läpikotaisin *vanha ontologia ja logiikka*, joka nykypäivänä on kaikille itsestään selvä, ja niinpä elämän itsensä vapauttamisen ja eksplikoimisen tehtävä on välttämättä sidottu toiseen tehtävään: *ontologisesti umpeutuneen* nykyisen elämän umpeutuneisuuden horjuttaminen, sen *purkaminen* siten, että peruskategoriat ”tietoisuus”, ”persoona”, ”subjekti” palautetaan alkuperäiseen mieleensä [...]. Elämän vapauttaminen *purkamisen, destruktion* kautta tapahtuu siten, että *käsitteet* palautetaan *niille ominaiseen alkuperään*. Täten samalla *selvitetään käsitteiden soveltumattomuus elämään*[...].<sup>98</sup>

Tulkitessamme ihmisen olemusta eli ihmisen olemisen tapaa meidän ei tule ilman muuta tyytyä valmiin tulkinnan helposti tarjoutuviin käsitteisiin. Sen sijaan on ”purettava” tavanomaiset käsitteet ja ajattelutavat, katsottava, mitä ne konkreettisesti pitävät sisällään ja tarkistettava sitten, perustuuko niiden konkreettinen sisältö asian itsensä olemukseen vai kenties edeltäviin tulkintoihin, jotka puolestaan perustuvat vielä alkuperäisempiin tulkintoihin jne. Juuri tämä purkaminen tai pois-rakentaminen

(saks. *Abbau*) on destruktiota (lat. *de-*, ”pois”, *struo*, ”rakentaa”)<sup>99</sup>. Siinä käydään käsiksi oppirakennelmaksi jäähmetyneeseen traditioon purkamalla se ensin osiin ja tarkastelemalla sitten sen koostumusta. Ensin selvitetään usein ajattelemta ja tyhjästi käytettyjen käsitteiden ja tulkintojen konkreettinen kokemuksellinen sisältö – se, mitä itse asiassa *tarkoitamme* ja mitä *tulemme sanoneeksi* puhuesamme vaikkapa ”subjektista” – ja sitten asetetaan tulkinnat fenomenologisesti koetukselle suhteessa asiaan itseensä sellaisena kuin se on jo ennen nimenomaista tarkastelua ja käsitteellistämistä näyttäytynyt ja tullut implisiittisesti ymmärretyksi. Destruktiossa tullaan tietoiseksi siitä peritystä käsitteellisyydestä, joka piilevänä hallitsee nykytilannetta ja lähtökohtaisesti ohjaa omaa ajattelua, ja selvitetään, tekeekö se oikeutta tavalle, jolla asiat todella alkuperäisesti ilmenevät itsenään, vai edellyttääkö ilmenevän asianmukainen käsitteellinen ilmaiseminen tuon perinteen ylittämistä ja paluuta kohti sitä (ajatuksellisesti) edeltäviä yhä alkuperäisempiä tulkintatapoja. Juuri tämä on yllä mainitua ”tieteellisen teeman takaamista” työstämällä ennakkokäsityksiä ja -käsitteitä ”asioiden itsensä pohjalta”.

Sikäli kuin fenomenologinen faktisuuden hermeneutiikka haluaa tulkinnan kautta auttaa nykytilannetta saavuttamaan radikaalin mahdollisuuden ottaa itsensä haltuun [...] sen täytyy irrottaa perityyneestä ja hallitsevasta tulkittuudesta sen kätkeytyt motiivit, sen piilevät taipumukset ja tulkintatavat, ja *purkaen palata taaksepäin* tunkeutuen eksplikaation alkuperäisiin motivaatiolähteisiin. *Hermeneutiikka toteuttaa tehtävänsä vain destruktion teitse.*<sup>100</sup>

Filosofian historian destruktio on erityisesti ja ennen kaikkea filosofian käsitteiden ja kielen destruktiota, abstraktin käsitteellisyuden purkamista alkuperäänsä, elettyyn kokemukseen ja sen lähtökohtaisiin ilmaisutapoihin. Välitön kokemus, asian itsensä suora näkeminen, toteuttaa käsitteiden merkityksen, ja, kuten edellä kävi ilmi, fenomenologinen metodi edellyttää käytettyjen käsitteiden ja teesien todentamista viime kädessä suhteessa kokemukseen. Mutta toisaalta ”kieli ei vain puhu yhdessä välittömän tajuamisen kanssa, vaan se peräti *johdattaa* sitä, me näemme kielen *läpi*. Sikäli kuin kieli on traditionaalista eikä alkuperäisesti omaksuttua, se nimenomaan *peittää* asiat [...]”<sup>101</sup> Käytämämme käsitteet kohdistavat katsemme, rajaavat ja jäsentävät kokemusta ja antavat nähdä (*apofansis*). Siksi destruktio filosofisen ajattelun liikkeenä edellyttää tavallisimpienkin käsitteiden ja puhetapojen harkitsemista ja purkamista niiden taustalla oleviin alkuperäisempiin, suoremmin koettuun ja elettyyn kytkeytyviin ilmauksiin.

Nykytilanteessa filosofia liikkuu pitkälti epäitsenäisesti *kreikkalaisessa* käsitteellisyydessä, joka taas on kulkeutunut erilaisen tulkintojen ketjun kautta. Peruskäsitteet ovat menettäneet alkuperäiset, määrättyllä tavalla koettuihin kohdealueisiin määrättyllä tavalla sovitettut ilmaisutehtävänsä.<sup>102</sup>

Tämän vuoksi Heidegger ottaa etymologiset näkökohdat aina äärimmäisen vakavasti: “[...] filosofian toimena on loppujen lopuksi varjella *niiden elementaaristen sanojen voimaa*, joissa elämä ilmaisee itsensä, jotta arkiymmärrys ei latistaen riistäisi niiltä ymmärrettävyyttä ja tuottaisi tällä tavoin näennäisongelmia.”<sup>103</sup> Alkuperäinen, asioihin

itsensä aidosti perustuva fenomenologinen *logos*, ”asiapuhe” (*Rede*) on jatkuvasti taipuvainen rappeutumaan puheeksi puheesta, jutusteluksi (*Gerede*) tai kuulopuheeksi (*Hörensagen*), joka perustuu ilmenevän sijasta tottumukseen.<sup>104</sup> Myös vakiintunut kielen järjestelmä merkityksellisyyden ”puhuttuutena” (*Hinausgesprochenheit*) on tietynlainen *logoksen* esineellistymä ja aineellistuma, joka mahdollistaa merkityksellisyyden kieliopillisen pilkkomisen sanoiksi, merkitysten kiinnittämisen sanakirjoihin, ja niin edelleen.<sup>105</sup> ”Vasta destruktion avulla ontologia voi kunnolla fenomenologisesti varmistaa käsitteidensä aitouden.”<sup>106</sup> Tämän vuoksi filosofin tulkintatyön vaikea tehtävä on sama, jonka Merleau-Ponty näkee myös Cézannen taiteilijantyön tavoitteeksi: ”Cézannen vaikeudet ovat ensipuheen vaikeuksia.”<sup>107</sup>

Destruktio ei ole akateemista tai antikvaarista menneisyyden vaalimista. Se ei myöskään ”hävitä” traditiota, joka tarjoaa tulkinnalle lähtökohdan, vaan tuo esiin ja tekee eksplisiittiseksi ja läpinäkyväksi sen piilevän vallan, joka tradition käsitteillä on yrityksiimme nykytilanteessa käsitteellistää ilmenevää. Kun saamme destruktion kautta sisältä käsin näkyviin ne rajat ja puitteet, joiden sisällä ajattelumme liikkuu, saamme myös mahdollisuuden nähdä, mitä nuo puitteet sulkevat ulkopuolelleen. Vasta täten tulee mahdolliseksi *ylittää* nuo rajat ja laajentaa nykytilanteen tulkinnallista näköpiiriä.

Destruktio ei [...] ole merkitykseltään *negatiivinen* siinä mielessä, että se karistaisi ontologisen tradition harteiltaan. Päinvastoin, destruktion on määrä hahmottaa traditio sen positiiivisissa mahdollisuuksissa, ja tämä merkitsee aina: niissä *rajoissa*,



jotka on faktisesti annettu kulloisessakin kysymyksenasettelussa ja tämän kysymyksenasettelun luonnostamisissa mahdollisen tutkimusalueen puitteissa. Destruktio ei suhtaudu kielteisesti menneisyyteen, vaan sen kritiikki osuu ”nykypäivään” [...].<sup>108</sup>

Destruktio ei ”kritisoi” traditiota siinä mielessä, että se väittäisi tradition menneen vikaan tai erehtyneen. Aristoteles ei ollut ”väärässä” antaessaan ihmiselle myöhempien aikojen kannalta ratkaisevan määritelmän *zōon logon ekhon*: elävä olento, jolla on hallussaan *logos*, merkityksellisesti jäsentynyt todellisuus jossa vallitsevat tietyt kiinteät merkityssuhteet ja -yhteydet. Skolastiikka ei ollut ”väärässä” kääntäessään tämän määritelmän muotoon *animal rationale*, josta sitten valistusajattelijat – eivät väärässä hekään – kohottivat ”rationaalisuuden” tai ”järkevyyden” ihmisyyksilön tärkeimmäksi *kyvyksi*. Kaikki nämä ajattelijat ovat ajatelleet ”todesti” yrittämällä aidosti puhutella todellisuutta, kukin oman taustansa pohjalta. Traditio ei voi olla ”väärässä”, koska se on *kohtalomme*, joka tekee nykytilanteen ylipäättään mahdolliseksi: se *kohta* (*Da*), joka me kulloinkin *Daseinina* olemme ja jossa olevan vasta voi *kohdata*, on olennaisesti historian ja tradition muodostama ja rajaama.<sup>109</sup> Olennaista on saada traditiosta ote, ottaa se haltuun ja tehdä siitä läpinäkyvä siten, ettemme enää ajattelussamme ole piilevän tradition armoilla: on *omaksuttava kohtalonsa*.

Destruktion ”kriittisyys” on ”itsekriittisyyttä” siinä mielessä, että se pyrkii tekemään ratkaisun (*krisis*) nykyisen tilanteen ja siinä läsnäolevan tradition – eikä suinkaan ”olleen ja menneen” – suhteen.<sup>110</sup>

Filosofisen tutkimuksen luonteeseen kuuluu, että se on nykyisyyden kritiikkiä. Alkuperäisellä tavalla avattuna menneisyys ei ole enää vain edeltävää nykyisyyttä, vaan näin tulee mahdolliseksi antaa menneisyyden vapautua – jolloin tulee nähtäväksi, että juuri menneisyydestä löydämme eksistenssimme varsinaiset juuret – ja ottaa se elinvoimaisena haltuun omassa nykyisyydessä. Historiallinen tietoisuus vapauttaa menneisyyden tulevaisuudelle; tällä tavoin menneisyys saa työntövoimaa ja muuttuu luomisvoimaiseksi.<sup>111</sup>

Destruktion suuntana ei ole menneisyys vaan tulevaisuus. Osoittamalla, että nykyinen ajattelumme perustuu traditioon, jossa on tartuttu tiettyihin todellisuuden tulkintamahdollisuuksiin ja luovuttu toisista, se osoittaa tradition auktoriteetin suhteellisuuden ja tähtää samalla vapauteen, vapauteen löytää nuo *toiset*, näköpiiristä kadonneet tulkintamahdollisuudet, tarttua niihin uudelleen ja ajatella *toisin* kuin traditio, mutta silti suhteessa traditioon. Peittyneiden mahdollisuuksien vapauttaminen antaa ajattelulle mahdollisuuden ratkaista (*entschließen, entscheiden*)<sup>112</sup> suuntansa nykytilanteessa ja mennä eteenpäin. Tämä on Heideggerin tavoitteleman ”tieteellisen filosofian alun” *toisinnon* (*Wiederholung*)<sup>113</sup> mieli.

### 1.2.3 TOISINTO: MAHDOLLISUUKSIEN VAPAUTTAMINEN

Menneisyys omakohtaisena historiana on toisinnettavissa miten-luonteessaan. *Mahdollisuus tavoittaa historia perustuu mahdollisuuteen, jonka mukaisesti kukin nykyisyys osaa olla tulevaisuudellinen. Tämä on kaiken hermeneutiikan peruslause.*<sup>114</sup>

*Olemisen ja ajan* keskeinen ajallisuusanalyysi päättyy tulevaisuuden (*Zukunft*) ulottuvuuden ensisijaisuuteen merkityksellisen kokemuksen kannalta. Ajallisen elämän merkitys ammennetaan aina tulevaisuudesta, tulevista mahdollisuuksista, projekteista ja aikomuksista, siitä, mihin ollaan tästä vastedes menossa. Myöskään destruktion viimekätisenä suuntana ei ole menneisyys vaan tulevaisuus. Destruktion mieli on siinä, että se mahdollistaa traditiossa ajatellun – Heideggerilla erityisesti länsimaisen filosofian olevaa koskevan peruskysymyksen – ”toisinnon” (*Wiederholung*). Toisinto on suuntautunut nimenomaan tulevaisuuteen, filosofian alueella erityisesti filosofian projektin jatkumiseen ja liikkeessä pysymiseen. Destruktiossa elämä ottaa tradition haltuun, omaksuu historian, joka on kohtalomme; toisinto on näin vapautuviin uusiin mahdollisuuksiin tarttumista, ”uuden kohtalon valitsemista”<sup>115</sup>.

Destruktio tradition eksplisiittisenä haltuunottona saa meidät näkemään ne alkuperäiset kokemukset, joista filosofinen tulkintatraditio on saanut alkunsa, sekä sen, *miten* nämä alkuperäiset kokemukset on tulkittu – millä tavoin filosofia on ”syntyhetkellään” toteuttanut tietyn tulkintamahdollisuuden, jonka alkuperäinen eletty kokemus tarjoaa, ja täten urautunut tiettyyn tulkitsemissuuntaan. Mutta jos destruktio on suoritettu perinpohjaisesti, näemme myös tämän urautuneen tradition rajat: sen, että filosofian – ja kulttuuriperinteen ylipäätään – alussa on toteutunut vain *yksi määrätty* mahdollisuus, eikä myöhempi perinne ole enää kyennyt kysymään, mikä tekee tämän alkuperäisen mahdollisuuden itsensä mahdolliseksi. Näemme, ettei mikään tulkinnallinen ratkaisu, oli se kuinka kohtalokas hyvänsä, tai siitä polveutunut traditio, josta on tullut

kohtalomme, ole viime kädessä absoluuttinen. Se ei sulje pois mahdollisuutta ajatella viime kädessä *toisin* ja vielä alkuperäisemmin. Filosofian historiassa tiettyjä ajattelun mahdollisuuksia on *aina* jäänyt käyttämättä, jotain on *aina* jäänyt ajattelematta. Tradition *toisinto* tarkoittaa sitä, että tehdään *toisin kuin* traditio, mikä on tietysti mahdollista vain siten, että olemme destruktiossa selvittäneet tradition omimman rakenteen ja sitä kautta sen rajat. Toisinto noutaa (*holen*) uudelleen (*wieder*) saataville traditiossa käyttämättä jääneet mahdollisuudet, tekee niistä omia mahdollisuuksiimme ja näin laajentaa traditiota. Tällaista tradition taakse jääneiden mahdollisuuksien noutamista tradition yli Heidegger kuvailee *Olemisessa ja ajassa* sanalla *Überlieferung*, ”yli-tuonti”<sup>116</sup>; myöhemmin hän kutsuu sitä (Rudolf Carnapin ilmausta lainaten) metafysiikan ”ylittämiseksi” tai ”voittamiseksi” (*Überwindung der Metaphysik*)<sup>117</sup>.

Aikoessaan [eläessään eteenpäin] elämä *noutaa* itsensä *uudelleen esiin* [toisintaa itsensä] siihen, mitä se omimmillaan [vastaisuudessa] voi olla. Omaehtoista jo-olleen-*olemista* kutsumme *toisinnoksi* [uudelleen-noutamiseksi].<sup>118</sup>

*Toisinto on nimenomaista* [tietoista] *yli-tuontia* [”perimistä”], so. paluuta jo eläneen [*dagewesenen*] elämän mahdollisuuksiin. [...] Toisintava jo olleen mahdollisuuden yli-tuominen itselle [periminen] ei kuitenkaan avaa jo elänyttä elämää toteuttaakseen sen jälkikätesesti. Mahdollisen toisintaminen ei ole ”menneen” tuomista takaisin eikä ”nykyisyyden” sitomista ”aikansa eläneeseen”. Toisinto [...] ei antaudu ”menneisyyden” ylipuhuttavaksi salliakseen sen paluun pelkkänä entisenä todellisuutena. Toisinto pikemminkin *vastaa* jo eläneen

eksistenssin mahdollisuuteen. Mahdollisuuteen vastaaminen [...] on kuitenkin samalla [...] sen *ottamista takaisin* [”perumista”, *Widerruf*], mikä nykypäivässä vaikuttaa ”menneisyytenä”.<sup>119</sup>

Destruktiossa haltuunotetun tradition sivuuttamien ajattelun mahdollisuuksien ottaminen omiksi mahdollisuuksiksi ei ole niiden uusintamista sellaisenaan – tähän merkitsisi väliin jäävän tradition mitätöimistä ja hävittämistä, ja juuri siihen destruktio ei pysty eikä pyri. *Toisinnossa* teemme omiksemme aiempien ajattelijoiden mahdollisuudet tulkita ilmenevää, asetumme heidän horisonttiinsa, mutta kriittisinä ja tietoisina tuosta horisontista. ”Emme tahdo uudistaa Aristotelesta, emme keskiajan ontologiaa, Kantia tai Hegeliä, vaan ainoastaan itsemme [...]”.<sup>120</sup> Tämän johdosta emme ”samastu” alkuperäisiin ajattelijoihin tai jäljittele heitä. Tavoitamme heidän näköpiirinsä, mutta se näyttäytyy meille *toisin*, toisessa valossa kuin heille. Saksan sanassa *Überlieferung* (perinne, periytyminen, periminen, kirjaimellisesti ”yli-vieminen”) kuuluu taustalla kreikan *metafora* (*meta*, ”yli”, *ferō*, ”kuljettaa, viedä”). Omaksumme alkuperäiset mahdollisuudet ”metaforisesti”, uudessa, muuttuneessa merkityksessä.

”Toisinnon” eli ”toiston” käsite on lähtöisin Søren Kierkegaardin teoksesta *Toisto* (*Gjentagelsen*, 1843), jossa se esiintyy uskonnollisessa yhteydessä. Kierkegaard käyttää esimerkkinä toistosta Vanhan testamentin Jobin kohtaloa. Job on hurskas Jumalan palvelija, jota Jumala suosii elämässä monin siunauksin; mutta koetellakseen Jobin hurskautta Jumala antaa Saatanan kiusata Jobia hirveillä onnettomuuksilla. Job menettää kaiken, mitä hänellä on,

omaisuutensa, läheisensä ja terveytensä, mutta kestää koetelemuksen loppuun ja kieltäytyy kiroamasta Jumalaa muiden yllytyksestä huolimatta. Lopulta Job saa takaisin kaiken sen hyvän, mitä hänellä oli. Tätä Kierkegaard kutsuu *toistoksi (Gjentagelse)*<sup>121</sup>. Job saa takaisin sen, mitä hänellä aiemmin oli, ja jatkaa aiempaa elämäänsä, mutta koetelemuksen vuoksi hänen elämänsä uskonnollinen merkitys on muuttunut: hän on oivaltanut hyvinvoinnin ja onnen rajallisuuden ja ymmärtää nyt täydellisemmin sen, millä tavoin kaikki on Jumalan kädessä. Jobille tapahtuu eräänlainen dialektinen *Aufhebung*, aiemman todellisuuden säilyttävä kumoutuminen: ikään kuin koetelemuksien antamin silmin Job näkee entisestä asemastaan kauemmas kuin ennen. Hän on saanut haltuunsa ne mahdollisuudet, jotka aiemmin olivat vain piileviä.<sup>122</sup>

Näin tapahtuu toisinnossa myös Heideggerilla. Toisinnettu, uudelleen eletty historiallinen tilanne nähdään rajallisuudessaan ja suhteellisuudessaan, muuttuneessa mielessä.

Fundamentaaliontologia on aina yksinomaan tämän vanhan ja varhaisen, [länsimaisen filosofian alun] toisintoa. Tämä [alku] kuitenkin periytyy meille toisinnossa itsensä vain, kun annamme sille mahdollisuuden muuttua. Tätä näet vaativat olemuksellisesti nämä ongelmat itse. [...] Ja on luonteenomaista, että traditio, so. ulkokohtaistunut välittyminen, juuri estää ongelmaa muuttumasta toisinnossa. [...] Ja koska tämä ulkokohtainen traditio ja tapa, jolla sitä filosofian historiankirjoituksessa käsitellään, epää ongelmilta elävyyden, nimittäin muutoksen, ja pyrkii tukahduttamaan ne, on sitä vastaan taisteltava. Ylitettävänä ei ole antiikki [...] vaan on kukistettava

sen kehnot puolestapuhujat. Mutta tämä tapahtuu vain siten, että pyrimme tarjoamaan näille perustaville ongelmille [...] tilaisuuden muuttua. Tätä minä ymmärrän tradition destruktiivilla.<sup>123</sup>

Näin tulee myös ymmärrettäväksi, miksi Heideggerin peräänkuuluttama ”tieteellisen filosofian alun” toisinto edellyttää, että ajattelemme ”kreikkalaisemmin kuin kreikkalaiset itse”.

Me emme vain tahdo vaan meidän täytyy ymmärtää kreikkalaiset paremmin kuin he ymmärsivät itsensä. Vain näin saamme perinnön todella hallintaamme. Vain tällöin oma fenomenologinen tutkimuksemme lakkaa olemasta paikkailua tai satunnaista muuntelua, parantelua tai heikentämistä. Se, että luomisvoimainen saavutus voi itsestään käsin esittää vaatimuksen tulla ymmärretyksi paremmin kuin se ymmärsi itsensä, on aina merkki tuon saavutuksen suuruudesta.<sup>124</sup>

### 1.3 RADIKAALI JA KRIITTINEN KOMMENTAARI

Olemme nyt alustavasti selvittäneet niitä metodisia lähtökohtia, joiden pohjalta Heidegger lähtee tulkitsemaan Aristoteleen kirjoituksia. Tutkimuksen loppuosassa pyrimme konkretisoimaan näitä menetelmiä seuraamalla joidenkin tulkintojen toteutumista käytännössä. Alustavan selvityksen pohjalta voimme kuitenkin muutamia määreitä käyttäen laatia yhteenvedon Heideggerin Aristoteles-tulkinnan metodologisesta luonteesta.

Heideggerin Aristoteles-tulkinta on

a) *fenomenologinen*: Se ymmärtää tieteellisen ontologian perustavaksi pyrkimykseksi käsitteellisin ilmauksin jäsentää ilmenevää todellisuutta perustavissa ilmenemisarakteissaan. Nämä ilmaukset puolestaan on ymmärrettävä muodollisina viittauksina, joiden varsinainen mieli toteutuu vasta niissä viitoitettujen ilmiöiden välittömässä, omakohtaisessa havainnollistumisessa. Myös Aristoteleen kirjoituksia on luettava tällaisina viitoittavina ilmauksina, jotka on pyrittävä toteuttamaan tavoittamalla itse Aristoteleen tarkoittamat ilmiöt.

b) *hermeneuttinen*: Fenomenologinen tutkimus, joka tiedostaa ilmenevän todellisuuden käsitteellistämisen väisämättömän historiallisuuden, on myös hermeneuttista siinä mielessä, että se ymmärtää ilmenevän tulevan tulkituksi eri tilanteissa eri tavoin, aina suhteessa aiempiin tulkintoihin, siis traditioon.

c) *radikaali*: Heideggerin tulkitsemistavan radikaalius perustuu pyrkimykseen mennä ajattelun juurille (lat. *radix*), kohti alkuperää. Ajattelun de-strukturoiva liike pyrkii kussakin hermeneuttisessa tilanteessa saamaan näkyviin ne lähtökohdat, jotka piilevinä rajoittavat ilmiöihin kohdistuvan tulkinnan horisonttia, ja seuraten näiden rajojen historiallista muotoutumista se pyrkii ylittämään ne kohti yhä alkuperäisempää tulkinnallista horisonttia.

d) *kriittinen*: Aristoteleen ajattelun ja ”tieteellisen filosofian alun” toisinto, johon Heidegger tähtää, ei ole tuon alun uskollista uusintamista ja jäljittelyä, vaan sen ajattelamista uudelleen ja toisin. Destruktion kritiikki ei kuitenkaan kohdistu traditioon tai Aristoteleeseen – mikä olisi mieleetöntä – vaan juuri ajattelun nykytilanne on se



”kriisi”, jossa on tehtävä erottelu ja ratkaisu (*krisis*) ja joka on vapautettava ajattelemaan toisin kuin traditio, mutta silti välttämättä suhteessa traditioon.

e) *kommentaari*: Heideggerin luennoissaan esittämät fenomenologiset Aristoteles-tulkinnat ovat ”kommenttaareja” sanan alkuperäisessä merkityksessä: niissä pyritään ajattelemaan yhdessä (lat. *commentor*; *con-*, ”yhdessä, kanssa”; *mens*, ”ajattelu, mieli”; *memini*, ”pitää mielessä, ajatella”) Aristoteleen kanssa, tavoittamaan Aristoteleen oma hermeneuttinen tilanne, jota vasten Aristoteleen käsitteet ja esitykset tulevat ymmärrettäviksi – joskin toisinnettuina ja muuntuneina, oman tilanteemme valossa.



# OSA II: OMAISUUS

Meidän on mahdotonta tässä kovin yksityiskohtaisesti seurata Heideggerin destruktiivista tietä kohti Aristotelesta. Heidegger ei myöskään julkaistuissa luennoissaan tuo systemaattisesti esiin tämän paluun vaiheita. Vanhuudessaan Heidegger muisteli löytäneensä suunnan ajattelulleen jo vuonna 1907 tutustuessaan ensimmäistä kertaa Franz Brentanon teokseen *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), joka etsi ”olevan” yhdistävää perusmerkitystä Aristoteleen ajattelussa ja löysi sen *ūsiasta* ensimmäisen kategorian mielessä.<sup>1</sup> 1920- ja 1930-lukujen Freiburgin ja Marburgin luennoissa saavutettu radikaalisti ”muuntunut” ymmärrys Aristoteleesta<sup>2</sup> edellytti kuitenkin vielä vuosikausia kestäneen syventymisen erityisesti kahteen ajattelun yhteyteen: keskiajan skolastis-teologiseen filosofiaan ja ennen muuta Brentanon suuren oppilaan, Edmund Husserlin teokseen *Logische Untersuchungen*. Heideggerin ”tie fenomenologiaan” oli jo 1920-luvun alkuvuosina myös tie kohti Aristotelesta.<sup>3</sup>

Keskiajan aristoteelinen skolastiikka ja uusskolastiikka olivat katolisen kodin ja koulun kasvatin, teologiaa filosofian ohella opiskelleen Heideggerin lähin filosofinen vaikutepiiri. Opiskeluvuosina (1909–16) alkanut perehtyminen Husserlin loogisiin tutkimuksiin sai Heideggerin kuitenkin vähitellen oivaltamaan, että filosofian on määritelmällisesti oltava antidogmaattista ja omakohtaiseen näkemiseen pyrkivää; auktoriteetteihin olisi sokean luottamuksen sijasta luotava vapaa, itse ajatteleva suhde, ja myös uskonnolliseen kontekstiin kuuluvaa ajattelua oli kyettävä tulkitsemaan ”fenomenologisesti”. Jo Duns Scotuksen logiikkaa käsitelleessä habilitaatiöväitöskirjassa (1916)<sup>4</sup> on havaittavissa pyrkimys käsiteltyjen asioiden itsenäiseen fenomenologiseen havainnollistamiseen pelkän keskiajan auktoriteetin käsitteiden erittelyn sijasta. Vuonna 1919 kirjeessä rippi-isälleen Engelbert Krebsille hän ilmoittaa, että ”historiallisen tiedon teoriaan liittyvät tietoteoreettiset oivallukset” ovat tehneet katolisen kirkon *oppijärjestelmästä* hänelle ongelmallisen ja mahdottoman hyväksyä; tämä ei kuitenkaan koske ”kristinuskkoa ja metafysiikkaa” sinänsä.<sup>5</sup>

Ehkä tärkeimmät ainekset, jotka Heidegger skolastiikan taustalta löysi, ovat 1) Paavalin kirjeissä ja Johanneksen evankeliumissa ilmi tuleva Uuden testamentin alkukristillinen kokemus elämästä sekä 2) Aristoteleen ontologia. Varhaisimmissa luennoissaan Heidegger asettaa vastakkain nämä kaksi yhteyttä ja selvittää kummankin perustavia lähtökohtia suhteessa toiseen. Aluksi Heideggerin päämääränä oli varhaiskristillisen julistuksen ja kreikkalaisen filosofian välienselvittelyn kautta löytää Lutherin ja uskonpuhdistuksen hengessä ”aidosti kristillinen”, kreikkalaisesta metafysiikasta vapaa ajattelu.

On välttämätöntä suorittaa periaatteellinen välienselvittely kreikkalaisen filosofian ja sen aiheuttaman kristillisen eksistentissin vääristymisen kanssa. *Kristillisen filosofian todellinen idea*; ”kristillinen” ei tässä ole nimi kehnosti jäljitellylle kreikkalaiselle filosofialle. Tie alkuperäis-kristilliseen – kreikkalaisuudesta vapaaseen – teologiaan.<sup>6</sup>

Oivallettuaan Aristoteleen ajattelun ”moniäänisyyden” Heidegger havaitsi, että Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikasta* ja *De animasta* on löydettävissä radikaali fenomenologinen tutkimus elämästä sekä monia sisällöllisiä yhtymäkohtia Paavalin kirjeisiin.<sup>7</sup> Kristillisen teologian sijasta hän alkoi keskittyä kreikkalaisen filosofian systemaattisiin tutkimuksiin.<sup>8</sup> Aristoteleen ensimmäisen filosofian lähtökohtien ja varhaiskristillisen ”elämänkokemuksen” kriittinen vertailu on kuitenkin eräs tapa hahmottaa Heideggerin koko ajattelulle suuntaa-antava vastakkainasettelu.<sup>9</sup> Pyrimme LUVUISSA 2 ja 3 tiiviisti ja yhteenvedon muodossa selvittämään tätä vastakkainasettelua, joka auttaa meitä ymmärtämään konkreettisia Aristoteles-tulkintoja motivoivaa pyrkimystä elämän ajattelemiseen. Yritämme ymmärtää Aristotelesta suhteessa Paavaliin ja Paavalia suhteessa Aristoteleeseen.

## 2 ARISTOTELES: *usia pysyvänä läsnäolevuutena*

Kirjeessään William J. Richardsonille huhtikuussa 1962 Heidegger luettelee joukon oivalluksia, joihin hänen 1920-luvun Aristoteles-luentansa johti ja jotka antoivat suunnan *Olemiselle ja ajalle*. Ensinnäkin hän oivalsi Husserlin fenomenologian yhteyden kreikkalaisen filosofisen tutkimuksen henkeen, jossa sanojen *fainomenon* ja *logos* välillä vallitsee oleellinen yhteenkuuluvuus.<sup>10</sup> Toinen oivallus, joka perustui erityisesti *Metafysiikan IX* kirjan ja *Nikomakhoksen etiikan VI* kirjan tutkiskeluun, koski kreikkalaisten totuuden käsitteen (*alētheia*) fenomenologista mieltä, joka paistaa läpi sanan kieliasusta. *A-lētheia* tarkoittaa kirjaimellisesti ”kätkeytymättömyyttä” (*Unverborgenheit*) – sanan juuria ovat kieltävä etuliite *a-* sekä *lēthē*, ”unohdus, sala, kätkös”, joka on samaa *lath-*kantaa kuin verbi *lanthanō*, ”pysyä salassa, jäädä huomaamatta.”<sup>11</sup> ”Totuus”

ei kreikkalaisille lähtökohtaisesti tarkoittanut mitään väitelauseen ”totuusarvon” tapaista vaan asian tulemista pois kätköstä – pois sieltä, missä se on tavoittamattomissa ja näkymättömissä – esille, ajattelun tai havainnon saataville, osaksi tavoitettavaa *todellisuutta*<sup>12</sup>. Totuus tai todellisuus on sitä, että asia on tullut ilmi; se, mikä on todellista, on tavoitettavissa ja ilmeistä. Täten Heideggerin mukaan tuli ymmärrettäväksi myös Aristoteleen ontologisen perussanan *úsia* merkitys: saatavilla olo tai saatavuus (*Vorhandenheit*), tavoitettavissa olo, kohdattavuus – toisin sanoen, läsnäolevuus tai omattuus (*Anwesenheit*).<sup>13</sup>

Emme voi tässä seurata yksityiskohtaisesti niitä lukuisia konkreettisia destruktiivis-fenomenologisia tulkintoja, joiden kautta Heidegger tuon ajan luennoissaan ja seminaareissaan päätyi näihin äärimmäisen yleisluontoisilta ja abstrakteilta vaikuttaviin lopputuloksiin. Eräät Heideggerin 1920-luvulla pitämät luennot ja miltei kaikki tuon kauden seminaarit ovat edelleen julkaisematta. On myös varmaa, että useita tärkeimmistä ajatuskuluistaan Heidegger ei milloinkaan avoimesti tuonut esiin sellaisinaan – ne voidaan korkeintaan rekonstruoida lyhyiden sivuhuomautusten pohjalta. Meidän on tässä tyydyttävä selventämään Heideggerin tulkinta *úsian* piilevästä merkityksestä suppeasti lukemalla itse Aristotelesta, Heidegger oppaanamme.

## 2.1 POLLAKHÖS LEGETAI TO ON: OLEVUUDEN MONET MERKITYKSET

Aristoteleen ”fundamentaaliontologiset”, kaikkein perustavinta eli ensimmäistä (*prōtē*) filosofiaa käsittelevät



tutkielmat koottiin teokseen, joka luultavasti Andronikos Rhodoslaisen<sup>14</sup> laitoksessa sai nimekseen *Ta meta ta fysika – Fysiikkaan* liittyvien ja muuttuvaa todellisuutta tarkastelevien, so. ”luonnontieteellisten” tutkielmien jälkeen tulevat kirjoitukset. Tämän teoksen *IV* kirjan alussa Aristoteles toteaa, että vaikka olevaa tarkastelevia tutkimuksen aloja on monia, on eräs tutkimuksen tie, joka erottuu muista alkuperäisyytensä, ensimmäisyytensä ja perustavuutensa johdosta. ”On eräs tiede, joka tarkastelee olevaa sikäli kuin se on olevaa sekä sitä, mikä kuuluu olevaan sen itsensä pohjalta.”<sup>15</sup> Ensimmäinen filosofia tarkastelee siis niitä piirteitä, jotka kuuluvat olevaan itseensä sikäli kuin se on olevaa, kun taas kaikki muut tutkimusalat tarkastelevat jotakin olevan kanssa yhteen-sattunutta (kr. *symbebēkos*)<sup>16</sup>, so. olevaa sikäli kuin se on olevaa *ja* jotain muuta, esim. liikkuvaa. Tällä tavoin määritetty ensimmäinen filosofia esittää ontologian peruskysymyksen: mitä oleva on – *ti to on?* Heidegger korostaa, että määrällä artikkelilla varustetulla ilmauksella *to on* – samoin kuin esim. ilmauksella *to kakon*, paha – on kreikassa kaksi merkitystä: toisaalta se on kokoomanimi (*Sammelname*) kaikkien yksittäisten olevien muodostamalle kokonaisuudelle, mutta lisäksi se on nimi sille alueelle (*Bereichsname*), jonka piiriin kaikki ovat kuuluvat, niitä yhdistävälle piirteelle. Jälkimmäisessä mielessä *to on* tarkoittaa olevan ylipäättään ontologista luonnetta, olevana-olemista (*Seiend-sein*), olevaisuutta tai *olevuutta* (*Seiendheit*).<sup>17</sup>

Mutta mikä on Aristoteleen etsimä olevan yleisin luonne, olevuus ”sinänsä”? Näytämme ymmärtävän monia eri asioita sillä, että jokin *on* (jotakin/jotenkin).

Yksiselitteisesti jäsennetty olevuus jäsentyy [*legetai*] monella eri tapaa, joista yksi siis oli yhteensattumaan perustuva [olevuus], toinen taas [olevuus] totena ja ei-olevuus harhana. Näiden lisäksi ovat vielä [olevuuden] jonakin-jäsentämisen [kategorioiden, predikaation] kaavat – esimerkiksi ”mikä”, ”millainen”, ”miten paljon”, ”missä”, ”milloin” ja mitä muuta [olevuus] tällä tavoin sitten tarkoittaakaan. Edelleen näiden lisäksi on mahdollisena ja toteutuneena [olevuus].<sup>18</sup>

Aristoteles esittää tässä neljä eri tapaa ymmärtää oleva jonkin *perusteella*, jonkin *mukaan*, johonkin *nähdessä* (*kata*). Miten tämä jaottelu tulee ymmärtää? Heidegger korostaa useassa yhteydessä, että prepositiolla *kata* on Aristoteleelle ontologinen merkitys.<sup>19</sup> Se merkitsee kontekstia, asiayhteyttä, jonka sisällä ja jota vasten jokin ilmiö ilmenee, tulee kohdattavaksi ja ymmärrettäväksi. Esimerkiksi ajan ilmiö kohdataan ja ymmärretään aikaisemman ja myöhemmän yhteydessä, aikaisempaan ja myöhempään nähden (*kata to proteron kai hysteron*)<sup>20</sup> – peräkkäisyyden kontekstissa. Heideggerin ilmauksia käyttäksimme *kata* merkitsee Aristoteleella ilmiön ontologista *horisonttia* (*Horizont*), ympäröivää ja rajaavaa (kr. *horizō*, ”rajata”) merkitystaustaa, jota vasten ja johon nähden ilmiö ymmärretään.<sup>21</sup>

Heideggerin avulla tulkittuna Aristoteles esittäisi siis yllä lainatussa kohdassa neljä perustavaa horisonttia tai merkityskontekstia, joiden piirissä olevan olevuus ja ei-olevuus ymmärretään, kunkin kohdalla eri yhteydessä. Nämä ovat:

1) Olevuus ja ei-olevuus kategorioiden eli predikaatiomuotojen yhteydessä (*kata ta skhēmata tōn katēgoriōn*)<sup>22</sup>. Kategoriat eivät ole pelkästään ”kielellisiä muotoja”

kapeassa mielessä vaan *logoksen*, todellisuuden diskursiivis-käsitteellisen jäsentymisen perustavia rakenteita – eri tapoja ymmärtää ja esittää jokin asia jonakin ja jossakin mielessä. Ne ovat eri tapoja, joilla johonkin on mahdollista ajattelussa tai puheessa liittää jokin määre; eri tapoja, joilla asiain*tilat* voivat rakentua. Tässä mielessä sanomme, että jokin *on* tai *ei ole* jotakin tai jonkinlainen, esimerkiksi ”Sokrates on ihminen” tai ”Sokrates ei ole keltainen”.

”Formaalinen ontologia”, olevuuden tarkastelu pelkääntään tässä ensimmäisessä olevuuden horisontissa väitelauseiden tai propositionien subjektien ja niistä predikoitavien määreiden kautta, saa jo Aristoteleella tietyn etusijan: puhuessaan ”olevuuden monista merkityksistä” Aristoteles rajoittaa tarkastelun usein erilaisiin kategoriamuotoihin.<sup>23</sup> Tämä kategoriaalinen-formaalinen painotus korostuu erityisesti myöhemmässä aristoteelisessä ontologian traditiossa. Heideggerin mukaan syynä tähän on se, että *logos*, todellisuuden diskursiivis-propositionaalinen jäsentymisen kielellisyydessä, saa kreikkalaisessa ontologiassa eräänlaisen lähtökohtaisen ohjenuoran ja johtolangan aseman.<sup>24</sup>

2) Olevuus ja ei-olevuus yhteen-sattuneisuuden eli aksidentaalisuuden yhteydessä (*kata symbebēkos*).<sup>25</sup> Tässä mielessä puhumme asioista, jotka vain *sattuvat* tosiasiallisesti olemaan jollakin hetkellä jotenkin, mutta eivät ole sitä oman olemuksensa perusteella. ”On [sattumalta] niin, että Sokrates on / ei ole Lykeionissa”: asia ja sen määre ovat vain sattuneet osumaan yhteen juuri tällä hetkellä, mutta Lykeionissa oleminen ei ole Sokrateelle sen olemuksellisempaa kuin Lykeionissa olemattomuuskaan.<sup>26</sup>

3) Olevuus ja ei-olevuus toisaalta *sinä*, mikä *voi olla*, millä on *voima* tai *kyky olla*, ja toisaalta toteutuneena

olevana (*on dynamei – on energiea*)<sup>27</sup>. Tässä horisontissa ei-olevalla on kaksi merkitystä: a) se mikä ei nyt parhaillaan ole toteutuneena mutta *voi* olla siinä mielessä, että se on *toteutettavissa*-oleva (mahdollinen, puuttuva, suhteellisesti ei-oleva), tai b) se mikä ei ole edes toteutettavissa (mahdoton, yksinkertaisesti ei-oleva). Oleva on tässä horisontissa varsinaisesti sitä, mikä on *jo toteutunut*, aktualisoitunut ja siis *toteutuneena*. ”Näin ei *ole*, mutta näin *voisi* olla.”<sup>28</sup>

4) Olevuus ja ei-olevuus totuuden/todellisuuden ja epä-totuuden/harhan mielessä (*on hōs alēthes – mē on hōs pseudos*). Se, mikä on totta ja todella on (oli se sitten asiointila tai yksittäinen asia) *on*; se, mikä ei ole totta eikä todella ole, *ei ole*. ”*Onko todella* näin?” ”Ei, *todellisuudessa* näin ei ole.”<sup>29</sup>

## 2.2 ÜSIA: OLEVUUS OMAISUUTENA

Aristoteles esittää olevan olevuutta koskevan perusongelman seuraavasti: ”Olevuus jäsentyy monin tavoin, mutta aina viitaten johonkin yhteen ja samaan ilmenemiseen [*fysis*], ei vain samaa sanaa käyttäen [...]”<sup>30</sup> ja myös: ”kaikki [tavat käsittää olevuus ja puhua siitä] viittaavat yhteen lähtökohtaan”<sup>31</sup>.

Tälle alkuperälle, johon kaikki olevan merkitykset ovat suhteessa, Aristoteles antaa nimen *ūsia*. *Metafysiikan VII* kirjan alussa hän toteaa: ”Vaikka olevuus jäsentyy näin monella tapaa, on ilmeistä, että näistä kaikista ensisijaisin olevuus on se, mitä asia on, ja tämä tarkoittaa nimenomaan *ūsiaa*.”<sup>32</sup> Ja: ”niinpä siis ensisijainen olevuus, joka ei ole vain jotakin määrättyä olevuutta vaan olevuus sinänsä, on *ūsia*.”<sup>33</sup> *VII* ja *VIII* kirjan *ūsia*-tutkimuksen lopuksi hän toteaa:

”Nyt siis on käsitelty ensisijaista olevuutta, sitä, johon palautuvat kaikki muut tavat, joilla olevuus jäsentyy – *ūsiaa*.”<sup>34</sup>

Sana *ūsia* ei kuitenkaan ole mikään lopullinen, dogmaattinen vastaus kysymykseen: mitä olevuus on? Se on vain toinen nimi ongelmalle: ”ja vieläpä on niin, että muinoin ja nykyään ja alati tutkittu ja alati umpikujaan vievä kysymys ’mitä olevuus on?’ on itse asiassa kysymys ’mitä *ūsia* on?’”<sup>35</sup> Heidegger korostaa, että *ūsian* käsittely Aristoteleella ei ole lopullinen vastaus kysymykseen olevuuden mielestä, vaan ainoastaan vastaamiseen tähtäävä aloitus (*Anlauf*) – itse vastaus ei ollut löydettävissä Aristoteleen ajattelun horisontin sisäpuolella, vaan se olisi edellyttänyt ja edellyttää yhä tuon horisontin rajojen destruktiivista hahmottamista ja ylittämistä. Aristoteleen aloitus tyrehtyi siihen, että myöhempi aristoteelinen traditio ei nähnyt Aristoteleen *ūsia*-tutkimusta aloituksena ja avauksena vaan dogmaattisena oppina.

Ja tämä aloitus törmää uloimpaan rajaan, joka rajoittaa sitä, mikä ylipäätään mahdollistui antiikissa tapahtuneen olemiskysymyksen avauksen pohjalta. [...] Kaikkein kohtalokkain väärintulkinta, jota jouduttivat erityisesti keskiajan teologit, on kuitenkin tämä: äärimmäisen varovaiset ja valmistelevat kysymisen avaukset varsinaisen ja johtavan olemista koskevan kysymyksen piirissä on väännetty Aristoteleen oletetun filosofian ensimmäisiksi, itsestään selviksi vastauksiksi ja pääväitteiksi. Kysymys olemisesta ja ykseydestä muodostuu aksiomaksi, jota ei enää ensinkään pohdita pidemmälle [...].<sup>36</sup>

Itse asiassa kielellisessä tarkastelussa näyttää aluksi siltä, ettei *ūsia* sano sen enempää kuin *to on*, olevuus. *Ūsia* on

*eimi/einai* ("olla") -verbistä muodostettu abstraktisubstantiivi, joka perustuu partisiippivartaloon (*ont-*). Kieliopillisesti se on siis "oleva"-partisiipin abstraktio: "olevuus".<sup>37</sup> On kuitenkin selvää, että määritellessään kysymyksen olevan olevuudesta kysymykseksi *ūsiasta* Aristoteles ei tarkoita mitään triviaalia tautologiaa. Sanalla *usia* täytyy olla jokin ilmausta *to on* laajempi merkitys yhteys.

*Ūsian* ensisijainen merkitys kreikkalaisten arkisessa kielenkäytössä, ennen kuin filosofit tekivät sanasta tutkimuksensa kulmakiven, oli "kiinteä omaisuus", "tilukset", "varallisuus".<sup>38</sup> Mitä sanan merkitys esifilosofisessa kielessä todistaa? Ei välttämättä mitään. Mutta: mistä johtuu "omaisuuden" kieliopillinen yhteys olla-verbiin kreikan kielessä? Ja: miksi Platon ja varsinkin mahdollisimman täsmälliseen ilmaisuun pyrkinyt Aristoteles valitsivat yleisessä käytössä "omaisuutta" tarkoittavan sanan olevan olevuuden otsikoksi? Joku voi vastata, että kyseessä ovat kielihistorialliset sattumat, jotka eivät kerro mitään merkitysyhteyksistä. Mutta vastaavasti voidaan kysyä, onko kielen kehitys milloinkaan tällä tavoin sattumanvaraista tai mielivaltaista – haluammeko tai voimmeko edes käyttää kieltä siten, että annamme arkikielen vakiintuneelle sanalle jonkin täysin uuden, perinteisestä merkitystaustasta erillisen merkityksen?

Heideggerille tämä Aristoteleen taustalla vaikuttava merkitysyhteys olevuuden ja omaisuuden välillä tarjoaa mahdollisuuden *ūsian* de(kon)struktion.

Miksi kreikkalaiset antavat juuri tälle määrätylle *olevalle* – talo ja tilukset, omaisuus ja varallisuus – nimen, joka tarkoittaa olevaa ylipäätään? Miksi *juuri tämä oleva* tulee *erikseen*

*luonnehdituksi* tällaisella nimellä? Mitä ilmeisimmin *vain* siksi, että *tämä oleva* vastaa *erityisessä* ja *ensisijaisessa* mielessä *siitä*, mitä arkisessa olemisyymärryksessä implisiittisesti ymmärretään olevan *olevuudella* (sen olemisella). [...] Omaisuus ja varallisuus ovat pysyvästi tavoitettavissa. Tänä pysyvästi käytettävissä olevana se [mikä omaisuudessa ja varallisuudessa on tunnusomaista] on lähellä sijaitsevaa, se sijaitsee lähistöllä [...]. Se on lähinnä oleva ja tänä pysyvästi lähimpänä se on painokkaassa mielessä *esillä*, vastassa, *läsnä*. [...] *Üsia* ei itse asiassa tarkoita mitään muuta kuin *pysyvää läsnäoloa*, ja juuri tätä olevuudella ymmärretään. Tätä pysyvää läsnäoloa ja läsnäolevaa pysyvyyttä tarkoitamme *"olemisella"*.<sup>39</sup>

*Üsian* saksantaa sana *Anwesenheit*, "äärellä-" tai "luona-olevuus"; saksassa *Anwesen* merkitsee myös omaisuutta.<sup>40</sup> On syytä huomata olla-verbin etymologinen yhteys "omaan" myös suomalais-ugrilaisissa kielissä.<sup>41</sup> Eräs olla-verbin peruserkityksistä suomen kielessä on juuri "minulla on" (hallussani, omistuksessani, saatavillani, luonani, tykönäni). *Üsian* voisi suomentaa "omaisuus" tai "omattuus", valaisemmin kuitenkin: "läsnäolevuus". Se ilmaisee olemistapaa, josta *Oleminen ja aika* käyttää ilmaisua *Vorhandenheit*, kirjaimellisesti "käsien edellä olevuus" – "saatavuus", "tavoitettavuus" tai "esiintyvyys".<sup>42</sup> Niinpä Heideggerin tulkinnaassa *üsia* tarkoittaa pohjimmiltaan täsmälleen samaa kuin pitempi muoto *parüsia*, johon kuuluu näkyvä etuliite *para*, "luona", "äärellä", "vieressä". Lyhyesti: koko Aristoteleen ensimmäisen filosofian ytimen muodostava *üsia*-tutkimus keskittyy selventämään sitä, millä tavoin se, mikä on, on läsnä havainnolle, tajunnalle tai kokemukselle, miten se on hallussa, tavoitettavissa, saatavilla. *Malista üsia*, kaikkein

suurimmassa määrin olevaa, on se, mikä on kaikkein suurimmassa määrin *läsnä* olevaa. Tällaisen olevan piirteitä ovat itseriittoisuus ja erillisuus; se on läsnä itse itsenään ja itsessään (eikä minkään muun kautta tai mihinkään muuhun nähden); se on pysyvästi tavoitettavissa.

Tässä vaiheessa voimme vain mainita, että kun *usia* tulkitaan läsnäolevuudeksi, tulee alustavasti ymmärrettäväksi se Heideggerin lähtökohtainen oivallus, jonka ansiosta hänen koko uraansa hallinnut olemisen *ja* ajan yhdessä ajattelemisen tehtävä sai muotonsa.

Läsnäolevuutta nimitämme myös nykyisyydeksi ja ajankoh-  
tauksuudeksi. Nämä me erotamme menneisyydestä ja tulevai-  
suudesta halutessamme käsittää ne sellaisenaan. Nykyisyys,  
läsnäolevuus, on eräs *ajan* luonteenpiirre. Entä ”pysyvä”?  
Pysyvyys tarkoittaa jatkuvaa kestämistä, alituista kestämistä  
jokaisessa nyt-hetkessä. ”Nyt” on samaten aikamääre. Pysyvä  
läsnäolevuus tarkoittaa näin ollen: koko nykyisyys, nyky-  
hetkinen, se mikä on nyt, jokaisessa nyt-hetkessä pysyvä. Täl-  
löin pysyvä läsnäolevuus viittaa siihen, mikä on jokaisessa nyt-  
hetkessä (kulloinkin) nyt-hetkistä. [...] Niin tavanomaisessa  
olemisymmärryksessä kuin myös filosofian nimenomaisessa  
olemisproblematiikassa *oleminen ymmärretään ajan valossa*.<sup>43</sup>

Eniten saatavilla, tavoitettavissa, käytettävissä, esillä ja  
läsnä on se, mikä on *tässä* ja *nyt*, osana nykyistä tilannettani.  
Nykyinen ja nykyhetkinen on läsnä ja todellinen tavalla,  
jota mennyt ja tuleva vain tiettyyn rajaan asti lähestyvät  
muistettuina tai ennakoituina, voimatta milloinkaan kil-  
paila nykyisyyden kanssa läsnäolevuudessa.



## 2.3 OMAVARAINEN JA OLEMUKSELLINEN TOTEUTUNUT TODELLISUUS

Havainnollistaaksemme ja vahvistaaksemme Heideggerin väitettä läsnäolevuudesta ratkaisuna sanaan *ūsia* kätkeytyvän olevuuden perusmerkityksen arvoitukseen käymme vielä lyhyesti läpi ne eri horisontit, joissa Aristoteleen mukaan olevuus ymmärretään, ja tarkastelemme, millä tavoin *ūsia* pysyvänä läsnäolevuutena kussakin horisontissa asettaa olevuuden ihanteen.<sup>44</sup>

### 2.3.1 KATEGORIOIDEN PERUSTEELLA YMMÄRRETTY OLEVUUS

*Katēgorein*, predikaatio, on kaiken kielellis-käsitteellisen ymmärtämisen ja puheen (*logos*) perusmuoto. Sikäli kuin se on jonkin asian ilmaisemista tai ilmi tuomista (*apofansis*) itsessään, se on puhumista ”jostakin jonakin” (*ti kata tinos*) tai ”jostakin ei-jonakin” (*ti apo tinos*)<sup>45</sup>. Jotta voidaan puhua tai ymmärtää, täytyy olla jotakin *josta* puhutaan jokin tai joka ymmärretään jossakin mielessä. Tämä ”jokin, josta” on juuri ensimmäinen kategoria, *ūsia*.<sup>46</sup>

*Metafysiikan V* kirjan 8. luvussa Aristoteles määrittelee *ūsian* perusmerkitykseksi ”perimmäinen alla lepäävä perusta [*hypokeimenon*], joka ei jäsenny minkään muun perusteella” ja ”se, mikä ylipäättään on jokin tämä ja erillinen”<sup>47</sup>. *VII* kirjassa hän toteaa: ”alkuperäisin perustana oleva näyttää kaikkein suurimmassa määrin olevan *ūsia*”<sup>48</sup>. *Kategoriat*-kirjoituksessa Aristoteles täsmentää tätä: ”Kaikkein varsinaisimmassa ja ensisijaisessa ja tärkeimmässä merkityksessään *ūsia* on se, mikä ei jäsenny jonkin [muun] perustana olevan perusteella ja mikä ei ole jossakin

perustana olevassa, esimerkiksi joku tietty ihminen tai joku tietty hevonen”<sup>49</sup>. *Ūsian* ensisijainen merkitys näyttäisi siis olevan *hypokeimenon*, ”alla-lepäävä” (*hypo*, ”alla”; *keimai*, ”maata, levätä”): perustava, ontologisesti itsenäinen, riippumaton ja omavarainen, yksittäinen ja yhtenäinen oleva. Juuri tämän merkityksen pohjalta roomalaiset filosofit ja skolastikot tulkitsivat *ūsian* sanalla *substantia*, ”alla-seisovuus” (*sub*, ”alla”, *sto*, ”seistä aloillaan”), perustavuus, josta on peräisin *ūsian* perinteinen käännös ”substanssiksi”.

Tämän rinnalla Aristoteles esittää *ūsialle* toisenkin merkityksen: ”Toissijaisella *ūsialla* tarkoitetaan niitä ilmi-  
asuja/olemuksia [*eidōs*], joissa merkitykseltään ensisijaiset *ūsiat* ovat läsnä [...] esimerkiksi ihmisuus, elämellisyys.”<sup>50</sup> Toissijaisessa mielessä *ūsia* on siis se yleinen, käsitteellinen merkitys, *eidōs*, jonka kautta yksittäinen oleva aina ilmenee; esimerkiksi tämä kynä tässä edessäni on enemmän *ūsia*, enemmän oleva kuin ”kynä” yleisenä käsitteellisenä merkityksenä, mutta vain tämä yleinen käsite mahdollistaa juuri tämän kynän ilmenemisen kynänä. Tämä toissijainen *ūsia* kääntyi yleensä latinaksi muotoon *essentia*, joka *esse*-verbistä muodostettuna substantiivina tarkoittaa ”olevuutta” tai – kuten se tavallisesti suomennetaan – ”olemusta”, substanssin olemisen tapaa, ja on siten kieliopillisesti uskollinen käännös *ūsia*sta.<sup>51</sup>

Erottelu ensisijaisen ja toissijaisen *ūsian* välillä vastaa eroa sen välillä, *että* edessäni pöydällä on mustekynä, ja sen, *mitä* ja *minä* tuo edessäni oleva asia on – mustekynä(nä). Tästä kehkeytyi skolastiikan erottelu *existentian* ja *essentian*, olemassaolon ja olemuksen – sen *että* jokin on ja sen *mitä* se on – välillä. Aristoteleen *ūsia* pitää kuitenkin sisälleen molemmat aspektit.<sup>52</sup> Silti tämä Aristoteleen itsensä

tekemä erottelu ja arvojärjestys ”ensisijaisen” ja ”toissijaisen” välillä on avain siihen *ūsian* implisiittiseen mieleen, jonka Heidegger destruktiivisesti avaa.

Mikä sitten yhdistää toissijaista ja ensisijaista *ūsiaa*? Ne ovat molemmat tapoja, joilla asia voi näyttäytyä, ilmetä – olla *läsnä*. Haluan kirjoittaa. Ajattelen: ”tarvitsen kynän” tarkoittaen: ”tarvitsen jonkun kynän, minkä tahansa sellaisen jolla on kynän olemus, so. mitä tahansa millä voi kirjoittaa”. Ajattelen kynää, tarkoitan mielessäni kynää, kynä siis ilmenee minulle – mutta ”toissijaisen *ūsian*”, *eidoksen*, käsitteellisen merkityksen tai lajityypillisen ilmiön muodossa. Toteutan aikeenä ja käyn Porthanian kirjakaupassa ostamassa kynän. Nyt kynä *on edessäni* pöydällä, *minulla on* kynä. Kynä ei enää ilmene minulle minkä tahansa kynän mielessä vaan se on juuri *tämä kynä tässä* – ensisijainen *ūsia*. Sillä, mikä minulle ilmenee, on edelleen sama *eidoksen* kuin ennen kynän ostoa, mutta silti minulle ilmenee nyt kynä *eri* tavalla – siinä on lisäksi jotain muuta, joka tekee siitä minulle *olevampaan, todellisempaan*. Nyt voin ojentaa käteni ja tarttua kynään, kirjoittaa sillä, käänneellä sitä ja tutkia sitä lähemmin – kynä on täysin minun saatavillani ja käytettävissäni. Kynä ei voisi ilmetä minulle konkreettisempaan tai todellisempaan, sillä se ei voisi olla minulle enemmän *läsnä*. Juuri tässä ”läsnäolevammudessa” piilee se *ūsian* merkitys, joka Heideggerin mukaan avaa koko *Metafyysiikan* mielen.

Jos kielellinen todellisuuden ymmärtäminen ja siitä puhuminen on luonteeltaan jonkin ymmärtämistä tai puhumista jostakin, täytyy sen, *mistä* jotakin ymmärretään ja *mihin liittyen* jotakin puhutaan, olla läsnä itsensä ja itsensä perusteella, jotta siitä voidaan ymmärtää ja lausua jotakin. Sen täytyy olla jotakin, joka ei ole läsnä tai

vallitse (*hyparkhei*) osana jotakin muuta perustavampaa asiaa tai jonkin muun perusteella, vaan itse itsensä perusteella. Sen, mistä jotakin voidaan predikoida, täytyy olla *hypokeimenon*, itsessään perustana-oleva, sub-stanssi, substantiivi, jotta se voi toimia predikaation sub-jektina. Se, mikä ymmärretään tai esitetään jostakin, on vuorostaan läsnä sen perusteella, *mistä* se esitetään. Lause ”Sokrates (mikä/kuka) oli eilen (milloin) Lykeionissa (missä)” on mielekäs, sillä siinä jostakin itsenäisesti läsnäolevasta subjektista esitetään jotakin. Sen sijaan lauseessa ”eilen (milloin) on Lykeionissa (missä)” syyllistytään ”kategorivirheeseen”, koska subjekti ei ole ontologiselta luonteeltaan *usia*, itsessään läsnäoleva.

Kuten Aristoteles toteaa, kategorioiden perusteella ymmärretty olevuus tarkoittaa ”*toisaalta: sekä* sitä, mitä jokin on, *että* jotakin tätä/tämyyttä; *toisaalta: {*sitä, että se on} jonkinlainen tai jonkin suuruinen tai mitä tahansa muuta asiaa, joka tällä tavoin lausutaan jostakin.”<sup>53</sup> Ensisijainen *usia* on yksittäinen ja konkreettinen läsnäoleva asia, *jokin tämä-tässä, jokin tämyys (tode ti)* – tätä yksittäistä asiaa, esim. Sokratesta, ei voida enää predikoida mistään. Toissijainen *usia* taas on se, *mitä* tämä-jokin-tässä itsessään on, sen käsitteellinen merkitys – ihminen, ihminen ylipäätään, ihmisen käsite. Ensisijainen *usia* pitää sisällään ja edellyttää toissijaisen *usian*, sillä Sokrates on ”tämä *ihminen* tässä”, hän ilmenee lähtökohtaisesti ihmisenä. Toissijainen *usia* yleisen käsitteen mielessä on esitettävissä ensisijaisesta *usiasta*. Voin ajatella ja lausua: ”Tämä tässä (Sokrates) on ihminen.” Ihmisen käsite voi kuitenkin toimia myös itse subjektina, voin ajatella jotain ihmisestä ylipäätään, ilman, että tarkoitan yhtäkään yksittäistä ihmistä: ”Ihminen on

ihmiselle susi.” Kuten edellä, tässäkin ero on konkreettisen läsnäolevuuden asteessa. Kategorioiden pohjalta ymmärretyn olevuuden horisontissa – joka, kuten edellä todettiin, on Aristoteleen ajattelussa kaikkein hallitsevin juuri *logoksen* lähtökohtaisen ensisijaisuuden vuoksi – kaikkein varsinaisinta olevuutta on konkreettinen, itsensä varassa täysin toteutunut läsnäolevuus, jota muut kategoriat vain määrittävät. ”Elleivät ensisijaiset läsnäolevuudet olisi, olisi mahdotonta, että mitään muutakaan olisi.”<sup>54</sup>

### 2.3.2 OLEVUUS YHTEENSATTUMAN PERUSTEELLA

Yhteen-sattumalla tai satunnaisuudella (*kata symbebēkos*) Aristoteles tarkoittaa kaikkia niitä johonkin asiaan liittyviä seikkoja, jotka eivät ontologisella välttämättömyydellä perustu tuon asian omaan olemukseen, sen tapaan olla läsnä sinä, mitä se on. ”Yhteensattuneeksi jäsentyy se, mikä on läsnä jossakin ja voidaan sanoa siitä todenmukaisesti, ei kuitenkaan välttämättömyydellä eikä useimmissa tapauksissa.”<sup>55</sup> Se, että kolmiossa ABC on kolme kulmaa, ei ole satunnaista, sillä tämä juuri on tämän kolmion olemus tai olevuus sikäli kuin se on kolmio: ymmärrämme kolmion juuri kolmikulmaisena kuviona emmekä voi edes ajatella kolmiota ja kolmikulmaisuuutta erillään. Se, että kolmio ABC on keltainen, on sen sijaan täysin satunnainen seikka – kolmio ABC ja keltaisuus ovat vain ”sattuneet osumaan yhteen”. ”Yhteensattunut on toki ollut tai on, mutta ei sikäli kuin se on sitä, mitä se itsessään on, vaan sikäli kuin se on [myös] jotakin muuta.”<sup>56</sup> Toki on niin ja on *totta – tosiasia* – että kolmio ABC on keltainen, mutta se ei ole keltainen siksi että se on, mitä se itsessään on (kolmio) vaan sikäli kuin se on keltainen kuvio.

Vaikka tällaisten empiiristen satunnaistotuuksienkin kohdalla puhutaan olemisesta, Aristoteleen mukaan ”yhteensattuneisuus näyttää olevan jotakin, joka on lähellä ei-olevuutta”<sup>57</sup>. Tässäkin olevuuden ihanne löytyy alituisesta läsnäolosta. Millä hetkellä hyvänsä kolmiota ABC lähestytäänkään, se on aina läsnä siten, että siinä on lähtökohtaisesti kolme kulmaa, sillä tämän on ”sitä, mitä sen olemisen [jo lähtökohtaisesti] oli” (*to ti ēn einai*). Näin ei ole sen värin laita – kolmio voidaan helposti värjätä vihreäksi ilman, että se lakkaa olemasta kolmio. Tällaisia yhteensattuneita tosiseikkoja, jotka eivät perustu yhteensattuneiden asioiden omaan olemukseen, ei tutki mikään tieteenala, sillä aristoteellinen tiede (*epistēmē*) tarkastelee vain olemuksellisia ja välttämättömiä, pysyvästi tavoitettavissa ja saatavilla olevia, totuuksia. ”Se, ettei mikään tiede ole tiedettä yhteensattuneesta, on ilmeistä: kaikki tieteethän ovat tiedettä joko siitä, mikä on aina, tai siitä, mikä on useimmissa tapauksissa.”<sup>58</sup>

Aristoteleen erottelu itsensä perusteella (*kath’ hauto*) ja yhteensattuneisuuden perusteella (*kata symbebēkos*) olemisen välillä vastaa pitkälti modernia erottelua transsendentaalinen–empiirinen. Heideggerilla tämä erottelu saa muodon ontologinen–ontinen (*ontologisch–ontisch*): ontinen tutkimus etsii yksittäisiin oleviin liittyviä faktoja, ontologinen tarkastelu taas liikkuu lähtökohtaisella mielekkyyden tasolla ja tarkastelee olevan merkityksellisen ilmenemisen, sen *olemisen* rakenteita.<sup>59</sup> Aristoteleen huomautuksesta käy ilmi, ettei hän tunne ainuttakaan ”ontista” tai ”empiiristä” tiedettä, joka vain luettelisi kulloisiakin tosiasioita – *epistēmē* on aina ”ankaraa”, aprioris-ontologista tiedettä, joka tutkii sitä, miten olevien *täytyy* olla voidakseen olla sitä, mitä ne ovat.

## 2.3.3 MAHDOLLISENA JA TOTEUTUNEENA OLEUVUUS

Näitä Aristoteles käsittelee *Metafysiikan* ydinjaksossa, IX kirjassa. *Dynamis*, kyky, voima, ja *dynamei on*, se, mikä *voi* olla tai kykenee olemaan, ovat Aristoteleen peruskäsitteistä kenties kaikkein vaikeimmat. Tähän vaikeuteen, joka Heideggerin mukaan liittyy kiinteästi Aristoteleen koko ajattelun lähtökohtiin, palaamme LUVUSSA 5, jossa käsittelemme *dynamis-energeia*-problematiikkaa laajemmin ja syvällisemmin.

Tässä vaiheessa on tärkeää huomata, ettei Aristoteleen *dynamei on*, mahdollisuutena oleva, käy yksiin loogisen mahdollisuuden modaliteetin kanssa. Ilmaus käännetäänkin tavanomaisesti latinan kautta ”potentiaalisuudeksi” (lat. *potentia*, voima, kyky) – käyttäessämme sanaa ”mahdollinen” on sen taustalla kuultava ”mahti”, ”voima” ja ”mahtaa” merkityksessä ”voi olla”. Varsinaisimmassa merkityksessään *dynamei on* rajoittuu muuttuvan todellisuuden piiriin: liikkeen, muutoksen ja tapahtumisen horisontti (*kata kinēsin*) on Aristoteleen mukaan *dynamiksen* ja *energeian* kaikkein ominaisin merkitysyhteys, joskin käsitteillä on myös tätä kontekstia laajempi merkitys.<sup>60</sup> Välttämättömien totuuksien tai epätotuuksien (mahdottomuuksien) piirissä ei ole mahdollisuutta varsinaisessa mielessä. *Dynamei on* on sellaista, mikä ei ole nykyhetkessä havainnon tai ajattelun tavoitettavissa siten, että se olisi itsessään täydellisesti ja toteutuneesti läsnä, mutta on kuitenkin tuotavissa läsnäoloon, toteutettavissa läsnäolevasta todellisuudesta käsin. Se, minkä perusteella mahdollinen on mahdollista, on läsnäoleva ja todellinen mahdollisuus, kyky, voima, *dynamis*. Tämän Aristoteles määrittelee ”tapahtuman/liikkeen/muutoksen [*kinēsis*] tai siirtymän [*metabolē*] lähtökohdaksi”<sup>61</sup>.

*Dynamis* voi olla kyky saada aikaan jokin muutos jossakin toisessa asiassa tai omassa itsessä jossakin määrättyssä suhteessa<sup>62</sup>; esimerkiksi lääkäriellä on kyky tervehdyttää sairas potilaansa ja lisäksi hän voi parantaa itsensä, mutta hoitaessaan itseään hän suhtautuu myös itseensä potilaana. Samaten *dynamis* voi olla kyky muuttua jonkin toisen tai oman itsen toimesta<sup>63</sup>: sairaalla on mahdollisuus tulla lääkärin parantamaksi ja sairaalla lääkäriellä itsensä parantamaksi.

Aristoteles tuntee kyllä myös ilmauksen ”mahdollinen” (*dynaton*) modaaliloogisen merkityksen. ”Mahdollinen” voi tarkoittaa yksinkertaisesti ”ei-mahdotonta”: tässä mielessä mahdollista on se, mikä ei välttämättä ole epätodellista ja jonka toteutuminen siis ”käy päinsä” (*endekhomenon*)<sup>64</sup>, mutta joka ei välttämättä juuri nyt ole konkreettisesti toteutettavissa tai joka on jo täysin toteutunut. Myös ”välttämätön” voi olla ”mahdollinen”: käsitteellisiä totuuksia (kuten että kolmiossa on kolme kulmaa), voidaan ”metaforisesti” sanoa ”mahdollisiksi”, vaikka ne ovatkin aina jo toteutuneita (*energeia*).<sup>65</sup> ”Nämä ’mahdolliset’ eivät kuitenkaan perustu *dynamikseen*. *Dynamiksen* perusteella [mahdollisiksi] jäsentyneet jäsentyvät kaikki suhteessa {yhteen} alkuperäiseen [mahdollisuuden merkitykseen], joka on lähtökohta jollekin siirtymälle [...]”<sup>66</sup> Perustavassa ja alkuperäisessä mielessä mahdollisuus, kyky, *dynamis*, ei ole modaalikategoria vaan erityinen läsnäolon muoto.

Aristoteles tekee selväksi, ettei *dynamei on*, se, mikä *voi olla* tai millä on *voima olla*, ole yksinkertaisesti ei-olevaa; ajattelemmme asian jollakin tapaa vallitsevan tai olevan läsnä (*hyparkhein*) silloinkin, kun se voi olla.<sup>67</sup> Talonrakentajalla täytyy olla kyky rakentaa, hän siis voi rakentaa, vaikka ei nyt parhaillaan rakenna; ”talonrakentajana olemisenhan



on talonrakentamiseen kykenevänä olemista”<sup>68</sup>. Jos rakentaminen ei olisi hänessä läsnä jonakin johon hän pystyy jo ennen rakentamisen aloittamista, ei hän milloinkaan voisi aloittaa. *Dynamis* yleisimmässä merkityksessään tapahtumisen ja muutoksen lähtökohtana on edellytys sille, että ylipäätään mitään voi alkaa tapahtua.

Mahdollisuus [johonkin] on sillä, jolle mikään [ko. asiassa] ei ole mahdotonta, kunhan siinä vain alkaa olla läsnä sen asian toteutuneisuus, johon sillä ajatellaan olevan mahdollisuus.<sup>69</sup>

Johonkin kykeneväksi ymmärretään siis se, joka kykenee viemään loppuun sen, mihin kykenee, aloitettuaan sen. Mutta se, että jokin on todellista mahdollisena (*dynamei on*), ei tarkoita sitä, että se *varsinaisessa* mielessä *on*.

Jonkin saattaa siis olla mahdollista [*dynaton*] olla [läsnä] jonakin, vaikka se ei parhaillaan ole [läsnä] [sinä mitä sen on mahdollista olla], ja jonkin saattaa olla mahdollista olla olematta [läsnä] [jonakin], vaikka se parhaillaan on [läsnä] [sinä mitä sen on mahdollista olla olematta]. Samoin on kaiken muun kohdalla, mitä olevasta voi lausua. Se, joka on [läsnä] siten, että sen on mahdollista kävellä, saattaa olla [läsnä] siten, ettei se parhailaan kävele – se, joka on [läsnä] siten, että sen on mahdollista olla kävelemättä, saattaa olla [läsnä] parhaillaan kävelevänä.<sup>70</sup>

Heidegger korostaa, että tässä katkelmassa on erotettavissa kaksi olla-verbin käyttöä: 1) *dynaton einai*, olla johonkin kykenevänä, olla siten, että voi olla jotakin muuta, ja siitä erillään 2) pelkkä lisämääreetön *einai*, olla.<sup>71</sup> Katkelma tulee ymmärrettäväksi ainoastaan luettaessa olla-verbi

merkityksessä ”olla läsnä”, ”ilmentyä”. On ajateltavissa, että talonrakentaja on *läsnä* rakentamaan kykenevänä ilman, että hän on *läsnä* parhaillaan rakentavana. Kykenevänä-oleminen on valmiutta aloittaa mahdollisuutensa toteuttaminen, kyvyn itsensä pitämistä valmiudessa. Tämä valmiudessa-pysyttely (*Gehaltenheit*) on kyvyn itsensä läsnäoloa.<sup>72</sup> Se, joka on kykenevä, jolla on *kyky* johonkin, on valmis aloittamaan sen toteuttamisen, mihin kykenee. Mutta Aristoteles rajoittaa olla-verbin varauksettoman käytön viittaamaan kyvyn toteutuneisuuteen (*energeia*), tilanteeseen, jossa rakentaminen itse on toimessa (*ergon*), toteutumassa. Toteutettavissa olevana läsnäoleva ei *varsinaisesti* ole (läsnä), vaan itse asiassa lukeutuu ei-(läsnä)olevaan.

[...] ei-olevat [jäsenyvät] esimerkiksi ajateltavina ja haluttavina, mutta ne eivät [jäsenny] liikkeessä / meneillään olevina. Näin sen vuoksi, että ne eivät [nyt parhaillaan] ole [läsnä] toteutuneina [*energeia*], mutta tulevat olemaan [läsnä] toteutuneina. Ei-olevista jotkut ovat [läsnä] mahdollisina [*dynamei*], mutta eivät ole [läsnä], koska ne eivät ole [läsnä] täysimääräisinä [*entelekheia*].<sup>73</sup>

*Varsinainen* olevuus on aiemmin vain mahdollisen todellisuuden läsnäoloa itsenään ja itsessään. Tässä yhteydessä varsinaista, ensisijaista olevuutta on siis toteutuneisuus, aktualisuus, meneillään-oleminen (*energeia*): oleminen omimpaan päämääräänsä saapuneena (*entelekheia*)<sup>74</sup>, täysimääräisin mahdollinen läsnäolo omana itsenään. ”Toteutuneisuutta [*energeia*] on nimittäin se, että asia [itse] on läsnä/vallitsee [*hyparkhein*], mutta ei sillä tavoin, kuin sanomme sen olevan [läsnä] mahdollisena [*dynamei*].”<sup>75</sup>

Toteutuneisuus on alkuperäisempää ja lähtökohtaisempaa (*proteron*) kuin se, mikä vain *voi* olla, kolmessa mielessä:

On aivan ilmeistä, että toteutuneisuus [*energeia*] on mahdollisuutta [*dynamis*] lähtökohtaisempaa [*proteron*]. [...] toteutuneisuus on lähtökohtaisempaa käsitteellisesti [*logō*] ja läsnäolevuudeltaan [*usia*]; ajallisesti [*khronō*] se toisaalta on ja toisaalta ei ole lähtökohtaisempaa.<sup>76</sup>

Toteutuneisuus on Aristoteleen mukaan mahdollisuutta lähtökohtaisempaa *käsitteellisesti* (*logō*) siinä mielessä, että ymmärrämme kyvyn rakentaa rakentamisen itsensä, siis kyvyn toteuttamisen kautta. Toteutunut asia itse edeltää käsitteellisesti siihen liittyvää kykyä ja omaa mahdollisuuttaan. *Ajallisesti* (*khronō*) mahdollisuus toisaalta edeltää toteutuneisuutta: edeltäähän siemen, jolla olemuksensa puolesta on mahdollisuus kasvaa kasviksi, ajallisesti varsinaista kasvia. Mutta toisaalta siementä edeltää aina ajallisesti kasvi, samaten kuin munaa edeltää aina kana. Se, millä on olemuksellinen mahdollisuus tulla joksikin, on aina peräisin jostakin jo toteutuneesta saman lajin edustajasta.

Toden totta, [toteutuneisuus on ensisijaista] myös ja ennen kaikkea läsnäolevuutensa puolesta, ensinnäkin siksi, että ne asiat, jotka syntymiseen nähden tulevat myöhemmin, ovat olemukseltaan [*eidos*] ja [läsnä]olevuudeltaan lähtökohtaisempia. Esimerkiksi mies on poikaa ja ihminen siementä lähtökohtaisempi: edellisellähän on jo hallussaan olemus, jälkimmäisellä ei. Ja myös siksi, että kaikki, mikä syntyy, kulkee kohti lähtökohtaa [*arkhē*] ja päämäärää [*telos*]. Se, minkä tähden jokin on [*hū heneka*], on näet lähtökohta, ja syntyminen tapahtuu

päämäärän tähden: päämääränä on toteutuneisuus, ja tämän vuoksi tartutaan mahdollisuuteen.<sup>77</sup>

Toteutuneisuus on (läsnä)olevuudeltaan (*ūsia*) ensisijaista, koska toteutuneisuus on asian itsensä läsnäoloa täysimällä mahdollisella tavalla – siten, että siinä ei ole enää mitään olennaisia toteutumattomia mahdollisuuksia. Tällainen toteutuneisuus on ontologisesti ensisijaista verrattuna siihen, että asia on vain toteutettavissa. Se, mihin toteutumisen tapahtuma *tähtää*, on asian itsensä täydellinen läsnäolo: tämä on kaiken toteutumisen päämäärä ja päätepiste. ”Niinpä on täysin ilmeistä, että [kunkin asian] [läsnä]olevuus [*ūsia*] ja olemus [*eidōs*] ovat toteutuneisuutta [*energeia*].”<sup>78</sup> *Ūsia*, asian itsensä läsnäolevuus, on yhtä kuin *energeia*, toteutuneisuus, päämäärän (*telos*) saavuttaneisuus (*entelekhēia*) – ja kunkin asian päämäärä on sen olemus, sille ominainen tapa ilmetä (*eidōs*)<sup>79</sup>. Kun yksittäinen oleva saavuttaa omimman *eidoksensa*, ovat sen omimmat mahdollisuudet toteutuneet ja se on tullut siihen olemisen muotoon, joka on sille omin. Tämä on ymmärrettävä asian täysimääräisenä läsnäolevuutena, tavoitettavuutena. Tämä on koko Aristoteleen ensimmäisen filosofian kulmakivi ja itsestäänselvyys niiden perustavien lähtökohtien valossa, joista Aristoteles lähtee liikkeelle. Oikein ymmärrettynä tämä lähtökohta tuntuu olevan ilmiselvä myös meille.

#### 2.3.4 OLEVUUS TODELLISUUTENA

*Metafysiikan IX* kirjan 10. lukuun liittyy huomattava tulkinnallinen ongelma. Käsiteltyään luvuissa 1–9 yksinomaan *dynamis-energeia*-problematiikkaa Aristoteles aloittaaakin 10. luvun seuraavasti:

[...] olevuus jäsentyy toisaalta kategoriamuotojen pohjalta, toisaalta näiden [kategorioiden] mahdollisuuden ja toteutuneisuuden ja niiden vastakohtien pohjalta, mutta kaikkein varsinaisin olevuus on totuutta/todellisuutta tai epätotuutta/harhaa.<sup>80</sup>

Totuutta ja epätotuutta käsittelevä luku ei aiheensa puolesta näytä ensinkään kuuluvan mahdollisuutta ja toteutuneisuutta käsittelevään *IX* kirjaan, ei varsinkaan sen päätösluvuksi. Lisäksi luku ei sisällöllisesti näytä kuuluvan koko *Metafysiikkaan*. Luvussa *VI*, 4 Aristoteles on nimitäin todennut:

Eiväthän harha ja totuus ole asioissa [itsessään] [...] vaan käsitteellisessä ajattelussa. Yksinkertaisiin/yksiselitteisiin asioihin ja siihen, mitä kukin asia on, liittyvä totuus tai harha ei puolestaan ole ajattelussa. – Sitä, miten tutkimus on toteutettava kun kyseessä ovat tällä tavoin [yksiselitteisesti] olevat ja ei-olevat, on tutkittava myöhemmin. Koska yhteenkuuluvuus ja erillisyydet ovat ajattelussa, eivät asioissa [itsessään], ja koska olevuus tässä mielessä on eri kuin olevuus varsinaisissa merkityksissään (ajatteluhan liittyy [asiaan] tai ottaa [siitä] erilleen sen, mitä se on, tai millainen se on, tai miten suuri se on, ja niin edelleen) on olevuus yhteensattuneisuutena ja olevuus totuutena jätettävä syrjään.<sup>81</sup>

Ja silti Aristoteles on nyt valmis kutsumaan totuutta ja epätotuutta olevuudeksi *kaikkein varsinaisimmassa mielessä*. Miten tämä on mahdollista? *IX* ja *VI* kirjan välillä vallitsevan ilmiselvältä vaikuttavan ristiriidan vuoksi monet kommentaattorit – mm. Werner Jaeger ja W. D. Ross – ovat

kyseenalaistaneet 10. luvun kuuluvuuden *LX* kirjaan.<sup>82</sup> Rossin *Metafysiikka*-laitoksessa sanat *kyriōtata on*, ”kaikkein varsinaisimmin oleva”, on sulkeistettu, ja ne puuttuvat kokonaan Rossin editiota noudattelevasta *Metafysiikan* suomenoksesta.<sup>83</sup> Heidegger sen sijaan painottaa, että meille säilynyt Aristoteleen muotoilu on tässä otettava vakavasti. Heideggerin mukaan perin pohjin ajateltuna ja Aristoteleen näkökulmasta käsin ymmärrettynä luku *LX*, 10 muodostaa ei vain *LX* kirjan vaan koko *Metafysiikan* ydinjakson, kirjojen *VII–IX* johdonmukaisen päätepisteen ja huipentuman.

Minä puolestani väitän, että se, joka käsittää luvun *LX*, 10 kuuluvan *LX* kirjaan, joka vieläpä näkee siinä koko tutkielman ja ylipäätään koko Aristoteleen *Metafysiikan* varsinaisen huipentuman, ei ajattele yksinomaan Aristoteleen vaan kerta kaikkiaan antiikin hengessä. Siinä, että Aristoteles päättää tutkielmansa lukuun *LX*, 10, siis *tulkitsee todella-olemisen varsinaisimmaksi olemiseksi, siinä antiikin metafysiikan ratkaiseva peruskäsitys olemisesta ja totuudesta saavuttaa ensimmäisen ja lopullisen radikaalin ilmaisunsa.*<sup>84</sup>

Miten sitten on löydettävissä Heideggerin korostama *LX* kirjan temaattinen yhtenäisyys? Heidegger näkee paljon vaivaa osoittaakseen, että *LX* kirjan aiheena on kaikkein varsinaisin *ūsia*, läsnäolevuus, ja että tämän aiheen piirissä *energeia* – joka on perinteisesti saksannettu sanalla *Wirklichkeit*, ”todellisuus”<sup>85</sup> – ja *on hōs alēthes* – tosi, totena oleva, totuus (*Wahrheit*) – kuuluvat olennaisesti yhteen, sillä ne merkitsevät olevan kaikkein varsinaisinta tapaa olla läsnä, kahdessa eri yhteydessä tarkasteltuna.<sup>86</sup> Saksan kielessä tehtävä on vaikea, sillä sanojen *Wirklichkeit* ja *Wahrheit* välillä ei ole

suoraa etymologista merkitysyhteyttä. *Wirklichkeit* tavoittaa kreikan sanaan *energeia* sisältyvän ”tekeillä-olemisen”, ”toimessa-olemisen” tai ”toimimisen” (kr. *ergon*, työ, toimi, teos) merkityksen – sana tarkoittaa kirjaimellisesti ”vaikuttavana”, ”toimivana” olemista (*wirken*, vaikuttaa, toimia). Suomen kielessä ongelmaan näyttää tarjoutuvan ratkaisumahdollisuus. Luvut IX, 1–9 käsittelevät kaikkein varsinaisinta läsnäolevuutta horisontissa *dynamis-energeia* – so. mahdollisuuden ja sen *toteutumisen* kautta. Mitä tapahtuu, kun jokin, joka on läsnä vain mahdollisena, *toteutuu* ja saavuttaa *toteutuneisuuden*, tulee siis itsessään täysimmällä tavalla läsnäolevaksi? Siitä tulee *todellinen*, se *todellistuu*. Yhteen kuuluvat ilmaukset *toteutuneisuus-todellisuus-totuus* tavoittavat suomen kielessä saman perustavan olemistavan, jota *Metafyysiikan IX* kirja Heideggerin mukaan tutkii, vielä ilmeisemmin ja suoremmin kuin kreikan tai saksan kielet. Se, mikä on *toteutunutta* ja tullut *todeksi*, on *todellista*. Se ei ole enää vain ajatusleikkiä tai kuvitelmaa, vaan jotakin, joka joudutaan kohtaamaan tässä ja nyt läsnäolevana, joka on *totinen tosi* ja joudutaan ottamaan *tosissaan*. Edeltävien lukujen tavoin luku IX, 10 tarkastelee *energeiaa*, *toteutuneisuutta*, mutta ei enää mahdollisuuden ja sen toteutumisen horisontissa vaan välittömästi ja kaikkein varsinaisimmassa mielessä puhtaasti läsnäolevana *todellisuutena* (*on hōs alēthes*).<sup>87</sup>

Miten sitten on selvitettävissä ilmeiseltä vaikuttava ristiriita lukujen VI, 4 ja IX, 10 välillä? Edellisessähan Aristoteles sanoo, ettei olevuus totuutena, kuten ei myöskään olevuus yhteensattuneisuutena, kuulu varsinaisen olevuuden piiriin ja on siksi varsinaisen *ūsian* tarkastelussa jätettävä syrjään; jälkimmäisessä luvussa taas *on hōs alēthes* on kaikkein varsinaisinta olevuutta.

Tässä on oltava tarkkana.<sup>88</sup> Jos luemme huolellisesti yllä lainatun katkelman, huomaamme, että se olevuuden tapa, joka *ei* kuulu varsinaisen olevuuden piiriin, on Aristoteleen mukaan totuus tai todellisuus *yhteenkuuluvuuden* (*symplokē*) ja *erillisyyden* (*diairesis*) mielessä. Tällä Aristoteles tarkoittaa kokemuksen diskursiivis-tulkinnallisen jäsentymisen (*logos*) piiriin kuuluvaa propositionaalista ja predikatiivista totuutta.<sup>89</sup> *Logoksen* piiriin kuuluvassa diskursiivisessä ajattelussa (*dianoia*) yhtenäinen kokemus jäsentyy kategoriamuotojen mukaisesti kielelliseen muotoon, jolloin kokemuksesta tulee toteavalla väitelauseella (*logos apofantikos*) ilmaistava. Kategoriaalisesti jäsentynyt ajattelu on aina rakenteeltaan ”jotakin jostakin” (*ti kata tinos*) tai ”ei-jotakin jostakin” (*ti apo tinos*) – myöntämistä (*katafasis*) tai kieltämistä (*apofasis*). Diskursiivisessä ajattelussa ajatellaan aina jotakin asiaa, mutta samalla ajatellaan *siitä* jotakin.<sup>90</sup>

Avaan silmäni. Näen jotakin. Näen pöydällä edessäni olevan 50 sentin kolikon. Näen, *että* pöydällä on 50 sentin kolikko. Voin ilmaista tämän havainnon väitelauseella ”pöydällä on 50 sentin kolikko”. Näen jonkin todellisen *asiaintilan* ja ilmaisen sen todella lauseella. Kokemukseni on lähtökohtaisesti jäsentynyt propositionaaliseen subjekti–predikaatti-muotoon: kolikko (subjekti) on pöydällä (predikaatti). Lisäksi näen kolikosta, *että* se on 50-senttinen; näen kolikosta, *että* sen alla on pöytä jne. Elävä havaintokokemukseni tarjoaa loputtoman monia jäsentämistapoja.

Tämäntyyppisessä propositionaalisessa ajattelussa on Aristoteleen mukaan aina periaatteessa mahdollista erehtyä. Katson tarkemmin ja huomaan, että kolikko olikin 20-senttinen. Kolikko ei ole muuttunut vaan se, mitä



ajattelen siitä, miten tulkitsen sen. Äskeinen kokemukseni siitä, että kolikko oli 50-senttinen, oli minulle kuitenkin täysin aito ja todellinen. Aristoteles ei kiistä tällaisen inhimillisen, aina mahdollisesti kumoutuvan ja erheelliseksi osoittautuvan kokemuksen todellisuutta ja aitoutta, mutta tällä tavoin koetun olevan totuus ei ole ”asiassa itsessään” vaan ajattelussa. Yllä esitetyssä katkelmassa Aristoteles tähdentää, että johonkin asiaan kuuluvat kategoriaaliset määreet (”mikä”, ”millainen”, ”miten suuri”, ”missä”, ”milloin” jne.) otetaan asiasta erilleen ja liitetään siihen juuri ajattelussa. Ajattelu ja tajuaminen eivät kreikkalaisessa esikartesiolaisessa kontekstissa tarkoita mitään subjektiivisia representaatioita vaan pikemminkin hengen (*psykhē*) intentionaalista suhdetta olevaan itseensä, hengen ”elämää todellisuudessa” (*alētheuein*).<sup>91</sup> ”Henki on, eräässä mielessä, kaikki olevat.”<sup>92</sup> Inhimillinen *logoksen* piiriin kuuluva kokemus ei ole harhaa eikä epä-todellista, mutta se ei myöskään ole ikuisesti ja muuttumattomasti todellista vaan aina tilanteeseen sidottua, kulttuurisesti ja historiallisesti rakentunutta – Husserlin käsittein *konstituoitunutta*, Aristoteleen käsittein *synteettistä* (*syntheton*). ”Looginen” kokemus on useiden eri merkitysosien yhteen-asettuneisuutta ykseydeksi<sup>93</sup>.

Niihin asioihin, joiden ollessa kyseessä ei harha ole mahdollista, kuuluu eriytymättömien [*adiaireta*] asioiden välitön tajuaminen [*noēsis*]; niihin asioihin, joihin liittyy sekä harha että totuus, kuuluu jo lähtökohtaisesti jokin välittömästi tajutujen sisältöjen kokoontuminen [*synthesis*] ikään kuin ykseydeksi [...]. Se, mikä kulloinkin saa aikaan tämän ykseyden, on välitön tajunta [*nūs*].<sup>94</sup>

Inhimillisen kokemuksen perustavat rakenneosat ovat välittömästi ja suoraan tajuttavissa olevia, yksinkertaisia (*hapla*) ja jakamattomia (*adiaireta*). Nämä ovat toisaalta yksinkertaisia aistimuksia (*aisthēta*), ”sense-datumeita”, kuten pelkästään näköaistin kautta tavoitettavia värejä, pelkästään kuuloaistin tavoitettavissa olevat ääniä ja säveliä, pelkästään tuntoaistilla tavoitettavaa kovuuutta ja pehmeyttä.<sup>95</sup> Toisaalta ne ovat välittömästi tajuttavissa (*noēta*) olevia yleisiä merkityksiä (*eidōs*) – kuten ”koira” tai ”ihminen” – tai kaiken merkityksellisen kokemuksen lähtökohtia ja periaatteita (*arkhē*), jotka eivät enää itse perustu mihinkään – kuten esimerkiksi ristiriidan laki (sama asia ei voi sekä olla että olla olematta läsnä samassa ja samaan aikaan). Näiden suhteen ei voi erehtyä: jos näen valkoista väriä (valossa) tai kuulen viheltävän äänen, en voi erehtyä siitä, että näen valkoista tai kuulen vihellyksen. Jos ajattelen ihmistä yleisesti, ihmisen ihmisyyttä, en voi erehtyä siitä että ajattelen ihmistä (vaikkapa siten, että ajattelisinkin itse asiassa koiran koiruutta).

Konkreettisessa inhimillisessä kokemuksesta ei kuitenkaan nähdä väriaistimuksia tai kuulla kuuloaistimuksia, vaan näemme lähtökohtaisesti värillisiä esineitä, kuulemme ystävän puhuvan, haistamme keväisen mullan tuoksun jne.<sup>96</sup> Kokemus on merkityksellistä juuri siten, että se toteutuu lähtökohtaisesti merkityksien (*eidōs*) tai käsitteiden (*logos*) kautta jäsentyneenä.

Havainto kykenee ottamaan vastaan havaittavien asioiden olemukset/merkitykset [*eidōs*] ilman niiden konkreettista sisältöä/ainesta [*hylē*] [...] kukin asia, jolla on väri ja maku ja ääni, vaikuttaa havaintoon, mutta asia ei jäsenny sikäli kuin

se on kutakin näistä [värillinen, maukas, äänekäs] vaan sikäli kuin se on juuri sellainen kuin on [esim. omena], ja käsitteensä perusteella.<sup>97</sup>

Välitön tajuaminen tai tajunta, intuitiivinen järki (*nūs*), on aina jo lähtökohtaisesti – apriorisesti – konstituoinut, koonnut inhimillisen kokemuksen eri osia sisältäväksi yhtenäiseksi moneudeksi, joka on jäsennettävissä useilla eri tavoilla. Kokemus on aina jo lähtökohtaisesti jäsenytynyt käsitteellisesti *logoksessa*. Tällaisessa jo rakentuneessa kokemuksessa erehtyminen on aina periaatteessa mahdollista.

Toisin kuin brittiläiselle empirismille ja siihen perustuvalla ”sense–datum-teorialle” ei Aristoteleelle inhimillisen kokemuksen rakentuminen perusosistaan, aistimuksista ja käsitteistä sekä ”loogisista totuuksista”, ole mikään ongelma vaan fenomenologinen tosiasia. Todellisuus yksinkertaisesti ilmenee siten, että konstituutio on lähtökohtaisesti aina jo tapahtunut – havaitsemme aina jonkin konkreettisen asian. ”Välttämättä havaitaan jokin tämä, jossakin ja nyt.”<sup>98</sup> Kokemuksen perustavat rakenneosat, lähtökohdat ja periaatteet (*arkhai*) ovat tavoitettavissa vain jälkikäteen, filosofisen analyysin kautta – siten, että etenemme ”meille tutummasta” (arkikokemuksen konkreettisista asioista) kohti ”lähtökohtaisesti” tai ”sinänsä tutumpaa” (kokemuksen välttämättömiä lähtökohtia).<sup>99</sup> Miksi siis ei pitäytyä lähtökohtaisessa, jo rakentuneessa inhimillisessä todellisuudessa? Koska se on muuttuvaa, eikä näin ollen täytä Aristoteleen varsinaisimmalle *ūsialle*, pysyvälle tavoitettavuudelle tai läsnäolevuudelle, asettamia pysyvyyden ja itseidenttisyyden vaatimuksia.

Luvussa VI, 4 Aristoteles siis toteaa, että se totuus tai epätotuus, joka liittyy ”yksiselitteisiin” (*hapla*) asioihin tai siihen, *mitä* jokin itsessään on, *ei* puolestaan ole ajattelussa, ja lupaa käsitellä sitä tuonnempana. Heideggerin mukaan luvussa IX, 10 käsitellään juuri tätä totuutta, todellisuutta tai todella-olevuutta, joka Aristotelelle on juuri kaikkein varsinaisinta olevuutta: yksinkertaisten ja jakamattomien (*adiaireta*) asioiden pysyvää läsnäoloa todellisina.

Mitä sitten, ei-koosteisten asioiden ollessa kyseessä, on oleminen tai ei-oleminen, totuus ja harha? Eiväthän ne ole koosteisia, siten että ne olisivat aina kun ovat yhdessä mutta eivät olisi kun ovat erillään, toisin kuin esimerkiksi se että ”puu on valkoinen” tai että ”lävistäjä ei ole yhteismitallinen”. Lisäksi totuus ja harha eivät kuulu niihin [yksiselitteisiin asioihin] samalla tavalla [kuin koosteisiin asiointiloihin]. Aivan kuten niiden totuuskaan ei ole sama, ei myöskään niiden oleminen ole sama, vaan tosi tai harha on tässä seuraavaa. [Ei-koosteisten] tavoittaminen [*thigein*] tai lausuminen [*fanai*] on totta – eiväthän jonkin lausuminen jostakin ja jonkin pelkkä lausuminen ole sama asia – ja se, että jotakin ei tajuta, tarkoittaa vain, ettei sitä tavoiteta.<sup>100</sup>

Yksinkertaisten ja jakamattomien, ei-rakentuneiden lähtökohtien ja periaatteiden kohdalla ei ole mahdollista erehtyä siten, että niistä ajateltaisiin jotain, joka ei pidä paikkaansa. Ne voidaan vain joko tajuta ja tavoittaa välittömässä ”kosketuksessa” (*thigein*) asiaan itseensä, tai sitten olla tajuamatta ja tavoittamatta. Esimerkiksi yllä mainittua ristiriidan lakia on mahdotonta ymmärtää väärin, sillä siinä ei ole mitään erilaisia puolia tai aspekteja, jotka siitä voitaisiin ottaa

erilleen. Se joko yksinkertaisesti ymmärretään ja nähdään sellaisenaan tai sitten ei. Siitä on mahdotonta olla aidosti eri mieltä ja sitä on mahdotonta kiistää aidosti, itse asiaa silmällä pitäen. Ristiriidan lain kieltäminen voi olla vain tyhjää puhetta vailla intuitiivista sisältöä.

On mahdotonta, että sama asia samalla sekä olisi että ei olisi läsnä samassa asiassa ja samassa yhteydessä [...]. Tämä on kaikista lähtökohdista varmin [...]. On näet mahdotonta, että kukaan ottaisi lähtökohdakseen, että sama sekä on että ei ole, kuten jotkut arvelevat Herakleitoksen esittävän – eihän ole välttämätöntä ottaa lähtökohdakseen/uskoa sitä mitä esittää.<sup>101</sup>

Yksinkertaiset ja jakamattomat, ei-koosteiset merkitykset ja lähtökohdat eivät koskaan ole vain mahdollisia, vaan aina toteutuneita ja itsessään tavoitettavissa. Ne eivät koskaan ole poissaolevia tai kätkeytyneitä, ”epätodellisia”, vaan aina ajattelun tavoitettavissa olevaa todellisuutta, joka kulloinkin joko tavoitetaan ja saadaan näkyviin tai sitten ei.

Siitä, mitä jonakin oleminen on, ei voi erehtyä kuin yhteen-sattuman perusteella. Sama koskee ei-koosteisia läsnäolevuuksia: eihän niiden suhteen voi erehtyä. Ja kaikki nämä ovat toteutuneina, eivät mahdollisina. Muutenhan ne voisivat syntyä ja hävitä; nyt on kuitenkin niin, että itse olevuus ei synny eikä häviä, sillä senhän täytyisi muuten syntyä jostakin. Toden totta, siitä, mikä on juuri sitä, mitä jonakin oleminen on, ja on toteutuneena, ei voi erehtyä, vaan sen voi vain tajuta tai olla tajuamatta.<sup>102</sup>

Siitä, onko tämä tässä ihminen vai ei, voi aina periaatteessa erehtyä. Sen sijaan siitä, *mitä on olla* ihminen, miten ihminen ilmenee ihmisenä, ihmisen ”ilmiasusta” tai olemuksesta (*eidos*) – ihmisen ”mitä se on” -luonteesta (*ti esti*) – ei voi erehtyä muuten kuin käsitteellisen sekaannuksen kautta, vaikkapa siten, että puhuessani ”ihmisestä” tarkoitan esi-merkiksi koiraa. Toisin sanoen, yksittäisestä *olevasta* (ihminen) voi erehtyä, mutta ei sille kuuluvasta *olevuudesta* (ihmisyys). Yksittäinen ihminen, Sokrates, syntyy ja kuolee pois ja on jatkuvasti muutoksen tilassa, on jatkuvasti toteuttamassa sitä, mitä voi vielä olla mutta ei vielä ole. Ihminen nimeltä Sokrates on yhdellä hetkellä löydettävissä todellisuudesta ja toisella hetkellä ei enää ole. Sen sijaan ihmisen merkitys, ihmisenä oleminen, ihmisyys, ei voi syntyä eikä hävitä vaan on aina itsessään toteutuneena ja todellisena, kullakin hetkellä itsessään tavoitettavissa. Jos näet merkitykset ja olemukset voisivat syntyä ja hävitä, päädyttäisiin siihen, että itse olevan *olevuus* voisi syntyä ja hävitä. On kuitenkin lähtökohtaisesti selvää, että syntyminen edellyttää aina jotain, josta syntyä. Mutta itse olevuus, kaiken olevan edellytys, ei voi syntyä mistään olevasta. Siis: merkityksellisen ilmenemisen ja kokemisen ehdot, merkitykset – käsitteet ja niiden väliset perustavat yhteydet – ovat aina ja pysyvästi toteutuneita ja todellisia. Ne ovat kulloisenkin muuttuvan ja konkreettisen todellisuuden mahdollisuusehto.<sup>103</sup>

Näin päästään Heideggerin tulkinnessa Aristoteleen *Metafysiikan* huipentumaan: kysymykseen olevan kaikkein varsinaisimmasta olevuudesta. Kuten edellä huomattiin, tämä palautuu kysymykseen olevuudesta totuutena, todella-olemisena (*on hōs alēthes*). Yksittäisten konkreettisten asioiden kohdalla tämä on ”predikatiivista totuutta”: sitä, että

asia käsitetään sellaisena, kuin se todella on, siihen todella kuuluvan olemuksellisen määreen kautta.

Tämä [totuus tai epätotuus] on [konkreettisten] asioiden kohdalla yhdessäolemista tai erillisyyttä, jolloin se, joka arvelee erillään olevan olevan erillään ja yhdessä olevan olevan yhdessä, tavoittaa totuuden, kun taas se, joka arvelee asioiden olevan päinvastoin kuin ne ovat, on joutunut harhaan.<sup>104</sup>

Mutta tällainen inhimillisen ajattelun todellisuus on muuttuvaa ja pysymätöntä. Tämänhetkinen todellisuus ei ole pysyvästi läsnä. ”Niiden asioiden osalta, jotka saattavat [olla toisinaan yhdessä ja toisinaan erillään], sama näkemys ja sama jäsenys tulevat harhaanjohtavaksi ja todennukaiseksi ja saattavat jollain hetkellä avata todellisuuden ja toisella hetkellä taas johtaa harhaan.”<sup>105</sup> Tällaisten muuttuvien, empiiristen tosiasioiden muodostama todellisuus jää kuitenkin toissijaiseksi muuttumattomaan ja perustavaan, ”transsendentaalis-aprioriseen” tai ”ontologiseen” todellisuuteen verrattuna.

Olevuus on totuutta ja ei-olevuus harhaa yhdessä tapauksessa siten, että jos [ko. asian osatekijät] ovat yhdessä, [asia] on tosi, jos ne taas ovat erillään, se on harhaa. Toisessa tapauksessa taas siten, että jos [asia] on, se on juuri näin; ellei se ole juuri näin, se ei ensinkään ole. [Tässä jälkimmäisessä tapauksessa] totuus on sitä, että nämä asiat tajutaan; harhaa tai erhettä ei ensinkään ole, vaan ainoastaan tajuamisen puuttumista. Tämä puuttuminen ei kuitenkaan ole sokeuden kaltaista, sillä sokeushan on kuin kyky tajuta puuttuisi kokonaan.<sup>106</sup>

Näin huomaamme, miten Aristoteles kaikessa fenomenologisessa konkreettisuudessaan päätyy lopulta samaan perustavaan ontologiseen hierarkiaan kuin Parmenides ja Platon. Olevuus kaikkein varsinaisimmassa (*kyriötata*) mielessä on muuttumattoman ja pysyvän todellisuuden välitöntä, ei-propositionaalista ja ei-predikatiivista tajuaamista ja näkemistä itsessään. Kaikkein olevinta on *pysyvä ja muuttumaton läsnäolevuus välittömästi itsessään ja sellaisenaan tavoitettuna*, toisin sanoen *hallussa oleva omaisuus*.

## 2.4 ÜSIA JA AINAINEN ELÄMÄ

Olemme edellä yrittäneet perustella Heideggerin väitettä, jonka mukaan Aristoteles – ajattelija, joka vie kreikkalaisen ontologian huippuunsa ja samalla äärirajoilleen – pitää ensimmäisen filosofiansa perustavissa lähtökohdissa kiinni Parmenideen oppirunosta. Parmenideen sanat ratkaisivat Heideggerin mukaan koko länsimaisen filosofian lähtökohtaisen suunnan:

Vain yhden tien esitys yhä // jää jäljelle: että [oleva] on. Viittoja tällä tiellä // on hyvin monia: koska oleva on syntymätön, on se myös häviämätön, // täysin eheä ja horjumaton sekä vailla määränpäättä: // ei se ollut kerran eikä tule olemaan, koska kaikki on samalla, nyt, // yhtenä, yhtenäisenä.<sup>107</sup>

Aristoteles oli kuitenkin ennen kaikkea konkreettinen, ilmiöissä pitäytyvä ajattelija, jonka ote ilmenevästä todellisuudesta on hämmästyttävä. Hän ymmärsi hyvin, ettei muuttumattoman todellisuuden tutkiskelu puhtaassa



lännäolevuudessaan ole ihmisen elämälle lähtökohtaisesti ominaista. Se on itse asiassa toimintaa, joka konkreettisesti elämässä toteutuu vain hyvin harvoin ja hetkittäin, jos milloinkaan. Tällainen tutkiskelu kuuluu varsinaisemmin ihmisen elämää korkeammalle, *jumalalliselle (theion)* tasolle. Heidegger tähdentää, ettei ilmausta ”jumalallinen” tule tässä ymmärtää missään uskonnollisessa yhteydessä.<sup>108</sup> ”Jumalallinen” on yksinomaan nimitys sille, mikä kreikkalaisten ontologisen arvojärjestyksen valossa oli kaikkein korkeinta ja parhaita, erityisesti ihmisen elämää korkeampaa ja parempaa: todellisuuden piiri, jolle kuuluu täysimääräisin pysyvyys ja läsnäolevuus. ”Jos onkin niin, että ihminen on muita eläviä olentoja parempi, ei tämä muuta asiaa: onhan muita asioita, jotka ovat pohjimmiltaan ihmistäkin paljon jumalallisempia, kaikkein ilmeisimpänä esimerkkinä ne asiat, joista kaikkeuden järjestys rakentuu.”<sup>109</sup>

*Nūs*, ”intellekti”, ”intuitiivinen järki”, ”tajunta”, perimmäisen todellisuuden välitön ei-diskursiivinen ja ei-propositionaalinen tavoittaminen läsnäolevuudessaan, ei puhtaassa muodossaan ole ihmisen mahdollisuus. *Nikomakhoksen etiikan VI* kirjassa, jossa Aristoteles luettelee (ihmisen) hengen tai tietoisuuden eri tapoja tavoittaa, ”todeta” todellisuus tai elää todellisuudessa (*alētheuein*), on yksi näistä viidestä tavasta *nūs*.<sup>110</sup> *De animassa* kuitenkin huomautetaan, että ihmisen henkeen kuuluva *nūs* on vain ”niin sanottu *nūs*”<sup>111</sup>. Inhimillisen todellisuuden jäsentymisessä keskeinen asema on *logoksella*, diskursiivisella käsitteellisyydellä, jonka kautta todellisuus rakentuu ”syn-teettisinä”, koosteisina asiantiloina, ”jokin jonakin” -rakenteen kautta. Ihmisen ajattelu ei niinkään ole luonteeltaan

puhdas *nūs* (yksinkertaisen asian välitöntä tajuamista itsesään), kuin *dia-noia*, ”läpi-” tai ”kautta-tajuamista”, välillistä ja diskursiivista jonkin tajuamista jossakin mielessä. *Dianoia* on *nūs*, johon kytkeytyy *logos*, kun taas puhdas *nūs* on *logoksesta* erillään.

[Toteava] lausuminen on jonkin lausumista jostakin, kuten myös kieltäminen, ja kaikki lausuminen on joko todenmukaista tai harhaanjohtavaa. Kaikki tajuaminen ei kuitenkaan ole tällaista; sen tajuaminen, mitä jokin on, sen perusteella, mitä sen oleminen jo lähtökohtaisesti on, on [aina] todenmukaista, eikä ole luonteeltaan ’jotakin jostakin’.<sup>112</sup>

Koska puhtaalla tajuamisella – ja puhtaalla havaitsemisella (*aisthēsis*), esimerkiksi pelkkien värien näkemisellä – on inhimillisessä kokemuksessa vain vähäinen osuus, on erehtyminen ja harhautuminen todellisuuden suhteen Aristoteleen mukaan ”eläville olennoille ominaisempaa, ja sielu viettää enemmän aikaa [erheen vallassa]”<sup>113</sup>. Erehtyminen on siis inhimillistä ja erehtyväisyyden yläpuolelle nouseminen yli-inhimillistä. Jälkimmäiseen on kuitenkin Aristoteleen mukaan pyrittävä. Ihmisen toiminnallista elämää käsittelevän *Nikomakhoksen etiikan* lopussa hän esittää ihmiselämän tarkoitukseksi juuri ”yli-inhimillisen”, jumalallisen elämän, johon ihmisen on pyrittävä sen avulla, mikä hänessä on jumalallisinta – *nūs*in avulla. Tällä tavoin ihminen toteuttaa elämänsä (*bios*) korkeimman ja omimman mahdollisuuden ja saavuttaa täten onnellisuuden, onnistuneisuuden tai autuuden (*eudaimonia*).<sup>114</sup>

Ei siis tule pohtia inhimillisiä asioita siksi että on ihminen, eikä kuolevaisia asioita siksi että on kuolevainen – kuten jotkut neuvovat – vaan tulee olla kuolematon siinä määrin kuin se käy päinsä ja tehdä kaikkensa sen eteen, että eläisi sen mukaisesti, mikä itsessä on parhaita. Vaikka tämä onkin määrältään vähäistä, ylittää se näet voimansa ja arvokkuutensa puolesta selkeästi kaiken muun. Ja jokainen näyttäisi myös olevan juuri tätä [mikä hänessä parhaita], jos se kerran on varsinaista ja parasta: olisihan siis omituista, ellei valittaisi omaa elämää vaan jonkun muun elämä. Jo edellä esitetty on sopusoinnussa nyt esitettävän kanssa: se, mikä on kullekin ominaista, on lähtökohtaisesti hänelle parasta ja nautinnollisinta. Ihmiselle tämä on tosiaankin välittömän tajunnan mukainen elämä, jos tämä kerran on kaikkein enimmäin sitä, mitä ihminen on. Tämä [elämä] on siis myös kaikkein onnellisinta.<sup>115</sup>

*Nūsīn* mukainen elämä on ”teoreettista” (*theōrētikē*) elämää. Tämä tarkoittaa elämää, joka on irrottautunut tavanomaisesta, arkisesta ja huolehtivasta asenteestaan maailmaan. Ensisijaisin tapa tarkastella todellisuutta ei tällöin enää ole tilannesidonnaisten toimintamahdollisuuksien huomioiminen, ”käytännöllinen järki” (*frōnēsis*)<sup>116</sup>, joka näkee nykyisen ja läsnäolevan sen tarjoamien käytännön mahdollisuuksien kautta. *Theōria* (lat. *speculatio*), puhdas, neutraali läsnäolevan katseleminen, pysyvän todellisuuden ”todistaminen”, on irrallaan äärellisen ihmiselämän ajallisista yhteyksistä ja hankkeista. Se kohdistuu kaikkein perustavimpaan, korkeimpaan ja jumalallisimpaan todellisuuteen. Kuten toistuvasti olemme todenneet, kreikkalaisessa kontekstissa tämä tarkoittaa pysyvintä

ja muuttumattominta todellisuutta, merkityksellisyyden välttämättömiä lähtökohtia (*arkhai*) samoin kuin maailmankaikkeuden järjestyksen (*kosmos*) perusosia, taivaankappaleita, aurinkoa ja maata, jotka Aristoteleen mukaan ovat ikuisesti ja välttämättä todellisia.<sup>117</sup> Tätä teoreettista näkemistä vastaava henkinen perusvalmius on *sofia*, ”viisaus”, so. kyky nähdä ja ymmärtää todellisuus perustavien periaatteidensa valossa.<sup>118</sup>

Tähän liittyy Aristoteleen ensimmäisen filosofian merkillinen kaksijakoisuus, johon Heidegger toistuvasti kiinnittää huomionsa. Toisaalta ensimmäinen filosofia on ontologiaa – olevan olevuuden (*on hē on*) tarkastelua – toisaalta se on ”teologiaa” (*theologikē*).<sup>119</sup> Heidegger hahmottaa jaon seuraavasti: ontologia tarkastelee olevan (läsnä)olevuutta ylipäätään kun taas teologia tarkastelee korkeinta olevaa, eniten läsnäolevaa, sitä, mikä enimmin täyttää (läsnä)olevuuden kriteerit ja on siksi ”jumalallisinta” (*theiotaton*).<sup>120</sup> Myöhemmässä ajattelussaan Heideggerilla onkin tapana kutsua Platonista ja Aristoteleesta Hegeliin ja Nietzscheen ulottuvaa metafysistä traditiota ”onto-teologiseksi”.<sup>121</sup>

Teologinen *theōria*, ikuisesti ja välttämättä olevan pysyvä, pyyteetön ja ajaton tarkastelu pysyvässä läsnäolevuudessaan on kaikkein korkeinta ja parasta elämää; se on kaikkein onnellisinta, sillä ”onnen” Aristoteles ymmärtää elämän mahdollisimman täytenä toteutuneisuutena (*energeia*), ja toteutuneisuuden taas, kuten aiemmin kävi ilmi, pysyvänä, täysimääräisenä läsnäolevuutena.

Jos onnellisuus [*eudaimonia*] on otollisen valmiuden [*aretē*] mukaista toteutuneisuutta, on johdonmukaista, että se

perustuu kaikkein korkeimpaan valmiuteen. Tämä on [hengen] parhaimman osan valmius. Tämä osa näyttää todellakin lähtökohtaisesti hallitsevan ja ohjaavan ja tajuavan täyteläiset ja jumalalliset asiat. Oli tämä osa sitten tajunta tai jokin muu, oli se sitten itse jumalallinen tai vain kaikkein jumalallisinta meissä, lienee sen toteutuneisuus sille ominaisen otollisen valmiuden mukaisesti täysimääräistä onnellisuutta. Jo aiemmin on esitetty, että tämä toteutuneisuus on puhtaasti tarkastelevaa [*theōretikē*].<sup>122</sup>

Näin huomaamme, että Aristoteles johtaa myös elämän tarkoituksen, elämän korkeimman toteutuneisuuden perustavasta ontologisesta lähtökohdastaan: olemuksesta ymmärrettynä pysyväksi läsnäoloksi *ūsian* ja *energeian* mielessä. ”Elämä on eräs toteutuneisuus.”<sup>123</sup> Tällainen *sofian* mukainen elämän toteuttaminen, *theōria* – läsnäolevan puhdas tutkiskelu, johon filo-sofi tähtää – on luonteeltaan kaikkein väkevintä (*kratistē*), yhtenäisintä ja jatkuvinta (*synekhestatē*) ja miellyttävintä (*hēdistē*), ja se on myös kaikkein suurinta itseriittoa (*autarkeia*).<sup>124</sup>

Tällainen eläminen [*bios*] olisi parempaa kuin ihmisyyden mukainen eläminen: eihän kukaan elä tällä tavoin sikäli kuin hän on ihminen, vaan sikäli kuin hänessä on läsnä jotakin jumalallista. Samassa määrin kuin tällainen eläminen eroaa koosteisesta [”konstituoituneesta”; *synthetos*] elämisestä, myös sen toteutuneisuus eroaa muun valmiuden mukaisesta toteutuneisuudesta. Jos tosiaan välitön tajunta on jumalallista suhteessa ihmiseen, on sen mukainen elämä jumalallista suhteessa inhimilliseen elämään.<sup>125</sup>

Heidegger tiivistää Aristoteleen ”teologisen” ymmärryksen elämän olemuksesta ja tarkoituksesta seuraavin sanoin:

Sillä aina-oleminen [...] on pysyvästi hahmotettu jo edeltä siten, että myös elämän [*Dasein*] läsnäolo sen äärellä määrittyy pysyvänä ja säilyvänä. Tähän sisältyy *omalaatuinen taipumus subteuttaa inhimillinen elämä ajallisuuteensa nähden maailman aina-olemiseen*. Tämä pysyttelevä aina-olemisen luona, *theōrein*, ei saa olla mielivaltaista ja tapahtua toisinaan, vaan sen täytyy säilyä keskeytymättä läpi elämän keston. Tähän sisältyy määrätty mahdollisuus ihmisille: *athanatizein* (1177b33), ihmisen olemisen tapa, jossa hänellä on kaikkein korkein mahdollisuus olla kulkematta loppuunsa. Tämä on äärimmäisin asema, johon kreikkalaiset inhimillisen elämän veivät. [...] *Kreikkalaisille inhimillisen eksistenssin tarkastelu suuntautuu puhtaasti olemisen itsensä mieleen, so. siihen, missä määrin inhimillisellä elämällä on mahdollisuus olla aina*. Tämän olemisen mielen, olemisen absoluuttisena läsnäolevana-olemisena, kreikkalaiset kokoavat maailman olemisestä.<sup>126</sup>

Aristoteleen mukaan tulee ”olla kuolematon [*athanatizein*] siinä määrin kuin se on mahdollista”. Ainainen elämähän olisi kaikkein pysyvintä ja siten myös todellisinta ja parhaita elämää. Yllättävästi Aristoteles esittää, että juuri tällainen yli-inhimillinen, mahdollisimman jumalallinen teoreettinen elämä, olisikin ihmiselle kaikkein ominaisinta (*oikeion*). Tällainen elämä on valittava, koska se on juuri sitä mitä kukin pohjimmiltaan *on* – ihmisen kaikkein täydellisin *eidos* ja *telos*, kaikkein korkein ja äärimmäisin mahdollisuus. Ja ”olisihan omituista / eihän olisi paikallaan [*atopon*], että ei valittaisi omaa elämää vaan jonkun muun elämä.”

Heideggerin näkökulmasta Aristoteles kuitenkin syylistyy juuri tähän. Ontologisten lähtökohtiensa vuoksi Aristoteles ei viime kädessä kykene ajattelemaan elämän ilmiötä ankarasti siitä itsestään lähtien, vaan ajattelee sitä *kosmoksen*, maailmankaikkeuden pysyvän järjestyksen, olemistavan pohjalta. Elämä muuttuvuudessaan ja katoavuudessaan ei täytä *ūsian* lähtökohtaista ihannetta. Niinpä inhimillisen elämän korkein ja omin mahdollisuus olisi jumalallistuminen ja siten inhimillisyydestä luopuminen. Keihin Aristoteles viittaa puhuessaan niistä, jotka vaativat ajattelemaan kuolevaisia asioita sillä perusteella että ajattelija itse on aina kuolevainen?<sup>127</sup> Sanat puhuttelevat välittömästi Heideggeria, jolle juuri kuolevaisuus, kuolevaisena oleminen (*Sein zum Tode*), on elämän äärimmäinen ja omin mahdollisuus.<sup>128</sup>

Näin alkaa paljastua Heideggerin ja Aristoteleen ontologisen kohtaamisen ”ettinen” ulottuvuus: kyse on siitä, millaista on ”hyvä elämä”, oikea *ēthos*, ihmisenä olemisen tapa – millainen on ihmisen täysimääräinen toteutuneisuus ihmisenä, näkevä ja ajattelevana, intentionaalisenä ”merkitysten paikkana” (*topos eidōn*)? On valittava oma elämä eikä jonkun muun elämää – tämä on Aristoteleen ja Heideggerin etiikalle yhteinen vaatimus inhimillisen elämän ”omintakeisuudesta”, ”omaehtoisuudesta”, ”omakohtaisuudesta” (*Eigentlichkeit*)<sup>129</sup>. On ymmärrettävä ja pyrittävä toteuttamaan oman olemisen omin ja korkein mahdollisuus, eletävä elämää sen itsensä, ei jonkin elämälle ulkoisen tekijän pohjalta. Aristoteleelle elämän omin mahdollisuus on tulla kuolemattomaksi, jumalalliseksi, samanlaiseksi kuin ne pysyvästi läsnäolevat ja jumalalliset asiat, joista maailmanjärjestys (*kosmos*) rakentuu: aurinko

ja maa, kuu, taivas ja tähdet. *Olemisen ja ajan* avaamasta näkökulmasta tämä Aristoteleen ihanne, joka on antanut ratkaisevan suunnan kristilliselle ja uuden ajan filosofialle, on kuitenkin nimenomaan ”epäomakohtainen”, ”vieraslähtöinen” (*uneigentlich*). Se ammentaa elämän korkeimmat mahdollisuudet siitä olevasta, jonka *äärellä* elämä aina elää ja joka on siis vain yksi elämän rakennemomentti, ei elämän itsensä rakenteesta kokonaisuutena. Tulemme näkemään, että *Olemisessa ja ajassa* elämän omin ja oma-kohtaisin mahdollisuus on tulla kuolevaiseksi ja näin vastuulliseksi omasta äärellisestä kohdastaan – mutta tämä ”eettinen” sanoma on ymmärrettävissä vain elämän rakenteen ontologisen selvityksen kautta, ja ennen kaikkea suhteessa aristoteeliseen traditioon.

Seurattuamme Heideggerin destruktiivista tietä Aristoteleen ensimmäisen filosofian perimmäisiin lähtökohtiin, joita Aristoteles itse ei kykene kyseenalaistamaan, voimme ymmärtää sen uuden ontologis-eettisen aloituksen, johon Heidegger *Olemisessa ja ajassa* pyrkii. Hän pyrkii *radikaaliin äärellisyyden ja kuolevaisuuden ajattelemiseen*, jonka mahdollistaa nimenomaan elämän ja eletyn todellisuuden uusi tulkinta sen omimman olemisluonteen, äärellisen *ajallisuuden* valossa. Juuri *ajallisuus* paljastuu Aristoteleen ajattelun horisontin ei-ajatelluksi rajaksi. Tämän pyrimme osoittamaan LUVUISSA 4–6.

Myöhemmässä tuotannossaan Heidegger esittää usein tämän todellisuuden ajallisuuteen perustuvan uuden ontologisen avauksen tapahtumana, joka ei olisi ollut edes mahdollinen ennen kuin Hegel ja Nietzsche tietyllä tapaa ajattelivat platonistis-aristoteelisen metafysiikan ”loppuun” ja siten ehdyttivät sen viimeiset mahdollisuudet sisäiseen



uudistumiseen.<sup>130</sup> Aivan viimeisissä kirjoituksissaan hän näkee metafysiikan lopun myös *sofiaan* tähtäävän varsinaisen filo-sofian projektin loppuna ja katsoo valmistelevänsä uutta, ajallista *ajattelua* (*Denken*).<sup>131</sup> Mutta kuten Heidegger monesti korostaa, äärellisyyden, poissaolevuuden ja ajallisuuden ajattelu toteutui tiettyyn rajaan saakka myös kreikkalaisen ajattelun piirissä, esisokraatikoilla, Platonilla ja myös Aristoteleella. Kreikkalaisen filosofian ohella länsimaisella kulttuurilla on toinen luja perusta, jolla oli ratkaiseva vaikutus Heideggeriin itseensä: *kristinusko*.

Seuraavassa luvussa tarkastelemme lyhyesti, miten *Olemisen ja ajan* hankkeen, ajallisuuden horisontissa tapahtuvan konkreettisen elämän ajattelun juuret ovat eräässä muodossaan löydettävissä varhaisen kristillisyyden – erityisesti Paavalin – ”vallankumouksesta” kreikkalaisuutta vastaan.

### 3 PARŪSIA:

#### *Paavali ja elämä toivona läsnäolosta*

Vuonna 1922 Heidegger laati professori Paul Natorpin pyynnöstä lyhyen selonteon<sup>1</sup> tuolloin suunnitteilla olleesta, fenomenologisille Aristoteles-tulkinnolle omistetusta laajasta teoksesta. Tässä selonteossa Heidegger antaa muutamia vihjeitä siitä, miten Aristotelesta tulisi lähestyä omasta hermeneuttisesta tilanteestamme ja sen historiallisesta taustasta käsin. Elämän ilmiöön kohdistuvaa tulkintaa on Heideggerin mukaan nykypäivään saakka hallinnut ”kreikkalais-kristillinen tulkinta elämästä”. Tämän tulkinnan historiallisessa kehkeytymisessä Heidegger erottaa kaksi tendenssiä. Ensimmäinen johtaa Aristoteleesta myöhäisantiikin uusplatonismiin, Augustinuksen, kirkkoisien ja Petrus Lombarduksen sentenssikokoelman kautta täysskolastiikkaan (Tuomas Akvinolainen, Bonaventura) ja myöhäisskolastiikkaan (Duns Scotus, Vilhelm

Occamilainen ym.). Tästä jatkumosta Heidegger erottaa Martti Lutherin ”uuden uskonnollisen perusasenteen ja siinä piilevät mahdollisuudet”. Luther saavutti ”alkuperäisen” tulkinnan Paavalin ja Augustinuksen varhaiskristillisestä ihmis- ja elämäkäsitelmästä ja otti täten etäisyyttä skolastiikkaan. Lutherin radikaalin tulkinnan tarjoamat mahdollisuudet jäivät kuitenkin piileviksi: uskonpuhdistuksesta vaikutteita ammentanut saksalainen idealismi tavoitti Lutherin oivallukset vain ”hyvin vähäisessä määrin” ja jäi Kantin filosofisen antropologian tavoin laajemman tradition hallitsemaksi.<sup>2</sup>

Mitä Luther sitten löysi? Luterilaisessa uskonpuhdistuksessa oli kyse erityisesti kristittyjen elävän, omakoh-taisen uskontosuhteen elvyttämisestä karsimalla muodol-liseksi ja totaaliseksi oppijärjestelmäksi jähmettyneestä skolastisesta teologiasta ne ei-kristilliset vaikutteet, jotka olivat johtaneet kristinuskon ulkokohtaistumiseen. John van Buren tähdentää<sup>3</sup>, että Luther näki näiden epäaitojen ainesten olevan peräisin varsinkin kreikkalaisesta filoso-fiasta ja erityisesti Aristoteleelta.

Mitä yliopistot ovat [...] muuta kuin, kuten Makkabealaisten kirjassa sanotaan, *gymnasia epheborum et Graecae gloriae* [nuo-rukaisten ja kreikkalaisen koreuden harjoituspaikkoja]; paik-koja, joissa vietetään löyhää elämää, joissa pyhän kirjoituksen ja kristillisen uskon opiskelu on vähäistä ja joissa hallitsee yksinään sokea pakanamestari Aristoteles, vielä suuremmassa määrin kuin Kristus? Minun neuvoni on, että Aristoteleen teokset *Fysiikka*, *Metafyysiikka*, *Sielusta* ja *Etiikka* [...] hylät-täisiin kokonaan kaikkien niiden muiden teosten ohella, jotka kerskailevat luonnon asioilla [...].<sup>4</sup>

van Buren on osoittanut<sup>5</sup>, miten suuri vaikutus nuoren Lutherin Aristoteles-kritiikillä oli nuoreen Heideggeriin. Destruktion käsitteen alkuperä on löydettävissä juuri Lutherin Paavali-tulkinnasta, jonka tavoitteena on nimenomaan murtautua skolastiikan läpi kohti Paavalin kirjeiden omakohtaisesti elettyä uskonnollisuutta. Tässä Luther viittaa Paavalin 1. korinttilaiskirjeeseen:

Onhan kirjoitettu: – Minä olen hävittävä viisaiden viisauden ja syrjäyttävä älyniekkojen älyn. Missä on viisas? Missä on kirjanoppinut? Missä on tämän maailmanajan väittelijä? Eikö Jumala ole tehnyt maailman viisaudesta houkkamaisuutta? [...] Juutalaiset vaativat tunnusmerkkejä, ja kreikkalaiset etsivät viisautta. Me taas julistamme ristiinnaulittua Kristusta. Juutalaisille se on herjaus, ei-juutalaisille se on houkkamaisuutta, mutta kutsutuille, niin juutalaisille kuin kreikkalaisillekin, tuo Kristus on Jumalan voima ja Jumalan viisaus.<sup>6</sup>

Jos joku teistä on olevinaan viisas tässä maailmanajassa, tulkoon hän houkaksi, jotta tulisi viisaaksi.<sup>7</sup>

Pakanalliset kreikkalaiset filosofit etsivät ”viisautta” (*sofia*) – pyyteetöntä, puhtaasti tarkastelevaa ymmärrystä ilmenevästä todellisuudesta. Lain merkitystä korostavat juutalaiset taas vaativat ulkoisia tunnusmerkkejä (*sēmeia*) ja näkyviä ihmetekoja. Kristityt sen sijaan etsivät uskonnollista salaisuutta, ristiinnaulitun Kristuksen mysteeriä, ja tämä salaisuus vaatii omakohtaista suhdetta uskontoon ja välitöntä omaan elämään perustuvaa ymmärtämistä. Kristillinen julistus tekee *sofian* tyhjäksi, ”hävittää” (*apollynai*) sen; jotta kristitty voisi saavuttaa kristillistä ”viisautta”, on hänen läpi-

käytävä tämä *sofian* ”purkaminen”, tultava ensin hulluksi tai houkaksi (*mōros*). Luther kommentoi seuraavasti:

Älköön siis olko kenellekään riittävää tai eduksi tuntea Jumalaa loistossa [*gloria*] ja suuruudessa, ellei hän tunne Jumalaa nöyryydessä ja ristin häpeässä. Niinpä hän hävittää [*perdit*] viisaiden viisauden jne. [...] Kuten jo sanottiin, Jumalaa ei voi tavoittaa muuten kuin koettelemuksissa ja ristissä. Siksi ristin ystävät sanovat ristin olevan hyvä ja tekojen huonoja, sillä ristin voimasta teot purkautuvat [*destruuntur*] [...]<sup>8</sup>

Joka haluaa perikatoon joutumatta filosofoida Aristoteleessa, sen on välttämättä ensin tultava täysin houkaksi Kristuksessa.<sup>9</sup>

Luther ymmärtää Paavalin sanat kehotuksena hylätä kreikkalais-skolastinen ”loiston teologia” (*theologia gloriae*), joka tavoittelee teologista *sofiaa*, ilmenevän Jumalan kirkkauden tai esiinloiston (kr. *doksa*, lat. *gloria*) näkemistä ja ymmärtämistä. Tällaisen jumalasuhteen lähtökohtana on kreikkalaisen filosofian ihanne *theōria* (lat. *speculatio, contemplatio*), puhtaasti läsnäolevan todellisuuden neutraali ja ajaton tutkiskelu. Heidegger huomauttaa:

Jumalan käsittäminen ensi sijassa spekulatiivisena kohteena on jo vajoamista pois omakohtaisesta ymmärtämisestä. Tämän voi oivaltaa vain suorittamalla käsitteellisten yhteyksien selvennyksen. Tällaista ei kuitenkaan ole milloinkaan edes yritetty, koska kreikkalainen filosofia tunkeutui kristinuskoon. Ainoastaan Luther on ottanut askeleen tähän suuntaan, ja tämä selittää hänen vihansa Aristotelesta kohtaan.<sup>10</sup>

Omaakohtaisesti ja ei-kreikkalaisesti ymmärretty alkukristillinen kokemus johtaa meidät takaisin Paavalin ajattelu-tapaan, jota Luther kutsuu ”ristin teologiaksi” (*theologia crucis*). Ristin teologia tavoittelee viisauden sijasta uskon mysteeriä ristiinnaulitun Kristuksen hahmossa, mikä taas on kreikkalaisten silmissä ”hulluutta”, ”houkkamaisuutta” (*mōria*).<sup>11</sup> Heidegger näkee Lutherin paluun Paavaliin filosofisesti ratkaisevan tärkeänä tapahtumana.<sup>12</sup>

Mikä sitten on olennaista Paavalin ”ristin teologialle”, joka Lutherin ja Heideggerin mukaan on skolastiikan myötä peittynyt ja jonka radikaaliin elvyttämiseen luterilainen teologia pyrki? van Buren löytää ristin teologian ytimen seuraavista 1. korinttilaiskirjeen sanoista:

Jumala valitsi sen, mikä maailmassa on houkkamaista, saat-takseen häpeään viisaat, sen, mikä maailmassa on heikkoa, saattaakseen häpeään sen, mikä on voimakasta, ja sen, mikä maailmassa on epäsyntyistä ja mitättömänä pidettyä, sen, mikä ei ole, saattaakseen pois voimasta sen, mikä on.<sup>13</sup>

Paavali korostaa, että Jumala valitsi ei-olevan (*ta mē onta*) saattaakseen pois voimasta (*katargein*) olevan (*ta onta*), ilmenevän todellisuuden, jota kreikkalaiset filosofit tutkivat ja pyrkivät ymmärtämään. Tämä on Heideggeria johtavan olemiskysymyksen valossa varhaiskristillisen ajattelun tärkein piirre – juuri tähän hänen on ymmärrettävä viittaavan hänen puhuessaan kristinuskosta seuraavasti:

Suuri vallankumous, jonka kohteena oli antiikin tiede, ennen kaikkea Aristoteles, joka kuitenkin oli jälleen pääsevä voitolle seuraavan vuosituhannen ajaksi ja nouseva virallisen

kristinuskon Filosofiksi – siten, että sisäiset kokemukset ja uusi elämänasenne venytettiin antiikin tieteen ilmaisumuotoihin. Tapahtumaketju [so. antiikin tieteen uusi voitto], joka tänäkin päivänä yhä vaikuttaa syvällisellä ja hämmentävällä tavalla, ja josta irrottautuminen – radikaalilla tavalla – on *eräs* fenomenologian sisäisimmistä pyrkimyksistä.<sup>14</sup>

Jälleen kerran ”oleva” ja ”ei-oleva” tulevat ymmärrettäviksi vain, mikäli kreikkalaisin käsittein puhuvan Paavalin ymmärretään tarkoittavan ”läsnäolevaa” ja ”ei-läsnäolevaa”. Jumala ei korvaa todellisuutta jollakin ”epätodellisella” tai ”kuvitteellisella”, vaan kristillisessä kontekstissa ei-läsnäoleva asetetaan läsnäolevan edelle, todellisuuden ja elämän mielekkyyden kannalta ensisijaiseksi. Paavalin kirjeistä paistaa läpi *läsnäolevan, tässä ja nyt hallussa olevan ja nykyisen* väheksyntä, joka oli kristinuskon uudelle, askeettiselle asenteelle ominainen ja ilmeni myös maallisen omaisuuden, ruumiillisuuden ja seksuaalisuuden halveksuntana. Vastakkaisuus on Hengen tai hengellisyyden (*pneuma*) ja Lihan (*sarks*) tai ruumiillisuuden välistä vastakkaisuutta.<sup>15</sup> Kyseessä ei ole kartesiolainen sielu–ruumis-dualismi vaan kaksi vastakkaista tapaa olla maailmassa: suuntautua haluten tai himoiten lähimmin tarjoutuvaan, aistittavaan läsnäolevaan, tai antautua Hengen johdettavaksi kohti tulevaa, ei-vielä-saatavilla-olevaa pelastusta.

Sanon tämän, veljet: otollinen hetki on kuroutunut kokoon. Siksi vastedes nekin, joilla on vaimo, olkoot kuin heillä ei vaimoa olisi, surevat olkoot kuin eivät surisi ja iloitsevat kuin eivät iloitsisi; ne, jotka tekevät ostoksia, olkoot kuin eivät pitäisi niitä ominaan, ja niiden, jotka hyödyntävät maailmaa,

olkoot kuin eivät hyötyisi. Tämän maailman hahmo on näet menossa ohi.<sup>16</sup>

Ne, jotka parhaillaan omistavat (*hoi ekhontes*), olkoot kuin eivät omistaisi (*hōs mē ekhontes*). Kristittyjen tulee elää nykyisyydessä hallussa olevaan suuntautuneina niin vähän kuin mahdollista, koska tämän maailman hahmo (*skhēma*) on menossa ohi (*paragei*) ja ”nämä päivät ovat kelvottomia”<sup>17</sup>. Toisin kuin juutalaisille, kristityille tärkeintä ei ole kiinteä laki, joka ohjaa toimintaa tässä maailmassa ja nykyisyydessä, vaan tulevaan kohdistuva usko ja luottamus (*pistis*).<sup>18</sup> Kristillinen usko ei ole niinkään määrättyjen opinkappaleiden hyväksymistä kuin tapa elää pelastukseen luottaen.<sup>19</sup>

Samaa vihamielisyyttä nykyisyyttä kohtaan edustaa myös toinen kreikkalaiselle filosofialle vastakkainen taipumus: näkemisen ja näkyvän halveksunta. Ilmenevän tutkimiseen suuntautuneet kreikkalaiset filosofit pitävät (aistista ja intuitiivista) näkemistä avainasemassa – selvittämällä ilmiöiden näkyviä olemuksia tai ilmiasuja (*eidos*) he tavoittelevat näkevää tietämistä (*eidēnai*) ja pitävät läsnäolevan puhtaasti tarkastelevaa silmin-näkemistä, todistamista (*theōrein, theōria*) korkeimpana elämän muotona. Paavali taas julistaa: ”Emme me tutkiskele näkyvää vaan sitä, mikä ei näy: näkyvähän on hetkellistä mutta näkymättömän ikuista.”<sup>20</sup> Ja: ”Mehän vaellamme uskon varassa, emme sen varassa, miten asiat näyttävät [eidos].”<sup>21</sup> Kristitty ei perusta elämäänsä nykyhetkessä ilmenevän vaan uskon ja pelastuksen toivon (*elpis tēs sōtērias*) varaan; hän on jatkuvasti suuntautunut tulevaisuuteen, ei-läsnäolevaan, näkymättömään. Kristityt eivät kreikkalaisten



filosofien tavoin keskity aistisille tai järjen silmille ilmevään kirkkauteen (kr. *doksa*, lat. *gloria*)<sup>22</sup>, vaan siihen, mikä ei ole näkyvässä, ”mysteeriin” (*mysterion*), salattuun ja kätkeytyyn: ”Me puhumme Jumalan salaisesta, kätkeystä viisaudesta, jonka hän jo ennen aikojen alkua määräsi meidän kirkkaudeksemme [*doksa*].”<sup>23</sup>Tätä salattua ja kätkeyttä, ”mystistä” todellisuutta Paavali kutsuu paradoksaalisesti myös ”totuudeksi” tai ”todellisuudeksi” eli kreikkalaisittain ”kätkeytymättömyydeksi” (*alētheia*).<sup>24</sup>

Kristitty ei hae elämälleen merkityksellisyyttä läsnä- ja käsilläolevasta, vaan kääntyy ”sisäänpäin”, tutkiskelemaan omaa elämäänsä.

Herramme Jeesuksen Kristuksen Jumala, kirkkauden Isä, antakoon teille viisauden ja ilmestyksen hengen, siten, että te tunnette hänet, ja siten, että sydämenne silmät ovat valaistut näkemään, mihin toivoon hän kutsuu [...].<sup>25</sup>

Kutsu toivoon on samalla kutsu vapauteen (*eleutheria*): ”Teidäthän on kutsuttu vapauteen, veljet.”<sup>26</sup> Entä mihin tämä itsetutkiskelun kautta avautuva vapauttava toivo kohdistuu? Kuten yllä todettiin, se kohdistuu pelastukseen – pelastukseen kuolemalta. Pelastuksen toivon tekee välttämättömäksi sisäisin, sydämen (*kardia*) silmin tapahtuvassa oman elämän tutkiskelussa paljastuvan äärellisyyden ja kuolevaisuuden oivaltaminen.

Me kannamme aina Jeesusta vainajana ruumiissamme, jotta myös Jeesuksen elämä tulisi ruumiissamme ilmi. Sillä meidät, jotka elämme, annetaan Jeesuksen takia alituisesti alttiiksi kuolemalle, jotta myös Jeesuksen elämä tulisi ilmi

kuolevaisessa lihassamme. Meissä siis on toteutumassa kuolema, mutta teissä elämä.<sup>27</sup>

Näemme, että maanpäällisessä elämässämme kuolema on koko ajan työssään, tekeillä, jo toteutumassa (*energeitai*). Omaan ajalliseen ihmisenä olemiseen syventymällä kuoleman, koko kuoleman ilmiötä edustavan Jeesuksen ristinkuoleman ja sitä kautta myös pelastuksen ja kuoleman ylittämisen mysteerit ovat tavoitettavissa. Juuri pelastuminen kuolemalta on se mysteeri, se merkitysydin, josta koko kristityn todellisuus saa mielekkyytensä.

Katso, lausun teille salaisuuden: Me emme kaikki tule vaipuamaan kuoleman uneen, mutta me kaikki tulemme muuttumaan, jakamattomassa hetkessä, silmänräpäyksessä, viimeisen pasuunan soidessa. Pasuuna näet soi ja kuolleet herätetään häviämättöminä ja me muutumme. [...] silloin tapahtuu kuten on kirjoitettu: – Kuolema on nielty ja voitto saatu. Missä on voittosi, kuolema? Missä on pistimesi, kuolema?<sup>28</sup>

Paavali käyttää pelastumisen tapahtumasta myös sanaa, joka ehkä selvimmin tuo esiin Paavalin ja Aristoteleen vastakkaisuuden: *parüsia*. Kuten edellä todettiin, *parüsia* tarkoittaa kirjaimellisesti ”läsnäolevuutta”; Heideggerin tulkinnassahan Aristoteleen perussana *üsia* on luettavissa *parüsiana*. Heidegger kuitenkin korostaa, että Paavalin ajattelussa sanalla on täysin päinvastaisia merkitysyhteyksiä. *Parüsia* tarkoittaa Kristuksen toista tulemistä, uutta adventtia, ”jo kerran ilmestyneen Messiaan uutta ilmaantumista”<sup>29</sup>. ”Kysellemme teiltä, veljet, Herramme Jeesuksen Kristuksen saapumisesta [*parüsia*] ja siitä, että meidät kootaan yhteen

hänen luokseen.”<sup>30</sup> *Parüsia* on Kristuksen uuteen *läsnälooon saapumisen tapahtuma*<sup>31</sup>, mutta konkreettisesti tämänpuoleisessa elämässä tämä tapahtuma on aina vasta tulossa; *parüsia* on viimeinen, äärimmäinen (*eskhaton*) hetki, lopullinen ja äärimmäinen mahdollisuus, ja puhe siitä voi olla vain kristillistä eskatologiaa.<sup>32</sup>

Kristityn suhde *parüsiaan* ei koskaan ole yksinkertainen läsnä olevan asian havaitseminen vaan juuri avoin toivo (*elpis*), odotus, usko, luottamus (*pistis*)<sup>33</sup>. Kristityn ajallisessa elämässä *parüsia* on aina vasta tulossa, ei koskaan läsnä; *parüsiaan* voi suhtautua toivolla ja valppaudella vain sen jäädessä avoimeksi mahdollisuudeksi.

Meidät on pelastettu toivolla. Mutta nähtävissä oleva toive ei ole toive. Kukapa toivoo sellaista, minkä jo näkee! Jos taas toivomme jotakin mitä emme näe, me myös odotamme sitä kärsivällisesti.<sup>34</sup>

Juuri tämän vuoksi kirjeessään galatalaisille ja 1. kirjeessä tessalonikalaisille Paavali varoittaa laskevasta suhtautumisesta *parüsiaan*. Ei tule ajatella aikamääriä, vuosia tai kuuksia, ikään kuin *parüsia* olisi vain ajallinen tapahtuma muiden joukossa ja voisi eräänä päivänä yksinkertaisesti ”koittaa”<sup>35</sup> Ajankohtien määrittäminen tai ennustaminen, odotuksen jättäminen ja tuudittautuminen nykyisyyteen on nimenomaan kristilliselle elämäntavalle vastakkaista lankeamista.

Aikamääristä ja otollisista hetkistä teille ei ole tarpeen kirjoittaa, veljet, sillä tähän näette tarkoin itse, että Herran päivä saapuu kuin varas yöllä. Juuri kun ihmiset sanovat: ”Rauha

ja vakaus”, silloin heidät odottamatta kohtaa tuho kuin syntyspoltot raskaana olevan naisen, eivätkä he pääse pakoon. Mutta te, veljet, ette ole pimeydessä, joten tuo päivä ei tavoita teitä varkaan tavoin. Te kaikki olette näet valon ja päivän lapsia.<sup>36</sup>

*Parūsian* avoimuudesta seuraa, ettei sitä voi kiinnittää mihinkään ajankohtaan ajatellen ”toistaiseksi ei vielä”, vaan sitä on odotettava joka hetki, ikään kuin äärimmäinen hetki olisi ”juuri nyt”, ”aivan juuri” (*nyn*). ”Katso, nyt on se hetki, jota tulee odottaa; katso, nyt on pelastuksen päivä.”<sup>37</sup>

Sydämen silmin tapahtuva kristillinen näkeminen, jossa löydetään pelastuksen mysteeri, *parūsia*, sekä vapauttava toivo ja odotus suhteena tuohon mysteeriin, ei siis ole ensisijaisesti asioiden tuntemista vaan *omaa-tuntoa*, itsensä tuntemista<sup>38</sup>. Se kohdistuu siihen, mitä Heidegger kutsuu varhaisissa luennoissaan itse-maailmaksi (*Selbstwelt*) ja sittemmin faktiseksi elämäksi (*faktisches Leben*) ja *Daseiniksi*. Diltheyn näkemykseen viitaten Heidegger toteaa: ”Kristinuskon myötä ylittyy ulkoisen maailman kuvaamiseen keskittyneen antiikin tieteen raja: sielunelämä muodostuu tieteelliseksi ongelmaksi.”<sup>39</sup>

Juuri tämä kristillinen ”sisäänpäinkääntyneisyys” tai ”sisäisyys”, uskonnollisen todellisuuden tavoittaminen tutkiskelemalla ulkoisten asioiden merkitysten sijasta oman elämän omakohtaista mielekkyyttä, on se käänne, joka mahdollistaa Heideggerin kuvaaman ”vallankumouksen antiikin tiedettä vastaan”. Kuten edellä esitettiin<sup>40</sup>, kreikkalainen läsnäolon ontologia on ”asiapitoista”, ”asiallista”; Aristoteleen ensimmäinen filosofia ja *ūsia*-tutkimus ottavat lähtökohdansa itse-maailman piirin sijasta ympäröivästä

maailmasta. Aristoteles ajattelee ihmisenä olemisen ihmiselle ulkoisen olemistavan pohjalta – joskin, kuten tulemme näkemään, Heidegger löytää varsinkin *Nikomakhoksen etiikka* lähelle Paavaliala tulevan fenomenologisen tutkimuksen elämästä.<sup>41</sup> Varhaiskristillinen uskonnollisuus sen sijaan edellyttää kristityltä irrottautumista ulkoisesta ja näkyvästä ja kääntymistä oman ajallisen elämän ja sen näkymättömän merkityksellisyyden puoleen. Merkityksen toteuttava (tosi)olevuus, *parūsia*, ei enää ole aistien tai intuitiivisen tajuamisen kautta vastaanotettua läsnäoloa vaan jotakin tulevaa, jotakin, joka ei ole vielä, joka tavoitetaan vain oma-kohtaisessa odotuksessa ja toivossa.<sup>42</sup> Kristitty ei myöskään omassa elämässään, sikäli kuin hän elää uskossa ja toivossa, ole milloinkaan valmis ja täydellinen, vaan aina vasta matkalla. ”Ei ole niin, että olisin jo saavuttanut [ylösnousemuksen] tai että olisin jo tullut täydelliseksi, vaan tavoittelen sitä saadakseni sen omakseni – ja tähän Kristus Jeesus on minut myös omaksunut.”<sup>43</sup> Kuten van Buren korostaa, myös Luther näkee Paavalin kristillisen ajattelun ytimen tässä uudennaisessa ajallisuudessa:

Apostoli filosofi asioista ja ajattelee aivan toisella tapaa kuin filosofit ja metafysikot. Filosofit näet upottavat katseensa asioiden nykyisyyteen ja läsnäolevuuteen [*praesentia*] tutkiskellakseen vain niiden mikyyksiä ja millaisuuksia, kun taas Apostoli kutsuu katseemme pois nykyisten ja läsnä olevien asioiden, niiden olevuuden ja satunnaisuuksien tajuamisesta, ja suuntaa katseemme asioiden tulevaisuuteen.<sup>44</sup>

Paavalin ”mystinen” ymmärrys uskonnollisuudesta peittyy vähitellen, kun kreikkalainen filosofia Augustinuksesta

alkaen tunkeutuu kristilliseen ajatteluun, aluksi uusplatonismin muodossa ja lopullisesti Albertus Magnuksen ja Tuomas Akvinolaisen luoman aristoteelisen oppisynteesin myötä.<sup>45</sup> Alkukristillinen pyrkimys ”sisäiseen näkemiseen” ja omakohtaiseen kokemiseen jäi kuitenkin jossakin muodossa elämään keskiaikaisessa mystiikassa, mm. mestari Eckhartin ja Johannes Taulerin ajattelussa, joihin Heidegger myös syventyi.<sup>46</sup> Juuri keskiajan mystiikan perintö antoi Lutherille sysäyksen alkukristillisen kokemuksen destruktiiviseen etsimiseen.<sup>47</sup> On ilmeistä, että nuori Heidegger näkee itsensä Schleiermacherin, Kierkegaardin ja Diltheyn luterilais-hermeneuttisen tradition jatkajana. Hän pyrkii toteuttamaan tuon tradition ”piilevät mahdollisuudet” radikalisoimalla elämän ilmiötä koskevan fenomenologisen ajattelun.<sup>48</sup>

Tämän radikalisoinnin Heidegger pitkälti toteuttaa *Olemisessa ja ajassa*. Suurteoksen päämääränä on avata elämän *ajallisuus (Zeitlichkeit)*<sup>49</sup> mielekkyyshorisonttina, jonka lähtökohtaisin rakenne jää Aristoteleen näköpiirin ulkopuolelle mutta joka Paavalin uskonnollisessa julistuksessa on avainasemassa. Juuri ajallisuus mahdollistaa toivon, odotuksen ja uskon varassa toteutuvan tulevaisuudelle avoimen elämän ja antaa kristinuskon ”vallankumoukselle” sen voiman. Heidegger tiivistää Paavalia ja alkukristillistä kokemusta koskevan tulkintansa tulokset kahteen teesiin:

1. Alkukristillinen uskonnollisuus on alkukristillisessä kokemuksessa elämästä ja on itse tällainen kokemus. 2. Faktinen kokemus elämästä on luonteeltaan historiallinen. Kristillinen uskonnollisuus elää ajallisuutta sellaisenaan.<sup>50</sup>

# OSA III: ELÄMÄ

LUVUSSA 1 selvitimme metodiset periaatteet, joiden pohjalta Heidegger lähtee käsittelemään Aristotelesta ja koko filosofian historiaa. LUVUISSA 2 ja 3 teimme yhteenvedon niistä kahdesta vastakkaisesta lähtötilanteesta, jotka Heidegger löytää palatessaan destruktiivisesti länsimaisen ajattelun juurille: 1) Aristoteleeseen huipentuva kreikkalainen ontologia ja 2) Uudessa testamentissa, erityisesti Paavalin kirjeissä, ilmenevä alkukristillinen kokemus. LUVUSSA 2 hahmottelimme Heideggerin avulla sen perustavan lähtökohdan, joka Aristoteleen ajattelussa ja siten koko aristoteelisen metafysiikan pitkässä traditiossa muodostaa olevuuden eri merkityshorisonttien yhteenkuuluvuuden ja jonka ilmaisee sana *ūsia*. Tämä tulkittiin pysyväksi, oma-varaiseksi läsnäolevuudeksi (*parūsia, Anwesenheit*) ja saatavuudeksi, tavoitettavuudeksi tai esiintyvyydeksi (*Vorhandenheit*) – toteutuneeksi todellisuudeksi tai omatuksi omaisuudeksi. LUVUSSA 3 tarkastelimme Paavalin uskonnollista julistusta kreikkalaisen ontologian valossa ja löysimme Paavalin saarnaaman kristillisen elämän ytimen



liikkeestä, jossa kristitty nimenomaan kääntää katseensa *pois* läsnäolevasta, omaisuudesta, ”näistä kelvottomista päivistä”. Uskona, toivona ja odotuksena ymmärretylle kristilliselle elämälle mielekkyyden suova *parusia*, Kristuksen saapuminen uuteen läsnäoloon, on kristillisessä yhteydessä aina tulevaisuuteen sijoittuva äärimmäinen tapahtuma. Paavalin eskatologia, jota Luther pyrki elvyttämään, ilmaisee kokemuksen siitä alkuperäisestä merkityshorisontista, joka Aristoteleella jää ajattelematta. Alustavasti näimme, että tämä horisontti on elämän *ajallisuus*.

Tutkimuksemme loppuosa käsittelee Heideggerin yritystä osoittaa, että Aristoteleen ontologia viime kädessä edellyttää ajallisuuden horisontin ja tulee ymmärrettäväksi vain tätä taustaa vasten. Pyrimme tuomaan esiin muutamia ”rajatilanteita”, jotka Heidegger Aristoteleen kirjoituksista jäljittää – kohtia, joissa Aristoteles tulee näköpiirinsä, kreikkalaisen ontologian rajoille, mutta ei kuitenkaan lopulta kykene näkemään itse rajaa eikä siten ylittämään sitä. Rajoilleen viety fenomenologis-ontologinen tutkimus ei enää kykene radikalisoitumaan ja tarjoaa näin tilaisuuden dogmaattisen metafysiikan rakentumiselle. Tällaisia suvan-  
tokohtia Heidegger löytää erityisesti Aristoteleen *logosta*, kokemuksen merkityksellistä jäsentymistä, koskevan tutkimuksen ytimeä (LUKU 4), samoin kuin *dynamista* ja *energeiaa*, mahdollisuutta ja toteutumista, käsittelevästä tutkimuksesta (LUKU 5). Viimeinen lukumme (LUKU 6) käsittelee yhteenvetona Aristoteleen ajattelun – Heideggerin mukaan koko kreikkalaisen ontologian – perustavinta *aporiana*, kysymystä ajasta.

## 4 LOGOS JA TRANSENDESSSI: *saatavuudesta kätevyYTEEN*

### 4.1 LOGOS: JÄRKI JA KIELELLISYYS

*Logos*, johon edellä<sup>1</sup> on toistuvasti viitattu, kuuluu kreikkalaisen ajattelun perussanoihin. Meille moderneille se tuo ehkä ensimmäisenä mieleen *logiikan*. Mitä on logiikka?

Moderni, formaalinen logiikka ymmärretään oppina pätevästä, so. totuusarvon säilyttävästä päättelystä.<sup>2</sup> *Logokseen* pohjautuu kreikan sana *logismos*, laskelma, laskelmointi, suunnitelma, arvio; *sylogismos* tarkoittaa yhteen-vievää päättelyä, operaatiota, jossa useammasta lähtökohdasta eli premissistä (lat. *prae-missus*, kr. *pro-tasis*, ”edeltä tarjottu”) päädytään yhteen johtopäätökseen (lat. *con-clusio*, kr. *symperasma*, ”yhteen rajattu”).<sup>3</sup> Käsitys logiikasta formaalisena syllogismioppina eli ”logistiikkana”, kuten sitä 1900-luvun alkupuolella nimitettiin, on kuitenkin varsin nuori.<sup>4</sup> Vielä

1800-luvulla ”logiikalla” tarkoitettiin yleisesti todellisuuden käsitteellisen jäsentämisen ja järjestämisen, so. *järjen*<sup>5</sup> (lat. *ratio*, saks. *Vernunft*, ransk. *raison*, engl. *reason*) rakennetta ja käyttöä koskevaa oppia – tästä esimerkkeinä ovat Kantin transsendentaalinen logiikka ja Hegelin *Logiikan tiede*. Tämä perinteisempi logiikan käsite perustui puolestaan filosofian kolmijakoon fysiikka–logiikka–etiikka, joka syntyi jo Aristoteleen peripateettisen koulukunnan ja varhaisten stoalaisten parissa hellenistisellä ajalla. Fysiikan tiede (*epistēmē fysikē*) tarkastelee luonnon, muuttuvan todellisuuden tai maailman (*fysis*), perusrakennetta. Etiikka (*epistēmē ēthikē*) tarkastelee ihmisen tapaa elää ja toimia (*ēthos*). Logiikka (*epistēmē logikē*) tarkastelee järjettä, käsitteellisesti jäsentynyttä ajattelua ja kommunikointia (*logos*). Tämä jako, korostaa Heidegger, ei ole satunnainen.<sup>6</sup> Logiikka tutkii sitä, mikä on ihmisen ja maailman ”välissä”, sitä, mikä yhdistää ihmisen maailmaansa. *Logos* on yleisimmässä mielessään sitä, mitä Heidegger kutsuu ihmisen *maailmassaolemiseksi* (*In-der-Welt-sein*).<sup>7</sup> Kreikkalainen kulttuuri hahmotti ihmisen tavan olla maailmassa kielellis-käsitteellisenä todellisuuden jäsentämisenä, järjellisenä järjestämisenä; tämän jäsentämisen hallitseva totutumismuoto oli klassisen kauden Kreikassa ääneen puhuttu, kommunikoiva puhe. Platon ja Aristoteles ymmärtävätkin *logoksen* ensi sijassa puheen ja puhutun kielen kautta.

Kreikkalainen eli aivan erityisellä tavalla kielessä ja kielestä, ja oli tästä myös tietoinen. Kykyä puhutella kohdattavia asioita (maailmaa ja itseä) ja ottaa ne puheeksi – tämä ei välttämättä ole filosofiaa – hän luonnehtii ihmisenä olemiseksi: *logon ekhein*, kieli hallussa.<sup>8</sup>

*Zōon logon ekhon, logoksen* omaava elävä olento, jolla on siis ”sana hallussaan”, oli klassisessa kreikkalaisessa kulttuurissa ihmisen perusmääritelmä.<sup>9</sup> Latinassa määritelmä sai muodon *animal rationale*, ”rationaalinen” tai ”järjellinen eläin”. Heidegger haluaa kuitenkin torjua tähän liittyvät modernit mielleyhtymät väline- tai hyötyrationaalisuuteen. Vaikka ”laskelmointi” (*logizein, logismos*) jo kreikan kielessä kytkeytyy *logokseen*, ei *logosta* järkenä tule ymmärtää minään subjektiivisena mielen kykynä vaan yksinkertaisesti inhimillisen todellisuuden jäsentymisenä. *Logos* on yksinkertaisesti ihmiselle tunnusomainen olemisen tapa, joka erottaa hänet niin eläimellisestä kuin jumalallisestakin olemisesta. “[...] henki jakautuu kahteen osaan, järjelliseen [*logon ekhon*] ja ei-järjelliseen [*alogon*].”<sup>10</sup> Niin kreikkalaisessa ajattelussa kuin siihen perustuvassa traditiiosakin ”järjellisyys” kytkeytyy olennaisesti kielellisyyteen ja maailman käsitteelliseen käsittämiseen.

*Logos* tarkoittaa jäsenystä [*Rede*], puhutun ja sanottavissa olevan kokonaisuutta. Kreikkalaisilla ei varsinaisesti ole sanaa, joka vastaisi meidän sanaamme ”kieli” [*Sprache*]. *Logos* jäsenyksenä tarkoittaa sitä, mitä me ymmärrämme kielellä, mutta se tarkoittaa samalla enemmän kuin pelkkää sanavaraston kokonaisuutta, nimittäin perustavaa kykyä jäsentää [*reden*] ja tästä seuraavaa kykyä puhua.<sup>11</sup>

Sanaa *logos* on sen laajuuden takia hyvin vaikeaa kääntää nykykielille. *Logoksen* taustalla olevan *legō*-verbin perusmerkitykset ovat ”koota” tai ”kerätä” ja ”puhua”. Heideggerin tavallisin vastine *logokselle* on *Olemisessa ja ajassa* ja 1920-luvun luennoissa *Rede*. *Rede* ei tarkoita pelkkää

äänteellistä puhetta vaan selventämistä ja jäsentämistä (vertaa ruots. *ta reda på*), joka vasta mahdollistaa puhumisen.<sup>12</sup> Heidegger käyttää myös eksplikoivampaa muotoilua *An- und Besprechenkönnen von etwas als etwas*, ”kyky puhutella jotakin ja ottaa se puheeksi jonakin”. Samaa kantaa sanojen *Rede* ja *reden* kanssa on englannin *read*, lukea. Myöhemmissä luennoissaan Heidegger alkaa painottaa, että jäsentävä, erittelevä selventäminen ja selvittäminen on vain *logoksen* johdannaismerkitys, kun taas *legō*-verbin ensisijainen mieli on yhteen kokoaminen ja yhtenäistäminen, joka vasta mahdollistaa puheessa tapahtuvan jäsentämisen. Täten ”lukeminen” nousee ”puhumista” alkuperäisemmäksi kielellisyyden muodoksi: lukemisessahan juuri kootaan erillisistä merkeistä sanoja ja lauseita, yhtenäisiä merkityksiä. Kreikan *legō/legein*-verbiin perustuu latinan *lego/legere*, ”kerätä”, ”lukea”, samoin kuin saksan *lesen*, ”korjata sato, kerätä”, ”lukea”. Heidegger kääntääkin *legeinin* lopulta verbillä *lesen*<sup>13</sup>. Merkityksellisen kokemuksen, maailman tai todellisuuden muodostumisessa olisi siis kyse toisaalta erillisten asioiden yhdistämisestä ja suhteuttamisesta toisiinsa, toisaalta tämän yhtenäisyyden kielellisestä erittelestä. *Järki*-sanaan yhteydessä oleva *järjestäminen* tavoittaa nämä molemmat merkitykset.<sup>14</sup>

Mikäli *logos* tuo antiikissa esille ilmiön, jonka pohjalta ihmisen omimmillaan ymmärretään, ja mikäli itse sanomme, että ihminen on olemukseltaan *maailmaa muodostava*, tulee tässä ilmaistuksi, että [...] *logos, kieli ja maailma* ovat keskenään sisäisessä yhteydessä.<sup>15</sup>

Tämän *logoksen* perustavan ja yleisimmän merkityksen pohjalta tulevat Heideggerin mukaan ymmärrettäväksi kaikki sanan lukuisat rajoitetummat käyttöyhteydet. Platonilta Heidegger löytää seitsemän *logoksen* käyttöyhteyttä: 1) *legein*, puhuminen, käsitteellinen jäsentäminen tai järjestäminen, kielellisyys; 2) se, mistä puhutaan (*legomenon*), puheen sisältö; 3) puheen puhuttuus, valmis esitys tai jäsenitys, jo olemassa oleva tulkinta; 4) *eidōs*, asian ”idea”, ”ilmiasu”, so. asian yhtenäinen merkitys tai käsite, jonka kautta asia tulee mukaan käsitteelliseen diskurssiin; 5) *nūn*, *noein*, intuitiivinen tajunta ja tajuaminen, *dianoian*, käsitteellisesti jäsentyneen diskursiivisen tajuamisen ja jäsentämisen mielessä; 6) suhde, yhteys, siinä mielessä, että kielellisesti jäsentyneessä todellisuudessa kaikki asiat suhteutuvat käsitteellisesti toisiinsa ja muodostavat yhtenäisen kokemuksen; 7) *analogon* tai *analogia*, suhteiden vastaavuus, suhteellinen samankaltaisuus.<sup>16</sup> Aristoteleella esiintyvät kutakuinkin samat *logoksen* merkitykset.<sup>17</sup>

Kysymys *logoksesta* on siis kysymys ihmiselle ominaisesta tavasta olla maailmassa tai todellisuudessa ja ymmärtää sitä niin omakohtaisesti kuin yhteisöllisestikin. Aristoteleen ymmärryksessä *logoksesta* ei heijastu pelkästään aristoteelinen ”kielikäsitys” tai ”logiikka” vaan Aristoteleen tapa ymmärtää ihmisen elämä maailmassa. Kuten olemme vihjanneet, Heidegger näkee elämän olemuksen ajallisuudessa, ja juuri tämä on se horisontti, josta Aristoteles ei Heideggerin mukaan kykene saamaan käsitteellistä otetta. Näistä syistä *logoksen* asema Heideggerin Aristoteles-tulkinnassa on aivan keskeinen. Pyrkimys osoittaa *logoksen* ja ajallisuuden välillä vallitseva piilevä yhteys on toistuva teema Heideggerin 1920-luvun luennoissa, ja hän palaa

yhä uudelleen Aristoteleen keskeisiin *logosta* käsitteleviin kirjoituksiin *De anima* (erityisesti III kirja) ja *Tulkinnasta*. Pisimmälle *logoksen* tulkinta Aristoteleen yhteydessä vie-dään luentokurssissa WS 1929–30<sup>18</sup>, jota tässä luvussa ensi-sijaisesti seuraamme.

#### 4.2 SYNTHESIS–DIAIRESIS: TODELLISUUDEN YHTENÄISYYS JA MONEUS

Elämää ja hengissä olemista käsittelevässä tutkielmassaan ”Hengestä” (*De anima, Peri psychēs*) Aristoteles esittelee erilaisia hengen tasoja: kasvien sanotaan olevan elollisia, koska niillä on alin hengen taso, kyky ravita itseään (*threptikon*). Eläimillä on tämän lisäksi kyky aistihavaintoon (*aisthēsis*)<sup>19</sup>. ”Havaitsemaan kykenevistä joillakin on kyky liikkua paikan suhteen, joillakin ei: viime kädessä [joillakin havaitsemaan kykenevillä] on myös suunnitelu- ja päättelykyky sekä diskursiivinen ajattelukyky, jotka ovat kaikkein harvinaisimpia.”<sup>20</sup> Tämä kaikkein täydellisin havaitsemaan kykenevä elävä olento on ihminen, jolla on hallussaan *logos*. Tässä Aristoteles lukee *logoksen* piiriin diskursiivis-käsitteellisen ajattelun (*dianoia*) ja päättelyn tai suunnittelun (*logismos*).

Mikä siis kohottaa *logoksen* piiriin kuuluvat henkiset kyvyt pelkän havaitsemisen yläpuolelle? *Aisthēsis*, aistihavainto, on puhtaimmillaan pelkkää läsnäolevan rekisteröimistä tai vastaanottamista. Kaikkein alkeellisimmilla eläimillä on vain yksi aisti, tuntoaisti, joka on pelkkä välitön kosketus johonkin.<sup>21</sup> Tällainen yhden aistin kautta tapahtuva havaitseminen ei jätä mitään sijaa erehdykselle;

yksikään viidestä perusaistista ei sinällään erehdy niistä aistimuksista, jotka kuuluvat vain yhden aistin piiriin, esimerkiksi näköaisti ei erehdy yksinkertaisesta väriaistimuksesta eikä kuuloaisti erehdy yksinkertaisesta äänestä.<sup>22</sup> Sen sijaan *dianoia*, ”kautta-tajuaminen”, on, kuten aiemmin todettiin<sup>23</sup>, diskursiivista ajattelua, joka kuuluu propositionaalisen *logoksen* piiriin, ja juuri tällainen kyky ajatella *jotain* havaitsemastaan erottaa ihmisen eläimestä. *Logismos*, suunnittelu- ja päättelykyky, on samaten kyky johtaa havaitsemastaan sen yli meneviä johtopäätöksiä.<sup>24</sup>

Tärkein ihmisen ja eläimen välinen ero piilee siis kokemuksen välittömyyden ja välillisyyden asteessa. Inhimillisuus, kielellisyys, *logos* on välillisyyttä, välittömästi tavoitetun yli menevää. *Logos* suuntautuu läsnäolevan yli kohti poissaolevaa – tämä on juuri se *logoksen* ominaisuus, jonka Heidegger pyrki radikalisoimaan ja ajattelemaan Aristotelesta pitemmälle. Juuri siksi, että *logoksen* piirissä välittömyyteen sekoittuu aina välillisuus ja läsnäolevuuteen poissaolevuus, on diskursiivisessa ajattelussa erehtyminen aina mahdollista. *Logoksessa* yksinkertainen ja suora suhde kaikkein todellisimpaan todellisuuteen – joka, kuten LUVUSSA 2 todettiin, tarkoittaa Aristotelelle kaikkein pysyvintä ja muuttumattominta tavoitettavuutta – muuttuu moniselitteiseksi ja suhteelliseksi.

Erehtyminen on inhimillistä. *De animan III* kirjassa Aristoteles pohtii inhimillisen kokemuksen rakennetta juuri erehtymisen (*ēpatēsthai*) ja epätotuuden eli harhan (*pseudos*) kautta. Luku *III*, 3 arvostelee esisokraattisilla ajattelijoilla yleistä ajatusta, jonka mukaan yksinkertainen ja suora havaitseminen ja toisaalta käsitteellinen ajattelu olisivat yhtä ja samaa todellisuuden tavoittamista.



Tämähän johtaisi Aristoteleen hahmottaman eläimen ja ihmisen välisen eron häviämiseen, sillä se tekisi inhimilliselle ajattelulle ominaisen erehtymisen mahdottomaksi – kaikki, mikä ylipäättään tavoitetaan ajattelussa ja mikä siis jollakin tapaa ilmenee, olisi tämän käsityksen mukaan *yhtä* todellista kuin elävässä havainnossa ilmenevä.

Kuitenkin heidän olisi samalla pitänyt käsitellä myös erehtymistä, sehän on eläville olennoille ominaisempaa, ja henki pysyttelee enimmäkseen erehdyksen vallassa. Tästä [edellä esitetystä aiempien ajattelijoiden käsityksestä] tosiaankin seuraa – kuten jotkut esittävät – että kaikki, mikä ilmenee, on todella [sitien kuin se ilmenee].<sup>25</sup>

Aiempien ajattelijoiden virhe oli siinä, että he eivät osanneet tehdä eroa inhimillisessä diskursiivisessa tietoisuudessa esiintyvien intentionaalisuuden eri tasojen välillä. ”Kaikki heistä näet otaksuvat [käsitteellisen] ajattelun olevan havaitsemisen tavoin kehollista.”<sup>26</sup> Kehollisten aistien kautta tapahtuva elävä, läsnäoleva havaitseminen on kuitenkin vain asian läsnäolevuuden täyteläisin muoto; se on täsmällistä (*akribēs*) ja selkeää (*enargēs*).<sup>27</sup> Mutta ”[diskursiivinen] ajattelu eroaa havaitsemisesta, sillä siihen näyttävät kuuluvan myös ilmi saaminen / kuvittelu [*fantasia*] ja uskomus/otaksuma [*hypolēpsis*].”<sup>28</sup>

*Fantasia* tarkoittaa laajimmassa mielessä asian ilmi tai esille saamista, presentaatiota, tietoisuutta asiasta ylipäättään; elävä aistihavainto on *fantasian* täyteläisin taso.<sup>29</sup> Kapeammassa mielessä *fantasia* tarkoittaa kuitenkin havainnon alapuolelle sijoittuvaa vähemmän täydellistä ja vähemmän elävää ilmenemisen astetta, ”kuvittelua”, jossa

asia on vain ”ikään kuin” ja osittain läsnä, puutteellisesti. ”*Fantasia* olisi siis toteutuneesta havainnosta alkunsa saanut tapahtuma”<sup>30</sup>, jossa asian itsensä läsnäolevuuden aste heikkenee suhteessa varsinaiseen havaintoon. Jonkin kauhean tai rohkaisevan asian kuvittelemisen ei saata meitä välittömästi kauhun valtaan tai oitis rohkaise meitä; on ”kuin katselisimme kauheita tai rohkaisevia asioita piirrettyinä”<sup>31</sup>. *Hypolēpsis*, otaksuma, käsitys tai uskomus, on taas asian ”tyhjää” tarkoittamista, jossa tarkoitettu asia, josta meillä on jokin käsitys, ei välittömästi ilmene.<sup>32</sup> Meillä on esimerkiksi (Aristoteleen mukaan todenmukainen) käsitys, että aurinko on asuttua maailmaa suurempi, vaikka se ilmeneekin meille maan päällä olijoille aina noin yhden jalan levyisenä.<sup>33</sup>

*Fantasiaa*, asian vajavaista ilmenemistä, esiintyy Aristoteleen mukaan myös joillakin eläimillä; sen sijaan puhtaasti käsitteelliset uskomukset ja käsitykset ovat yksinomaan ihmisen ajattelulle ominaisia ja edellyttävät *logoksen*.<sup>34</sup> Mahdollisuus kuvitteluun edellyttää Aristoteleen mukaan mahdollisuuden asian täyteen läsnäoloon havaittuna; mahdollisuus käsityksien ja uskomuksien muodostamiseen puolestaan edellyttää mahdollisuuden kuvitteluun.<sup>35</sup> Ihmisen diskursiivisesti jäsentyneen ajattelun (*dianoia*) erityispiirre olisi siis mahdollisuus tarkoittaa asioita ja puhua niistä tyhjästi ja abstraktisti, ei-läsnäolevina”.

Kunkin aistin omiin erityisiin kohteisiin kohdistuva aisti-havaintohan on aina todenmukainen, ja tällaista havaitsemista esiintyy kaikilla elävillä olennoilla – sen sijaan jäsentyneessä ajattelussa on mahdollista joutua harhaan, eikä sitä esiinny millään sellaisella, jolla ei ole myös *logosta*.<sup>36</sup>

Kuten jo aiemmin todettiin, kaikkein yksinkertaisinta, suorinta ja välittömintä – ja siten myös varmintä – on puhdas havaitseminen, jossa yksittäinen aisti tavoittaa sille erityisen aistimuksen. Mutta koska ihmisellä pelkkä havaintokin jäsentyy lähtökohtaisesti *logoksen* kautta, liittyy siihen lähtökohtaisesti erehtymisen mahdollisuus: heti kun asia jäsentyy asiaintilaksi, tulee harha mahdolliseksi. Kun en näe pelkkää valkoista vaan valkoisen näppäimistön – ja kuten todettiin<sup>37</sup>, jälkimmäinen, konkreettinen havainto on ihmisellä lähtökohtaisempi – on havainnosta tullut moniosainen ja harhautuminen on mahdollista.

Havainto niistä asioista, jotka ovat ominaisia eri aisteille, on todenmukainen, tai sisältää harhaa pienimmän mahdollisen määrän. Seuraavana on havainto siitä, että nämä asiat ovat sattuneet yhteen [...]: ja tässä on aina jo mahdollista joutua harhaan. Havainto ei harhaudu sen suhteen, että havaitaan valkoinen, mutta se harhautuu sen suhteen, onko valkoinen sitä tai tätä.<sup>38</sup>

Aristoteles täsmentää ”satunnaista” havaitsemista: ”Yhteen sattuneella havaintokohteella tarkoitetaan esimerkiksi sitä [seikkaa], että tämä valkoinen olisi Diareen poika: se, että havaittu asia on sattunut yhteen valkoisen kanssa, havaitaan näet yhteensattuman perusteella.”<sup>39</sup> Kuten nähtiin<sup>40</sup>, tarkoittaa yhteensattuneisuus, satunnaisuus eli aksidentaalisuus (*kata symbebēkos*) sitä, että jakamattomana tavoitettu merkitys, käsite tai olemus (*eidōs*) – asian tapa ilmetä juuri sinä, mitä se itsessään on (Diareen pojan tapauksessa ihmisen *eidōs*) – on vain ”sattunut yhteen” jonkin sellaisen tajutun tai havaitun sisällön kanssa, joka

ei olemuksellisesti kuulu asialle itsessään. Ihminen voisi ilmetä meille ihmisenä, vaikka hän ei olisi valkoinen. Juuri *tämän* ihmisen valkoisuus on vain satunnainen tosi-seikka ja sellaisena Aristoteleen ontologisessa hierarkiassa ”lähellä ei-olevaa”. Tällaisen satunnaisen faktan havaitsemisessa voi aina myös erehtyä. Ajatellessani ihmisen käsitettä, ihmisyyttä, en voi erehtyä siitä, että ajattelen juuri sitä; aistiessani valkoista en voi erehtyä siitä, että aistin nimenomaan valkoista. Sen sijaan näiden yhdessä muodostamasta synteettisestä havaintokohteesta, valkoisesta ihmisestä, voi kyllä erehtyä.

Eriytymättömien asioiden välitön tajuaminen kuuluu siis asioihin, joihin liittyen harha ei ole mahdollinen. Niihin asioihin, joihin liittyvät sekä harha että totuus, sisältyy aina jo jokin välittömästi tajuttujen kooste [*synthesis*], aivan kuin ne olisivat yhtä [...]. Harha liittyy näet aina koosteisuuteen: silloinkin näet, kun valkoista <väitetään> ei-valkoiseksi, on kyseessä <valkoisen ja> ei-valkoisen kooste. Jokaista [koostetta] voidaan pitää myös eriytmänä [*diairesis*].<sup>41</sup>

Miten värien kaltaisista aistimuksista rakentuu – ja inhimillisessä todellisuudessa on aina jo lähtökohtaisesti rakentunut – yhtenäinen ja yhdistynyt, synteettinen kokemus? Havaitseminen (*aisthēsis*) ei voi palautua erillisiin aisteihin (*aisthēseis*), vaan se on enemmän kuin osiensa summa. Vain täten yhtenäinen ja yhteinen todellisuus voi avautua.

Kun kerran erotamme toisistaan valkoisen ja makean ja kuitenkin aistittavan kustakin muusta aistittavasta, me myös jotenkin

havaitsemme, että ne eroavat toisistaan. [...] Eivätkä toisistaan erilliset [aistit] todellakaan saata erottaa, että makea on eri kuin valkoinen, vaan molempien asioiden täytyy olla ilmeisiä jollekin yhdelle. Muutenhan olisi niin, että jos minä havaitsisin jotakin ja sinä jotakin, olisi selvää, että ne olisivat eri asioita. Yhden ja saman täytyy jäsentää [*legen*], että ne ovat erillisiä [...] se jäsentää tämän siten, että [jäsentäminen tapahtuu] nyt, ja [se jäsentää], että nyt: siispä [toisistaan eroavat aistimukset ovat] samassa ja samalla.<sup>42</sup>

*Logos*, merkityksellisen todellisuuden jäsentäminen, on siis syn-teettistä, syn-kronista ja ”intersubjektiiivista”: sinulle ja minulle avautuu yhteinen, sama ja yhtenäinen todellisuus samalla hetkellä. ”Se, mikä kulloinkin saa aikaan ykseyden, on tajunta.”<sup>43</sup> *Nūs*, tajunta, joka tässä yhteydessä on ymmärrettävä *logoksen* piiriin kuuluvan diskursiivisen tajunnan (*dianoia*) mielessä, on olemukseltaan kokoava ja yhdistävä, vasta toissijaisesti erilleen jäsentävä. Heidegger kommentoi: ”Tajunta on olemukseltaan yhtenäistä.”<sup>44</sup> Mutta, kuten Aristoteles hämmästyttävästi huomauttaa, jokaista koostetta (*synthesis*) ”voidaan pitää myös eriytymänä [*diairesis*]”. Mitä tämä tarkoittaa? Heideggerin mukaan Aristoteles näkee tässä, että yhtenäinen kokemus on aina myös eriytynyt: tajunta luo yhtenäisen kokemuksen, mutta samalla myös aina jäsentää sen osiin.<sup>45</sup> Inhimillinen kielellis-käsitteellinen todellisuus on yhtenäisyyttä moneudessa ja moneutta yhtenäisyydessä. Tämä tulee esiin kielen rakenteessa.

### 4.3 TI KATA TINOS: JOKIN JONAKIN

Tutkielmassaan *Tulkinnasta* Aristoteles käsittelee *logoksen*, käsitteellisen kokemuksen rakennetta eksplisiittisen, kommunikoivan kielen tasolla. Kreikkalaisessa kontekstissa tämä tarkoittaa lähtökohtaisesti ääneen puhuttua kieltä. Aristoteles tähdentää aluksi, että puhutun kielen rakenne on sama kuin esikielellisen ja kielellistettävissä olevan kokemuksen rakenne:

Ääneen puhutut asiat ovat hengen kokemussisältöjen tunnuksia [...]. Samoin kuin hengessä on toisinaan tajunnallisia sisältöjä, joihin ei liity totena tai harhana olemista, toisinaan taas sellaisia, joihin välttämättä aina jo kuuluu jompikumpi näistä, niin myös äänteellisessä puheessa: harha ja totuushan liittyvät koosteisuuteen tai erillisyyteen. Itsessään nimisanat ja määreet [se, mitä nimisanoista voidaan sanoa] muistuttavat näet tajuttuja sisältöjä, joihin ei liity koosteisuutta tai eriytyneisyyttä, kuten esimerkiksi ”ihminen” tai ”valkoinen” kun niihin ei lisätä mitään: nehän eivät myöskään vielä ole harhaa eivätkä totta.<sup>46</sup>

Nimisana, substantiivi (*onoma*; esim. ”ihminen”, ”Sokrates”) nimeää jotakin itsenäisesti läsnäolevaa, joko ensisijaisen tai toissijaisen *ūsian*<sup>47</sup> mielessä; predikaatti (*rhēma*; ”(on) valkoinen”) on jotakin, mitä voidaan sanoa (alun perin *\*rheō*) siitä, mitä nimi nimeää.<sup>48</sup> Samoin kuin ajattelun tasolla on mahdollista joutua harhaan ja erehtyä ainoastaan silloin, kun ajatellaan jotakin tajunnallisten sisältöjen eriytynyttä koostetta (esim. ”valkoinen ihminen”), on kielessä mahdollista puhua epätodesti ja harhaanjohtavasti vain siten, että

nimisanasta ja predikaatista, kielellisen merkityksellisyyden perustavista yksiköistä, muodostetaan jokin yhtenäinen ja jäsentynyt puhunnos (esim. ”tämä ihminen (Sokrates) on valkoinen” tai ”ihminen (ylipäätään) on valkoinen”). Juuri tällaisesta puhunnoksesta Aristoteles käyttää *Tulkinnasta-*tutkielmassa yksinkertaisesti nimeä *logos*: ”puhunnos / puheellinen jäsenitys [*logos*] on merkitsevä äännös, jonka osista jokin on erilläänkin merkitsevä”<sup>49</sup>. Kaikki subjekti-predikaatti-rakenteen omaava merkityksellinen puhe ei kuitenkaan ole luonteeltaan toteavaa, so. todellisuuden joko todenmukaisesti tai harhaanjohtavasti ilmi tuovaa.

Jokainen puhunnos on kyllä merkityksellinen / jotakin tarkoittava [*sēmantikos*] [...] mutta jokainen puhunnos ei ole toteavasti ilmaiseva [*apofantikos*], vaan ainoastaan sellainen, johon kuuluu todellisuuden tavoittaminen tai harhaan johtaminen. Eiväthän nämä esiinny kaikessa [puheessa]; esimerkiksi rukous on kyllä puhunnos, mutta ei todenmukainen eikä harhaanjohtava.<sup>50</sup>

Aristoteleelle puheen perustava muoto, joka häntä tässä kielellisyyttä koskevassa perustutkielmassa ensisijaisesti kiinnostaa, on toteava puhe (*logos apofantikos*)<sup>51</sup>: indikatiivinen, ”demonstratiivinen”<sup>52</sup> väitelause, joka neutraalisti *toteaa*, millä tavoin todellisuus on tai ei ole läsnä, so. *toteamus* sanan varsinaisessa merkityksessä. ”Yksinkertainen toteamus on merkitsevä äännös, joka koskee sitä, onko jokin läsnä vai ei.”<sup>53</sup> Tällainen toteava ilmaisu on puhtaan ”teoreettinen” siinä mielessä, että sen tapa suhtautua todellisuuteen on nykyisen ja läsnäolevan todellisuuden pelkkä toteaminen (indikatiivi), ei mikään käytännöllinen, tulevaisuuteen tähtäävä pyrkimys,

kuten esim. käskyn (imperatiivi) tai toivomuksen tai rukouksen (optatiivi, konditionaali) tapauksessa.

LUVUN 2 pohjalta voimme ymmärtää, miksi Aristoteles lähtökohtaisen ontologisen arvoasteikkonsa nojalla asettaa etusijalle myös *theōriaa* vastaavan kielellisyyden muodon. ”Muut [puhettavat] jääkööt syrjään – niiden tutkiminen kuuluu varsinaisemmin retoriikalle ja runousopille. Tämän nykyisen tutkimuksen piiriin kuuluu toteava ilmaisu.”<sup>54</sup> Heidegger huomauttaa, että tämä indikatiivisen väitelauseen priorisointi on vaikuttanut ratkaisevalla tavalla kaikkien myöhempään logiikkaan ja kielellisyyttä koskevaan ajatteluun.<sup>55</sup>

Toteavan väitelauseen ensisijaisuus perustuu siihen, että yksinomaan tällainen puhe voi olla totta tai epätotta – ainoastaan *logos apofantikos* tavoittaa todellisuuden (*alētheuei*) tai johtaa harhaan (*pseudetai*). Heidegger tähdentää kuitenkin, ettei väitelause ole Aristoteleella totuuden tai todellisuuden ensisijainen ”paikka”.<sup>56</sup> Aristoteles on kaukana modernin logiikan ”totuusarvon” käsitteestä, totuudesta ja epätotuudesta proposition ominaisuuksina, joskin totuuden kaksiarvologiikan juuret ovat syvällä aristoteelissä traditiossa. Se, mikä alun perin tavoittaa totuuden tai todellisuuden ja on totena tai todellisuudessa (*alētheuei*), on ihmisen henki, tietoisuus.<sup>57</sup> Ja jos *Metafysiikka IX*, 10 otetaan vakavasti, osoittautuu totuuden kaikkein alkuperäisimmäksi yhteydeksi oleva itse, oleva todellisena (*on hōs alēthes*).<sup>58</sup> ”Totuus ei tule alun perin mahdolliseksi lauseessa, vaan päinvastoin, lause on alun perin mahdollinen totuudessa, sikäli kuin on nähty se ilmiö, jota kreikkalaiset tarkoittivat totuudella ja jonka Aristoteles ensimmäisenä tarkoin käsitteellisti.”<sup>59</sup>



Millä tavalla sitten toteava, apofanttinen puhe paljastaa läsnäolevan todellisuuden sellaisenaan tai vaihtoehtoisesti harhauttaa ja kätkee? Tämä perustuu väitelauseen rakenteeseen. ”Yksi perustava ja ensisijainen toteava puhunnos on myöntö, toinen taas kieltö [...]. Myöntö on jonkin toteavaa ilmituomista jonakin / johonkin nähden, kieltö taas on jonkin toteavaa ilmituomista ei-jonakin / jostakin pois katsoen.”<sup>60</sup> Myöntö (*katafasis*) lausuu jotakin jostakin (”ihminen on valkoinen”); kieltö (*apofasis*) lausuu jostakin jotakin ”pois” (”ihminen on ei-valkoinen”, ”ihminen ei ole valkoinen”).<sup>61</sup> Nimisanat (”ihminen”) ja predikaatit (”valkoinen”) ovat sellaisenaan pelkkiä lausuntoja, nimeämisiä (*fasis*), ”sillä eihän näin sanomalla voi tuoda mitään ilmi äänteellisesti siten, että toteaisi jotakin”<sup>62</sup>. Kaikkein yksinkertaisimman, myöntävän tai kieltävän *logoksen* perusmuoto on ”jotakin jostakin”, ”jokin jossakin mielessä”, ”jotakin johonkin nähden” (*ti kata tinos*). Tämä rakenne esiintyy *logoksessa* niin eksplisiittisen puheen kuin ylipäättään kaiken merkityksellisen kokemuksen tasolla. Kaikki, mitä diskursiivisesti rakentuneen kokemuksen parissa havaitaan, kuvitellaan, ajatellaan tai sanotaan, tavoitetaan jossakin *mielessä*. Tämä on Aristoteleen *logoksen* rakennetta koskeva suuri oivallus, joka vie antiikin logiikan huippuunsa.<sup>63</sup>

*Sofistissa* Platon esittää, että *logos*, käsitteellinen ajattelu tai puhe, on aina jonkin ajattelemista tai puhetta *jostakin* (*logos tinos*).<sup>64</sup> Tässä hän Heideggerin mukaan oivaltaa sen perustavan rakenteen, jonka Brentano ja Husserl ”löysivät uudelleen” *intentionaalisuuden* nimellä: tietoisuus on aina tietoisuutta jostakin, merkityksellinen kokemus tarkoittaa aina jotakin.<sup>65</sup> Aristoteles vie tämän analyysin pitemmälle: *logos* on aina ”jotakin jostakin”, ”jotakin johonkin nähden”

(*ti kata tinos*).<sup>66</sup> Siitä, mitä ajatellaan, ajatellaan aina jotakin; sitä ajatellaan aina jossakin mielessä, jossakin suhteessa, jonkin näkökohdan kautta. En voi ajatella tai kuvitella Aristotelesta tai puhua hänestä ”sellaisenaan”, vaan tarkoitan häntä aina jossakin mielessä ja jossakin yhteydessä: suurena ajattelijana, parrakkaana kreikkalaisena, *Metafyysiikan* kirjoittajana jne.<sup>67</sup> Ainoastaan jakamattomat ja eriyttämättömät, ei-rakentuneet tajunnan kohteet – merkityksellisyyden perustavat lähtökohdat (*arkhai*), loogiset ja käsitteelliset totuudet, jakamattomat aistimukset – voidaan tavoittaa yksinkertaisesti sellaisinaan. ”Sen [tajuaminen], mitä jokin on, sen perusteella, mitä sen oleminen jo lähtökohtaisesti oli, tavoittaa aina totuuden, eikä ole jotakin jossakin yhteydessä.”<sup>68</sup> LUVUSSA 2 huomattiin, että juuri tällä tavoin tavoitetut asiat ovat Aristotelelle todellisia ja (läsnä)olevia kaikkein varsinaisimmassa mielessä.

Heidegger korostaa, että jokin jonakin -rakenne vastaa myös edellä esitettyä kokemuksen yhtenäistä ja samalla eriytynttä luonnetta (*synthesis-diairesis*).<sup>69</sup> Tämän hän osoittaa yksinkertaisella esimerkillä: näen mustan liitutaulun. Ajattelen: ”liitutaulu on musta”. Minulla on lähtökohtaisesti jokin yhtenäinen kokemus mustasta liitutaulusta – mustuus ja liitutaulu ovat jo lähtökohtaisesti sattuneet yhteen (*symbebēkos*). Tämä kokemus on kuitenkin lähtökohtaisesti myös jäsentynyt osiin: liitutaulu ja mustuus.<sup>70</sup> Tämä mahdollistaa sen, että kahdesta osasta, subjektista ja predikaatista koostuvalla väitelauseella on yksi yhtenäinen merkitys. Ajattelu, kieli ja merkitys ovat rakenteeltaan, kuten todettiin, ykseyttä moneudessa ja moneutta ykseydessä.

#### 4.4 ESIINTYVYYDESTÄ KÄTEVYYTEEN: JOKIN JOTAKIN VARTEN

Aristoteles vie Heideggerin mukaan *logos*-tutkimuksen niin pitkälle kuin se kreikkalaisessa ajattelun horisontissa ylipäättään oli vietävissä. *Synthesis–diairesis*-rakenne, merkityksellisen todellisuuden eriytyvä yhtenäisyys, vie Aristoteleen kreikkalaisen ontologian rajalle. Aristoteleelle *logoksessa* tapahtuva ymmärtäminen ja kielellinen käsitteellistäminen ovat lähtökohtaisesti läsnäolevan ja annettun todellisuuden predikatiivista määrittämisestä, eikä tämä lähtökohta jätä hänelle tilaa pohtia *synthesis–diairesis*-rakenteen alkuperää vielä syvällisemmin. Aristoteleen *logos*-tulkinta jää lopulta ”rakenteeltaan eittämättömän lähelle tyhjää suhteuttamista ja yhdistelyä”<sup>71</sup>.

Ilmi tuominen on yhdistämistä ja erittelemistä. Silti *Aristoteles* ei vienyt analyyttistä kysymystään pitemmälle eikä saavuttanut seuraavaa ongelmaa: mikä ilmiö *logoksen* rakenteen sisällä lopulta mahdollistaa ja edellyttää sen, että jokaista toteamusta voidaan luonnehtia sanoilla *synthesis* ja *diairesis*?<sup>72</sup>

Olemme LUVUSSA 2 yrittäneet perustella Heideggerin väitettä, jonka mukaan Aristoteleelle olevan olemisen, *ūsia*, tarkoittaa lähtökohtaisesti läsnäolevuutta tavoitettavuuden, esiintyvyyden ja nykyisen saatavuuden (*Vorhandenheit*)<sup>73</sup> mielessä. Tuleeko merkityksellisen kokemuksen rakenne todella ymmärrettäväksi tästä lähtökohdasta käsin? Edessäni pöydällä on kahvikuppi. Se on täydellisesti tavoitettavissa välittömän aistihavainnon kautta juuri nyt – tarkkaan ottaen ainakin se puoli kahvikupista, joka on näkyvilläni.

Kyseessä on merkityksellinen kokemus läsnäolevasta asiasta: se, mitä näen, ei koostu irrallisista aistimuksista (”sinivihreä, pyöreä, kova, kylmä, tasainen”) tai jostakin kahvikupin käsitteen, kahvikuppiuden, yliaistisesta tarkastelusta, vaan kaikki nämä aspektit ovat jo lähtökohtaisesti yhdessä, yhtenäiseksi kahvikupiksi rakentuneina. Voin toki eritellä ja jäsentää yhtenäistä kokemustani nostaen toteen väitelausein esiin sen eri osia: ”tämä tässä on kahvikuppi”, ”kahvikuppi on sinivihreä”, ”kahvikuppi on kartion muotoinen”, ”kahvikuppi on kova” jne. Tämä erittely (*diairesis*) kuitenkin edellyttää sen, että edessäni on lähtökohtaisesti yhtenäinen kokemus kahvikupista (*synthesis*). Tämä yhtenäisyys on se, jonka muodostumista Aristoteles ei enää kykene selventämään muuten kuin sanomalla, että sen on *aina jo (ēdē)* muodostanut *nūs*, tajunta. Onko tämä lopullinen ja ehdoton vastaus, vai itse asiassa vain tapa ilmaista se, mitä ei kyetä ajattelemaan pidemmälle?

Jotta kahvikuppi voi olla minulle läsnä, saatavilla ja käsitteellisesti määritettävissä kahvikuppina, on minun täytynyt jo lähtökohtaisesti ymmärtää kahvikupin merkitys. Aristoteleelle tämä merkitys on *eidos*, ”ilmiasu”, ”(ulko)muoto”. Tämä merkitys, käsite tai idea on Aristoteleelle – kuten myös Platonille – ikuinen, häviämätön, jakamaton, analysoimaton, joskin Aristoteles tähdentää, ettei puhdas merkitys tai muoto (toissijainen *ūsia*) voi olla toteutuneena (*energeia*) ja siis täysin läsnäolevana muuten kuin jonakin yksittäisenä ja konkreettisena olevana (ensisijainen *ūsia*), jossa merkitys on saanut tietyn konkreettisen sisällön ja tämyyden, ”aineksen” (*hylē*).<sup>74</sup> Kahvikuppius voi olla toteutuneena läsnä vain jonakin kahvikuppina, tänä kahvikuppina tässä.

On kuitenkin ollut aika, jolloin ainuttakaan kahvikuppi ei ollut (läsnä kenellekään). Kahvikuppi ei ollut osana kreikkalaisten eikä Pohjois-Amerikan intiaanien todellisuutta. Oliko kahvikupin merkitys tai käsite tällöinkin jo tavoitettavissa toteutumattomana mahdollisuutena, joka on sittemmin vain yhtäkkiä pulpahtanut esiin ideoiden taivaasta osaksi (länsimaisen kulttuurin) konkreettista elämismaailmaa? Selvästikään ei. Tämä merkitys on muodostunut historiallisesti. Se kuuluu tiettyihin laajempiin historiallisiin merkityskonteksteihin: kahvinjuonti ja astiasto. Vain kahvinjuonnin ja astiaston kontekstissa voi olla kahvikuppeja. Nämä taas kuuluvat laajempaan yhteyteen: länsimainen ruokakulttuuri. Kukin merkitys tai merkityskonteksti on itse asiassa tavoitettavissa vain laajempaa historiallista merkitystaustaa, yhteyttä ja horisonttia vasten. Ennen modernin historiallisen merkitysmailman syntyä ei edes kahvikupin käsite tai merkitys ollut todellinen; kukaan ei olisi *voinut* kohdata kahvikuppiä.

Se, mikä minulle on tarkkaan ottaen läsnä ja havaittavissani, on materiaallinen objekti, jonka ymmärrän kahvikupiksi. Ymmärrätkö sen kahvikupiksi sen materiaalien, havaittavien määreiden perusteella? Onko minulla mielessäni jokin kahvikupin määritelmä ("sinivihreä", "kova", "kartiomainen"), johon vertailemalla tunnistan esineen? Ei. Kahvikuppi on saanut merkityksensä alun perin käyttöyhteytensä perusteella, sen kautta, miten se tulee osaksi ihmisten toiminnallista elämää. Se liittyy samaan käyttökontekstiin kuin kahvihaudutin, vedenkeitin, kahvipaketti, kahvilusikka – kahvinjuomiseen kulttuurisena merkitysyhteytenä. Kahvikuppi on *väline* (*Zeug*)<sup>75</sup> kahvinjuomiseen.

Välineen olemistapaa, jossa se ilmenee itsestään lähtien, kutsumme *kätevyydeksi* [*Zubandenheit*]. Vain koska välineellä on *tämä* ”itsessäänolemisen” tapa eikä se vain esiinny, on se kaikkein laajimmassa mielessä käsiteltävissä ja käytettävissä. Esineen tietyllä tapaa määrittäneen ”ilmiasun” pelkkä *katselminen*, oli se miten tarkkaa hyvänsä, ei kykene milloinkaan saamaan esiin sitä, mikä on kätevää. Pelkkä oliota ”teoreettisesti” katseleva katse jää vaille ymmärrystä kätevyydestä.<sup>76</sup>

Kirjoittaessani intensiivisesti tätä tekstiä join usean tunnin ajan oikealla kädelläni kahvia pöydällä olevasta kahvikupista kiinnittämättä kuppiin mitään huomiota. Kuppi sinänsä ei itse asiassa ollut minulle ensinkään ”läsnä” itsenäan. Huomioni kiinnittyi täysin tekstiin, ja kuppi muodosti vain osan kirjoittamisprosessia ympäröivää kätevää välineellistä toimintayhteyttä. Vasta kun tarvitsin sopivan esimerkin tekstiini, huomioni kohdistui nimenomaisesti kahvikuppiin ja sen havaittaviin ominaisuuksiin, ja *väli*-neestä tuli minulle samassa edessäni esiintyvä *esi*-ne – ajallisesta ja käytännöllisestä kontekstista irrallinen havaittava materiaallinen objekti. Tällainen suhde olevaan kuitenkin Heideggerin mukaan edellyttää sen, että olevan merkitys on jo alun perin avautunut minulle suhteessa sen kätevyteen (*Zubandenheit*) välineenä (*Zeug*), sen käytännöllisessä käyttökontekstissa ja viittaussuhteiden muodostamassa merkitysyhteydessä. Väline ei välineenä koskaan rajoitu läsnäolevaan nykyisyyteen, vaan viittaa aina itsensä yli ja tulee ymmärrettäväksi ja läsnäolevaksi vain merkitysyhteytensä kautta. ”Esi-esineellisessä” olemisessaan välineenä kahvikuppi kirjaimellisesti ”katoaa kätevyyteensä”, uppoaa kokonaan merkitysyhteyteensä ja jää vain taustaksi varsinaisimmin läsnäolevalle, nimittäin työlleni.

Väline *yksinään* ei tarkkaan ottaen milloinkaan ”ole”. Välineen olemiseen kuuluu aina välinekokonaisuus, jossa se voi olla tämä väline, joka se on. Väline on olemukseltaan ”jokin jotakin varten”. Erilaiset ”jotakin varten” -olemisen tavat, kuten kel-  
poisuus, hyödyllisyys, käytettävyys, käsiteltävyys muodostavat välinekokonaisuuden. ”Jotakin varten” -rakenteeseen kuuluu se, että jokin *viittaa* johonkin.<sup>77</sup>

Välinekokonaisuus, välineen merkitysyhteys (*Bewandtnis*)<sup>78</sup> on, kuten todettiin, aina historiallinen. Tämä tarkoittaa sitä, että se jokaisessa merkityksellisessä tilanteessa edeltää itse välinettä ja muodostaa aina jo lähtökohtaisesti taustan, jota vasten väline ymmärretään. Tämän taustan pohjalta ilmenee myös välineen käyttötarkoitus, se *mitä varten* (*um zu*)<sup>79</sup> väline on. Väline on kirjaimellisesti merkityksellisen välineyhteytensä ja käyttötarkoituksensa *välissä* ja itse asiassa on juuri tämä *väli*, jota ei lainkaan voisi olla ilman taustaa ja tarkoitusta. ”Oleva tulee esiin sikäli kuin se sinä olevana, joka se on, perustuu johonkin ja viittaa siihen. Se on *jonkin* perusteella yhteydessä *johonkin*. Kätevän olemisluonne on *yhtey*s.”<sup>80</sup> Merkitysyhteys, jonka kautta merkityksellinen, kätevä väline ymmärretään, perustuu aina johonkin laajempaan merkitysyhteyteen ja yhteyksien kokonaisuuteen (*Bewandtnisganzheit*). Kaikkein laajin merkitysyhteyksien ja viittaussuhteiden kokonaisuus on se, mitä Heidegger kutsuu maailmaksi (*Welt*). Maailma, kulttuurisesti ja historiallisesti muokkautunut todellisuus, jonka perusluonteena on merkitsevyys (*Bedeutsamkeit*), on se lähtökohtainen konteksti, jossa merkitysyhteydet ja siten merkitykselliset asiat ylipäättään ovat mahdollisia. Se on alue, josta ja johon inhimillinen elämä

elää – eletty, koettu ja tulkittu todellisuus. Jos merkitysyhteyksien rakentuminen ymmärretään oikein, nähdään, että maailma, samoin kuin elämä, on merkityksellisyyden horisonttina ajallinen – läsnäolevan ja ajankohtaisesti annetun ylittävä – horisontti.

[...] *yhteyteen päästämisen eksistentiaalista mahdollisuus-  
ehtoa täytyy etsiä jostakin ajallisuuden tavasta ajallistua.* Välineen yksinkertaisimmassa käsittelyssä tapahtuu sen päästämisen johonkin yhteyteen. Se, mihin väline on yhteydessä, on luonteeltaan se, mitä varten se on; väline on käytettävissä tai käytössä tähän nähden. Sen ymmärtäminen, mitä varten, so. mihin väline on yhteydessä, on ajalliselta rakenteeltaan valmistautumista. [...] *Valmistautuminen* siihen, mihin väline on yhteydessä, samalla kuin *pidetään kiinni* siitä, minkä perusteella se on yhteydessä, mahdollistaa ekstaattisessa yhtenäisyydessään välineen erityisen, käsittelevän vastaanottamisen nykyisenä.<sup>81</sup>

Yksinkertaistaen: tässä tilanteessa ymmärrykseni kahvikupista perustuu sen taustalla olevaan historialliseen merkitysyhteyteen (kahvinjuonti historiallis-kulttuurisena instituutiona) sekä siihen tarkoitukseen, jota varten kuppi on (kuuman kahvin säilyttäminen). Itse asiassa kahvikupin nykyisyys, sen vastaanottaminen läsnäolevana, mahdollistuu vain taustan ja tarkoituksen, siis säilytetyn menneisyyden ja ennakoidun tulevaisuuden, pohjalta – välineen merkityksellinen nykyisyys ei lähtökohtaisesti ole mitään muuta kuin näiden väli. Heidegger painottaa, ettei tätä ymmärtämistapahtumaa tule tulkita siten, että katsellessani nyt kahvikuppia samalla nimenomaisesti



muistelin ja palauttaisinkin mieleeni kahvinjuomisen käytännön tai kuvittelisin itseni juomassa kahvia tuosta kupista. Valmistautuminen eli ennakointi (*Gewärtigen*) ja kiinni pitäminen eli säilyttäminen (*Behalten*) eivät tarkoita taustan ja tarkoituksen eksplisiittistä tuomista nykyisyyteen (*Gegenwärtigen*)<sup>82</sup> vaan ainoastaan niiden tapaa olla implisiittisenä horisonttina ja kontekstina, merkityksellisyyden ehtona, jota vasten läsnäoleva – aistihavainnossa täyteydessään tavoitettu kohde – vasta voidaan vastaanottaa merkityksellisenä ja nykyisenä. Tämä monimutkainen rakenne vie meidät kohti *Olemisen ja ajan* ajallisuusanalyysin ydintä.

Emme tässä seuraa Heideggerin monisyistä maailmanalyysiä pidemmälle. Olemme kuitenkin saavuttaneet alustavan ymmärryksen siitä tavasta, jolla Heidegger löytää Aristoteleen ”apofanttisen” ”jokin jonakin” (*ti kata tinos*) -rakenteen alkuperän ”hermeneuttisesta” ”jokin jotakin varten” (*etwas, um zu*) -rakenteesta. Kätevyuden ensisijaisuus käy Heideggerin mukaan ilmi myös kreikkalaisten ”oliota” tai ”asiaa” ylipäätään tarkoittavasta sanasta, *to pragma* (mon. *ta pragmata*). Sanalla *pragma* on yhteys käytännöllistä, toiminnallista elämää, toimintaa, käyttäytymistä ja käytäntöä tarkoittavaan sanaan *praxis* (verbistä *prattō* tai *prassō*, ”toimia, toimittaa, hoitaa, käyttäytyä”): *pragma*, asia, on jotakin, joka kohdataan käytännöllisessä toimintayhteydessä ja on käytettävissä, kätevä. Samaten kreikan kielessä omaisuutta tai varallisuutta kutsuttiin yleisesti nimellä *to khrēma* (mon. *ta khrēmata*), ”tarvike”, joka perustuu verbiin *khraomai* (”käyttää, hyödyntää”) ja *khrē* (persoonaton; ”on tarpeen”). Samantapainen merkitysyhteys löytyy suomen sanasta ”asia”, joka voi toisaalta olla

jokin yksittäinen objekti, toisaalta ylipäättään jotakin, joka kohdataan käytännön elämässä, jonka kanssa ”asioidaan” ja joka on ”hoidettava asia”, kuten esimerkiksi ”yhteinen asiamme”.<sup>83</sup>

Kreikkalainen filosofia ei kuitenkaan perushorisonttinsa vuoksi kyennyt tavoittamaan tätä alkuperäistä merkityksellisyyttä, joka oli säilynyt kreikan kielessä. ”He [kreikkalaiset] jättivät kuitenkin ontologisesti juuri *pragmatan* erityisen ’pragmaattisen’ luonteen hämärän peittoon ja määrittivät ne ’ensisijaisesti’ pelkiksi olioiksi”.<sup>84</sup> Kätevyys (*Zuhandenheit*) esiintyvyyttä (*Vorhandenheit*) lähtökohtaisempana läsnäolon tapana jäi Aristoteleen näköpiirin ulkopuolelle. Tämä käy ilmi jo siitä asenteesta maailmaan, jonka Aristoteles näkee filosofialle lähtökohtaisena: ihmettely (*thaumazein*). ”Ihmettelyn johdosta ihmiset näet [filosofoivat] nykyään ja sen vuoksi he alkoivat myös alun perin filosofoida. Aluksi he ihmettelivät niitä omituisia / poissa paikoiltaan [*atopon*] olevia asioita, jotka olivat heidän ulottuvillaan / käsiensä edessä [*prokheiron*] [...]”.<sup>85</sup> Ihmiset alkoivat filosofoida alkaessaan ihmetellä edessään, ulottuvillaan olevia asioita, ja nimenomaan sellaisia, jotka olivat ”poissa sijoiltaan”, ”poissa paikoiltaan”. Mutta tämä pitää sisällään, että asioissa, jotka *olivat* paikoillaan, ei ollut mitään ihmettelemistä. Ihmettely ei ole kaikkein alkuperäisin asenne todellisuuteen – ihmettely herää vasta, kun jo aiemmin kohdatut, käytetyt, käsitellyt ja sellaisina merkitykselliset asiat tulivat pois paikoiltaan, jollakin tapaa omituisiksi ja vieraisiksi, silmiinpistäviksi. Vasta kun jokin – esimerkiksi kupin särkyminen tai kirjoitusprosessin juuttuminen paikoilleen – saa kupin nousemaan esiin kätevydestään ja käyttöyhteydestään, vain kohdistaa tietoisien

huomioni kahvikuppiin ja alkaa ”ihmetellä” sitä. Juuri tätä ihmettelyn mahdollistavaa kätevän välineen esineellistymisprosessia Heidegger kuvaa seuraavasti:

Ei-käytettävyyden tällä tavoin paljastuessa välineestä tulee silmiinpistävä. *Silmiinpistäminen* antaa kätevän välineen määrätynlaisessa epäkätevydessä. [...] Puhdas esiintyvyys ilmoittaa itsestään välineessä [...]. Silmiinpistävyyden, esiintunkevuuden ja itsepintaisuuden moduksien tehtävänä on tuoda esiintyvyydenluonne etualalle kätevässä.<sup>86</sup>

Aristoteleen *logos apofantikos*, toteava väitelause, on teoreettinen, toteava ja predikatiivisesti määrittävä suhde aistihavainnossa tai intuitiivisessa tajuamisessa eksplisiittisesti tavoitettuun läsnäolevaan kohteeseen ja sen läsnäoleviin määreisiin. Se tarkastelee olevaa nykyisyydessä kokonaan saatavilla olevana, esiintyvänä (*vorhanden*) objektina, oliona tai esineenä (*Ding*).

Se mikä-luonne, *jona* toteamus esiintyvää määrittää, ammenetaan esiintyvistä sellaisenaan. Tulkinnan jonakin-rakenne on läpikäynyt muunnoksen. ”Jonakin” ei enää ymmärretyn omaksumisen tehtävässään kurotu ulospäin yhteyskokoaisuuteen. Suhteessa mahdollisuuksiinsa jäsentää viittaus-suhteita se on irrotettu [...] merkitsevyydestä. ”Jonakin” pakotetaan pelkän esiintyvän yhdenmukaiseen tasaisuuteen.<sup>87</sup>

Tätä esi-neellistämistä tai objektivointia Heidegger kutsuu *tematisoinniksi* (*Thematisierung*). ”Tematisointi objektivoi. Se ei ensimmäisenä ’asetä’ olevaa, vaan vapauttaa sen siten, että siitä tulee ’objektiivisesti’ tutkiskeltava

ja määritettävä. Objektivoiva oleminen maailmassa esiintyvän äärellä on luonteeltaan *erityistä vastaanottamista nykyisenä*.<sup>88</sup>

Kreikkalainen onto-logia ja koko sitä seurannut ”onto-teo-looginen” traditio otti tutkimuksensa lähtökohdan *logoksesta* puhtaasti läsnäolevaa määrittävänä predikaatiivisena *logos apofantikoksena*, toteavana propositiona, joka luonnehtii subjektia. Tämän seurauksena ontologia on ensisijaisesti ollut ”formaalista ontologiaa”, joka tutkii todellisuutta kategorioiden, mahdollisen propositionaalisen predikoitavuuden kautta.<sup>89</sup> Tällainen tutkimusmetodi ei kuitenkaan voi ikinä kyseenalaistaa ja tutkia omaa lähtökohtaansa, olevan tulkitsemista puhtaasti ja kokonaan läsnäolevaksi substanssiksi, jolle voidaan predikoida puhtaasti läsnäolevia ominaisuuksia. Vasta apofanttisen *logoksen* destruktiivinen ylittäminen kohti ”hermeneuttis-eksistentiaalista” ymmärtämistä voi tuoda näkyviin maailman ”esiloogisen” merkityksellisyyden muotoutumisen eletyssä, ajallisessa elämässä.

*Logos apofantikos* [...] viittaa siis olevan avautuneisuuteen sellaisena olevana, joka *edeltää* kaikkia toteamuksia.<sup>90</sup>

Esilooginen avautuneisuus on inhimillisen elämän perustavaa tapahtumista. [...] Väitämme, että Aristoteles on liikkunut juuri tämän [...] perustavan tapahtumisen suuntaan palauttaessaan *logoksen synthesis-diairesis*-rakenteeseen, näkemättä tätä rakenteellista yhteyttä sellaisenaan.<sup>91</sup>

#### 4.5 AIKOMINEN JA YHTEISYMMÄRRYS: LOGOKSEN TRANSENDENSSI

Heidegger katsoo löytäneensä merkityksellisen kokemuksen muotoutumisprosessin, josta Aristoteles antaa vain vihjeen päätyessään *logos*-analyysissään rakenteeseen *synthesis-diairesis*, yhdistyminen-eriytyminen. Tämän rakenteen Heidegger avaa ”projektin”, ”suunnitelman” tai ”aikomuksen” (*Entwurf*) käsitteen avulla.<sup>92</sup>

Aikomuksen käsite on keskeinen *Olemisen ja ajan* merkitys- ja ymmärtämisanalyysissä. Sillä tarkoitetaan sitä inhimillisen elämän perustavaa piirrettä, että ihmisellä on ”aina käynnissä jokin projekti”. Ihminen hahmottaa elämänsä siten, että hän jatkuvasti aikoo jotakin, suunnittelee, hahmottaa edessä olevia mahdollisuuksiaan, tavoittelee jotakin – tämä on yksinkertaisesti elämän elämistä eteenpäin, kohti tulevaisuutta. Se, mistä ihminen ammentaa mahdollisuutensa, on tietysti hänen lähtökohtainen tilanteensa: oma-kohtaisen menneisyytensä ja kulttuurisen, yhteiskunnallisen ja historiallisen taustansa perusteella ihminen on joka hetkellä jo jossain tilanteessa, joka tarjoaa hänelle tiettyjä mahdollisuuksia tulevaa elämää varten ja joka toisaalta ymmärretään juuri sen tarjoamien mahdollisuuksien valossa. Eletty nykyisyys, joka toiminnallisessa elämässä, *praksiksessa* on ratkaisun ja toimeen ryhtymisen hetki<sup>93</sup>, voidaan kokea merkityksellisenä vain menneisyydessä jo muodostuneen lähtökohtaisen tilanteen pohjalta hahmottunutta projektia, suunnitelmaa ja aietta vasten. Nykyisyys avautuu siirtymänä lähtötilanteesta kohti päämäärää. Juuri tätä Heidegger tarkoittaa puhuessaan ”elämän perustavasta tapahtumisesta” – elämän elämistä suhteessa siihen, mitä on jo eletty.

Itsensä edellä käyminen on perustava liike, josta historia [*Geschichte*] syntyy, sillä menneisyys paljastuu tämän liikkeen kautta. Tämä tapahtuminen [*Geschehen*] ei ole muuntumista, ei pelkkä prosessi, vaan sikäli kuin käymme itsemme edellä, olemme me itse tämä tapahtuminen.<sup>94</sup>

Huomaamme, että tämä elämän tapa ymmärtää omaa itseään on rakenteeltaan samanlainen kuin sen tapa ymmärtää maailmaa, jossa se elää ja jonka kanssa se on tekemisissä.<sup>95</sup> Yksittäisen läsnäolevan asian, kahvikupin, merkityksellinen läsnäolo minulle mahdollistuu siten, että lähtökohtaisen, historiallisen merkitystaustan perusteella muodostuu toimintasuunnitelma tai aikomus, joka tähtää tulevaan päämäärään, kahvin juomiseen. Tässä dynaamisessa, aikovassa ja suunnittelevassa ymmärtämisessä on itse asiassa kaksi suuntaa: 1) aikomuksen pro-jisoiva, eteenpäin suuntautuva liike pois nykyisyydessä läsnäolevasta (tämä jokin) historiallisen taustan (jonkin pohjalta) kautta kohti tulevaa mahdollista käyttötarkoitusta (jotakin varten) ja 2) kokoava, palaava liike aikomusta vasten mahdollistuvaan läsnäolevan merkitykselliseen läsnäoloon (tämä jokin jonkin pohjalta jotakin varten). Ensimmäinen liike muodostaa ymmärrettävyyden momentin, joka Aristoteleella saa nimen *diairesis*: jokin – jotakin varten, tämä jokin – ja mihin tarkoitukseen se on. Kohtaan jotakin läsnäolevaa (*ti*) ja ymmärrän sen johonkin nähden, jotakin vasten (*kata tinos*): ymmärrän sen menemällä läsnäolevan yli ja hahmottamalla ne mahdollisuudet, jotka läsnäolevaan sisältyvät sen merkitysyhteyden perusteella, johon se asettuu. Toinen liike on Aristoteleen *synthesiksen* taustalla: tämä jokin, joka on jotakin varten,

merkityksellisesti konstituoituneena. Hahmotettuani sen ei-itsessään-läsnäolevan horisontin (taustalla oleva merkitysyhteys, tämän yhteyden sallimat mahdollisuudet), jossa läsnäoleva saavuttaa merkityksensä, palaan läsnäolevaan, joka nyt näyttäytyy merkityksellisenä horisonttiaan vasten: jokin jonakin (*ti kata tinos*). Nämä kaksi liikemomenttia muodostavat kuitenkin keskeytymättömän, eriyttävän-yhdistävän tulkitsemisen ja ymmärtämisen tapahtuman, jota Heidegger kutsuu myös hermeneuttiseksi kehäksi<sup>96</sup>.

Tämä maailman rakentumisen alkuperäinen rakenne, aikomus, tuo esiin alkuperäisessä ykseydessään sen, mihin *Aristoteleen* täytyi palata kysyessään *logoksen* mahdollistumista. *Aristoteles* sanoo: *logoksen* mahdollisuus perustuu *synthesiksen* ja *diairesiksen* alkuperäiseen ykseyteen. Aikomus on näet tapahtuma, joka esiin nostavana ja eteenpäin suuntaavana samalla eriyttää (*diairesis*) – tämä on *eteenpäin nostamisen erillisyyttä* – mutta samalla myös, kuten näimme, siten, että näin tapahtuu aiotun *esiinkääntymisen sitovana ja yhdistävänä* (*synthesis*). Aikomus on alkuperäinen ja yksinkertainen tapahtuma, joka yhdistää itsessään kaksi – formaalisen logiikan kannalta – ristiriitaista asiaa: yhdistämisen ja erottamisen.<sup>97</sup>

Asian merkityksellinen läsnäolevuus (kahvikuppi) sitoo itseensä sen merkitysyhteyden (kahvinjuonti), johon se kuuluu, ja samalla kaikki tämän taustalla olevat laajemmat merkitykselliset yhteydet (länsimainen ruokailukulttuuri – länsimainen kulttuuri) ja lopulta koko maailman, so. inhimillisen kulttuurisen todellisuuden. Niinpä mikä tahansa ei-temaattinen, toiminnallinen suhde olevaan välineenä

tai tematisoiva suhde olevaan esineenä pitää loppujen lopuksi implisiittisesti sisällään suhteen *koko todellisuuteen*. Käyttäessäni, katsellessani tai ajatellessani kahvikuppia tai puhuessani siitä, tarkoittaessani sitä ylipäätään millä tahansa tavalla, tarkoitan samalla viime kädessä koko todellisuutta, jossa elän, koko historiaa, joka on muovannut historiallisen tilanteeni, ja kaikkia niitä tulevia mahdollisuuksia, jotka tästä tilanteesta avautuvat. Kahvikuppi on vain ikään kuin koko todellisuuden tämänhetkinen polttopiste ja sidos.<sup>98</sup> Näin ollen maailma, kulttuurinen todellisuus, toteutuu, tapahtuu, ”vallitsee” (*waltet*) juuri inhimillisessä aikovassa ymmärtämisessä. ”*Aikomus mainitun [elämän] tapahtumisen alkuperäisenä rakenteena on maailman rakentumisen perustava rakenne. [...] Maailma vallitsee vallitsemisen sallimisessa ja tällaiselle sallimiselle, joka on luonteeltaan aikomista.*”<sup>99</sup>

Maailman suunnitelmallinen, aikova ymmärtäminen, joka tapahtuu aina elämän toiminnallisen projektin tai hankkeen valossa, on juuri tätä eriyttävää yhdistämistä, ajallisen eriytymisen perusteella tapahtuvaa ajan eri ulottuvuuksien yhdistämistä merkitykselliseen nykyisyyteen, josta Aristoteleella oli aavistus *logoksen* perusrakenteena mutta jota hän ei kyennyt eksplisiittisesti avaamaan. Se, että Aristoteles kuitenkin ymmärsi diskursiivisen ajattelun liikkeenä ja dynaamisena tapahtumana, käy Heideggerin mukaan ilmi siitä, että Aristoteles sanoo *logoksen* olevan *samalla* sekä *synthesis* että *diairesis*: eihän millään staattisella tilalla voisi olla näitä molempia vastakkaisia määreitä. Tämän osoittaa myös se, että pelkkää lausumista (*fasis*), jossa vain nimetään jotakin (subjekti tai predikaatti) mutta ei propositionaalisesti todeta mitään, Aristoteles pitää



ajattelun ”liikkumattomuutena”: ”Itsessään jäsennettyinä määreet ovat siis nimiä ja tarkoittavat jotakin – [pelkän määreen kohdallahan] jäsentävä pysäyttää ajattelunsa ja se, joka kuunteli, jää aloilleen.”<sup>100</sup> *Ti kata tinos*, jonkin josakin mielessä ymmärtävä tai esittävä propositionaalinen predikaatio, on siis vastaavasti jonkinlainen tapahtuma – ajattelun liikettä.<sup>101</sup>

Heideggerin tulkinnan mukaan Aristoteles näki – joskin hämäästi – kaikkeen kielelliseen ilmaisuun ylipäättään, myös pelkkään nimeämiseen, sisältyvän olemuksellisen piirteen: kieli ylittää aina välittömän, yksinkertaisen ja jakamattoman läsnäolon. Kaikkein varsinaisimman ja puhtaimman (läsnä)olevuuden tavoittaminen ei siten voi olla kielellistä, vaan sen täytyy olla tajunnan, *nūsin*, yksinkertainen ja sanaton ”kosketus” (*thigein*) jakamattomaan läsnäolevuuteen.<sup>102</sup> ”Toteutuneena tajunta on [tajutut] asiat [itse].”<sup>103</sup> Intuitiivinen, ei-kielellinen tajuaminen on yhtä tajuamiensa asioiden kanssa – läsnäolevan tajuamisen ja läsnäolevan tajutun välillä ei ole mitään eroa, ei mitään välillisyyttä. Sen sijaan kieli on aina välillistä, ja tämä johdetaan sen *symbolisuudesta* ja *konventionaalisuudesta*, jotka Aristoteles Heideggerin mukaan ymmärtää kaikkein alkuperäisimmällä tasolla.

Nimisana on siis yhteisymmärryksen pohjalta [*kata synthēkēn*] merkitsevä äännös [...]. Yhteisymmärryksen pohjalta siksi, ettei mikään nimisana ole [nimi] pohjimmiltaan [*fysei*], vaan vasta silloin kun siitä tulee tunnus [*symbolon*]: tuovathan sellaisetkin äänet, joita ei voi kirjoittaa, kuten eläinten äänet, jotain ilmi, mutta yksikään niistä ei ole nimisana.<sup>104</sup>

Kielen perusyksikkö, yksittäinen sana, on merkityksellinen *kata synthēkēn*, ”yhteisymmärryksen pohjalta” – se on siis ”konventionaalinen”. Konventionaalisuus on tässä kuitenkin ymmärrettävä alkuperäisessä, ontologisessa mielessä. Se ei Heideggerin mukaan tarkoita ”sopimuksen-varaisuutta” siinä mielessä, että ihmiset solmisivat keskenään erityisiä sopimuksia siitä, mitä kullakin sanalla tarkoitetaan – tähän olisi tietysti viime kädessä mahdollonta.<sup>105</sup> Konventio tarkoittaa kirjaimellisesti ”yhteen-tulemistä” (lat. *con-venio*), ”yhteen-tuomista” (kr. *syn-thēkē*, verbistä *syn-tithēmi*, ”asettaa yhteen”), ”yhteis-ymmärrystä” (saks. *Übereinkunft*). Sanat voivat tulla merkityksellisiksi vain sen kautta, että ihmiset ovat *logoksessa* jo lähtökohdaisesti tulleet ulos omasta ”subjektiivisestä” kokemuspieristään ”intersubjektiiviseen” kokemukseen. Kuten Aristoteles toteaa, jos minulle ilmenee jotakin ja sinulle jotakin, ei tästä voida päätellä, että kyseessä on eri tai sama asia; ”jonkin yhden ja saman täytyy jäsentää [*legein*], että ne ovat eri”<sup>106</sup> (tai sama) – meillä täytyy olla keskinäinen ja yhtenäinen yhteis-ymmärrys ilmenevästä. *Logos* kommunikoi vana kielellisyytenä, puhutun kielen mahdollisuusehtona, tekee – ja on ihmisen olemuksellisenä rakenteena aina jo tehnyt – eri ihmisten eri todellisuuksista yhteismitallisia, mahdollistanut yhteisymmärryksen ja siten yhteisönä-olemisen tai ”keskenäänolemisen” (*Miteinandersein*).<sup>107</sup>

Sana ei kuitenkaan saa aikaan yhteisymmärrystä luonnostaan tai syntyjään (*fysei*). Sanat ”kahvikuppi”, ”Rosebud” ja ”gavagai” toimivat joissakin konteksteissa merkityksellisinä sanoina ja toisissa eivät – näiden sanojen merkitsevyys ei perustu niiden äänteellisiin ominaisuuksiin, samoin kuin kahvikupinkaan merkityksellisyys ei perustu siihen, että se

on sinivihreä tai kartiomainen. Nämä sanat eivät ole syntyjään kasvaneet kiinni merkityksiinsä, toisin kuin Aristoteleen mukaan eläinten jäsentymättömät äännähdykset, jotka kyllä tuovat ilmi ja viestittävät jotakin – esimerkiksi koiran tietynlainen haukunta viestii sen pelosta – mutta liittyvät vaistomaisina reaktioina luonnostaan siihen, mitä viestittävät, samalla tavoin kuin savu liittyy luonnostaan tuleen eikä kykene ilmaisemaan mitään muuta. Merkityksellinen ilmaus ei ole merkityksellinen *fysei* vaan ainoastaan silloin, kun siitä tulee symboli eli tunnus (*symbolon*).

Myös ”symboli” on tässä ymmärrettävä kreikkalaisessa mielessä. *Symbolon* on se, mikä saattaa yhteen, sinkoaa yhteen (*symbollein*, heittää yhteen). Sanalla viitattiin alun perin käytäntöön, jossa kestäviä eroottisia murtoja esimerkiksi sormuksen kahteen osaan; sovittamalla nämä kaksi osaa yhteen he tai heidän jälkeläisensä voivat aina tunnistaa toisensa. Sormus ei alun alkujaan ollut tällainen tunnus, vaan siitä tulee tunnusmerkki ”keinotekoisesti”, ”sopimuksen” kautta, mutta kun siitä on kerran muodostunut symboli, johtaa symbolin kohtaaminen symboliliitosta osallisen välittömästi symbolin kantajan tunnistamiseen. Se, että sormuksesta voi tulla symboli, merkki ja tunnus, joka palauttaa kestäviin yhteyden eron jälkeen, edellyttää kuitenkin tuon lähtökohtaisen yhteydessä olemisen ja ystävyden.<sup>108</sup>

Näin on myös sanojen laita: niille, jotka kuuluvat tietyn symbolisen piiriin, tietyn kielen yhteyteen, tuon kielen sanat tuovat välittömästi näkyviin ja tunnistettavaksi tiettäjä ilmiöitä tai kokemuksia, jotka eivät lähtökohtaisesti liity vastaaviin sanoihin. ”Äänteellisen puheen osat ovat siis henkeen kuuluvien kokemussisältöjen tunnuksia.”<sup>109</sup>

Ääneen puhuttu sana tuo välittömästi mieleen jotain muuta kuin itsensä: jonkin omakohtaisen, tietoisuudessa koetun merkityksen. Samoin kun sormus, sana symbolina ei alun perin *luo* ihmisten välille yhteyttä vaan on väline<sup>110</sup>, joka mahdollistaa yhä uudelleen palaamisen sanoja edeltäneeseen, esikielelliseen yhdessäolemiseen ja yhteisymmärrykseen (*synthēkē*, kon-ventio). Yhteisöllinen merkityksellisyys ja ihmisten yhdessäoleminen ei muodostu silloin, kun aiemmin eristyneet ja autistiset yksilöt alkavat puhua toisilleen, vaan symbolinen puhe päinvastoin edellyttää sen, että ihmiset ovat jo lähtökohtaisesti tulleet ulos ”henkilökohtaisuuden” piiristä konventionaaliseen yhteisönä olemiseen, joka on Heideggerin analyysissä ihmisen lähtökohmainen olemisen tapa. Ihminen on aina jo lähtökohtaisesti ylittänyt, trans-sendoinut (lat. *transcendo*, ”astua yli”) subjektiivisuuden ja henkilökohtaisuuden rajat ja tullut ajallisessa horisontissa tapahtuvan yhteisymmärryksen piiriin.

Sanan *symbolon* kautta *Aristoteles* näkee oivaltavasti – joskin hämärästi, epämääräisesti ja ensinkään sitä selventämättä – sen, mitä me nykypäivänä kutsumme *transsendenssiksi*. Kieltä esiintyy vain olevalla, joka on olemukseltaan *transsendoiva*. Tämä on Aristoteleen teesin – *logos on kata synthēkēn* – mieli. [...] Sanat kasvavat ihmisten keskinäisestä *olemuksellisesta yhteisymmärryksestä*, jonka mukaisesti he *yhdessäolemisensa ovat avoimena heitä ympäröiville oleville*, joiden suhteen he voivat olla yksittäisistä asioista yksimielisiä ja siis siten myös erimielisiä. Ainoastaan tämän alkuperäisen, olemuksellisen yhteisymmärryksen pohjalta kielellinen jäsentäminen on mahdollista olemuksellisessa tehtävässä: *sēmainein*, ymmärrettävyyden ymmärrettäväksi-saattaminen.<sup>111</sup>

Kielen *transsendenssi*<sup>112</sup>, se, että merkitykselliset sanat saavat merkityksensä viittaamalla itsensä yli historiallisen taustansa perusteella kohti tarkoitustaan eli merkitystään, joka ei välttämättä itse ole välittömästi läsnä, perustuu inhimillisen merkityksellisyyden transsendenssiin: siihen, että ihminen on aina jo ylittänyt ”subjektiivisen” ja ”immanentin” rajat. Puhtaasti ”subjektiivista”, ”henkilökohtaista” merkityksellistä kokemusta ei itse asiassa voi olla, sillä merkitykset ovat aina intersubjektiivisia, yhteisöllisiä ja yhteisesti ymmärrettäviä; puhtaasti ”immanenttia”, kokonaan läsnäolevassa pitäytyvää merkityksellistä kokemusta ei voi olla, koska kaikki merkityksellisyys edellyttää läsnäolevan aikovan ylittämisen kohti sen historiallista taustaa ja sen tarjoamia tulevia mahdollisuuksia. Seuraavassa luvussa tarkastelemme tässä hahmoteltua ihmisen transsendenssia juuri Aristoteleen *voiman* tai *mahdollisuuden* (*dynamis*) käsitteen kautta.

## 5 DYNAMIS–KINĒSIS–ENERGEIA: *elämä mahdollisuutena ja tapahtumana*

Se, mistä Heideggerin välienselvittelyssä Aristoteleen ja aristoteelisen tradition kanssa on pohjimmiltaan kyse, tulee ehkä kaikkein selkeimmin esiin verrattaessa ajattelijoiden seuraavia sanoja:

On ilmeistä, että toteutuneisuus on mahdollisuutta lähtökohtaisempaa.<sup>1</sup>

Toteutuneisuutta korkeammalla pysyy *mahdollisuus*.<sup>2</sup>

Tässä kiteytyy Heideggerin länsimaisen ajattelun piirissä tavoittelema ”vallankumous”. Kuten jo nähtiin<sup>3</sup>, Aristoteles näkee toteutuneisuuden (*energeia, entelekheia*) – läsnäolevuuden muodon, jossa asia on valmiina, siis oimman olemuksensa, tarkoituksensa tai toimensa (*eidōs, telos*,

*ergon*) saavuttaneena – olevampana ja todellisempana kuin mahdollisuutena olemisen (*dynamei on*).

Toteutuneisuus [*energeia*] on päämäärä [*telos*] [...] heti kun [jokin] on toteutuneena, se on myös [omimmassa] olemuksessaan [*eidōs*]. [...] päämääränähän on [oma] toimi [*ergon*], ja juuri toteutuneisuus on tuo toimi. [...] Joten on ilmeistä, että läsnäolevuus [*ūsia*] ja olemus ovat toteutuneisuutta.<sup>4</sup>

Toteutuneisuus on mahdollisuutta ensisijaisempaa (läsnä)-olevuudeltaan (*ūsia*), sillä asian toteutuneisuushan tarkoittaa juuri sitä, että se on täysimääräisesti läsnä itsenään, valmiina, vailla toteutumattomia olemuksellisia mahdollisuuksia.<sup>5</sup> Kaikkein olevin olevuus ja todellisin todellisuus, merkityksellisyyden jakamattomat lähtökohdat, joiden olemistapaa *Metafysiikka IX*, 10 käsittelee, ovat ”kaikki toteutuneina, eivät mahdollisina”<sup>6</sup>. Mahdollisuus tarkoittaa vain mahdollisuutta toteutua, joten toteutuneisuus on käsitteellisesti (*logō*) ensisijaisempaa: mahdollisuuden voi ymmärtää vain toteutuneisuuden kautta.<sup>7</sup> Mutta kuten edellisessä luvussa näimme, Heidegger saattaa kyseenalaiseksi juuri tämän jälkimmäisen teesin, toteutuneisuuden ja läsnäolevuuden etusijan *logoksessa*, käsitteellisessä ja käsitettävässä kokemuksessa. Merkityksellinen (läsnä)oleva jäsentyy lähtökohtaisesti projektin, tavoitteen, aikomuksen kautta, merkityshorisontissa, jossa jo muodostuneen historiallisen merkitysyhteyden pohjalta hahmotetaan asian tulevat mahdollisuudet. Vasta suhde mahdollisuuteen avaa olevan kätevän läsnäolon ”jonakin jotakin varten” ja vasta tällä tavoin ymmärretty oleva voi tulla esineeksi, objektiksi, jota määritetään läsnäolevien ominaisuuksiensa perusteella

toteavin väitelausein. Näin siis mahdollisuus olisikin *logok-  
sessa* toteutuneisuutta alkuperäisempää. Luettaessa Aris-  
totelesta destruktiivisesti paljastuu Aristoteleen ajattelun  
ei-ajatelluksi horisontiksi juuri historialliseen tilanteeseen  
perustuva, tulevaan kohdistuva *mahdollisuus*. Tämä on  
kreikkalaisen ontologian raja, josta se ei itse saanut otetta.

Tässäkään kysymyksessä Heidegger ei osoita Aristote-  
lesta kohtaan minkäänlaista väheksyntää vaan ainoastaan  
kaikkein syvintä kunnioitusta. Kuten kaikkien perustavien  
kysymysten kohdalla, Aristoteles ajatteli myös *dynamista*  
koskevan kysymyksen niin pitkälle ja niin fenomenolo-  
gisesti, niin uskollisesti ilmenevän ilmenemiselle, kuin se  
vain hänen määrättyjen lähtökohtiensa puitteissa oli mah-  
dollista. Tämä radikaali kreikkalaisuuden rajankäynti on  
löydettävissä Aristoteleen perustavasta *kinēsis*-analysistä  
(*Phys. III*, 1–3) sekä *dynamista* ja *energeiaa* käsittelevästä  
*Metafysiikan* ydinjaksosta, *IX* kirjasta (luvut 1–9), erityisesti  
Aristoteleen välienselvittelystä megaralaisten filosofien  
kanssa (*Met. IX*, 3). Näistä teksteistä ensimmäistä Heideg-  
ger käsittelee luentokurssilla SS 1924<sup>8</sup>, jälkimmäistä taas  
kurssilla SS 1931. Keskitymme tässä erityisesti jälkimmäi-  
seen tekstiin, joka muodostaa eräänlaisen päätösluvun 10  
vuotta kestäneelle intensiiviselle Aristoteles-eksegeesille<sup>9</sup>.

## 5.1 DYNAMIS KATA KINĒSIN: MAHDOLLISUUS JA TAPAHTUMA

*On dynamei – on energeia*, olla siten, että *voi* olla – olla  
toteutuneena: tämä erottelu on Heideggerin mukaan  
”kreikkalaisen ja erityisesti Aristoteleen ontologian vaikein



ilmiö”<sup>10</sup>. Erottelu on lähtöisin Aristoteleelta ja edustaa Heideggerin mukaan ”perustavaa edistysaskelta” Platonin ontologiaan nähden.<sup>11</sup> On huomattava, että ”edistyksestä” Heidegger tarkoittaa aina alkuperäisempää otetta ilmiöistä. *Dynamiksen* käsite liittyy olennaisesti Aristoteleen tärkeimpään saavutukseen, joka Heideggerin silmissä tekee hänestä kreikkalaisen filosofian huipentuman: siihen, että Aristoteles kykeni ensimmäisenä saamaan käsitteellisen otteen liikkeen, muutoksen, tapahtumisen (*kinēsis*) ilmiöstä, joka juuri *dynamis-energeia*-rakenteensa johdosta on ”vaikeinta, mitä länsimaisen metafysiikan historiassa ylipäättään jouduttiin ajattelemaan”<sup>12</sup>. Tapahtumisen ja tapahtuman ontologisen rakenteen jäsentäminen *Fysiikassa* on Aristoteleen ja koko kreikkalaisen ontologian äärimmäinen käsitteellinen aikaansaannos, jonka radikaaliutta myöhempi ontologia ei ole kyennyt täysin arvostamaan, saati omaksumaan. Tämän vuoksi *Fysiikka* on Heideggerille ”länsimaisen filosofian kätkeyty perusteos, jota ei tämän [kätkeytyden] vuoksi ole milloinkaan ajateltu läpi riittäväällä tavalla”<sup>13</sup>.

Tiedämme hyvin, että muutoksen todellisuus oli kreikkalaiselle filosofialle keskeinen ja vaikea ongelma. Parmenideelle ”todellisuuden tien” noudattaminen merkitsi sen tunnustamista, että *oleva on*, mikä tarkoittaa, että *ei-oleva ei ole*. ”On esitettävä ja tajuttava, että oleva on: olemista näet on, // ei-mitään taas ei ole.”<sup>14</sup> Liike, muutos ja jokikin tuleminen eivät ole mitään muuta kuin saapumista ei-(läsnä)olevuudesta (läsnä)olevuuteen tai poistumista (läsnä)olevuudesta ei-(läsnä)olevuuteen. Juuri siksi Parmenideelle ja tämän elealaisille seuraajille todellisuuden tien ankara seuraaminen merkitsi tällaisen tapahtuman – ja

siten ylipäätään kaiken tapahtumisen – sulkemista pois: se, että ei-olevuus ei ole, tarkoittaa, ettei se voi olla missään tekemisissä olevuuden kanssa.

Miten sitten oleva voisi tuhoutua? Ja miten se voisi tulla olevaksi? // Jos se nimittäin tulisi olevaksi, se ei olisi, eikä myöskään, jos se olisi vasta joskus oleva. // Niinpä olevaksi tuleminen on tiessään eikä häviämisestä kuulu mitään. // [...] // Sen sijaan se [oleva] on liikkumaton, suurten siteiden rajaama // aluton, keskeytymätön [...].<sup>15</sup>

Elealainen Zenon osoitti muutoksen käsitteellisen ajattelemisen mahdottomuuden kuuluisilla paradokseillaan, joiden kumoaminen oli eräs Aristoteleen *Fysiikan* tärkeimmistä tavoitteista.<sup>16</sup> Myöskään Platon ei valtaosassa tuotantoaan hyväksy muutosta varsinaisen olevuuden piiriin; dialogissa *Sofisti* hän kuitenkin avasi Aristotelelle tien osoittamalla, ettei Parmenideen ”todellisuuden tietä” voinut seurata loppuun asti koska se johtaa mahdottomuuksiin. *Sofistin* elealainen vieras toteaa: ”Puolustautuaksemme meidän on välttämättä kyseenalaistettava isä Parmenideen jäsenitys ja ajettava väkivalloin läpi, että ei-oleva jossakin suhteessa on ja että oleva taas puolestaan eräällä tapaa ei ole.”<sup>17</sup> Juuri Parmenideen perustavan teesin kyseenalaistuminen johtaa elealaisen vieraan kysymykseen, jota Heidegger pitää ratkaisevana: ”mihin oikein tahdotte viitata sanoessanne ’oleva?’”<sup>18</sup>

Aristoteles toteaa Parmenideesta: ”Hänhän arvelee, ettei ei-oleva ole yhtään mitään olevan lisäksi, ja katsoo, että välttämättä on vain yksi oleva eikä mitään muuta. [...] Hänen oli kuitenkin pakko seurata ilmenevää ja olettaa, että

[oleva] jäsentyy käsitteellisesti yhtenä mutta on havaittuna moninainen.”<sup>19</sup> Kreikkalaisen filosofian lähtökohtainen fenomenologinen vire ei sallinut ajattelijoiden kokonaan sivuuttaa jatkuvasti ilmenevää tapahtumista, mutta heidän ontologinen lähtöhorisonttinsa teki tämän ilmiön käsittelemisen vaikeaksi. Radikaalilla fenomenologisella otteella Aristoteles asettaa liikkeen ja tapahtumisen todellisuuden muuttuvaa, syntyvää ja häviävää todellisuutta, *fysistä*, käsittelevän tutkielman, *Fysiikan*, lähtökohdaksi:

Olkoon lähtökohtanamme, että niistä [olevista], jotka tulevat ilmi oma-aloitteisesti [*ta fysei*], joko kaikki tai jotkut ovat sellaisia, että niille on tapahtumassa jotakin: tähän on yleistämisen [*epagōgē*, ”induktio”, yksittäisten asioiden tasolta kohti yleistä merkitystä vievä johdatus] perusteella selvää.<sup>20</sup>

Miten Aristoteles sitten kykenee ajattelemaan muuttumisen ja tapahtumisen mahdollisuuden, jos hän – kuten LUVUSSA 2 esitettiin – Parmenideen tavoin ymmärtää olevan olevuuden pysyvänä läsnäolevuutena? Parmenideen ajattelu on ”harhaanjohtavaa sikäli, että hän otaksuu, että olevuus jäsentyy yksiselitteisesti, vaikka se jäsentyy monin tavoin”<sup>21</sup>. Parmenides ei nähnyt, että (läsnä)olevuus – ja siten myös ei-(läsnä)olevuus, poissaolevuus – ymmärretään monissa eri asteissa ja eri merkitysyhteyksissä, joskin toki aina viime kädessä suhteessa pysyvään läsnäolevuuteen, *üsiaan*.

Me puolestamme itsekin väitämme, ettei mikään tule [läsnä]olevuuteen yksiselitteisestä ei-olevuudesta. Ei-olevuudesta voi kuitenkin eräässä mielessä tulla [läsnä]olevuuteen,

nimittäin satunnaisesta [ei-olevuudesta]: saapuuhan jokin [läsnä]olevuuteen poissaolevuudesta – joka itsessään on ei-olevuutta – siten, ettei poissaolevuus enää sisälly [siihen, mikä tulee läsnäolevaksi].<sup>22</sup>

Ei-olevuudesta *sinänsä*, joka Parmenideelle oli ei-olevuuden ainoa merkitys, ei mikään voi tulla olevuuteen. Se, mikä on olemukseltaan ei-oleva, kuten pyöreä neliö, ei milloinkaan voi tulla läsnäolevaksi. Sen sijaan asia, joka vain *sattumalta* ei ole läsnä, jolle ei-läsnäolevuus on vain yhteen-sattunut ominaisuus – esimerkiksi juuri tällä hetkellä sadekuuro – voi hyvinkin tulla läsnäoloon. Asia, joka voi tulla läsnäolevaksi tai poistua läsnäolosta, tulee aina läsnäolevaksi omasta suhteellisesta poissaolostaan<sup>23</sup>, puutumisestaan (*sterēsis*)<sup>24</sup> lähtien.

”Tämä on toki yksi tapa jäsentää tämä asia; toinen tapa taas on [jäsentää se] suhteessa mahdollisuuteen ja toteutuneisuuteen.”<sup>25</sup> Mahdollinen olevuus, *dynamēi on*, on juuri sellaisen asian suhteellinen ei-(läsnä)olevuus tai poissaolevuus, joka *voi* tulla läsnäolevaksi. Tätä suhteellista ei-olevuutta, *sterēsistā*, Parmenides ei kyennyt ajattelemaan, koska ei nähnyt olevuuden merkityksen moninaisuutta.

*Dynamista*, olemisvoimaa, kykyä tai mahdollisuutta, on jo alustavasti käsitelty edellä.<sup>26</sup> Se on kaikkein yleisimmässä mielessä lähtökohta ja edellytys sille, että jotakin voi ylipäätään alkaa tapahtua jossakin toisessa asiassa tai lähtökohdassa itsessään jossakin määrättyssä suhteessa (*arkhē metabolēs en allō ē hē allo*)<sup>27</sup> – tai sille, että lähtökohdalle itselleen voi tapahtua jotakin jonkin toisen toimesta tai sen omasta toimesta jossakin suhteessa (*arkhē metabolēs hyp’ allū ē hē allo*)<sup>28</sup>. Nämä kaksi määritelmää

vastaavat *dynamiksen* kahta puolta: 1) ”aktiivinen” voima tai kyky saada aikaan jokin tapahtuma (*dynamis poiētikē*) ja 2) ”passiivinen” mahdollisuus olla jonkin tapahtuman kohteena (*dynamis pathētikē*).<sup>29</sup> Nämä tapahtumisen lähtökohdat kuuluvat tapahtuman kahdelle eri osatekijälle: sille, joka saa tapahtuman aikaan (kr. *poiūn*, lat. *agens*) ja sille, jolle tapahtuu (kr. *pathōn*, lat. *patiens*). Mutta aivan samoin kuin meneillään oleva tapahtuma, jossa siis jollekin tapahtuu jotakin jonkin toimesta, pitää välttämättä sisällään molemmat osatekijät, niin ”aktiivisen” kuin ”passiivisen”, samoin myös tämän tapahtuman *mahdollisuus* pitää sisällään niin ”aktiivisen” kuin ”passiivisenkin” mahdollisuuden.<sup>30</sup>

Lisäksi on tärkeää huomata Aristoteleen erottelu eikäsitteellisen, ”mekaanisen” *voiman* (*dynamis alogos*) ja *logoksen* piiriin kuuluvan, inhimillisen *kyvyn* (*dynamis meta logū*), välillä.<sup>31</sup> Elottomilla kappaleilla ja alemmilla eläimillä on toki erilaisia voimia, niiden on mahdollista saada aikaan erilaisia tapahtumia, siis muutoksia muissa asioissa. Esimerkiksi palavalla tulitikulla on voima saada aikaan syttyminen ja kuumuuden läsnäolo kynttilän sydämessä. Sen sijaan se ei voi saada aikaan vastakkaista tapahtumaa, nimittäin kuumuuden poissaoloa ja kynttilän sammumista. Se taas, jonka kyky on käsitteellinen osaaminen (*tekhne*) – esimerkiksi lääkäri – kykenee saamaan aikaan kunkin sellaisen asian poissaolon, jonka läsnäolon kykenee aiheuttamaan: lääkäri kykenee tekemään sairaasta potilaasta terveen, mutta myös terveestä potilaasta sairaan (sairaus ymmärrettyinä terveyden poissaoloksi). Tämä johtuu *logoksen* jokin jonakin -luonteesta, jota tarkasteltiin edellisessä luvussa. ”Tietäminen on näet jäsentämistä [*logos*], ja sama

jäsennys tuo ilmi asian itsensä ja sen poissaolon [...]. Kiel-  
lon ja poissulkemisen kauttahan jäsentäminen tuo ilmi sen,  
mikä on vastakkaista.”<sup>32</sup>

*Logokseen* liittyy aina suhde mahdolliseen poissaoloon: A:n käsittäminen B:nä edellyttää aina myös mahdollisuuden käsittää A ei-B:nä. Tehdessään päätöksen (*proairesis*) parantaa potilas lääkäri asettaa päämääräkseen saattaa ei-vielä-läsnäoleva terveys läsnäolevaksi tässä potilaassa. Hänen päämääränään on terve potilas. Tämä kuitenkin antaa hänelle mahdollisuuden myös päinvastaiseen: terveys on potilaassa läsnä, mutta lääkäri voi ajatella potilaan sairaana ja alkaa täten toteuttaa terveyden poistamista. *Logos* merkityksellisenä suhteena todellisuuteen edellyttää aina suhteen jonkin merkityksen tai olemuksen (*eidōs*) läsnäoloon, ja tämä merkitsee samalla myös suhdetta tämän olemuksen poissaoloon (*sterēsis*). Näin ollen sillä, jolla on hallussaan jokin käsitteellinen ymmärrys asian tuottamisesta (*epistēmē poiētikē*) eli jokin osaaminen tai taito (*tekhnē*), on aina kaksi mahdollisuutta: joko toteuttaa se, mihin kykenee, tai olla toteuttamatta sitä. Tämän vuoksi tällainen kyky ei ala toteutua automaattisesti, kun aktiivinen ja passiivinen voima joutuvat kosketukseen – esimerkiksi kun lääkäri joutuu tekemisiin potilaan kanssa – vaan se edellyttää lisäksi suhteen johonkin ei-vielä-läsnäolevaan merkitykseen: ”edes-ottamuksen”, valinnan eli päätöksen (*proairesis*) tai tavoittelemisen (*oreksis*).<sup>33</sup>

Pyrimme selventämään tähän mennessä käsiteltyä esimerkillä. Oletetaan, että meillä on juuri valmistunut rakennus, joka on täysin rakennettu siten, että siitä ei puutu enää mitään. Rakennus on toteutunut (*energeia*) rakennuksena – se on saavuttanut kaikkein omimman ja

täysimmän tapansa olla läsnä. Rakennus on kuitenkin tullut läsnäolevaksi rakennusprosessin kautta: lähtökohtaisesti oli rakentaja ja rakennusmateriaaleja. On selvää, että koska rakennus valmistui, materiaaleilla oli voima tulla rakennetuiksi ja rakentajalla oli kyky rakentaa materiaaleista rakennus. Sekä rakentaja että rakennusmateriaalit olivat jossakin suhteessa kykeneviä tai ”voipia” (*dynaton*), kummallakin oli tietty mahdollisuus. Rakentaja oli kykynsä kautta mahdollisesti (*dynamei on*) – mutta ei parhaillaan – rakentava, rakennusmateriaalit olivat mahdollinen (*dynamei on*) – mutta ei toteutunut – rakennus. Molemmat mahdollisuudet olivat yhden ja saman mahdollisuuden – rakennuksen läsnäolevuuteen saapumisen – aspekteja. Kumpikin aspekti edellytti toisensa voidakseen toteutua: rakentaja tarvitsi rakennuskelpoisia materiaaleja voidakseen ryhtyä rakentamaan, materiaalit tarvitsivat osaavan rakentajan voidakseen tulla rakennetuiksi.

Rakennus on siis tullut läsnäolevaksi tilanteesta, jossa se ei ollut läsnä, jossa se puuttui ja oli poissa, mutta aivan määrätyn ei-läsnäolevuuden mielessä: lähtökohtaisesti rakennus on toteutettavissa oleva mutta vielä toteutumaton mahdollisuus. Näiden kahden tilan, valmiina ja mahdollisena olemisen, välillä oli jotakin, joka ei ollut staattinen tila vaan dynaaminen prosessi. Tähän mennessä luonnostellun alustavan ymmärryksen perusteella voimme nyt ymmärtää Aristoteleen yleisen määritelmän liikkeelle tai tapahtumiselle (*kinēsis*) ja siirtymälle (*metabolē*): ”tapahtuminen on sitä, että se, mikä on mahdollinen, on saavuttanut täysimääräisyyden sellaisenaan [mahdollisena]”<sup>34</sup> ja täsmentäen:

tapahtuminen on sitä, että se, mikä on mahdollisena, <on saavuttanut täysimääräisyyden>, silloin kun se täysimääräisenä on parhaillaan toteutumassa – ei sikäli kuin se on [jo] sitä mitä se itsessään on, vaan sikäli kuin sille voi [vielä] tapahtua jotakin.<sup>35</sup>

Siis: rakentamisen alettua rakennusmateriaalit ovat rakentajan toimesta alkaneet toteutua mahdollisena rakennuksena, ei valmiina vaan rakenteilla olevana, osittain jo toteutuneena ja osittain vielä toteutumattomana. Kun rakennus valmistuu, eivät materiaalit enää ole rakennettavissa taloksi, eikä enää ole siis *mahdollista* rakennusta vaan ainoastaan valmis ja toteutunut rakennus.

Kuten määritelmäkin osoittaa, tämä pelkästään mahdollisen rakennuksen (lähtökohta, *arkhē*) ja täysin toteutuneen rakennuksen (lopputila, *telos*) välillä oleva rakentamisen tapahtuma tulee ymmärrettäväksi ainoastaan lähtökohdan ja lopputilan yhteydessä ja suhteessa niihin. ”Kaikkihan tapahtuu jostakin lähtien ja johonkin saakka.”<sup>36</sup> ”Jostakin johonkin” (*ek tinos eis ti*) on se horisontti, jonka piirissä tapahtuminen ja liike ymmärretään.

Kerratkaamme siis tähän mennessä esitetty käymällä läpi rakentamiseen liittyvät toteutuneisuuden tasot:

1) Alkutilanne: on rakentaja, jolla on hallussaan (*ekhei*) mahdollisuus tai kyky (*dynamis*) rakentaa ja joka on siis kykenevä (*dynaton*) rakentamaan. On rakennusmateriaaleja, joilla on mahdollisuus tai voima tulla rakennetuiksi. Sekä rakentamaan kykenevään että rakennettavissa olevaan kuuluu muutoksen lähtökohta (*arkhē metabolēs*) – kumpikin on osittainen edellytys sille, että rakentamisen tapahtuma voi ylipäätään alkaa. Molempien voimat ovat itse asiassa vain



saman asian, talonrakentamisen mahdollisuuden, kaksi eri osatekijää. Näiden lähtökohtien väliltä puuttuu vielä kuitenkin kosketus tai yhteys (*tbiksis*)<sup>37</sup>, jonka syntyessä liike molempien voimien yhteispelinä saa alkunsa.

2) Rakentamisen tapahtuma on alkanut. Rakentaja käy työhön, rakennusmateriaaleista alkaa muodostua rakennus. Mitä näemme katsellessamme tätä tapahtumaa? Näemme ihmisen, joka on rakentamassa taloa, mutta ei ole vielä saanut sitä valmiiksi – rakentaja on parhaillaan tulossa ihmiseksi, joka on rakentanut rakennuksen. Näemme ihmisen rakentajana, joka kykenee rakentamaan – *jonka toimesta* rakentaminen tapahtuu. Näemme materiaaleja, joista on parhaillaan tulossa valmis rakennus. Näemme puun ja tiilen materiaalina, josta voi tulla rakennus – *jolle* rakentaminen tapahtuu. Rakentajan toteutuneisuus rakentamaan kykenevänä ja materiaalien toteutuneisuus rakennettavissa olevina ovat yhden ja saman rakenteilla-olemisen tapahtuman eri puolia. ”Molempien [liikuttavan ja liikutetun] toteutuneisuus on yksi ja sama, aivan samalla tavoin kuin yhden etäisyys kahdesta ja kahden etäisyys yhdestä on sama [...]. Nämähän ovat yksi ja sama, joskaan niiden jäsenitys ei ole yksi ja sama.”<sup>38</sup>

Rakenteilla-oleminen on liikettä, muutosta, tapahtumista. Tapahtuma on meille läsnä, mutta ei erillisenä siitä, jonka toimesta se tapahtuu, tai siitä, jolle se tapahtuu. ”Tapahtuminen ei ole mitään asioiden [itsensä] lisäksi.”<sup>39</sup> Tapahtumisen, jostakin johonkin siirtyvän muutoksen läsnäolevuus ja toteutuneisuus tapahtumana on yksinomaan siinä, että jokin on läsnä ensisijaisesti mahdollisuutensa kautta. Rakentaja ja materiaalit eivät ole läsnä ensisijaisesti sinä, mitä ne jo olivat, tai sinä, miksi ne ovat

tulossa, vaan nimenomaan jonakin, joka on tulossa jostakin (*ek tinos*) joksikin (*eis ti*).

3) Rakennus on valmis, loppuun asti rakennettu. Valmis rakennus oli materiaalien ja rakentajan päämäärä sikäli, kuin ne olivat (rakennukseksi) rakennettavissa oleva ja (rakennuksen) rakentamaan kykenevä. Mutta kun rakennus valmistuu, rakentamisen tapahtuma loppuu: eihän valmis rakennus ole enää rakennettavissa, eikä rakennuksen valmiiksi saanut rakentaja enää voi rakentaa sitä.

## 5.2 ARISTOTELES JA MEGARALAISET: MAHDOLLISUUDEN TODELLISUUS

Aristoteleen radikaali askel Parmenideeseen ja elealaisiin nähden olisi siis ollut kyky käsitteellistää taso 2 – liikkeen ja muutoksen todellisuus liikkeenä ja muutoksena – erillään tasosta 3. Hän selventää tapahtumisen olemuksen: tapahtuminen on mahdollisen toteutuneisuutta mahdollisena, ei vielä valmiina mutta valmistuvana. Aristoteles korostaa tapahtumisen ajattelemisen vaikeutta: liike ja tapahtuminen näyttävät olevan jotakin epämääräistä ja jäsentymätöntä tai rajautumatonta (*aoriston*). Toteutuneisuus (*energeia*) tarkoittaa Aristoteleella nimenomaan tilaa, jossa toteutunut asia pysyttelee olemuksessaan, oman *eidoksensa* rajaamana ja määrittämänä. Tapahtuminen puolestaan tarkoittaa keskeneräisyyttä: tapahtuva on toteutunut tapahtuvana silloin, kun se on vielä kesken. Tapahtuma ei siis milloinkaan pysyttele omissa rajoissaan vaan menee jatkuvasti rajojensa yli.

Syy siihen, että tapahtuminen näyttää olevan jotakin epämääräistä, on se, ettei sitä voi {yksiselitteisesti} asettaa olevien mahdollisuuden eikä toteutuneisuuden piiriin. [...] Tapahtuma näyttää olevan jonkinlainen toteutuneisuus, mutta keskeneräinen sellainen: syynä tähän on se, että se asia, jolla on jokin mahdollisuus ja jonka toteutuneisuutta tapahtuminen on, on keskeneräinen.<sup>40</sup>

*Energeia*, valmis, toteutunut todellisuus<sup>41</sup>, näyttää olevan keskeneräiseksi toteutuneisuudeksi (*energeia atelēs*) ymmärretylle *kinēsikselle* vastakkainen olemisen tapa. Aristoteles erottaakin tasot 2 ja 3 kahdeksi toteutuneisuuden eri muodoksi. Kyseessä on kaksi eri läsnäolevuuden tasoa, jotka on ymmärrettävä analogian kautta [*tō analogon*], suhteessa vastaavaan poissaoloon: liike, muutos ja joksikin tuleminen [*kinēsis*] on ymmärrettävissä toteutuneisuudeksi suhteessa pelkkään joksikin tuleminen mahdollisuuteen [*dynamis*], jonkin asian täysi läsnäolevuus [*ūsia*] taas on toteutuneisuutta suhteessa pelkkään ainekseen, sisältöön [*hylē*], joka sallii tuon asian konkretisoitumisen ja yksilöitymisen tässä ja nyt olevaksi.

Toteutuneena oleminen ei jäsenny kaikissa tapauksissa samalla tavoin, vaan samassa suhteessa [...]: jotkut asiat näet jäsenyvät toteutuneina siten kuin meneillään oleminen / tapahtuminen [*kinēsis*] jäsenyy suhteessa mahdollisuuteen [*dynamis*], jotkut taas samalla tavoin kuin läsnäolevuus [*ūsia*] jäsenyy suhteessa johonkin ainekseen [*hylē*].<sup>42</sup>

Läsnäolevuus, *ūsia*, vastaisi tason 3 loppuunsaatettua toteutuneisuutta, tapahtumisen toteutuneisuus taas tason 2

keskeneräistä toteutuneisuutta. Kaikkein korkein ja varsinaisin toteutuneisuus ja läsnäolevuus ei Aristoteleelle itse asiassa ole yksinkertaisesti ”staattista” mutta ei myöskään varsinaisesti ”dynaamista”, mahdollisuuksia sisältävää; koska *usia* on *pysyvää* läsnäolevuutta, on korkein toteutuneisuus pikemminkin asian ”aktiivista” täydessä läsnäolevuudessa *pysyttelemistä* (verbinä *energein*, ”olla toteutuneena, olla tekeillä”). Aristoteles tekee tämän selväksi erottamalla toisistaan keskeneräisen toteutuneisuuden eli tapahtumisen (*kinēsis*) ja täydellisen eli varsinainen toteutuneisuuden (*energeia*) inhimillisen toiminnan piirissä.

Niistä toimista, joilla on jokin raja, ei mikään ole päämäärä [itsessään], vaan niissä on *kyse* jostakin päämäärästä. Esimerkiksi laihduttamisessa [ei ole kyse] itse laihdutuskuurista [vaan laihuuden saavuttamisesta]. Niille, jotka laihduttavat, on tapahtumassa jotakin silloin, kun he parhaillaan laihduttavat, eikä se, mihin tapahtuma tähtää, ole läsnä. Nämä [toimet] eivät ole toimintaa/käyttäytymistä [*praksis*], eivät ainakaan täysimääräisesti: eiväthän ne ole päämääriä [itsessään]. Mutta päämäärän ollessa sisältyen läsnä on kyseessä käyttäytymisen. Esimerkiksi samalla voi sekä olla näkemässä <että olla jo nähnyt,> olla miettimässä <ja olla jo miettinyt,> olla tajua-massa ja olla jo tajunnut. Samalla ei voi kuitenkaan sekä olla oppimassa jotain että olla jo oppinut [sitä], eikä voi sekä olla tervehtymässä että olla jo tervehtynyt. Samalla voi sekä olla elämässä asianmukaisesti että olla jo elänyt asianmukaisesti, ja myös sekä olla onnellisena että olla jo ollut onnellinen. [...] Edellisiä on kutsuttava tapahtumiksi [*kinēsis*], jälkimmäisiä toteutuneisuuksiksi [*energeia*].<sup>43</sup>

Inhimillisen toiminnan piirissä erottelu *kinēsis-energeia* vastaa eroa varsinaisen toiminnan eli käyttäytymisen (*praktis*) ja aikaan saamisen, tuottamisen, valmistamisen (*poiēsis*) välillä.

Tuottamisen päämäärähän on siitä erillinen, käyttäytymisen päämäärä taas ei ole erillinen: asianmukainen käyttäytyminen on näet päämäärä itsessään.<sup>44</sup>

Kaikkein korkeinta – toteutuneinta ja täysimmin läsnäolevaa – on toiminta, joka ei tähtää mihinkään toiminnan ulkopuolisiin, ei-vielä-toteutuneisiin päämääriin, esimerkiksi laihtumiseen tai talon rakentamiseen, vaan on itse oma päämääränsä. En ajattele saavuttaakseni jonkin tavoitteen, jossa ajattelu lakkaa; en katsele saadakseni katseltua jotakin, jonka jälkeen näkeminen päättyisi. Yleisemmin: en elä saavuttaakseni elämäni lopun vaan elääkseni. Kuten tässäkin käy ilmi, Aristoteleen nimi kaikkein korkeimmalle olemisen tavalle, elämän kaikkein korkeimmalle toteutumismuodolle, on onnellisuus (*eudaimonia*), joka *Nikomakhoksen etiikan X* kirjassa esitetään kaikkein jumalallisimmaksi elämäksi.<sup>45</sup> Aristoteleelle jumalallisuus on juuri teoreettista, kaikesta ”tämä – jotakin muuta varten” -tapaisesta arkisesta ajattelusta vapaata täysimääräistä ja itseriittoista läsnäolevuudessa pysyttelemistä täysimääräisesti läsnäolevan äärellä: *noēsis noēseōs*, tajuamisen tajuaminen, itsetajunta.<sup>46</sup> Tämän täydellisen läsnäolon kuvaaminen verbeillä – *energein*, toteutuminen / toteutuneena oleminen, *eudaimonein*, onnellisena oleminen, *zēn*, eläminen, *noein*, intuitiivinen ja välitön ajatteleminen – korostaa *energeian* ja *alētheian*, toteutuneisuuden ja todellisuuden, läsnäolevuuden luonnetta eräänlaisena

*tapahtumana*. Kyseessä on erityislaatuinen tapahtumisen rajamuoto, tapahtuma, johon ei liity mitään keskeneräisyyttä, puutetta tai mahdollisuutta. Heideggerin mukaan Aristoteleen määritelmälle liikkeestä on olennaista juuri tämä: hän ajattelee tapahtumisen ja liikkeen *lepotilan* kautta. Aristoteles ei ajattele lepotilaa liikkeen ja muutoksen poissaolona vaan liikkeen korkeimpana muotona, jossa ainoa meneillään oleva tapahtuma on läsnäolossa pysyttelemisen.<sup>47</sup>

Taso 3 on siis täydellistä toteutuneisuutta, jossa ei enää ole jäljellä mitään toteutumaton mahdollisuutta, ei mitään ei-vielä-läsnäolevaa. Taso 2 on keskeneräistä toteutuneisuutta, jossa jotakin jo on mutta jokin ei ole vielä vaan on vasta parhaillaan tulossa. Mutta lisäksi Aristoteles ottaa todellisuuden piiriin tason 1, kaikkein epä-todellisimman, vähiten läsnäolevan toteutuneisuuden, jossa mahdollisuus ei ole vielä edes alkanut toteutua vaan on puhtaana mahdollisuutena, voimana, kykynä – *läsnä*. Puolustaessaan tason 1 todellisuutta, puhtaan mahdollisuuden todellisuutta mahdollisuutena – suhteellisen poissaolevuuden läsnäolevuutta suhteellisena poissaolevuutena – Aristoteles vie äärimilleen ja ammentaa tyhjiin ne ajattelun voimavarat, joita hänen lähtöhorisonttinsa tarjoaa. Tämä käy ilmi Aristoteleen välienselvittelystä megaralaisten<sup>48</sup> filosofien kanssa (*Met. IX, 3*).

On eräitä – esimerkiksi megaralaiset – jotka väittävät, että joku kykenee [johonkin] ainoastaan ollessaan parhaillaan toteuttamassa [sitä, mihin kykenee], ja että silloin kun se ei ole toteuttamassa sitä, se ei kykene siihen. Esimerkiksi se, joka ei ole parhaillaan rakentamassa, ei [heidän mukaansa] kykene

rakentamaan, vaan ainoastaan parhaillaan rakentava [kykenee rakentamaan] ollessaan rakentamassa.<sup>49</sup>

Megaralaiset siis yksinkertaisesti kiistävät tason 1 todellisuuden. Kreikkalaisessa kontekstissa tämä omituiselta vaikuttava näkemys oli ehdottoman vakavasti otettava. Mitä voi konkreettisesti tarkoittaa se, että rakentajalla on kyky (*ekhei dynamin*) rakentaa jo ennen kuin hän alkaa rakentaa? Millä tavalla tämä kyky ilmenee, on läsnä tai todellinen? Eikö rakentaja ilmene nimenomaan joutilaana ihmisenä ennen työhön ryhtymistään? Eikö hänen kykynsä rakentaa tule esiin vasta silloin, kun hän ryhtyy rakentamaan ja tämän rakentaminen on läsnä? Millä tavalla pelkkä puhdas mahdollisuus voi olla todellinen?

Aristoteles ei tietenkään voi hyväksyä megaralaisten kieltoa. ”Ei ole vaikea nähdä niitä omituisuuksia, jotka [näistä jäsennyksistä] seuraavat.”<sup>50</sup> Taso 1 on näet välttämätön edellytys sille, että tasoa 2, toteutunutta tapahtumista, voidaan ajatella. Megaralaiset eivät kunnolla käsitä tapahtumisen, toteutumassa olemisen olemuksellista luonnetta siirtymänä jostakin johonkin. Tason 2 ymmärtäminen edellyttää tason 1, josta lähtien se on siirtymässä, ja tason 3, jota kohti se on siirtymässä. *Dynamis* oli tapahtumisen ja muutoksen lähtökohta (*arkhē*) – siis ennakkoodellytys sille, että mitään voi alkaa tapahtua, aivan kuten tapahtuminen on ennakkoodellytys sille, että mikään voi olla jo tapahtuneena tai joksikin muuttuneena. Rakentaja ymmärretään rakentajana nimenomaan *mahdollisuutensa* kautta, sen kautta, että hänellä on kyky rakentaa. Ellei rakentajalla ole jo lähtökohtaisesti kykyä rakentaa, ei hän milloinkaan voi aloittaa rakentamista.<sup>51</sup>

Onhan selvää, ettei rakentaja [tämän jäsenyyksen mukaan] olisi rakentaja silloin kun ei ole rakentamassa, ja sama koskee myös muita taitoja – rakentajana oleminenhan on rakentamaan kykenevänä olemista. Jos siis on mahdotonta, että jollakulla olisi tällaisia taitoja, ellei hän ole joskus niitä oppinut ja omaksunut, ja on mahdotonta, että hänellä ei olisi niitä, ellei hän ole joskus niitä menettänyt [...] ja jos rakentajalla ei [rakentamisen] keskeytettyään enää ole taitoa, millä tavoin hän omaksuu taidon ryhtyessään oitis uudelleen rakentamaan?<sup>52</sup>

Se, että megaralaiset kiistävät mahdollisuuden todellisuuden mahdollisuutena (taso 1), johtaa heidät takaisin elealaisten oppiin: he joutuvat lopulta kiistämään todellisuuden myös keskeneräisesti toteutuneelta ja parhaillaan toteutumassa olevalta mahdollisuudelta (taso 2).

Edelleen: jos se, miltä puuttuu mahdollisuus, on mahdotonta, on sen, mikä ei ole jo tulossa [läsnä]olevaksi, mahdotonta tulla [läsnä]olevaksi. On harhaanjohtavaa jäsentää sen, minkä on mahdotonta tulla [läsnä]olevaksi, olevan tai tulevan olemaan: ”mahdoton” tarkoitti näet juuri tätä edellä mainittua. Niinpä nämä jäsenyykset hävittävät sekä tapahtumisen että [läsnä]olevaksi tulemisen. [...] Mutta jos näin ei siis voi asiaa jäsentää, on ilmeistä, että mahdollisuus ja toteutuneisuus ovat eri asioita. Edellä mainitut jäsenyykset taas tekevät mahdollisuudesta ja toteutuneisuudesta saman asian – niinpä se, minkä ne pyrkivät hävittämään, ei olekaan mitään vähäpätöistä.<sup>53</sup>

Tapahtumisen, liikkeen ja muutoksen käsitteellistäminen edellyttää välttämättä puhtaan, täysin toteutumattoman



mahdollisuuden ajattelemista jollakin tapaa todelliseksi. Välienselvittelyssään megaralaisten kanssa Aristoteles ajattelee loppuun Platonin *Sofistin* elealaisen vieraan teesin: että ei-(läsnä)oleva jossakin mielessä on (läsnä).

Niinpä jollakin saattaa olla mahdollisuus olla [läsnä] jonakin, vaikka se ei parhaillaan ole [läsnä] sinä [mitä se kykenee olemaan], ja jollakin saattaa olla mahdollisuus olla olematta [läsnä] jonakin, vaikka se parhaillaan on [läsnä] sinä [mitä se kykenee olemaan olematta]. Samoin on kaiken muun kohdalla, mitä olevasta voi lausua. Se, joka on [läsnä] kävelemään kykenevänä, voi olla [läsnä] siten, ettei se parhaillaan kävele, ja se, joka on [läsnä] siten, että se kykenee olemaan kävelemättä, voi parhaillaan kävellä.<sup>54</sup>

On mahdollista olla läsnä johonkin kykenevänä (*dynaton*), jonkin mahdollisuuden omaavana. Tällöin siis se, mihin kykenevä kykenee – mitä se, jolla on jokin mahdollisuus, voi olla – on läsnä mahdollisuuden kautta, mahdollisena (*dynamei*). ”Ei-[läsnä]olevista jotkut ovat [läsnä] mahdollisina: ne eivät kuitenkaan ole [läsnä], koska eivät ole saavuttaneet täysimääräisyyttä.”<sup>55</sup>

Näin Aristoteles päätyy esittämään johonkin kykenemisestä ja jonkin mahdollisuuden omaamisesta määritelmän, joka eroaa radikaalisti megaralaisten mahdollisuutta koskevasta ymmärryksestä.

Mahdollisuus [johonkin] on sillä, jolle mikään ei tule olemaan mahdotonta [ko. asiassa], kunhan siinä vain alkaa olla läsnä sen asian toteutuneisuus, jonka mahdollisuus jäsenyyty siihen kuuluvaksi. Tarkoitan, että jos esimerkiksi jollekin on

mahdollista [*dynaton*] istua ja käy päinsä [*endekhetai*], että se istuu, niin kun istuminen tulee sille läsnäolevaksi, ei mikään [istumisessa] tule olemaan sille mahdotonta. Näin on myös mikäli [jollekin on mahdollista] että sille alkaa tapahtua jotakin, tai että se saa aikaan jonkin tapahtuman, tai että se on paikoillaan tai pysähtyy tai on [läsnä] tai tulee [läsnä]olevaksi, tai että se ei ole [läsnä] tai ei tule [läsnä]olevaksi.<sup>56</sup>

Sitä, jolle jokin asia on mahdollinen, ei mikään olemuksellisesti estä viemästä tuota asiaa loppuun saakka. Se, joka kykenee tekemään jotakin, kykenee tekemään sen kokonaan. Kunhan asia vain alkaa tapahtua sille, jolle se on mahdollinen, sen ei tarvitse jäädä kesken. Jos pidetään mielessä, että tapahtuminen, muuttuminen tai liike on Aristoteleelle aina rakenteeltaan ”jostakin johonkin” (*ek tinos eis ti*), määritelmä voidaan ymmärtää siten, että sitä, jolle jokin asia on mahdollinen, ei mikään estä siirtymistä tuon asian poissaolosta sen läsnäoloon. Heidegger korostaa tämän määritelmän äärimmäistä tärkeyttä:

Meillä on tässä jälleen edessämme yksi niistä ennenkuulumattomalla tavalla nähdystä ja leimaa-antavista olemuksellisista oivalluksista, joiden avulla Aristoteles tuo ensimmäistä kertaa valoa aiemmin hämärille alueille. Tässä niukassa lauseessa jokainen sana on merkityksellinen. Sen myötä tulee lausutuksi antiikin suurin filosofinen oivallus, oivallus, joka nykypäivään saakka on filosofiassa jäänyt hyödyntämättä ja ymmärtämättä.<sup>57</sup>

Tämä vaikuttaa vahvasti liioitellulta. ”Määritelmä” ei ensinäkemältä vaikuta kummoiselta: itse asiassa se näyttää

erehdyttävästi tautologialta. Jokin on mahdollista sille, jolle se ei ole mahdotonta. Heidegger kuitenkin tähdentää, ettei tämä määritelmä olekaan ymmärrettävissä tavanomaisena mitä-määritelmänä, jossa luetellaan määriteltävän välttämättömät ja riittävät ominaisuudet. Kyseessä on fenomenologinen selvennys, jolla Aristoteles jäsentää sitä tapaa, jolla mahdollisuuden omaavana ilmenevä on jo lähtökohtaisesti käsitetty sellaiseksi.<sup>58</sup>

Heidegger selvittää tätä vertaamalla ristin eteen rukoukseen polvistunutta talonpoikaisvaimoa ja lähtöviivalle polvistunutta lähtövalmista pikajuoksijaa.<sup>59</sup> On ilmeistä, että toinen ilmenee liikkeelle lähdössä olevana ja toinen ei, mutta miten? Molemmat ilmenevät juuri mahdollisuutensa, voimansa, kykynsä kautta. Juoksija ilmenee juoksijana juuri sen takia, että on läsnä ja ilmenee juoksemaan kykenevänä, ja tämä tarkoittaa nimenomaan kykyä loppuun saakka suoritettavaan juoksemiseen, maalin saavuttamiseen. Ainoa, mikä enää erottaa hänet loppuun suoritetusta juoksemisesta, on se, että hän nimenomaan pitää mahdollisuuden juosta ja liikuttaa jalkojaan hallussaan (*dynamis ekhei*), itseensä vetäytyneenä ja immanenttina, eikä vielä vapauta sitä kontaktiin jalkojensa liikutetuiksi tulemisen mahdollisuuden kanssa. Heti kun vain tuo mahdollisuus vapautuu ja ”ulkoistuu”, hän lähtee juoksuun, ja nimenomaan juoksuun maalia kohti. Tällöin hän alkaa siirtymä toteutuneisuuden tasolta 1 – mahdollisuuden todellisuudesta omattuna mahdollisuutena – kohti tasoa 3 – maalin saavuttaneisuutta. Tämä siirtymä on taso 2: mahdollisen maaliin saakka juoksemisen keskeneräinen toteutuneisuus mahdollisena – mahdollisuuden toteutumisen tapahtuma. Juoksijan mahdollisuus juosta (maaliin) käsitetään kykynä

suorittaa tason 2 siirtymä kokonaan ja täydellisesti. Mutta juoksuun lähtö nimenomaan hävittää mahdollisuuden todellisuuden puhtaana, omattuna mahdollisuutena: juoksija ei enää pidä juoksemista hallussaan, puhtaana mahdollisuutena (*dynamis*), vaan antaa sen ulkoistua siinä, mikä on mahdollisena (*dynamei on*).<sup>60</sup>

Heidegger korostaa, että kiistellessään mahdollisuuden todellisuudesta Aristoteles ja megaralaiset – ja samoin myös me, joskin tästä vielä vähemmän tietoisina – ovat kreikkalaisina pohjimmiltaan yhtä mieltä siitä, mitä todellisuus on: läsnäolevuutta, täyttä toteutuneisuutta. Ero on siinä, että megaralaiset rajaavat läsnäolevuuden jo toteutuneeseen läsnäolevuuteen, kun taas Aristoteles erottaessaan *dynamiksen* ja *energeian* etsii laajempaa ymmärrystä läsnäolevuudesta, ymmärrystä, joka jo-toteutuneen läsnäolevuuden lisäksi kykenisi pitämään sisällään myös ei-vielä-toteutuneen mahdollisuuden läsnäolevuuden.<sup>61</sup> Aristoteleen vastaus megaralaisille kuuluu: jokin on *läsnä* johonkin kykenevänä ja jonkin mahdollisuuden omaavana, kun se pysyttelee valmiudessa (Heidegger: *sich in Bereitschaft halten*) ja on valmiina toteuttamaan sen, mihin kykenee – kun siis läsnäolevan koko läsnäolo viittaa kohti jotakin suhteellisesti poissaolevaa, ei-vielä-läsnäolevaa, ja tulee vasta näin ymmärrettäväksi sinä, mitä se itsessään on. Mahdollisena olevuus (*dynamei on*) on *suhteellista* – ei absoluuttista – poissaolevuutta ei-vielä-läsnäolevuuden mielessä, ja mahdollisuuden omaaminen (*dynamin ekhein*), kykenevyys (*dynaton einai*) on tapa olla läsnä ja ilmetä juuri suhteessa tuohon suhteelliseen poissaolevuuteen. Mahdollisuuden omaaminen on *läsnäolevuutta poissaolevuuden pohjalta*. Mahdollisuus (*dynamis*) on *poissaolevuuden läsnäolevuutta*.<sup>62</sup>

Tätä olemisen tapaa ajatellessaan Aristoteles tulee kreikkalaisen ontologian rajalle – hänestä tulee tietyllä tapaa ei-kreikkalainen. Ja juuri tämän rajalle saapumisen johdosta onkin kyseenalaista, olisivatko Parmenideen opin pohjalta ajattelevat megaralaiset voineet ensinkään hyväksyä tai edes ymmärtää Aristoteleen vastausta. On itseasiassa kyseenalaista, näkeekö Aristoteles itse vastauksensa radikaaliuden.

Voidaan perustellusti epäillä, onko todella niin, että Platon ja Aristoteles käsittivät ja ylittivät megaralaisten keskeiset vastaväitteet. Samalla jääköön niin ikään avoimeksi, tiesivätkö megaralaiset itsekään, mitä pohjimmiltaan tahtoivat. [...] Vaikka megaralaisten kumoaminen ei tuottaisikaan vaikeuksia, kuten Aristoteles tässä kohdin sanoo, voidaan yhä kysyä, käsittikö Aristoteles – ja kykenikö hän ylipäätään käsittämään – viimekätistä (so. ensimmäistä) vaikeutta siten, että megaralaisten argumentti olisi tässä päässyt oikeuksiinsa täydessä painossaan.<sup>63</sup>

### 5.3 POIËSIS–PRAKSIS: ELÄMÄ KESKENERÄISYYDEN TOTEUTUMISENA

Se, mihin suuntaan Heidegger Aristoteleen *dynamis*-tulkintaa vie, on edellisen perusteella selvää. Kykenevä ilmenee kykenevänä vain toteutumattoman kykynsä tai mahdollisuutensa ansiosta. Kuten edellisessä luvussa<sup>64</sup> totesimme, juuri tämä on Heideggerin mukaan ”kätevän” (*Zuhandenes*) yleinen olemistapa: edessäni oleva kahvikuppi ilmenee mielekkäästi kahvikuppina vain

merkitysyhteyteen perustuvan mahdollisen käyttötarkoituksen kontekstissa. Heidegger näyttää vihjaavan, että välienselvittelyssään megaralaisten kanssa Aristoteles olisi alustavasti saanut näkyviin *logokseen* kuuluvan aikomuksen (*Entwurf*) ilmiön: sen, että inhimillisen elämän piiriin kuuluvat merkitykselliset ilmiöt tavoitetaan merkityksellisinä ensisijaisesti niiden merkitysyhteyttä vasten hahmotuvassa mahdollisuushorisontissa. Vasta tämän edeltävän merkityksellisyyden rakentumisen perusteella voidaan ilmiöt irrottaa kontekstistaan ja siirtyä tarkastelemaan niitä teoreettisin silmin, ”esiintyvänä” ja ”saatavilla olevina” (*vorhanden*), siis puhtaasti niiden läsnäolevuuteen nähden. Heidegger rinnastaakin erottelun *dynamis-energeia* erotteiluun *Zubandenheit-Vorhandenheit*, kätevyys, käytettävyys, käyttövalmius – esiintyvyys, saatavuus, valmistuneisuus.<sup>65</sup>

Merkitykselliset ilmiöt kohdataan aina inhimillisen elämän piirissä. Ne ovat merkityksellisiä vain, koska elämä (*Dasein*) on itsessään mielekäs. Kahvikuppi ei ole minulle merkityksellinen minään irrallisena objektina, joka sattumalta tarjoaa tiettyjä käyttömahdollisuuksia, vaan ainoastaan sikäli kuin se on osa mielekästä kokonaistilannetani. Tämä tilanne hahmottuu kulloinkin tulevaisuuteen kurottuvien, yhä laajempien hankkeiden tai aikomusten muodostamaa horisonttia vasten: aikomukseni virkistää itseäni kahvilla, jotta jaksan kirjoittaa – tutkielman kirjoittamisprojekti – akateemisen oppiarvon saavuttamisprojekti jne., ja lopulta elämänkaareni kokonaisuutena. Viime kädessä aiotaan aina elää. ”Elämä ymmärtää itseään aina jo ja aina yhä edelleen, niin kauan kuin se on, mahdollisuuksista käsin. [...] Ymmärtäminen aikomisena on elämän olemistapa, jossa se *on* mahdollisuutensa sikäli kuin ne ovat

mahdollisuuksia.”<sup>66</sup> Kahvikupin, tekeillä olevan tekstin ja minkä tahansa kohtaamani asian mahdollisuudet avautuvat suhteessa siihen, mitä minä itse *voin* vielä *olla*, so. suhteessa *olemisvoimaani* (*Seinkönnen*), joka on kaikkein perustavin *dynamis*. Ymmärrän maailman mahdollisuuksien kautta sitä vasten, että olen itse olennaisesti mahdollinen – olemukseeni kuuluu se, että *voin olla*. ”Ymmärtämisen aikomusluonne konstituoii maailmassaolemisen suhteessa sen kohdan [*Da*] avautuneisuuteen tietyn olemisvoiman [*Seinkönnen*] kohtana. Aikomus on faktisen olemisvoiman liikkumavaran eksistentiaalinen olemisrakenne.”<sup>67</sup>

Samoin kuin *logos*-tutkimuksessaan, olisi Aristoteles näin tulkittuna siis *dynamis-energeia*-erottelussaan saanut tuntuman *elämän transsendenssiin*<sup>68</sup>, kaiken mielekkyuden ehtona olevaan läsnä ja hallussa olevan alituisen ylittämiseen. Heideggerin mukaan tämän perustavan erottelun – samoin kuin koko *kinēsis*-tutkimuksen – alkuperä ja lähtökohta on elämän ilmiössä: ”[...] juuri ensi kertaa saavutettu fenomenologinen ote elämästä johti tulkintaan liikkeestä ja mahdollistaa ontologian radikalisoimisen.”<sup>69</sup> *Dynamiksen* kautta ymmärretty *kinēsis*, mahdollisuuden, keskeneräisyyden ja osittaisen poissaolevuuden luonnehtima tapahtuminen, jota Aristoteles *Fysiikassa* käsittelee pyrkimyksenään luoda käsitteellinen välineistö muuttuvan todellisuuden ja muutoksen käsittelemiseen, on juuri se antiikin ontologian radikaalein käsitteellinen saavutus, joka Aristoteleen jälkeen vaipui unholaan ja jäi Aristoteleen oman ajattelun ”onto-teo-logisten” päämäärien varjoon. Monet parhaista Heidegger-komentaattoreista katsovat, että Aristoteleen *kinēsis* on juuri se ontologinen rakenne, jonka Heidegger pyrki herättämään henkiin, ajattelemaan uudelleen ja

radikalisoimaan – ”toisintamaan” (*wiederholen*)<sup>70</sup> aiemmin esitetystä mielessä. Tätä toisintoa hän ajaa takaa *Dasein*-analyysissä ja 1930-luvun loppupuolelta alkaen otsikolla *Ereignis*, ”tapahtuma”, ”omaksuminen”. Erityisesti Thomas Sheehan painottaa, että *kinēsis*, ymmärrettynä olennaisen keskeneräiseksi ja puutteelliseksi, poissaolon sävyttämäksi ”länäoloutumisen” tai ”omautumisen” tapahtumaksi staattisen, omatun länäolevuuden (*Anwesenheit*) sijasta, on Heideggerin koko ajattelun ainoa aihe.<sup>71</sup> Niinpä Heideggerin viimekätinen päämäärä olisi ollut *Fysiikan*, länsimaisen filosofian ”kätketyn perusteoksen”, ajattelemisen loppuun saakka.

Aristoteles toteaa *Fysiikassa* metaforisesti, että liike ja tapahtuminen on ”ikään kuin eräänlainen elämä kaikille oma-aloitteisesti [*fysei*] rakentuneille [oleville]”<sup>72</sup>. *De animan III* kirjassa (erityisesti luvut 9–13) Aristoteles käsittelee elämää juuri liikkeenä, tapahtumisena, pyrkimisena ja tavoittelemisena. Se, mikä ”liikuttaa” henkeä ja minkä toimesta tavoitteellinen elämä tapahtuu, on jokin tavoiteltavissa oleva (*orekton*); tavoitteellisuus (*oreksis*) on vain hengen intentionaalinen mahdollisuus (*dynamis*) tulla jonkin itselleen ulkoisen tavoitteen liikuttamaksi.<sup>73</sup> Erityisesti elävien olentojen liikettä käsittelevä tutkielma *De motu animalium* (kr. *Peri zōōn kinēseōs*) toteaa: ”Kaikki elävät olennot näet sekä liikuttavat että ovat itse liikuttuneita jonkin tähden; kaikkien niiden liikkeiden äärenä on siis se, minkä tähden [ne liikkuvat].”<sup>74</sup>

Ihmisen toiminnallis-tavoitteellista elämää käsittelevässä *Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles erottelee inhimilliseen, *logoksen* jäsentämän tavoitteellisuuden piiriin kuuluvat ”elämän liikkeet” kahteen sarjaan: 1) itselleen ulkoiseen



päämäärään suuntautunut tuotannollinen aikaansaaminen tai valmistaminen (*poiēsis*) ja 2) käyttäytyminen, ei-tuotannollinen toiminta (*praksis*).<sup>75</sup> Kuten jo aiemmin todettiin, varsinainen itsetarkoituksellinen käyttäytyminen ei ole oikeastaan luonteeltaan liikettä, se ei ole siirtymä jostakin johonkin, vaan on luonteeltaan *energeia* – tapahtuma, joka on itse oma päämääränsä. Inhimillisen elämän piiriin kuuluu kyllä välineellistä tekemistä ja tuottamista, joka tähtää johonkin itselleen ulkoiseen päämäärään, mutta elämän varsinainen, asianmukainen ja inhimillisen elämän parhaiten toteuttava eläminen, hyvä elämä (*eu zēn*), on sellaisenaan luonteeltaan *praksis* ja siten *energeia*: tapahtuessaan varsinaisimmassa muodossaan elämä on jo joka hetki täysimääräisesti toteutunut. Aiemmin<sup>76</sup> huomattiin, että tällainen kaikkein täysimmin toteutunut inhimillisen elämän tapahtuminen, korkein *praksis*, jota Aristoteles kutsuu ”onnellisuudeksi” (*eudaimonia*), on jatkuvaa pysyttelemistä puhtaasti tarkastelevassa suhteessa (*theōrein*) keskeytymättä läsnäolevaan todellisuuteen. Elämä on täysimmillään toteutuneisuudessa pysyttelemistä, levollista joutilaisuutta (*skholē*)<sup>77</sup>, ja tällaisena tiettyssä määrin ”kuolemattomana olemista” (*athanatizein*); tietynlainen jumalalliseksi ja kuolemattomaksi tuleminen on nimenomaan ihmisen *omin* mahdollisuus. Tämä lopputulos on hätkähdyttävä: korkein ja paras käytännöllisen käyttäytymisen muoto (*praksis*) onkin lopulta teoreettinen tutkiskelu (*theōria*). Kaikkein praktisinta on teoria itse.

Mutta sen, mikä on käytännöllistä/toiminnallista [*praktikon*], ei ole välttämätöntä viitata muihin asioihin, kuten jotkut arvelevat, eikä ainoastaan sellainen ajattelu ole käytännöllistä, joka

tapahtuu tulosten tähden ja käyttäytymisestä lähtien. Paljon [käytännöllisempää] on itsensä tähden tapahtuva puhdas tarkasteleminen [*theōria*] ja ajatteleminen, joka on itse oma päämääränsä: asianmukainen käyttäytyminenhän [*eupraksia*] on päämäärä, ja siten päämääränä on eräs käyttäytymisen muoto.<sup>78</sup>

Kuten jo vihjattiin<sup>79</sup>, juuri tämän ihmisen omimman tavan olla, toimia ja käyttäytyä ihmisenä Heidegger haluaa miettiä uudelleen *Dasein*-analyysissään tarkastelemalla elämää tapahtumana ja liikkeenä. Jo vuosien 1920–22 luennoissa sekä vuoden 1922 Aristoteles-tutkimussuunnitelmassa hän puhuu ”faktisen elämän” (*faktisches Leben*) liike- tai tapahtumaluonteesta (*Bewegtheit*).<sup>80</sup> Haaste on juuri siinä, ettei tätä tapahtumaluonnetta enää Aristoteleen tavoin ajatella lepotilan (*ēremia*), toteutuneisuudessa pysyttelemisen, pohjalta, vaan nimenomaan lähtien liikkeestä liikkeenä, tapahtumasta tapahtumana. ”Faktisen elämän tapahtumaluonne on jo edeltä tulkittavissa ja kuvattavissa *levottomuudeksi*.”<sup>81</sup> Tätä samaa levottomuutta, lähtökohtaista ei-levollisuutta, Heidegger kuvaa *Olemisessa ja ajassa* sanoilla *Unheimlichkeit* (omituisuus, sijattomuus; vastaa kreikan sanaa *atopon*) ja *Un-zuhause* (kodittomuus, muukalaisuus).<sup>82</sup> Sikäli kuin elämä tulkitsee itseään jostain muusta kuin omasta olemisestaan lähtien eli ei-omaehtoisesti (*uneigentlich*), esimerkiksi normatiivisen keskivertoisuuden (*das Man*)<sup>83</sup> näkökulmasta, on sillä taipumus asettua sijoilleen, levähtää ja jähmettyä, sivuuttaa oma tapahtumaluonteensa. Tätä taipumusta Heidegger kutsuu Paavalin ja teologisen tradition ilmausta lainaten ”lankeamiseksi” tai ”lankeemukseksi” (*Verfallen*)<sup>84</sup>. Sikäli kuin elämä kuitenkin löytää oman rakenteensa ja

kykenee ajattelemaan itseään omakohtaisesti (*eigentlich*) elämänä, se näkee itsensä ”levottomana” tapahtumisena, joka ei millään hetkellä asetu täysin aloilleen.<sup>85</sup>

Juuri tätä elämän tapahtumaluonnetta käsittelee *Olemisen ja ajan* koko julkaistu osa, joka eksplikoi elämän tapahtumisen monisyistä rakennetta käsitteellisesti lukuisilla eri tasoilla. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger pyrkii nimenomaan elämän omakohtaiseen, omaehtoiseen (*eigentlich*) itsetulkintaan, jossa elämää ei ajateltaisi kreikkalaisittain pysyvän läsnäolevuuden (*usia*) pohjalta, sillä tämä, kuten nähtiin<sup>86</sup>, on ei-omaehtoinen (*uneigentlich*) tulkinta, jossa elämä alistetaan ulkoiselle ontologiselle ihanteelle. Heidegger haluaa ajatella elämän itsestään lähtien ja toisaalta myös *üasian* elämän pohjalta.

Vaikka Heidegger ei tätä suoraan tuo esiin, on *Dasein*-analytiikan hahmottamien rakenteiden taustalta löydettävissä Aristoteleen *kinēsis*-analyysi. Osoittaaksemme muutamia yleisiä rakenteellisia yhtymäkohtia *Daseinin* ja *kinēsisen* välillä:

1) *Elämä on maailmassaolemista*. Inhimillinen elämä, *Dasein*, ei ole maailmasta erillinen immanentti subjekti, joka voisi joko olla tai olla olematta jossain suhteessa itselleen transsendentteihin objekteihin. Elämä on pikemminkin juuri tämä suhde, transsendenssin liike ja tapahtuma sinänsä. ”Mitä muuta tämä ilmiö [jossakin-oleminen] tuo esiin kuin esiintyvän subjektin ja esiintyvän objektin *välillä* esiintyvän *commerciumin* [kanssakäymisen]? Tämä tulkinta tulisi lähemmäs ilmenevää rakennetta sanoessaan: *elämä on tämän ’välin’ oleminen*.”<sup>87</sup>

Tämä on ymmärrettävissä nimenomaan Aristoteleen *dynamis*-analyysin kautta. Kuten todettiin, Aristoteleella

mahdollisuuden toteutuminen, tapahtuma, edellyttää kaksi mahdollisuuden osatekijää: mahdollisuuden liikuttaa (*dynamis poiētikos*) ja mahdollisuuden tulla liikutetuksi (*dynamis pathētikos*). Jo toteutuvassa tapahtumisessa nämä tekijät eivät ole erotettavissa toisistaan: tapahtuminen on sitä, että jotakin tapahtuu jollekin jonkin toimesta. Jos elämä ymmärretään parhaillaan toteutuvaksi tapahtumaksi, ovat ”objektiivinen” ja ”subjektiivinen” vain elämän tapahtuman kaksi toisistaan erottamatonta aspektia.

Eläminen ja kaikki siihen kuuluvat mahdollisuudet – tavoitteleminen, haluaminen, tunteminen, havaitseminen, ajatteleminen, kokeminen, tajuaminen – ovat vain maailman liikuttamaksi tulemistä ja tähän perustuvaa maailmaan suuntautuvaa toimimista. Maailma on elämän ”olo-tila”, jossa elämä aina löytää itsensä jostakin tilanteesta (*Befindlichkeit*, kr. *diathesis*)<sup>88</sup> ja jossa elämällä maailman liikuttamana on aina jokin ”olo” (*Stimmung*, kr. *pathos*)<sup>89</sup>. ”Maailma” ja ”itse” ovat vain intentionaalisen ja itsensä yli kurottavan elämisen tapahtuman, eksistenssin, kaksi osatekijää, Heideggerin termein kaksi ”eksistentiaalia”.

2) *Elämä on mahdollisena oloa.* ”Elämä ei ole mikään esiintymä, jolla on lisäksi hallussaan se ominaisuus, että se kykenee johonkin, vaan se on ensisijaisesti mahdollisena olemista. Elämä on kulloinkin se, mitä se voi olla ja siten kuin se on mahdollisuutensa.”<sup>90</sup> Elämä on aina ja kulloinkin sitä, mitä Aristoteles kutsuu nimellä *dynaton*, kykenevä, voipa, mahdollisuuden omaava. Elämällä on aina mahdollisuus elää ja olla, olemiskyky, olemisvoima (*Seinkönnen*), joka avautuu aikomuksessa (*Entwurf*). Mahdollisuus ei ole mikään jo toteutuneen ja läsnäolevan elämän lisäominaisuus – elämän mahdollisena-olemista ei Heideggerin

mukaan voida ymmärtää, jos mahdollisuus tulkitaan tässä tavanomaisessa modaalikategorian mielessä. Elämä vastaa juuri Aristoteleen määritelmää tapahtumiselle – siinä se, joka voi olla, on saavuttanut täysimääräisyyden nimenomaan sellaisena, joka voi olla (*tū dynamei ontos entelekheia hē toiūton*). Niin kauan kuin tapahtuma tapahtuu ja on meneillään, on aina jäljellä jokin mahdollisuus, joka ei ole tyhjentynyt toteutuneisuuteen ja läsnäoloon. Niin kauan kuin on elämää, on toivoa – vielä voi elää. Kun ei ole enää avoimia mahdollisuuksia, ei ole enää elämää.

3) *Elämä on aina jo alkanut toteutua.* Tämä on Aristoteleen tapahtumisen määritelmän toinen aspekti: tapahtuminen tai liike on sitä, että se mikä voi olla, on jo tullut kokonaan läsnäolevaksi (*entelekheia*). Tapahtumassa se, mikä voi olla jotakin, jolla siis on jokin mahdollisuus, on aina jo alkanut tapahtua. Se ei ole enää puhdas mahdollisuus tai lähtökohta vaan aina jo lähtökohdastaan etäännytynyt, osittain toteutunut – se ei kuitenkaan vielä ole läpikäynyt siirtymää kokonaan, vaan on edelleenkin siten, että *voi* olla. Tätä piirrettä Heidegger etsii ”heitettyyden” (*Geworfenheit*)<sup>91</sup> ja ”faktisuuden” (*Faktizität*)<sup>92</sup> käsitteillä. Elämä siirtymänä (*metabolē*, kirjaimellisesti ”yli-heitto”) on siirtymänä aina jo alkanut siirtyä, tullut heittona jo heitetyksi. Elämässä ei ikinä aloiteta ”puhtaalta pöydältä”, vaan elämä on jokaisessa konkreettisessa tilanteessa aina jo osittain suoritettu ja toteutunut, faktinen (lat. *factum est*, se on toteutettu). Sikäli kuin ollaan elossa, ollaan aina *de facto* ja lähtökohtaisesti jo joku, jossakin, jollakin taustalla.

4) *Elämä on aina vielä kesken.* Kohdista 2 ja 3 seuraa ominaisuus, joka, kuten huomattiin, sisältyy julkilausumattomana jo tapahtuman määritelmään: tapahtuminen, sikäli

kuin se on toteutunutta ja todellista tapahtumisena, on aina kesken. Tapahtumisen toteutuneisuus on keskeneräisyyden toteutuneisuutta keskeneräisyytenä. Tätä tapahtumisen rakennetta Aristoteles käsittelee erityisesti *Fysiikan VI* kirjassa (luvut 5–8).

Niinpä se, joka on jo siirtynyt, on välttämättä ollut siirtymässä, ja sen, joka on siirtymässä, täytyy olla jo siirtynyt. Siirtyneisyys edeltää siirtymässä olemista, ja siirtymässä oleminen edeltää siirtyneisyyttä, eikä milloinkaan saada otetta ensimmäisestä.<sup>93</sup>

Tämä johtuu liikkeen jatkuvuudesta, yhtenäisyydestä, yhtäpitävyydestä tai koossa-pysyvyydestä (*synekheia*). Liike tai tapahtuma ei muodostu erillisistä tiloista, sijainneista tai hetkistä. Jakamattomassa hetkessä ei voi olla liikettä eikä lepoa, sillä liikkuvan olemukseen liikkuvana kuuluu se, ettei se ole itseidenttisenä ja staattisena läsnä yhdessä ja samassa pisteessä tai hetkessä. Liikkuessaan liike kurottaa aina rajatun hetken ulkopuolelle molempiin suuntiin. Tapahtuman ääriajat – se, mistä lähtien ja se, mihin saakka – ovat tapahtumisen itsensä ulkopuolella. Kun tapahtumista tarkastellaan tapahtumisena, on se *aina jo* ollut tapahtumassa ja on *aina vielä* tapahtumassa.

Näin on myös elämän tapahtumisen laita. Elämä elämänä ei ole koskaan aivan alussa eikä aivan lopussa vaan aina kesken; ei ole ensimmäistä tai viimeistä hetkeä, jolloin olen elossa. Se, mistä lähtien elämäni tapahtuu (syntymä) ja se, mihin saakka se tapahtuu (kuolema), so. elämäni ääret ymmärrettyinä sen alku- ja päätepisteeksi, jäävät elämäni ulkopuolelle sikäli kuin elämäni on toteutuneisuutta mahdollisena.

Elämän perusrakenteen olemukseen sisältyy siis *pysyvää sulkeutumattomuus*. [...] Niin kauan kuin elämä olevana on, ei se milloinkaan ole saavuttanut ”täysimääräisyyttään”. Mikäli se kuitenkin sen saavuttaa, merkitsee tämä saavutus kerta kaikkiaan maailmassaolemisen menettämistä.<sup>94</sup>

Sikäli kuin elämä on Aristoteleen *energeia atelēs*, keskenräisyyden toteutuneisuus, on se jo alkanut toteutua mutta on samalla vielä kesken. Valmiille työn tuotteelle kuuluva täydellinen *energeia* on olemistapa, jota elämä ei ikinä saavuta niin kauan kuin se on elämää: ”*Elämästä puhuttaessa valmiina oleminen merkitsee ei-enää-olemista*. [...] *Maailmassa esiintyvistä oliosta puhuttaessa valmiina oleminen tarkoittaa, että olio vasta juuri tällöin esiintyy ja tulee saataville*.”<sup>95</sup>

5) *Elämä on äärellistä*. Siitä huolimatta, että tapahtuman ääripisteet jäävät aina tapahtuman itsensä ulkopuolelle, on kaikki tapahtuminen – täydellistä ja säännöllistä kehäliikettä lukuun ottamatta – Aristoteleen mukaan äärellistä.<sup>96</sup> Tämä sisältyy tapahtumisen, liikkeen ja siirtymisen olennaiseen jostakin johonkin (*ek tinos eis ti*) -luonteeseen. Se, mistä tapahtuma on lähtöisin ja se, mihin saakka se jatkuu, eivät sisälly tapahtumaan tapahtumana – silti tapahtuma tapahtumana ymmärretään juuri suhteessa ääriinsä. Ääret yksilöivät tapahtumisen: tapahtuma ymmärretään juuri sinä määrättyinä tapahtumana, joka se on, kun se nähdään suhteessa lähtökohtaansa ja päämääräänsä. Tapahtuman ääret muodostavat merkityshorisontin, jonka piirissä tapahtuma voi ilmetä tapahtumana.

Samoin on Heideggerin *Dasein*-analyysissä elämän laita. Syntymäni ja kuolemani tapahtumina eivät ole

minulle milloinkaan ”läsnä”. Silti myös elämän liike ja tapahtuminen on luonteeltaan liikettä ”jostakin johonkin”. Sikäli kuin faktinen elämä tapahtuu syntymästä lähtien kuolemaan saakka, sitä eletään joka hetki *syntyneenä* ja *kuolevaisena*. Syntymä ilmenee siinä, että elämä on aina jo ”heitettyä” – kuolema taas ilmenee elämän olemisena kuolemaa kohti, kuolevaisuudessa (*Sein zum Tode*)<sup>97</sup>.

Faktinen elämä eksistoi syntyneenä, ja syntyneenä se myös jo tekee kuolemaa kuolevaisena olemisen mielessä. Molemmat ”ääret” ja niiden ”väli” *ovat*, niin kauan kuin elämä eksistoi faktisesti [...]. Heitettyyden ja pakenevan tai ennakoivan kuolevaisena olemisen yhtenäisyydessä syntymä ja kuolema ”kuuluvat yhteen” elämässä. Huolena elämä *on* niiden ”väli”.<sup>98</sup>

Samalla tavoin kuin Aristoteleen *kinēsis*, Heideggerin *Dasein* saa mielensä ja merkityksensä ääristään käsin, äärelisyydestään. Vasta ”jostakin johonkin” -horisontissa elämä ymmärretään kokonaisuutena (*Ganzheit*).<sup>99</sup> Kuolema on elämän *telos*, elämän ”mitä-kohti”, määränpää, joka antaa elämälle suunnan. Tapahtumana elämä on Aristoteleen määritelmän mukaan jonkin väistämättä toteutuvan mahdollisuuden toteutumista, ja elämän kohdalla tämä mahdollisuus, jota kohti elämä määritelmällisesti ja olemuksellisesti on, on kuolema. Juuri tämän vuoksi kuolema on Heideggerin mukaan *varmaa*<sup>100</sup>: elämä mahdollisuutena kulkea syntymästä kuolemaan on aina jo alkanut toteutua, joten on selvää, että se voi kulkea loppuunsa saakka. Ihmisen kohtalo on syntyä tiettyyn historialliseen kontekstiin ja syntyneenä alkaa heti toteuttaa omaa kuolemaansa. Vain oman kuoleman toteutuminen kuolevaisuutena tekee



omasta elämästä juuri sen määrätyn, kokonaisen, faktisen tapahtuman, joka se juuri *omana* elämänä on. Samalla tavoin kuin päämäärä, määrätty valmis rakennus, yksilöi rakentamisen tapahtuman nimenomaan *tämän* rakennuksen rakentamisena, yksilöi kuolema faktisen elämän juuri *tänä* elämänä – vasta kun kukin näkee kohdallaan, että elämän väistämätön määränpää on oma kuolema, elämästä muodostuu kokonainen ja omakohtainen (*eigentlich*).

*Varman* kuoleman *kurottuvassa* omaamisessa elämä tulee itsessään näkyviin. Tällä tavoin oleva kuolema antaa elämälle näkymän ja vie sen jatkuvasti omimpaan nykyisyyteensä ja menneisyyteensä, joka elämään itseensä juurtuneena kasvaa sen taakse.<sup>101</sup>

Aristoteleella *proairesis*, päätös, edes-ottamus, antaa mahdollisuuden toteuttamiselle suunnan ja merkityksen ”ottamalla edeltä” toteuttamisen *teloksen*, täyden toteutuneisuuden. Samaten Heideggerilla elämä saa suuntansa ja merkityksensä, kun ennakoidaan omaa kuolemaa (*Vorlaufen zum Tode*) elämän omimpana *teloksena*.<sup>102</sup> Vasta oman kuoleman ennakoiminen, suhtautuminen omaan kuolevaisuuteen, antaa ihmiselle mahdollisuuden ottaa vastuu elämästä kokonaisuutena, hahmottaa mahdollisuuksiaan ja toimia suhteessa *koko* elämäänsä. Vasta suhteessa kuolemaan ihminen ”elää kokonaisvaltaisesti”. *Nikomakhoksen etiikan VI* kirjassa Aristoteles tutkii tällaisen kokonaisvaltaisen elämisen mahdollistavaa valmiutta (*heksis*), joka on *fronēsis*, ”sydämen (*frēn*) näkökyky”, ”kaukonäköisyys”, tavallisesti ”käytännöllinen järki”. Se, joka omaa *fronēsiksen*, ”kykenee asianmukaisesti harkitsemaan sitä, mikä on

hänelle itselleen otollista ja eduksi, ei johonkin [elämän] osaan nähden [...] vaan suhteessa asianmukaiseen elämään kokonaisuutena.”<sup>103</sup> Heidegger tarjoaa *fronēsikselle* kaksi tulkintaa, jotka kytkeytyvät kiinteästi yhteen. Toisaalta kyseessä on ”kaukonäköisyys”, ”mitä varten” -näkeminen (*Umsicht*)<sup>104</sup> – valmius nähdä ympäröivä todellisuus toiminnallisessa ja käytännöllisessä jotakin varten (*um zu*) -yhteydessä. *Olemisen ja ajan* analyysissä tämä on olevan kätevä ymmärtävä näkemistapa, joka on pelkkään esiintyvyyteen kohdistuvaa *theoriaa* perustavampi. Toisaalta Aristoteleen *fronēsikseen* sisältyy erityinen suhde *itse*en ja omaan elämään, itsetietoisuus, joka stoalaisessa, roomalaisessa ja Uuden testamentin ajattelussa saa nimen ”omatunto” (kr. *syneidēsis*, lat. *conscientia*, saks. *Gewissen*).<sup>105</sup> Kyseessä on erityisesti valmius suhtautua omaan elämään kokonaisuutena ja hahmottaa kussakin tilanteessa tarjolla olevat kaikkein omimmat, oman elämän täysimääräisimmin toteuttavat mahdollisuudet. Heidegger, kristillistä perinnettä noudattaen, näkee omantunnon juuri oman elämän äärellisyyden ja oman kuolevaisuuden oivaltamisena, joka pakottaa vastuuseen koko elämästä.

*Fronēsiksen* täydellisimmästä toteutumasta Aristoteles käyttää nimeä *eubūlia*, ”hyvä harkinta”, ”asianmukainen päättäväisyys”, ”määrätietoisuus” – oikea suuntautuneisuus omimpaan tavoitteeseen ja siihen, mikä sitä kulloinkin edistää.<sup>106</sup> Tämän Heidegger tulkitsee ”ratkaisuksi” (*Entschluß*) tai ”ratkenneisuudeksi” (*Entschlossenheit*)<sup>107</sup>: ratkaisun myötä kulloinenkin tilanne ja sitä hahmottavat olosuhteet ”ratkaistaan”, ”aukaistaan” (*entschließen*) suhteessa oman elämän täysimääräiseen toteutumiseen kokonaisuutena. Aristoteles tiivistää tämän seuraavasti: ”Niinpä *eubūlia* on

oikeaa suuntautumista suhteessa siihen, mikä edistää päämäärää; *fronēsis* taas on tämän päämäärän todenmukaista käsittämistä.”<sup>108</sup> Jos siis juuri kuolevaisuus on elämän korkeinta toteutuneisuutta, on ”omatunto” tämän päämäärän silmälläpitämistä kussakin konkreettisesti tilanteessa ja ”ratkaiseminen” kunkin tilanteen elämistä tähän päämäärään suuntautuneena. Se, että on kulloinkin ”ratkaisut” tilanteen, tarkoittaa yksinkertaisesti, että elämä on kulloinkin avautunut kohtaamaan omimman, alkuperäisimmän luonteensa äärellisenä tapahtumana, joka ei milloinkaan ole täydellisesti läsnä itselleen ja itsessään, vaan aina olemuksellisesti mahdollinen ja suhteessa poissaoloon ja puutteeseen. Tällöin elämä ei enää ole itselleen ”tämä jokin” (*tode ti*) – jokin läsnäoleva asia muiden joukossa – vaan koko ajan ”tulossa jostakin ja menossa johonkin” (*ek tinos eis ti*). Sikäli kuin ihmisen elämä (*Dasein*) muodostaa kaiken merkityksellisyyden kontekstin ja paikan (*Da*), on päättäväisyys (*Entschlossenheit*) kaikkein alkuperäisintä avautuneisuutta (*Erschlossenheit*) elämän alkuperäiselle, dynaamiselle tapahtumaluonteelle.

Tämän alustavan luonnehdinnan perusteella voimme vielä kerraten suhteuttaa toisiinsa Heideggerin ja Aristoteleen kuvaukset elämän tapahtumisesta. Näimme, että Aristoteleella elämällä on kaksi perustavaa mahdollisuutta tapahtua: tuottava valmistaminen tai aikaan saaminen (*poiēsis*) ja itseään toteuttava, itsetarkoituksellinen käyttäytyminen (*praksis*). Näistä valmistaminen on keskeneräinen hanke, aikomus, jonka mielekkyys perustuu läsnäolevan valmistamisen tapahtuman itsensä ulkopuoliseen, tulevaan päämäärään. Valmistamisen päämäärä (*telos*) on valmis tuote (*ergon*), jonka valmiina-tuotteena-olemiseen

(*en-ergeia*) valmistaminen päättyy. Valmis tuote sen sijaan on kokonaan läsnä, käytettävissä ja saatavilla oleva asia (*pragma*). Elämän tapa olla tällaisen toteutuneen läsnäolevan äärellä on suhtautuminen tai käyttäytyminen (*praksis*), kuten näkeminen, ajattelevinen tms., joka ei enää sisällä mitään poissaolevaa päämäärää vaan on oma päämääränsä. Valmistamiseen kuuluu *dynamis*, toteutumaton mahdollisuus, joka on vasta toteutumassa ja tekeillä – ei vielä-läsnäolevaan suuntautuvana valmistaminen on siis ”itsensä edellä” Heideggerin mielessä. Käyttäytymisessä mitään ei enää puutu, vaan varsinainen käyttäytyminen on aina jo *teloksensa* saavuttaneena (*entelekebia*). Valmistaminen on keskeneräistä toteutumista, tekeillä-olemista (*kinēsis, energeia atelēs*), käyttäytyminen taas jo toteutunutta toteutuneena pysyttelemistä (*energeia*). Kaikki, mikä on keskeneräistä tai *vain* mahdollista, pyrkii täydellisyyteen ja toteutuneisuuteen – valmistamisen tapahtuma ymmärretään aina vain päämääränsä, toteutuneen ja valmiin tuotteen kautta. Toteutuneisuus on aina mahdollisuutta alkuperäisempää ja ensisijaisempaa, joten myös käyttäytyminen on valmistamista alkuperäisempää.

Aristoteleen mukaan asianmukainen ja täysimääräinen eläminen (*eu zēn*) on juuri *praksista*, käyttäytymistä ja toimintaa, joka on itse oma päämääränsä ja joka on joka hetkellä täysimääräisesti toteutunutta toteutuneen äärellä olemista. Elämän olemus ei siis ole poissaolevan tuottamisessa läsnäoloon vaan oleilemisessä jo valmiin ja kokonaan läsnäolevan äärellä. Kaikkein korkeinta ja ihmisen korkeimman mahdollisuuden toteuttavaa elämää on oleileminen sen äärellä, mikä ei milloinkaan ole ollut eikä tule olemaan poissa, mikä on ainaista ja välttämätöntä.

Tällaista olevaa voi vain katsella, ”spekuloida” (*theōrein*), ja tällainen ikuisen katseleminen tarjoaa katoavalle ja väliaikaiselle elämälle mahdollisuuden tulla eräällä tapaa yhdeksi ikuisesti olevan kanssa ja siten ”olla kuolemattona” (*athanatizein*). Kuten aiemmin esitettiin, kaikkein korkeimman olevuuden ihanteen asettaa Aristoteleelle se oleva, jonka äärellä ihminen on aina ja joka on aina ihmisen luona – pysyvästi läsnäoleva, omaisuus (*ūsia*) sanan täysimmässä mielessä.

*Olemisen ja ajan* hankkeena on purkaa tämä järjestys ja ajatella olevan oleminen käänteisesti elämän olemisen kautta. Kuten *logoksen* rakenteen kuvauksesta kävi ilmi, vasta eletyssä elämässä syntyy konteksti, jossa olevaan voidaan suhtautua ja jossa sitä voidaan käsitellä ja käsitellä. Olevan merkityksellisen läsnäolon, käsiteltävyyden ja käsitettävyyden – sen olemisen – selvittämisessä on siis haasteena elämän ajatteleminen elämänä, ja tämä edellyttää otteen *oman kuoleman* ilmiöstä elämälle ääret, suunnan ja mielekkyyden antavana tekijänä. Oma kuolema on mahdollisuus, joka ei ikinä omassa elämässä toteudu: voin nähdä toisen menehtyvän, mutta omaa kuolemaani en kohtaa milloinkaan läsnäolevana.<sup>109</sup> Kuolema on *aina avoimeksi jäävä mahdollisuus*. Elämä kuolevaisuutena on olemukseltaan kuoleman toteuttamista, ”kuoleman tekemistä”, ”kuolema työssään”, siis eräänlainen *poiēsis*, mutta sellainen, joka ei ikinä saavuta *telostaan* – itsensä valmistamista, joka ei koskaan valmistu. *Juuri tällaisena* elämä on kuitenkin myös *praksista*, itsetarkoituksellista itsensä toteuttamista, mutta ei sellaista, jonka *telos* olisi jatkuvasti toiminnassa itsessään läsnä. Elämästähän aina *puuttuu* vielä jotakin, jokin mahdollisuus on aina vielä avoinna,

viime kädessä juuri kuoleman mahdollisuus. Elämällä mielekkyyden horisonttina on omalaatuinen rakenne, joka ylittää ja sekoittaa Aristoteleen *praksiksen* ja *poiēsiksen* kategoriat. Elämän päämäärä ja mielekkyys sisältyy elämiseen itseensä, mutta juuri siten, että elämä viittaa lakkaamatta itsensä ulkopuolelle.<sup>110</sup> Elämä on täydellistä epätäydellisenä, toteutunutta keskeneräisenä, valmista puutteellisena, tyytyväistä jotakin janoavana.

Lähimmäs *Olemisen ja ajan* piirtämää elämän rakennetta Aristoteles tulee juuri määritellesään liikkeen keskeneräiseksi toteutuneisuudeksi tai keskeneräisyyden toteutumiseksi (*energeia atelēs*), ”mahdollisena olevan toteutuneisuudeksi nimenomaan mahdollisena”.<sup>111</sup> Elämä on keskeneräistä kuolevaisuuden toteutumista, mahdollisen kuoleman aina-jo-alkanut ja aina-vielä-keskeneräinen tapahtuminen mahdollisena. Elämä on siirtymä jostakin johonkin, mutta se, mistä se on lähtöisin ja se, mitä kohti se on siirtymässä, eivät milloinkaan tule itse kokemuksen tai läsnäolevuuden piiriin – ne *eivät* ole *mitään*. Elämä on äärellinen tapahtuma, jonka ääret eivät milloinkaan *ole* – niitä voidaan tarkastella vain elämän sisältä käsin elämälle mielekkyyden takaavina, aina poissaolevina äärimmäisinä rakenteina. Kuoleman tapa olla todellinen on olla aina poissa. Elämän mahdollisena poissaolona kuolema rajaa elämän ja antaa sille siten suunnan ja mielekkyyden elämänä. Sikäli kuin elämä muodostaa sen kontekstin, jonka piirissä ylipäättään mikään voi toteutua, on kuoleman aina toteutumatta jäävä mahdollisuus kaikkea toteutuneisuutta alkuperäisempi.”[...] suhteen mahdollisuuteen tulee olemisessa olla sellainen, että se antaa mahdollisuuden pysyä mahdollisuutena – ei sellainen, että mahdollisuus

muuttuu toteutuneisuudeksi, vaikkapa siten, että annan itseni menehtyä itsemurhassa.”<sup>112</sup> Ja näin tulee ymmärrettäväksi Heideggerin väite: mahdollisuus (suhteellinen poissaolevuus) on toteutuneisuutta (läsnäolevuutta) korkeammalla.

## 6 KHRONOS—KAIROS: *omattu ja eletty aika*

[...] destruktio saa tehtäväkseen antiikin ontologian perustan tulkitsemisen temporaalisuuden problematiikan valossa. Tässä käy ilmeiseksi, että antiikin tulkinta olevan olemisesta on suuntautunut ”maailmaan” tai ”luontoon” kaikkein laajimmassa mielessä, ja että se itse asiassa saavuttaa ymmärryksen olemisesta ”ajan” pohjalta. Ulkoinen todiste tästä [...] on olemisen mielen määrittäminen sanalla *parusia* tai *usia*, joka ontologis-temporaalisesti tarkoittaa ”länäolevuutta”. Oleva käsitetään olemisessaan ”länäolevuutena”, so. se ymmärretään määrättyyn aikamuotoon, ”nykyisyyteen”, nähden.<sup>1</sup>

Olemme nyt saavuttaneet aseman, josta käsin tulee ymmärrettäväksi tämä Heideggerin jo aiemmin<sup>2</sup> sivuttu teesi, samoin kuin tutkimuksen nimessä ilmaistu vastakkainasettelu *omaisuuden* eli länäolevuuden (*usia*) ja *elämän*



(*Dasein*) välillä. Tähän mennessä olemme esittäneet, etteivät kreikkalaiset kyenneet ajattelemaan inhimillistä elämää sen itsensä pohjalta, vaan ajattelivat sitä käsitteistöllä, joka alun perin kytkeytyy maailmassa kohdattavan läsnäolevan – erityisesti kaikkein pysyvimmän läsnäolevan eli ”omaisuuden” – olemisen tapaan. Mutta: ”Sen olevan olemisen mieleksi, jota kutsumme elämäksi [*Dasein*], osoitetaan *ajallisuus*.”<sup>3</sup> Olemisrakenne, joka erottaa elämän omaisuudesta, on elämän ajallinen tapahtumaluonne. *Ajallisuus* on ilmiö, joka muodostaa kreikkalaisen ontologian välttämättömän horisontin mutta jota tuo ontologia ei itse kykene käsitteellistämään eikä käsittämään sellaisenaan. Ajallisuus on raja, jota Aristoteles vain toistuvasti lähestyy.

Tämä kreikkalainen tulkinta olemisesta toteutuu kuitenkin ilman minkäänlaista nimenomaista tietoisuutta siinä vaikuttavasta johtolangasta, tuntematta tai edes ymmärtämättä ajan perustavaa ontologista tehtävää, näkemättä tämän tehtävän mahdollisuuden perustaa. Päinvastoin: aika itse otaksutaan erääksi olevaksi muiden olevien joukossa, ja aikaa itseään yrittään olemisrakenteessaan käsittää siihen implisiittisesti ja naiivisti suuntautuneen olemisymmärryksen horisontista käsin.<sup>4</sup>

Eihän aika suinkaan ollut mikään kreikkalaisille tuntematon ilmiö? Ei toki – heillä oli sitä varten oma sanansa, *khronos*, joka nimesi myös myyttisen jumalten isän, taivaan ja maan pojan. Filosofisen tradition piirissä sekä Platonin *Timaios* että Aristoteleen *Fysiikka* käsittelevät aikaa nimenomaisesti. Kysymys ajasta, aivan samoin kuin kysymys ihmisen asianmukaisesta elämästä, oli antiikin ajattelussa aivan keskeinen kysymys. Mutta Heideggerin mukaan

Aristoteleen elämään ja aikaan kohdistuvia fenomenologisia tutkimuksia ohjaa sama lähtökohtainen rajoitus: näiden tutkimuksien kyseenalaistumattomana perustana on ymmärrys olevuudesta *ūsiana*, ja tämä ymmärrys puolestaan jo edellyttää ajallisuuden piilevänä horisonttinaan. Tulkinnallinen rakenne olisi siis kaavamaisesti esitettyinä seuraava:

elämä ( <i>Dasein</i> )	→	→	elämä ( <i>zōē</i> )
			<i>ūsia</i>
ajallisuus ( <i>Zeitlichkeit</i> )	→	→	aika ( <i>khronos</i> )

Destruktion metodiseksi periaatteeksi kuitenkin osoitautui<sup>5</sup> ajattelun historiallinen sidottuus lähtökohtiinsa. Tiemme Heideggerin analyysiin merkityksen diskursiivisuudesta ja elämän tapahtumaluonteesta kulki Aristoteleen *logos-* ja *kinēsis-*tutkimuksen kautta. Näin on edettävä myös ajallisuuden kohdalla. On annettava ensin Aristoteleen viedä meidät rajalle; vasta sitten annamme Heideggerin opastaa meidät tuon rajan yli.

## 6.1 KHRONOS: TAPAHTUMAN LUKUMÄÄRÄ

Seuraavan perustavan olemiskysymyksen työstämisen puitteissa ei voida esittää läpikotaista temporaalista tulkintaa antiikin ontologian perustuksista – ei varsinkaan sen tieteellisesti korkeimmasta ja puhtaimmasta tasosta, jota edusti *Aristoteles*. Sen sijaan tässä esitetään tulkinta *Aristoteleen* aikatutkimuksesta, joka voidaan valita antiikin olemista koskevan tieteen perustan ja sen rajojen *tunnusomaiseksi erokohdaksi*.<sup>6</sup>

*Olemisen ja ajan II* osa, joka ei milloinkaan ilmestynyt, oli tarkoitus omistaa ontologian historian destruktiolle, ”johtolankana temporaalisuuden ongelma”.<sup>7</sup> Tarkoituksena oli kerrata *I* osan *Dasein*-analytiikan tulokset osoittamalla ne destruktiivisesti länsimaisen ontologian historian kätkeytyneeksi alkuperäksi. *II* osan oli määrä käsitellä 1) Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* tutkimusta ymmärryksen käsitteiden skemaattisuudesta, jota Heidegger piti merkittävimpanä esiasteena omalle yritykselleen selvittää (läsnä)olevuuden piilevä ajallinen horisontti<sup>8</sup>; 2) Kantille periytynyttä Descartesin subjektikäsitettä (*res cogitans*) ja sen juuria keskiajan aristotelismissä; ja 3) antiikin ontologian rajaksi ymmärrettyä Aristoteleen tutkielmaa ajasta. Tarkoituksena oli oletettavasti lopulta osoittaa Aristoteleen aikakäsityksen pohjautuminen ”alkuperäiseen ajallisuuteen”. *Fysiikan* aikatutkielman destruktio olisi siten muodostanut päätepisteen ja sinetin koko *Olemisen ja ajan* valtavalle projektille.<sup>9</sup> Tähän destruktion saakka Heidegger ei milloinkaan päässyt. Luentokurssilla SS 1927<sup>10</sup> Heidegger esittää aikatutkielmasta luennan, joka epäilemättä jää paljon vihjailevammaksi ja kesken-eräisemmäksi kuin alun perin oli tarkoitus. Käymme tässä läpi Aristoteleen aikatutkielman pääpiirteet Heideggerin opastuksella.

Aristoteleen aikatutkielma sijoittuu *Fysiikan IV* kirjan lukuihin 10–14. Se on osa liikettä, muutosta ja tapahtumista (*kinēsis*) koskevaa yleistä tutkimusta. Tutkielman sijainti on tärkeä: aikaa ei käsitellä *Metafyysikassa* todellisuuden perustavimpien periaatteiden ja lähtökohtien, ensimmäisen filosofian, yhteydessä, vaan ainoastaan muuttuvan todellisuuden rakenteita käsittelevässä *Fysiikassa*.

Kuten huomaamme, ajalla on Aristoteleelle olemuksellinen yhteys *kinēsikseen*.

Aristoteles aloittaa aikaa koskevalla keskeisellä *aporiolla*, ajattelun umpikujalla. Millä tavalla aika on – kuuluko se oleviin (*ta onta*) vain ei-oleviin (*ta mē onta*)?<sup>11</sup> Heidegger korostaa, ettei tässä kysytä sitä, ilmeneekö asia, jota sanotaan ajaksi, ylipäättään vai eikö lainkaan.<sup>12</sup> Aristoteleen fenomenologinen lähtökohta hänen kirjoittaessaan tutkielmaa ajasta on, ettei hän käsittele jotakin, joka on pelkkä sana vailla kokemuksellista sisältöä. Kuten LUVUSSA 5 kävi ilmi, ei-oleva tai ”epäoleva” (*mē on*) ei tarkoita samaa kuin ei-ensinkään-oleva (*ūk on*)<sup>13</sup>: esimerkiksi mahdollinen (*dynamei on*) on jotakin ei-olevaa, ei-täysimääräisesti-olevaa, jolla on kuitenkin oma määrätty tapansa ilmetä ja olla todellinen. Aristoteleen kysymys tarkoittaa: onko aika jotakin, joka ilmenee täysin läsnäolevana ja toteutuneena itsessään ja itsensä pohjalta, vai ilmeneekö se jollain muulla tavalla?

Ensi silmäykseltä kyllä näyttäisi siltä, ettei aika ole ensinkään läsnä, tai että se on läsnä vain hädin tuskin (*molis*) ja hämärästi (*amyrōs*).<sup>14</sup> Sillä: ”Osa siitä, mikä kuuluu aikaan, on jo ollut, eikä [parhaillaan] ole, osa on vasta tulossa, eikä ole vielä: ja näistä koostuvat niin rajaamaton kuin kulloinkin [tarkasteltavaksi] otettu aika.”<sup>15</sup> Huomaamme, että Aristoteles näkee preesensmuotoisen olla-verbin (*esti*) sulkevan pois muut aikamuodot: jos joku on jo ollut tai on vasta tulossa, se ei *ole*. Oleminen lisäämääreittä on nyt-olemista. Aristoteles paljastaakin välittömästi, mitä kautta hän ajattelee ajan olevuutta: ”Ei-olevista koostuvan näyttäisi olevan mahdotonta olla osallinen [läsnä]olevuudesta [*ūsia*].”<sup>16</sup> Eikö aika näyttäisi olemukseltaan olevan juuri

se, joka ei ole milloinkaan läsnä, koska sen mikään osa ei ole läsnä? Menneisyys on ollut ja mennyttä, tulevaisuus vasta tulossa. Nyt ajasta on läsnä vain *nyt*. Mutta kulloinkin läsnäoleva ”nyt”, ymmärrettynä menneisyyden ja tulevaisuuden väliseksi pistemäiseksi rajaksi, ei itse asiassa ole menneisyyden ja tulevaisuuden tavoin ajan osa.<sup>17</sup> Jatkuva ja yhtenäinen aika ei koostu diskreeteistä nyt-pisteistä, sen enempiä kuin jatkuva liike koostuu yksittäisistä sijainneista. Mutta miten sitten nyt-hetki voi tällaisena rajana olla läsnä? Koko ajan, joka hetki, on läsnä jokin hetki – nimittäin *nyt*-hetki. Mutta onko kulloinkin läsnä sama vai aina eri nyt-hetki? Kummatkin vaihtoehdot näyttävät mahdottomilta. Jos läsnäoleva hetki olisi aina sama, kaikki asiat olisivat samanaikaisia, sillä ”samalla” (*hama*) tarkoittaa juuri samassa hetkessä olemista. Mutta jos nyt-hetki on aina eri, ei sillä näytä olevan mitään pysyvyyttä tai kestoa, sillä ”nyt” olisi aina eri hetki kuin ”nyt”. Näin tultaisiin siihen mahdottomaan tilanteeseen, ettei nyt-hetki – läsnäolo itse – ole koskaan varsinaisesti läsnä. Sillä ei olisi *mitään* pysyvyyttä, ei *mitään* läsnäoloa, se ei olisi millään tavoin osallinen *üsiasta*.<sup>18</sup>

Ajan poissaolevuuden ja nyt-hetken pysymättömyyden aporiat kytkeytyvät Aristoteleen ajattelun ytimeen, ja ne jäävät tässä yhteydessä auki. Silti aikatutkielman lopusta (*Phys. IV, 14*) on Heideggerin mukaan löydettävissä ”positiivinen vastaus” kysymykseen ajan läsnäolevuudesta.<sup>19</sup>

Aikatutkielman pääosa käsittelee ajan luonnetta, olemusta tai esiin tulemistä (*fysis*) – sen tapaa ilmetä. Heidegger korostaa, että Aristoteleelta on tässäkin yhteydessä turha odottaa skolastista määritelmää, joka luettelisi ajan riittävät ja välttämättömät ominaisuudet. Samoin kuin

*dynamiksen* kohdalla<sup>20</sup>, ei Aristoteles tässäkään tarjoa esitystä, jonka pohjalta joku, joka ei satu tietämään, mitä aika on, voisi sen tunnistaa kohdatessaan. Kyseessä on fenomenologinen esitys, jonka tavoitteena on käsitteellistää ajan ilmiö sellaisena kuin se on jo lähtökohtaisesti ymmärretty. Aristoteles etsii horisonttia, yhteyttä, jonka yhteydessä aika kohdataan.<sup>21</sup> On lähtökohtaisesti ilmeistä ja myös aiempien esitysten perusteella selvää, että tämä yhteys on liike, muutos tai tapahtuminen; jo Platon kutsuu *Timaioksessa* aikaa moneuden horisontiksi, joka mahdollistaa staattisen ja itseidenttisen ”ikuisuuden” kuvastumisen liikkuvassa taivaankaikkeudessa.<sup>22</sup>

Onko aika sitten *sama* asia kuin tapahtuminen ja sen kanssa identtinen? Ei. Tapahtuminen ilmenee aina jonakin yksittäisenä tapahtumana, jossa jollekin yksittäiselle asialle tapahtuu jotakin. Aika sen sijaan on yksi ja sama ”kaikkialla ja kaikkien asioiden luona”<sup>23</sup>. Kaksi eri tapahtumaa voivat olla *samanaikaisia*, *samalla* (*hama*); *samassa* ajassa voi tapahtua enemmän tai vähemmän, so. nopeammin tai hitaammin. Sen sijaan aika ei voi olla myöskään täysin erillään tapahtumisesta, sillä aika ilmenee aina vain tapahtumisen yhteydessä: ellei kahden hetken välillä ole havainnossa tai ajattelussa tapahtunut yhtään mitään, vaan ”henki ilmenee siten, että se pysyy yhdessä ja jakamattomassa [tilassa]”<sup>24</sup>, ei voida sanoa, että olisi ilmennyt myöskään ajan kulumista. ”On siis ilmeistä, että aika ei ole tapahtuma eikä myöskään tapahtumisesta riippumaton.”<sup>25</sup>

Aika edellyttää ilmetäkseen olemuksellisesti sen, että jotakin tapahtuu. Se on jotakin tapahtumiseen kuuluvaa (*tēs kinēseōs ti*)<sup>26</sup>. Se ei vain sattumalta esiinny tapahtuman kanssa yhteen-sattuneena (*kata symbebēkos*), vaan niiden

välillä vallitseva suhde on ontologinen. Aristoteles käyttää tästä suhteesta nimeä *akolüthein*, seuraaminen, liitännäisyys: aika ”seuraa” tapahtumaa.<sup>27</sup> Heidegger ymmärtää tämän tarkoittavan ”perustuneisuutta” (*Fundierung*), ”apriorista perustuneisuusyhteyttä” (*apriorischer Fundierungszusammenhang*). Tämä on Husserlin loogisissa tutkimuksissa esiintyvä fenomenologinen ilmaus: perustuneet asiat edellyttävät, ollakseen täysimääräisesti läsnä, jonkin muun, perustavamman asian läsnäoloa, esimerkiksi lukumäärät ja värit ovat aina joidenkin asioiden lukumääriä ja värejä, istumisessa on aina kyse siitä, että joku istuu, jne.<sup>28</sup> Tässä tapauksessa perustuneisuussuhde on kuitenkin kaksisuuntainen: siellä, missä kohdataan aikaa, kohdataan aina jokin tapahtuma, mutta siellä, missä ilmenee jokin tapahtuma, ilmenee aina myös aika, eivätkä ne ole edes ajateltavissa erillään: ”havaitsemme tapahtumisen ja ajan samalla/yhdessä”<sup>29</sup> ja ”aika ja tapahtuma ovat yhdessä sekä mahdollisuuksina että toteutuneina”<sup>30</sup>. Entä tapahtuminen sitten? Tapahtuma tapahtuu aina ”jostakin alkaen johonkin saakka” (*ek tinos eis ti*). Tapahtuminen tai liike *ulottuu* jostakin johonkin, se on lähtökohdan ja päätepisteen välillä, ja edellyttää sen vuoksi jonkin *jatkumon* ja *ulotteisuuden* tai *tilan* (*megethos*)<sup>31</sup> joka mahdollistaa tämän välin. Kaikki tapahtuminen tai muutos edellyttää jonkin tilan tai jatkumon, jonka puitteissa jotakin voi tapahtua. Jotta kävely-matkallani voi olla jokin ajallinen kesto, minun täytyy voida kävellä. Jotta voin kävellä, täytyy olla jokin välimatka, jonka voin kävellä.

Koska se, mikä tapahtuu, tapahtuu jostakin alkaen johonkin saakka, ja koska kaikki ulotteisuus [*megethos*] on yhtenäistä

[*synekhes*], tapahtuminen esiintyy [välttämättä] ulotteisuuden yhteydessä [*akolūthei*]. Koska ulotteisuus on yhtenäistä, on tapahtuminenkin yhtenäistä, ja koska tapahtuminen on yhtenäistä, niin myös aika.<sup>32</sup>

Jokainen välimatka jostakin johonkin on yhtenäinen jatkumo (*synekhes*) – tila ei voi koostua erillisistä pisteistä. Niinpä tuon välimatkan ylittävä liike on jatkumo – se ei koostu liikkuvan erillisistä sijainneista. Näin ollen myös tuon liikkeen ajallinen kesto on jatkumo – se ei koostu erillisistä hetkistä. Ulotteisella tilalla, liikkeellä ja kestolla on toinenkin yhteinen piirre. Jos seison Pitkälläsillalla kasvot etelään päin, jää Hakaniemen tori *taakseni* ja *edessäni* on Kaisaniemen puisto. Jos olen Pitkälläsillalla kävelemässä Hakaniemestä Kaisaniemeen, on tori jäänyt *taakseni* ja puisto on *edessäni*; Hakaniemi oli *ennen* Pitkääsiltaa, Kaisaniemi tulee sen *jälkeen*. Siis: olin *aikaisemmin* Hakaniemen torilla ja *myöhemmin* tulen olemaan Kaisaniemen puistossa. Niin tilassa, liikkeessä kuin ajassa suunnistautumiseen liittyy analoginen rakenne ”takana–edessä”, ”ennen–jälkeen”, ”edeltävä–tuonnempi”, ”aikaisemmin–myöhemmin”, joka voidaan kreikan kielessä ilmaista yhdellä sanaparilla: *proteron–hysteron*.

”Ennen” ja ”jälkeen” kuuluvat tosiaan lähtökohtaisesti paikkaan, ja paikassa nimenomaan sijaintiin. Koska ulotteisuuteen kuuluu ”ennen” ja ”jälkeen”, kuuluu välttämättä myös tapahtumiseen ”ennen” ja ”jälkeen”, samassa suhteessa kuin ulotteisuuteen. Ja toki aikaankin kuuluu ”ennen” ja ”jälkeen”, koska toinen näistä [aika] esiintyy aina toisen [tapahtumisen] yhteydessä.<sup>33</sup>



Näin on löydetty liikkeen ja ajan edellyttämä horisontti. Tilan hahmottaminen konkreettisenä ja elettyinä (siis myös kehollisena) tilana edellyttää, että jotakin on ”edessä” ja jotakin jää ”taakse”. Jotta voitaisiin kohdata liike liikkeenä, joka on tulossa jostakin ja menossa johonkin, täytyy ajatella jokin edeltävä ”jostakin” ja jokin tuonnempi ”johonkin” ja niiden yhtenäinen välitila. Ja jotta voisi olla jokin ajallinen kesto, on oltava jokin ”aiempi” alkuhetki ja ”myöhempi” loppuhetki ja niiden välillä täytyy tapahtua jotakin. Pelkkä kestoton nyt-hetki, joka ei ole suhteessa itseensä aikaisempi tai myöhempi, joka ei siis sisällä mitään *väliä* tai *eroa*, ei ole aikaa. Näin voimme ymmärtää Aristoteleen tiiviin fenomenologisen määritelmän ajasta: ”Juuri tämä on näet aika: tapahtumisen lukumäärä aikaisempaan ja myöhempään nähden.”<sup>34</sup> Ja: ”Aika ei siis ole tapahtuma muuten kuin sikäli kuin tapahtumalla on jokin lukumäärä.”<sup>35</sup>

Mitä tarkoittaa, että aika on ”lukumäärä” (*arithmos*)<sup>36</sup>? Aika on tapahtumisen abstrakti rakenne, jonka avulla voidaan mitata erilaisten tapahtumien kestoa ja vertailla niitä keskenään. Aika tekee erilaisista tapahtumista keskenään verrannollisia ja yhteismitallisia. Emme voi verrata kahta eri asiaa, esimerkiksi pussillista tomaatteja ja korillista omenoita, keskenään mitenkään muuten kuin niiden abstrahoitavissa ja laskettavissa olevien lukumäärällisten piirteiden kautta: esimerkiksi omenoita on viisi ja tomaatteja yhdeksän, tomaatteja on siis enemmän, mutta ne painavat yhtä paljon, nimittäin 700 grammaa, ja niin edelleen. Samoin kahta erilaista tapahtumaa, esimerkiksi kävelemistä Hakaniemestä Kaisaniemeen ja veden kuumenemista kiehuvaaksi, on mahdollista vertailla ainoastaan niiden lukumäärällisten piirteiden – keston ja saman- tai

eriaikaisuuden – kautta.<sup>37</sup> Samalla tavoin kuin omenoita ja tomaatteja tarkastellaan laskevasti ottamalla erilleen jokin yksikkö, vaikkapa yksi omena, yksi tomaatti tai yksi gramma, jonka avulla sitten lasketaan kokonaisuus, myös tapahtuma lasketaan jonkin perusyksiköksi valitun osatapahtuman pohjalta.<sup>38</sup> Kaikkein paras mittayksikkö on tapahtuma, jonka kesto on mahdollisimman vakaa. Nykypäivänä tällaiseksi tapahtumaksi valitaan kronometrin sähköimpulssi tai hiukkastasolla tapahtuva prosessi, jonka keston perusteella sekunnin kesto määritellään. Aristoteleelle tällainen paradigmaattinen tapahtuma on tasainen kehäliike<sup>39</sup>, ennen kaikkea tietysti taivaiden säännöllinen kierto, joka muodostaa ”luonnollisen kellon”<sup>40</sup> ja oli kreikkalaisten todellisuudessa aivan perustava ilmiö. Kreikkalaisten käsitystä ajan ja maailmankaikkeuden kulusta sanotaankin usein ”sykliseksi”, kehämäiseksi, erotuksena modernista ”lineaarisesta” aikakäsityksestä<sup>41</sup>:

Aika näyttää olevan [kaikkeuden] piirin liike siksi, että tällä liikkeellä mitataan muut liikkeet ja tapahtumat ja aika itse mitataan tällä liikkeellä. Tästä on seurausta myös se totunnainen käsitys, jonka mukaisesti sanotaan, että inhimilliset asiat ovat kehä ja että myös niihin muihin asioihin, joihin kuuluu lähtökohtaisesti tapahtuminen ja [läsnaolevaksi] tuleminen ja [läsnaolosta] häviäminen, liittyy kehä. [...] ja itse aikahan näyttää olevan eräänlainen kehä.<sup>42</sup>

Aika mittaa liikkeen ja tapahtumisen keston lisäksi lepontan ja tapahtumattomuuden keston sikäli kuin nämä ovat tapahtumisen muotoja, tapahtumisen suhteellista ja tilapäistä poissaoloa.<sup>43</sup> Näin ollen aika mittaa kaikkien

sellaisten asioiden keston, jotka voivat olla lepotilassa tai liikkeessä, joille voi ylipäätään tapahtua jotakin. Kaikki asiat, joiden kesto on ajallisesti mitattavissa, ”sisältyvät” aikaan ja ovat ajassa samassa mielessä kuin kaikki laskettavat asiat ”sisältyvät” lukuun.<sup>44</sup> Kaikkia tällä tavoin aikaan sisältyviä asioita kohden on ajateltavissa aika, joka on tämän asian kestoä pitempi, ja tässä mielessä aika ”sulkee ympäröiden sisäänsä” (*periekhei*) kaiken, mikä sisältyy aikaan.<sup>45</sup> Asia, jonka läsnäolevuus sisältyy kokonaan aikaan, kulkee aina ajassa syntymästään kohti häviämistään, ja tämän vuoksi ajan kulussa – liikkeessään kohti ei-läsnäolevuutta – asiat ”kuluvat” (*katatēkein*), ”vanhenevat” (*gēraskein*) ja ”vaipuvat unohdukseen” (*epilanthanesthai*).<sup>46</sup> Ajan sanotaan pikemminkin olevan häviämistä, läsnäolosta poistumista, sillä aikahan mittaa tapahtumista ja liikettä, ja ”tapahtuminen irrottaa sijoiltaan [*eksistēsīn*] läsnäolevan”<sup>47</sup>.

Tässä yhteydessä käy selväksi, miksei Aristoteles käsittele aikaa *Metafysiikassa*: ”on ilmeistä, että ne asiat, jotka ovat aina, sikäli kuin ne ovat aina, eivät sisälly aikaan; eihän aika pidä niitä sisällään eikä mittaa niiden [läsnä]olemista”<sup>48</sup>. Ne asiat, jotka ovat aina pysyvästi läsnäolevia, muuttumattomia, konstituoitumattomia, osattomia kaikesta tapahtumisesta – ne, jotka *Metafysiikka IX*, 10 määrittää kaikkein varsinaisimmaksi todellisuudeksi ja läsnäolevuudeksi – eivät kuulu ajan piiriin, kuten eivät myöskään sellaiset asiat, jotka ovat olemukseltaan aina ei-läsnäolevia ja mahdottomia, kuten pyöreät neliöt.<sup>49</sup> Ainoastaan kontingentit asiat, jotka jollakin hetkellä ovat ja toisella eivät ole läsnä – jotka siis kuuluvat *fysiiksen*, läsnäolevaksi tulemisen ja läsnäolosta poistumisen luonnollisen tapahtumisen piiriin ja siten *Fysiikan* kohdealueeseen – sisältyvät aikaan. Tähän liittyen

Heidegger esittää tärkeän huomion: ”aina” (*aei* tai *aiei*) ei kreikkalaisille tarkoita lähtökohtaisesti ”ikuisuutta” loputtoman keston mielessä, sillä tällöinhän ”ikuisesti olevalla” (*aei on*) olisi tietystä mielessä jokin kesto. *Aei* tarkoittaa pohjimmiltaan ”kulloinkin”, ”kullakin hetkellä”, ”kussakin tilanteessa”: esimerkiksi Aiskhyloksen ilmaus *ho aei kratōn*<sup>50</sup> ei tarkoita ”sitä, joka hallitsee ikuisesti” vaan ”sitä, joka kulloinkin on hallitsijana”.<sup>51</sup> Sanotaanhan esimerkiksi ”hän on aina valittamassa” tarkoittaen ”joka kerran kun hänet tapaa” tms. Aina oleva (*aei on*) on sitä, mikä kullakin ajattelemisen tai havaitsemisen hetkellä tavoitetaan läsnäolevana – niinpä sillä ei ole mitään ajallista kestoja, sillä ei ole löydettävissä mitään rajaavia nyt-hetkiä, joissa se ei olisi vielä alkanut olla läsnä tai ei enää olisi läsnä.

Aika on siis se, mikä on laskettavissa aikaisemman ja myöhemmän (edeltävän ja tuonnetun) – peräkkäisyyden – horisontissa kohdatun liikkeen yhteydessä.<sup>52</sup> Aika ilmenee, kun kohtaan jonkin meneillään olevan tapahtuman tai liikkeen parhaillaan meneillään olevana, siis horisontissa ”tulossa jostakin – menossa johonkin”, sillä tämä pitää sisällään, että liikkuva on ”ollut ennen/aikaisemmin jossain – tulee jälkeensä/myöhemmin olemaan jossain”. Lukuna aika ei ole sidottu mihinkään yhteen tapahtumaan, vaan se on kaikkien tapahtumien yhteismitallinen, laskettava aspekti, joka mahdollistaa tapahtumien suhteuttamisen toisiinsa ja niiden mittaamisen toistensa avulla. Kävellessäni Pitkälläsillalla huomaan kellon olevan 9.45. Silloin kun olin Hakaniemen torilla, se oli 9.42, kun saavun Kaisaniemen puistoon se on 9.48. Kävelymatkan ajallinen kesto oli siis 6 minuuttia (tai: 6 minuuttia on aika, jonka kävely Hakaniemestä Kaisaniemeen vie, joskin kellon käynti on

paljon säännöllisempi ja tasaisempi liike kuin oma kävelemiseni).

Tämä ymmärrys ajan ilmenemisyhteydestä tekee ymmärrettäväksi myös nyt-hetken ilmenemistä koskevan ongelman. Liikkeen ja ajan välinen perustuneisuusuhde vallitsee analogisesti myös liikkuvan asian ja nyt-hetken välillä.<sup>53</sup> Liike ilmenee vain jonkin liikkeessä olevan yhteydessä – se, mikä liikkeestä on läsnä *nyt*, on se, *mikä* liikkuu.<sup>54</sup> Havaitsen kävelemistä, koska havaitsen kävelevän ihmisen. Liikkeessä oleva ei kuitenkaan ilmene liikkeessä olevana sikäli, kuin se on puhtaasti läsnäoleva (ihminen), vaan sikäli, kuin se ilmenee liikkeen ”jostakin tulossa – johonkin menossa” -horisontissa (tulossa Hakaniemestä – menossa Kaisaniemeen). Samaten on nyt-hetken laita. Kun aika kohdataan liikkeen yhteydessä, kohdataan nyt-hetki liikkuvan yhteydessä – liikkuva asiahan on läsnä *nyt*. Ajasta läsnä on vain nyt-hetki, mutta se ilmenee ajallisena nyt-hetkenä vain ajan – aikaisemman ja myöhemmän – horisontissa siten, että jokin edelsi nyt-hetkeä ja jokin on tulossa sen jälkeen. Nyt-hetki ajan läsnäolevuutena ja aika nyt-hetken läsnäolevuuden horisonttina edellyttävät välttämättä toisensa voidakseen ilmetä – kumpikin ilmenee suhteessa toiseen.

On myös ilmeistä, että ellei aikaa olisi, ei olisi nyt-hetkeä, ja ellei olisi nyt-hetkeä, ei olisi aikaa: aivan samoin kuin liikkeessä oleva ja liike kuuluvat yhteen, samoin myös se, mikä liikkeellä olevassa on laskettavissa ja se, mikä liikkeessä on laskettavissa [kuuluvat yhteen]. Aikahan on liikkeen lukumäärä, nyt-hetki taas – liikkeellä olevan asian tavoin – on ikään kuin lukumäärän yksikkö.<sup>55</sup>

Näin käy ilmi, että liikkeeseen kuuluvan liikkuvan asian ja aikaan kuuluvan nyt-hetken välillä vallitsee analogia, joka perustuu omalaatuihin erotteluun sen välillä, *mitä* kukin näistä on ja *miten* ne ovat läsnä. Se, mitä liikkuva liikkuvana tai mikä tahansa ”meneillään oleva” itsessään on, minä se ymmärretään ja ajatellaan, määrittäen sen horisontista käsin: liikkuva on aina se, joka on tulossa *jostakin* ja menossa *johonkin*. Tämä on se, mitä on olla liikkuva, liikkuvan yleinen mieli. Mutta sen sijaan sikäli kuin liikkuva on liikkeessä, se, *miten* se on läsnä, sen ilmenemisen tapa, muuttuu jatkuvasti. Tämä on ilmeistä rakenteilla olevan rakennuksen tapauksessa. Rakennus, jota parhaillaan rakennetaan, on vailla kiinteää *eidosta*, olemusta, ilmiä, ilmenemisen tapaa – se on siirtymässä ilmenemisestä puuna tai tiilinä ilmenemiseen valmiina talona, mutta ei tällä välillä ole täysin kumpaakaan. Rakenteilla oleva rakennus on itsessään vailla pysyvää identiteettiä. Se ymmärretään samana ja identtisenä vain *suhteellisesti*, sen kulloisenkin läsnäolevuuden yli ulottuvien suhteiden kautta: sen kautta, että se on tulossa materiaaleista valmiiksi taloksi.

Sama koskee nyt-hetkeä nyt-hetkenä. Aristoteles ilmaisee asian hyvin tiiviisti ja vaikeasti: ”Se, minkä ollessa [läsnä] on nyt-hetkikin [läsnä], on sama [...], mutta nyt-hetken [läsnä]oleminen on erilaista.”<sup>56</sup> Läsnaoleva nyt-hetki ilmenee jatkuvasti erilaisena ja muuttuvana: *nyt* on päivä, *nyt* on yö, *nyt* olen syömässä, *nyt* olen kävelemässä. Mutta *nyt* on aina *nyt*. Tämä tarkoittaa: nyt on aina käynnissä siirtymä aiemman ja myöhemmän, menneen ja tulevan välillä. Tämä on nyt-hetken edellyttämä ontologinen horisontti, se, ”minkä kulloinkin ollessa läsnä on nyt-hetki” (*ho pote on nyn esti*). Nyt-hetken merkitys ei perustu siihen,

millä tavoin läsnäoleva nyt-hetki kulloinkin ilmenee, esimerkiksi niin, että kun näen vihreän kahvikupin, on nyt, mutta kun sataa, ei ole nyt. ”Nyt” saa merkityksensä aina vain suhteessa ajan horisonttiin ja tarkoittaa yksinkertaisesti, että jotakin jo oli ja jotakin on vielä tulossa. ”Nyt’ on siis eräässä mielessä aina sama, toisessa mielessä se taas ei ole sama. Näinhän on myös liikkeellä olevan asian laita.”<sup>57</sup>

Ulotteisen tilan horisonttiin kuuluvan pisteen, liikkeeseen kuuluvan liikkuvan asian ja aikaan kuuluvan nyt-hetken välillä vallitsee toinenkin analogia, joka perustuu *jatkuvuuteen*. Kuten todettiin, aika ei voi koostua nyt-hetkistä sen enempää kuin liike voi koostua erillisistä sijainneista tai viiva voi koostua pisteistä. Tämä johtuu ajan, liikkeen ja ulotteisuuden jatkuvuudesta (*to synekbes*): jatkuvaa on se, mitä ei voida jakaa jakamattomiin osiin. Millä tavoin sitten ajattelemme pisteen olevan yhtenäisellä viivalla? Viivalla oleva piste ei ole muuta kuin viivan mahdollinen jakokohta, kohta, josta viiva voidaan katkaista. Sikäli kuin viiva kuitenkin on yhtenäinen, ei piste milloinkaan *ilmene* minään viivasta erillisenä jakokohtana. Viivassa ei havaita erillisiä pisteitä vaan viiva on jatkuva siten, että jokainen viivan kohta ”avautuu” kumpaankin suuntaan ja ylittää, ”transsendoi” itsensä ja muodostaa siten jatkuvuutta. Sama koskee liikkuvaa asiaa: liikkuva on liikkeessään aina edeltävän liikkeen ja myöhemmän liikkeen välillä.<sup>58</sup> Voidaan ajatella, että edeltävän ja myöhemmän liikkeen jakokohta on siinä, missä liikkuva on *nyt*. Mutta sikäli kun liikkuva ilmenee liikkuvana, se ei millään hetkellä ole missään sijainnissa, vaan on joka hetki vasta tulossa johonkin sijaintiin tai poistumassa siitä.

Samoin edelleen nyt-hetki, joka on nyt, ei koskaan itsessään läsnäolevana ilmene kestottomana, pistemäisenä jakokohtana, joka erottaisi menneisyyden ja tulevaisuuden toisistaan. Ero viivalla sijaitsevaan staattiseen pisteeseen on se, että pisteeseen voidaan pysähtyä: viiva voidaan jakaa jonkin pisteen kohdalta ja tällöin piste on todella läsnä viivan jakokohtana. Ajassa ei kuitenkaan voi pysähtyä läsnäolevaan nyt-hetkeen ja tarkastella läsnäolevaa nyt-hetkeä ajan jakokohtana.<sup>59</sup> Nyt-hetki on läsnä ajan jakokohtana vain mahdollisesti (*dynamei*)<sup>60</sup>: sen pohjalta, miten nyt-hetki ilmenee, se on ajateltavissa ajan jakokohtana, aika voidaan ajatella janana, joka katkaistaan nyt-pisteen kohdalta. Tämä ajan jakaminen on kuitenkin pelkkä impliisiittinen mahdollisuus, johon läsnäoleva nyt-hetki viittaa. Siinä, *miten* nyt-hetki ilmenee ja *on läsnä*, toteutuneena, se ei kuitenkaan ole tällainen jakokohta. Ilmenevä nyt-hetki ei ole itsensä kanssa identtinen piste vaan aikaisemman ja myöhemmän välinen *siirtymä*, joka ei erota aiempaa ja myöhempää vaan sitoo ne yhteen (*syndei*) ja muodostaa näin ajan jatkuvuuden (*synekheia*).<sup>61</sup> Jakokohdaksi ajateltuna nyt-hetki ei myöskään ole varsinaisesti ajallinen hetki – jakokohtana se ei ole aikaa, vaan on ainoastaan sattunut yhteen (*symbebēken*) ajan kanssa.<sup>62</sup> Ajallinen nyt-hetki, elävä konkreettinen nykyisyys, kaiken tapahtumassa ja liikkeessä olevan yhdistävä ja niiden yhteismitallisen laskettavuuden mahdollistava piirre, ei ole raja tai piste, johon voitaisiin pysähtyä ja jota voitaisiin tarkastella staattisena ja kokonaisuutena läsnäolevana, vaan tapahtuma, jossa tapahtuu jatkuvaa siirtymistä ei-vielä-läsnäolevasta ei-enää-läsnäolevaan.<sup>63</sup>

Näin saa vastauksen Aristoteleen lähtökohtainen kysymys siitä, missä mielessä aika on osallinen läsnäolevuudesta.



Aika on läsnä nyt-hetken kautta, mutta nyt-hetken läsnäolevuus on suhteellista: nyt-hetki on mahdollinen vain suhteessa aikaisemman ja myöhäisemmän horisonttiin. Ajan läsnäolevuus on läsnäolevuuden tapahtumista ei-vielä-olevuuden ja ei-enää-olevuuden – suhteellisen poissaolevuuden – horisontissa.

Aika on kaikelle liikkeessä olevalle ja liikkumaan kykenevälle yhteinen laskettava aspekti. ”Kaikki samalla oleva aika on samaa”<sup>64</sup>. Tämän vuoksi aika ”näyttää olevan kaikissa asioissa, niin maalla, merellä kuin taivaallakin”<sup>65</sup>, sillä nämähän ovat kaikki jossakin paikassa ja kykenevät liikkumaan. Tässä herää kuitenkin keskeinen kysymys. Ainoastaan *nūs*, intuitiivinen tajunta, kykenee tavoittamaan asioiden abstraktit – yleiset ja matemaattis-formaaliset – piirteet: matemaattiset kohteet, kuten lukumäärät ja luvut, eivät ole tavoitettavissa pelkässä aistihavainnossa. Mutta *nūs* on ainoastaan ihmishengen mahdollisuus, ja sillekin se on mahdollista vain diskursiivisuuden ja kielen välillisyyden läpikäymänä käsitteellisenä ajatteluna, *dianoiana*, ei jumalallisena ”itseään välittömästi tajuavana välittömänä tajuntana”.<sup>66</sup> Aika ei kuitenkaan ole mitään muuta kuin erillisiä yksittäisiä tapahtumia yhdistävä yleinen, abstrakti rakenne – peräkkäisyys, moneus. Se siis edellyttää moneuksia ja lukumääriä tavoittavan ”laskevan” tajunnan voidakseen ilmetä ja todellistua.

Ellei mikään muu pohjimmiltaan kykene laskemaan/tavoittamaan moneuksia kuin henki ja henkeen kuuluva tajunta, olisi ajan mahdotonta olla [läsnä] ellei sielu ole [läsnä] – ellei sitten [aika ole vain] se, minkä kulloinkin ollessa [läsnä] on aikakin [läsnä], kuten esimerkiksi jos käy päinsä, että tapahtuma on

[läsnä] ilman henkeä. Edeltävä / ennen ja tuonnempi / jälkeen ovat tapahtumassa ja aika on nämä sikäli, kuin ne ovat laskettavissa.<sup>67</sup>

Aika on kaikissa asioissa ja sulkee sisäänsä kaiken. Silti näyttää siltä, että vain tajunta, joka yksinään tavoittaa todellisuuden yleiset rakenteet, kykenee tavoittamaan sen. Niinpä siis ajan läsnäolo on mahdotonta ilman (ihmis)hengen läsnäoloa avoimuutena ajalle – ellei sitten ”ajalla” tarkoiteta yksinkertaisesti ajan läsnäolon *edellytystä*, sitä minkä kulloinkin ollessa läsnä (*ho pote on*) on aikakin läsnä, nimittäin ulottuvuuksia ”ennen” ja ”jälkeen”, edeltävyyden ja tuonnemmuuden horisonttia. Tässä jälkimmäisessä tapauksessa niin ajan kuin tapahtuman tai muutoksenkin läsnäolo olisi ajateltavissa (*endekhetai*) ilman peräkkäisyydelle avointa, laskevaa henkeä. Aristoteles kuitenkin korostaa, että aika on nämä sikäli kuin ne ovat *laskettavissa*, siis sikäli kuin on henki, joka kykenee huomioimaan, ”ottamaan laskuihin” edeltävän ja tuonnemman – niinpä ilman hengen jäsentävää toimintaa aika ei silti voisi ilmetä *itsenään, sellaisenaan*. Heideggerin sanoin: aika on ”objektiivisempi kuin yksikään objekti ja silti subjektiivinen”<sup>68</sup>. Aikaa ja henkeä koskevan kysymyksen käsittelyn Aristoteles kuitenkin jättää avoimeksi ja esittää sen vain kysymyksenä, jonka suhteen ”joku voisi joutua umpikujaan”<sup>69</sup>. Kuten monet ovat huomauttaneet<sup>70</sup>, on hyvin vaikeaa hyväksyä Heideggerin väitettä, jonka mukaan aikatutkielman lopusta löytyisi ”positiivinen vastaus”<sup>71</sup> ajan olemuutta ja ei-olemuutta koskevaan kysymykseen. Voimme korkeintaan ajatella, että Aristoteleen aikatutkielma tarjoaa *epämääräisen vihjauksen*, joka viittaa

*Olemisen ja ajan* tarjoamaan vastaukseen: ajallisuus on lakemaan kykenevän – peräkkäisen moneuden, ei-vielä- ja ei-enää-olevan ulottuvuuksille avoimen – sielun, elämän, oma olemisen tapa, jossa todellisuus avautuu itsekin ajallisenä, temporaalisena tapahtumana.

## 6.2 MAAILMANAJASTA TAVANOMAISEEN AIKAAN

Viemme ajan olemista koskevan kysymyksen lähtökohtaisesti nurinkuriseen suuntaan, kun asetamme sille vaihtoehdoiksi kuulumisen subjektiin tai objektiin. Tästä voi kehittää loputtoman dialektiikan sanomatta itse asiasta yhtään mitään, niin kauan kuin on selvittämättä, *miten* elämän oleminen itse on, onko se kenties siten, että elämä, sikäli kuin se eksistoi, on ulompana kuin yksikään objekti ja samalla sisäisempi (subjektiivisempi) kuin yksikään subjekti. [...] Tulemme näkemään, että itse asiassa *ajan ilmiö*, alkuperäisemmässä mielessä käsitettynä, *on yhteydessä maailman käsitteeseen* ja siten *itse elämän rakenteeseen*.<sup>72</sup>

On kenties niin, että viime kädessä juuri Aristoteles itse on joutunut umpikujaan ja hämmennyksen valtaan, *aporiaan*, tämän ajan käsittelyn päättävän kysymyksen kohdalla: mikä on ajan ja ihmisen hengen, elämän, *Daseinin* välinen yhteys? Tämä kysymys on jälleen kerran vienyt Aristoteleen tutkimuksen hänen ontologisen liikkumavaransa äärirajoille. Kuten edellisissä luvuissa on toistuvasti yritetty osoittaa, tämä raja on *Metafysiikan* luvussa IX, 10 saavutettu ymmärrys kaikkein varsinaisimmasta olevuudesta, jota on

ainainen, katkeamaton ja yksinkertainen pysyminen todellisuudessa (*alētheia*), toteutuneisuudessa (*energeia*, *entelekheia*) eli läsnäolevuudessa (*ūsia*) – Heideggerin termein esiintyvyydessä, saatavuudessa ja tavoitettavuudessa (*Vorhandenheit*) kiinteänä omaisuutena (*Anwesenheit*).

Aika on jotakin, joka sulkee sisäänsä (*periekhei*) koko *fysiksen*, syntyvän, häviävän ja muuttuvan todellisuuden. Luvut, laskeminen ja matemaattinen tarkasteltavuus kattavat koko luonnon piirin – kuten jo pythagoralaiset huomasivat, koko luonto on tarkasteltavissa lukujen välisten matemaattisten suhteiden kautta, ja juuri tähän johtolankaan tarttui moderni matemaattinen luonnontiede omassa ymmärryksessään todellisuuden luonteesta. Juuri tässä mielessä aika on ”luku” tai ”lukumäärä”: aika on koko luonnolle, kaikelle tapahtumiselle, liikkeelle, lepotilassa olemiselle, syntyemiselle ja häviämislle yhteinen aspekti, ulottuvuus, jonka kautta koko luonto on tarkasteltavissa. Ja aivan samassa mielessä kuin moderni luonnontiede näki objektien väliset matemaattiset suhteet ja lainalaisuudet objektejakin objektiivisempänä todellisuutena, on myös aika ”objektiivisempi kuin yksikään objekti”. Aika mittaa kaiken luonnossa olevan läsnäolevuuden (*ūsia*) – läsnäolevuudessa pysyttelemisen – keston, ja ”kuroutuu sen läsnäolemisen yli”<sup>73</sup>. Tällaisena läsnäolevuuden mittana aika toimii olevuuden kriteerinä: kaikkein vähiten olevaa, täysin olematonta, on se, millä olemuksellisesti ei ole mitään kestoja, mikä ei edes *voi* olla – mahdoton. Kaikkein olevinta taas on se, mikä on niin kestävä, ettei aika sulje sen olevuutta sisäänsä – välttämätön ja ainainen.<sup>74</sup>

Mutta entä aika itse? Mikä on sen läsnäolevuus? Tämä on kysymys, joka Aristotelesta vaivaa alusta saakka – missä

määrin aika itse on osallinen läsnäolevuudesta (*metekhei üsias*)? Aika on läsnä nyt-hetken kautta: ”on selvää, että ellei nyt-hetki olisi [läsnä], ei aika olisi [läsnä]”, sillä ajasta juuri nyt-hetki, samoin kuin liikkeestä se, mikä on liikkeessä, on kaikkein konkreettisin ja läsnäolevin, ”kaikkein tavoitettavin”<sup>75</sup>. Mutta nyt-hetki ajallisena hetkenä on tavoitettavissa vain suhteessa ei-enää-nyt-läsnäolevaan (aikaisempaan) ja ei-vielä-nyt-läsnäolevaan (tuonnempaan).

Kun havaitsemme nyt-hetken ykseytenä, mutta emme [havaitse sitä] tapahtumaan kuuluvana edeltävänä ja tuonnempaan tai sitten samana [nyt-hetkenä], joka kuitenkin kuuluu johonkin edeltävään ja johonkin tuonnempaan, ei näytä kuluneen lainkaan aikaa, koska ei ole tapahtunut mitään.<sup>76</sup>

Aika ilmenee ja se havaitaan vain tapahtumisen yhteydessä. Kuten toistamiseen on todettu, tapahtuminen ilmenee ja havaitaan vain silloin, kuin asia, jolle jotakin tapahtuu, havaitaan horisontissa ”jostakin–johonkin”, so. ”edeltävä–tuonnempi”, ”ennen–jälkeen”, ”ei-enää–ei-vielä”, ”tuolloin–sitten”<sup>77</sup>. Nyt-hetki, jossa tuo tapahtumassa oleva asia tai ylipäätään mikään voi olla läsnä *nyt*, on vastaavasti läsnä ”sikäli kuin ’ei-enää’ ja ’ei-vielä’ ovat laskettavissa”<sup>78</sup>. Heideggerin mukaan tällainen ”laskettavuus” ei enää ole ymmärrettävissä pelkkänä lukujen luettelemisena, vaan se on käsitettävä alkuperäisemmin sinä, mikä ylipäätään mahdollistaa luettelemisen. *Arithmein* tarkoittaa kreikassa pohjimmiltaan samaa kuin suomen kielessä ”laskuihin ottaminen”, ”ottaminen lukuun”, so. ”huomioon ottaminen” (vrt. saks. *Rechnung tragen, mit etwas rechnen*,

engl. *take into account*).<sup>79</sup> Liikkeen ja muutoksen laskeminen on nyt-hetkien laskemista peräkkäisyyden horisontissa, ja tällainen laskeminen on tarkkaan ottaen mahdollista vain, kun otetaan huomioon ei-enää-nyt-hetkinen: hetkien laskeminen ”yksi”–”kaksi”–”kolme” onnistuu vain, mikäli hetkellä 2 otetaan huomioon hetki 1, hetkellä 3 hetket 1 ja 2 jne. Muutenhan voisin laskea vain ”yksi”, ”yksi” ja ”yksi” jne. Kreikkalaisille tämä ei olisi laskemista, sillä heille pienin lukumäärä oli kaksi, kakseus<sup>80</sup> – ykseys ei ole moneus eikä siten lukumäärä.

Aikaa on vain sikäli kuin ei-enää ja ei-vielä – suhteellinen poissaolo – ovat otettavissa huomioon, laskuihin. Ja mikä tai kuka kykenee lähtökohtaisesti ottamaan huomioon (*pefyken arithmein*) ei-välittömästi-läsnaolevan, poissaolevan, suuntautumaan siihen ja siten avaamaan ajan nyt-hetken ja kaiken mahdollisen läsnäolon horisonttina? Ei mikään muu kuin ihmisen henki ja sille kuuluva diskursiivinen tajunta – käsitteellinen ajattelu, *dianoia, logos*. Tämän Aristoteles sanoo muissa yhteyksissä aivan selvästi:

Tavoitteet voivat olla toisilleen vastakkaisia. Näin voi sattua silloin, kun jäsentävä järki ja halut ovat toisilleen vastakkaisia, ja tällaista tapahtuu niille, jotka kykenevät havaitsemaan aikaa. Tajuntahan käskee [ihmistä] siten, että se vetää luokseen sen, mikä on tulossa, halu taas sen kautta, mikä on jo [läsnä]: se mieluisa, joka on jo [läsnä], näyttää näet mieluisalta ja suotavalta sinänsä, koska ei nähdä tulevaa.<sup>81</sup>

Siksi jotkut sanovat joidenkin sellaisten eläinten olevan [ihmisten tavoin] kaukonäköisiä [*fronimos*; kykeneviä toimimaan eri tilanteissa siten, että toteuttavat omaa elämäänsä

kokonaisuutena parhaalla tavalla], joilla näyttää olevan oman elämänsä suhteen kyky tajuta ennalta [tulevaa].<sup>82</sup>

Siis: vain ihmisen henki kykenee ”ottamaan lukuun” ei-enää-olevan ja ei-vielä-olevan, joten vain henki kykenee avaamaan ajan horisontin. Ei-enää ja ei-vielä ovat otettavissa huomioon vain sikäli kuin henki on. Ja vain sikäli kuin ne ovat tavoitettavissa, voi olla ajallinen nyt-hetki. Ja vain sikäli kuin on tällainen nyt-hetki, voi muuttuva todellisuus olla läsnä. Ilman henkeä ei suhteellista poissaolevuutta, ilman suhteellista poissaolevuutta ei muuttuvan, tapahtuvan todellisuuden läsnäoloa eikä aikaa. Aika – ja sen myötä muuttuvan todellisuuden olemisen tapa, muutos, tapahtuminen – on siis ”subjektiivinen”.<sup>83</sup> Tämä on Aristoteleen aikatutkielman perustava *aporia*, jonka vasta Heidegger tekee eksplisiittisesti näkyväksi.

Mutta eikö Aristoteles nimenomaan painottanut, että ”ennen–jälkeen” tai ”takana–edessä” ovat ensisijaisesti tilallisia, paikkaan ja sijaintiin kuuluvia määreitä? Aika ja tapahtuminen perustuvat (*akolūthein*) tilaan ja ulotteisuuteen: vasta staattisessa, paikallaan pysyvässä ja kokonaan kerralla olevassa ulotteisessa tilassa voi olla välejä, joissa liike jostakin johonkin mahdollistuu. Vain tila puhtaasti samanlaisena olemisena, puhtaana staattisena rinnakkaisuutena, mahdollistaa dynaamisen peräkkäisyyden ulottuvuuden, liikkeen ja ajan, jotka eivät koskaan ilmene täysin läsnä-olevina. Eikö tämä lopulta vahvista elealaisten väitteitä – kaikkein perustavinta ja todellisinta todellisuutta on staattinen tila, joka Parmenideen sanoin on ”kokonaan samalla, nyt, yhtenäisenä, jatkuvana”, ja liike ja muutos olisivat vain tämän ”subjektiivisia” liitännäisilmiöitä?

Mutta miten tila itse avautuu ja ilmenee? Juuri nyt tällä hetkellä istuessani pöytäni ääressä minua ympäröi kolmiulotteinen tila. Pöytä, lattia, punaiset nojatuolit, sohva, ikkunat, seinät ja katto ovat kaikki tilassa paikallaan samanaikaisesti läsnäolevina. Mutta loppuuko tila tähän? Ikkunasta näkyy vastapäinen talo. Siitä, missä istun, en kykene kuitenkaan näkemään talosta kuin osan. Entä sohva – eikö sillä ole toinenkin puoli, jota en näe nyt, koska se on seinään päin? Olisiko se sohva, ellei sillä olisi toista puolta? Olisiko seinä seinä, ellei sen takana olisi viereinen asunto? *Olisiko* asuntoni ilman ikkunan alla avautuvaa Mäkelänkatua ja Sturenkatua ja koko ympäröivää Helsinkiä? On ilmeistä, että joka kohdassaan minua ympäröivä tila viittaa näköpiirini ulkopuolelle, yhä laajempiin ja laajempiin horisontteihin – se, mikä on tarkkaan ottaen suoraan ja välittömästi läsnä, viittaa poissaolevaan ja saa merkityksellisyytensä vain suhteessa siihen. Myös tilan tapauksessa läsnäoleva tila edellyttää poissaolevan tilan horisontin voidakseen olla läsnä. Juuri tällaista äärellistä läsnäolevuutta, joka edellyttää poissaolevuuden – läheisyyttä, joka edellyttää etäisyyden – Heidegger kutsuu yleisesti elämän *ajallisuudeksi (Zeitlichkeit)* ja kaiken olemisen, kaiken merkityksellisuuden ylipäättään *temporaalisuudeksi (Temporalität)*. Nämä käsitteet tarkoittavat samaa ilmiötä, mutta eri näkökulmista: ajallisuudella viitataan elämän perustavaan rakenteeseen, joka nimenomaan mahdollistaa kaiken olevan ylipäättään ”temporaalisen”, ajallisesti rakentuvan merkityksellisuuden elämän kontekstissa.<sup>84</sup>

*Olemisessa ja ajassa* Heidegger pyrkiikin osoittamaan, että myös tilallisuuden, eletyn tilan mahdollisuusehto on juuri elämän ajallisuus.<sup>85</sup> Tätä kautta on ymmärrettävissä



väite: "[...] kokemus edeltävästä ja jäljessä tulevasta edellyttää itsessään tietyllä tapaa kokemuksen ajasta, aikaisemman ja myöhemmän."<sup>86</sup> Mutta jos näin on, jos "ennen" ja "jälkeen" ovat jo itsessään pohjimmiltaan aikamääreitä, alkaa Aristoteleen määritelmä ajasta näyttää kehämäiseltä. Ajan ilmeneminen edellyttää liikkeen, liikkeen ilmeneminen tilan – ja tilan ilmeneminen ajallisuuden.

Aristoteles sanoo: aika on se, mikä lasketaan ajan (aikaisemman ja myöhemmän) horisontissa kohdattavan liikkeen yhteydessä. Mutta tähän tarkoittaa: aika on jotakin, joka kohdetaan ajan horisontissa. Aika on laskettua aikaa. Jos sanon, että aika on liikkeen yhteydessä se, joka näyttäytyy kun seuraan liikettä liikkeenä sen aikaisemman ja myöhemmän horisontissa, näyttää ajan määritelmä muuttuvan latteaksi tautologiaksi: aika on aikaisempi ja myöhempi, siis *aika on aikaa*.<sup>87</sup>

Mutta sen paremmin kuin LUVUSSA 5.2 käsitelty Aristoteleen "määritelmä" mahdollisuudelle, ei tämäkään esitys ole formalisoitavissa tyhjäksi tautologiaksi. Määritelmän muoto ei ole  $A = A$ , koska kyseessä on kaksi erilaista ajan ilmenemisen tasoa.

Kenties toinen sana "aika" sanoo jotakin muuta ja alkuperäisempää kuin se, mitä Aristoteles itse tarkoittaa ajan määritelmässä. Kenties Aristoteleen määritelmä ajasta ei ole ensinkään tautologia, vaan paljastaa yksinomaan Aristoteleen ajan ilmiön, so. tavanomaisesti ymmärretyn ajan, sisäisen yhteyden alkuperäiseen aikaan, jota kutsumme ajallisuudeksi. Aika voidaan, kuten Aristoteles tulkinnassaan sanoo, tulkita vain, jos se itse puolestaan ymmärretään ajan, so. *alkuperäisen* ajan pohjalta.<sup>88</sup>

Aristoteles kuvaa Heideggerin mukaan terävänäköisesti ja aidosti ajan erään ilmenemisen tason: sen ajan, joka ilmenee ajanlaskun ja kellon käyttämisen yhteydessä. ”Kello” on tässä ymmärrettävä laajassa mielessä miksi tahansa keinoksi mitata tapahtumisen ja liikkeen kestoa jonkin määrätyn tapahtuman – taivaankappaleiden kehäliikkeen, kellon osoittimen liikkeen – avulla. Aristoteleen tutkimuksen teemana on se aika, joka ilmenee luonnossa, maailmassa, ilmenevien ilmiöiden ja tapahtumien peräkkäisyyden horisontissa tapahtuvan laskevan käsittelyn ja mittaamisen yhteydessä. Sen ytimessä on nyt-hetkisen ja läsnäolevan tarkastelu ei-enää-nyt-hetkisen ja ei-vielä-nyt-hetkisen taustaa vasten.

*Vastaan-ottava kiinni pitäminen ”silloin”-hetkestä tarkoittaa: olla lausussaan ”nyt” avoin aikaisemman, so. ei-enää-nyt-hetkisen horisontille. Vastaan-ottava valmistautuminen ”sitten”-hetkeen tarkoittaa: olla lausussaan ”nyt” avoin myöhemmän, so. ei-vielä-nyt-hetkisen horisontille. Tällaisessa vastaan-ottamisessa näyttäytyy juuri aika. Miten siis kuuluu [...] kellon käyttämisen horisontissa avautuvan ajan määritelmä? Se on kellon liikkuvan osoittimen vastaan-ottavassa, laskevassa seuraamisessa näyttäytyvä LASKETTU, siten, että vastaan-ottaminen ajallistuu ekstaattisessa yhtenäisyydessä aikaisemman ja myöhemmän suuntaan horisontaalisesti avoimen kiinni pitämisen ja valmistautumisen kanssa. Tämä ei kuitenkaan ole mitään muuta kuin eksistentiaalis-ontologinen tulkinta määritelmästä, jonka Aristoteles ajasta esittää: *tūto gar estin ho khronos, arithmos kinēseōs kata to proteron kai hysteron.* ”Tämä näet on aika: se, mikä lasketaan aikaisemman ja myöhemmän horisontissa kohdattavan liikkeen yhteydessä.”<sup>89</sup>*

Aristoteleen määritelmä perustuu siihen aikaan, jota hallinnoidaan kellon ja kalenterin avulla ja jota ”käytetään” tavoitteellisessa käytännön toiminnassa maailmassa läsnäolevien asioiden kanssa. Tämän ajan ulottuvuuden painopiste on läsnäolevassa nyt-hetkessä, joka nähdään suhteessa edeltäviin ja myöhempiin hetkiin: katsoessani kelloa katson aina, mitä kello *nyt* on, missä kohdassa osoitin on nyt *läsnä* suhteessa liikeratansa kokonaisuuteen. Kello on *nyt* varttia vaille kahdeksan, on siis vielä viisitoista minuuttia aikaa nyt-hetkestä kirjaston sulkemishetkeen, joten minulla on *nyt* käytettävissäni vielä viidentoista minuutin aika toimiini kirjastossa. Toimiessani nyt ajan horisontissa otan siis toimissani huomioon, ”laskuihin”, ei-vielä-nyt-hetkisen ja etäisyyden nyt-hetkestä siihen. Tällaista aikaa Heidegger luonnehtii ”nyt-ajaksi” (*Jetzt-Zeit*) ja ”maailmanajaksi” (*Weltzeit*)<sup>90</sup>. Sitä luonnehtivat *ajoitettavuus* (*Datierbarkeit*) ja *merkitsevyys* (*Bedeutsamkeit*): hetket eivät ole abstrakteja pisteitä aikajanalla vaan aina hetkiä, *jolloin* jotakin. Siitä, *kun* kävin syömässä on nyt kulunut viisi tuntia, siihen, *kun* joudun lähtemään kirjastosta on aikaa 15 minuuttia; *nyt* on siis *sopiva aika* alkaa kerätä kirjoja ja tallentaa työni. Lisäksi tällaiseen aikaan kuuluu ulotteisuus (*Erstrecktheit*)<sup>91</sup>: kuten Aristoteles huomaa, nyt-hetket eivät ole pistemäisiä vaan kurrottuvat aina itsensä ulkopuolelle horisontissa jo-ei-vielä: istun nyt tässä kirjoittamassa, olen siis jo aloittanut kirjoittamisen enkä ole vielä sitä lopettanut.

Maailmanaika vastaa rakenteeltaan merkityksellisen maailman perustavaa rakennetta merkitysyhteyksien verkostona – tätä rakennetta kutsuttiin LUVUSSA 4 ”kätevyysdeksi” (*Zuhandenheit*). Oleva käteväne ilmenee ensisijaisesti merkitysyhteyksiensä ja käyttömahdollisuuksiensa

kautta käsiteltävänä välineenä, ei itsessään läsnäolevana, eksplisiittisesti tarkasteltuna esineenä. Myös maailman-aika, maailmassa kohdatun olevan tavoitteellisen käsittelyn ajallinen horisontti on ”kätevää” – se on aina aikaa ”jollekin”, ”johonkin”, ”jotakin varten” (*um zu*). Mutta kuten todettiin<sup>92</sup>, Aristoteles ei lähtökohtaisen *úsia*-ymmärryksensä johdosta tavoita tätä olevan merkityksellisyysrakennetta eikä näe asioiden (*pragma*) lähtökohtaista yhteyttä käyttäytymiseen, toiminnalliseen elämään (*praxis*), vaan ymmärtää asiat lähtökohtaisesti ”pelkkinä olioina”, esiintyvänä (*vorhanden*) esineinä, ulkomuotonsa, *eidoksensa* täydellisesti rajaamina ja läsnäolevina teoreettisen tarkastelun mahdollisina kohteina. Tämän vuoksi hän ei täysin kykene tavoittamaan myöskään ”kätevän” ajan luonnetta kätevyuden horisonttina. Aristoteleen aikatutkielmaan sisältyy piilevä taipumus ajatella aikaa jonakin, joka itse on jollakin tapaa läsnä ja osallinen läsnäolevuudesta – taipumus ajan ”esineellistämiseen”. Aika itse on jotakin, joka esiintyy sen *obella*, mitä *ajassa* esiintyy.

*Nyt-hetket* ovat lisäksi tietyllä tapaa *myötäesiintyviä*: kohdataan oleva ja *myös* nyt-hetki. Vaikka ei nimenomaisesti sanotakaan, että nyt-hetket olisivat olioiden tavoin esiintyviä, ne ”nähdään” silti ontologisesti esiintyvyyden idean horisontissa. Nyt-hetket *menevät ohi*, ja ohi menneet muodostavat menneisyyden. Nyt-hetket *tulevat kohti*, ja tulossa olevat rajaavat ”tulevaisuuden”. Tavanomainen tulkinta maailmanajasta nyt-aikana ei ensinkään saavuta horisonttia, josta käsin se voisi tavoittaa esimerkiksi maailman, merkitsevyyden ja ajoitettavuuden.<sup>93</sup>

Aristoteleen aikatutkielma toimii eräänlaisena vedenjakajana, joka julkilausumattomasti viittaa kohti alkuperäisempää ajallisuutta, mutta jonka sisäinen taipumus ajan objektivoimiseen johtaa ”tavanomaisen”, ”yleisen”, ”vulgäärin” aikakäsityksen (*vulgärer Zeitbegriff*) syntymiseen<sup>94</sup>. Tämä arkisen ajattelun tapa käsitteellistää aika näkee ajan peräkkäisten nyt-hetkien lineaarisena, yksisuuntaisesti etenevänä äärettömänä jatkumona. Tässä käsityksessä aiempaa ja myöhempää, menneisyyttä ja tulevaisuutta, ei enää nähdä läsnäolevan nyt-hetken mahdollistavana poissaolevuuden horisonttina vaan yksinkertaisesti ”menneiden” ja ”tulevien” hetkien sarjana, joka virtaa pysyvän nyt-hetken lävitse epämääräisestä tulevaisuudesta peruuttamattomasti menetettyyn menneisyyteen. Tavanomainen ymmärrys ajasta saavuttaa huippunsa newtonilaisessa matemaattisessa fysiikassa, jossa ”absoluuttinen aika” on ”absoluuttisen tilan” kaltainen tyhjä, täydellisen homogeeninen ja lineaarinen luonnon tapahtumien ulottuvuus, jonka erottaa kolmesta tilan ulottuvuudesta vain se, että ajassa voidaan liikkua vain yhteen suuntaan. Tämä yksisuuntaisuus on Heideggerin mukaan modernin fysiikan aikakäsityksen ainoa piirre, jota ei vielä ole täydellisesti matematisoitu ja homogenisoitu<sup>95</sup> – ajan yksisuuntaisuus hyväksytään edelleen eräänlaisena yksinkertaisena ”fenomenologisena faktana”.

Se, minkä Aristoteles esittelee aikana, *vastaa tavanomaista esitieteellistä ymmärrystä ajasta*. Tavanomaisesti tunnettu aika viittaa *oman fenomenologisen sisältönsä mukaisesti* takaisin alkuperäiseen aikaan, *ajallisuuteen*. Tähän kuitenkin sisältyy, että Aristoteleen määritelmä ajasta on vain ajan tulkinnan *avaus*.<sup>96</sup>

On selvää, että modernin fysiikan aikakäsityksen juuret löytyvät Aristoteleen *Fysiikasta*, joka tutkii aikaa luonnon tapahtumien peräkkäisyyden laskennallisena ja mitattavissa olevana ulottuvuutena. Silti Heidegger väittää, että Aristoteleella on tallella tuntuma alkuperäiseen, elettyyn ajallisuuteen, joskaan hän ei kykene sitä tematisoimaan. Aristoteleen aikatutkielman ote ajasta saavuttaa alkuperäisyyden asteen, jota ei Heideggerin mukaan sen koommin ole länsimaisessa filosofiassa saavutettu ennen Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* tutkimusta transsendentaalisesta skemaattisuudesta, jonka Heidegger näki *Olemisen ja ajan* projektin tärkeänä edeltäjänä. Aristoteles käy niillä kreikkalais-länsimaisen ontologian rajoilla, joiden puitteissa aikaa on sittemmin aina ajateltu – tämän vuoksi juuri *Fysiikan* aikatutkielma soveltuu erityisen hyvin kreikkalaisen ontologian perustan ja horisontin rajaamiseen. Heti länsimaisen aikafilosofian alussa Aristoteles ikään kuin ajattelee ajan ”loppuun” siinä horisontissa, joka länsimaisella metafysiikalla Kreikasta alkaen on ollut käytössään. Se että Aristoteles viitoittaa tietä lineaaris-homogeeniselle aikakäsitykselle ei ole mitään ajattelun heikkoudesta tai miellivallasta johtuvaa vääristelyä. Tavanomaisella ja totunnaisella ymmärryksellä ajasta on ”luonnollinen oikeutusena”, sillä se perustuu koko länsimaisen ontologian horjumattomaan lähtökohtaan: *ūsiaan*, pysyvään läsnäolevuuteen, olemisen mielenä.

[...] länsimaisen filosofian alussa olemisen avaamista *johtava näköala* on aika, mutta *siten*, että tämä näköala *sellaisenaan* jäi yhä ja välttämättä kätkeyksi. Kun lopulta olemisen peruskäsitteeksi tulee *ūsia*, ja tämä tarkoittaa pysyvää läsnäolevuutta,

mikä muu kuin aika paljastuu tällöin pysyvyyden olemuksen ja läsnäolevuuden olemuksen perustaksi? Mutta *tämä* ”aika” on olemukseltaan vielä avautumaton ja (”fysiikan” pohjalta ja sen näköpiirissä) myös avaamattomissa. Sillä heti kun ajan olemuksen miettiminen saa alkunsa kreikkalaisen filosofian *lopussa, Aristoteleella*, täytyy aika itse omaksua jollakin tapaa läsnäolevana – *üsia tis*. Tämä tulee ilmaistuksi siinä, että aika käsitetään ”nyt-hetken” – joka yksinään on kulloinkin nykyinen – pohjalta. Menneisyys on ”ei enää nyt”, tulevaisuus on ”ei vielä nyt”. Olemisen esiintyvyyden (läsnäolevuuden) mielessä antaa näköalan ajan määrittämiselle. Aika ei kuitenkaan muodostu nimenomaisesti raivatuksi näköalaksi olemisen tulkitsemiselle.<sup>97</sup>

Kuten Aristoteleen aikatutkielman aloituksesta on nähtävissä, lähtiessään tutkimaan ajan olevuutta Aristoteles on jo vastannut kysymykseen olevuuden mielestä: ajan ilmiöstä kysytään, millä tavoin se tulee *üsian* piiriin, ja se aika, joka kulloinkin *on* ja on parhaimmin saatavilla ja tavoitettavissa, on nyt-hetki. Esittäessään kysymyksen ajasta Aristoteles siis lähtee liikkeelle läsnäolevuudesta, nykyisyydestä – *yhdestä* ajan ilmenemisen tavasta. Mutta Heideggerin luenta tuo silmiinpistävästi esiin ne vaikeudet, joita Aristoteles kohtaa yrittäessään tuoda aikaa läsnäolevuuden piiriin. Päädyimme toteamaan, että 1) Aristoteles viime kädessä myöntää ajan olevan läsnä vain suhteellisen poissaolevuuden horisontissa (*kata to proteron kai hysteron*) ja että 2) tämä saa Aristoteleen yhdistämään ajan läsnäolon erityisellä tavalla inhimillisen hengen olemisen tapaan: vain ihmisellä on erityinen suhde ei-nykyiseen. Nämä kaksi piirrettä, jotka ovat myöhemmässä aikafilosofassa jääneet

pimentoon, ovat Heideggerille tienviittoja kohti alkuperäisempää ja varhaisempaa, *üsiaa* edeltävää ja *üsian* edellyttämää ajallisuutta – viittoja, jotka viittaavat yli kreikkalaisen ontologian rajan.

### 6.3 MAAILMANAJASTA ALKUPERÄISEEN AJALLISUUTEEN

Kaavamaisesti voimme esittää sen yhteyden, johon Heidegger Aristoteleen aikatutkielman asettaa, seuraavasti:

OMAKOHTAISUUS – EI-OMAKOHTAISUUS  
*(Eigentlichkeit)* *(Uneigentlichkeit)*

alkuperäinen ajallisuus – maailmanaika – tavanomainen aikakäsite  
*(ursprüngliche Zeitlichkeit)* *(Weltzeit)* *(vulgärer Zeitbegriff)*

◀ ◀ ◀ Aristoteleen aikatutkielma ▶ ▶ ▶

elämä – kätevyys – esiintyvyys  
*(Dasein)* *(Zubandenheit)* *(Vorhandenheit)*

Aristoteleen aikatutkielma ikään kuin kuljettaa ajan ilmiön tulkintaa kahteen suuntaan. Sen välitön tausta on ”kätevä” aika, toiminnallisena kontekstina ja merkitysyhteyksien verkostona ymmärretyn maailman ajallisuus – aika, jota arkisissa toimissa ”käytetään” ja joka on aina aikaa ”jotakin varten”. Aristoteleen kysymyksenasettelu, jonka lähtökohdiana on *üsia*, johtaa hänet kuitenkin ajattelemaan aikaa tietynlaisena *üsiana*, pysyvästi ”esiintyvänä” nyt-hetkenä, joka itsessään on jatkuvasti ja kokonaan läsnä ja nykyinen. Nyt-hetki on jotain, joka on aina läsnä sen *lisäksi*, mitä on nyt: nyt-hetken sisältö muuttuu, mutta itse nyt-hetki



on pysyvästi esiintyvä. Näiden kahden tason väliseen risti-riitaan Aristoteles viittaa sanoessaan, että nyt-hetki on toisaalta aina sama ja toisaalta ei.

Nämä molemmat tasot, kätevyys ja esiintyvyys, väli-neellisyys ja esi-neellisyys, ovat ilmenemisen tapoja, jotka kuuluvat elämän *piirissä*, maailmassa kohdattavalle olevalle, eivät elämälle itselleen – Heideggerin termein ne ovat ei-omakohtaisia (*uneigentlich*) ilmenemisen ja ymmärtämisen tapoja. Siksi myös aika on käteväenä maailmanaikana ja esiintyvänä nyt-hetkien jatkumona ymmärretty jonain maailmaan kuuluvana, *maailmansisäisenä* (*innerweltlich*) olevana. Aika on jotakin, mitä minulla voi olla – ”minulla on vielä aikaa” – ja mitä voi käyttää ja kuluttaa.

Mutta kuten LUVUSSA 4 hahmotettiin, samalla tavoin kuin kaikki ”esiintyvyys” teoreettisen tarkastelun mahdollisena kohteena edellyttää ”kätevyudessa”, käyttökontekstissa jo jäsentyneen merkityksellisyyden, samaten kaikki kätevyys, käsiteltävyys ja käytettävyys edellyttävät lähtökohtaisen mahdollisuuden ”aikoa”, transsendoida – mahdollisuuden ylittää läsnäoleva kohti sen historiallis-kulttuurisesti muodostuneen käyttöyhteyden tarjoamia tulevia käyttömahdollisuuksia. Tällaiseksi aikovaksi kohti-mahdollisuuksia-olemiseksi paljastui LUVUISSA 4 ja 5 itse *elämä* (*Dasein*). Vain niin kauan kuin on elämää, voi olla elämän piiri, maailma. Vain niin kauan kuin on maailma, voi olla merkityksellistä läsnäoloa, kätevyyttä ja esiintyvyyttä. Ajallisuus kaikkein lähtökohtaisimmalla tasolla ei ole jotakin, jota elämällä on hallussaan tai käytettävissään, vaan se on *Olemisen ja ajan* kauden analyysissä *juuri sitä, mitä elämä itsessään on*.

*Elämä ei ole* mitään muuta kuin *aikana-olemista*. Aika ei ole mitään ulkona maailmassa esiintyvää, vaan se on sitä, mitä minä itse olen. [...] Aika määrittää elämän kokonaisuuden. Elämä ei ole vain kulloinkin yhdellä hetkellä, vaan on itsensä mahdollisuuksiensa ja menneisyytensä koko ulotteisuudessa. [...] Aika muodostaa elämäni kokonaisuuden ja samalla määrittää omaa olemistani joka hetkellä. Inhimillinen eläminen ei etene ajassa, vaan se on aika itse.<sup>98</sup>

Edeltävissä luvuissa on elämän olemistapaa käsitelty eri tavoin, jatkuvasti suhteessa Aristoteleen *ūsiaan*. Elämä on maailmassaolemista, jatkuvaa intentionaalista avoimuutta olevalle, jonka äärellä ollaan. Elämä on merkityksellisen todellisuuden ymmärtämistä aina jo ennalta olemassa-olevien merkitysyhteyksien perusteella tapahtuvan aikomisen kautta. Elämä on keskenäänolemista, intersubjektiivisen yhteis-ymmärryksen piirissä tapahtuvaa kielellistä ja kommunikoivaa yhteisöllisyyttä. Elämä ei koskaan ole valmiina- ja täysin-toteutuneena-olemista vaan aina mahdollisena-olemista, keskeneräisyyttä. Elämä on keskeneräinen tapahtuma, joka aidoimmin ymmärtää itsensä elämänä nähdessään itsensä horisontissa ”tulossa jostakin – menossa johonkin” – nimittäin tulossa ei-mistään, syntymättömydestä, ja menossa ei-mihinkään, kuolemaan. Elämä on olemuksellista keskeneräisyyttä, joka ei ikinä valmistu, *praksista*, josta aina puuttuu jotakin, *poiēsista*, joka ei tähtää valmistumiseen. Kuten Aristoteleen näkyviin saama tapahtumisen tai liikkeen ilmiö, *kinēsis*, on myös elämä ”sijattomuutta”, ”levottomuutta”, joka ei milloinkaan ole paikoillaan. Mutta toisin kuin Aristoteleen *kinēsis*, elämä ei ole siirtymä sijasta toiseen, lepotilasta

toiseen, vaan pelkkä puhdas levoton siirtymä. Elämä tapahtumana on kaikkea staattisuutta (*stasis*, ”aloillaan seisominen”) lähtökohtaisempaa ek-staattisuutta (*ek-sta-tikon*, ”poissa sijoiltaan oleva”) – pysyvyyttä, in-sistenssiä (lat. *sisto*, kr. *histēmi*, ”seistä aloillaan”), alkuperäisempää ek-sistenssiä.

Heideggerin nimi tälle elämän kokonaisrakenteelle itsetarkoituksellisena itsensä ulkopuolelle viittaavuutena on *huoli* (*Sorge*).<sup>99</sup> Huoli tarkoittaa yksinkertaisesti elämän merkityksellisyyttä: sitä, että elämällä syntymän ja kuoleman välinä ”on väliä”. Eläminen tarkoittaa kullakin hetkellä ”olla itsensä edellä jo (maailmassa) (maailman puitteissa kohdattavan olevan) äärellä olemisena”<sup>100</sup>. Tämä määritelmä vetää yhteen LUVUISSA 4 ja 5 käsitellyn elämän rakenteen *logoksena* ja *kinēksenä*. Elämä, *Dasein*, on liike ja tapahtuma (*kinēsis*), joka aina jo muodostuneeseen taustaan ja merkitysyhteyteen perustuvien mahdollisuuksiensa kautta muodostaa horisontin ja kontekstin, joka mahdollistaa merkityksellisesti jäsentyneen kokemuksen (*logos*) olevasta maailmassa läsnäolevana. Juuri dynaamisen tapahtumaluonteensa ansiosta elämä voi olla se paikka ja konteksti, se kohta (*Da*), jossa merkityksellinen ilmeneminen ja kohtaaminen on mahdollista. Vain koska elämä tapahtuu jo jossakin merkitysyhteydessä ja on aikovana jo itsensä edellä, voi se olla olevan äärellä, kohdistua olevaan ja kohdata sen.

Elämän alkuperäinen ajallisuus on vain toinen nimitys tälle huolen muodostamalle kokonaisrakenteelle. Elämä merkityksellisyyden piirinä, elämän ja kuoleman välinä, jonka piirissä ylipäätään millään voi olla mitään väliä, rakentuu kolmesta ajallisesta ulottuvuudesta: *tulevaisuudesta* (*Zukunft*), *olleisuudesta* – siitä, että on *aina jo*

ollut (*Gewesenheit*) – ja vastassa-olevasta *nykyisyydestä* tai ”vastaisuudesta” (*Gegenwart*).<sup>101</sup> Nämä kolme ulottuvuutta vastaavat huolen kolmea momenttia. Elämä on ”itsensä edellä” – se on aina jo jonkin projektin eli aikomuksen puitteissa tarttunut johonkin tulevaan mahdollisuuteen, joka on vasta tulossa kohdalle. Elämä on ”jo maailmassa” – se on aina jo ennalta rakentuneessa historiallis-kulttuurisessa merkityssuhteiden verkostossa, joka ei suinkaan ole ”ollutta ja mennyttä”, taakse jäänyttä menneisyyttä (*Vergangenheit*), vaan lähtökohtaisesti läsnäoleva merkitystausta, josta tulevat mahdollisuudet ammennetaan.<sup>102</sup> Elämä on ”maailman puitteissa kohdattavien olevien äärellä” – se on konkreettisesti nykyisyydessä, jossa jotakin on läsnä. Näistä kolmesta lähtökohtaisin ja alkuperäisin on tulevaisuus, joka antaa elämälle suunnan: elämää eletään aina eteenpäin. Tausta näyttäytyy aina niiden mahdollisuuksien valossa, jotka se tarjoaa tulevaa toimintaa varten. Vain lähtökohtaisesta taustasta ammennettujen mahdollisuuksien valossa voi jokin olla läsnä ”jonakin jonkin *perusteella* jotakin *varten*”. ”Alkuperäinen ja omakohtainen ajallisuus saa itsensä aikaan omakohtaisen tulevaisuuden perusteella, nimittäin siten, että se tulevana ja jo-olleenasta vasta nostattaa nykyisyyden. *Alkuperäisen ja omakohtaisen ajallisuuden ensisijainen ilmiö on tulevaisuus.*”<sup>103</sup>

Ajallisuus ei ole läsnä vaan tapahtuu, ja sen erityiselle tapahtumaluonteelle Heidegger antaa nimen *Zeitigung*, ”ajallistuminen” tai jopa ”aikuistuminen”. ”[...] faktisen elämän perustavana ominaisuutena otettiin esiin, että se on oleva, jolle sen aikuistumisen tavassa on kyseessä sen oma oleminen.”<sup>104</sup> Eläessään ajallisena ihminen *aikuistuu* niin kauan kuin elää – tämä on hänen tapahtumistaan ihmisenä.

Tämä aikuistumisen tapahtuma ei ole Aristoteleen *arithmos kinēseōs*, tapahtumisen lukumäärä, vaan yksinkertaisesti itse *kinēsis*, tapahtumisen ilmiö, jota Aristoteles luonnehtii seuraavasti: ”Jokainen siirtymä on olemukseltaan poissa-sijaltaan-oleva [*ekstatikon*].”<sup>105</sup> Ja: ”tapahtuminen irroittaa sijoiltaan [*eksistēsi*] läsnäolevan”<sup>106</sup>. Heideggerille vastavasti ajallisuus on: ”[...] yksinkertaisesti itse *ekstatikon*. Ajallisuus on alkuperäinen ’ulkoisuus’ itsessään ja itselleen.”<sup>107</sup>

Edessäni näytöllä oleva keskeneräinen ja sekava teksti saa merkityksensä siitä, että se on *tuleva* pro graduni; sitä työstäessäni olen sitoutunut graduprojektiin, joka antaa omalle tämänhetkisellemme olemiselleni jonkinlaisen suunnan ja mielen. Tämä projekti hallitsee myös sitä tapaa, jolla minulle kulloinkin läsnäolevat asiat ovat läsnä, sitä merkitystä, jonka ne saavat: tuskin kiinnitin huomiota aamulehden kirjoituksiin uhkaavista muutoksista maailmanpoliittisessa tasapainossa, sen sijaan suomen kielen etymologisesta sanakirjasta löytämäni huomiot merkitsivät päivässäni käännekohtaa. Elämäni ei kokonaisuutena ole kuitenkaan samanlainen hanke kuin tutkielman kirjoittaminen, joka saavuttaa päämääränsä ja toteutuu sillä hetkellä, kun jätän tutkielman lopulliseen tarkastukseen: elämässäni ei tule hetkeä, jolloin olisin saanut elämäni valmiiksi ja päätökseen. Elämäni on aina kesken ja juuri tämä tekee siitä elämää. Elämässäni en milloinkaan ole täysin alussa, vaan aina kun käännyin tarkastelemaan elämäni, olen jo *elänyt*. ”Olleisuuden” (*Gewesenheit*) ajallinen ulottuvuus on Heideggerilla ymmärrettävä juuri näin – kyse ei ole ”menneisyydestä” joinakin ”olleina ja menneinä” tapahtumina tai asioina, jotka olen jättänyt taakseni, vaan siitä kunkin elämän tosiasiallisen tilanteen piirteestä, että olen aina jo

*ollut* ja *elänyt*. Olen aina jo *ollut* ja olen myös *oleva*, tulossa jostain ja menossa johonkin, aikomaisillani jotakin.

Tehdessäni päätöksen tutkielman kirjoittamisesta ja valmistumisesta valitsin tietyn mahdollisuuden ja tein samalla tulevaisuuteen tähtäävän ratkaisun, joka muokkaa sitä merkitystä, joka omalla elämälläni ja kohtaamillani asioilla ja henkilöillä kulloinkin on. En kuitenkaan löytänyt tätä ratkaisua tyhjästä vaan se perustui johonkin, nimittäin historiaan ja kulttuuriseen *perinteeseen*, josta olen *peräisin*. Elän yhteiskunnassa, kulttuurissa ja yhteiskuntaluokassa, jossa korkeakouluopinnot ja niiden päättäminen pro gradu -tutkielmalla on faktinen mahdollisuus. Minä en luonut tutkintovaatimuksia enkä suunnitellut suomalaista koulutusjärjestelmää: ne ovat instituutioita, joihin olen syntynyt, tottunut ja kasvanut kiinni ja jotka tarjoavat tietyn äärellisen määrän todellisia ja konkreettisia mahdollisuuksia. Ne ovat kohtaloni (*Schicksal*)<sup>108</sup> – ne muokkaavat sitä kohtaa, joka minä olen, jossa tuleva voi tulla minua kohti ja jossa voin kohdistaa huomioni erilaisiin kohteisiin. Juuri tässä mielessä inhimillinen elämä on ”kohtalokasta”: koska olemme tuomittuja aina jo olemaan olleina, on meillä aina myös tietty tausta, historia ja perinne, jota emme ole valinneet mutta josta joudumme ammentamaan tulevaisuuteemme liittyvät äärelliset mahdollisuudet. Mutta tausta, perinne ja historia ymmärretään aina sen kautta, mitä mahdollisuuksia ne tarjoavat, ja nykyisyydessä läsnäoleva saa ensisijaisen merkityksensä *väli-teenä*<sup>109</sup> johonkin tulevaan päämäärään. Nykyisellä *on väliä* ensisijaisesti sikäli, kuin se on menneisyyden tarjoamien mahdollisuuksien ja niiden tulevan toteuttamisen *välissä*; suhdettamme nyt aktuaalisesti edessämme olevaan luonnehtii aina tietty

tulevaisuuteen liittyvä intressi (vertaa lat. *inter-esse*, olla välissä)<sup>110</sup>. Näin tulee ehkä ymmärrettäväksi Heideggerin hankala tiivistys ajallisuuden luonteesta:

Tulevaisuudesta itseään kohti palaavana [so. tulevaisuudesta käsin itseään ymmärtävänä] päättäväisyys tuo itsensä vastaanottavana [”nykyistävänä”] tilanteeseen. Jo-olleisuus syntyy tulevaisuudesta, siten, että jo ollut (tai paremminkin olleistuva) tulevaisuus [se, että elämä ymmärtää kulloinkin tulevista mahdollisuuksistaan käsin sen, mitä on jo ollut] vapauttaa itsestään vastassa-olevan [nykyisyyden]. Tällä tavoin olleistuvana ja vastaan-ottavana tulevaisuutena yhtenäistä ilmiötä kutsumme *ajallisuudeksi*.<sup>111</sup>

#### 6.4 KHRONOS–KAIROS: NYT–HETKESTÄ TILANTEESEEN

Emme seuraa tässä enää yksityiskohtaisemmin *Olemisen ja ajan* monimutkaista ja monitasoista tutkimusta elämän ajallisuuden rakenteesta. Tämä tutkimus kokonaisuutena on toistuvasti tähdännyt juuri tämän perustavan rakenteen valottamiseen eri suhteissa ja yhteyksissä. ”Ajallisuudeksi” kutsuttuun rakenteeseen on myös viitattu ilmauksilla ”transsendenssi”, ”keskeneräisyyden toteutuneisuus”, ”tapahtuminen” (*kinēsis*), ”läsnäolo poissaolon kautta” ja ”ulkoisuus”. Olemme Heideggeria seuraten pyrkineet osoittamaan, että tämän rakenteen ajattelemisen vaikeus perustuu juuri siihen perustavaan asemaan, joka Parmenideen opilla ”todellisuuden tiestä” ja Aristoteleen *úsia*-tutkimuksella kreikkalaisen olemisymmärryksen pisimmälle vietynä

selvennyksenä on ajattelussamme tänäkin päivänä, ja että ajallisuus on ajateltavissa vain destruktion ja toisinnon kautta nimenomaan suhteessa pysyväksi läsnäolevuudeksi ymmärrettyyn Aristoteleen *üsiaan*.

LUVUSSA 3 vihjasimme, että Paavalin kirjeissä ilmi tulevaan ja Lutherin etsimään alkukristilliseen elämään liittyy eletty kokemus ajallisuuden rakenteesta – Heideggerin mukaan alkukristillisuus ”elää ajallisuutta sellaiseenaan”. Entä Aristoteles? Jäikö tämä kokemus hänelle täysin vieraaksi? Onko hän tuomittu jäämään ”kreikkalaisen koreuden” keskipäivässä paistattelevaksi ”sokeaksi pakana-mestariksi”, joksi Luther häntä nimittää? Heideggerin mukaan ei.

Jo Aristoteles näki silmänräpäyksen [*Augenblick*], *kairoksen* ilmiön ja rajasi sen *Nikomakhoksen etiikan VI* kirjassa, mutta taaskin siten, ettei hän onnistunut yhdistämään *kairoksen* erityistä ajallista luonnetta sen ilmiön kanssa, jonka hän muuten tuntee ajan (*nyn*) nimellä.<sup>112</sup>

Olemme jo edellä<sup>113</sup> viitanneet Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan VI* kirjaan, jolla oli Heideggerille erityinen merkitys ja jonka hän tulkitsi yksityiskohtaisesti Platonin *Sofistia* käsittelevässä luentosarjassa WS 1924–25<sup>114</sup>. Erityisesti otimme esille *fronēsis* ja *eubūlian* ilmiöt, jotka Heidegger tulkitsee ”kaukonäköisen tilannetajun” (*Umsicht*) tai ”omantunnon” (*Gewissen*) ja ”ratkenneisuuden” (*Entschlossenheit*) käsitteillä. *Fronēsis*, kaukonäköisyys, tilannetaju, omatunto, on mahdollisten päämäärien hahmottamista suhteessa omaan elämään ja sen täysimääräisimpään toteutumiseen kokonaisuutena; *eubūlia*, määrätietoisuus, on



kyky toimia tilanteessa suuntautuen *fronēiksessa* avattuihin mahdollisuuksiin. Siinä kuolevaisuuden horisontissa, jossa Heidegger elämän ymmärtää, on korkein oma-tunto oman elämän ääreellisyyden ja kuolevaisuuden silmälläpitämistä ja siten elämän hahmottamista kokonaisuutena – omatunto kutsuu vastuuseen omasta elämästä. Ratkaiseminen on elämistä omantunnon valossa, suhteessa omaan kuolevaisuuteen ja sen kautta hahmottuvaan elämän ajallisuuteen.

*Fronēsis* on yksi niistä viidestä keskeisestä tavasta, joilla henki ”on todellisuudessa”, ”tavoittaa todellisuuden” (*alētheuei*).<sup>115</sup> Muita ovat taito tai säännönmukainen, käsitteellinen osaaminen (*tekhnē*); tietäminen, asiantuntemus eli tiede, asian tiedollinen ”hallinta” (*epistēmē*), joka kunkin määrätyn kohdealueensa osalta hallitsee kaiken sen, mitä tuon kohdealueen perustavista lähtökohdista seuraa; viisaus, perillä-oleva ymmärtäminen (*sofia*), joka kykenee näkemään ja jäsentämään käsitteellisesti tieteen edellyttämät perustavat, pysyvät ja muuttumattomat lähtökohdat ja periaatteet; ja kaikkein perustavimpana tajunta, intuitiivinen tavoittaminen ja näkeminen (*nūs*), joka yksinkertaisesti ja välittömästi tavoittaa nuo perustavat lähtökohdat sellaisinaan.<sup>116</sup> *Fronēsis* ei siis ole mitään näistä. Kuten aiemmin todettiin<sup>117</sup>, *fronēsis* johtaa harkintaan, suunnan etsimiseen (*būleuesthai*), erityisesti asianmukaiseen ja onnistuneeseen harkintaan eli määrätietoiseen suunnitelmallisuuteen (*eubūlia*), mutta ”kukaan ei harkitse asioita, joiden ei ole mahdollista olla toisin, eikä asioita, joiden tekeminen ei hänelle käy päinsä.”<sup>118</sup> Näin ollen *fronēsis* ei voi olla tiedettä, jonka lähtökohdat ovat aina muuttumattomia ja välttämättömiä totuuksia, eikä viisautta, joka on näiden totuuksien ymmärtämistä, vaan se kuuluu

muuttuvan todellisuuden piiriin. *Fronēsis* ei myöskään voi olla ”sovellettua tietämistä”, osaamista, joka kykenee tuottamaan ja valmistamaan tieteellisesti hallitsemansa asian – *fronēsis* ei ole valmius valmistamiseen (*poiēsis*) vaan toimimiseen tai käyttäytymiseen (*praksis*), oman itsensä käsittelemiseen. ”Niinpä jää jäljelle, että se on käsitteellinen ja todellisuuden tavoitettava valmius, jossa on kyse ihmiselle otollisista tai haitallisista asioista.”<sup>119</sup> Heideggerin tulkinta näyttää määritelmän valossa perustellulta: *fronēsis* on toisaalta *kaukonäköinen tilannetaju* (*Umsicht*), kyky nähdä konkreettinen tilanne toiminnallisessa kontekstissa, mutta tällaisena se on myös *omaa-tuntoa* (*Gewissen*), kykyä ymmärtää omaa inhimillistä elämää, sillä se avaa todellisuuden oman elämän omimpien toimintamahdollisuuksien valossa. ”Sen, jolla on kulloinkin häntä itseään koskeva asia asianmukaisesti näkyvissä, sanotaan olevan kaukonäköinen [*fronimos*].”<sup>120</sup>

*Fronēsis* on tietynlaista näkemistä, mutta ei kuitenkaan muuttumattoman todellisuuden katselemista (*theōrein*) – se, mikä on itselle suotavaa, riippuu tilanteesta ja muuttuvista olosuhteista. Miten *fronēsis* sitten näkee? Avain on sanassa ”kulloinkin”/”kukin” (*hekasta*). *Fronēsis* on *kulloinkin, kullakin hetkellä, kussakin tilanteessa* tapahtuvaa näkemistä.

Se, että tilannetaju ei ole tieteellistä tietämistä/asiantunte-  
musta [*epistēmē*], on ilmeistä: sehän kohdistuu siihen, mikä on  
äärimmäistä [...]: toiminnan mahdollisuus on näet tällainen.  
Ja se on todellakin tajuamisen vastakohta: tajuaminenhan  
kohdistuu [ensimmäisiin ja lähtökohtaisiin] määrittäisiin, joi-  
hin ei liity jäsenystä [jokin jonakin -rakennetta]. Tilannetaju  
taas kohdistuu äärimmäiseen, jota ei voi tiedollisesti hallita

vaan jonka voi vain havaita. Tätä ei havaita samalla tavalla kuin erityisiä aistimuksia [esim. värit, äänet, maut] vaan samalla tavoin kuin {geometris-matemaattisista kohteista} havaitaan, että kolmio on äärimmäinen [monikulmio]; tässä hän joudutaan myös pysähtymään.<sup>121</sup>

Mitä ovat nämä ”äärimmäiset” (*eskhata*) asiat, jotka *fronēsis* näkee? Ne ovat toiminnan ja käyttäytymisen mahdollisuuksia (*prakta*). ”Kaikki toiminnan mahdollisuudet kuuluvat ainutkertaisiin ja äärimmäisiin asioihin.”<sup>122</sup> Tällaiset mahdollisuudet ovat äärimmäisiä, viimeisiä ja lopullisia siksi, että ne ovat äärimmäisen tilannesidonnoisia ja ainutkertaisia – niillä ei ole kestoja, ei pysyvyyttä eikä toistettavuutta. Äärimmäistä (*eskhaton*) on se, mikä ei enää ole analysoitavissa tai jaettavissa, mistä ei voida puhua tai keskustella, mikä ei enää kuulu *logoksen*, puheen, päättelyn ja diskurssin piiriin, vaan mikä voidaan vain yksinkertaisesti nähdä. Se, mitä kussakin tilanteessa on tehtävissä, ei ole sellaisenaan toistettavissa toisessa tilanteessa. Niinpä *fronēsikseen* kuuluva ”näkeminen”, joka tavoittaa äärimmäisen, vain kerran tavoitettavissa olevan ja aina muuttuvan ainutkertaisuuden, on täysin päinvastainen *sofiaan* kuuluvalla tajuamisella, *nūsille*, joka tavoittaa nimenomaan sen, mikä on tavoitettavissa aina – välttämättömät, transsendentaalis-aprioriset, pysyvät ja muuttumattomat totuudet.<sup>123</sup> *Fronēsiksen* näkö on luonteeltaan *aisthēsista*, havaitsemista: se, mitä kulloinkin on tehtävissä, havaitaan. Mutta käy ilmi, että tämäkin näkeminen on eräänlaista intuitiivista tajuamista, eräänlainen *nūs*: sekä *fronēsiksen* että *sofian* tavoittamat kohteet ovat omalla tavallaan ”äärimmäisiä”, äärimmäisen yksinkertaisia, jakamattomia ja perustavia.<sup>124</sup>

Tajunta kohdistuu äärimmäisiin asioihin kummassakin suunnassa: sekä ensimmäiset / kaikkein lähtökohtaisimmat että äärimmäiset / kaikkein ainutkertaisimmat asiat näet tajutaan, eikä niitä jäsennetä. Todistusten yhteydessä tapahtuva tajuaminen tavoittaa muuttumattomat ja lähtökohtaisimmat määreet, toiminnallisten [todistusten?] yhteydessä tajutaan se, mikä on äärimmäistä ja saattaa [olla toisin] [...]. Juuri nämä ovat näet lähtökohtana sille, minkä tähden [toimitaan], ja yleinen on peräisin ainutkertaisista asioista. Nämä täytyy siis havaita, ja tämä havaitseminen on tajuamista.<sup>125</sup>

Mutta miten sellaisten asioiden havaitseminen, jotka ovat tehtävissä ja siis vain toiminnan toteutumattomia mahdollisuuksia, voi olla ei-käsitteellistä ja välitöntä tajuamista, jonka pitäisi juuri kohdistua kaikkein läsnäolevimpaan todellisuuteen? Aristoteleen esimerkki on valaiseva. Ajattellessamme tai havaitessamme geometrisia kuvioita tajuamme ja näemme välittömästi, että kolmio on kaikkein yksinkertaisin kuvio – tajuamme toisin sanoen, *ettei ole mahdollista* löytää kolmiota yksinkertaisempaa kuviota, kuten kaksi- tai yksikulmiota. Tämä ei ole mikään uskomus, päätelmä tai kuvitelma vaan välitön intuitio, jota ei voi enää analysoida. Samaten *fronēsikseen* kuuluva *nūs* tavoittaa välittömästi ja suoraan sen, mitä kussakin tilanteessa on tehtävissä. Se itse asiassa avaa tilanteen ainutkertaisuudessaan juuri sen kautta, mitä toiminnan mahdollisuuksia tilanne tarjoaa.

*Fronēsis on ainutkertaisen, hetkellisen tilanteen konkreettisen ainutkertaisuuden näkemistä. Aisthēsiksena se on silmäys, silmänräpäys, joka kohdistuu siihen, mikä kulloinkin on konkreettista ja*

*voi sellaisena aina olla toisin.* Sitä vastoin *sofiaan* kuuluva *noein* on sen tarkastelemista, mikä on *aei*, *mikä on aina nykyistä samuudessaan.* Aika – silmänräpäys ja aina-oleminen – toimii tässä *fronēsikseen* ja *sofiaan* kuuluvan *noeinin* välisenä erottavana tekijänä.<sup>126</sup>

*Fronēsikseen* liittyvä, ainutkertaisessa tilanteessa tapahtuva toiminnallisten mahdollisuuksien välitön näkeminen, joka paljastuu *nūsin* toiseksi muodoksi, on juuri se, mitä Heidegger *Olemisessa ja ajassa* kutsuu *silmänräpäykseksi (Augenblick)*<sup>127</sup>. Kysymyksessä ei ole ajallisen keston määre ”lyhyen hetken” mielessä, vaan määrätynlainen suhde nykyisyyteen.

Omaakohtaisessa ajallisuudessa pidättyvää *omakohtaista nykyisyyttä* kutsumme *silmänräpäykseksi*. Tämä termi on ymmärrettävä aktiivisessa mielessä [...]. Se tarkoittaa ratkaistua ja ratkaisussa *pitäytyvää* elämän kurottautumista siihen, mitä tilanteessa kohdataan huolehdittavina mahdollisuuksina tai olosuhteina. Silmänräpäyksen ilmiötä *ei periaatteessa* voi selvittää *nyt-hetken* pohjalta. Nyt-hetki on ajallinen ilmiö, joka kuuluu aikaan ajansisäisyytenä: nyt-hetki, ”jossa” jokin syntyy, katoaa tai esiintyy. ”Silmänräpäyksessä” ei voi esiintyä mitään, vaan omaehtoisenä nykyisyytenä [”vastaisuutena”] se *vasta* antaa *kohdata* sen, mikä voi olla ”jossakin ajassa” käteväenä tai esiintyvänä.<sup>128</sup>

Silmänräpäys on elämän kaikkein omin, omaakohtaisin tapa elää nykyisyyttä. Silmänräpäyksessä avautuva nykyisyys avautuu suhteessa niihin elämisen ja toiminnan mahdollisuuksiin, jotka nykyisyydessä ovat läsnä – silmänräpäys

tavoittaa sen, mitä *nyt on minun tehtävissäni*, ja näin ollen se tavoittaa tulevaisuuden mahdollisuuden ulottuvuutena sekä lähtökohtaisen taustan, jo-olleisuuden, josta mahdollisuudet ammennetaan. Silmänräpäyksessä nykyisyys avautuu tulevaisuuden ja jo-olleisuuden kautta – siinä ajan kolme ulottuvuutta, ”ekstaasia”, tavoitetaan yhtenäisenä ja välittömänä toiminnan tilanteena, situaationa. Silmänräpäys ”ratkaisee”, ”aukaisee” (*entschließen*) toiminnan tilanteen suhteessa siihen, ”mistä ollaan tulossa” (olleisuus) ja ”mihin ollaan menossa” (tulevaisuus) ja tekee sen näin ”läpinäkyväksi”<sup>129</sup> – silmänräpäys avaa tilanteen, situaation (*Situation*)<sup>130</sup>, jossa elämällä on ote itsestään meneillään olevana tapahtumana suhteessa kokonaisuuteensa äärellisenä tapahtumana. Silmän-räpäyksen avaamassa situaatiossa, tilanteessa, elämä näkee ”missä mennään”. ”Tilanne on ratkenneisuudessa kulloinkin avautunut kohta [*Da*], jona eksistoiva oleva elää / on kohdallaan [*da ist*]. Tilanne ei ole esiintyvä kehys, jonka sisällä elämä esiintyy [...].”<sup>131</sup>

*Sofiaan* kuuluva *nūs* on puhdasta itse-identtisen ja pysyvästi läsnäolevan – sen, mikä on aina *nyt* – tarkastelemista *nyt*-hetkessä, Heideggerin termein nykyistämistä, ”vastaan-ottamista” (*Gegenwärtigung*), pelkkää aina-olevan äärellä oleilemistä. Sen sijaan *fronēsiksen nūs*, silmänräpäys, yhdistää itseensä koko huolen ja elämän ajallisuuden kolminaisen rakenteen: se on näkemistä jo-itsensä-edellä-aina-jo-maailmassa-maailmassa-kohdattavan-äärellä. *Fronēsiksen* ajallisuus on näin ollen *praksiksen*, huolen värittämän elämisen alkuperäistä ja omakohtaista tapahtumista, jossa oliot, asiat (*ta pragmata*) vasta saavuttavat merkityksellisyytensä ajallisessa horisontissa. Tällaisena

se on alkuperäisempää kuin *sofian* ajallisuus, joka typistyy pelkkään puhtaaseen äärellä-olemiseen, pelkkään olioiden katselemiseen (*theōrein*) sikäli kuin ne ovat nykyisiä ja läsnäolevia. Silmänräpäys on se toiminnallinen, praktinen suhde nykyisyyteen tilanteena, joka vasta mahdollistaa katselevan, teoreettisen suhteen nykyisyyteen nyt-hetkenä. Tämä kävi ilmi edellä todettaessa, että ”aina” (*aei*) tarkoittaa alun perin nimenomaan ”kussakin tilanteessa”.<sup>132</sup>

*Fronēsis*-analyysissään Aristoteles siis Heideggerin mukaan tavoittaa sen, mikä Paavalin kirjeissä ilmaistaan sanalla *kairos*, oikea hetki, määräaika – silmänräpäyksellisesti avautuva konkreettinen toiminnan tilanne, tilanne, jossa tavoitetaan elämä tapahtumisessaan, liikkeessään, horisontissa ”jostakin tulossa – jonnekin menossa”. Kyseessä on myös pohjimmiltaan sama ilmiö, jota Kierkegaard käsittelee ”silmänräpäyksen” (*Øieblikket*) nimellä.<sup>133</sup> Aristoteles itse käyttää sanaa *kairos* *Nikomakhoksen etiikan II* kirjassa todettaessaan, ettei inhimillistä toiminnallisuutta ja käyttäytymistä koskeva tutkimus voi olla täsmällinen, sillä ”toimintaan sisältyvät tai otolliset asiat eivät ole ensinkään aloillaan”<sup>134</sup> vaan ”toimivien on itse kulloinkin tutkittava asioita, jotka ovat suhteessa tilanteeseen [*kairos*]<sup>135</sup>. Heideggerin varhaista terminologiaa käyttäen: *fronēsis*en toiminnallinen ajallisuus on *kairologista*<sup>136</sup>, *sofian* teoreettinen ajallisuus vastaavasti ”kronologista”. Aristoteleen aikatatutkimuksen keskeneräisyys piilee siinä, ettei hän tavoittanut *Fysiikan khronos*-tutkimuksen ja *Etiikan kairos*-tutkimuksen välistä yhteyttä eikä nähnyt myöskään tapaa, jolla nämä molemmat kiinnittyvät *Metafysiikkaan*. Se, mitä Heidegger etsii, on juuri tämä Aristoteleen ontologian puuttuva yhtenäisyys.

*Kinēsiksen* ja *kairoksen* ajattelijana Aristoteles ei suinkaan ole Lutherin ”sokea pakanamestari” vaan käsitteellisesti kaikkein radikaalein kreikkalainen, jonka ajattelun tarjoamia kaikkein radikaaleimpia mahdollisuuksia hänen henkiset perillisensä eivät kyenneet omaksumaan. Tähän Aristoteles itse on pitkälti syyppää. *Nikomakhoksen etiikan VI* kirjan lopussa ja *X* kirjassa Aristoteles näet tekee olennaisen ”eettisen” ratkaisun sen suhteen, minkälainen hengen elämä todellisuudessa on kaikkein korkeinta ja arvokkainta – todellisimman todellisuuden tavoitettavaa.<sup>137</sup> Sekä *sofia* että *fronēsis* kohdistuvat ”äärimmäisiin”, ”ensimmäisiin” ja ”viimeisiin”, kaikkein lähtökohtaisimpiin ja kaikkein ainutkertaisimpiin asioihin – mutta kumpi näistä on tärkeämpi? *X* kirjan vastausta kysymykseen ihmisen korkeimmasta elämästä on käsitelty edellä<sup>138</sup>, ja sen valossa myös vastaus kysymykseen *sofiasta* ja *fronēsiksestä* on selvä.

Olisihan omituista, jos arveltaisiin valtiollisen taidon [yhteisöllisenä tilannetajuna] tai tilannetajun olevan kaikkein syvälistintä/tärkeintä [todellisuuden tavoittamista], ellei sitten ihminen ole maailmanjärjestyksessä olevista asioista kaikkein parhain. [...] Onhan muita, olemukseltaan paljon ihmistäkin jumalallisempia asioita – ilmeisimpänä esimerkkinä ainakin ne asiat, joista maailmanjärjestys koostuu.<sup>139</sup>

*Fronēsis*, kaukonäköinen tilannetaju ja omatunto, auttaa ihmistä kussakin tilanteessa edistämään täysintä olemista ja käyttäytymistä (*praksis*) ja asianmukaisinta elämää (*eu zēn*), niin yksilönä kuin myös yhteisössä – ”omaa asianmukaista [elämää] tuskin on kotitaloudesta ja kansalaisyhteisöstä riippumatta”<sup>140</sup>. Aristoteleelle tällä tavoin kokonaisvaltaisesti



ja vastuullisesti omaa ja yhteisön hyvää elämää edistäviä toimijoita ovat erityisesti Perikleen kaltaiset suuret valtiomiehet.<sup>141</sup> *Sofia*, viisaus, on sen sijaan perimmäisten lähtökohtien ja periaatteiden (*arkhai*) näkevää tarkastelemista ja niiden ymmärtämistä niissä yhteyksissä, joihin ne kuuluvat. Viisaus näkee perustavat, lähtökohtaiset totuudet todellisina sekä myös sen, mitä niistä seuraa – se ei vain tiedä, vaan se myös ymmärtää. Viisaus on ”ikään kuin kaikkein arvokkaimpien asioiden tietämistä, jolla on pää”<sup>142</sup>. Viisaita ovat esimerkiksi Thaleen ja Anaksagoraan kaltaiset filo-sofit, jotka näkevät merkittäviä (*peritta*), ihmeteltäviä (*thaumasta*), vaikeita (*khalepa*) ja jumalallisia (*daimonia*) asioita – heillä ei kuitenkaan ajatella olevan *fronēsista*, kaukonäköistä tilannetajua, koska heidän tarkastelemansa asiat ovat ihmisen toiminnan kannalta hyödyttömiä (*akbrēsta*). Viisaat eivät näet etsi ihmiselle välittömästi otollisia asioita.<sup>143</sup> Mutta silti, kuten nähtiin, Aristoteleelle kaikkein täysimääräisin ja korkein elämän mahdollisuus, onnellisuus (*eudaimonia*), on viime kädessä juuri kuolemattomana elämistä, *athanatizein*, ja kaikkein korkein *praxis* onkin puhdasta *theōriaa* – itse (tietyissä määrin) ainaisesti läsnäolevaksi tulemista oleilemalla ainaisesti läsnäolevan äärellä ja sitä puhtaasti läsnäolevana tarkastellen. Valmius tähän hengen teoreettiseen tapaan elää perimmäisen todellisuuden äärellä on *sofia*, viisaus. *Sofia* saa aikaan onnellisuutta samalla tavalla kuin terveys saa aikaan terveyttä: *sofia*, joka on hallussa ja on parhaillaan toteutuneena ja käytössä (*energein*), saa aikaan *eudaimonian*.

Siis: sikäli kuin *fronēsis* todella edistää ihmisen kaikkein asianmukaisinta ja parasta elämää, se edistää ei-tavoitteellista, ei-ajallista, ei-kuolevaista teoreettista oleilua.

Kenties Perikles ja hänen kaltaisensa toiminnan ihmiset ovat enimmin edistäneet ihmisten täysimääräistä elämää ihmisinä *poliksessa* – mutta koko *poliksen* korkein päämäärä ja saavutus voi olla vain ihmisen onnellinen ja jumalallinen elämä Thaleen tai Anaksimandroksen tapaan *teoreettisena filosofina*.

[Tilannetaju] ei puolestaan hallitse viisautta [...] kuten ei myöskään lääkärintaito hallitse terveyttä: eihän edellinen hyödynnä jälkimmäistä vaan huolehtii sen syntymisestä. Edellinen määräilee jälkimmäisen tähden, mutta ei sitä itseään. Edelleen, [päinvastaisen väittäminen] olisi kuin väittäisi valtiollisen taidon hallitsevan jumalia siitä syystä, että se määräilee kaikesta valtiossa.<sup>144</sup>

## *Lopuksi: Elää elämäänsä*

Mikäli tämä tutkimus on onnistunut, olemme kyenneet alustavasti tuomaan ilmi Heideggerin tien Aristoteleeseen, kreikkalaiseen ”omaisuuden” (*úsia*) ontologiaan, ja sieltä tämän ontologian ”rajan” yli elämään (*Dasein*) *úsian* välttämättömänä mahdollisuusehtona ja mielekkyystaustana. Tätä tietä Heidegger on kulkenut Aristoteleen kanssa – hän on seurannut Aristotelesta rajalle ja sen jälkeen yrittänyt auttaa Aristoteleen tämän rajan yli. Hän on yrittänyt antaa Aristoteleelle tilaisuuden, jonka myöhempi dogmaattinen aristotelismi tältä riisti: tilaisuuden muuttua, toisintua. *Olemisen ja ajan* tavoitteena oli tarjota niille Aristoteleella piileviksi jääneille ajattelun mahdollisuuksille, joita myöhemmät aikakaudet eivät enää nähneet, tilaa toteutua. Vain ymmärtämällä sen, mikä Aristoteleen ajattelussa on kaikkein ”kreikkalaisinta”, kaikkein kiinteimmin Parmenideen ja Platonin suureen traditioon kytkeytyvää – *Metafysiikan IX* kirjan

10. luvun esitys kaikkein varsinaisimmasta olevuudesta kaikkein pysyvimpänä ja muuttumattomimpana, ainaisesti läsnäolevana todellisuutena (*on hōs alēthes*)<sup>1</sup> – hän kykenee tarttumaan siihen, mikä Aristoteleella viittaa kreikkalaisuuden tuolle puolen. Tämä viittaus on tulkinta mahdollisena-olemisesta (*dynamei on*) keskeneräisenä toteutumisen tapahtumana (*kinēsis*)<sup>2</sup>. Kyseessä on olemistapa, jota Heidegger kutsuu ”ajallisuudeksi”, ”transsendenssiksi”, ”ulkoisuudeksi” ja myöhemmin ”omaksumisen tapahtumaksi” (*Ereignis*) ja josta Thomas Sheehan käyttää ilmausta ”olevuuden kineettinen merkityksellisyys”<sup>3</sup>. Se oleva, joka on tällä tavoin ”kineettisesti”, on kukin meistä itse, sikäli kuin elämme, ja me kaikki historiallisessa elämässämme yhteisönä.

Olemme myös huomanneet, ettei tällainen ajatus kaiken olevuuden perustavasta kineettisyydestä ole Aristoteleelle täysin vieras. *Metafysiikassa* (IX, 6) hän kuvaa lopulta *energeiaa* – toteutuneisuutta, täysintä läsnäolevuutta – tapahtumien, verbimuotojen, kautta. *Energeiaa* on erityisesti näkeminen (näkevä ei ole vasta tulossa näkemään vaan on aina heti jo nähnyt) ja ajatteleva (ajatteleva on aina jo ajatellut). *Energeia* on ei-keskeneräistä tapahtumista – tapahtuma ja liike, joka on aina jo täysin toteutunut ja saavuttanut määränpänsä. Kuten Heidegger huomauttaa, Aristoteles ajattelee myös olevuutta liikkeenä ja tapahtumana, toimintana, mutta nimenomaan määrätystä liikkeen muodosta, lepotilasta, käsin.<sup>4</sup> Toteutuneena-oleminen on toteutuneena pysyttelemistä, pitäytymistä *teloksessa*, *eidoksessa* tai *ergonissa* – täysimääräisessä läsnäolevuudessa. Ihmisen tapana tapahtua tällainen liike, joka ei tähtää mihinkään muuhun kuin itseensä, on *praksis*, varsinaista toimintaa, käyttäytymistä. Kaikkein vahvimmassa mielessä

*praksista* on eläminen itse (*zēn*), mutta ei mikä tahansa eläminen – ei arkinen, tavanomainen, huolehtiva ja tavoitteellinen elämä, vaan ”hyvä”, asianmukainen eläminen (*eu zēn*), joka on onnellisena-olemista (*eudaimonein*) ja luonteeltaan puhtaasti katselevaa, ”teoreettista”.<sup>5</sup>

Aristoteleen käyttämä luonnehdinta ”hyvin”, ”asianmukaisesti” (*eu*) tuo Heideggerin ja Aristoteleen vastakkainasettelussa esiin piirteen, joka meille on vähitellen käynyt yhä ilmeisemmäksi: tämä ontologinen vastakkainasettelu on myös ”eettinen”, eivätkä ontologia ja etiikka ole *Metafysiikan* tai *Olemisen ja ajan* huipentumassa lopulta enää erotettavissa toisistaan. *Eu zēn* on Aristoteleella sekä ontologinen että eettinen ihanne: elämä, joka täydellisesti toteuttaa itseään elämänä, on samalla sekä ”asianmukaista”, ”hyvää” että ”onnellista”. ”Onnellisuus” ei ole mikään subjektiivinen tunnetila vaan kokonaisvaltainen elämän olemisen tapa, sen korkein olemisen mahdollisuus. Elämänä toteutunut elämä on onnellisinta, ja koska siinä elämä saavuttaa sen, mitä se täysimmillään – omimmillaan – on, on se myös kaikkein *ominta*: ”tapahtuisihan jotakin omituista [”epäkohtaista”, ”kohdatonta”, *atopon*], ellei valittaisi omaa elämää vaan jonkun toisen elämä.”<sup>6</sup>

Sama ontologian ja etiikan limittyminen tapahtuu Heideggerilla. *Oleminen ja aika* on oikein ymmärrettynä sekä fenomenologis-ontologinen tutkimus elämästä että, kuten Sheehan esittää, ”kannustus” (kr. *protreptikos*) tutkimuksessa paljastuvien elämän omimpien rakenteiden *hyväksymiseen* ja *omaksumiseen* – elämän *elämiseen*.<sup>7</sup> *Eigentlichkeit*, omakohtaisuus, omaehtoisuus, on ontologinen termi, joka kuvaa elämän olemisen tapaa – olemisen tapaa, jossa elämä on omimmillaan, jossa elämä saavuttaa omimman

elämisluonteensa, *ēthoksensa*, ja omaksuu itsensä elämänsä.<sup>8</sup> Mutta toisin kuin Aristoteles ja kreikkalainen kulttuuri ylipäätään, Heidegger ei näe tätä olemisen tapaa levollisena oleskeluna itsen ja maailman äärellä. Elämän omaksuminen, haltuunotto elämänsä, on juuri sitä, ettei sitä yritetä esineellistää ja ottaa haltuun läsnäolevana. Elämä on otettava haltuun jonakin, joka voidaan vain joka hetkellä ja joka tilanteessa äärellisesti omaksua, mutta joka ei missään tilanteessa ole kokonaan hallussa. *Entschlossenheit*, ”määrätietoisuus” – olemisen tapa, jossa kulloisenkin tilanteen rakenne on ”auennut” ja ”ratkennut” elämälle suhteessa omimpaan elämään kokonaisuutena – on juuri elämän omaksumista keskeneräisenä, ”kineettisenä” tapahtumana, joka on aina vasta *tulossa* poissaolosta läsnäoloon, omaksi. Se on elämän omaksumista ajallisena.<sup>9</sup> Määrätietoisena elämä on ottanut itsensä haltuun oma-kohtaisesti, sinä kohtana (*Da*), joka se omimmillaan on – äärellinen, suhteellisen poissaolon perusteella läsnäolevaksi tuleva kohta tai ”kohtaus”, jonka puitteissa vasta tulee mahdolliseksi kohdata mitään.

Lyhyesti: kohtalonkysymys, jonka ympärillä Heideggerin *Oleminen ja aika* ja Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikka* viime kädessä kiertävät, on kysymys ihmisen omimmasta (*oikeios, eigentlich*) elämästä omalla ”kohdallaan” (*topos, Da*).<sup>10</sup> Molemmat esittävät vaatimuksen, joka on sekä ontologinen että eettinen: ollakseen ihminen on *elettävä elämänsä*. Tässä on oltava tarkkana sijamuotojen kanssa. Päämääränä ei ole elää *elämänsä* – olla jo elänyt koko elämänsä – sillä silloinhan elämä on ohi ja saatettu loppuun. On pidettävä kiinni partitiivista: tavoitteena on *osallistua*, ottaa *osaa* elämän – nimenomaan oman elämän – tapahtumiseen.

Samalla tavoin kuin Nietzsche toteuttaa ”nurinkäännettyä platonismia”, ajaa *Olemisen ja ajan* kauden Heidegger tiettyssä mielessä ”nurinkäännettyä aristotelismia”. Voidaan ajatella, että se, minkä Heidegger kääntää nurin, on ontologinen hierarkia *fronēsiksen* ja *sofian*, kaukonäköisen, omasta elämästä huolehtivan tilannetajun ja toisaalta teoreettisen, katselevan ja ”osallistumattoman”, todellisuuden pysyvään rakenteeseen kohdistuvan ymmärtämisen, ”viisauden” välillä.<sup>11</sup> Tämän voi ajatella myös johtavan siihen, että kumotaan Aristoteleen ”arvoasetelma” Perikleen ja Thaleen – omavaltaisen, toiminnallisen valtiomiehen ja viisaan filosofin – välillä: tietyllä tapaa Perikles, joka pitää silmällä kulloistakin toiminnan tilannetta, näyttää paljastuvan ”inhimillisemmäksi” kuin mietiskelylle omistautunut Thales. Mutta määrätietoisen, tilannetajuisen johtajan ihanne tuo etenkin Heideggerin historiallisessa tilanteessa mukanaan tietyn hyvin tunnetun vaaran. Vain kahden vuoden kuluttua viimeisestä Aristoteles-luennostaan, Kolmannen valtakunnan aamuruskon hetkinä keväällä 1933, Heidegger astuu mahtipontisin elkein uuteen virkaansa Freiburgin yliopiston rehtorina julistaen:

Tämän murroksen loiston ja suuruuden ymmärrämme kuitenkin täysin vasta kun tuomme itseemme sen syvän ja avaran pohdiskelevuuden, jonka pohjalta vanha kreikkalainen viisaus lausui seuraavan sanoman: *ta... megala panta epifalē...* ”Kaikki suuri pysyy myrskyssä...”<sup>12</sup>

Michael Gillespie on epäilemättä oikeassa puhuessaan Heideggerin ”aristoteelisesta kansallissosialismista”<sup>13</sup>. Sitouduksaan kansallissosialismiin Kolmannen valtakunnan

alkuvuosina Heidegger näki Hitlerin johdossa mahdollisuuden uuteen *fronēsiksen* valtaan – äärelliseen, omaehtoiseen yhteisöllisyyteen, joka murtautuu irti modernin länsimaisen massayhteiskunnan tyhjistä homogeenisyydestä ja universalismista ja sen äärimmilleen latistuneesta ihmisyydestä ja ”tarttuu tilanteeseen”, ottaa vastuun *omasta* historiallisesta kohtalostaan Saksan kansana ja omaksuu tästä omimmasta taustasta käsin avautuvat *omat* mahdollisuutensa. Epäilemättä hän oli tiettyssä mielessä osallinen aikakauden ”anti-intellektualismista” ja päättäväisen toiminnan ihannoinnista. Samasta virkaanastujaispuheesta löydämme kuitenkin myös seuraavat sanat:

Mutta mitä *theōria* on kreikkalaisille? Sen sanotaan olevan puhdasta tarkastelua, joka pysyy kiinnittyneenä yksinomaan asiaan, sen täyteyteen [...]. Kreikkalaisiin vedoten tämän tarkastelevan suhtautumisen väitetään tapahtuvan sen itsensä tähden. Mutta tämä vetoaminen ei ole oikeutettua. Sillä ensinnäkään ”teoria” ei tapahdu itsensä tähden, vaan yksinomaan intohimossa pysytellä olevan sellaisenaan läheisyydessä ja sen ahdistamana. Ja toiseksi kreikkalaiset taistelivat juuri käsittääkseen ja toteuttaakseen tämän tarkastelevan kysymisen ihmisen *energeian*, ”toimessaolemisen” yhtenä, vieläpä sen *kaikkein* korkeimpana muotona. Heidän tarkoituksenaan ei ollut samastaa praksista teoriaan vaan päinvastoin ymmärtää itse teoria aidon praksiksen kaikkein korkeimpana toimeenpanona. Kreikkalaisille tiede ei ole ”kulttuurihyödyke” vaan koko kansallis-valtiollista elämää sisäisimmin määräävä keskus.<sup>14</sup>

Se, mistä Heidegger puhuu paljon parjatussa puheessaan, jonka aiheena on saksalaisen yliopiston olemus, on itse



asiassa ”tieteellinen elämä” – aihe, joka voidaan puheen yhteyttä vasten nähdä suorastaan groteskina vastakohtana sille todellisuudelle, joka Kolmannesta valtakunnasta muodostui. Heidegger julistaa elämää, joka on sekä ”tieteellistä” että ”elämänläheistä”, ei pelkkää välineellistä *praksista* eikä pyyteetöntä *theōriaa*, vaan *theōriaa* kreikkalaisiakin alkuperäisemmin ajateltuna. Se tieteellinen elämä, jonka on määrä toteutua kansallissosialistisen vallankumouksen mahdollistamassa uudessa saksalaisessa yliopistossa, on *ihmisen omimmasta, äärellisestä kohdasta käsin avautuvan äärellisen, omakohtaisesti eletyn ja ajallisen todellisuuden ajattelua*. Tällainen tiede ei olisi modernia, teknologisia sovellutuksia tuottavaa todellisuuden kausaalista selittämistä ja ennustamista. Se ei silti myöskään olisi yksiselitteisesti kreikkalaista *epistēmēä*, asiantuntemusta, ilmenevän todellisuuden pysyvien rakenteiden ja rakenteellisten yhteyksien tuntemista ja tiedollista hallitsemista. Se olisi ihmisen tietoisuutta omasta äärellisyydestään – historiallisuudestaan ja kuolevaisuudestaan – kaiken merkityksellisyuden ennakkoehtona ja samalla tietoisuutta tuossa ihmisen äärellisessä kohdassa avautuvan merkityksellisen todellisuuden rakentumisesta. Se olisi sen tiedostamista, että juuri suhteellinen poissaolevuus – kaikki se, mikä *ei* ole ihmisen hallussa tai vallassa ja hänen saatavillaan – mahdollistaa äärellisen läsnäolevuuden – ihmisen tavoitettavissa olevan merkityksellisen ilmenemisen, ”omaisuuden”, *ūsian*. Toisin kuin tähänastinen länsimainen tiede, joka on alusta saakka pyrkinyt todellisuuden yhä aukottomampaan haltuunottoon ja ihmisen vallan vahvistamiseen, Heideggerin peräänkuulluttama tiede kykenisi tunnustamaan ihmisen (mieli)vallan äärellisyyden ja rajallisuuden ja siten ottamaan vastuun

ihmisyydestä todellisuuden äärellisenä toteutumispai-  
kana, jota olennaisesti jäsentävät ulkoa käsin juuri tuon  
ihmisen kohdan yli käyvät ja sen ulottumattomiin jäävät  
ulottuvuudet: luonnonvoimat, ruumiillisuus, kuolema, his-  
toria, pyhyys, toiseus, aika. Tällaista äärellistä ”tietämistä”  
tarkoitti Heideggerin mukaan alun alkujaan kreikan *tekhnē*,  
osaaminen, taitaminen, jonka rajallisuudesta varoittaa reh-  
toraattipuheessa lainattu Aiskhyloksen *Prometheus*: ”tie-  
täminen [*tekhnē*] on paljon voimattomampaa kuin pakko  
[*anankē*]”<sup>15</sup>.

Kansallissocialismin todellinen luonne läpeensä tekno-  
logisoituneena, biologistisiin rotuperiaatteisiin nojaavana  
”biovaltana” paljastui Heideggerille varsin pian, samoin  
kuin se, ettei Kolmas valtakunta suinkaan tarjonnut tilaa  
”uuden tieteen” utopian toteuttamiselle. Jo alle vuoden  
virassaolon jälkeen irtisanoutumiseen päättynyt rehtoraatti  
jäi Heideggerin lyhyeksi Syrakusan-harharetkeksi. Ajatus  
länsimaisen tieteen ja sen perustana olevan länsimaisen  
filosofian ”äärellistämisestä” edellytyksenä ihmisen perim-  
mäisen olemuksen itsensä pelastamiselle ja elvyttämislle  
jäi kuitenkin elämään. Vuonna 1951 Heidegger puhutte-  
lee sodanjälkeisen asuntopulan vaivaamaa Saksaa seura-  
vin sanoin esitelmässään ”Rakentaa asua ajatella” (”Bauen  
Wohnen Denken”):

[...] *varsinainen asumisen pula* ei muodostu asuntojen puut-  
teesta. Varsinainen asuntopula on vanhempi kuin maailman-  
sodat ja niiden tuhot, vanhempi kuin maan väkiluvun kasvu ja  
teollisuustyöläisten asema. Varsinainen asumispula perustuu  
siihen, että kuolevaiset vieläkin etsivät asumisen olemusta,  
että heidän on ensin *opittava asumaan*. [...] Silti jos ihminen

*mieltii* kodittomuuttaan, se ei enää olekaan kurjuutta. Se on, oikein mieltien ja hyvin pitäen, ainoa puhuttelu, joka *kutsuu* kuolevaisen asumiseen. Miten muuten kuolevaiset voisivatkaan tähän puhutteluun vastata kuin niin, että koettavat *omalta* osaltaan toteuttaa asumisen olemuksen? He toteuttavat tämän, kun he asumisesta rakentavat ja asumiselle ajattelevat.<sup>16</sup>

Robert Bernasconin oivaltavan tulkinnan mukaan rakentaminen, asuminen ja ajatteleva vastaavat tässä esitelmässä Aristoteleen inhimillisen käyttäytymisen kolmijakoa *poiēsis–praksis–theōria* – uudelleen ajateltuna ja toisinnettuna.<sup>17</sup> Näin ollen *asuminen (Wohnen)* – nimenomaan kuolevainen asuminen – olisi *praksista* kaikkein laajimmassa mielessä: ihmisen äärellistä oleilua äärellisessä olinpaikassaan maan päällä, äärellisenä todellisuuden tilana. ”Asuminen kuitenkin on sen olemisen *peruspiirre*, jonka mukaisesti kuolevaiset ovat.”<sup>18</sup> Modernin ajattelun (tieteen) ja rakentamisen (tekniikka) syvin ongelma on juuri se, että ne ovat vailla juuria asumisessa. Ihminen harjoittaa tiedettä ja tuottaa tuotteita vimmatusti, mutta nämä toiminnot ovat irrallisia, vailla pohjaa ja vastuullisuutta, jonka voisi tarjota aito ymmärrys ihmisen olemuksesta, ihmisen omimmasta, äärellisestä olemisesta – asumisesta. ”Rakentaminen ja ajatteleva ovat kulloinkin omalla tavallaan asumiselle väistämättömiä. Kumpikin on kuitenkin riittämätön asumiseen, niin kauan kuin ne harjoittavat omia toimiaan erillisinä, sen sijaan että kuuntelisivat toisiaan.”<sup>19</sup> Kreikkalaisen pysyvästi läsnäolevaa tutkiskelevan *theōrian* ja modernien, selitys- ja ennustusvoimaisten ja teknisiä sovellutuksia poikivien tieteellisten teorioiden sijaan uuden

vastuun ottaminen ihmisen olemuksesta ja sen mahdollistamasta todellisuuden toteutumisesta edellyttää *kuolevaisten ajattelua*, joka olisi juurtunut ihmisen omimpaan olemiseen ihmisenä, omimpaan inhimilliseen *praksikseen* – äärelliseen asustamiseen, elämään – ja olisi samalla tuon asumisen täysimääräinen toteutuma.

Heideggerin kutsu mielessämme annamme viimeisen sanan Aristoteleelle. Luonnehdimme edellä *Olemista ja aikaa* sanalla *protreptikos*, ”kannustus eteenpäin”, ”rohkaisu”. Antiikista säilyneiden tekstien joukossa on myös fragmentteja, joiden uskotaan kuuluvan Aristoteleen kadonneeseen *Protreptikos*-teokseen<sup>20</sup> – tämän teoksen tiedetään olleen yleistajuinen kehoitus filosofiseen elämään. Ottamatta kantaa fragmenttien kiistanalaiseen aitoperäisyyteen huomaamme, että niiden sanoja – joissa kaikkein aidoin suhde todellisuuteen saa yksinkertaisesti nimen *fronēsis*, joka on tässä ymmärrettävä yleisesti ”ajatteluna”, erityisesti onnistuneena ajatteluna, oivaltamisena – elävöittää Aristoteleen henki:

Onhan siis yksinkertaista ja kaikkien helposti pääteltävissä, että se, joka suuntaa tajuntansa oikein, elää enemmän, ja kaikkein eniten elää se, joka enimmin tavoittaa todellisuuden: tämä on ajatteleva [*fronōn*] ja kaikkein täsmällisimmän asian-tuntemuksen pohjalta tutkiskeleva [*theōrōn*] ihminen. Ja täysimääräisen elämän on tällöin katsottava kuuluvan niille, joka ajattelevat, ja niille, joilla on valmius ajatella [*fronimos*].<sup>21</sup>

## Viitteet

### *Aluksi: Tie omaisuudesta elämään*

1. Esimerkiksi suomen sukukielen ersämordvan sana *ulema* tarkoittaa ”olemista”, ”olema(ssaolo)a”; votjakin *ulem* taas tarkoittaa ”elämää”, itätšeremissin *ilem* ”asumusta, asuinpaikkaa, maatilaa”, so. ”kiinteää omaisuutta, olinpaikkaa”. Sanan *olemus* merkitys sekä joissakin suomen murteissa että karjalan kielessä on ”omaisuus, varat, tila”. Ks. *Suomen sanojen alkuperä: etymologinen sanakirja*, hakusanat ”elämä” (OSA I, s. 103), ”elää” (OSA I, s. 103–104), ”olla” (OSA 2, s. 264), ”oma” (OSA 2, s. 265). Ks. myös Häkkinen 1990, 196–197: ”Sanaan [*oma*] on rinnastettu sekä votjakin *umoj* ’hyvä, kelvollinen’ [...] tai sitten syrjäänin *em* ’on olemassa’, *em-bur* ’omaisuus’ (*bur* ’hyvä’), jotka kuitenkin on toisaalta liitetty sekä *elää* [...] että *olla*-verbin [...] etymologisiin vastineisiin.” Unkarissa substantiivi *vagyon* tarkoittaa ”omaisuus, varat, varallisuus”, verbi *vagyogat* taas tarkoittaa ”oleilla, jaksella”; varsinainen verbi ”olla”, *van*, taas tarkoittaa myös ”omata, omistaa” (ks. Papp–Jakab, *Magyar–finn szótár*, s. 811, 817–818). Ks. myös LUKU 2.2.

2. *Met. IV, I, 1003a21*. Ks. LUKU 2.1.
3. ”*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich.*” (*SZ / GA 2 / OA, 35/48/59.*)
4. τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀει ἀπορούμενονε τί τὸ ὄν (*Met. VII, I, 1028b2–3*). Ks. LUKU 2.2.
5. τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (*Met. VII, I, 1028b4*).
6. Kysymys olemisen mielestä (*Sinn von Sein*), ks. *SZ / GA 2 / OA, 1/1/19*. Aristoteelisen ”arkeologisen” ontologiakäsityksen ”muuntumisesta” Heideggerilla, ks. Hanley 2002; Vigo 2002.
7. Horisontti (*Horizont*), ks. myös LUVUT 1.2.1 ja 2.1.
8. Kreikkalaisen ontologian raja, ks. *SZ / GA 2 / OA, 25/34/47, 26/35/48, 40/53/64.*
9. *Üsian* etymologia, tulkinta ja *substantia*, ks. LUKU 2.2.
10. ”Wissenschaftlicher Höhepunkt der antiken Philosophie: *Aristoteles*. Er hat nicht alle Probleme gelöst, aber er ist an die Grenzen vorgestoßen, die mit dem Problemansatz der griechischen Philosophie überhaupt gegeben sind. Er vereinigt positiv die Grundmotive der vorangehenden Philosophie, nach ihm Abfall.” (*GA 22, 22.*)
11. ”Diese entwurzelte griechische Ontologie wird im Mittelalter zum festen Lehrbestand.” (*SZ / GA 2 / OA, 22/30/43.*)
12. Ks. LUKU 2.4.
13. Ks. *SZ / GA 2 / OA, 22/30/44, 66/89/122.*
14. Fundamentaaliontologia (*Fundamentalontologie*), ks. *SZ / GA 2 / OA, 13/18/34; GA 26, 196–202; GA 3, 203, §§ 42–45.*
15. Elämä kohtana (*Da*) ja kohtalona (*Schicksal*), ks. LUKU 1.2.2.
16. Huoli (*Sorge*), ks. LUKU 6.3.
17. Ajallisuus (*Zeitlichkeit*), ks. LUVUT 6.3 ja 6.4.
18. Kommentaari yhdessäajatteluna, ks. LUKU 1.3.
19. Olemisen ymmärtäminen (*Seinsverständnis*), ks. *SZ / GA 2 / OA, § 5.*
20. Temporaalisuus (*Temporalität*), ks. luku 6.2.
21. *Olemisen ja ajan* suunniteltu rakenne, ks. *SZ / GA 2 / OA, § 8.*
22. ”Humanismia” käsittelevässä kirjeessään Jean Beaufret’lle keväältä 1946 (*GA 9, 327–328 / ”Kirje ’humanismista’*”, s. 67) Heidegger perustelee *Olemisen ja ajan* väistämätöntä keskenraisisyyttä sillä, että *Olemisen ja ajan* kieli oli liian sidottu meta-

- fysiikan traditioon eikä siksi kyennyt ilmaisemaan käännettä (*Kebre*) ”olemisesta ja ajasta” *I* osan suunniteltuun 3. jaksoon, ”Aikaan ja olemiseen”. Tämä ”käännö” ei kuitenkaan merkitse muutosta Heideggerin ”näkemyksissä”, vaan pikemminkin radiikaalia näkökulman vaihtoa, johon koko *Oleminen ja aika* alun pitäen tähtäsi – astumista uuteen ulottuvuuteen, josta käsin koko *Olemisen ja ajan* hankkeen oli määrä muodostua ymmärrettäväksi. Ks. varsinkin Sheehan 1992 ja 2001A, ja myös 1981A, 539; 1983A, 313–314; 2001B, 184, 195–196.
23. Ks. esim. Heideggerin kirje William Richardsonille vuodelta 1962 (Richardson 1963, VIII–XXIII). Vrt. esim. Sheehan 1981A, 539; 2001A.
  24. Vielä vuonna 1925 Heidegger puhui ajallisuutta käsittelevästä ”systemaattisesta” osuudesta, josta muodostui *Olemisen ja ajan I* osa, vain ”pohjatyönä” kreikkalaisen ontologian ja logiikan, erityisesti Aristoteleen, destruktiiville. Näyttää siltä, että Aristoteles-teosta suunnitelllessaan Heidegger näki välttämättömäksi laatia siihen laajan systemaattisen johdannon, joka sitten paisui *Olemisen ja ajan I* osaksi – Aristoteles-teos supistui suunnitellun *II* osan viimeiseksi jaksoksi. Ks. Kisiel 1993, 248–252, 536, n. 12. Vrt. Brague 2001, 54–56.
  25. *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (GA 18)*.
  26. *Aristoteles, Metaphysik Θ, 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (GA 33)*.
  27. *Platon: Sophistes (GA 19)*.
  28. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (GA 22)*.
  29. *Einführung in die phänomenologische Forschung (GA 17)*.
  30. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit (GA 21)*.
  31. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)*.
  32. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt–Endlichkeit–Einsamkeit (GA 29/30)*.
  33. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit (GA 31)*.
  34. Julkaistu vuonna 1989 nimellä ”Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)” (*PIA*).
  35. ”Vom Wesen und Begriff der φύσις: Aristoteles, Physik B, 1” (*GA 9*, 239–301).

36. ”Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ontologie und Logik” (*GA 62*, ilmestymässä).
37. Erityisesti seminaarit SS 1921, WS 1922–23, SS 1923, WS 1923–24, SS 1924, SS 1927 ja SS 1928, jotka julkaistaneen nitteessä *GA 83*.
38. *GA 8*, 78.
39. Tämä tutkimus ei tietenkään olisi ollut mahdollinen ilman aiempien Heidegger-suomentajien valtavaa työpanosta ja tärkeitä oivalluksia. Aiempia käännöksiä ovat Reijo Kupiaisen mahtava kulttuuriteko *Oleminen ja aika* (Vastapaino, Tampere, 2000), samoin kuin *Silleen jättäminen* (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, XIX, Tampereen yliopisto, 1991; 2. PAINOS 23° 45, Tampere, 2002) ja ”Olio” (*niin & näin*, 4/1996, s. 54–60), Hannu Siveniuksen *Taideteoksen alkuperä* (Taide, Helsinki, 1995), Markku Lehtisen *Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika* (Tutkijaliitto, Helsinki, 2000), Arto Haapalan ”Tieni fenomenologiaan” (*Synteesi*, 2–3/1986, s. 107–111) ja ”Luomisvoimainen ympäristö: Miksi me jäämme syrjäseudulle?” (*Synteesi*, 2–3/1986, s. 112–113), Eero Tarastin ”Maailmassa-oleminen kanssa- ja itseolemisena: ’Keskiverto ihminen’” (*Olemisen ja ajan* 4. LUKU, *Synteesi*, 2–3/1986, s. 19–34), Vesa Jaaksin ”Tekniikan kysyminen” ja ”Käännö” (*niin & näin*, 2/1994, s. 31–44) sekä ”Rakentaa asua ajatella” (*niin & näin*, 3/2003, s. 53–59), Hanna Nurmen ”Peltotie” (*niin & näin*, 2/1995, s. 71–72), Tere Vadénin ”Enää vain jumala voi meidät pelastaa” (*niin & näin*, 4/1995, s. 6–16) ja Miika Luodon ”Hölderlin ja runouden olemus” (*Nuori Voima*, 4/1996, s. 33–40). Itse olen julkaissut suomennokset Heideggerin rehtoraattipuheesta ”Saksalainen yliopisto puoltaa itseään” (*Nuori Voima*, 1/2003, s. 33–39) ja esseestä ”Sana” (*Tuli & Savu*, 4/2004, s. 52–60).
40. Alun perin tiedot Heideggerin 1920-luvun tulkinnoista perustuivat luennoilla läsnä olleiden Heideggerin oppilaiden muistoihin. Näistä kiinnostavia ovat erityisesti Heideggerin oppilaista merkittävimmän ja hänen hermeneuttisen työnsä jatkajan, Hans-Georg Gadamerin, lukuisat muistelut, samoin kuin merkittäväksi Aristoteles-tutkijaksi nousseen Helene Weissin (ks. Weiss 1941) maininnat. Ensimmäinen laaja käsittely Heideggerin



kriittisestä suhteesta Aristoteleen *ūsiaan* löytyy Werner Marxin teoksesta *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins* (1961). Varhaisimpiin aiheita käsitteleviin teoksiin kuului myös David E. Starrin oivallinen *Entity and Existence: An Ontological Investigation of Aristotle and Heidegger* (1975), joka näkee Aristoteleen ja Heideggerin välisen eron erona ”kolmannen persoonan” (*ūsia*) ja ”ensimmäisen persoonan” (*Dasein*) ontologian välillä. Muita täysimittaisia tutkielmia aiheesta ovat olleet Franco Volpin *Heidegger e Aristotele* (1984), jonka pääpaino on Heideggerin tulkinnassa Aristoteleen ”käytännöllisestä filosofiasta”, erityisesti *Nikomakhoksen etiikasta*; John Protevin *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida* (1994), joka avaa Aristoteleen ja Heideggerin aikaa koskevan ajattelun suhteessa Jacques Derridan dekonstruktion; Ted Sadlerin *Heidegger and Aristotle: The Question of Being* (1996); William McNeillin *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory* (1999); Catriona Hanleyn *Being and God in Aristotle and Heidegger: The Role of Method in Thinking the Infinite* (2000); Brian Elliottin *Anfang und Ende in der Philosophie: Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens* (2002) sekä Charlotta Weigeltn *The Logic of Life: Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos* (2002). Laajalti aiheita käyvät läpi myös Theodore Kisielin massiivinen *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1993) ja John van Burenin *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King* (1994) – nämä erityisesti suhteessa Heideggerin varhaisiin luentoihin teologisista aiheista ja Paavalin kirjeistä – sekä Jean-François Mattéin *Heidegger et Hölderlin: Le Quadripartite* (2001). Muutamat mannermaiset Aristotelesta käsittelevät tutkielmat sivuavat laajalti myös Heideggerin Aristoteles-tulkintoja; näistä mainittakoon erityisesti Pierre Aubenquen *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne* (2002, I. PAINOS 1962) ja Rémi Braguen *Du temps chez Platon et Aristote: Quatre études* (2003, I. PAINOS 1982) sekä *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (2001, I. PAINOS 1988). Volpin (1978; 1984A; 1988; 1989; 1990; 1994)

tavoin *Olemista ja aikaa* Aristoteleen käytännöllisen filosofian ja etiikan uudelleentulkintana korostavat myös Walter Brogan (1984B; 1989; 1990; 1994), Robert Bernasconi (1986; 1989), Jacques Taminiaux (1988A; 1988B; 1989A; 1989B; 1991) ja John van Buren (1992). Tärkeitä artikkeleita aiheesta ovat kirjoittaneet myös William J. Richardson (1964), Jean Beaufret (1973; 1985A; 1985B), Brian Elliott (2000), Trish Glazebrook (2000), Emmanuel Martineau (1980), Daniel Panis (1986), Jean-François Mattéi (1988; 1999), Paul Ricœur (1988), Dennis J. Schmidt (1990), Enrico Berti (1993), Anna Sordini (1993), Michael T. Kane (1995), Christopher P. Smith (1995), Pavlos Kontos (1997), François Makowski (1997), Carmelino Meazza (1997), Jean-François Courtine (1999; 2003A; 2003B; 2003C), Catriona Hanley (1999; 2002), Takako Shikaya (1999), Tina Chanter (2000), John Ellis (2000), Annie Larivée ja Alexandra Leduc (2001), Golfo Maggini (2001), Christopher P. Long (2002) ja Alejandro Vigo (2002).

41. Toisinto (*Wiederholung*), ks. LUKU I.2.3.
42. Ks. Sheehan 1973; 1975; 1978A; 1978B; 1979A; 1979B; 1981A; 1981B; 1983A; 1983B; 1988A; 1988B; 1992; 1995A; 1995B; 1996–97; 1998; 2001A; 2001B sekä Corinne Painterin kanssa 1999.
43. Samansuuntaista tulkintaa ovat edustaneet myös Rémi Brague (1984) ja Walter Brogan (1984A; 2000).

## 1 *Heideggerin destruktiivinen fenomenologia: ilmenevän ilmaiseminen ja kohtalon omaksuminen*

1. Ks. *GA* 20, 30.
2. Naturalismin ja fenomenologian vastakkaisuudesta, ks. Husserlin ”ohjelmajulistus” vuodelta 1911: ”Philosophie als strenge Wissenschaft” (*Hua XXV*, 8–41). Psykologismin laaja käsittely *Logische Untersuchungen* -teoksen I osassa (*Hua XVIII*, etenkin §§ 17–51).
3. Tämä oli mm. John Stuart Millin ja Herbert Spencerin näkemys. Katso *Hua XVIII*, §§ 25–26.

4. Ks. esim. *Hua XVIII*, § 56; *Hua XXV*, 23–24.
5. Aristoteleen mukaan oikea *paideia*, se, että tutkija on saanut oikeanlaiset valmiudet, on eräs tieteellisen tutkimuksen edellytys: ”Oikealla tavalla valmentautuneella on näet kyky oikealla tavalla ja terävänäköisesti erottaa, mitä [jotakin asiaa] jäsentävä esittää [asiasta] asianmukaisesti ja mitä ei.” (πεπαιδευμένου γάρ ἐστι κατὰ τρόπον τὸ δύνασθαι κρίναι εὐστόχως τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἀποδίδωσιν ὁ λέγων. – *De part. an. I*, 1, 639a4–6.)
6. *Hua XIX/2*, 651–656.
7. ”Todellisuus”, ks. LUKU 2.3.4.
8. Totuuden ”korrespondenssiteorian” perinteinen muotoilu esiintyy Tuomas Akvinolaisella (*De veritate*, q. I, a. 1), jonka määritelmä on seuraava: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, totuus on asian (itsensä) ja käsityskyvyn (intellektin) yhtäläisyyttä. Tuomas käyttää myös termiä *correspondentia*, vastaavuus (vrt. *SZ / GA 2 / OA*, 214/284/266). Husserl katsoo löytäneensä tämän määritelmän aidon mielen (*Hua XIX/2*, 540, 647).
9. ”Die in der Wesensintuition direkt erfaßten Wesen und rein in den Wesen gründenden Zusammenhänge bringt sie [die reine Phänomenologie] *deskriptiv* in Wesensbegriffen und gesetzlichen Wesenaussagen zu reinem Ausdruck. Jede solche Aussage ist eine apriorische im vorzüglichsten Sinne des Wortes.” (*Hua XIX/1*, 6.)
10. Vrt. *Hua XIX/1*, 10.
11. ”Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem ’Standpunkt’, noch einer ’Richtung’, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck ’Phänomenologie’ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.” (*SZ / GA 2 / OA*, 27/37/50). Viitteissä *Olemiseen ja aikaan* on mainittu *Sein und Zeitin* alkuperäinen sivunumero, *Gesamtausgabe*-laitoksen sivunumero ja suomennetun *Olemisen ja ajan* sivunumero tai sitten pykälän numero, joka on kaikille sama.
12. Vrt. Sheehan 1975, 88; 1979B, 318; 1979C, 635.
13. Ensimmäisen kerran ilmaus esiintyi Johann Heinrich Lambertin teoksessa *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und*

*Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764). Vrt. *GA 17*, 5, n. 1.

14. Ks. *GA 17*, 5–6.
15. ”Fenomenologian” tausta käsitteissä *fainomenon* ja *logos*, ks. *GA 17*, §§ 1–2; *GA 20*, § 9; *SZ / GA 2 / OA*, § 7.
16. Ks. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s. 1168–1170. Vrt. *GA 17*, 6–7. Etymologiaan *fantasia*–*faos* viittaa myös Aristoteles itse (*De an. III*, 3, 429a1–4).
17. Ks. *Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja*, hakusanat ”ilma”, ”ilmaantua” (OSA I, s. 224–225).
18. Ks. *SZ / GA 2 / OA*, 29/39/51.
19. *Logosta ja logos apofantikosta* käsitellään tarkemmin LUVUSSA 4 sekä myös LUVUSSA 2.3.4.
20. *Logos*–”järki”, ks. LUKU 4.1.
21. Ks. *GA 40*, 189–200.
22. *De int.* 4, 17a2–4.
23. *GA 21*, 131.
24. Ks. *De int.* 6, 17a25–26.
25. *Alētheia*–*pseudos*, ks. LUKU 2, etenkin 2.3.4.
26. ”Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.” (*SZ / GA 2 / OA*, 34/46/58.) Vrt. Aubenque 2002, 112.
27. ”So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: ’Zu den Sachen selbst!’” (*SZ / GA 2 / OA*, 34/46/58.)
28. Ks. *Hua XIX/1*, 26.
29. Μῦθόν τινα [...] διηγείσθαι (Platon, *Sofisti* 242c8–9). Vrt. *SZ / GA 2 / OA*, 6/8/26.
30. Ks. *GA 21*, 44.
31. *Eidos*, *essentia*, ks. LUVUT 2.3.1 ja 2.3.3.
32. Vrt. Dastur 1994B, 136.
33. ”Aisteista kaikille [aistiville olennoille] kuuluu lähtökohtaisimmin tuntoaisti.” (αἰσθησεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφῆ. – *De an. II*, 2, 413b4–5.)
34. Aristoteelistä ajatusta tuntoaistista kehollisena olemisen kannalta perustavana on kehittänyt ennen kaikkea Maurice Merleau-Ponty teoksessaan *Phénoménologie de la perception* (1945).

35. Ks. esim. *Hua XIX/1*, 43–48.
36. Tätä esimerkkiä käyttää Husserl itse: ks. *Hua II*, 38 / *Fenomenologian idea*, s. 58.
37. Muodollinen viittaus (*formale Anzeige*), ks. *GA 60*, § 13; *GA 61*, 32–34; *GA 63*, § 16. Ks. myös Elliott 2002, 97–104; Gadamer, *GW 3*, 429–430; Kisiel 1993, 497; Szilasi 1949, 77; van Buren 1994A, 331–333; Weigelt 2002, 182–188. Reijo Kupiainen käyttää ilmausta ”muodollinen indikaatio” (ks. *OA*, 151, n. 134).
38. ”Die formale Anzeige verzichtet auf das letzte Verständnis, das nur im genuinen religiösen Erleben gegeben werden kann.” (*GA 60*, 67.)
39. Et. ”Heidegger-skolastiikka”, ks. Sheehan 1981A, 534–535; 2001B, 184–185.
40. Ks. *GA 24*, 3.
41. Loogisen positivismin ”fenomenologinen” henki käy ilmi Moritz Schlickin kuuluisista sanoista kirjoituksessa ”Positivismus und Realismus”: ”Se, joka on kerran oivaltanut, että jokaisen toteamuksen merkitys voi määräytyä vain annetun pohjalta, ei enää käsitä toista näkemystä *mahdolliseksi* [...]. Sen vuoksi olisi myös täysin erheellistä nähdä esitetystä jonkinlainen ’merkitysteoria’ [...] se, mikä edeltää kaikkea teorianmuodostusta, ei voi itse olla teoria.” (”Wer einmal die Einsicht gewonnen hat, daß der Sinn jeder Aussage nur durch das Gegebene bestimmt werden kann, begreift gar nicht mehr die *Möglichkeit einer andern* Meinung [...]. Es wäre daher auch ganz abwegig, in dem Gesagten irgendwie eine ’Theorie de Sinnes’ zu erblicken [...]; was aller Theorienbildung vorhergeht, kann nicht selbst eine Theorie sein.” Schlick 1932/33, 7–8 / ”Positivismi ja realismi”, s. 75.)
42. ”Das Entscheidende ist, daß die Phänomenologie wieder die Möglichkeit gegeben hat, im Felde der Philosophie wissenschaftlich zu fragen und zu antworten. [...] Wenn das Verständnis der Sachen gewonnen ist, dann kann die Phänomenologie verschwinden.” (*GA 19*, 9–10.)
43. Tätä käsitystä vahvisti William Richardsonin teos *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (1963).
44. ”Die Zeit der phänomenologischen Philosophie scheint vorbei zu sein. Sie gilt schon als etwas Vergangenes, das nur noch

historisch neben anderen Richtungen der Philosophie verzeichnet wird. Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen. Wird die Phänomenologie so erfahren und behalten, dann kann sie als Titel verschwinden zugunsten der Sache des Denkens, deren Offenbarkeit ein Geheimnis bleibt." (ZSD, 90 / "Tieni fenomenologiaan", s. 110–111.) Ks. myös Dastur 1994b, 139–140.

45. "[...] der letzte der großen Philosophen, die Augen hatten zu sehen, und was noch entscheidender ist, die Energie und die Zähigkeit, die Untersuchung immer wieder auf die Phänomene und das Gesehene zurückzuzwingen und alle wilden und windigen Spekulationen, und seien sie noch so sehr nach dem Herzen des gemeinen Verstandes, von Grund aus zu mißachten." (GA 24, 329.)

Aristoteles fenomenologina, ks. myös Beaufret 1973, 140; Brague 1984, 251; 2001, 303; Figal 2000, 95–96; Gadamer, *GW* 3, 402; 1989, 233; Hanley 2000, 106–113; Himanka 1996b; 1999a; 1999b; 1999c; 2000a; 2000b; Sheehan 1975; 1978b; 1983a, 297; 1983b, 143–146; 1996–97; Shikaya 1999, 45–52; Sordini 1993, 60; Weigelt 2002, 26–32.

46. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς. (*Met. I*, 9, 991a20–22.) Vrt. Berti 1993, 262.
47. ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτη κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρὸς τινὰς λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν. (*De caelo II*, 13, 293a23–27.)
48. τοῦτο γὰρ ἐστὶ καὶ παρὰ τὴν τοῦ λόγου ἐνάργειαν καὶ παρὰ τὰ φαινόμενα (*De an. II*, 7, 418b23–24). Vrt. GA 17, 9.
49. οὗτος μὲν οὖν ὁ λόγος ἀμφισβητεῖ τοῖς φαινομένοις ἐναργῶς (*EN VII*, 2, 1145b27–28).
50. "On siis [...] kiinnitettävä ilmenevä ja käytävä läpi umpikujat, ja täten mahdollisimman suuressa määrin osoitettava tosiksi

- kaikki vakiintuneet näkemykset [...]” (δεῖ δ’ [...] τιθέντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεικνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα – *EN VII, 1*, 1145b2–5.) Vrt. Starr 1975, 10.
51. Ilmiöiden pelastaminen (*sōzein ta fainomena*), ks. *De part. an. I, 1*, 639b8, 640a14. Vrt. *GA 17*, 12.
  52. Vakiintuneet näkemykset (*endoksa*), ks. esim. *EN VII, 1*, 1145b5, yleisesti levinneet käsitykset (*eksōterikoi logoi*), ks. esim. *Phys. IV, 10*, 217b30–31.
  53. διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα ὁρώσιν ὀρθῶς. (*EN VI, 11*, 1143b13–14.)
  54. τὸ δὲ δεικνύναι τὰ φανερά διὰ τῶν ἀφανῶν οὐ δυναμένου κρίνειν ἐστὶ τὸ δι’ αὐτὸ καὶ μὴ δι’ αὐτὸ γινώριμον (ὅτι δ’ ἐνδέχεται τοῦτο πάσχειν, οὐκ ἄδηλον· συλλογίσαιτο γὰρ ἂν τις ἐκ γενετῆς ὧν τυφλὸς περὶ χρωμάτων), ὥστε ἀνάγκη τοῖς τοιοῦτοῖς περὶ τῶν ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, νοεῖν δὲ μηδέν. (*Phys. II, 1*, 193a4–9.) Vrt. *GA 9*, 262.
  55. *Metafysiikan* kuuluisat alkusanat: ”Kaikki ihmiset pyrkivät lähtökohtaisesti siihen, että olisivat saaneet näkyviin.” (Πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. – *Met. I, 1*, 980a21.) Vrt. *SZ / GA 2 / OA*, 171/227/217; *GA 22*, 208. Ks. myös Himanka 2002, 62; McNeill 1999, 1–13; Volpi 1989, 233.
  56. ”Ja ne, jotka jäsentävät hengen ilmiöiden/olemuksien paikkana, jäsentävät tosiaan asianmukaisesti, joskaan tämä ei koske henkeä kokonaisuutena vaan ainoastaan välittömän tajuaamisen henkistä valmiutta, eivätkä ilmiöt/olemukset [ole hengessä] täysimääräisinä vaan mahdollisuuksina.” (καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὄλη ἀλλ’ ἢ νοητικὴ, οὔτε ἐντελεχεῖα ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη. – *De an. III, 4*, 429a27–29.) Tähän yhteyteen *Daseinin* ja *psykhēn* välillä kiinnittävät huomiota Sheehan (1995A, 275–276; 1995B) sekä Sheehan ja Painter (1999, 70). Vrt. Brague 2001, 323.
  57. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. ἢ δ’ οὐσία ἐντελέχεια. τοιοῦτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια. (*De an. II, 1*, 412a19–22.)

58. *GA 17*, 6, 293; *GA 22*, 184, 187. *Ūsia*, ks. LUVUT 2.2 ja 2.3, ensisijaisen ja toissijaisen *ūsian* välinen ero, ks. LUKU 2.3.1.
59. ”Mikäli idealismilla tarkoitetaan ymmärrystä siitä, ettei oleminen ole milloinkaan selitettävissä olevan kautta, vaan on kullekin olevalle aina jo ’transsendentaalinen’, silloin idealismiin sisältyy filosofisen problematiikan ainoa ja oikea mahdollisuus. Silloin ei *Aristoteles* ollut yhtään vähemmässä määrin idealisti kuin *Kant*.” (”Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, daß Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das ’Transzendente’ ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik. Dann war *Aristoteles* nicht weniger Idealist als *Kant*.” – *SZ / GA 2 / OA*, 208/275/259.)
60. οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ (*EN VI*, 3, 1139b15).
61. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πὼς ἐστὶ πάντα· ἢ γὰρ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητὰ (*De an. III*, 8, 431b21–22). Vrt. *SZ / GA 2 / OA*, 14/18–19/34. Ks. myös Sheehan 2001A, 8–9; Sheehan–Painter 1999, 70.
62. Ks. *GA 61*, 4–6; *GA 22*, 146–147, 188, 285–286. Vrt. Gadamer, *GW 3*, 199–200; Sordini 1993, 58–59; Taminioux 1989A, 84.
63. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς [...] οὐθέν ἐστιν ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν. (*De an. III*, 4, 429a22–24.)
64. *Daseinin* suomentaminen on suomalaisen filosofian piirissä ehtymätön keskustelun aihe. *Olemisen ja ajan* julkaistussa suomenoksessa Reijo Kupiainen on päätenyt ”täälläoloon”; Arto Haapala ja Markku Lehtinen ovat suosineet ”paikallaolemista”. Tere Vadénin suomenoksessa George Steinerin teoksesta *Heidegger* (1997) on käytetty muotoa ”täällä-oleminen”. Ilmaus on myös jätetty kokonaan kääntämättä Hannu Siveniuksen suomenoksessa *Taideteoksen alkuperästä*, jossa tosin ehdotetaan myös ”siinä-olemista”, samoin kuin Miika Luodon teoksessa *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Ks. Kupiainen, ”Suomentajan alkusanat”, *Oleminen ja aika*, s. VII–VIII; Haapala 2000, 151, n. 4; Luoto 2002, 72, n. 1; Hannu Siveniuksen huomautukset teoksissa *Taideteoksen alkuperä*, s. 93, n. 5 ja Rée 2000, 70, n. 12.

Sikäli kuin *Dasein* on kulloinkin minun olemistani, se on aina ”täällä” ja ”paikalla” (*da*) olemiselle; sikäli kuin minun olemiseni



on aina jonkin ”oloista” (Heideggerin *Befindlichkeit*), on minulla olemisessani aina jokin ”olo”. Heideggerin analyysin keskeisiä huomioita kuitenkin on, ettei minun olemiseni koskaan ole pelkästään ”tässä ja nyt” eikä ainakaan staattisesti ”paikoillaan”, vaan aina liikkeessä ja jo kulloisenkin tässä-paikan yli menevää. Eräs useimpia piirteitä tavoitettava ehdotus on Juha Himangan (2002, 196) ehdottama *tilanne* – minun olemiseni on se tila, jossa ilmenevällä on tilaa ilmentyä, ja se toteutuu kullakin hetkellä jonakin konkreettisena ajallisena tilanteena, situaationa (ks. LUKU 6.4).

Itse olen tässä käyttänyt yksinkertaisesti (inhimillistä) *elämää*. Varhaisissa luennoissaan Heidegger käyttää *Daseinin* sijasta ilmausta ”faktinen elämä” (*faktisches Leben*). Vielä vuonna 1922 hän toteaa: ”Sanan ’elämä’ [*Leben*] ja sen käyttötapojen hämmentävä moniselitteisyys ei saa johtaa sen yksinkertaiseen hylkäämiseen.” (”Die verwirrende Vieldeutigkeit des Wortes ’Leben’ und seiner Verwendung darf nicht der Anlaß werden, es einfach abzusetzen.” – *PLA*, 240.) *Olemisessa ja ajassa* hän kuitenkin tietoisesti välttää tätä sanaa siitä helposti heräävien väriiden mielleyhtymien vuoksi ja erottautuakseen Wilhelm Diltheyhin ja Henri Bergsoniin kytkeytyvästä ”elämänfilosofiasta” (*Lebensphilosophie*), joskin tunnustautuu tämän perinteen ja erityisesti Diltheyn työn jatkajaksi (ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 10). Heidegger huomauttaa kärkevästi, että ”elämänfilosofia” on pleonasmi, joka sanoo yhtä paljon kuin ”kasvien botaniikka” (*SZ / GA 2 / OA*, 46/62/71).

Tärkein etymologinen perustelu ratkaisulleni on kuitenkin suomen kielen ”elämän” yhteys ”olemaan” ja siten ”olemiseen” (votjakin kielessä *ulem*, elämä) ja myös ”omaan” (esim. itätseremissin *ilem*, ”asumus, asuinpaikka, maatila”, so. ”kiinteä omaisuus, olinpaikka”). Ks. *Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja*, hakusana ”olla” (OSA 2, s. 264). Yksi *Daseinin* käännösmahdollisuus olisi myös *olemassaolo*, joka vastaa *Daseinin* vakiintunutta merkitystä latinan *existentian* käännökseenä. ”Olemassaolossa” esiintyvä inessiivi (-ssa) kuitenkin viittaa elämän tai oleman *piirissä*, maailmassa, maailman sisällä olemista, joka taas Heideggerilla vastaa ei-inhimillistä välineellistä tai esineellistä olemista. Tällaiseen olemistapaan *existentia*, *Dasein* ja ”olemassaolo” tavallisesti viittaavatkin. Vielä luentokurssilla SS 1924 Heidegger

käyttää ilmaisua myös *Dasein* vastineena juuri *ūsialle*, ”omaisuudelle”, joka kreikkalaisille oli olemisen perusmerkitys ”esineellisyysinä”, ”esiintyvyytenä” tai ”saatavuutena” – se, mikä on tässä (*da*) ja nyt, olemassa (ks. *GA 18*, 25). Niinpä *Dasein* ”elämän” merkityksessä olisi yhä selvemmin toisinto *Daseinista* ”omaisuuden”, *ūsian*, mielessä, ja jo termin *Dasein* sisältä löytyisi sama vastakainasettelu kuin tämän tutkielman otsikosta: omaisuus–elämä.” Olemassaoloa” asianmukaisempi käänös olisikin ”olemana-olo”, ”elämänä-olo” tms.

Eräs mahdollisuus olisi myös ”kohta-lo”, jota olen perustellut tuonnempana (ks. LUKU I. 2. 2).

65. *GA 22*, 313.
66. *GA 22*, 146.
67. *Theōria–theōrein*, ks. myös LUKU 2. 4.
68. *Sofia*, ks. myös LUKU 6. 4.
69. Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῆ μὲν χαλεπὴ τῆ δὲ ῥαδίαιζ σημεῖον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυνγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἓνα μὲν ἢ μηδὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισομένων γίγνεσθαι τι μέγεθος· [...] ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. (*Met. II*, I, 993a30–b4, b19–20.) Vrt. *SZ / GA 2 / OA*, 213/282/264–265; *GA 31*, 108. Ks. myös Sadler 1996, 118–119.
70. ”Die Erläuterungen des Vorbegriffes der Phänomenologie zeigen an, daß ihr Wesentliches nicht darin liegt, als philosophische ’Richtung’ *wirklich* zu sein. Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*. Das Verständnis der Phänomenologie liegt einzig im Ergreifen ihrer als *Möglichkeit*.” (*SZ / GA 2 / OA*, 38/51–52/62.)
71. Husserlin historismikritiikki, ks. *Hua XXV*, 41–57. Heideggerin huomautukset tähän, ks. *GA 17*, §§ 13–14. ”Romanttinen” käsitys fenomenologiasta, ks. *GA 19*, 413–414. Vrt. *WDF*, 159–160. Ks. myös Himanka 2000b, 192–193; Mohanty 1996; Taminaux 1996; Volpi 2000.
72. ”So ist die Phänomenologie in ihrer eigensten *Möglichkeit* radikalisiert nichts anderes als das wieder lebendig gewordene Fragen

- von Plato und Aristoteles: die Wiederholung, das Wiederergreifen des Anfangs unserer wissenschaftlichen Philosophie.” (GA 20, 184.) Vrt. Brague 1984, 249.
73. ”Hermeneutiikka” esiintyy ensimmäisen kerran tieteenalan nimenä J. Dannhauserin teoksessa *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654). Ks. Gadamer 1974.
  74. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960, Gadamer, *GW 1*).
  75. Ks. GA 63, § 2.
  76. Perinteisen hermeneutiikan käsitteen ja Heideggerin hermeneutiikan suhteesta, ks. GA 63, §§ 2–3. Heideggerin hermeneutiikasta ks. myös Caputo 1987; Elliott 2000, 159–162; 2002, 157–176; Fehér 1994; Herrmann 1992; Kisiel 1969; Kockelmans 1978; Macann 1992; Weigelt 2002, 20–59.
  77. *Hermēneian* eri merkityksistä, *Tulkinnasta*-tutkielmasta ja Heideggerin siihen liittyvästä tulkinnasta ks. Sheehan 1983A, 300–303; 1988a.
  78. *Apofansis*, ks. LUVUT 1.1.2, 2.3.4, 4.3.
  79. Heideggerilla tulkitseminen on *Auslegung*, ”avaava esille / näytteille asettaminen”, ks. SZ / GA 2 / OA, § 32.
  80. “[...] der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins kundgegeben werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.” (SZ / GA 2 / OA, 37/50/61).
  81. Heidegger asettuu eksplisiittisesti vastustamaan matemaatiikkaa fenomenologian tieteellisyyden esikuvana (GA 63, 71–72).
  82. Kreikkalaisen temppelin esimerkkiä käyttää myös Heidegger (toisella tavoin) teoksessaan *Taideteoksen alkuperä* (ks. GA 5, 27–29 / *Taideteoksen alkuperä*, s. 41–44). Ks. myös SZ / GA 2 / OA, § 73.
  83. Maailma (*Welt*), maailmallisuus (*Weltlichkeit*), ks. PLA, 240–242; GA 20, § 23; SZ / GA 2 / OA, § 14.
  84. Tilanne, tilaatio (*Situation*), ks. LUKU 6.4.

85. Hermeneuttinen tilanne (*hermeneutische Situation*), ks. *PLA*, 237; *SZ / GA 2 / OA*, 232/308/286. Vrt. Kisiel 1993, 499.
86. Horisonttien yhteensulautuminen (*Horizontverschmelzung*), ks. Gadamer, *GW 1*, 311.
87. Esi-rakenne (*Vorstruktur*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 32. Vrt. Kisiel 1993, 508–509 sekä *OA*, 194, n. 157. Heideggerin hahmottama tulkinnan esi-rakenne on myös Gadamerin hermeneutiikan keskeinen lähtökohta, ks. Gadamer, *GW 1*, 270–295.
88. ”Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.” (*SZ / GA 2 / OA*, 153/203/197.) ”Edeltä hallussa oleva” (*Vorhabe*), ”ennakkonäkymä” (*Vorsicht*) ja ”esikäsiyys” ovat Reijo Kupiaisen suomennosratkaisuja: ks. *OA*, 194, n. 157.

Hermeneuttinen kehä (*hermeneutischer Zirkel*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 32 ja myös Gadamer, *GW 1*, 270–276.

89. Destruktio (*Destruktion*), ks. *GA 59*, § 5, § 12, § 14; *GA 17*, § 20; *GA 19*, § 60b; *SZ / GA 2 / OA*, § 6; *GA 24*, 31. Ks. myös Barash 1994; Bernasconi 1994; Elliott 2002, 167–169; Gadamer, *GW 2*, 361–372; *GW 3*, 297–307, 401; Kisiel 1993, 493–495; Kockelmans 1978; Pöggeler 1994. Ks. Reijo Kupiaisen huomautus, *OA*, 40–41, n. 19.
90. Esim. *GA 56/57*, 21; *GA 59*, § 6, § 9; *GA 60*, §§ 7–8; *GA 61*, 1–3.
91. Ks. *GA 20*, 9–10.
92. Ennako-oletuksettomuus (*Voraussetzungslosigkeit*), ks. *Hua XIX/1*, 24–29. Husserl, joka näki Diltheyn ”historismin” johtavan ”relativismiin” (*Hua XXV*, 41–57) ei varhaisessa ajattelussaan

- hyväksynyt historiallisuutta fenomenologisen tutkimuksen piiriin – myöhemmässä historiallis-geneettisessä fenomenologiasaan (esim. 1936 julkaistussa *Krisis*-teoksessa) kyllä, osittain juuri Heideggerin vaikutuksesta. Vrt. Mohanty 1996; Taminaux 1996.
93. ὡς' εἰ τις τῶν πάντων ἔστιν ἐπιστήμη, οἶαν δὴ τινές φασιν, οὐθὲν ἄν προὔπαρχοι γνωρίζων οὗτος. καίτοι πᾶσα μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων ἢ πάντων ἢ τινῶν ἐστὶ (*Met. I, 9, 992b29–31*).
94. δοκεῖ γὰρ πλείον ἢ ἡμῖς τοῦ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχὴ (*EN I, 7, 1098b7*). Vrt. *GA 61, 192*.
95. Konstituutio (*Konstitution*), ks. LUKU 2.3.4.
96. ”Niiden tutkimuksen teiden osalta, joihin liittyy lähtökohtia, perusteita ja perustavia rakenneosia, asian näkeminen [*eidenai*] ja asiantuntemus [*epistasthai*] saavutetaan, kun päästään selville näistä [lähtökohdista, perusteista ja perusrakenteista]. Mehän arvelemme päässeemme perille kustakin asiasta silloin, kun olemme perillä sen alkuperäisistä perusteista ja lähtökohdista asian perustavia rakenneosia myöten. Tämän vuoksi on selvää, että myös muuttuvaa ja oma-aloitteisesti ilmenevää todellisuutta [*fysis*] käsittelevän tieteen on yritettävä ensin käydä läpi ja rajaten määrittää lähtökohtainen. Tiehän on pohjimmiltaan sellainen, että se kulkee meille tutummista ja selkeämmistä asioista kohti pohjimmiltaan selkeämpiä ja tutumpia: eiväthän meille tutut ja yksiselitteisesti tutut asiat ole samoja.” (Ἐπειδὴ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι συμβαίνει περὶ πάσας τὰς μεθόδους, ὧν εἰσὶν ἀρχαὶ ἢ αἷτια ἢ στοιχεῖα, ἐκ τοῦ ταῦτα γνωρίζειν (τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ αἷτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων), δῆλον ὅτι καὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης πειρατέον διορίσασθαι πρῶτον τὰ περὶ τὰς ἀρχὰς. πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτ' ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς. – *Phys. I, 1, 184a10–18*.)
- Arkhēn* merkitykset, ks. *Met. V, 1, 1012b34–1013a23*. Vrt. *PLA, 258, 264; GA 18, 283–287; GA 22, § 11; GA 26, 136–137; GA 9, 256–257*. Vrt. Brogan 1984b, 255–256; Panis 1986, 98–99.

97. "[...] bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die [...] *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden." (*SZ / GA 2 / OA*, 22/30/44.)
98. "Die Interpretation auf Dasein ist vor eine eigentümliche Schwierigkeit gestellt, die sich nur herausstellen läßt, die aber nicht zu überwinden ist: daß jeder Versuch, das Dasein ursprünglich zu erfahren, aus der *heutigen Lage* der Auslegung und begrifflichen Bestimmung des Daseins und Lebens lebendig wird. Diese Lage ist von der *alten Ontologie und Logik* durchherrscht, die allen heute als selbstverständlich gilt, so daß also die Aufgabe, das Dasein selbst freizugeben und Explikationen daran zu gewinnen, notwendig mit der Aufgabe verbunden ist, das heutige Dasein, das *ontologisch verbaut* ist, in diesem seinem Verbautsein zu erschüttern, es in der Weise *abzubauen*, daß die Grundkategorien Bewußtsein, Person, Subjekt auf ihren ursprünglichen Sinn zurückgeführt werden [...]. Das Freilegen des Daseins auf dem Wege des *Abbauens*, der *Destruktion*, geschieht derart, daß die *Begriffe auf ihren eigentümlichen Ursprung* zurückgeführt werden. Zugleich wird auf diesem Wege die *Aufklärung der Unangemessenheit der Begriffe an das Dasein* vollzogen [...]." (*GA 17*, 113, 117–118).
99. Tässä tulee selväksi, ettei Jacques Derridan "de-kon-struktio" (*déconstruction*) sano sen enempää kuin "destruktio": kyseessä on ajatusrakennelman purkaminen, pois-rakentaminen, sen arkkitehtuurin paljastaminen. Ks. Gadamer, *GW 2*, 361–372.
100. "Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie die heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit mitverhelfen will [...], darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegt-heit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungsweisen aufzulockern und im *abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen. *Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.*" (*PIA*, 249.)

101. "Die Sprache spricht nicht nur mit beim Vernehmen, sondern sie *führt* es sogar, wir sehen *durch* die Sprache. Sofern die Sprache traditionell und nicht ursprünglich angeeignet ist, *verdeckt* sie gerade die Dinge [...]." (*GA 17*, 30).
102. "Die Philosophie der heutigen Situation bewegt sich zum großen Teil uneigentlich in der *griechischen* Begrifflichkeit, und zwar in einer solchen, die durch eine Kette von verschiedenartigen Interpretationen hindurchgegangen ist. Die Grundbegriffe haben ihre ursprünglichen, auf bestimmt erfahrene Gegenstandsregionen bestimmt zugeschnittenen Ausdrucksfunktionen eingebüßt." (*PIA*, 249.)
103. "[...] ist es am Ende das Geschäft der Philosophie, die *Kraft der elementarsten Worte*, in denen sich das Dasein ausspricht, davon zu bewahren, daß sie durch den gemeinen Verstand zur Unverständlichkeit nivelliert werden, die ihrerseits als Quelle für Scheinprobleme fungiert." (*SZ / GA 2 / OA*, 220/291/272.)
104. *Rede* on Reijo Kupiainen suomennoksessa käännetty yksinker-taisesti "puheeksi", mutta *Olemisessa ja ajassa* sanalla on laajempi merkitys – kyseessä on "jäsentäminen", "selvittäminen" tai "dis-kurssi" ylipäätään. Ks. LUKU 4. I. Vastakkainasettelu tyhjän puheen (*Gerede*) kanssa, ks. *GA 20*, 370–373, 376–378; *SZ / GA 2 / OA*, § 35. Kuulopuhe (*Hörensagen*), ks. *GA 20*, 371.
105. Ks. *SZ / GA 2 / OA*, 161/214/206.
106. "Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phäno-menologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern." (*GA 24*, 31.)
107. "Les difficultés de Cézanne sont celles de la première parole." (Merleau-Ponty 1966, 33 / "Cézannen epäily", s. 40.)
108. "Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jewei-ligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung fak-tisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Destruk-tion nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das 'Heute' [...]." (*SZ / GA 2 / OA*, 22/30–31/44).

109. *Olemisen ja ajan* terminologiassa ”kohtalo” (*Schicksal*) tarkoittaa juuri elämän tapaa olla omakohtaisesti historiallinen siten, että se näkee olevansa itse oma historiansa ja omaksuu tuon historian kohtalonaan. ”Tällä [kohtalolla] tarkoitamme [tilanteen] omakohtaiseen ratkennaisuuteen sisältyvää elämän alkuperäistä historiallista tapahtumista, jossa elämä kuolemalle vapaana vie itseään *eteenpäin* perittyyn mutta silti valittuun mahdollisuuteen [...]. *Vain omakohtainen ajallisuus, joka on samalla äärellistä, mahdollistaa kohtalon, so. omakohtaisen historiallisuuden.*” (”Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert. [...] *Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.*” *SZ / GA 2 / OA*, 384–385/507, 509/456–457.) Saksan sanaan *Schicksal* ei sisälly niitä merkitysyhteyksiä, joiden avulla olen yrittänyt kuvailla inhimillistä elämää ”kohtalona”.

Kohtalo (*Schicksal*), ks. *GA 17*, 119; *BZ*, 27; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 74–75; *GA 9*, 174.

110. Ks. *PLA*, 237, 239.

111. ”Es gehört zur philosophischen Forschung, Kritik der Gegenwart zu sein. In einer ursprünglichen Erschließung ist die Vergangenheit nicht mehr nur voraufgegangene Gegenwart, sondern es besteht die Möglichkeit, die Vergangenheit frei werden zu lassen, so daß sichtbar wird, daß die Vergangenheit das ist, wo wir die eigentlichen Wurzeln unserer Existenz finden und als lebenskräftig in die eigene Gegenwart hinüberzunehmen. Das historische Bewußtsein macht die Vergangenheit frei für die Zukunft; dann gewinnt sie Stoßkraft und wird produktiv.” (*WDF*, 175–176.)

112. Ratkennisuus (*Entschlossenheit*) ja ratkaisu (*Entschluß*), ks. *LUVUT 5.3 ja 6.4*.

113. Toisinto (*Wiederholung*), ks. et. *SZ / GA 2 / OA*, § 66, § 68, § 74. Vrt. *GA 20*, 183–188. Ks. myös Barash 1994; Bernasconi 1994; Caputo 1987; Flay 1992; Kisiel 1993, 509; Kockelmans 1978; Pöggeler 1994; Sheehan 1978A, 312; 1978B, 281–283, 308–311; 1983B,



- 150–152; Weigelt 2002, 177–182. Reijo Kupiainen kääntää sanan ”toistoksi” tai ”uudelleen herättämiseksi” (ks. *OA*, 22, n. 2).
114. ”Vergangenheit als eigentliche Geschichte ist wiederholbar im Wie. *Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.*” (*BZ*, 25–26.)
115. Vrt. Sheehan–Painter 1999, 68.
116. Yli-vienti, periminen (*Überlieferung*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 74. Vrt. Sheehan–Painter 1999, 74. Reijo Kupiainen suomentaa ”perinne”.
117. ”Überwindung der Metaphysik” (*GA* 7, 67–98) on Heideggerin vuosina 1936–46 kirjoittamista muistiinpanoista kootun tekstin otsikko. Nimessä piilee viittaus Rudolf Carnapin kuuluisaan kirjoitukseen ”Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache” (1931), jonka kärki oli suunnattu nimenomaan Heideggerin ”metafyysistä” kielenkäyttöä vastaan.
118. ”Im Vorlaufen *holt sich* das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*. Das eigentliche Gewesen-*sein* nennen wir die *Wiederholung.*” (*SZ / GA 2 / OA*, 339/448/406.)
119. ”Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins. [...] Das wiederholende Sichüberliefern einer gewesenen Möglichkeit erschließt jedoch das dagewesene Dasein nicht, um es abermals zu verwirklichen. Die *Wiederholung* des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des ’Vergangenen’, noch ein Zurückbinden der ’Gegenwart’ an das ’Überholte’. Die *Wiederholung* läßt sich [...] nicht vom ’Vergangenen’ überreden, um es als das vormals Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die *Wiederholung erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz. Die *Erwiderung* der Möglichkeit [...] ist aber zugleich [...] der *Widerruf* dessen, was im Heute sich als ’Vergangenheit’ auswirkt.” (*SZ / GA 2 / OA*, 385–386/509–510/458.)
120. ”Wir wollen weder Aristoteles noch die Ontologie des Mittelalters noch Kant oder Hegel erneuern, sondern nur uns selbst [...].” (*GA* 24, 142.)
121. ”Job on siunattu ja hän on saanut kaiken *kaksinkertaisena*. – Täten kutsutaan *toistoksi*. [...] Olen jälleen oma itseni; tässä minulla

on toisto; ymmärrän kaiken, ja olemassaolo näyttäytyy minulle ihanampana kuin koskaan. [...] Eikö tämä ole toisto? Enkö saanut kaiken kaksinkertaisena? Enkö saanut takaisin itseni, joskin siten, että kykenin kaksin verroin tuntemaan tuon itsen merkityksen? Ja mitä on maallisen omaisuuden toisto, omaisuuden, joka on yhdentekevä hengen tarkoitukselle, verrattuna tällaiseen toistoon? Vain lapsiaan Job ei saanut kaksinkertaisina, sillä ihmiselämää ei voi tällä tavoin kaksinkertaistaa. Tässä vain hengen toisto on mahdollinen [...].” (“Job er velsignet og har faaet Alt dobbelt. – Det kalder man en *Gjentagelse*. [...] Jeg er atter mig selv; her har jeg *Gjentagelsen*; jeg forstaaer Alt, og Tilvarelsen forekommer mig skjønnere end nogensinde. [...] Er der da ikke en *Gjentagelse*? Fik jeg ikke Alt dobbelt? Fik jeg ikke mig selv igjen, netop saaledes, at jeg dobbelt maatte føle Betydningen deraf? Og hvad er en *Gjentagelse* af jordisk Gods, der er ligegyldigt mod Aandens Bestemmelse, i Sammenligning med en saadan *Gjentagelse*? Kun Børnene fik Job ikke dobbelt, fordi et Menneskeliv ikke saaledes lader sig fordoble. Her er kun Aandens *Gjentagelse* mulig [...].” – Kierkegaard, *SV* 5, 180, 185–186 / *Toisto*, s. 102, 111, 112.)

122. Heideggerin kannalta olennainen on Kierkegaardin huomautus toiston suunnasta: “[...] pyrkii nykyfilosofia opettamaan, että koko elämä on toistoa. [...] varsinainen toisto muistellaan eteenpäin.” (“[...] vil den nye *Philosophi lære*, at hele *Livet* er en *Gjentagelse*. [...] den egentlige *Gjentagelse* erindres forlænds.” (Kierkegaard, *SV* 5, 115 / *Toisto*, s. 11.) Toisto/toisinto Kierkegaardista Heideggeriin, ks. Caputo 1987, 11–92, van Buren 1994A, 192–193.
123. ”Die Fundamentalontologie ist immer nur eine Wiederholung dieses Alten, Frühen [des Anfangs der abendländischen Philosophie]. Dieses aber überliefert sich uns selbst in der Wiederholung nur dann, wenn wir ihm die Möglichkeit geben, sich zu verwandeln. Denn das verlangen diese Probleme selbst ihrem Wesen nach. [...] Und es ist charakteristisch, daß die Tradition, d. h. die veräußerlichte Weitergabe dem Problem gerade versagt, in der Wiederholung sich zu verwandeln. [...] Und weil diese äußerliche Tradition und ihre Behandlung in der Philo-

sophiehistorie den Problemen das Leben und das heißt die Verwandlung versagt und sie zu ersticken sucht, deshalb gilt ihr der Kampf. Nicht die Antike soll überwunden werden [...], sondern die schlechten Sachwalter derselben sollen bekämpft werden. Aber das geschieht allein dadurch, daß wir uns anstrengen, diesen Grundproblemen [...] eine Gelegenheit zur Verwandlung zu verschaffen. Das verstehe ich unter Destruktion der Tradition.” (GA 26, 197.)

124. ”Wir wollen nicht nur, sondern müssen die Griechen besser verstehen, als sie sich selbst verstanden. Nur so besitzen wir das Erbe wirklich. Nur dann ist unsere eigene phänomenologische Forschung kein Flickwerk und kein zufälliges Ändern und Verbessern oder Verschlechtern. Es ist immer ein Zeichen der Größe einer produktiven Leistung, wenn sie von sich aus die Forderung ergehen lassen kann, besser verstanden zu werden als sie sich selbst verstand.” (GA 24, 157.) Vrt. Brague 1984, 248.

## 2 *Aristoteles: ūsia p̄s̄ȳv̄n̄ä l̄äsn̄äolevuutena*

1. Ks. GA 1, 56; ZSD, 81 / *Tieni fenomenologiaan*, s. 107; ÜZP, 180–181. Vrt. Sadler 1996, 24; Shikaya 1999, 43–45, 53–58; Volpi 1978.
2. Ks. ZSD, 86 / *Tieni fenomenologiaan*, s. 109.
3. Ks. Taminiaux 1989A, 77–83.
4. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916, GA 1, 189–412). Tutkielma käsitteli tuolloin Johannes Duns Scotuksen kirjoittamana pidettyä teosta *Tractatus de modis significandi (Grammatica speculativa)*; myöhempi tutkimus on kuitenkin osoittanut teoksen erään Tuomas Erfurtilaisen kirjoittamaksi (ks. Sheehan 1988B, 119, n. 3).
5. Ott 1988, 106. Vrt. van Buren 1994A, 157.
6. ”Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die *wahrhafte Idee der christlichen Philosophie*; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonenhafte griechische. Der Weg zu einer

- ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie.” (*GA* 59, 91.) Vrt. Sadler 1996, 152–153.
7. Ks. LUKU 6.4.
  8. Vrt. Kisiel 1993, 228.
  9. Hans-Georg Gadamer korostaa toistuvasti juuri Paavalin ja Lutherin teologian ja Aristoteleen ontologian välistä jännitettä keskeisenä tekijänä Heideggerin 1920-luvun alun ajattelussa (ks. Gadamer, *GW* 3, 197–208, 297–332, 389–390; 1989). Ted Sadlerin (1996, 15–17, 150–158, 174–181) mukaan Heideggerin poleemista suhdetta Aristoteleeseen on mahdotonta ymmärtää ymmärtämättä Lutherin ja varhaiskristillisen kokemuksen roolia Heideggerilla. Lutherin ja Paavalin suuntaa-antavaa vaikutusta Heideggerin Aristoteles-tulkinnalle, 1920-luvun ajattelulle ja koko myöhemmälle kehitykselle on korostanut erityisesti John van Buren (1992, 171–172; 1994A, 157–202; 1994B). Ks. myös Kisiel 1993, 69–115; 1994; Larivée–Leduc 2001, 32–35; Lehmann 1984, 154; Sheehan 1979B.
  10. Ks. LUKU 1.1.2.
  11. *Alētheia, alēthes*, ks. *PIA*, 255–257, 268; *GA* 19, §§ 3–4, 186–188, 611–623; *GA* 21, 127–135, §§ 13–14; *SZ / GA* 2 / *OA*, § 44; *GA* 22, § 59, 305–306; *GA* 31, § 9.
  12. Todellisuus, ks. LUKU 2.3.4.
  13. Richardson 1963, XI–XIII. Vrt. Kisiel 1993, 229–230.
  14. Andronikos Rhodoslainen oli 1. vuosisadalla eKr. vaikuttanut filosofi, joka toimi Aristoteleen ja Theofrastoksen perustaman peripateettisen koulukunnan 11. johtajana. N. 40–20 eKr. Andronikos toimitti julkisuuteen ensimmäisen yhtenäisen laitoksen Aristoteleen ja Theofrastoksen teoksista, ja tähän laitokseen kaikki myöhemmät laitokset perustuvat.
  15. Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό. (*Met. IV*, 1, 1003a21–22.) Vrt. *GA* 19, 208–213, 221–224; *GA* 22, 286–288; *GA* 26, 11–12. Ks. myös Sheehan 1975, 89.
  16. Yhteen-sattuneisuus, satunnaisuus (*symbebēkos*), ks. LUKU 2.3.2 ja alla.
  17. *GA* 31, 46–47. Tämä käy ilmi monista Platonin dialogeista, joissa etsitään asioiden olemuksia, ideoita. Esimerkiksi dialogissa

*Euthyfron* (5d7) Sokrateen kysymys kuuluu *ti to bosion*: mitä on se, mikä on hurskasta? Sokrates ei tässä tiedustele mitään yksittäistä hurskasta asiaa vaan juuri itse *hurskautta* (*bosiotēs*) sinänsä.

18. τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἶον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πού, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (*Met. VI, 2, 1026a33–b2*). Vrt. *GA 22, § 55, 291–294; GA 31, 77–79; GA 33, § 2*. Ks. myös Courtine 2003c; Mattéi 1988, 48–49; 1999, 205–216; 2001, 33–85; Shikaya 1999, 59–62.
19. Ks. esim. *GA 19, 83; GA 24, 333; GA 33, 53*.
20. Aristoteleen määritelmä ajalle, ks. LUKU 6.1.
21. Ks. *GA 24, 333*. Horisontin (*Horizont*) käsitteestä Husserlilla, ks. esim. *Hua III/1, § 44*. Heidegger korostaa myös, että prepositiolla *kata* on yllä esitetty merkitys ”johonkin nähden”, ”jotakin vasten”, ”jonkin horisontissa/piirissä” vain, mikäli sitä seuraa akkusatiivi. Mikäli pääsanana sijamuoto on genetiivi, on asia, johon *kata* viittaa, tavoitettu eksplisiittisesti kokonaisuudessaan, eikä vain taustalle jäävänä kontekstina. Esimerkkinä Aristoteleen erottelu *kath' hekaston – katholū*, ”partikulaarinen”–”universaalinen”: *kath' hekaston* (akkusatiivi) tarkoittaa ”yksittäisten asioiden piirissä/yhteydessä”, *katholū* (*kata + holū*, genetiivi) taas ”(koko) kokonaisuuteen (sinänsä) nähden”. Ks. *GA 19, § 12; GA 33, § 7*.
22. Kreikan sana *katēgoria* (prep. *kata*, ”mukaan, nähden, perusteella”, *agoreuō*, ”puhua julkisesti, julistaa”) tarkoittaa kirjaimellisesti ”jostakin puhumista (julkisesti) johonkin nähden / jonkin mukaan / jonakin”, ”jonkin julistamista joksikin”. *Katēgorein* tarkoitti myös yleisesti ”julkista syyttämistä” merkityksessä ”julistaa joku julkisesti syylliseksi johonkin”. Boēthius latinansi Aristoteleen käsitteen sanalla *praedicamentum*, verbistä *praedico* (prep. *prae*, ”edessä”, *dico*, ”sanoa, puhua, lausua”), ”puhua (muiden edessä julkisesti) jostakin jonakin”, ”julistaa jokin joksikin”, ”esittää jokin jonakin”, josta yleinen muoto ”predikaatio”. *Katēgorein*

- ja *katēgoria*, ks. *GA* 18, 374, 399–404; *GA* 22, §§ 56–57, 294–300; *GA* 33, 4–18; *GA* 9, 253. Vrt. Brogan 1984B, 253; Hanley 2000, 54–55; Starr 1975, 193; Weigelt 2002, 73–77.
23. Esim. *Met. VII*, 1, 1028a10–13: "Oleva jäsenyy monella tapaa [...]: olevahan tarkoittaa toisaalta sitä, mitä jokin on ja jotakin 'tätä', toisaalta sitä, että [jokin] on jonkinlainen tai jonkin suurui- nen tai mitä tahansa muuta, mitä jostakin tällä tavoin lausutaan." (Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς [...] σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποῖον ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων.)
24. Ks. *GA* 19, 206–207; *GA* 22, 156; *GA* 32, 17.
25. *Symbēbēkos* on perfektin partisiippimuoto verbistä *symbainō* (prep. *syn*, "yhdessä", *bainō*, "osua, tulla kohdalle") ja tarkoittaa kirjaimellisesti "yhteen-sattunutta". Latinassa se sai muodon *accidens* (*ad*, "kohti", *cado*, "pudota, joutua, sattua"), "kohdalle joutuva", josta yleisesti käytetty käännös "aksidentaalinen", ja myös *contingens* (*con*, "yhdessä", *tangō*, "koskettaa"), "yhdessä jonkin kanssa sitä koskettaen oleva" – "kontingenti".
26. Heidegger kääntää ilmauksen *kata symbēbēkos* ilmauksilla *Hin-zugeratenheit, so und so Sein, Zufälligkeit*, ks. *GA* 22, § 58, 300–302; *GA* 31, 78–79; *GA* 33, 13.
27. *Dynamiksen* perusmerkitys kreikassa on "voima": Aristoteleella *on dynamei* on se, millä on voi-ma olla, mikä voi olla, "mahtaa" olla, on mahdollista. Latinassa *dynamis* sai vastineikseen *potestas* (Boëthius), "voima, valta", ja *potentia*, "kyky, mahti"; tästä "poten-tiaalisuus". Vrt. Beaufret 1973: 124. *Energeia* (*en*, "-ssa", *ergon*, "työ, teos") tarkoittaa kirjaimellisesti "tekeillä", "toiminnassa" tai "toimessa olemista" (vrt. suomen ilmaus "toimeenpano"), so. sitä mikä on jo parhaillaan toteuttamassa voimaansa, tai toisaalta "valmiissa teoksessa olemista", "valmiina olemista". Latinaksi *actus*, "teko, toimi" – *actualitas*, "aktuaalisuus". *Energeia-actualitas*, ks. *GA* 31, 66–73; *GA* 6.2, 374–383. Vrt. Beaufret 1973, 122–145; 1985B, 110; Volpi 1990, 22–23.
28. Heideggerin luentosarja kesältä 1931 (*GA* 33) käsittelee kokonai-suudessaan *dynamis-energeia*-jaottelua, jonka hän kääntää mm. *Möglichkeit / Vermögen – Wirklichkeit*. Ks. myös *GA* 22, § 60, § 62, § 64, 307–308, 315–318; *GA* 31, 66–73, 77–79.

29. *On hōs alēthes / mē on hōs pseudos* Heideggerin käsittelyssä, ks. *GA 21*, § 13b; *GA 22*, § 59; *GA 31*, § 9.
30. Τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως (*Met. IV*, 2, 1003a33–34). Vrt. *GA 33*, 28–29. Ks. myös Shikaya 1999, 59–62.
31. ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν (*Met. IV*, 2, 1003b5–6).
32. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρώτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (*Met. VII*, 1, 1028a13–15).
33. ὥστε τὸ πρώτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη. (*Met. VII*, 1, 1028a30–31.)
34. Περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πάσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας. (*Met. IX*, 1, 1045b27–29.) Vrt. *GA 33*, 43.
35. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἢ οὐσία (*Met. VII*, 1, 1028b2–4). Vrt. *GA 18*, 26; *GA 22*, 150; *GA 24*, 19; *GA 27*, 216; *GA 3*, 246. Ks. myös Beaufret 1985A, 15–16; Berti 1993, 276; Marx 1980, 11; Sheehan 1979C, 618; Weiss 1941, 174.
36. "Und dieser Anlauf stößt an die äußerste Grenze dessen, was überhaupt auf dem Boden des antiken Ansatzes der Frage nach dem Sein möglich wurde. [...] Die verhängnisvollste Mißdeutung aber, die vor allem die mittelalterlichen Theologen gefördert haben, besteht in folgendem: Man hat die äußerst vorsichtigen und vorläufigen Ansätze des Fragens innerhalb der eigentlichen Leitfrage nach dem Sein umgebogen zu den ersten selbstverständlichen Antworten und Hauptsätzen der vermeintlichen Aristotelischen Philosophie. Die Frage nach Sein und Einheit wird zu einem gar nicht weiter erörterten Axiom [...]" (*GA 33*, 31–32.)
37. Olevuus – Heidegger: *Seinshaftigkeit (PIA, 253)*, *Seiendheit (GA 3*, XIII; *GA 31*, 45–51; *GA 33*, 18; *GA 9*, 267, 271–272), *Seiend-sein (GA 31*, 47), Derrida (1972, 43): *étantité*, Sheehan (1973, 18; 1979C, 618–619): *beingness, is-ness*. Ks. myös Brogan 1984B, 257.
38. Vrt. esim. Aristofanes, *Naisten kansankokous*, 729: προχειριούμαι κάξετάσω τὴν οὐσίαν, "aion noutaa ja

- tarkoin tarkastaa omaisuuteni” ja Platon, *Lait*, III, 697b5–6: τὰ περὶ τὴν οὐσίαν καὶ χρήματα λεγόμενα, ”se, mistä puhutaan omaisuuteen ja varallisuuteen liittyen”. Liddell–Scott, *Greek–English Lexicon*, antaa *ūsian* ensimmäisenä merkityksenä ”that which is one’s own, one’s substance, property”, toissijaisena ”being, existence” ja kolmantena ”being, essence, nature of a thing”. Vrt. Stephanus, *Thesaurus Graecae Linguae*, V, s. 2419, Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, s. 322.
39. ”Warum belegen nun die Griechen gerade dieses bestimmte *Seiende*: Haus und Hof, Hab und Gut, mit demjenigen Namen und Wort, das überhaupt Seiendes meint? Warum erhält *gerade dieses Seiende* die *Auszeichnung* einer solchen Benennung? Offenbar *nur* deshalb, weil *dieses Seiende* in einem *ausgezeichneten* und *vordringlichen* Sinne *dem* entspricht, was *man* unausgesprochen im alltäglichen Seinsverständnis unter der *Seiendheit* eines Seienden (seinem Sein) versteht. [...] Hab und Gut sind ständig erreichbar. Als dieses ständig Verfügbare ist es [das Auszeichnende] das nahe Liegende, es liegt in der Nähe [...]. Es ist das Nächste und als dieses ständig Nächste in einem betonten Sinne *vor-handen*, gegenwärtig, *anwesend*. [...] Mit οὐσία ist in der Tat nichts anderes gemeint als *ständige Anwesenheit*, und dieses versteht man eben unter Seiendheit. Dieses, ständige Anwesenheit, anwesende Ständigkeit, meinen wir mit ‘*Sein*’.” (*GA* 31, 51–52.) Vrt. *GA* 18, § 7; *GA* 19, 466–467; *WDF*, 176; *GA* 24, 152–153; *GA* 26, 183–184; *GA* 9, 266. Ks. myös Aubenque 2002, 414; Courtine 2003A, 12–14; Gadamer, *GW* 3, 385–386; *GW* 10, 40–41; Hanley 2000, 116–118; Himanka 2000B, 196; 2002, 174–175, 180–181, 191–193.
40. Ks. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, I, ”Anwesen”, s. 520. Heidegger kääntää *ūsian* myös sanalla *Habe*, ”hallussa oleva” (ks. *PIA*, 253; *GA* 17, 46; *GA* 18, 24; *GA* 19, 270; *GA* 24, 152–153; *GA* 3, 240). Vrt. Kisiel 1993, 498.
41. *Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja*, hakusana ”olla” (osa 2, s. 264). Sanan *olemus* merkitys sekä suomen murteissa että karjalan kielessä on ”omaisuus, varat, tila”. Ja: ”*ole-* (< sgr \**vole-*) saattaa olla ikivanha frekv. johdos vartalosta *o-*;



saman vartalon johdos on myös *oma* [...], johon perustunee *olla*-verbin prs. yks. 3. p. muoto *on* ( < \**om* < \**oma*) [...].” Ks. myös tämän teoksen ESIPUHE.

42. Esiintyvyyks (*Vorhandenheit*), ks. LUKU 4.4.
43. ”Anwesenheit nennen wir auch Präsenz und Gegenwart. Diese unterscheiden wir, wenn wir sie als solche fassen wollen, gegen Vergangenheit und Zukunft. Gegenwart, Anwesenheit, ist ein Charakter der *Zeit*. Und das ’beständig’? Beständigkeit meint das Fortwähren, das Immerwähren in jedem Jetzt. Das Jetzt ist gleichfalls eine Zeitbestimmung. Beständige Anwesenheit besagt sonach: die ganze Gegenwart, das Jetzige, das jetzig ist, beständig in jedem Jetzt. Beständige Anwesenheit bezeichnet dann das in jedem Jetzt (jederzeit) Jetzige. [...] Das *Sein* wird, sowohl im vulgären Seinsverständnis als auch in der ausdrücklichen Seinsproblematik der Philosophie, *verstanden im Lichte der Zeit*.” (GA31, 114–115.) Vrt. GA 18, 33–35; GA 21, 193–195; SZ / GA 2 / OA, 25/34/47. Ks. myös Himanka 2000B, 197–199, Weiss 1941.
44. Olen seuraavassa jäsentänyt *ūsian* perusrakenteen hieman toisin kuin Werner Marx (1980, 25–51), joka luettelee *ūsian* tärkeimpinä piirteinä *ainaisuuden* (*Ewigkeit*), *välttämättömyyden* (*Notwendigkeit*), *samuuden* (*Selbigkeit*) ja *käsitettävyyden* (*Intelligibilität*).
- Franco Volpi (1988, 4–6) esittää, että Heidegger 1920-luvun Aristoteles-luennoissaan tutkii olemisen neljää merkityshorisonttia selvittääkseen, mikä näistä neljästä on perustava, ja päätty lopulta olevuuteen todellisuutena (*on hōs alēthes*). Kuten seuraavasta käy ilmi, hahmotan tämän hieman toisin. Aristoteles itse selkeästi sanoo, että olevuus todellisuutena on kaikkein varsinaisin (*kyriōtata*) olevuuden merkitysyhteys. Heidegger pyrkii vain tuomaan esille, *miksi* näin on: siksi, että *on hōs alēthes* (*Met. IX, 10*) on kaikkein lähimpänä neljää horisonttia *yhdistävää* perusmerkitystä, so. pysyvää läsnäolevuutta.
45. Ks. LUKU 4.3.
46. Ks. esim. *Cat.*, 4, 1b25–27.
47. τὸ ὑποκειμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ’ ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τότε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἦ (*Met. V, 8, 1017b23–25*).

48. μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον (*Met. VII, 3, 1029a1–2*).
49. Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριωτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. (*Cat., 5, 2a11–14*.) Vrt. *GA 26, 41, 183–184; GA 6.2, 369*. Vrt. Beaufret 1973, 109–110; Cobb-Stevens 1990, 43, 45; Starr 1975, 189–191.
50. δεύτεραι δὲ οὐσῖαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδесιν αἱ πρῶτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν [...] οἷον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον. (*Cat., 5, 2a14–15, 18–19*.) Vrt. *GA 6.2, 370*.
51. *Ūsian latinannoksista substantia ja essentia*, ks. Courtine 2003A; Halfwassen 1998; Vollrath 1972.
52. *Essentia–existentia–erottelun juuret Aristoteleella*, ks. *GA 24, §§ 10–12; GA 6.2, 363–373*.
53. σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ {ὄτι} ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. (*Met. VII, 1, 1028a11–13*). Kursivointi J. B. Sana ὄτι, "että" löytyy tästä kohtaa monista *Metafysiikan* käsi- kirjoituksista. Mm. Rossin laitos jättää sen kuitenkin pois. Tästä syntyy kevyt painotusero: tarkoittaako kategoriaalinen olevuus sitä, *että* jokin on jonkinlainen, jonkin suuruinen tms. vai tarkoit- taako olevuus jonkinlaisuutta, jonkinsuuruisuutta sellaisenaan? Pidämme käännoksessä kiinni edellisestä lukutavasta.
54. μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρῶτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι (*Cat., 5, 2b5–6*). Ks. myös Elliott 2002, 89–93.
55. Συμβεβηκὸς λέγεται ὁ ὑπάρχει μὲν τινι καὶ ἀληθῆς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτε {ὡς} ἐπὶ τὸ πολὺ (*Met. V, 30, 1025a14–15*). Sana *bōs* puuttuu monista käsikirjoituksista.
56. γέγονε μὲν δὴ ἢ ἔστι τὸ συμβεβηκὸς ἀλλ' οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ ἕτερον (*Met. V, 30, 1025a28–29*).
57. φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. (*Met. VI, 2, 1026b21*.) Vrt. *GA 31, 94–95*.
58. ὄτι δ' ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκὸς φανερόν· ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ αἰεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (*Met. VI, 2, 1027a19–21*).

59. Ontologinen–ontinen (*ontologisch–ontisch*), ks. *GA 20*, 268; *SZ / GA 2 / OA*, 13/18/34. Vrt. Kisiel 1993, 502–503. Käännösratkaisu on sama kuin Reijo Kupiaisella.
60. Ks. *Met. IX*, 1, 1045b35–1046a2, 3, 1047a30–32.
61. ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς (*Met. V*, 12, 1019a15).
62. ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον (*Met. V*, 12, 1019a16).
63. ὑφ' ἐτέρου ἢ ἢ ἕτερον (*Met. V*, 12, 1019a20).
64. *Dynamiksen* lisäksi toinen mahdollisuutta ilmaiseva sana on Aristoteleella *endekhomenon*, ”itseensä vastaanottava” (verbistä *dekhomai*, ”ottaa vastaan”): *endekhomenon* tarkoittaa, että asia kykenee ottamaan vastaan, omaksumaan jonkin määrään, joka ei siis ole lähtökohtaisesti ristiriidassa asian olemuksen kanssa – että asia on ylipäättään ajateltavissa jonakin. Heidegger: *Auf-sich-nehmen-können* (*GA 33*, 222).
65. Ks. *Met. V*, 12, 1019b30–34. Ks. myös *Met. IX*, 1, 1046a4–11. Vrt. *GA 33*, § 8.
66. ταῦτα μὲν οὖν τὰ δυνατὰ οὐ κατὰ δύναμιν· τὰ δὲ λεγόμενα κατὰ δύναμιν πάντα λέγεται πρὸς τὴν πρώτην {μίαν}· αὕτη δ' ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς (*Met. V*, 13, 1019b34–1020a1).
67. *Met. IX*, 6, 1048a30–32.
68. τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῶ εἶναί ἐστιν οἰκοδομεῖν (*Met. IX*, 3, 1046b34–35).
69. ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ᾧ εἰάν ὑπάρξη ἢ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον (*Met. IX*, 3, 1047a24–26). Heideggerin tulkinta, jota tässä seuraamme, eroaa tässä kohdin olennaisesti perinteisestä lukutavasta. Ks. LUKU 5.2.
70. ὥστε ἐνδέχεται δυνατόν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατόν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατόν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατόν ὃν βαδίζειν. (*Met. IX*, 3, 1047a20–24.) Tämän kohdan erilaisista lukutavoista, ks. LUKU 5.2.
71. Ks. *GA 33*, 215.
72. *GA 33*, 219.
73. οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὐ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργεῖα

- ἔσονται ἐνεργεῖα. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεῖα ἐστίν. (*Met. IX, 3, 1047a34–b2.*)
74. Aristoteleen käytössä pitkälti samanmerkityksinen *energeian* kanssa on *entelekheia*, joka tarkoittaa ”päämäärän saavuttaneisuutta” (*en*, ”-ssa”, *telos*, ”päämäärä”, *ekbō*, ”pitää hallussaan” – *entelei ekhei*, ”pitää itseään määränpäässään”). *Ergon* ymmärrettynä valmiiksi teokseksi, valmiina olemiseksi, on synonyyminen *teloksen*, päämäärän kanssa: molemmat tarkoittavat täyttä läsnäolevuutta. Heidegger: *Sich-im-Ende-haben, Verfügbarkeit* (ks. *PLA*, 267; *GA 22*, 174–175, 202; *GA 9*, 282–286; *GA 6.2*, 368–369). Joskaan *energeian* ja *entelekheian*, ”meneillään-olemisen” ja ”valmiina-olemisen” ero ei Aristoteleella ole yksiselitteinen eikä johdonmukainen, se voidaan nähdä siinä, että edellinen voi viitata myös keskeneräiseen toteutuneisuuteen, *kinēsisikseen*, jossa siis jotakin on vielä tulossa eikä lopullista päämäärää ole vielä saavutettu. Hermann Bonitz esittää *energeian* ja *entelekheian* välisen eron seuraavasti: ”Niinpä nähdään, että Aristoteles erottaa *entelekheian energeiasta* siten, että *energeia* tarkoittaa toimintaa, jolla jokin saatetaan mahdollisuudesta täyteen ja täydelliseen olevuuteen, kun taas *entelekheia* tarkoittaa tätä täydellisyyttä itseään [...]” (”inde ita videtur Ar ἐντελέχειαν ab ἐνεργεία distinguere, ut ἐνέργεια actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam, ἐντελέχεια ipsam hanc perfectionem significet [...]” – *Index Aristotelicus*, s. 253.) Ks. myös LUKU 5.2.
75. ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὡσπερ λέγομεν δυνάμει (*Met. IX, 6, 1048a30–32.*)
76. φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμει ἐστίν. [...] προτέρα ἐστὶν ἢ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ δ’ ἔστι μὲν ὡς, ἔστι δὲ ὡς οὐ. (*Met. IX, 8, 1049b5, 11–12.*)
77. Ἄλλὰ μὴν καὶ οὐσία γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἶδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα (οἶον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἀνθρώπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ’ οὐ), καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους

- δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις), τέλος δ' ἢ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται. (*Met. IX*, 8, 1050a4–10.)
78. ὥστε φανερόν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν. (*Met. IX*, 8, 1050b2–3.)
79. *Eidos* (suomennettu tavallisesti ”muodoksi”) kytkeytyy tietämistä merkitsevään verbiin *oida* (inf. *eidenai*), ”olla (jo) saanut näkyviin, nähdä”. Se tarkoittaa ”nähtävissä olevaa” – asian *eidos* on sille ominainen tapa näyttäytyä ja ilmetä, tulla nähdyksi sinä, mitä se itsessään on, asian ”ulkomuoto” (lat. *forma*, ”ulkomuoto, hahmo”) tai ”ilmiasu” (lat. *species*, ”ulkonäkö, näky”, verbistä *specio*, ”nähdä”; ks. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, s. 639–641). *Eidos* on myös asian ”käsite” ja ”käsitteellinen merkitys” siksi, että se on se, minä asia käsitetään ja minä se on kielellistettävissä, tuotavissa *logokseen*. Juuri käsitteellistettyy- tensä johdosta *eidos* on jokin yleinen, useita samanlaisia asioita yhdistävä ilmiasu – kaikki ihmiset ilmenevät itsessään ihmisinä, niillä on siis sama *eidos*. Tämän johdosta *eidos* tarkoittaa myös ”lajia”. Ks. *PIA*, 253; *GA 19*, § 7b–c; *GA 21*, § 8; *GA 31*, 66–73; *GA 33*, § 14b; *GA 9*, 274–276, 284, 288; *GA 6.2*, 371–373.
80. τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τάναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος (*Met. IX*, 10, 1051a34–b2). Vrt. *GA 22*, 305–306.
81. οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν [...] ἀλλ' ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν διανοίᾳ. – ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὄν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον· ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ' οὕτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως (ἢ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἢ τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ [tai: διαίρει] ἢ διάνοια), τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν ἀφετέον (*Met. VI*, 4, 1027b25–26, 27–34). Vrt. *GA 22*, 304; *GA 31*, 80–91.
82. W. D. Ross toteaa: ”This chapter, dealing with truth and falsity, has little to do with the rest of book Θ, which treats of potency and actuality.” (Rossin huomautus, *Aristotle's Metaphysics, II*, s. 274.) Ross kuitenkin hyväksyy luvun Aristoteleen kirjoittamaksi,

toisin kuin Albert Schwegger ja Wilhelm Christ, jotka pitivät lukua *Metafysiikan* myöhemmän toimittajan tuotoksena. Werner Jaeger esitti aluksi (*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, 1912), että luku olisi Aristoteleen kirjoittama, mutta että se olisi nykyisellä paikallaan vain sen takia, että kirjojen VII–IX kirjakäärön loppuun oli sattunut jäämään tilaa (ks. Rossin huomautus, *Aristotle's Metaphysics*, II, s. 274). Sen sijaan 1800-luvun johtaviin Aristoteles-kommentaattoreihin kuulunut Hermann Bonitz katsoi luvun IX, 10 vankasti puolustavan paikkaansa, pitkälti samoista syistä kuin Heidegger. Myös Jaeger siirtyi myöhemmin tälle kannalle teoksessaan *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (ks. Jaeger 1955, 211–212). Luvun tulkintahistoriasta, ks. myös *GA 19*, 616–617; *GA 21*, 170–174; *GA 31*, 81–84. Vrt. Volpi 1984b, 84–85.

83. Jaeger ehdotti, että *kyriötata on* ymmärrettäisiin ”olevana kaikkein tavanomaisimmassa mielessä”. Rossin mukaan sanoja ei voida tulkita näin – ne täytyy joko poistaa myöhempänä lisäyksenä tai siirtää riville 1051a34, jolloin kaikkein varsinaisinta olevuutta olisi kategorioiden perusteella ymmärretty olevuus. Jos sanoista pidetään kiinni, on ne Rossin mukaan ymmärrettävä ”sekä totena että epätotena näiden sanojen varsinaisimmassa mielessä”. (Rossin huomautus, *Aristotle's Metaphysics*, II, s. 274–275) Jatakarin, Näätsaaren ja Pohjanlehdon suomennoksessa kohta kuuluu: ”Termejä ’oleva’ ja ’ei-oleva’ käytetään ensinnäkin [...] ja lisäksi niitä käytetään todesta ja epätodesta.” Käsikirjoitukset ovat kuitenkin tässä kohdin varsin yksimielisiä.
84. ”Ich behaupte dagegen, wer  $\Theta 10$  als zugehörig zu  $\Theta$  auffaßt, ja sogar darin den eigentlichen Höhepunkt der Abhandlung und der aristotelischen Metaphysik überhaupt sieht, der denkt nicht nur echt aristotelisch, sondern einfach antik. Daß Aristoteles mit  $\Theta 10$  schließt, d. h. *das Wahrsein als das eigentliche Sein auslegt, darin kommt die entscheidende Grundauffassung von Sein und Wahrheit in der antiken Metaphysik zum ersten und letzten radikalen Ausdruck.*” (*GA 31*, 82.) Vrt. *GA 19*, 614–622; *GA 21*, 170–182. Ks. myös Elliott 2002, 71–77; Gadamer, *GW 3*, 289; Sadler 1996, 118–122.

85. Adjektiivi *wirklich* on myöhäiskeskiajan saksalaisten mystikoiden kielenkäytössä syntynyt vastine latinan adjektiiville *actualis*, ”toiminnassa oleva, tekeillä oleva, toimiva, toteutuva, todellinen”. Abstraktimuoto *Wirklichkeit* kääntää latinan muodot *actus* ja *actualitas*, joita on vastaavasti Boëthiukselta alkaen käytetty Aristoteleen *energeian* vastineina. Ks. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, XIV/2, ”Wirklich”, ”Wirklichkeit”, s. 575–586.
86. Ks. GA 31, § 8.
87. Suomen kielen sanan *todellisuus* ontologista voimaa on fenomenologisesti hyödyntänyt erityisesti Juha Himanka (1996A; 1999A; 2000A; 2000B, 193–194; 2000C; 2002, 219). Tämä sana, jonka merkityksessä ”totuus” ja ”olevuus” yhdistyvät luonnollisesti, tarjoaa suomenkieliselle ajattelulle oikopolun olemisen ja totuuden yhteenkuuluvuuden problematiikkaan, joka on niin Aristoteleen, Husserlin kuin Heideggerinkin ajattelun keskiössä. Useimmissa indoeurooppalaisissa kielissä ”todellisuuden” tehtävää toimittavat latinan *realitas*-sanan johdannaiset (engl. *reality*, ransk. *réalité*), jotka perustuvat latinan sanaan *res*, ”asia, olio” – tässä todellisuus saa ”asiallisuuden” tai ”asiapitoisuuden” merkityksen – tai siten *actualitas*-pohjaiset sanat (engl. *actual*, saks. käännöksenä *wirklich*), joiden perustana on latinan *actus*, teko, toimi, ja jossa todellisuus ymmärretään sinä, mikä toimii, on käynnissä tai toiminnassa, tekeillä, vaikuttaa. (*Realitas*, ks. SZ / GA 2 / OA, § 43; *actualitas*, ks. GA 6.2, 374–383. On kenties osittain tämän indoeurooppalaisten kielten ”sisäänrakennetun ontologian” seurausta, että kysymys totuudesta ja kysymys olemisesta ovat varsinkin uudella ajalla tyystin vieraantuneet toisistaan.
88. Lukujen VI, 4 ja IX, 10 välisen näennäisen ristiriidan ratkaisu, ks. GA 21, § 13; GA 22, 305–306; GA 31, § 9.
89. Käsittelemme tätä *logoksen* rakennetta tarkemmin LUVUSSA 4.
90. Ks. LUKU 4.3.
91. Hengen oleminen todellisuudessa (*alētheuein*), ks. EN VI, 3, 1139b15–17.
92. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα (*De an.* III, 8, 431b21). Vrt. Cobb-Stevens 1990, 44–45.
93. Tässäkin on huomattava sanojen välinen yhteys. Konstituutio – lat. *constitutio*, *con*, ”yhdessä, yhteen”, *statuo*, ”asettaa paikoilleen”.

- Synteesi – kr. *synthesis*, *syn*, ”yhdessä, yhteen”, *tithēmi*, ”asettaa”. Husserl käyttää konstituution (*Konstitution*) teeman yhteydessä myös ilmausta ”synteesi” (*Synthese*). Husserl konstituutiosta, ks. esim. *Hua III/1*, §§ 149–152.
94. Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων [...] τὸ δὲ ἐν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον. (*De an. III*, 6, 430a26–28, 430b5–6.) Vrt. *GA 29/30*, 461.
95. Aristoteles eri aisteista ja niiden kohdealueista, ks. *De an. II*, 7–11.
96. Ks. *GA 17*, 8–9.
97. ἡ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης [...] ἡ αἰσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρώμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ’ οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ’ ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον. (*De an. II*, 12, 424a17–19, 22–24.)
98. αἰσθάνεσθαι γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν. (*An. post. I*, 31, 87b29–30). Ks. Hanley 2000, 23–24.
99. *ta hēmin gnōrimotera – ta tē fysei / haplōs gnōrimotera* (*Phys. I*, 1, 184a16–18).
100. περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεῦδος; οὐ γάρ ἐστι σύνθετον, ὥστε εἶναι μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἐὰν διηρήμενον ἢ, ὥσπερ τὸ λευκὸν <τὸ> ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον· οὐδὲ τὸ ἀληθές καὶ {τὸ} ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ’ ἐκείνων. ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθές ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ’ ἔστι τὸ μὲν ἀληθές ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτ’ ἀτάφασις καὶ φάσις), τὸ δ’ ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (*Met. IX*, 10, 1051b17–25).
101. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό [...] αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν [...]. ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτ’ ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινές οἶονται λέγειν Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν (*Met. IV*, 3, 1005b19–20, 22, 23–26).



102. ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστὶν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν ἀπατηθῆναι· καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεῖα, οὐ δύναμει, ἐγίγνονται γὰρ ἂν καὶ ἐφθειροντο, νῦν δὲ τὸ ὄν αὐτὸ οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἕκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο· – ὅσα δὴ ἐστὶν ὅπερ εἶναι τι καὶ ἐνεργεῖαι, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μῆ (*Met. IX, 10, 1051b25–32*). Vrt. Brogan 1994, 224–225.
103. Ks. *GA 21, 176–177*.
104. τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκεῖσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα (*Met. IX, 10, 1051b2–5*). Vrt. *GA 21, 165*.
105. περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἢ αὐτὴ γίγνεται ψευδῆς καὶ ἀληθῆς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψευδεσθαι (*Met. IX, 10, 1051b13–15*).
106. τὸ δὲ εἶναι ὡς τὸ ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι ὡς τὸ ψεῦδος, ἔν μὲν ἐστὶν, εἰ σύγκειται, ἀληθές, τὸ δ' εἰ μὴ σύγκειται, ψεῦδος· τὸ δὲ ἔν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἐστίν, εἰ δὲ μὴ οὕτως, οὐκ ἔστιν· τὸ δὲ ἀληθές τὸ νοεῖν ταῦτα· τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη, ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ οἷα ἢ τυφλότης· ἢ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις. (*Met. IX, 10, 1051b33–1052a4*.) Tämä hankala tekstikohta sallii useampia lukutapoja. Seuraamme tässä Rossin luentaa, jota myös Jatakarin, Näätsaaren ja Pohjanlehdon suomennos noudattaa. Heidegger (*GA 21, 177*) sijoittaa välimerkit toisin ja lukee kohdan aivan eri tavoin, kutakuinkin seuraavasti: ”Oleminen totuutena ja ei-oleminen harhana on ykseytenä-olemista. Jos [ykseys] on yhdessä, se on tosi; ellei se ole yhdessä, se on harhaa. Ykseys taas [on] vain mikäli [ko. asia] on tällä tavoin [so. mahdollisesti yhdessä tai erillään]. Ellei [asia] ole tällä tavoin, ei ole [ykseyttä]. Totuus on tällöin [asioiden] itsensä tajuamista. Harhaa ei ole, eikä liioin erehdystä, vaan on ainoastaan tajuamisen puuttumista, joka ei kuitenkaan ole sokeuden kaltaista: sokeushan on samanlaista kuin jos joltakin kokonaan

- puuttuisi kyky tajuta.” Pidämme Rossin lukutapaa perustellumpana (ks. Rossin huomautus, *Aristotle’s Metaphysics, II*, s. 278, vrt. *Pol. III*, 15, 1285b38–1286a1). Tämä kysymys ei kuitenkaan ole itse kohdan olennaisen sisällön kannalta ratkaiseva.
107. μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο // λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι // πολλὰ μάλ’, ὡς ἀγένητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, // ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ’ ἀτέλεστον // οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, // ἔν, συνεχές (Parmenides, *DK* 28 B 8, 1–6. Suomennoksia: Teräväinen 1985, 94; Nordin 1999, 30; Larsson 1926, 23). Joissakin lainauksissa ἐστι γὰρ οὐλομελές tilalla ovat sanat οὐλον μουνογενές, ”kokonainen ja syntyperältään yksi”, mutta tämä viittaus olevan syntyperään vaikuttaa olevan ristiriidassa Parmenideen opetuksen kanssa. Vrt. Weiss 1941, 178.
108. Ks. *GA* 19, 242; *GA* 22, 179. Vrt. Beaufret 1973, 98, Elliott 2002, 262–293; Hanley 1999, 26; 2000, 188; McNeill 1999, 255.
109. εἰ δ’ ὅτι βέλτιστον ἄνθρωπος τῶν ἄλλων ζώων, οὐδὲν διαφέρει· καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. (*EN VI*, 7, 1141a33–b2.) Vrt. Brague 1984, 264.
110. Ks. *EN VI*, 3, 1139b15–17.
111. ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς (*De an. III*, 4, 429a22, vrt. *I*, 3, 407a4–5 ja *III*, 9, 432b26). Ks. *GA* 18, 363; *GA* 19, 179–180. *Nūs*, ks. myös *PIA*, 257–258; *GA* 18, 278–281, 361–365.
112. ἔστι δ’ ἡ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις, καὶ ἀληθῆς ἢ ψευδῆς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ’ ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς, καὶ οὐ τί κατὰ τινος (*De an. III*, 6, 430b26–29). Tätä käsittelemme laajemmin LUVUSSA 4.
113. [τὸ ἡπατήσθαι] οικειότερον γὰρ τοῖς ζώοις, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχὴ (*De an. III*, 3, 427b1–2).
114. *Eudaimonia*, ks. *GA* 19, § 25. Vrt. McNeill 1999, 48–49; Weigelt 2002, 166.
105. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινούντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ’ ἐφ’ ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ

- μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μάλλον πάντων ὑπερέχει. δόξειε δ' ἄν εἶναι ἕκαστος τοῦτο, εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. τὸ λεχθέν τε πρότερον ἀρμόσει καὶ νῦν· τὸ γὰρ οἰκεῖον ἐκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἐκάστῳ· καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. (EN X, 7, 1177b31–1178a8.) Ks. McNeill 1999, 48–54; Sheehan 1979c, 634; Vigo 2002, 77; Weigelt 2002, 165–171.
116. *Fronēsis*, ks. LUKU 5.3 ja 6.4.
117. ”Jos on jotain ikuista ja liikkumatonta ja erillistä, on ilmeistä, että siitä perille pääseminen kuuluu puhtaasti tarkastelevalle/teoreettiselle [tieteelle].” (εἰ δέ τί ἐστὶν ἀίδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γινῶναι – *Met. VI, 1*, 1026a10–11.) *Theōrein, theōria ja theōrētikos*, ks. *GA 19*, 62–63; *GA 22*, 313; *GA 27*, § 23. Vrt. Hanley 1999, 21–23; 2000, 2; Sadler 1996, 163–164; Sheehan 1973, 18.
118. *Sofia*, ks. LUKU 6.4.
119. Aristoteles jakaa *Metafysiikassa* (*VI, 1*) teoreettiset tieteet kolmeen alaan. Matematiikka (*mathēmatikē*) tutkii olevan formaalisgeometristä ja laskettavissa olevaa rakennetta ja matemaattisia suhteita – abstraktioita, jotka ovat muuttumattomia mutta eivät voi esiintyä irrallaan konkreettisista asioista. Fysiikka (*fysikē*) tutkii olevaa sikäli kuin se on itsenäisesti olevaa mutta muuttuvaa. Korkein teoreettinen tiede, teologia (*theologikē*) tutkii merkityksellisuuden erillisiä, itsenäisiä ja muuttumattomia lähtökohtia ja perusteita, sitä, mikä on riippumatonta, omavaraista ja pysyvää – siis kaikkein korkeinta olevuuden lajia. Se on tämän vuoksi ensimmäistä filosofiaa.
120. Ks. *GA 19*, 221–224; *GA 22*, 149, 286; *GA 26*, 13; *GA 29/30*, 65. Vrt. Aubenque 2002, 417; Hanley 2000, 179–189; Sadler 1996, 81–82; Sheehan 1998.
121. Ks. esim. ”Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (1956–57, *ID*, 31–67). Vrt. Berti 1993; Courtine 1999; Vigo 2002.
122. Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κράτιστην· αὕτη δ' ἄν εἴη τοῦ ἀρίστου. εἴτε δὴ

νοῦς τοῦτο εἶτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἔννοιαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἶτε θείον ὄν καὶ αὐτὸ εἶτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον, ἢ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκειάν ἀρετὴν εἴη ἂν ἢ τελεία εὐδαιμονία. ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. (*EN X*, 7, 1177a12–18.)

123. ἢ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστὶ (*EN X*, 4, 1175a12).

124. Ks. *EN X*, 7, 1177a19–b1, vrt. *GA 19*, §§ 14, 18, 25b. Ks. myös McNeill 1999, 49–50.

125. ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἀνθρωπον· οὐ γὰρ ἢ ἀνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ' ἢ θείον τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετῆν. εἰ δὴ θείον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἀνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θείος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. (*EN X*, 7, 1177b26–31.)

126. "Denn das Immersein [...] zeichnet sich ständig vor, so daß auch die Gegenwart des Daseins bei ihm als eine ständige, sich durchhaltende bestimmt ist. Darin liegt *die eigentümliche Tendenz der Anmessung des menschlichen Daseins hinsichtlich seines Zeitlichseins an das Immersein der Welt*. Dieses sich Aufhalten beim Immersein, das θεωρεῖν, soll nicht beliebig, zuweilen sein, sondern es soll ununterbrochen durch die Dauer des Lebens sich durchhalten. Darin besteht für den Menschen eine gewisse Möglichkeit des ἀθανατίζειν (1177b33), eine Seinsart des Menschen, in der er die höchste Möglichkeit hat, nicht zu Ende zu gehen. Das ist die äußerste Position, auf die das menschliche Dasein durch die Griechen getragen wurde. [...] *Für die Griechen ist die Betrachtung der menschlichen Existenz rein orientiert am Sinn des Seins selbst, d. h. daran, inwieweit das menschliche Dasein die Möglichkeit hat, immer zu sein*. Dieser Sinn von Sein, das Sein als absolutes Anwesendsein, ist von den Griechen am Sein der Welt abgelesen." (*GA 19*, 177–178.)

127. On varsin luultavaa, että Aristoteles viittaa Epikharmoksen fragmenttiin *DK 23 B 20* (ks. myös tämän tutkielman alku), joka esiintyy lainauksena *Retoriikassa (Rbet. II, 21, 1394b26)*. Vrt. Bernasconi 1989, 142–143.

128. Kuolevaisena oleminen (*Sein zum Tode*), ks. LUKU 5.3.
129. Omakohtaisuus (*Eigentlichkeit*)–ei-omakohtaisuus (*Uneigentlichkeit*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 9, § 53. Reijo Kupiainen kääntää sanaparin ”varsinaisuus”–”epävarsinaisuus”, mutta tämä sivuuttaa yhteyden ”omaan” (*eigen*; ks. *OA*, 67, n. 61). Miika Luoto ja Arto Haapala ovat käyttäneet sanoja ”omaehtoinen” ja ”ei-omaehtoinen” (ks. Haapala 2000, 152, n. 5). Käytän tämän muodon lisäksi ”omakohtaista”, joka tuo oivallisesti esiin yhteyden *Daseinin* ”omaan kohtaan” (*Da*).
130. Esimerkiksi kirjoituksesta ”Überwindung der Metaphysik” (1936–46) löydämme seuraavat sanat: ”Nietzschen metafysiikan myötä filosofia on saatettu loppuunsa. Tämä tarkoittaa: se on kiertänyt loppuun saakka edeltä viitotettujen mahdollisuuksien piirin. [...] Mutta filosofian loppuessa ei ajattelu vielä ole lopussa, vaan se on siirtymässä kohti toista lähtökohtaa.” (”Mit Nietzsches Metaphysik ist die Philosophie vollendet. Das will sagen: sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten. [...] Aber mit dem Ende der Philosophie ist nicht auch schon das Denken am Ende, sondern im Übergang zu einem anderen Anfang.” – *GA 7*, 81.) ”Ensimmäisen” ja ”toisen lähtökohdan” välisestä suhteesta ks. erityisesti myös *GA 65*, 169–224 sekä ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (1966, *ZSD*, 61–80).
131. Ks. esim. ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (1964, *ZSD*, 61–80).

### 3 *Parüsia: Paavali ja elämä toivona läsnäolosta*

- Selonteko tunnetaan yleisesti nimellä *Natorp-Bericht* (”Selonteko Natorpille”), sillä se kirjoitettiin Marburgin yliopistossa toimineen Paul Natorpin pyynnöstä. Natorp oli kiinnostunut Heideggerin Aristoteles-luennoista ja ilmeisesti suunnitelma teki häneen vaikutuksen, sillä se edesauttoi Heideggerin nimitystä extraordinariusprofessoriksi Marburgiin kesällä 1923. Hans-Georg Gadamerin hallussa ollut jäljennös tekstistä tuhoutui

toisen maailmansodan pommituksissa; myöhemmin kaikeksi onneksi löydettiin toinen jäljennös, joka julkaistiin vuonna 1989 nimellä ”Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”. Tekstin taustasta ja vaiheista, ks. Gadamer 1989.

2. *PLA*, 250–251.
3. Tässä luvussa Lutheria ja osittain myös Paavalia koskevat huomiot ja lainaukset perustuvat van Burenin kirjoituksiin (et. van Buren 1994A; 1994B). Ks. myös Kisiel 1993, 69–219; Maggini 2001, 83–85.
4. ”Was sein die Universiteten [...] den, wie das buch Machabeorum sagt, Gymnasia Epheborum et Grece glorie, darynnen ein frey leben gefuret, wenig der heyiligen schrifft und Christlicher glaub geleret wirt, und allein der blind heydnischer meyster Aristoteles regiert, auch weytter den Christus? Hie were nu mein rad, das die bucher Aristoteles, Phisicorum, Metaphysice, de Anima, Ethicorum [...] gantz wurden abthan mit allen andern, die von naturlichen dingen sich rumen [...]” (Luther, *WA VI*, 457 / ”Saksan kansan kristilliselle aatelille kristillisen säädyn parantamisesta”, s. 376.). Ks. van Buren 1994A, 163; 1994B, 171.
5. van Buren 1994A, 157–202; 1994B.
6. γέγραπται γάρ· ἀπολώ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; [...] ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (1. Kor. 1:19–20, 22–24). Ks. van Buren 1994A, 161–162; 1994B, 167. Vrt. Berti 1993, 260. Paavaliainauksien osalta en pitäydy virallisessa raamatunkäännöksessä, joskin tukeudun siihen.
7. εἴ τις δοκεῖ σοφός εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός. (1. Kor. 3:18.)
8. ”Ita ut nulli iam satis sit ac prosit, qui cognoscit Deum in gloria et maestate, nisi cognoscat eundem in humilitate et ignominia

- crucis. Sic perdit sapientiam sapientum & c. [...] At Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce, iam dictum est. Ideo amici crucis dicunt crucem esse bonam et opera mala, quia per crucem destruuntur opera [...]” (Luther, *WA I*, 362). Ks. van Buren 1994A, 162; 1994B, 167.
9. ”Qui sine periculo volet in Aristotele Philosophari, necesse est ut ante bene stultificetur in Christo.” (Luther, *WA I*, 355.) Ks. van Buren 1994A, 164–165.
  10. ”Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird. Das ist nur einzu-sehen, wenn man die Explikation der begrifflichen Zusammenhänge durchführt. Dies ist aber niemals versucht worden, weil die griechische Philosophie sich in das Christentum eingedrängt hat. Nur Luther hat einen Vorstoß in dieser Richtung gemacht, und von daher ist sein Haß gegen Aristoteles erklärlich.” (*GA 60*, 97.) Vrt. Kisiel 1993, 228; van Buren 1994A, 160.
  11. *Theologia gloriae – theologia crucis*, ks. Luther, *WA I*, 361–363. Vrt. *GA 60*, 282. Ks. myös van Buren 1994A, 157–168; 1994B, 161; Duque 1999, 111–113; Lehmann 1984, 157.
  12. Ks. *GA 61*, 7.
  13. ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφοὺς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά, καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός, τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ (1. Kor. 1:27–28). Ks. *GA 26*: 222 sekä van Buren 1994A: 162, 201; 1994B: 167.
  14. ”Die große Revolution gegen die antike Wissenschaft, vor allem Aristoteles, der aber gerade für das kommenden Jahrtausend wiederum obsiegen, ja zu dem Philosophen des offiziellen Christentums werden sollte – in der Weise, daß die inneren Erfahrungen und die neue Lebensstellung in die Ausdrucksformen der antiken Wissenschaft gespannt wurden. Ein Prozeß, heute noch tief und verwirrend nachwirkend, von dem loszukommen und radikal loszukommen *eine* der innersten Tendenzen der Phänomenologie ist.” (*GA 58*, 61.) Vrt. van Buren 1994A, 168; 1994B, 160–161.

15. Ks. esim. Gal. 5:16–17: "[...] kulkekaa Hengen varassa älkääkä toteuttako Lihan halua. Liha haluaa vastoin Henkeä, Henki vastoin lihaa. Ne ovat näet keskenään vastakkaisia, jotta te ette tekisi sitä, mitä kulloinkin satutte tahtomaan." (πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε. ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, ταῦτα γὰρ ἀλλήλοισ ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἂ ἐὰν θέλητε ταῦτα ποιήτε.)
16. Τοῦτο δὲ φημι, ἀδελφοί, ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν· τὸ λοιπόν, ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὣσιν καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι· παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου. (1. Kor. 7:29–31.) Vrt. Kisiel 1993, 190.
17. αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν. (Ef. 5:16.)
18. Ks. Gal. 2:15–16.
19. Vrt. *GA 60*, 128.
20. μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια. (2. Kor. 4:18.)
21. διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἶδους (2. Kor. 5:7). Vrt. van Buren 1994A, 179.
22. Augustinus käyttää *Tunnustuksissa* ilmaisua *concupiscentia oculorum*, "silmien himokkuus", jota Heidegger käsittelee laajasti (*GA 60*, 222–227). Tähän käsitteeseen perustuu pitkälti uteliaisuuden (*Neugier*) ilmiön analyysi *Olemisessa ja ajassa* (*SZ / GA 2 / OA*: § 36).
23. ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνιων εἰς δόξαν ἡμῶν (1. Kor. 2:7). Vrt. Beaufret 1985B, 113–114.
24. Esim. Gal. 5:7: "Kuka teidät on pysäyttänyt, kun te ette enää luota totuuteen?" (τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν {τῆ} ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι;)
25. ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψῃ εἰς ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς



- τῆς καρδίας {ὕμῶν} εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τίς ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ (Ef. 1:17–18). Sana ὑμῶν, "teidän (sydäntenne)", puuttuu joistakin käsikirjoituksista.
26. Ἵμεις γὰρ ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, ἀδελφοί (Gal. 5:13).
27. πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῆ. αἰεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῆ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν. ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν. (2. Kor. 4:10–12.) Vrt. van Buren 1994A, 174–176.
28. ἰδοῦ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίζει γὰρ καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα. [...] τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος. ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; (1. Kor. 15:51–52, 54–55.)
29. GA 60, 102. Kristillinen *parūsia* saa latinaksi muodon *adventus*, "tulo, saapuminen" (*ad*, "luokse", *venio*, "tulla") – tästä "adventti". Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (s. 629–630) luettelee sanalle *parūsia* seuraavia merkityksiä: "1. *presence* [...] 2. *coming, advent* as the first stage in *presence* [...] a. of human beings in the usual sense [...] b. in a special technical sense [...] of Christ [...]."
30. Ἐρωτώμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου {ἡμῶν} Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτὸν (2. Tess. 2:1). Ensimmäinen sana ἡμῶν, "meidän (Herramme)", puuttuu joistakin käsikirjoituksista.
31. Heidegger viittaa *parūsiaan* myös käyttäen sanaa "tapahtuma", "omaksuminen" (*Ereignis*), joka saa keskeisen aseman hänen myöhemmässä ajattelussaan (GA 60, 149). Vrt. Kisiel 1993, 185–186.
32. Vrt. Sheehan 1979B, 321–322.
33. GA 60, 149.
34. τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει; εἰ δὲ ὁ οὐ

- βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα. (Room. 8:24–25.) Vrt. van Buren 1994A, 198–199.
35. Ks. *GA 60*, 102–105, 151–153. Vrt. Kisiel 1994, 183; Sheehan 1979B, 321–322; van Buren 1994A, 190.
36. Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρειάν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι, αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. ὅταν λέγωσιν· εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὀλεθρος ὡσπερ ἡ ὥδιον τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγῃσιν. ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτῃς καταλάβῃ· πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτὸς ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. (1. Tess. 5:1–5.) Ks. van Buren 1994A, 171–172, 177–178, 190; 1994B, 163–164; Lehmann 1984, 143–145; Sheehan 1979B, 320–322.
37. ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος, ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας. (2. Kor. 6:2.) Ks. myös Dastur 1994A, 19–20; Kisiel 1993, 184–186.
38. Omatunto (*Gewissen*), ks. LUVUT 5.3, 6.4.
39. "Mit dem Christentum wird die Schranke der antiken Wissenschaft, die sich bloß mit der Abbildung der äußeren Welt befaßte, überwunden: Das Seelenleben wird zum wissenschaftlichen Problem." (*GA 60*, 164.) Vrt. van Buren 1994A, 168.
40. Ks. LUVUT 2.2 JA 2.4.
41. Ks. LUVUT 5.3, 6.4. Vrt. Sadler 1996, 152–153.
42. *GA 60*, 149.
43. Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ { 'Ἰησοῦ}. (Fil. 3:12.)
44. "Aliter Apostolus de rebus philosophatur et sapit quam philosophi et metaphysici. Quia philosophi oculum ita in presentiam rerum immergunt, ut solum quidditates et qualitates earum speculentur, Apostolus autem oculos nostros revocat ab intuitu rerum praesentium, ab essentia et accidentibus earum, et dirigit in eas, secundum quod futurae sunt." (Luther, *WA LVI*, 371 / "Roomalaiskirjeen luento", s. 216.) Ks. van Buren 1994A, 198; 1994B, 168; Sheehan 1979B, 322.
45. Ks. van Buren 1994A, 158–159, 195; 1994B, 164–166.

46. *GA 61*, 6–7. Heideggerin vuosille 1918–19 suunnitellun luentosarjan, joka kuitenkin jäi pitämättä, oli määrä käsitellä ”keskiajan mystiikan filosofista perustaa” (luonnos julkaistu niteessä *GA 60*, 301–337). Ks. van Buren 1994B, 160.
47. Ks. *GA 58*, 205.
48. van Burenin (1994A, 165–167, 191; 1994B, 171–172) mukaan nuori Heidegger näki itsensä eräänlaisena ”länsimaisen metafysiikan filosofisena Lutherina”.
49. Ajallisuutta käsittelemme LUVUSSA 5.
50. ”1. Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst. 2. Die faktische Lebenserfahrung ist historisch. Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche.” (*GA 60*, 80.) Vrt. Kisiel 1993, 178.

#### 4 *Logos ja transsendenssi: saatavuudesta kätevyYTEEN*

1. Ks. LUVUT 1.1.2, 2.3.1 ja 2.3.4.
2. Logiikan erilaisista historiallisista merkityksistä ja määritelmistä, ks. Risse 1980.
3. Aristoteleen syllogismioppia käsittelee *Ensimmäinen analytiikka* kokonaisuudessaan. *Syllogismos*, ks. *GA 19*, 35–38, 149–151, 157–160.
4. Tosin jo G. W. Leibniz samasti perinteisesti laskuoppia tarkoitaneen ”logistiikan” matemaattiseen logiikkaan, jonka pohjalta oli määrä luoda yleinen rationaalista ajattelua koskeva teoria, *mathesis universalis*. Ks. Gabriel 1980.
5. *Logos-järjestymisen-järki*, ks. myös LUKU 1.1.2.
6. Ks. *GA 21*, § 1. Filosofian jaottelusta stoalaisilla, ks. Hadot 1989, 601–603.
7. Sheehan 1995A, 276–277. Maailmassaoleminen (*In-der-Welt-sein*), ks. *BZ*, 12–14, 22; *GA 19*, 614; *GA 20*, §§ 18–26; *GA 21*, § 36; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 12–13, § 23, §§ 25–38, § 69; *GA 24*, 389–395; *GA 27*, §§ 35–38. Vrt. Kisiel 1993, 500; Starr 1975, 196. ”Maailmassaoleminen” on sekä Reijo Kupiaisen että Arto Haapalan käyttämä muoto (ks. *OA*, 78, n. 79).

8. "Der Grieche lebte in einer ausgezeichneten Weise in der Sprache und *wurde von ihr gelebt*; und das war ihm bewußt. Das Ansprechen- und Besprechen-können des Begegnenden (Welt und Selbst), welches nicht Philosophie zu sein braucht, charakterisiert er als Menschsein: λόγον ἔχειν, Sprache haben." (GA 17, 18.)
9. Aristoteleella määritelmä esiintyy esim. kohdassa *Pol. I, 2, 1253a7–10*: "On selvää, minkä johdosta ihminen on suurem-massa määrin yhteisöllinen olento kuin yksikään mehiläinen tai laumaeläin. [...] ainoana elävistä olennoista on ihmisellä hallussaan *logos*." (διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον. [...] λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων.) Lisäksi *EN I, 7, 1098a3–4*: "Jäljelle tosiaan jää, että [ihmisen elämä] on sellaisen olennon jonkinlaista toiminnallista [elämää], jolla on *logos* hallussaan." (λείπεται δὴ πρακτικὴ [ζωή] τῆς τοῦ λόγον ἔχοντος). Vrt. *GA 63, 21–22; GA 18, § 9; GA 19, 17–19; WDF, 164; GA 20, 364–365; GA 21, 3; SZ / GA 2 / OA, 25/34/47; GA 22, 188, 312–313; GA 29/30, 442, 451; GA 33, § 13; GA 9, 278*.
10. δὺ εἶναι μέρη τῆς ψυχῆς τε τοῦ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον (*EN VI, 1, 1139a4–5*). Vrt. *GA 33, 125*.
11. "λόγος heißt die Rede, das Ganze des Gesprochenen und Sagbaren. Die Griechen haben eigentlich kein entsprechendes Wort zu unserem Wort 'Sprache'. λόγος als Rede meint das, was wir unter Sprache verstehen, meint aber zugleich mehr als das Ganze des Wortschatzes, nämlich das Grundvermögen, reden und demzufolge sprechen zu können." (*GA 29/30, 442*.)
12. *Rede* on todennäköisesti germanisoitunut muoto latinan sanasta *ratio*, jonka germaanit lienevät lainanneet suoraan roomalaisilta. *Ratio*, "syy, peruste, perusteltuus, mielekkyys, mielekäs jäsentyminen", vastaa latinassa kreikan sanaa *logos*, ja *ratio* ja *Rede* ovatkin merkityssisällöltään yhtä rikkaita kuin *logos*. Kaikki nämä voidaan ehkä parhaimmin suomentaa sanalla "järki" (ks. alla). Ks. Grimm, *Deutsches Wörterbuch, VIII, "Rede"*, s. 450–460.
13. *Legein–lesen*, ks. *GA 33, 5, 121, 141–145; GA 9, 278*. Vrt. Gadamer, *GW 3, 391*; Sheehan 1975, 89–90; 1983a, 298.

14. Ks. *Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja*, hakusana ”järki” (osa 1, s. 258). Aristoteles toteaa: ”Jokainen järjestys on luonteeltaan *logos*.” (τάξις δὲ πᾶσα λόγος – *Phys. VIII*, 1, 252a13–14; vrt. *GA 40*, 133.)
15. ”Wenn der λόγος in der Antike das Phänomen darstellt, von dem aus der Mensch in seinem Eigentlichen verstanden wird, und wenn wir selbst sagen, das Wesen des Menschen ist *weltbildend*, so drückt sich darin aus, daß [...] λόγος, *Sprache und Welt* in innerem Zusammenhang stehen.” (*GA 29/30*, 442–443.)
16. *GA 19*, 201–202.
17. Ks. *GA 33*, § 13.
18. Luentosarja WS 1929–30 on julkaistu nimellä *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt–Endlichkeit–Einsamkeit* (*GA 29/30*). *Logosta* käsittelevät tässä erityisesti §§ 71–76. Muita *logos*-tulkintoja: *GA 17*, § 2; *GA 18*, § 6, § 9, § 14; *GA 19*, § 26, § 28, § 73, §§ 79–80; *GA 20*, 115–117; *GA 21*, §§ 11–13; *SZ / GA 2 / OA*, § 7b, § 33; *GA 22*, § 56; *GA 24*, §§ 16–18; *GA 26*, 1–7, §§ 1–2; *GA 27*, § 10; *GA 33*, § 13. Tietävästi tätä tematiikkaa käsiteltiin myös julkaisemattomalla luentokurssilla SS 1922 (*GA 62*, ilmestymässä). Heideggerin *logos*-tulkintaa käsittelevät erityisesti Figal 2000; Sadler 1996, 96–140; Sheehan 1988a; Smith 1995; Taminiaux 1991; Volpi 1984b, 74–83, 164–171; Weigelt 2002.
19. Ks. *De an. II*, 3.
20. καὶ τῶν αἰσθητικῶν δὲ τὰ μὲν ἔχει τὸ κατὰ τόπον κινητικόν, τὰ δ’ οὐκ ἔχει· τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν (*De an. II*, 3, 415a6–8).
21. Eläin, elävä olento (*zōon*) on määritelmällisesti sellainen, joka sen lisäksi, että kykenee ravitsemaan itseään ja kasvamaan, kuten kasvit, myös havaitsee aistein (*De an. II*, 2, 413b11–414a1). Kaikilla niillä, jotka havaitsevat aistein, on välttämättä ainakin tuntoaisti (413b4–5).
22. Ks. *PIA*, 256.
23. Ks. LUKU 2.4.
24. *Nikomakhoksen etiikassa* (*VI*, 2, 1139a6–15) Aristoteles jakaa *logoksen* piiriin kuuluvan hengen kahteen kykyyn toisella tapaa: 1. kyky tieteelliseen, teoreettiseen tietämiseen (*epistēmonikon*), todellisuuden muuttumattoman ja pysyvän merkitysrakenteen

- tarkastelemiseen ja 2. kyky praktiseen päättelyyn, suunnitteluun ja harkintaan (*logistikon*), kyky toimia jatkuvasti muuttuvan tilanteen mukaan. Vrt. *GA 19*, § 5; *GA 33*, 128.
25. καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἡπατήσθαι αὐτοὺς λέγειν, οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζῳοῖς, καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχὴ· διὸ ἀνάγκη ἦτοί, ὥσπερ ἐνίοι λέγουσι, πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ (*De an. III*, 3, 427a29–b3). Vrt. Beaufret 1985B, 115.
  26. πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν (*De an. III*, 3, 427a26–27).
  27. *De an. III*, 3, 428a13–15.
  28. τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι, τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις (*De an. III*, 3, 427b27–28).
  29. Havainnossa ilmeneminen, *aisthētikē fantasia* (*De an. III*, 11, 434a5–6). *Fantasia*, ks. *GA 19*, 649–651; vrt. Elliott 2002, 109–112.
  30. ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη. (*De an. III*, 3, 429a1–2.)
  31. ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα. (*De an. III*, 3, 427b23–24.)
  32. *Hypolēpsis*, ks. *GA 19*, 21–22.
  33. Ks. *De an. III*, 3, 428b3–4.
  34. ”Edelleen, jokaiseen näkemykseen liittyy uskomisen, uskomiseen liittyy vakuuttuneisuus, ja se, mikä saa vakuuttuneeksi, on jäsenyys: joillakin eläimillä esiintyy kyllä kuvittelua, mutta niillä ei esiinny jäsentämistä.”(ἔτι πάση μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεισθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ. – *De an. III*, 3, 428a22–24.) Tämä lause sanoo toisin sanoin saman asian kuin edellinen lause, eikä se esiinny kaikissa käsikirjoituksissa.
  35. ”Se [kuvittelu] ei synny ilman havaitsemista, ja ilman kuvittelua taas ei käsityksen muodostaminen ole mahdollista.”(αὕτη [ἡ φαντασία] τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις. – *De an. III*, 3, 427b15–16.)
  36. ἡ μὲν γὰρ αἰσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθῆς, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῳοῖς, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ

- ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος (*De an. III*, 3, 427b11–14). Vrt. Sordini 1993, 62–67.
37. Ks. LUKU 2.3.4.
38. ἡ αἰσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀεὶ ἀληθῆς ἐστὶν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. δευτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα [...]· καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι· ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. (*De an. III*, 3, 428b18–22.) Vrt. Sordini 1993, 70–79.
39. κατὰ συμβεβηκὸς δὲ λέγεται αἰσθητόν, οἷον εἰ τὸ λεύκον εἶη Διάρους υἱός· κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὐ αἰσθάνεται (*De an. II*, 6, 418a20–23).
40. Ks. LUKU 2.3.2.
41. Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων [...] τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί· καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκὸν <φῆ, τὸ λευκὸν καὶ> τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν. ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. (*De an. III*, 6, 430a26–28, 430b1–4.) Sanat φῆ, τὸ λευκὸν καὶ ovat Rossin selventävä lisäys, jota ilman kohta jää hyvin tiiviiksi ja vaikeaselkokoiseksi. Ne eivät kuitenkaan muuta kohdan merkitystä. Vrt. *GA 29/30*, 454–455.
42. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τινὶ καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. [...] οὕτε δὴ κευρωσμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἐνὶ τινὶ ἄμφω δῆλα εἶναι – οὕτω μὲν γὰρ κἄν εἰ τοῦ μὲν ἐγὼ τοῦ δὲ σὺ αἰσθοιο, δῆλον ἂν εἶη ὅτι ἕτερα ἀλλήλων, δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον· [...] ἀλλ’ οὕτω λέγει, καὶ νῦν καὶ ὅτι νῦν· ἅμα ἅρα. (*De an. III*, 2, 426b12–14, 17–21, 28.)
43. τὸ δὲ ἐν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον. (*De an. III*, 6, 430b5–6.)
44. "Die Vernunft ist ihrem Wesen nach einheitbildend." (*GA 29/30*, 461.)

45. *Synthesis-diairesis*, ks. *PIA*, 257; *GA 19*, 184–186, 614–615; *GA 21*, § 12; *GA 27*, 46–47; *GA 29/30*, 456–460. Ks. myös Elliott 2002, 60–64; Sheehan 1975, 91; 1983A, 303–304; 1988A; Weigelt 2002, 64–73.
46. Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα [...] ἔστι δέ, ὡσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὅτε δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδος τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω. (*De int.*, 1, 16a3–4, 9–16.) Vrt. *GA 21*, 166–167; *GA 24*, 262; *GA 29/30*, 456–460. Ks. myös Aubenque 2002, 107, n. 2.
47. Ensisijainen – toissijainen *äsia*, ks. LUKU 2.3.1.
48. Ks. *De int.*, 2–3.
49. Λόγος δέ ἐστι φωνῆ σημαντικῆ, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον (*De int.*, 4, 16b26–27).
50. ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός [...]· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ’ ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεῦδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μὲν, ἀλλ’ οὔτ’ ἀληθῆς οὔτε ψευδῆς. (*De int.* 4, 16b33–17a1, 17a2–4.) Vrt. *GA 19*, 181–182; *GA 20*, 115–116; *GA 21*, 129; *GA 29/30*, 443. Ks. myös Sheehan 1988A.
51. Ks. LUKU 1.1.2, 4.3.
52. On huomattava, että latinan *demonstratio* (”jonkin näyttäminen”, *monstro*, ”(itsestään) lähtien”, *de*) on suora vastine kreikan sanalle *apofansis*.
53. Ἔστι δ’ ἡ μὲν ἀπλή ἀπόφανσις φωνῆ σημαντικῆ περὶ τοῦ εἰ ὑπάρχει τι ἢ μὴ ὑπάρχει (*De int.*, 5, 17a23–24).
54. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀφείσθωσαν, – ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειότερα ἢ σκέψις, – ὁ δὲ ἀποφαντικός τῆς νῦν θεωρίας. (*De int.*, 4, 17a4–7.) Vrt. *GA 29/30*, 448.
55. Ks. *GA 21*, 130–135. Luentosarjassa SS 1924 (*GA 18*) Heidegger käsittelee laajalti nimenomaan Aristoteleen *Retoriikkaa* ja siinä tarkasteltua käytännöllisen ja poliittisen elämän retorista



- kielenkäyttöä, joka pyrkii praktisiin, tulevaisuuteen kuuluviin päämääriin muokkaamalla kanssaihminen käsitystä todellisuudesta. Ks. *GA 18*, § 9, § 14, § 16, § 21. Vrt. *SZ / GA 2 / OA*, 138–139/184–185/179–180 ja myös Smith 1995; Weigelt 2002, 210–215.
56. *GA 21*, § 11.
57. οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ – *ENVI*, 3, 1139b15.
58. Ks. LUKU 2.3.4.
59. ”Der Satz ist nicht das, darin Wahrheit erst möglich wird, sondern umgekehrt, der Satz ist erst in der Wahrheit möglich, sofern man das Phänomen gesehen hat, das die Griechen mit Wahrheit meinten und das Aristoteles zum ersten Mal begrifflich scharf gefaßt hat.” (*GA 21*, 135.)
60. Ἔστι δὲ εἰς πρῶτος λόγος ἀποφαντικὸς κατάφασις, εἶτα ἀπόφασις [...] κατάφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινὸς, ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός. (*De int.* 5, 17a8–9; 6, 17a25–26.)
61. Voidaan ajatella, että sanottaessa ”valkoinen ihminen” esitetään jokin jonakin, mutta että näin sanottu ei vielä ole totta eikä epätotta. Aristoteles olisi kuitenkin epäilemättä hyväksynyt tämän myönnöksi, sillä kreikan kielessä predikoiva olla-verbi jätetään säännönmukaisesti pois: *ho anthrōpos leukos* ja *ho anthrōpos leukos esti* tarkoittavat täysin samaa. Itse asiassa kaikki toteamukset ovat palautettavissa olla-verbin avulla tapahtuviksi predikaatioiksi: ”ihminen kävelee” tarkoittaa Aristoteleen mukaan samaa kuin ”ihminen on kävelevä” (*De int.*, 12, 21b9–10).
62. οὐκ ἔστιν εἰπεῖν οὕτω δηλοῦντά τι τῆ φωνῆ ὥστ’ ἀποφαίνεσθαι (*De int.*, 5, 17a18–19).
63. Ks. *GA 29/30*, 451.
64. Elealainen vieras: ”Käsitteellisen jäsennyksen [*logos*] on välttämättä, aina kun se vain on, oltava jäsennys jostakin; on mahdotonta, että se ei olisi jostakin.” (Λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περ ἦ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον. – *Sofisti* 262e5–6.)
65. *GA 19*, 597–598; vrt. *SZ / GA 2 / OA*, 159/211/203.
66. Vrt. Beaufret 1973, 107–108.
67. Tämän saman rakenteen ovat huomanneet Gottlob Frege (1892 / suom. ”Mielestä ja merkityksestä”), joka erotti tarkoitettun asian (*Bedeutung*) siitä mielestä (*Sinn*), jossa sitä tarkoitetaan, sekä

- Husserl, joka V loogisessa tutkimuksessaan myös erottaa intentionaalisen aktin rakenteesta ”intentionaalisen mielen” (*Sinn*) eli ”materian” (*Materie*) rakennemomentin (ks. *Hua XLX/I*, v, § 20, §§ 22–31).
68. ὁ τοῦ τί ἐστὶ [νοῦς] κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς, καὶ οὐ τὶ κατὰ τίνος (*De an. III*, 6, 430b28–29).
69. Ks. *GA 21*, § 12; *GA 29/30*, 452–456.
70. Liitutaulu esimerkkinä, ks. *GA 21*, §§ 11–12; *GA 29/30*, 474–507.
71. “[...] nähert sich in seiner Verfassung unverkennbar einem leeren Beziehen und Zusammensetzen.” (*GA 21*, 161.)
72. ”Die Aufweisung ist Zusammen- und Auseinandernehmen. Allerdings hat *Aristoteles* die analytische Frage nicht weiter vorgetrieben zum Problem: welches Phänomen innerhalb der Struktur des λόγος ist es denn, was erlaubt und verlangt, jede Aussage als Synthesis und Diairesis zu charakterisieren?” (*SZ / GA 2 / OA*, 159/211/204.)
73. Esiintyvyys (*Vorhandenheit*) – kätevyys (*Zubandenheit*), ks. *GA 20*, § 23; *SZ / GA 2 / OA*, 43/58/67–68, § 15; *GA 24*, § 21. Vrt. Kisiel 1993, 508, 511. Reijo Kupiainen, Miika Luoto ja Arto Haapala ovat käyttäneet muotoja ”esilläolevuus” ja ”käsilläolevuus” (ks. *OA*, 66, n. 60; 96, n. 87).
74. Ensisijainen ja toissijainen *úsia*, ks. LUKU 2.3.1. *Energeia*, ks. LUKU 5, et. LUKU 5.2. *Hylē*, ks. *Met. VII*, 7, 1032a15–17, 20–22: ”Oma-aloitteisesti tapahtuvat [*fysikē*] syntymiset ovat sellaisia, joissa syntyminen on lähtöisin oma-aloitteisesti ilmenevästä todellisuudesta [*fysis*], ja sen, mistä jokin syntyy, jäsenämme aineksena [*hylē*] [...]. Kaikilla oma-aloitteisesti tai osaamisen pohjalta syntyvillä asioilla on jokin aines; jokaisella niistä on näet mahdollisuus joko olla [läsnä] tai olla olematta [läsnä], ja tämä [mahdollisuus] on kussakin niistä oleva aines.” (αἰ δὲ γενέσεις αἰ μὲν φυσικαὶ αὐταὶ εἰσιν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεως ἐστὶν, τὸ δ’ ἐξ οὗ γίγνεται, ἦν λέγομεν ὕλην [...] ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ’ ἐστὶν ἡ ἐν ἐκάστῳ ὕλη). Ks. myös *Met. VII*, 3, 1029a20–33. Vrt. *GA 6.2*, 363–373.

75. Väline (*Zeug*), ks. *GA 20*, 257–271; *SZ / GA 2 / OA*, § 15; *GA 24*, 412–418. ”Välinettä” käyttävät Reijo Kupiainen ja Arto Haapala; Hannu Sivenius kääntää ”tarvike” (ks. Haapala 2000, 153, n. 7).
76. ”Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*. Nur weil Zeug *dieses* ’Ansich-sein’ hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar. Das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene ’Aussehen’ von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur ’theoretisch’ hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit.” (*SZ / GA 2 / OA*, 69/93/97.)
77. ”*Ein Zeug* ’ist’ strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft, ’etwas, um zu.’ Die verschiedenen Weisen des ’Um-zu’ wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur ’Um-zu’ liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas.” (*SZ / GA 2 / OA*, 68/92/96–97.)
78. Yhteys (*Bewandtnis*), yhteyskokonaisuus (*Bewandtnisganzheit*), ks. *GA 20*, 230–231, 357–358; *SZ / GA 2 / OA*, § 18, § 69a; *GA 24*, 233–234, 412–418. Vrt. Elliott 2002, 218–220; Kisiel 1993, 493. Reijo Kupiainen on päätenyt ”mukautuvuuteen” ja ”mukautuvuuskokonaisuuteen” (ks. *OA*, 115, n. 92).
79. Mitä-varten (*das Um-zu*), ks. *GA 20*, 229–231, § 23; *SZ / GA 2 / OA*, § 15. Vrt. Elliott 2002, 211–213. Reijo Kupiaisella ”jottasuhde”.
80. ”Seiendes ist daraufhin entdeckt, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist. Es hat *mit* ihm *bei* etwas sein Bewenden. Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*.” (*SZ / GA 2 / OA*, 84/112/114.)
81. ”[...] *muß die existenziale Bedingung der Möglichkeit des Bewendenlassens in einem Modus der Zeitigung der Zeitlichkeit gesucht werden*. In der einfachsten Handhabung eines Zeugs liegt das Bewendenlassen. Das Wobei desselben hat den Charakter des Wozu; im Hinblick darauf ist das Zeug verwendbar bzw. in Verwendung. Das Verstehen des Wozu, das heißt des Wobei der Bewandtnis, hat die zeitliche Struktur des Gewärtigen. [...]

- Das *Gewärtigen* des Wobei in eins mit dem *Behalten* des Womit der Bewandnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende Gegenwärtigen des Zeugs." (*SZ / GA 2 / OA*, 353/467–468/422–423.) Vrt. Pöggeler 1989, 15–17.
82. Valmistautuminen (*Gewärtigen*) – kiinni pitäminen (*Behalten*) – vastaanottaminen nykyisenä (*Gegenwärtigen*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, §§ 68–69, § 79; *GA 24*, §§ 19–20; *GA 26*, § 12. Reijo Kupiainen käyttää muotoja ”valmistautuminen”, ”säilyttäminen” ja ”läsnäoloistaminen” (ks. *OA*, 392, n. 298).
83. Suomen ”asiaa” vastaa varsin hyvin myös latinan *res*, joka on toisaalta ”substanssi”, itsensä varassa oleva ja itsensä perustuva oleva tai objekti (esim. Descartesin *res extensa*, ”ulotteinen substanssi”), toisaalta jokin toiminnallisessa asiayhteydessä kohdattava, hoitamista edellyttävä toimi (esim. *res publica*, ”julkinen asia, valtio”). Tästä aiheesta ks. Heideggerin kirjoitus ”Das Ding” (1950; *GA 7*, 165–187; esseen lähtökohtana oleva alkuperäinen esitelmä vuodelta 1949 julkaistu *GA 79*, 5–23; suom. ”Olio”).
84. ”Sie ließen aber ontologisch gerade den spezifisch ’pragmatischen’ Charakter der πράγματα im Dunkeln und bestimmten sie ’zunächst’ als ’bloße Dinge’.” (*SZ / GA 2 / OA*, 68/92/96.) Vrt. Brague 1984, 263.
85. διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων [ἄπόρων?] θαυμάσαντες (*Met. I*, 2, 982b12–14). Joissakin käsikirjoituksissa lukee ἀπόρων: ihmiset olisivat siis alkaneet ihmetellä asioita, jotka ovat ”hankalia” tai ”johtavat umpikujaan” (*aporon*). Rossin suosima luenta on ἀτόπων: asiat, joita alun perin alettiin ihmetellä, olivat ”poissa paikoiltaan”, ”omituisia” (*atopon*), mikä tuntuu sopivan tähän luontevammin. Gadamerin (*GW 3*, 386), Taminiaux’n (1989b, 158) ja Volpin (1989, 231; 1994, 201) mukaan koko Heideggerin käsite *vorhanden/Vorhandenheit*, ”saatavuus”, ”käsien edessä / ulottuvilla olevuus” perustuu tähän kohtaan, jossa Aristoteles käyttää täsmälleen samaa tarkoittavaa sanaa *prokheira* (*pro*, ”edessä”, *kheir*, ”käsi”). Ks. *GA 19*, 125–128; *GA 22*, 28–29.
86. ”In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das Zeug auf. Das *Auffallen* gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen

- Unzuhandenheit. [...] Die pure Vorhandenheit meldet sich am Zeug [...]. Die Modi der Auffälligkeit, Aufdringlichkeit und Aufsässigkeit haben die Funktion, am Zuhandenen den Charakter der Vorhandenheit zum Vorschein zu bringen.” (SZ / GA 2 / OA, 73, 74/ 98, 99/ 102, 103.)
87. ”Das Was, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus* dem Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren. Das ’Als’ greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit [...] abgeschnitten. Das ’Als’ wird in die gleichmäßige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt.” (SZ / GA 2 / OA, 158/210/202.)
88. ”Die Thematisierung objektiviert. Sie ’setzt’ nicht erst das Seiende, sondern gibt es so frei, daß es ’objektiv’ befragbar und bestimmbar wird. Das objektivierende Sein bei innerweltlich Vorhandenem hat den Charakter einer *ausgezeichneten Gegenwärtigung*.” (SZ / GA 2 / OA, 363/480/433.)
89. Ks. GA 19, 206.
90. ”Der λόγος ἀποφαντικός [...] weist demnach in eine Offenbarkeit von Seiendem als solchem, die *vor* allen Aussagen liegt.” (GA 29/30, 495.)
91. ”Die vorlogische Offenbarkeit ist ein Grundgeschehen des Daseins. [...] Dieses [...] Grundgeschehen ist es nun, von dem wir behaupten, daß sich *Aristoteles*, in Zurückführung des λόγος auf σύνθεσις und διαίρεσις, in der Richtung auf es bewegt habe, ohne diesen Strukturzusammenhang als solchen zu sehen.” (GA 29/30, 511.)
92. Reijo Kupiaisen *Olemisen ja ajan suomennoksessa Entwurf on käännetty ”luonnokseksi”* (ks. OA, 187, n. 154). Markku Lehtinen (ks. *Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika*, s. 110) on sen sijaan käyttänyt latinalaisperäistä muotoa ”projektiio”, joka tavoittaa täsmällisesti saksan sanan merkityssisällön (saks. *ent-*, ”poispäin”, *werfen*, ”heittää”; lat. *pro-*, ”eteenpäin”, *iacio*, ”heittää”). Olen tässä hakenut suomenkielistä vastinetta käyttämällä sanaa ”aikomus”, joka ei täysin tavoita yhteyttä ”luonnokseen”, mutta

sen sijaan tuo esiin projektin, tavoitteellisen ymmärtämisen, perustavan suhteen ajallisuuteen. Aikoa-verbiä on hyödyntänyt samankaltaisessa yhteydessä myös Juha Himanka (1992).

Aikomus (*Entwurf*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 31, 324/429/389–390, 336/445/403–404; *GA 24*, §§ 20–21; *GA 26*, 268; *GA 9*, 166; *GA 29/30*, § 76. Vrt. Brague 1984, 271; Gadamer, *GW 1*, 258–269; Sheehan 1978B, 308–311; 2001B, 195–196, 200.

93. Ks. LUKU 6.4.

94. ”Dies Vor-sich-selbst-gehen ist die Grundbewegung, aus der Geschichte entsteht, denn durch es wird die Vergangenheit aufgedeckt. Dies Geschehen ist kein Wechsel, kein bloßes Ablaufen, sondern indem wir vor uns selbst hergehen, sind wir das Geschehen selbst.” (*WDF*, 174.) Perustava/alkuperäinen tapahtuminen (*Grundgeschehen, ursprüngliches Geschehen*) sekä historiallisuus (*Geschichtlichkeit*) elämän tapahtumisena (*Geschehen*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, 19–20/27–28/41, 375/495–496/446–447, § 73, 384/507/456; *GA 24*, 393; *GA 3*, 242; *GA 29/30*, 498–507, § 74, § 76. Vrt. *OA*, 31, n. 12.

95. Ks. LUKU 4.4.

96. Hermeneuttinen kehä, ks. LUKU 1.2.1.

97. ”Diese Urstruktur der Weltbildung, der Entwurf, zeigt nun auch das in ursprünglicher Einheit, worauf *Aristoteles* in der Frage nach der Möglichkeit des λόγος zurückgehen mußte. *Aristoteles* sagt: Der λόγος gründet seiner Möglichkeit nach in der ursprünglichen Einheit von σύνθεσις und διαίρεσις. Denn der Entwurf ist das Geschehen, das als enthebend-vorwerfendes gleichsam auseinandernimmt (διαίρεσις) – jenes *Auseinander des Forthebens*, aber eben – wir [sic] wir sahen – so, daß dabei in sich eine *Zukehr* des Entworfenen geschieht als des *Bindenden* und *Verbindenden* (σύνθεσις). Der Entwurf ist jenes ursprünglich einfache Geschehen, das – formallogisch genommen – Widersprechendes in sich vereinigt: Verbinden und Trennen.” (*GA 29/30*, 530.)

98. Tätä samaa maailman avautumista yksittäisen olevan horisontina Heidegger käsittelee myös myöhemmän vaiheen kirjoituksessaan ”Das Ding” (1950; *GA 7*, 165–187; suom. ”Olio”), jossa kuvataan todellisuuden avautumista eri ulottuvuuksiensa ”neli-

- yhteytensä” (*Geviert*) yksittäisen asian – tässä esimerkissä kreikkalaisen ruukun – kautta.
99. ”*Der Entwurf als Urstruktur des genannten Geschehens ist die Grundstruktur der Weltbildung. [...] Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.*” (*GA 29/30*, 526–527.) Maailman ”vallitseminen” (*walten*) ja ”maailmoiminen” (*welten*), ks. *GA 9*, 164; *GA 29/30*, § 74, § 76.
100. αὐτὰ μὲν οὖν καθ’ αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματ’ ἔστι καὶ σημαίνει τι, – ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν (*De int.*, 3, 16b19–21). Ks. *GA 24*, 255–259; *GA 29/30*, 469–470.
101. Ks. Sheehan 1978B, 304–305.
102. Ks. LUKU 2.3.4.
103. ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ’ ἐνέργειαν τὰ πράγματα. (*De an. III*, 7, 431b17.)
104. ”Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην [...]. τὸ δὲ κατὰ συνθήκην, ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἐστὶν, ἀλλ’ ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἐστὶν ὄνομα. (*De int.* 2, 16a19, 16a26–29.) Vrt. Gadamer, *GW 3*, 393.
105. Ks. *GA 29/30*, 446–448.
106. Ks. LUKU 4.2.
107. Ks. *GA 29/30*, 446–448. Yhteisönäoleminen (*Miteinandersein*), ks. *WDF*, 174–175; *GA 18*, § 9; *GA 20*, § 26; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 26–27, § 34. Reijo Kupiaisella ”keskenäänoleminen”.
108. Ks. *GA 29/30*, 445.
109. ”Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα (*De int.*, 1, 16a3–4).
110. Heidegger merkin (*Zeichen*) välinluonteesta, ks. *GA 20*, 278–285; *SZ / GA 2 / OA*, § 17.
111. ”Was *Aristoteles* ganz dunkel und ganz von ungefähr und ohne jede Explikation mit einem genialen Blick unter dem Titel σύμβολον sieht, ist nichts anderes, als was wir heute die *Transzendenz* nennen. Es gibt Sprache nur bei einem Seienden, das seinem Wesen nach *transzendiert*. Das ist der Sinn der Aristotelischen These: Ein λόγος ist κατὰ συνθήκην. [...]

Die Worte erwachsen aus jener *wesenhaften Übereinkunft* der Menschen miteinander, gemäß deren sie *in ihrem Miteinandersein offen sind für das sie umgebende Seiende*, worüber sie im einzelnen übereinstimmen und d. h. zugleich nicht übereinstimmen können. Nur auf dem Grunde dieses ursprünglichen wesenhaften Übereinkommens ist die Rede in ihrer Wesensfunktion, dem σημαίνειν, dem Zu-verstehen-geben von Verständlichem, möglich.“ (GA 29/30, 447–448.) Vrt. Dastur 1994B, 148; Sheehan 1983A, 300–301; 1988A.

112. Transzendenssi (*Transzendenz*), ks. SZ / GA 2 / OA, § 69; GA 24, 360, 379, 413, 428–429, 435–437, 443–444, 448, 460; GA 26, §§ 9–14; GA 27, 218, § 37; GA 3, § 16, § 19, §§ 24–25, §§ 34–35, 282; GA 9, 115, 123–175. Vrt. Elliott 2002, 293–316; Kisiel 1993, 505.

## 5 *Dynamis–kinēsis–energeia:* *elämä mahdollisuutena ja tapahtumana*

1. φανερόν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἐστίν. (*Met. IX*, 8, 1049b5.) Vrt. GA 31, 107; GA 9, 286–287. Vrt. Brague 2001, 430–431; Hanley 2002; Volpi 1990, 22–23.
2. ”Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*.” (SZ / GA 2 / OA, 38/51–52/62.) Vrt. Hanley 2000, 161–163; 2002. Hanley muotoilu on lähellä omaamme, joskin Hanley korostaa, että mahdollisuus (*Möglichkeit*) on erotettava kyvystä (*dynamis*).
3. Ks. LUKU 2.3.3.
4. τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια [...] ὅταν δέ γε ἐνεργείᾳ ἦ, τότε ἐν τῷ εἶδει ἐστίν. [...] τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον [...]. ὥστε φανερόν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνεργείᾳ ἐστίν. (*Met. IX*, 8, 1050a9, 15–16, 21–22, b2–3.)
5. Ks. LUKU 2.3.3.
6. πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργεία, οὐ δύνامي (*Met. IX*, 10, 1051b28).
7. Ks. LUKU 2.3.3.
8. GA 18, §§ 25–28, 365–395.
9. SS 1931 on julkaistu nimellä *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33). Tieltävästi



Heidegger käsitteli laajasti myös *Fysiikan III* kirjan *kinēsis*-analyysiä toistaiseksi julkaisemattomassa seminaarissaan kesälukukaudelta 1928 (Sheehan 1978A, 309–313; 1981A, 536–537; 1992, 62). Luentokurssia SS 1931 ja Heideggerin *dynamis-energeia*-tulkintaa käsittelevät erityisesti Brogan 1984A; 2000; Hanley 2002; Holland 1999; Meazza 1997, 295–307; Sheehan 1978B; Shikaya 1999, 59–62; Volpi 1984B, 182–190.

10. "Wir kommen nun zum schwierigsten Phänomen innerhalb der griechischen und besonders der aristotelischen Ontologie: dem ὄν δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ." (GA 22, 315).
11. GA 22, 315.
12. "[...] das Schwierigste, was in der Geschichte der abendländischen Metaphysik überhaupt gedacht werden mußte [...]" (GA 9, 283). Vrt. PLA, 251–252; GA 19, 483–485; GA 31, 58–59. Ks. myös Brogan 2000, 111.

Olen tässä kääntänyt sanan *kinēsis*, joka yleensä käännetään "liikkeeksi", myös sanoilla "tapahtuminen" ja "tapahtuma" yrittäen näin tavoitella sitä yleisyyttä, joka sanalla Aristoteleen kontekstissa on. Haen myös täten yhteyttä Heideggerin verbiin *Geschehen*, joka kuvaa *Daseinin* olemistapaa (ks. LUKU 4.5), sekä hänen myöhemmän ajattelunsa perussanaa *Ereignis*, oleminen omaksumisen tapahtumana.

Liike paikan suhteen (*kinēsis kata topon, fora*), jota me modernit ensisijaisesti "liikkeellä" ymmärrämme, on vain yksi *kinēsiksen* laji. Muita ovat muuttuminen toisenlaiseksi (*alloiōsis*), kasvu (*auksēsis*) ja väheneminen (*fthisis*; ks. *Phys. V*, 2, 226a23–b2). Yleiskäsitteenä näille on joissakin yhteyksissä *kinēsis*, joissakin *metabolē*, "siirtymä".

13. "[...] *das verborgene und deshalb nie zureichend durchdachte Grundbuch der abendländischen Philosophie.*" (GA 9, 242.) Vrt. Aubenque 2002, 422; Schmidt 1990, 147; Sheehan 1983B, 147.
14. χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, // μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (Parmenides, DK 28 B 6, 1–2. Suomennos Teräväinen 1985, 94.)
15. πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο εὐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; // εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. // τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

- // [...] // αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
 // ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον [...] (Parmenides, *DK* 28 B 8,  
 19–21, 26–27. Suomennoksia Teräväinen 1985, 95; Nordin 1999,  
 30; Russell 1948, 68). Vrt. *GA* 22, § 22.
16. Aristoteles käsittelee *Fysiikan* luvussa *VI*, 9 erityisesti Zenonin paradokseja ”dikotomia”, ”Akhilleus ja kilpikonna”, ”nuoli” ja ”stadion”. Zenonista ks. myös *GA* 22, § 23.
17. τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη. (*Sofisti* 241d5–7.) Vrt. *GA* 19, § 29, §§ 60–62; *GA* 33, 27–28.
18. τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε. (*Sofisti* 244a5–6.) Vrt. *GA* 19, 446–447; *GA* 20, 179; *SZ / GA* 2 / *QA*, 1/1/19. Ks. myös Weiss 1941, 174.
19. παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐδὲν ἀξίων εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐδέν [...] ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι (*Met.* I, 5, 986b28–30, 31–33).
20. ἡμῖν δ’ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δηλὸν δ’ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. (*Phys.* I, 2, 185a12–14.) Vrt. *PIA*, 265; *GA* 18, 286, 321; *GA* 9, 243. *Epagōgē*, ks. *GA* 19, 36; *GA* 9, 244. Vrt. Brogan 1984b, 254; Sheehan 1983a, 297.
21. ψευδῆς μὲν ἢ ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς (*Phys.* I, 3, 186a24–25). Vrt. *GA* 33, 26–27. Ks. myös Brogan 2000, 112–113.
22. ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίγνεσθαι μὲν μηδὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, πῶς μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός (ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὃ ἐστι καθ’ αὐτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεται τι [...]) (*Phys.* I, 8, 191b13–16). Vrt. Brogan 1984a, 253.
23. ”Suhteellinen poissaolevuus”: Sheehan (1981a, 1983a) käyttää ilmausta *relative absentiaality* kuvaamaan *dynamiksen* ja *kinēsiksen* olemistapaa, transsendenssia.
24. *Sterēsiksen* määritelmä, ks. *Met.* V, 22, 1022b22–1023a7. Ks. myös *PIA*, 259, 266; *GA* 22, 177; *GA* 33, 108–110; *GA* 9, 294–297.

25. εἰς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν (*Phys. I*, 8, 191b27–29). Vrt. *GA 18*, 286.
26. Ks. LUKU 2.3.3.
27. *Met. IX*, I, 1046a10–11. Vrt. Brogan 2000, 117.
28. *Met. IX*, I, 1046a12–13.
29. *Dynamis poiētikē – dynamis pathētikē*, ks. *Met. IX*, I, 1046a10–14. Vrt. *GA 33*, § 10.
30. Aktiivisen ja passiivisen mahdollisuuden samuus ja eriys, ks. *Met. IX*, I, 1046a15–29. Vrt. *GA 33*, § 11. Ks. myös Brogan 1984A, 254; 2000, 117–118.
31. *Dynamis alogos – dynamis meta logū*, ks. *Met. IX*, 2. Vrt. *GA 33*, §§ 13–16 ja myös Hanley 2002, 10–12. Erottelun *dynamis alogos – dynamis meta logū* kääntäminen ”voima–kyky” vastaa Heideggerin käännoksiä *Kraft–Vermögen* (*GA 33*, 130). Käytän molemmat käsittävänä yleiskäsitteenä ”mahdollisuutta”.
32. λόγος ἐστὶν ἢ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν [...] ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον (*Met. IX*, 2, 1046b7–9, 13–14). Vrt. Brogan 1984A, 256; 2000, 120–121.
33. Ks. *Met. IX*, 5, 1048a8–11. Sanan *proairesis* (*pro*, edessä, edestä, edellä; *haireō*, ottaa, tarttua) tulkinnessa on kaksi mahdollisuutta. Useimmiten se on suomennettu ”valinnaksi”, jolloin sen on ymmärretty johonkin vaihtoehtoon tarttumiseksi toisen *sijasta* tai *edestä* (vrt. ”preferenssi”, lat. *prae-fero*, ”saattaa edelle”). Heidegger sen sijaan ymmärtää sen ajallisessa mielessä ”edeltä-ottamiseksi” tai ”edes-ottamukseksi” (*Vorwegnahme*, *GA 19*, 42–43; *Zugreifen*, *GA 18*, 141–149), jossa tartutaan *ennakolta* ei-vielä-läsnä-olevaan *eidokseen*, jota päätetään ryhtyä toteuttamaan. *Oreksis*, ks. LUKU 5.3.
34. ἢ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστὶν (*Phys. III*, I, 201a10–11.) Vrt. *GA 18*, § 26, 378–382, 394; *GA 22*, 320–321; *GA 9*, 285–286. Ks. myös Beaufret 1973, 115–116; Sheehan 1978B, 303.
35. ἢ δὲ τοῦ δυνάμει ὄντος <ἐντελέχεια>, ὅταν ἐντελεχεία ὦν ἐνεργῆ οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινητόν, κίνησις ἐστὶν. (*Phys. III*, I, 201a27–29.) Ensimmäinen sana ἐντελέχεια

- puuttuu useimmista käsikirjoituksista, mutta sen lisääminen näyttää välttämättömältä kohdan ymmärrettävyyden kannalta. Ks. Rossin huomautus, *Aristotle's Physics*, s. 537.
36. *πάσα γὰρ κίνησις ἔκ τινος καὶ εἰς τι* (*Phys. V, 1, 224b1*). Vrt. *GA 22, 325*.
37. *Thiksis*, ks. *Phys. III, 2, 202a6–7*.
38. *ὁμοίως μία ἢ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἐν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἓν [...]* ταῦτα γὰρ ἐν μὲν ἔστιν, ὁ μέντοι λόγος οὐχ εἰς (*Phys. III, 3, 202a18–19, 20*). Vrt. *GA 18, 322, 388*.
39. *οὐκ ἔστι δὲ κίνησις παρὰ τὰ πράγματα* (*Phys. III, 1, 200b32–33*). Vrt. *GA 18, 307, 370; GA 22, 171*.
40. *τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτε εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτε εἰς ἐνέργειαν ἔστιν θεῖναι αὐτὴν {ἀπλῶς}· [...] ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναί τις δοκεῖ, ἀτελῆς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὐ ἔστιν ἐνέργεια.* (*Phys. III, 2, 201b27–29, 31–33*.) Sana ἀπλῶς, ”yksiselitteisesti”, puuttuu joistakin käsikirjoituksista. Tämä tuo tekstiin merkittävän sävyeron. Eikö muutos ole ensinkään asetettavissa toteutuneisuuden tai mahdollisuuden piiriin, jääkö se kokonaan näiden käsitteiden ulkopuolelle – vai onko se kumpaakin, mutta ei kumpaakaan yksiselitteisesti? Vrt. *GA 18, § 27, 386; GA 22, 321; GA 9, 285–286*. Ks. myös Beaufret 1973, 115; Sheehan 1978b, 281; 1995A, 277–280.
41. Ks. LUKU 2.3.3.
42. *λέγεται δὲ ἐνεργεῖα οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τὸ ἀνάλογον [...]*: τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην. (*Met. IX, 6, 1048b6–7, 8–9*.) Aristoteelisesta ”olevan analogisuuden” (lat. *analogia entis*) käsitteestä, ks. Courtine 2003b, 2003c.
43. *Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρασ οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία αὐτό, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὕτως ἔστιν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἔνεκα ἢ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε (οὐ γὰρ τέλος)· ἀλλ' ἐκείνη <ἦ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ <ἦ> πρᾶξις. οἷον ὀρᾷ <ἄμα καὶ ἐώρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ πεφρόνηκε,> καὶ νοεῖ καὶ*

- νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται  
 καὶ ὑγιάσται· εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ  
 καὶ εὐδαιμόνηκεν. [...] τούτων δὴ <δεῖ> τὰς μὲν κινήσεις  
 λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. (*Met. IX*, 6, 1048b18–26, 28.) Teksti-  
 kohta 1048b18–35 puuttuu monista käsikirjoituksista kokonaan,  
 muissa se on nähtävästi paikoin turmeltunut. Ei ole kuitenkaan  
 syytä epäillä sen aitoperäisyyttä tai kuuluvuutta tähän *Metafysiik-  
 kan* kohtaan. (Ks. Rossin huomautus, *Aristotle's Metaphysics, II*,  
 s. 253). Seuraamme tässä Hermann Bonitzin luentaa, jota myös  
 Ross noudattaa; kulmasulkeissa olevat sanat ovat Bonitzin sel-  
 ventäviä lisäyksiä ja korjauksia, jotka eivät löydy käsikirjoituksista.  
 Vrt. *PIA*, 260–261; *GA 22*, 202; *GA 9*, 284. Ks. myös McNeill  
 1999, 128–129; Protevi 1994, 37; Sheehan 1995A, 283–288.
44. τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως  
 οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἢ εὐπραξία τέλος. (*EN VI*, 5,  
 1140b6–7.) Ks. myös Sheehan 1995A, 288–290. *Poiēsis–praxis*,  
 ks. LUKU 5.3.
45. Ks. LUKU 2.4.
46. ”[Puhdas välitön tajuaminen] tajuaa siis itsensä, koska se on kaik-  
 kein korkein, ja tajuaminen on tajuamisen tajuamista.” (αὐτὸν  
 ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις  
 νοήσεως νόησις. – *Met. XII*, 9, 1074b33–35.) Vrt. *GA 22*, 177–  
 179. Ks. myös Hanley 2000, 169–197.
47. Ks. *GA 9*, 283–287. Vrt. Glazebrook 2000, 103–104.
48. Megaralainen koulukunta toimi Megarassa Ateenan lähellä  
 400- ja 300-lukujen eKr. taitteessa. Koulukuntaan kuuluivat mm.  
 Sokrateen oppilas Eukleides sekä Eubulides, Bryson, Stilpon ja  
 Diodoros Kronos. Megaralaisten tausta oli erityisesti elealais-  
 ten ja Sokrateen ajattelussa. Monista megaralaisten esityksistä  
 on tullut kuuluisia, esimerkkeinä Eubulideen *sōreitēs*- (”kasa”-)  
 ja valehtelija-paradoksit sekä Diodoros Kronoksen modaalikä-  
 sitteitä koskeva nk. kuningasargumentti. Ks. *GA 33*, 162–163,  
 208–209.
49. Εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῆ  
 μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι, οἷον  
 τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν  
 οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῆ (*Met. IX*, 3, 1046b29–32).

50. οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. (*Met. IX, 3, 1046b32–33.*)
51. Vrt. Brogan 2000, 125–126.
52. δῆλον γὰρ ὅτι οὐτ'οικοδόμος ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομηῆ (τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῶ εἶναι ἐστὶν οἰκοδομεῖν), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας ἔχειν τέχνας μὴ μαθόντα ποτὲ καὶ λαβόντα, καὶ μὴ ἔχειν μὴ ἀποβαλόντα ποτέ [...], ὅταν παύσῃται, οὐχ ἔξει τὴν τέχνην, πάλιν δ'εὐθὺς οἰκοδομήσει πῶς λαβῶν; (*Met. IX, 3, 1046b33–1047a1, 3–4.*)
53. ἔτι εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γενόμενον [tai: γιγνόμενον] ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι· τὸ δ' ἀδύνατον γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσήμαινεν), ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν. [...] εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν (ἐκεῖνοι δ' οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταῦτο ποιούσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναιρεῖν) (*Met. IX, 3, 1047a10–14, 17–20*). Ross (*Aristotle's Metaphysics, II, s. 245*) katsoo joissakin käsikirjoituk-sissa esiintyvän preesensin partitiipin γιγνόμενον ("se, mikä on tulossa läsnäoloon") olevan tässä aoristia γενόμενον ("se, mikä tulee / on tullut (kertaheittolla) läsnäoloon") johdonmukaisempi.
54. ὥστε ἐνδέχεται δυνατὸν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατὸν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δύνατὸν ὃν βαδίζειν. (*Met. IX, 3, 1047a20–24.*) Käsikirjoituksissa esiintyvä perinteinen teksti, jota Heidegger (*GA 33, 215–216*) tässä seuraa, sanoo saman asian kahdesti: "se, joka kykenee kävelemään, saattaa parhaillaan olla kävelemättä – se, joka ei parhaillaan kävele, saattaa kyetä kävelemään" (...μὴ βαδίζον δυνατὸν εἶναι βαδίζειν). Tämä lukutapa on kyllä mahdollinen, mutta epätodennäköinen – käsikirjoitus saattaa olla aikojen saatossa turmeltunut. Seuraamme tässä H. H. Joachimnin ja W. D. Rossin korjattua lukutapaa, joka on lauseen alkuosaan nähden johdonmukaisempi ja esiintyy myös Jatakarin, Näättsaaren

- ja Pohjanlehdon suomennoksessa. Ks. Rossin huomautus, *Aristotle's Metaphysics, II*, s. 245.
55. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεῖα ἐστίν. (*Met. IX, 3, 1047b1–2*.)
56. ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ᾧ ἂν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον· καὶ εἰ κινήθῃναι ἢ κινήσαι ἢ στήναι ἢ στήσαι ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γίγνεσθαι, ὁμοίως. (*Met. IX, 3, 1047a24–29*.) Tässä kohdin Heideggerin tulkinta (*GA 33, 219–224*) eroaa olennaisesti tavanomaisesta luennasta. W. D. Rossin mukaan tämä kehämäiseltä näyttävä määritelmä ilmaisee itse asiassa vain välttämättömän ehdon mahdollisuudelle: mitään ei voi sanoa mahdolliseksi, jos jokin sen seurauksista on mahdoton (ks. Rossin huomautus, *Aristotle's Metaphysics, II*, s. 245). Jatakarin, Näätsaaren ja Pohjanlehdon suomennoks kuuluu alusta: ”Ja jollakin on kyky, jos siitä ei aiheudu mitään mahdotonta, että sille kuuluu sen aktualisuus, jonka kyky sillä sanotaan olevan.”
57. ”Wir haben hier wieder eine der unerhört gesehenen und geprägten Wesenserkenntnisse vor uns, durch die Aristoteles zum ersten Mal in bisher dunkle Bezirke Licht gebracht hat. An diesem knappen Satz ist jedes Wort von Bedeutung. Mit ihm ist die größte philosophische Erkenntnis der Antike ausgesprochen, eine Erkenntnis, die bis heute in der Philosophie unausgewertet und unverstanden geblieben ist.” (*GA 33, 219*.)
58. Ks. *GA 33, 220–221*.
59. Ks. *GA 33, 217–218*.
60. Ks. *GA 33, 218–219*. Vrt. Brogan 2000, 124.
61. Ks. *GA 33, §§ 18–19*. Vrt. Brogan 1984A, 257–258.
62. Sheehan (1981A, 536–537) käyttää *dynamiksesta* ilmausta *presence of the absentiaity*, ”poissaolevuuden läsnäolevuus”, ja *pres-ab-sence* tai *pres-ab-sentiaity*, ”läsnä-poissa-olevuus”. *Dynamikseen* suhteutuva läsnäolo on *presence by absence*, ”läsnäolevuutta poissaolevuuden kautta” (Sheehan 1979A, 200; 1979B, 315, 323; 1979C, 629; 1981B, xv; 1983A, 307; 1983B, 149; 1992, 30–31). Ks. myös Brogan 2000, 125–126.
63. ”Es darf mit Grund in Zweifel gezogen werden, ob Plato und Aristoteles wirklich die zentralen Einwände der Megariker

- begriffen und überwunden haben. Dabei mag gleichfalls offen bleiben, ob die Megariker selbst ihrerseits wußten, was sie im Grunde wollten. [...] Auch wenn, wie Aristoteles an unserer Stelle sagt, die Widerlegung der Megariker keine Schwierigkeiten macht, so bleibt immer noch die Frage, ob Aristoteles die letzte (d. h. erste) Schwierigkeit so faßte, ja überhaupt fassen konnte, daß dadurch das megarische Argument in seinem vollen Gewicht zur Geltung kam." (*GA 33*, 165.) Vrt. Brague 2001, 497.
64. Ks. LUVUT 4. 4, 4. 5.
65. Ks. *GA 22*, 171–175.
66. "Dasein versteht sich immer schon und immer noch, solange es ist, aus Möglichkeiten. [...] Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist." (*SZ / GA 2 / OA*, 145/193/187–188.)
67. "Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens." (*SZ / GA 2 / OA*, 145/193/187.) *Olemisvoima (Seinkönnen)*, ks. *GA 17*, 295; *GA 20*, 401; *GA 21*, 412–413; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 31–32, 193/256/242–243, 232–233/309/287, § 53; *GA 22*, 187, 202; *GA 24*, § 20; *GA 26*, 266, 276–277; *GA 9*, 174. Vrt. Kiesel 1993, 504. Reijo Kupiaisen suomennoksessa tämä on käännetty "olemiskyvyksi", "olemisvoimaa" taas on käyttänyt Hannu Sivenius.
68. Transsendenssi, ks. LUKU 4. 5.
69. "[...] es ist gerade die erstmalige phänomenologische Erfassung von Leben, was zur Bewegungsinterpretation führte und die Radikalisierung der Ontologie ermöglicht." (*GA 22*, 182.) Vrt. *GA 19*, 26–27.
70. Ks. LUKU I. 2. 3.
71. Ks. Sheehan 1973, 21–22; 1978A, 303; 1978B; 1979A, 200; 1979B, 315; 1979C; 1981A; 1981B, xv–xix; 1983A, 289–290, 303–304, 307–309; 1983B; 1992, 49, 62; 1995A; 1995B; 1998 ja myös Brague 1984, 270–272; Brogan 1994, 217; Caputo 1987, 198–199; Elliott 2000, 174–176; 2002, 128–155, 336–338; Gadamer 1989, 233; Hanley 2000, 101–104; 2002; McNeill 1999, 127–130; van Buren 1992,



- 172–173; 1994A, 224–226, 230–231. Vrt. Caputo 1991, 70; Gadamer, *GW* 3, 403–404; Holland 1999; Meazza 1997, 295–307, 327–334; Protevi 1994, 10, 121; Weigelt 2002, 134–139, 190–223.
72. οἷον ζῶή τις οὐσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν (*Phys. VIII, 1*, 250b14–15). Vrt. *GA* 22, 175 ja Brague 1984, 270.
73. Ks. *De an. III*, 10, 433a31–b30. Vrt. *GA* 17, 26; *GA* 22, 310–311; *GA* 33, § 15. Vrt. van Buren 1992, 172–176; 1994A, 227.
74. πάντα γὰρ τὰ ζῶα καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται ἔνεκά τινος, ὥστε τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς πάσης τῆς κινήσεως πέρασ, τὸ οὐ ἔνεκα. (*De motu an.*, 6, 700b15–16.). Olen tässä kääntänyt *kinēsiksen* ”liikuttuneisuudella” suomen kielen ilmeisen merkitysyhteyden johdosta. ”Liikuttumista” vastaavassa yhteydessä on käyttänyt mm. Juha Himanka.
75. *Poiēsis-praksis*, ks. myös LUKU 5.2. Vrt. *GA* 22, 312.
76. Ks. LUKU 2.4.
77. *EN X*, 7, 1177b4–6.
78. ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονται τινεσὲ οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένησ ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖσ καὶ τὰς αὐτῶν ἔνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεσ· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πράξις τις. (*Pol. VII*, 3, 1325b16–21.) Vrt. *GA* 27, § 24. Ks. myös Makowski 1997, 101–102; McNeill 1999, 141; Weigelt 2002, 165–171.
79. Ks. LUKU 2.4 ja yllä.
80. Elämä ja historia tapahtumisena ja liikkeenä, ks. myös *GA* 61, 110–130; *PIA*, 260–261, 267–268; *GA* 63, 109; *GA* 19, 18–19; *WDF*, 174–175; *GA* 22, 182, 185–187. Vrt. Elliott 2002, 147–150, 155–161.
81. ”Die Bewegtheit des faktischen Lebens ist vorgängig auslegbar, beschreibbar als die *Unruhe*.” (*GA* 61, 93.) Vrt. van Buren 1994A, 180, 282.
82. ”Sijattomuus” (*Unheimlichkeit*), ”kodittomuus” (*Un-zuhause*), ks. *BZ*, 21; *GA* 20, § 30; *SZ / GA 2 / OA*, 188–189/250–251/237–238. Reijo Kupiainen käyttää muotoja ”outous” ja ”kodittomuus” (ks. *OA*, 237, n. 178). Ks. myös Luoto 2002, 107.

83. "Kuka tahansa" (*das Man*), ks. *PIA*, 243; *BZ*, 13–14; *WDF*, 163–164, 171; *GA 20*, 206, 255, 335–345, 435–437; *SZ / GA 2 / OA*, § 25, § 27, § 51. Vrt. Kisiel 1993, 502. *Man* on saksan kielessä passiivin subjektina toimiva indefiniittipronomini. Reijo Kupiainen on kääntänyt sen muotoon "kuka tahansa" (ks. *OA*, 150, n. 133), Eero Tarasti on käyttänyt muotoa "keskiverto ihminen", Markku Lehtinen taas ilmausta "jokamies".
84. "Lankeaminen" (*Verfallen*), ks. *PIA*, 243–244, 268; *GA 17*, 282–283; *GA 20*, 178–182, § 29; *SZ / GA 2 / OA*, § 38, § 68c; *GA 24*, 384. Vrt. Kisiel 1993, 507. "Lankeaminen" on Reijo Kupiainen suomenos (ks. *OA*, 212, n. 166).
85. Omakehtaisuus (*Eigentlichkeit*) – epämakehtaisuus (*Uneigentlichkeit*), ks. LUKU 2.4.
86. Ks. LUKU 2.4.
87. "Was anderes stellt sich aber dann mit diesem Phänomen dar als das vorhandene commercium *zwischen* einem vorhandenem Subjekt und einem vorhandenem Objekt? Diese Auslegung käme dem phänomenalen Bestand schon näher, wenn sie sagte: das *Dasein ist das Sein* dieses 'Zwischen'." (*SZ / GA 2 / OA*, 132/176/171.)
88. "Olotilaisuus" (*Befindlichkeit*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, §§ 29–30, 161–162/213/206–207, § 68b. Vrt. Kisiel 1993, 492. Reijo Kupiainen on kääntänyt tämän muotoon "virittyneisyys" (ks. *OA*, 174, n. 143); Markku Lehtinen on ehdottanut "tuntoisuutta".
89. "Olo" (*Stimmung*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, §§ 29–30, § 68b. Reijo Kupiainen on kääntänyt tämän "mielialaksi"; Markku Lehtinen ja Miiika Luoto ovat käyttäneet "virettä".
90. "Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär Möglichsein. Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist." (*SZ / GA 2 / OA*, 143/191/185.)
91. Heitettyys (*Geworfenheit*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 29, § 31, § 38; *GA 26*, 268; *GA 27*, 331–336. Vrt. Kisiel 1993, 498. Reijo Kupiainen "heitteisyys", Markku Lehtinen "heitettyys".
92. Faktisuus (*Faktizität*), ks. *GA 60*, 119; *GA 61*, 93, 116, 137, 176, 187, 198–199; *PIA*, 244–251, 261–262; *GA 63*, 9, §§ 3–6, 65; *SZ / GA 2 / OA*, 56/75/82, 135/180/175, 192/255/251; *GA 26*,

- 268; *GA 27*, 331–336. Vrt. Kisiel 1993, 496–497 ja Reijo Kupiainen selitys (ks. *OA*, 82, n. 83; 336, n. 262).
93. ὥστε ἀνάγκη τὸ μεταβεβληκὸς μεταβάλλειν καὶ τὸ μεταβάλλον μεταβεβληκέναι, καὶ ἔσται τοῦ μὲν μεταβάλλειν τὸ μεταβεβληκέναι πρότερον, τοῦ δὲ μεταβεβληκέναι τὸ μεταβάλλειν, καὶ οὐδέποτε ληφθήσεται τὸ πρῶτον. (*Phys. VI*, 6, 237b3–7.)
94. "Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine *ständige Unabgeschlossenheit*. [...] Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine 'Gänze' nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin." (*SZ / GA 2 / OA*, 236/314–315/291.)
95. "*Fertigsein, vom Dasein ausgesagt, bedeutet Nicht-mehr-sein.* [...] *Fertigsein, ausgesagt von einem vorhandenen Welt- ding, heißt gerade erst vorhanden sein und verfügbar werden.*" (*GA 20*, 430.) Ks. myös Dastur 1994A, 57–59.
96. Sen, että kaikista tapahtumista, muutoksista ja liikkeistä ainoastaan säännöllinen kehäliike voi olla ääretön ja jatkuva, Aristoteles osoittaa *Fysiikassa* (*Phys. VIII*, 8–9).
97. Kuolevaisena oleminen (*Sein zum Tode*), ks. *PIA*, 243–244; *BZ*, 15–20; *WDF*, 165–168; *GA 20*, §§ 33–34; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 51–53. Ks. myös Bernasconi 1989, 142–143; McNeill 1999, 54, 99–102. Reijo Kupiainen: "oleminen kohti kuolemaa".
98. "Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide 'Enden' und ihr 'Zwischen' *sind*, solange das Dasein faktisch existiert [...]. In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode 'hängen' Geburt und Tod daseinsmäßig 'zusammen'. Als Sorge *ist* das Dasein das 'Zwischen'." (*SZ / GA 2 / OA*, 374/495/446.)
99. Elämä kokonaisuutena (*Ganzheit*), ks. *WDF*, 169–171; *GA 20*, § 33, § 36; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 46–48, § 62; *GA 24*, 429; *GA 29/30*, 221. Reijo Kupiaisella myös "eheys".
100. Kuoleman varmuus (*Gewißheit*), ks. *PIA*, 244; *BZ*, 16–17; *WDF*, 168; *GA 20*, 440–441; *SZ / GA 2 / OA*, § 52.
101. "Im *zugreifenden* Haben des *gewissen* Todes wird das Leben an ihm selbst sichtbar. Der so seiende Tod gibt dem Leben eine

Sicht und führt es ständig mit vor seine eigenste Gegenwart und Vergangenheit, die in ihm selbst anwachsend hinter ihm herkommt.” (*PIA*, 244.)

102. ”Kuoleman ennakointi” (*Vorlaufen zum Tode*), Ks. *BZ*, 17–22; *WDF*, 168–169, 174; *GA* 20, 439–441; *SZ / GA 2 / OA*, § 53, § 62, § 65. Reijo Kupiaisella ”edelläkäynti” (ks. *OA*, 320, n. 250).
103. δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα, οὐ κατὰ μέρος [...] ἀλλὰ ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως. (*EN VI*, 5, 1140a25–27, 28.)
104. Saksan prepositio *um* tarkoittaa sekä ”ympäri, ympärillä” että toisaalta ”vuoksi, tähden”. Heideggerin *Um-sicht* on usein tulkittu ympäri-katsomiseksi, so. ympärillä oleviin asioihin kohdistuvaksi ympäristölliseksi näkemiseksi. Jos käsite kuitenkin ymmärretään suhteessa Aristoteleen *fronēsikseen*, on kenties asianmukaisempaa ymmärtää se ”mitä varten” tai ”minkä tähden” -näkemisenä – läsnäolevan todellisuuden tavoittamisena suhteessa sen tarjoamiin mahdollisiin tavoitteisiin ja päämääriin. On huomattava, että *fronēsiksen* latinankielinen vastine *prudentia*, ”järkevyys”, ”harkitsevuus”, on lyhentynyt muoto sanasta *pro-videntia*, ”edeltä (*pro*) näkeminen (*videre*)”. Tässä suhteessa Reijo Kupiaisen käännösratkaisu ”huomioiminen”, jolla hän ymmärtää ”ympäriilleen katsahtamista ennen johonkin toimeen ryhtymistä” (*OA*, 98, n. 88), on varsin onnistunut. *fronēsis-Umsicht*, ks. *PIA*, 255; *GA* 19, 21–22, 163. Ks. myös *PIA*, 254, 259–260, 264, 268; *WDF*, 163, 171; *SZ / GA 2 / OA*, § 15, § 69a–b; *GA* 22, 209–210; *GA* 24, 441–442. Vrt. Elliott 2000, 168–170; Kisiel 1993, 506.
105. Hans-Georg Gadamer (*GW* 3, 400; *GW* 10, 7) muistelee, kuinka Heidegger erään Aristoteles-luennon päätteeksi ratkaisi kysymyksen *fronēsiksesta* julistamalla: ”Hyvät herrat, sehän on oma-tunto!” (”Meine Herren, das ist das Gewissen!”) Ks. myös *GA* 19, 53–57. Omatunto (*Gewissen*), ks. *GA* 17, 48–49; *BZ*, 25; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 54–60. ”Omaatuntoa” käyttää myös Reijo Kupiainen. ”Omantunnon” käsitehistoriasta, ks. Reiner 1974.

Heideggerin *fronēsis*-tulkinnasta, ks. myös Bernasconi 1986; Brague 2001, 157; Caputo 1991; Elliott 2000, 162–174; 2002,

- 225–262; Long 2002; McNeill 1999, 99–131; Taminiaux 1988b; 1989b; Vigo 2002, 77–79; Weigelt 2002, 118–125.
106. *EN VI*, 7, 1141b9–10.
107. *Eubulia–Entschlossenheit, bülē–Entschluß*, ks. *GA 19*, 149–151. Ratkenneisuus (*Entschlossenheit*), ratkaisu (*Entschluß*), ks. myös *PIA*, 237; *GA 18*, 141–149; *GA 20*, 440–441; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 60–62, § 74; *GA 24*, 405–412; *GA 29/30*, 224–225. Tämän tulkinnan käsitteestä *Entschlossenheit* esittää Sheehan (1983A, 297; 1983B, 131–132, 156–162; Sheehan–Painter 1999, 73–74). Ks. myös Kisiel 1993, 494. Reijo Kupiainen kääntää sanat ”päätäväisyydeksi” ja ”päätökseksi” (ks. *OA*, 329, n. 258). Omaatuntoa, ratkaisua ja tilannetta käsitellään myös LUVUSSA 6.4.
108. ἡ εὐβουλία εἶη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν. (*EN VI*, 9, 1142b32–33.)
109. Vrt. Duque 1999, 113; Hanley 2000, 147–151; Pöggeler 1989, 17–18.
110. Tähän tai tämäntapaiseen tulkintaan päätyvät erityisesti Sheehan 1988A, 71; 1995A, 298–290 sekä myös Brogan 1989; Hanley 2000, 28, 119–120, 164–177; McNeill 1999, 104–106, 127–130. *Poiēsis–praksis*-erottelusta Heideggerin käsittelyssä ks. myös Bernasconi 1986; 1989; Brogan 1990; Kontos 1997; Makowski 1997.
- Tässä esittämämme tulkinta poikkeaa jossakin määrin Jacques Taminiaux’n (1988A; 1988B; 1989A; 1989B) sekä Franco Volpin (1984A; 1984B; 1988; 1989; 1994) tunnetuista tulkinnoista. Taminiaux’n (1989A, 78–80) ja Volpin (1984A, 176–177; 1988, 3; 1994) mukaan *Olemisessa ja ajassa* on nimenomaan kyse Aristoteleen ajattelun ”uudelleenomaksumisesta” (ransk. *réappropriation*, saks. *(Wieder)aneignung*) tai jopa ”sulauttamisesta” (ransk. *assimilation*). *Olemisen ja ajan* vaiheen Aristoteles-tulkinnassa ei olisi vielä kyse ”metafysiikan ylittämisestä” tai Aristotelesta alkuperäisempään ajatteluun pyrkimisestä, vaan päinvastoin metafysiikan loppuun viemisestä (*accomplir*), olemisen käsitteen ”selventämisestä”. Volpi (1988; 1994) näkee *Olemisen ja ajan Dasein*-analytiikan Aristoteleen käytännöllisen filosofian ”ontologisointina”. Molemmat katsovat, että Heideggerin ajattelussa tapahtui

1930-luvulla ”käännös” (*Kehre*), jonka jälkeen Heideggerin suhtautuminen Aristoteleeseen ja metafysiikkaan muuttui kriittisemmäksi ja ”kielteisemmäksi”. (Ks. Volpi 1984B, 162–163.)

Elämän ajallisuus, jota Heidegger kuvailee, vastaa Taminiaux'n (1989B, 165–188) mukaan rakenteeltaan *praksista: poiēsiksessa* ”aikaisempi” ja ”myöhäisempi”, menneisyys ja tulevaisuus, jäävät läsnäolevan tapahtumisen ulkopuolelle, kun taas *praksis* on tapahtuma, joka pitää menneisyytensä ja tulevaisuutensa, päämääränsä, sisällään. *Praksis* olisi siis sellaisenaan elämän oma-kohtainen olemistapa (*Eigentlichkeit*); niinpä elämän omin olemistapa nimenomaan *ei* olisi *kinēsis* eikä keskeneräisyys, vaan oikein ajateltu *praksis* sinänsä merkitsisi transsendenssia ja äärellisyyttä – näin Heidegger Aristoteleesta noudattaen antaisi ontologisen etusijan *theōrialle* ja ”teoreettiselle elämälle”. Volpi (1984A, 176–177; 1984B, 93–100; 1989, 231) katsoo samaten *Daseinin* olevan ”ontologisoitu” muunnelma *praksiksesta*; *Zuhandenheit* tulkitsisi *poiēsiksen* ja *Vorhandenheit* *theōrian*. Näin *Oleminen ja aika* olisi ”mukaelma” *Nikomakhoksen etiikasta* (Volpi 1989, 226). Volpi korostaa, että Heidegger yrittää ajatella *praksista* nimenomaan elämän liikkeenä, *kinēsiksenä*. Hänen mukaansa Heidegger alkoi kuitenkin vasta ”käänteen” jälkeen ajatella olemista *dynamiksen* ja *energeian* horisontissa (Volpi 1984B, 172–190; 1990, 11–12).

Tässä haluamme kuitenkin painottaa enemmän LUVUSSA I esiteltyä Heideggerin tulkintametodia destruktiona ja toisintona – *Oleminen ja aika* Aristoteleen ”uudelleenomaksumisena” tai ”haltuunottona” on ymmärrettävä juuri tätä kautta. Kyseessä ei ole niinkään Aristoteleen ”ontologisointi”, sillä Aristoteles itse toteaa kaiken tieteen (*epistēmē*) olevan ontologiaa sikäli, että se käsittelee välttämättömiä merkitysrakenteita, ei empiirisiä tai satunnaisia faktoja. ”Toisinnossa” on nähdäkseni kyse juuri niiden ajattelun mahdollisuuksien, jotka Aristoteleelle vielä tarjoutuivat, viemisestä toiseen suuntaan kuin mihin Aristoteles niitä vei. Heidegger ei niinkään halua erottaa tai ”puhdistaa” *praksista poiēsiksesta* kuin kyseenalaistaa koko erottelun ja ajatella elämän olemista eräänlaisena *poiēsis-praksiksenä*, keskeneräisyyden toteutumisenä tai transsendenssin immanenssina – tapahtuma,

joka on olemukseltaan keskeneräinen ja jotakin vailla, itsensä valmistamisena, joka on joka hetkellä valmis nimenomaan keskeneräisenä. Toisin kuin Taminiaux ja Volpi emme katso, että Heideggerin suhtautumisessa Aristoteleeseen olisi *Olemisen ja ajan* jälkeen tapahtunut ratkaisevaa muutosta tai ”käännettä”, vaan ainoastaan rikastumista ja syvenemistä uusia näkökulmia etsimällä (vrt. Sheehan 2001B, 195–196). Samansuuntaista kritiikkiä Taminiaux’n ja Volpin tulkintoja kohtaan esittävät Elliott (1997, 179, n. 14) ja Sadler (1996, 13–14). Vrt. François Makowskin (1997) kiinnostava – mutta nähdäkseni *Sofisti*-lentojen väärinymmärrykseen perustuva – luenta, jonka mukaan kutsuessaan ajattelua ”käsiyöksi” Heidegger tahtoo viime kädessä ajatella *praksiksen poiëiksena*: teoreettista tarkastelua alkuperäisempi suhde olevaan on sen ”työstäminen”. Ks. myös Hanley 2002.

111. Ks. Sheehan 1979C, 631–632; 1983B, 131–133, 150–151; 1995A, 277–279; Weigelt 2002, 209.
112. “[...] das Seinsverhältnis zu einer Möglichkeit muß so sein, daß es die Möglichkeit als Möglichkeit stehen läßt, nicht etwa so, daß die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, dadurch vielleicht, daß ich mich zum Sterben im Selbstmord bringe.” (*GA 20*, 439.)

## 6 *Khronos–kairos: omattu ja eletty aika*

1. “[...] die Destruktion sieht sich vor die Aufgabe der Interpretation des Bodens der antiken Ontologie im Lichte der Problematik der Temporalität gestellt. Hierbei wird offenbar, daß die antike Auslegung des Seins des Seienden an der ’Welt’ bzw. ’Natur’ im weitesten Sinne orientiert ist und daß sie in der Tat das Verständnis des Seins aus der ’Zeit’ gewinnt. Das äußere Dokument dafür [...] ist die Bestimmung des Sinnes von Sein als παρουσία, bzw. οὐσία, was ontologisch-temporal ’Anwesenheit’ bedeutet. Seiendes ist in seinem Sein als ’Anwesenheit’ gefaßt, d.h. es ist mit Rücksicht auf einen bestimmten Zeitmodus, die ’Gegenwart’, verstanden.” (*SZ / GA 2 / OA*, 25/34/47.)
2. Ks. LUKU 2.2.

3. "Als der Sinn des Seins desjenigen Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen." (*SZ / GA 2 / OA*, 17/24/38.)
4. "Diese griechische Seinsauslegung vollzieht sich jedoch ohne jedes ausdrückliche Wissen um den dabei fungierenden Leit-faden, ohne Kenntnis oder gar Verständnis der fundamentalen ontologischen Funktion der *Zeit*, ohne Einblick in den Grund der Möglichkeit dieser Funktion. Im Gegenteil: die *Zeit* selbst wird als ein Seiendes unter anderem Seienden genommen, und es wird versucht, sie selbst aus dem Horizont des an ihr unausdrücklich-naiv orientierten Seinsverständnisses in ihrer Seinsstruktur zu fassen." (*SZ / GA 2 / OA*, 26/35/48.)
5. Ks. LUVUT I. 2. I ja I. 2. 2.
6. "Im Rahmen der folgenden grundsätzlichen Ausarbeitung der Seinsfrage kann die ausführliche temporale Interpretation der Fundamente der antiken Ontologie – vor allem ihrer wissenschaftlich höchsten und reinsten Stufe bei *Aristoteles* – nicht mitgeteilt werden. Statt dessen gibt sie eine Auslegung der *Zeit*-abhandlung des *Aristoteles*, die zum *Diskrimen* der Basis und der Grenzen der antiken Wissenschaft vom Sein gewählt werden kann." (*SZ / GA 2 / OA*, 26/35/48.) Vrt. Himanka 2000B, 197.
7. *Olemisen ja ajan suunniteltu rakenne*, ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 8.
8. Heidegger Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* aikakäsityksestä ja skemaattisuudesta, ks. *GA 21*, §§ 22–36; *SZ / GA 2 / OA*, 23–24/31–32/45–46; *GA 25*, §§ 6–12, §§ 24–26; *GA 27*, § 34; *GA 3*, §§ 9–10, § 24, §§ 32–35.
9. Vastaava historiallisesti taaksepäin etenevä destruktio, joka päättyy Aristoteleen aikatuokielman, oli määrää suorittaa myös luentokurssilla SS 1925 (*GA 20*). Tässä oli tarkoitus edetä Henri Bergsonin aikatuokiimuksen sekä Kantin ja Newtonin aikakäsitteen kautta Aristoteleeseen, mutta näin pitkälle luennoissa ei päästy. Ks. *GA 20*, § 3.
10. Luentokurssi SS 1927 on julkaistu nimellä *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*GA 24*). Aristoteleen aikatuokielman luenta, ks. *GA 24*, § 19. Heideggerin tulkintaa Aristoteleen aikatuokielmasta käsittelevät erityisesti Chanter 2000; Derrida 1972; Elliott 2002, 316–347; Ellis 2000; Kane 1995; Martineau 1980;



Protevi 1994, 153–182; Ricœur 1988; Scott 1990, 111–133; Sadler 1996, 68–73; Volpi 1984B, 125–150.

Kuuluisassa kirjoituksessaan ”Ousia et grammè: Note sur une note de Sein und Zeit” (1969; suom. ”*Üsia ja grammè: Huomautus Olemisen ja ajan alaviitteeseen*”) Jacques Derrida käsittelee *Olemisessä ja ajassa* esiintyvää lyhyttä Aristoteleen ja Hegelin aikatulkkintojen käsittelyä. On huomattava, että Derrida mitä ilmeisimmin ei tunne tuolloin vielä julkaisemattomia vuoden 1927 luentoja. Derrida esittää, että *Olemisen ja ajan* keskenräisyys ja ”epäonnistuminen” johtuisi Heideggerin yrityksestä ajatella tavanomaisen, ”vulgäärin” ajan sijasta ”alkuperäistä” ajallisuutta – ajatella aikaa lähtemättä liikkeelle nykyisyydestä, läsnäolevuudesta, *üsiasta*, mikä on mahdotonta. Aikaa ei voi ajatella lähtemättä liikkeelle ajan läsnäolevuudesta nyt-hetkessä, mutta toisaalta, kuten Aristoteles huomaa, aika on juuri se, mikä ylittää ja rikkoo tuon läsnäolon. Tämän vuoksi Heideggerin yritys ottaa askel aristoteelisen metafysiikan ulkopuolelle epäonnistuisi. Kuten Derrida on monesti korostanut, metafysiikan – läsnäolevuuteen perustuvan ajattelun – voi ylittää vain hahmottamalla sen rajoja sisältä käsin, mutta askel noiden rajojen ulkopuolelle uuteen, läsnäolevuuteen perustumattomaan ajattelun lähtökohtaan on mahdoton. Derridan mukaan Heidegger olisi myöhemmässä tuotannossaan ”alkuperäisen ajan” etsimisen sijaan pyrkinyt ajattelemaan läsnäolevuuden uudelleen, metafysiikan traditiota laajemmassa mielessä, ”ei-nykyisenä läsnäolevuutena” (*ungegenwärtige Anwesenheit*), läsnäolon tapahtumisena. (Ks. Derrida 1972, 73–77 / ”*Üsia ja grammè, Huomautus Olemisen ja ajan alaviitteeseen*”, s. 241–245.)

Me taas esitämme, että tämä oli Heideggerin pyrkimys alun pitäen, jo *Olemisessä ja ajassa*. Yritys ajatella ”tavanomaisen” ajan taustalla olevaa ”alkuperäistä” aikaa on läsnäolevuuden ”transsendentaalisten”, transsendoivien ja transsendenttien mahdollisuusehtojen – transsendenssin, ulkoisuuden, ajallisuuden – ajattelemista, mutta nimenomaan tavanomaisen ajan ja *üsian pohjalta*. ”Tavanomainen” aika – ja *üsia* ylipäätään – ei ole Heideggerille erehdys tai väärinkäsitys vaan, kuten Derrida korostaa, täysin väistämätön lähtökohhta, länsimaisen ajattelun kohtalo, joka on

vain ajateltava traditiota perusteellisemmin. ”Alkuperäinen” aika ei ole mikään alkuperä, joka joskus on ollut läsnä mutta hävinnyt ja jäänyt peittoon, vaan se on (ainakin länsimaisen ajattelun piirissä) *aina jo* näkyvistä hukattu ”alkuperä” – siitä on jäljellä vain ”jälki” (*trace*), kuten Derrida tähdentää.

11. *Phys. IV*, 10, 217b31.
12. *GA 24*, 330–331; *ZSD*, 11.
13.  $\bar{U}(k)$  on kreikassa indikatiivinen, toteava ”ei” –  $m\bar{e}$  taas on kielto-sana, jota käytetään toivomuksen, käskyn, epävarmuuden, ehdollisuuden ym. yhteydessä (”älä”, ”kunpa ei”, ”ei kai”, ”ellei” jne.). *Mē on* siis *ei* pohjimmiltaan tarkoittaisi ehdottomasti ja yksinkertaisesti ei-olevaa – tämä on ainoa ei-olevuuden muoto, jonka Parmenides tuntee – vaan suhteellisesti ei-olevaa, ”epäolevaa”, sitä, ”minkä ei pitäisi olla”, ”mikä ei liene”, so. sitä mikä ei täysin vastaa olevan olevuutta koskevaa lähtökohtaista ymmärrystä. Ks. *ZSD*, 11.
14. *Phys. IV*, 10, 217b32–33.
15. τὸ μὲν γὰρ αὐτοῦ γέγονε καὶ οὐκ ἔστιν, τὸ δὲ μέλλει καὶ οὐπω ἔστιν. ἐκ δὲ τούτων καὶ ὁ ἄπειρος καὶ ὁ ἀεὶ λαμβανόμενος χρόνος σύγκειται. (*Phys. IV*, 10, 217b33–218a2.)
16. τὸ δ' ἐκ μὴ ὄντων συγκείμενον ἀδύνατον ἂν εἶναι δόξειε μετέχειν οὐσίας. (*Phys. IV*, 10, 218a2–3.)
17. *Phys. IV*, 10, 218a6–8.
18. Näistä aiheista ks. Derrida 1972, 43–44 / ”*Ūsia ja grammē*: Huomautus *Olemisen ja ajan* alaviitteeseen”, s. 216–218.
19. *GA 24*, 330. Ks. alla.
20. Ks. LUKU 5.2.
21. *GA 24*, 362.
22. Platonin *Timaioksen* aikaa koskeva ydinmääritelmä on äärimmäisen vaikeasti ilmaistu. Tavanomainen luenta lauseesta on kutakuinkin seuraavanlainen: ”Joten hän keksi valmistaa eräänlaisen ikuisuuden liikkuvan kuvan, ja järjestäessään taivaankaikkeuden hän valmistaa samalla ikuisuudesta, joka pysyy aina yhdessä ja samassa, luvultaan etenevän ikuisen kuvan – juuri sen, jolle siis olemme antaneet nimen ’aika’.” (εἰκὼ δ' ἐπένθει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ

μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. – *Timaios* 37d5–7.) Tällöin siis aika määriteltäisiin ”ikuisuuden liikkuvaksi kuvaksi”. Rémi Brague (2003, 11–71) kuitenkin tulkitsee lauseen sana sanalta uudestaan ja korostaa, etteivät *aion* ja *aionios* tarkoita tässä niinkään ”ikuisuutta” ja ”ikuista” vaan ”elinikää” ja yleistä ”elävyyttä”, universaalia ”elämää”, joka itsessään on yksi, jakamaton ja staattinen. Tämän elävyyden liikkuva kuva on taivas, ei aika. Aika sen sijaan määritellään luvuksi tai lukumääräksi, moneuden ja ulkoisuuden horisontiksi, jonka *mukaisesti* taivaankaikkeus kiertää kiertoaan. Braguen tulkinta kohdasta on kutakuinkin seuraava: ”Hän keksi valmistaa elävyydestä liikkuvan kuvan. Niinpä hän jaotellen järjesteli taivaan rakenteen ja näin tehdessään hän valmistaa elävyydestä kuvan. Elävyys pysyy aina yhdessä ja samassa, mutta taivas, joka on sen kuva, liikkuu tämän elävyyden lukumäärällisen aspektin mukaisesti. Juuri tälle lukumäärälle olemme antaneet nimen aika.” (Ks. Brague 2003, 69.) Vrt. *SZ / GA 2 / OA*, 423/559499.

23. καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν. (*Phys. IV*, 10, 218b13.)
24. ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαίρετῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν (*Phys. IV*, 11, 218b31–32).
25. ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν (*Phys. IV*, 11, 219a1–2).
26. *Phys. IV*, 11, 219a3.
27. *Phys. IV*, 11, 219a11–19, b15–16.
28. Ks. *GA 24*, 344–345; *GA 33*, 156. *Fundierung* Husserlilla, ks. *Hua XIX/2*, vi, § 40. Vrt. Ellis 2000, 168; Martineau 1980, 111–112; Volpi 1984b, 136–137.
29. ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου (*Phys. IV*, 11, 219a3–4).
30. ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἅμα κατὰ τε δύναμιν καὶ κατ' ἐνέργειαν (*Phys. IV*, 14, 223a20–21)
31. Heidegger käyttää sanoja ”jatkuvuus” (*Stetigkeit*) ja ”ulotteisuus” (*Ausdehnung*) (*GA 24*, 345).
32. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἰς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις· διὰ γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχές καὶ ἡ κίνησις

- ἐστὶν συνεχῆς, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος (*Phys. IV*, II, 219a10–13).
33. τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν. ἐνταῦθα μὲν δὴ τῇ θέσει· ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν. (*Phys. IV*, II, 219a14–19.)
34. τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. (*Phys. IV*, II, 219b1–2.)
35. οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἢ κίνησις. (*Phys. IV*, II, 219b2–3.)
36. *Arithmos*, luku, voi tarkoittaa sekä abstraktia lukua (esim. LUKU 5), jonka avulla lasketaan (*hō arithmūmen*) että laskettavissa olevaa konkreettista lukumäärää, asian määrällistä aspektia (*to arithmēton*). Aristoteles tekee selväksi, että ajan tapauksessa on kyse jälkimmäisestä (*Phys. IV*, II, 219b5–9).
37. Ks. *Phys. IV*, II, 219b4.
38. Ks. *Phys. IV*, I2, 220b14–221a4.
39. Ks. *Phys. IV*, I4, 223b12–21.
40. ”Luonnollinen kello”, ks. *SZ / GA 2 / OA*, 415–416/548–549/490–492.
41. Erottelun ”syklisen” eli ”myyttisen” ja ”lineaarisen” aikakäsityksen välillä tekee Mircea Eliade kuuluisassa teoksessaan *Le Mythe de l'éternel retour: Archetypes et répétition* (1949; suom. *Ikuisen paluun myytti: Kosmos ja historia*).
42. διὸ καὶ δοκεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἢ τῆς σφαίρας κίνησις, ὅτι ταύτη μετροῦνται αἱ ἄλλαι κινήσεις καὶ ὁ χρόνος ταύτῃ τῇ κινήσει. διὰ δὲ τοῦτο καὶ τὸ εἰωθὸς λέγεσθαι συμβαίνει· φασὶν γὰρ κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα πράγματα, καὶ τῶν ἄλλων τῶν κίνησιν ἐχόντων φυσικὴν καὶ γένεσιν καὶ φθοράν. [...] καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλος τις (*Phys. IV*, I4, 223b21–26, 28–29).
43. Ks. *Phys. IV*, I2, 221b7–9.
44. Ks. *Phys. IV*, I2, 221a4–26.
45. Ks. *Phys. IV*, I2, 221a26–30.

46. Ks. *Phys. IV*, 12, 221a30–b2.
47. ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησιν τὸ ὑπάρχον (*Phys. IV*, 12, 221b3).
48. φανερόν ὅτι τὰ αἰεὶ ὄντα, ἢ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου (*Phys. IV*, 12, 221b3–5).
49. Ks. *Phys. IV*, 12, 221b25–222a9.
50. ”Pelkää, rukoile ja imartele sitä, joka kulloinkin on vallassa.” (σέβου, προσεύχου, θῶπτε τον κρατοῦντ’ αἰεί. – Aiskhylos, *Kablehdittu Prometheus*, 937.) Ks. Sheehan 1983b, 145.
51. Ks. *GA 9*, 268–270. Ks. myös Brogan 1984b, 259; Gadamer, *GW 3*, 289; Sheehan 1983b, 145–146.
52. Heideggerin muotoilu Aristoteleen määritelmästä: ”[Aika on] jotain, joka lasketaan aiemman ja myöhemmän horisontissa (edeltävään ja tuonnempaan nähden) kohdattavan liikkeen yhteydessä.” (”[...] ein Gezähltes an der im Horizont des Früher und Später (an der für den Hinblick auf das Vor und Nach) begegnenden Bewegung.” – *GA 24*, 337.)
53. Ks. *Phys. IV*, 11, 219b22–25.
54. Ks. *Phys. IV*, 11, 219b28–31.
55. φανερόν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ ἂν εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη· ἅμα γὰρ ὥσπερ τὸ φερόμενον καὶ ἡ φορά, οὕτως καὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου καὶ ὁ τῆς φορᾶς. χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμὸς, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἶον μονὰς ἀριθμοῦ. (*Phys. IV*, 11, 219b33–220a4.)
56. ὁ μὲν ποτε ὄν νῦν ἔστι, τὸ αὐτό [...], τὸ δ’ εἶναι ἕτερον (*Phys. IV*, 11, 219b26, 27). Aikatutkielmassa runsaasti viljelty ilmaus *ho pote on*, ”se, minkä kerran ollessa”, on sangen hankala. Seuraamme tässä Rémi Braguen (2003, 97–144) vakuuttavaa tulkintaa ilmauksen merkityksestä. Sen voidaan kirjaimellisesti ymmärtää ilmaisevan ontologista edellytystä: ”se, minkä kerran ollessa läsnä on nyt-hetkikin läsnä”, on liikkeeseen kuuluva edeltävyyden ja tuonnemmuuden horisontti (*to proteron kai hysteron*). Toisin sanoen, kun tämä horisontti kerran on läsnä, on nyt-hetkikin läsnä – nyt-hetki edellyttää tämän horisontin ja ilmenee sen pohjalta. Ross lukee ilmauksen toisin – hän tulkitsee sen tarkoittavan ”se, mitä nyt-hetki kulloinkin ollessaan on” ja

- katsoo olla-verbin kaksinkertaisen käytön olevan tarpeetonta (ks. Rossin huomautukset, *Aristotle's Physics*, s. 598, 599, 601, 611). Vrt. Martineau 1980, 117–118.
57. ἔστι μὲν οὖν ὡς τὸ αὐτὸ τὸ νῦν αἰεὶ, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό· καὶ γὰρ τὸ φερόμενον. (*Phys. IV*, II, 219b31–32.) Heidegger esittää erottelun seuraavasti: "[...] nyt-hetki on sama siihen nähden, mitä se kulloinkin jo oli – so. nyt on kulloinkin nyt; nyt-hetken *essentia*, mitä-luonne, on aina *sama (tauto)* –, ja silti jokainen nyt-hetki on jokaisella nyt-hetkellä olemukseltaan eri, *to d' einai autō heteron*, nyt-oleminen on kulloinkin *toisin-olemista [...]*" ("[...] das Jetzt ist dasselbe hinsichtlich dessen, was es je schon war, – d. h. in jedem Jetzt ist es Jetzt; seine *essentia*, sein Was, ist immer *dasselbe (ταὐτό)* –, und gleichwohl ist jedes Jetzt in jedem Jetzt seinem Wesen nach ein anderes, τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον, das Jetztsein ist je *Anderssein [...]*." – *GA 24*, 350.) Vrt. Volpi 1984B, 139–140.
58. Ks. *Phys. IV*, II, 220a4–11.
59. Ks. *Phys. IV*, II, 220a12–16.
60. Ks. *Phys. IV*, 13, 222a14, 17–18. Vrt. Rossin huomautus, *Aristotle's Physics*, s. 608.
61. Ks. *Phys. IV*, 13, 222a10–12, 15, 19–20.
62. "Sikäli kuin nyt-hetki on raja, se ei ole aikaa/ajallinen, vaan vain sattuu esiintymään ajan yhteydessä; sikäli kuin se taas laskee / saattaa laskettavaksi, se on lukumäärä." (ἦ μὲν οὖν πέρασ τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν· ἦ δ' ἀριθμει, ἀριθμός – *Phys. IV*, II, 220a21–22.) Tämä tekstikohta on hankala ja mahdollisesti turmeltunut. Lukuisista muutoshdotuksista huolimatta siihen ei ole löytynyt mitään yleisesti hyväksyttyä korjausta (ks. Rossin huomautus, *Aristotle's Physics*, s. 603). Heidegger kuitenkin hyväksyy sen sellaisenaan tässä esittämässämme merkityksessä (ks. *GA 24*, 352–355). Vrt. Ellis 2000, 172.
63. Ks. *GA 24*, 350–355.
64. ὁ δ' ἅμα πᾶσ χρόνος ὁ αὐτός (*Phys. IV*, II, 219b10).
65. ἐν παντὶ δοκεῖ εἶναι ὁ χρόνος, καὶ ἐν γῆ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν οὐρανῷ. (*Phys. IV*, 14, 223a17–18.)
66. *Dianoia*-nūs, ks. LUVUT 2.4 ja 4.2. Itseään tajuava tajunta (*noēsis noēōs*), ks. LUKU 5.2.

67. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχῇ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὃ ποτε ὄν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστὶν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἢ ἀριθμητὰ ἐστὶν. (*Phys. IV, 14, 223a25–29.*) Tässä esittämämme tulkinta tästä kohdasta perustuu Heideggerin luentaan (*GA 24, 358–361*) eikä ole mitenkään itsestään selvä; toinen täysin mahdollinen tulkinta löytyy Rossilta, joka ymmärtää Aristoteleen tarkoittavan, että aikaa perustavampi liike ja muutos voi olla ilman henkeäkin ja että aika voi olla ilman henkeä sikäli kuin se kuuluu liikkeeseen (ks. Rossin analyysi, *Aristotle's Physics*, s. 391). On kuitenkin huomattava, että Tuomas Akvinolainen lukee kohdan samalla tavoin kuin Heidegger: ”Jos siis liikkeellä olisi kiintä oleminen asioissa, kuten kivessä tai hevosessa, voitaisiin sanoa ehdottomasti, että samoin kuin kiven luku on vaikka henkeä ei ole, siten myös liikkeen luku – siis aika – olisi, vaikka henkeä ei olisi. [...] mutta liikkeen kokonaisuus tavoitetaan vain hengen tarkastellessa ja vertaillaessa liikkuvan asian edeltävää asemaa tuonnempaan. [...] Itse ajan kokonaisuus tavoitetaan kuitenkin vain liikkeessä olevaa edeltävää ja tuonnempaa luettelevan hengen rakenteen ansiosta.” (“Si ergo motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, posset absolute dici, quod sicut etiam anima non existente est numerus lapidis, ita etiam anima non existente esset numerus motus, qui est tempus. [...] sed totalitas motus accipitur per considerationem animae, comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. [...] Ipsa tamen totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu [...].” – *In Aristotelis Stagiritae nonnullos libros commentaria; Physicorum, Liber quartus, Lectio XXIII.*)  
Vrt. *SZ / GA 2 / OA, 427/564/503–504* ja *Volpi 1984B, 141–142.*
68. “[...] objektiver als alle Objekte und zugleich subjektiv [...]” (*GA 24, 359*).
69. ἀπορήσειεν ἄν τις. (*Phys. IV, 14, 223a22.*)
70. Ks. Martineau 1980, 101; Protevi 1994, 160–161. Heideggerin väitteen löydämme kuitenkin myös Tuomas Akvinolaisen *Fysiikka*-kommentaarista: ”Ja näin ratkeavat edeltävät esitykset, jotka

pyrkivät osoittamaan, ettei aika ole, koska se koostuu ei-olevista osista. Edellä esitetyistä seikoista näet seuraa, ettei ajalla ole täydellistä [toteutunutta] olemista hengen ulkopuolella, kuten ei liikkeelläkään.” (”Et per hoc solvuntur rationes supra positae ad ostendendum quod tempus non sit, quia componitur ex partibus non existentibus: patet enim ex praedictis quod non habet esse perfectum extra animam sicut nec motus.” – *In Aristotelis Stagiritae nonnullos libros commentaria; Physicorum, Liber quartus, Lectio XXIII.*)

71. *GA 24, 330.*
72. ”Wir bringen die Frage nach dem Sein der Zeit von vornherein in eine verkehrte Richtung, wenn wir sie auf die Alternative stellen, ob sie zum Subjekt oder zum Objekt gehört. Man kann hier eine endlose Dialektik entwickeln, ohne das geringste zur Sache zu sagen, solange nicht feststeht, *wie* das Sein des Daseins selbst ist, ob es vielleicht so ist, daß das Dasein, sofern es existiert, weiter draußen ist als jedes Objekt und zugleich innerlicher (subjektiver) als jedes Subjekt [...] Wir werden sehen, daß in der Tat das *Phänomen der Zeit*, in einem ursprünglicheren Sinne gefaßt, *mit dem Weltbegriff und damit mit der Daseinsstruktur selbst zusammenhängt.*” (*GA 24, 359–360.*)
73. ὑπερέξει τοῦ τε εἶναι αὐτῶν (*Phys. IV, 12, 221b30–31.*)
74. Vrt. *GA 19, 33–34; GA 20, 7–8; GA 21, 242; SZ / GA 2 / OA, 18–19/25–26/39–40; GA 22, 67–68; GA 26, 274.*
75. γινώριμον δὲ μάλιστα τοῦτ’ ἔστιν (*Phys. IV, 11, 219b29.*)
76. ὅταν μὲν οὖν ὡς ἐν τῷ νῦν αἰσθανώμεθα, καὶ μὴ ἦτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὕστερου τινός, οὐ δοκεῖ χρόνος γεγενῆσθαι οὐδεὶς, ὅτι οὐδὲ κίνησις. (*Phys. IV, 11, 219a30–33.*)
77. Heideggerin muotoiluja: ”Früher–Später”, ”Vor–Nach”, ”Nicht-mehr–Noch-nicht”, ”Damals–Dann” (*GA 24, 347–349.*) Vrt. Protevi 1994, 164–166.
78. ἢ δ’ ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν (*Phys. IV, 11, 219b25.*)
79. Ks. *GA 24, 364–365.*
80. Ἐλάχιστος δὲ ἀριθμὸς ὁ μὲν ἀπλῶς ἔστιν ἡ δυάς (*Phys. IV, 12, 220a27.*)



81. ἐπεὶ δ' ὀρέξεις γίνονται ἐναντία ἀλλήλαις, τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν ὁ λόγος καὶ αἱ ἐπιθυμίαι ἐναντία ὦσι, γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἦδη φαίνεται γὰρ τὸ ἦδη ἡδὺ καὶ ἀπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἀπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὄρᾶν τὸ μέλλον) (*De an. III*, 10, 433b5–10). Vrt. Volpi 1988, 33; 1989, 239–240.
82. διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασι εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὐτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικῆν. (*EN VI*, 7, 1141a26–28.)
83. Vrt. Starr 1975, 65–66.
84. Erottelu ajallisuuden ja sen latinalaisen vastineen, ”temporaalisuuden” välillä esiintyy selkeänä ainoastaan *Olemisessa ja ajassa*, luentokurssilla SS 1927 (*GA 24*) sekä luentokurssilla SS 1928 (*GA 26*). Heidegger määrittelee ”temporaalisuuden” seuraavasti: ”Se [temporaalisuus] tarkoittaa ajallisuutta sikäli kuin ajallisuus on tematisoitu olemisen ymmärtämisen ja ontologian sinänsä mahdollisuusehtona. Termin ’temporaalisuus’ on määrä osoittaa, että ajallisuus tuo eksistentiaalisen analytiikan piirissä esiin horisontin, josta käsin me ymmärrämme olemista.” (”Er meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie als solcher. Der Terminus ’Temporalität’ soll anzeigen, daß die Zeitlichkeit in der existenzialen Analytik den Horizont darstellt, von woher wir Sein verstehen.” – *GA 24*, 324.)
- Elämän alkuperäinen ajallisuus (*Zeitlichkeit*), ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 65. Ks. myös *PLA*, 244–245; *GA 17*, 282–283, 319; *BZ*, 12, 26; *GA 21*, § 37; *GA 24*, 22, 322–324, §§ 19–20; *GA 25*, §§ 24–26; *GA 26*, § 10, §§ 12–13; *GA 27*, 218; *GA 3*, 282; *GA 9*, 166, 171; *GA 29/30*, § 26, § 35. Vrt. Kisiel 1993, 510–511. Temporaalisuus (*Temporalität*), ks. *GA 21*, § 15, § 18; *SZ / GA 2 / OA*, 19/26/40, 23–25/31–34/45–48; *GA 22*, 170, 174, 200; *GA 24*, 22, 323–324, § 20–22; *GA 26*, 201; *ZSD*, 34. Vrt. Dastur 1986, 97–98, 104–105; 1994A, 15–38, 93–118; 1994B, 78; Kisiel 1993, 505. Suomennosratkaisu ”ajallisuus”–”temporaalisuus” on Reijo Kupiaisen.

85. Ks. *SZ / GA 2 / OA*, § 70 "Eletyn tilallisuuden ajallisuus" ("Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit") ja myös *GA 20*, § 25. Myöhemmässä vaiheessaan Heidegger ajatteli asian uudelleen ja alkoi puhua "aika-tilasta" (*Zeit-Raum*; ks. *ZSD*, 24; *GA 65*, 371–388), "tilanteesta", esittäen ajan ja tilan yhtä alkuperäisinä ulkoisuuden, transsendenssin, muotoina. Ks. myös Protevi 1994, 10–11, 170–172.
86. "[...] die Erfahrung des Vor und Nach setzt in sich selbst in gewisser Weise die Zeiterfahrung voraus, das Früher und Später." (*GA 24*, 349.)
87. "Aristoteles sagt: Die Zeit ist das Gezählte an der im Horizont der Zeit (des Früher und Später) begegnenden Bewegung. Das aber heißt doch: Die Zeit ist etwas, was im Horizont der Zeit begegnet. Zeit ist gezählte Zeit. Wenn ich sage, die Zeit ist dasjenige an der Bewegung, was sich zeigt, wenn ich sie als Bewegung im Horizont ihres Früher und Später verfolge, scheint die Definition der Zeit eine platte Tautologie zu werden: Die Zeit ist das Früher und Später, also *Zeit ist Zeit*." (*GA 24*, 341.) Vrt. Volpi 1984B, 134–135.
88. "Vielleicht sagt das zweite Wort 'Zeit' etwas anderes und Ursprünglicheres als das, was Aristoteles in der Zeitdefinition selbst meint. Vielleicht ist die Aristotelische Zeitdefinition keine Tautologie, sondern verrät nur den inneren Zusammenhang des Aristotelischen Zeitphänomens, d. h. der vulgär verstandenen Zeit, mit der ursprünglichen Zeit, die wir Zeitlichkeit nennen. Die Zeit kann, wie Aristoteles in seiner Interpretation sagt, nur interpretiert werden, wenn sie selbst wieder aus der Zeit, d. h. aus der *ursprünglichen* Zeit verstanden wird." (*GA 24*, 341.) Vrt. Protevi 1994, 165–167.
89. "*Gegenwärtigend* das 'damals' *behalten*, bedeutet: jetzt-sagend offen sein für den Horizont des Früher, das heißt des Jetzt-nicht-mehr. *Gegenwärtigend* das 'dann' *gewärtigen*, besagt: jetzt-sagend offen sein für den Horizont des Später, das heißt des Jetzt-noch-nicht. *Das in solchem Gegenwärtigen sich Zeigende ist die Zeit*. Wie lautet demnach die Definition der im Horizont des [...] Uhrgebrauchs offenbaren *Zeit*? *Sie ist das im gegenwärtigenden, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers*

- sich zeigende GEZÄHLTE, so zwar, daß sich das Gegenwärtigen in der ekstatischen Einheit mit dem nach dem Früher und Später horizontal offenen Behalten und Gewärtigen zeitigt. Das ist aber nichts anderes als die existenzial-ontologische Auslegung der Definition, die Aristoteles von der Zeit gibt: τούτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. 'Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung.'" (SZ / GA 2 / OA, 420–421/555–556/496–497.)
90. Nyt-aika (*Jetzt-zeit*), maailman aika (*Weltzeit*), ks. WDF, 171–173; GA 21, § 19, 411–412; SZ / GA 2 / OA, §§ 80–82; GA 24, 369–388.
91. Maailman ajan ajoitettavuus (*Datierbarkeit*), merkittöisyys (*Bedeutsamkeit*) ja ulottuisuus (*Erstrecktheit*), ks. SZ / GA 2 / OA, §§ 79–81; GA 24, 369–388; GA 26, 264–266.
92. Ks. LUKU 4.4.
93. "Die *Jetzt* sind daher auch in gewisser Weise *mitvorhanden*: das heißt, das Seiende begegnet *und auch* das Jetzt. Obzwar nicht ausdrücklich gesagt wird, die Jetzt seien vorhanden wie die Dinge, so werden sie ontologisch doch im Horizont der Idee von Vorhandenheit 'gesehen'. Die Jetzt *vergehen*, und die vergangenen machen die Vergangenheit aus. Die Jetzt *kommen an*, und die ankünftigen umgrenzen die 'Zukunft'. Die vulgäre Interpretation der Weltzeit als Jetzt-Zeit verfügt gar nicht über den Horizont, um so etwas wie Welt, Bedeutsamkeit, Datierbarkeit sich zugänglich machen zu können." (SZ / GA 2 / OA, 423/558/498–499.)
94. Tavanomainen, "vulgääri" käsitys ajasta (*vulgärer Zeitbegriff*), ks. GA 21, 261; SZ / GA 2 / OA, 17–18/24/38–39, 304/403/368, 326/432/393, 333/440–441/400, 349/462/418, § 73, 405–406/535–536/479–480, §§ 81–82; GA 22, 76, 239–240; GA 24, § 19; GA 25, 342, 426; GA 26, 182, 254–255, 267–268; GA 3, 238–239, 243; GA 29/30, 213, 427–428.
95. Ks. BZ, 23–24.
96. "Was Aristoteles als Zeit herausstellt, *entspricht dem vulgären vorwissenschaftlichen Zeitverständnis*. Die vulgär bekannte Zeit weist *ihrem eigenen phänomenologischen Gehalte nach* auf eine

ursprüngliche Zeit, die *Zeitlichkeit*, zurück. Darin liegt aber: Die Aristotelische Zeitdefinition ist nur der *Ansatz* der Interpretation der Zeit." (*GA 24*, 362.)

97. "[...] die im Anfang der abendländischen Philosophie die Seineröffnung *leitende Blickbahn* die Zeit ist, aber *so*, daß diese Blickbahn *als solche* noch verborgen blieb und bleiben mußte. Wenn schließlich zum Grundbegriff des Seins die οὐσία wird und dieses bedeutet: ständige Anwesenheit, was liegt dann dem Wesen von Beständigkeit und dem Wesen von Anwesenheit unenthüllt anderes zugrunde als Zeit? Aber *diese 'Zeit'* ist in ihrem Wesen noch unentfaltet und (auf dem Boden, im Gesichtskreis der 'Physik') auch unentfaltbar. Denn sobald am *Ende* der griechischen Philosophie bei *Aristoteles* die Besinnung auf das Wesen der Zeit einsetzt, muß die Zeit selbst als ein irgendwie Anwesendes, οὐσία τις, genommen werden. Dies drückt sich darin aus, daß die Zeit vom 'Jetzt', dem jeweils und einzig Gegenwärtigen, her begriffen wird. Vergangenheit ist das 'nicht *mehr*-Jetzt', Zukunft ist das 'noch nicht-Jetzt'. Das Sein im Sinne von Vorhandenheit (Anwesenheit) wird die Blickbahn für die Bestimmung der Zeit. Nicht aber wird die Zeit zur eigens eingeschlagenen Blickbahn für die Auslegung des Seins." (*GA 40*, 215.)
98. "*Dasein* ist nichts anderes als *Zeit-Sein*. Die Zeit ist nichts, was draußen in der Welt vorkommt, sondern was ich selbst bin. [...]. Die Zeit bestimmt die Ganzheit des Daseins. Dasein ist nicht nur jeweilig in einem Moment, sondern ist es selbst in der ganzen Erstreckung seiner Möglichkeiten und seiner Vergangenheit. [...] Die Zeit macht die Ganzheit meines Daseins aus und bestimmt zugleich mein eigenes Sein in jedem Moment. Menschliches Leben passiert nicht in der Zeit, sondern ist die Zeit selbst." (*WDF*, 169.)
99. Huolen käsitten taustalla on Augustinuksen käsitlemä *cura*, jota Heidegger laajalti tutkii (ks. *GA 60*, 205–210). Vrt. Larivée-Leduc 2001. Varhaismuoto "huolestuneisuus" (*Bekümmung*), ks. *GA 9*, 32–33; *GA 60*, 52–54. *Sorge*, ks. *GA 61*, 89–99, 133–140; *PLA*, 240; *GA 17*, 57–58, 104–107, 319; *WDF*, 170; *GA 20*, § 31, 425–426; *GA 21*, § 18, § 37; *SZ / GA 2 / OA*, §§ 39–42. Vrt. Brague 2001, 150–151; Kisiel 1993, 505.

100. "Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seienden)" (SZ / GA 2 / OA, 192/256/242).
101. Tulevaisuus (*Zukunft*), jo-olleisuus (*Gewesenheit*) ja nykyisyys (*Gegenwart*) ajan ulottuvuuksina, ks. GA 21, § 37; SZ / GA 2 / OA, § 65; GA 24, 374–380, 405–412; GA 25, 352, 389–393; GA 26, 266–267; GA 3, 183, 196; GA 9, 166; GA 29/30, 187–189, 218, 531; GA 32, 115–116. *Gewesenheit*, vrt. Sheehan 1995B; 1996–97.
102. "Olleen ja menneen" menneisyyden (*Vergangenheit*) ja jo-olleisuuden (*Gewesenheit*) välinen ero, ks. GA 21, 238–239; SZ / GA 2 / OA, § 73, 427/563/503.
103. "Die ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit zeitigt sich aus der eigentlichen Zukunft, so zwar, daß sie zukünftig gewesen allererst die Gegenwart weckt. *Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.*" (SZ / GA 2 / OA, 329/436/396.)
104. "[...] als Grundeigentümlichkeit des faktischen Lebens herausgehoben wurde, daß es ein Seiendes ist, dem es in der Weise seiner Zeitigung auf sein eigenes Sein ankommt." (PIA, 244.) *Zeitigen* tarkoittaa saksan kielessä kaikkea "kypsymistä", "kypsyttämistä" ja "aikaan saamista" ylipäätään. Suomen kielessä vastaava sana on "aikuistuminen", jonka merkitys rajoittuu ihmisen kypsymiseen ajassa, ja näin se ajaa saksankielistä sanaakin paremmin läpi sen, mitä Heidegger tarkoittaa: elämän ajallisuuden tapahtuminen on nimenomaan ihmisen aikuistumista. Aikuistuminen, ajallistuminen, ajan tapahtuminen, aikaan saaminen (*Zeitigung*), ks. GA 61, 102, 110; PIA, 244–246, 260; SZ / GA 2 / OA, 304/403/368, 328–331/434–436/395–397, §§ 68–69, § 81; GA 24, 378; GA 26, §§ 12–13; GA 3, 196; GA 29/30, § 35. Vrt. Kisiel 1993, 510.
105. μεταβολή δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν. (*Phys. IV*, 13, 222b16.)
106. ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησιν τὸ ὑπάρχον (*Phys. IV*, 12, 221b3).
107. "[...] das ἐκστατικόν schlechthin. *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche 'Außer-sich' an und für sich selbst.*" (SZ / GA 2 / OA, 329/435/395.) Vrt. Dastur 1986.
108. Kohtalo, ks. 1. 2. 2.
109. Väline, ks. LUKU 4. 4.

110. Myös Heidegger kiinnittää huomiota latinan sanan *interesse* etymologiaan, tietysti suomenkielistä idiomia tuntematta. Ks. *GA 6.1*, 108.
111. "Zukünftig auf sich zurückkommend, bringt sich die Entschlossenheit gegenwärtig in die Situation. Die Geweseneheit entspringt der Zukunft, so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt. Dies dergestalt als gewesend-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir die *Zeitlichkeit*." (*SZ / GA 2 / OA*, 326/431–432/392.)
112. "Schon Aristoteles hat das Phänomen des Augenblicks, den *καιρός*, gesehen und im VI. Buch seiner 'Nikomachischen Ethik' umgrenzt, aber wiederum so, daß es ihm nicht gelang, den spezifischen Zeitcharakter des *καιρός* mit dem in Zusammenhang zu bringen, was er sonst als Zeit (*νῦν*) kennt." (*GA 24*, 409.) Vrt. Brague 2001, 130, n. 12; Maggini 2001.
113. Ks. LUKU 5.3.
114. Julkaistu nimellä *Platon: Sophistes (GA 19)*.
115. Vrt. I.1.3, 2.3.4, 2.4.
116. "Olkoot nyt sitten tapoja, joilla henki avaa todellisuuden myöntämällä tai kieltämällä, luvultaan viisi: nämä ovat osaaminen/taito, asiantuntemus/tiede, kaukonäköisyys/tilannetaju, viisaus/yymmärrys ja tajunta." (ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἢ ψυχῇ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς – *EN VI*, 3, 1139b15–17.) *Tekhnē*, ks. *EN VI*, 4, 1140a1–23; *epistēmē*, ks. *EN VI*, 3, 1139b18–36; *fronēsis*, ks. *EN VI*, 5, 1140a24–b30; *sofia*, ks. *EN VI*, 7, 1141a9–b8; *nūs*, ks. *EN VI*, 6, 1140b31–1141a8.
117. Ks. LUKU 5.3.
118. βουλευέται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ τῶν μὴ ἐνδεχομένων αὐτῷ πράξει. (*EN VI*, 5, 1140a31–33.)
119. λείπεται ἄρα αὐτὴν εἶναι ἕξιν ἀληθῆ μετὰ λόγου πρακτικῆν περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακὰ. (*EN VI*, 5, 1140b4–6).
120. τὰ γὰρ περὶ αὐτὸ ἕκαστα τὸ εὖ θεωροῦν φησὶν εἶναι φρόνιμον (*EN VI*, 7, 1141a25–26).

121. ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν [...]· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον· ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῶ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὐ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἰσθησις, οὐχ ἡ τῶν ιδίων, ἀλλ' οἷα αἰσθανόμεθα ὅτι τὸ {ἐν τοῖς μαθηματικοῖς} ἐσχάτον τρίγωνον· στήσεται γὰρ κάκει. (EN VI, 8, 1142a23–24, 25–29.) I. Bywater kyseenalaistaa sanat ἐν τοῖς μαθηματικοῖς, ”matemaattisista koh-teista/asioista”. Vrt. Long 2002, 50–51.
122. ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά (EN VI, 11, 1143a32–33).
123. Ks. GA 19, 157–160.
124. Ks. GA 19, 160–165.
125. ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφοτέρα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὄρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου [...]· ἀρχαὶ γὰρ τοῦ οὐ ἔνεκα αὐταί· ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα γὰρ τὰ καθόλου· τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἰσθησις, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. (EN VI, 11, 1143a35–b3, b4–b5.) On epävarmaa mihin sanat ταῖς πρακτικαῖς (b1) viittaavat – tässä muodossa selvimmin ”todistuksiin”, joten ainutkertainen ja äärimmäinen tilanne tajuttaisiin siis käytännöllisen todistuksen eli nk. praktisen syllogismin yhteydessä. Franz Susemihlin editioon nojaten Heidegger viittaa eräisiin käsikirjoituksiin – on tosin hieman epävarmaa mihin – joiden mukaan tässä lukisi maskuliinissa tai neutriassa τοῖς πρακτικοῖς. Tällöin voitaisiin lukea, että kyse on käytännöllisestä käsitteellisestä jäsennyksestä (*praktikos logos*) tai vain käytännöllis-toiminnallisista asioista ylipäätään (ks. GA 19, 158–159).
126. ”Die φρόνησις ist das *Erblicken des Diesmaligen*, der konkreten Diesmaligkeit der augenblicklichen Lage. *Sie ist als αἰσθησις der Blick des Auges, der Augen-blick auf das jeweils Konkrete, das als solches immer anders sein kann.* Dagegen ist das νοεῖν in der σοφία das Betrachten dessen, was ἀεί ist, *was immer in Selbigkeit gegenwärtig ist.* Die Zeit – der Augenblick und das Immersein – fungiert hier als Discrimen des νοεῖν in φρόνησις und σοφία.” (GA 19, 163–164.)

127. Silmänräpäys (*Augenblick*), ks. *GA* 60, 100–101, 150; *PLA*, 259–260; *GA* 63, 16; *GA* 18, 188–191; *GA* 19, 163–165, 174; *SZ / GA 2 / OA*, 328/434/395, 338/447/405–406; *GA* 22, 312–313; *GA* 24, 405–412, 434–435; *GA* 25, 395; *GA* 29/30, §§ 32–35, 427–428. Vrt. Kisiel 1993, 491–492. Käännösratkaisu on Reijo Kupiaisen (ks. *OA*, 395, n. 300). *Kairosta* ja silmänräpäyksen ilmiötä suhteessa *theoreiniin* ”kreikkalaisena” näkemisen tapana käsittelee erityisesti McNeill 1999. Ks. myös Maggini 2001; Pöggeler 1994; Weigelt 2002, 171–177.
128. ”Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß in aktiven Sinne [...] verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet. Das Phänomen des Augenblicks kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden. Das Jetzt ist ein zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört: das Jetzt, ’in dem’ etwas entsteht, vergeht oder vorhanden ist. ’Im Augenblick’ kann nichts vorkommen, sondern als eigentliche Gegenwart läßt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes ’in einer Zeit’ sein kann.” (*SZ / GA 2 / OA*, 338/447/405–406.)
129. Toiminnan läpinäkyvyys (*Durchsichtigkeit*) silmänräpäyksessä, ks. *GA* 19, 56, 135, 146–150.
130. Tilanne, tilaatio (*Situation*), ks. *GA* 58, 258–260; *GA* 9, 11–12, 26; *GA* 60, 90–93, 140; *PLA*, 237–239, 259; *GA* 19, 29, 139, 148, 150; *WDF*, 145; *SZ / GA 2 / OA*, § 45, 299–300/397–398/363–364, § 63; *GA* 24, 407; *GA* 29/30, 224. Vrt. Kisiel 1993, 505. Ks. myös ”hermeneuttinen tilanne”, LUKU 1.2.1.
131. ”Die Situation ist das je in der Entschlossenheit erschlossene Da, als welches das existierende Seiende da ist. Die Situation ist nicht ein vorhandener Rahmen, in dem das Dasein vorkommt [...]” (*SZ / GA 2 / OA*, 299/397/363.)
132. Ks. LUKU 6.1.
133. Kierkegaardin teoksissaan käsittelemä ”silmänräpäyksen” (*Øieblikket*) ilmiö sekä erityisesti Karl Jaspersin tulkinta silmänräpäyksestä ”rajatilanteena” teoksessa *Psychologie der Weltanschauungen*



- (1919), josta Heidegger kirjoitti pitkän esseen n. 1920, kuuluvat *Olemisen ja ajan* tärkeimpiin taustavaikutteisiin. Luentokursilla WS 1929–30 Heidegger toteaa: ”Sen, mitä tässä kutsumme ’silmänräpäykseksi’, käsitti filosofiassa toden teolla ensimmäisenä *Kierkegaard* – tämän käsittämisen myötä saa filosofiassa alkunsa antiikkiin nähden täysin uuden aikakauden *mahdollisuus*.” (”Was wir hier mit ’Augenblick’ bezeichnen, ist dasjenige, was *Kierkegaard* zum erstenmal in der Philosophie wirklich begriffen hat – ein Begreifen, mit dem seit der Antike die *Möglichkeit* einer vollkommen neuen Epoche der Philosophie beginnt.” – *GA 29/30*, 225.) *Kierkegaard* ei kuitenkaan Heideggerin mukaan kyennyt radikalisoimaan ajallista ymmärrystään silmänräpäyksestä vaan samasti sen tavanomaiseen ”nyt-hetkeen” (ks. *SZ / GA 2 / OA*, 338, n. 1/ 447–448, n. 2/ 406, n. 308; *GA 24*, 408).
134. τὰ δ' ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τὰ συμφέροντα οὐδὲν ἐστηκὸς ἔχει (*EN II*, 2, 1104a3–4).
135. δεῖ δ' αὐτοὺς αἰεὶ τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν (*EN II*, 2, 1104a8–9). Vrt. van Buren 1994A, 332–333.
136. ”Kairologinen” (*kairologisch*), ks. *GA 61*, 137–140; *GA 63*, 101. Vrt. Elliott 2002, 161–164; Kisiel 1993, 501; Maggini 2001, 82–83.
137. Ks. *GA 19*, § 19, §§ 24–25.
138. Ks. LUKU 2.4.
139. ἀτοπον γὰρ εἴ τις τὴν πολιτικὴν ἢ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἶεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώπος ἐστίν. [...] καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. (*EN VI*, 7, 1141a20–22, a34–b2.)
140. ἴσως οὐκ ἔστι τὸ αὐτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας. (*EN VI*, 8, 1142a9–10.)
141. *EN VI*, 5, 1140b7–11.
142. ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων. (*EN VI*, 7, 1141a19–20).
143. *EN VI*, 7, 1141b3–8.
144. οὐδὲ κυρία γ' ἐστὶ τῆς σοφίας [...], ὥσπερ οὐδὲ τῆς ὑγείας ἢ ἰατρικῆ· οὐ γὰρ χρῆται αὐτῇ, ἀλλ' ὀρᾷ ὅπως γένηται· ἐκείνης οὖν ἔνεκα ἐπιτάττει, ἀλλ' οὐκ ἐκείνη.

ἔτι ὁμοιον κᾶν εἶ τις τὴν πολιτικὴν φαίη ἄρχειν τῶν θεῶν, ὅτι ἐπιτάττει περὶ πάντα τὰ ἐν τῇ πόλει. (*EN VI*, 13, 1145a6–11.) Vrt. Long 2002.

### *Λοпуksi: Elää elämänsä*

1. Ks. LUKU 2.3.4.
2. Ks. LUKU 5.
3. "Kinetic meaning of being-ness", ks. Sheehan 1979c, 629–635; 1981b, xv–xix.
4. Ks. LUKU 5.2.
5. Ks. LUKU 2.4.
6. ἄτοπον οὖν γίνοιτ' ἄν, εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον αἰροῖτο ἀλλὰ τινος ἄλλου. (*EN X*, 7, 1178a3–4.) Ks. LUKU 2.4.
7. Ks. Sheehan 1978b, 313; 1979c, 634.
8. Ks. LUKU 2.4.
9. Ratkenneisuus (*Erschlossenheit*), ks. LUVUT 5.3 ja 6.4.
10. Ks. Sheehan 1979c, 634.
11. *Fronēsis–sofia*, ks. luku 6.4.
12. "Die Herrlichkeit aber und die Größe dieses Aufbruchs verstehen wir dann erst ganz, wenn wir in uns jene tiefe und weite Besonnenheit tragen, aus der die alte griechische Weisheit das Wort gesprochen: τὰ... μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ... 'Alles Große steht im Sturm'..." (*GA 16*, 117 / "Saksalainen yliopisto puoltaa itseään", s. 37.) Linaus Platonin *Valtiosta (VI, 497d9)*.
13. Ks. Gillespie 2000.
14. "Aber was ist die θεωρία für den Griechen? Man sagt: die reine Betrachtung, die nur der Sache in ihrer Fülle [...] verbunden bleibt. Dieses betrachtende Verhalten soll unter Berufung auf die Griechen um seiner selbst willen geschehen. Aber diese Berufung hat unrecht. Denn einmal geschieht die 'Theorie' nicht um ihrer selbst willen, sondern einzig in der Leidenschaft, dem Seienden als solchem nahe und unter seiner Bedrängnis zu bleiben. Zum ändern aber kämpften die Griechen gerade darum, dieses betrachtende Fragen als eine, ja als *die* höchste Weise

der ἐνέργεια, des 'am-Werke-Seins', des Menschen zu begreifen und zu vollziehen. Nicht stand ihr Sinn danach, die Praxis der Theorie anzugleichen, sondern umgekehrt, die Theorie selbst als die höchste Verwirklichung echter Praxis zu verstehen. Den Griechen ist die Wissenschaft nicht ein 'Kulturgut', sondern die innerst bestimmende Mitte des ganzen volklich-staatlichen Daseins." (GA 16, 109–110 / "Saksalainen yliopisto puoltaa itseään", s. 34.)

15. τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ (Aiskhylos, *Kablehdittu Prometheus*, 514). Ks. GA 16, 109 / "Saksalainen yliopisto puoltaa itseään", s. 34.
16. Vesa Jaaksin suomennosta ("Rakentaa asua ajatella", s. 59) muutettu. "[...] die *egentliche Not des Wohnens* besteht nicht erst im Fehlen von Wohnungen. Die eigentliche Wohnungsnot ist auch älter als die Weltkriege und die Zerstörungen, älter auch denn das Ansteigen der Bevölkerungszahl auf der Erde und die Lage des Industrie-Arbeiters. Die eigentliche Not des Wohnens beruht darin, daß die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst wieder suchen, daß sie *das Wohnen erst lernen müssen*. [...] Sobald der Mensch jedoch die Heimatlosigkeit *bedenkt*, ist sie bereits kein Elend mehr. Sie ist, recht bedacht und gut behalten, der einzige Zuspruch, der die Sterblichen in das Wohnen *ruft*. Wie anders aber können die Sterblichen diesem Zuspruch entsprechen als dadurch, daß sie an *ihrem* Teil versuchen, von sich her das Wohnen in das Volle seines Wesens zu bringen? Sie vollbringen dies, wenn sie aus dem Wohnen bauen und für das Wohnen denken." (GA 7, 163–164.) Vrt. Himanka 2002, 215.
17. Bernasconi 1986, 123–124.
18. Vesa Jaaksin suomennosta ("Rakentaa asua ajatella", s. 59) muutettu. "Das Wohnen aber ist *der Grundzug* des Seins, demgemäß die Sterblichen sind." (GA 7, 163.)
19. Vesa Jaaksin suomennosta ("Rakentaa asua ajatella", s. 59) muutettu. "Bauen und Denken sind jeweils nach ihrer Art für das Wohnen unumgänglich. Beide sind aber auch unzulänglich für das Wohnen, solange sie abgesondert das Ihre betreiben, statt aufeinander zu hören." (GA 7, 163.)

20. Aristoteleen tiedetään kirjoittaneen tämännimisen teoksen Kyproksen kuninkaalle Themisonille. Teos oli antiikin aikana hyvin suosittu. Uusplatonisti Jamblikhoksen 200- ja 300-lukujen vaihteessa jKr. kirjoittamasta *Protreptikos*-teoksesta uskotaan löytyvän lukuisia nimeämättömiä lainauksia Aristoteleen teoksesta, mutta tästä ei ole täyttä yksimielisyyttä. Ks. Düring 1961, 11–39.
21. ἀπλοῦν ἄρ' ἤδη τοῦτο καὶ παντὶ συλλογίζεσθαι ῥᾶδιον ὅτι ζῆ μᾶλλον ὁ διανοούμενος ὀρθῶς καὶ μάλιστα πάντων ὁ μάλιστα ἀληθεύων, οὗτος δ' ἐστὶν ὁ φρονῶν καὶ θεωρῶν κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην· καὶ τό γε τελέως ζῆν τότε καὶ τούτοις ἀποδοτέον, τοῖς φρονούσι καὶ τοῖς φρονίμοις. (Fragmentti B 85; Düring, *Aristotle's Protrepticus*.) Vrt. Courtine 2003b, 193–194.

# Lähteet

*Hakusulkeissa olevat vuosiluvut viittaavat teoksen alkuperäiseen ilmestymisvuoteen.*

## I. HAKUTEOKSET

- BAUER, WALTER: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Translated and adapted by William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. 2nd edition revised and augmented by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker. Chicago–London: University of Chicago Press, 1979.
- BONITZ, HERMANN (HERMANNUS): *Index Aristotelicus*. Berolini: Reimer, 1870.
- CHANTRAINE, PIERRE: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots*. Sous la direction de Alain Blanc, Charles de Lamberterie, Jean-Louis Perpillou. Paris: Klincksieck, 1999 [1968].
- ERNOUT, A. – MEILLET, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*. 4<sup>e</sup> édition. Paris: Klincksieck, 1959 [1932].

- GRIMM, JACOB – GRIMM, WILHELM: *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bände. Leipzig: S. Hirzel, 1854–1971.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bände 1–10. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., 1971–98.
- LIDDELL – SCOTT: *An Intermediate Greek–English Lexicon*. Founded upon the 7th edition of Liddell and Scott’s Greek–English Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 2000 [1889].
- PAPP, ISTVÁN – JAKAB, LÁSZLÓ: *Magyar–finn szótár*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985.
- STEPHANUS, HENRICUS: *Thesaurus Graecae Linguae, Volumen Quintum*. Post editionem anglicam novis additamentis auctum, ordineque alphabetico digestum tertio ediderunt Carolus Benedictus Hase, Guilielmus Dindorfius et Ludovicus Dindorfius. Parisiis: Didot, 1842–46.
- Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja, Osat 1–3*. Toimitaneet Erkki Itkonen, Ulla–Maija Kulonen et al. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia, 556.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1992–2000.

## 2. ARISTOTELEEN TEOKSET

*Cat.: Categoriae.*

- *Categoriae et Liber de interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1949.
- *Kategoriat*. Suomentanut ja selitykset laatinut Lauri Carlson. (Teokset, I.) Helsinki: Gaudeamus, 1994.

*De int.: De interpretatione.*

- *Categoriae et Liber de interpretatione*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1949.
- *Tulkinnasta*. Suomentanut ja selitykset laatinut Lauri Carlson. (Teokset, I.) Helsinki: Gaudeamus, 1994.

*An. pr.: Analytica priora.*

- *Analytica priora et posteriora*. Recensuit brevique adnotatione critica instruit W. D. Ross, praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1989.
- *Ensimmäinen analytiikka*. Suomentanut ja selitykset laatinut Simo Knuuttila. (Teokset, I.) Helsinki: Gaudeamus, 1994.

*An. post.: Analytica posteriora.*

- *Analytica priora et posteriora*. Recensuit brevique adnotatione critica instruit W. D. Ross, praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1989.
- *Toinen analytiikka*. Suomentanut ja selitykset laatinut Juha Sihvola. (Teokset, I.) Helsinki: Gaudeamus, 1994.

*De caelo.*

- *De caelo libri quattuor*. Recognovit brevique adnotatione critica instruit D. J. Allan. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1936.

*Phys.: Physica.*

- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ: *Aristotle's Physics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1998 [1936].
- *Fysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari, selitykset laatinut Simo Knuuttila. (Teokset, III.) Helsinki: Gaudeamus, 1992.

*De an.: De anima.*

- *De anima*. Recognovit brevique adnotatione instruit W. D. Ross. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1956.

*De part. an.: De partibus animalium.*

- *Les parties des animaux*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. (Collection des Universités de France.) Paris: Les Belles Lettres, 1956.

*De motu an.: De motu animalium.*

- *Marche des animaux, Mouvement des animaux, Index des traités biologiques*. Texte établi et traduit par Pierre Louis. (Collection des Universités de France.) Paris: Les Belles Lettres, 1973.

*Met.: Metaphysica.*

- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ: *Aristotle's Metaphysics*, VOL. I–II. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1997 [1924].
- *Metafyysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari, Petri Pohjanlehto, selitykset laatinut Simo Knuutila. (Teokset, VI.) Helsinki: Gaudeamus, 1990.

*EN: Ethica Nicomachea.*

- *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Bywater. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1988 [1894].
- *Nikomakhoksen etiikka*. Suomentanut ja selitykset laatinut Simo Knuutila. (Teokset, VII.) Helsinki: Gaudeamus, 1989.

*Pol.: Politica.*

- *Politica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1957.
- *Politiikka*. Suomentanut A.M. Anttila, selitykset laatinut Juha Sihvola. (Teokset, VIII.) Helsinki: Gaudeamus, 1991.

*Rhet.: Ars rhetorica.*

- *Ars rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1969 [1959].
- *Retoriikka*. Suomentanut Paavo Hohti, selitykset laatinut Juha Sihvola. (Teokset, IX.) Helsinki: Gaudeamus, 1997.

*Protreptikos* [mahdollisesti epäperäisiä fragmentteja].

- Ingemar Düring, *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XII.) Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1961.

### 3. MUUT ANTIIKIN JA KESKIAJAN LÄHTEET

AISKHYLOS (AESCHYLUS): *Prometheus vincetus*. Teoksessa *Aeschyli septem quae supersunt tragoediae*. Recensuit Gilbertus Murray.



- Editio altera. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.)  
Oxonii: Oxford University Press, 1966 [1937].
- *Kablehdittu Prometheus*. Teoksessa *Neljä tragediää*. Suomentanut Maarit Kaimio. Helsinki: Gaudeamus, 1975.
- ARISTOFANES (ARISTOPHANES): *Ecclesiazusae*. Teoksessa *Aristophanis Comoediae, Tomus II*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt F. W. Hall, W. M. Geldart. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1951 [1901].
- *Naisten kansankokous*. Teoksessa *Aristofanes III*. Suomentanut Aulis Rissanen. s. l., 1972.
- DIELS, HERMANN – KRANZ, WALTHER [DK]: *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch, Erster Band*. 6. verbesserte Auflage. Herausgegeben von Walther Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951 [1903].
- Suomennettuja Parmenides–katkelmia:
- Larsson, Hans (1926): *Kreikan filosofia*. Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö, 1926 (s. 22–24).
  - Nordin, Svante (1999): *Filosofian historia: Länsimaisen järjen seikkailut Thaleesta postmodernismiin*. Suomentanut Jukka Heiskanen. Oulu: Pohjoinen (s. 29–31).
  - Russell, Bertrand (1948): *Länsimaisen filosofian historia, osa I*. Suomentanut J. A. Hollo. Porvoo–Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö, 1948 (s. 67–68).
  - Teräväinen, Juha (1985): ”Järki vie meidät ovelle asti”. Teoksessa *Käsitteelliseen selkeyteen / Towards conceptual clarity: Jublakirja Raili Kaupille 10. 4. 1985*. (Tampereen yliopiston Matemaattisten tieteiden laitoksen julkaisuja, A 151.) Tampere: Tampereen yliopisto, 1985 (s. 94–97).
- Novum Testamentum Graece*. Post Eberhard et Erwin Nestle editione xxvii revisa communiter ediderunt Barbara et Kurt Alan, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993 [1898].
- *Raamattu*. Helsinki: Otava, 1993.
- PLATON (PLATO): *Euthyphro*. Teoksessa *Platonis opera, Tomus I*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet.

- (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1958 [1900].  
 – *Euthyfron*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. (Teokset, I.) Helsinki: Otava, 1999.
- PLATON (PLATO): *Sophista*. Teoksessa *Platonis opera, Tomus I*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1958 [1900].  
 – *Sofisti*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. (Teokset, V.) Helsinki: Otava, 1999.
- PLATON (PLATO): *Res publica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1958 [1902].  
 – *Valtio*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. (Teokset, IV.) Helsinki: Otava, 1999.
- PLATON (PLATO): *Timaeus*. Teoksessa *Platonis opera, Tomus IV*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1988 [1902].  
 – *Timaios*. Suomentanut A. M. Anttila. (Teokset, V.) Helsinki: Otava, 1999.
- PLATON (PLATO): *Leges*. Teoksessa *Platonis opera, Tomus V*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Oxonii: Oxford University Press, 1952 [1907].  
 – *Lait*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Holger Thesleff, Tuomas Anhava, A. M. Anttila. (Teokset, VI.) Helsinki: Otava, 1999.
- TUOMAS AKVINOLAINEN (SANCTUS THOMAS AQUINAS): *Quaestiones disputatae cum quolibetis, Volumen Secundum*. (Opera omnia, IX.) New York: Misurgia, 1949.
- TUOMAS AKVINOLAINEN (SANCTUS THOMAS AQUINAS): *In Aristotelis Stagiritae nonnullos libros commentaria, Volumen Primum*. (Opera omnia, XVIII.) New York: Misurgia, 1949.

#### 4. MARTIN HEIDEGGERIN TEOKSET

*Teokset ovat kronologisessa järjestyksessä syntymäajankohdan mukaan.*

GA *Gesamtausgabe* + osan numero. *Gesamtausgabea* julkaisee Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main).

SS (*Sommersemester*) = kesälukukausi.

WS (*Wintersemester*) = talvilukukausi.

##### 4.1 HEIDEGGERIN ELINAIKANA JULKAISTUT TEOKSET

GA 1: *Frühe Schriften*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1978.

[1972] ”Vorwort zu ersten Ausgabe der ’Frühen Schriften’” (s. 55–77).

[1916, habilitaatioväitöskirja] *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (s. 189–412).

GA 9: *Wegmarken*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1978.

[n. 1920, essee] ”Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*” (s. 1–44).

[1929, virkaanastujaisluento Freiburgissa] ”Was ist Metaphysik?” (s. 103–122).

[1929, essee] ”Vom Wesen des Grundes” (s. 123–175).

[1939, essee] ”Vom Wesen und Begriff der φύσις: Aristoteles, Physik B, 1” (s. 239–301).

[1946, kirje Jean Beaufret’lle] ”Brief über den ’Humanismus’” (s. 313–364).

– ”Kirje ’humanismista’”. Teoksessa *Kirje ’humanismista’ & Maailemankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. (Paradigma.) Helsinki: Tutkijaliitto, 2000 (s. 51–109).

SZ: *Sein und Zeit*. 18. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 2001 [1927].

– GA 2: *Sein und Zeit*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1977.

– OA: *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino, 2000.

- GA 3: Kant und das Problem der Metaphysik.* Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1991.  
 [1929, kirja] *Kant und das Problem der Metaphysik* (s. XIII–246).  
 [1929, väittelytilaisuus Davosissa] ”Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger” (s. 274–296).
- GA 40: Einführung in die Metaphysik.* Herausgegeben von Petra Jaeger. 1983 [1953, luentosarja SS 1935, Freiburg]
- GA 5: Holzwege.* Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1977.  
 [1935/36, sarja esitelmää] ”Der Ursprung des Kunstwerkes” (s. 1–74).  
 – *Taideteoksen alkuperä.* Suomentanut Hannu Sivenius. Helsinki: Taide, 1995.
- GA 6.1: Nietzsche, Erster Band.* Herausgegeben von Brigitte Schillbach. 1996.  
 [1961, 1930-luvun luentojen pohjalta työstetty kirja]
- GA 6.2: Nietzsche, Zweiter Band.* Herausgegeben von Brigitte Schillbach. 1997.  
 [1961, 1930-luvun luentojen pohjalta työstetty kirja]
- GA 7: Vorträge und Aufsätze.* Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 2000.  
 [1936–46, muistiinpanoja] ”Überwindung der Metaphysik” (s. 67–98).  
 [1951, esitelmä] ”Bauen Wohnen Denken” (s. 145–164).  
 – ”Rakentaa asua ajatella”. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin*, 3/2003 (s. 53–59).  
 [1950, esitelmän pohjalta laadittu essee] ”Das Ding” (s. 165–187).  
 – ”Olio”. Suomentanut Reijo Kupiainen. *niin & näin*, 4/1996 (s. 54–60).
- GA 8: Was heißt Denken?* Herausgegeben von Paola-Ludovika Coriando. 2002.  
 [WS 1951–52, luentosarja, Freiburg] ”Was heißt Denken?”
- ID: Identität und Differenz.* 9. Auflage. Pfullingen: Neske, 1990 [1957].  
 [WS 1956–57, osa seminaarista; esitelmänä 24.2.1957 Todtnaubergissa] ”Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” (s. 31–67).

ZSD: *Zur Sache des Denkens*. 4. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer, 2000 [1969].

[31.1.1962, luento Freiburgissa] ”Zeit und Sein” (s. 1–25).

[11.–13.9.1962, seminaari Todtnaubergissa] ”Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ”Zeit und Sein”” (s. 27–60).

[1966, essee] ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (s. 61–80).

[1963, essee] ”Mein Weg in die Phänomenologie” (s. 81–90).

– ”Tieni fenomenologiaan”. Suomentanut Arto Haapala. *Synthese*, 2–3/1986 (s. 107–111).

#### 4.2 HEIDEGGERIN LUENNOT, ESITELMÄT JA PUHEET JA JÄLKEENJÄÄNEET KIRJOITUKSET (GESAMTAUSGABE)

*Lainausmerkeissä esitetyt luentojen alkuperäiset nimet perustuvat Heideggerin tarkistamaan luetteloon teoksessa Richardson 1963: 663–671. Jos samassa niteessä on julkaistu useampia luentokursseja, ovat sivunumerot sulkeissa.*

GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Herausgegeben von Bernd Heimbüchel. 1987.

[ylimääräinen lukukausi 1919, Freiburg] ”Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” (s. 1–117).

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Herausgegeben von Hans-Helmuth Gander. 1993.

[WS 1919–20, Freiburg] ”Ausgewählte Probleme der neueren Phänomenologie”.

GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Herausgegeben von Claudius Strube. 1993.

[SS 1920, Freiburg] ”Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks”.

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Herausgegeben von Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube. 1995.

[WS 1920–21, Freiburg] ”Einleitung in die Phänomenologie der Religion” (s. 1–156).

[SS 1921] ”Augustinus und Neuplatonismus” (s. 157–299).

- [1918–19, suunniteltu luentosarja] ”Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik” (s. 301–337).
- GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. Herausgegeben von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. 1985.  
[WS 1921–22] ”Phänomenologische Interpretationen (Aristoteles, *Physik*)”.
- GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns. 1988.  
[SS 1923, Freiburg] ”Ontologie”.
- GA 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1994.  
[WS 1923–24, Marburg] ”Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie (Descartes-Interpretation)”.
- GA 18: *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Herausgegeben von Mark Michalski. 2002.  
[SS 1924, Marburg] ”Aristoteles, *Rhetorik*, II”.
- GA 19: *Platon: Sophistes*. Herausgegeben von Ingeborg Schüßler. 1992.  
[WS 1924–25, Marburg] ”Interpretation Platonischer Dialoge (Σοφιστής)”.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Herausgegeben von Petra Jaeger. 1979.  
SS 1925, Marburg] ”Geschichte des Zeitbegriffes”.
- GA 21: *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Herausgegeben von Walter Biemel. 1976.  
[WS 1925–26, Marburg] ”Logik”.
- GA 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Herausgegeben von Franz-Karl Blust. 1993.  
[SS 1926, Marburg] ”Die Grundbegriffe der antiken Philosophie”.
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1975.  
[SS 1927, Marburg] ”Die Grundprobleme der Phänomenologie”.
- GA 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Herausgegeben von Ingrid Görland. 1977.

- [WS 1927–28, Marburg] ”Phänomenologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft*”.
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Herausgegeben von Klaus Held. 1978.  
[SS 1928, Marburg] ”Logik”.
- GA 27: *Einleitung in die Philosophie*. Herausgegeben von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. 1996.  
[WS 1928–29, Freiburg] ”Einleitung in die Philosophie”.
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1983.  
[WS 1929–30, Freiburg] ”Die Grundbegriffe der Metaphysik (der Weltbegriff)”.
- GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie*. Herausgegeben von Hartmut Tietjen. 1982.  
[SS 1930, Freiburg] ”Einleitung in die Philosophie (*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*)”.
- GA 32: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Ingrid Gölter. 1980.  
[WS 1930–31, Freiburg] ”Hegels *Phänomenologie des Geistes*”.
- GA 33: *Aristoteles, Metaphysik  $\Theta$  1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Herausgegeben von Heinrich Hüni. 1981.  
[SS 1931, Freiburg] ”Interpretationen aus der antiken Philosophie: Aristoteles, *Metaphysik IX* ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ – $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ )”.
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse*. Herausgegeben von Hermann Heidegger. 2000.  
[27.5.1933, rehtorin virkaanastujaispuhe Freiburgissa] ”Die Selbstbehauptung der deutschen Universität” (s. 107–117).  
– ”Saksalainen yliopisto puoltaa itseään”. Suomentanut Jussi Backman. *Nuori Voima*, 1/2003 (s. 33–39).
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. 1989.  
[1936–38, fragmentteja, luonnos uudeksi pääteokseksi]
- GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Herausgegeben von Petra Jaeger. 1994.  
[1949, esitelmä Bremenissä] ”Das Ding” (s. 5–23).

4.3 ERILLISINÄ JULKAISTUT HEIDEGGERIN KIRJOITUKSET,  
ESITELMÄT JA KIRJEET

PLA: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)". Herausgegeben von Hans-Ulrich Lessing. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte des Geisteswissenschaften*, 6, 1989 (s. 235–269).

[lokakuu 1922, käsikirjoitus]

BZ: *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschafte Juli 1924*. Herausgegeben von Hartmut Tietjen. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.

[25.7.1924, esitelmä Marburgin teologiseuralle]

WDF: "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung". Herausgegeben von Frithjof Rodi. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte des Geisteswissenschaften*, 8, 1992–93 (s. 143–177).

[16.4.–21.4.1925, 10 esitelmää Kasselissa]

"Vorwort". Teoksessa William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. (Phaenomenologica, 13.) The Hague: Martinus Nijhoff, 1963 (s. VII–XXIII).

[huhtikuu 1962, kirje William Richardsonille]

ÜZP: "Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage". *Teoria*, 4(1), 1984 (s. 179–182).

[1969, kirjoitus Husserlin kuoleman 30-vuotismuistojulkaisuun]

## 5. MUUT MODERNIT LÄHTEET

*Ajattelu, kieli, merkitys: Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Toimittanut Panu Raatikainen. Helsinki: Gaudeamus, 1997.

AUBENQUE, PIERRE (2002): *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne*. 4<sup>e</sup> édition. (Quadrige, 121.) Paris: Presses Universitaires de France [1962].

BARASH, JEFFREY ANDREW (1994): "Heidegger's Ontological 'Destruction' of Western Intellectual Traditions". Teoksessa *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*.



- Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994 (s. 111–121).
- BEAUFRET, JEAN (1973): *Dialogue avec Heidegger, I: Philosophie grecque*. (Arguments.) Paris: Éditions de Minuit.
- BEAUFRET, JEAN (1985A): *Dialogue avec Heidegger, IV: Le chemin de Heidegger*. (Arguments.) Paris: Éditions de Minuit.
- BEAUFRET, JEAN (1985B): "Qu'est-ce que la métaphysique?" *Heidegger Studies*, 1, 1985 (s. 101–117).
- BERNASCONI, ROBERT (1986): "The Fate of the Distinction Between *Praxis* and *Poiesis*". *Heidegger Studies*, 2, 1986 (s. 111–139).
- BERNASCONI, ROBERT (1989): "Heidegger's Destruction of Phronesis". *The Southern Journal of Philosophy*, 28 (Supplement), 1989 (s. 127–147).
- BERNASCONI, ROBERT (1994): "Repetition and Tradition: Heidegger's Destructuring of the Distinction Between Essence and Existence in *Basic Problems of Phenomenology*". Teoksessa *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*. Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994 (s. 123–136, 432–436).
- BERTI, ENRICO (1993): "La *Metafisica* di Aristotele: 'Onto-teologia' o 'filosofia prima'?" *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 85 (2–4), aprile-dicembre 1993 (s. 256–282).
- BRAGUE, RÉMI (1984): "La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec: Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heidéggerienne d'Aristote". Teoksessa *Phénoménologie et métaphysique*. Publié sous la direction de Jean-Luc Marion, Guy Planty-Bonjour. (Épiméthée.) Paris: Presses Universitaires de France, 1984 (s. 247–273).
- BRAGUE, RÉMI (2001): *Aristote et la question du monde: Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. 2<sup>e</sup> édition. (Épiméthée.) Paris: Presses Universitaires de France [1988].
- BRAGUE, RÉMI (2003): *Du temps chez Platon et Aristote: Quatre études*. (Quadrige, 409.) Paris: Presses Universitaires de France [1982].

- BROGAN, WALTER (1984A): "Heidegger's Interpretation of Aristotle: The Finitude of Being". *Research in Phenomenology*, 14, 1984 (s. 249–258).
- BROGAN, WALTER (1984B): "Is Aristotle a Metaphysician?" *Journal of the British Society for Phenomenology*, 15 (3), October 1984 (s. 249–261).
- BROGAN, WALTER (1989): "A Response to Robert Bernasconi's 'Heidegger's Destruction of Phronesis'". *The Southern Journal of Philosophy*, 28 (Supplement), 1989 (s. 149–153).
- BROGAN, WALTER (1990): "Heidegger and Aristotle: Dasein and the Question of Practical Life". *Teoksessa Crises in Continental Philosophy*. Edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott with P. Holley Roberts. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 16.) Albany: State University of New York Press, 1990 (s. 137–146, 267).
- BROGAN, WALTER (1994): "The Place of Aristotle in the Development of Heidegger's Phenomenology". *Teoksessa Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*. Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994 (s. 213–227, 442–443).
- BROGAN, WALTER (2000): "Heidegger's Interpretation of Aristotle on the Privative Character of Force and the Twofoldness of Being". *Teoksessa Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Edited by Charles E. Scott, John Sallis. (SUNY series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 2000 (s. 111–130).
- CAPUTO, JOHN D. (1987): *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy.) Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- CAPUTO, JOHN D. (1991): "Heidegger's *Kampf*: The Difficulty of Life". *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14 (2) – 15 (1), 1991 (s. 61–83).
- CHANTER, TINA (2000): "Heidegger's Understanding of the Aristotelian Concept of Time". *Teoksessa Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Edited by Charles E.

- Scott, John Sallis. (SUNY series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 2000 (s. 131–157).
- COBB-STEVENS, RICHARD (1990): "Being and Categorical Intuition". *Review of Metaphysics*, 44, September 1990 (s. 43–66).
- COURTINE, JEAN-FRANÇOIS (1999): "Métaphysique et ontothéologie". Teoksessa *La Métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Édité par Jean-Marc Narbonne, Luc Langlois. (Zêtêsis.) Paris: J. Vrin – Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1999 (s. 137–157).
- COURTINE, JEAN-FRANÇOIS (2003A): "Les traductions latines d'ΟΥΣΙΑ et la compréhension romano-stoïcienne de l'être". Teoksessa *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. (Épiméthée.) Paris: Presses Universitaires de France, 2003 (s. 11–77).
- COURTINE, JEAN-FRANÇOIS (2003B): "Différence ontologique et analogie de l'être". Teoksessa *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. (Épiméthée.) Paris: Presses Universitaires de France, 2003 (s. 191–211).
- COURTINE, JEAN-FRANÇOIS (2003C): "La critique heideggérienne de l'analogia entis". Teoksessa *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. (Épiméthée.) Paris: Presses Universitaires de France, 2003 (s. 213–239).
- COURTINE, JEAN-FRANÇOIS (2003D): *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. (Épiméthée.) Paris: Presses Universitaires de France.
- Crises in Continental Philosophy*. Edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott with P. Holley Roberts. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 16.) Albany: State University of New York Press, 1990.
- DASTUR, FRANÇOISE (1986): "La Constitution Ekstatique-Horizontale de la Temporalité chez Heidegger". *Heidegger Studies*, 2, 1986 (s. 97–109).
- DASTUR, FRANÇOISE (1994A): *Heidegger et la question du temps*. 2<sup>e</sup> édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- DASTUR, FRANÇOISE (1994B): *Dire le temps: Esquisse d'une chronologie phénoménologique*. Paris: Encre Marine, 1994.

- DERRIDA, JACQUES (1972): "Ousia et grammè: Note sur une note de Sein und Zeit". Teoksessa *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972 (s. 31–78).
- "Üsia ja grammè: Huomautus *Olemisen ja ajan* alaviitteeseen". Suomentaneet Teemu Ikonen, Miika Luoto ja Janne Porttikivi. Teoksessa *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toimittaneet Teemu Ikonen ja Janne Porttikivi. Helsinki: Gaudeamus, 2003 (s. 209–245, 342–349).
- DUQUE, FÉLIX (1999): "Gegenbewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger". *Heidegger Studies*, 15, 1999 (s. 97–116).
- DÜRING, INGEMAR (1961): *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, XII.) Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- ELIADE, MIRCEA (1969): *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Paris: Gallimard [1949].
- *Ikuisen paluun myytti: Kosmos ja historia*. Suomentanut Teuvo Laitila. Helsinki: Loki-kirjat, 1993.
- ELLIOTT, BRIAN (2000): "Heidegger and Aristotle on the Finitude of Practical Reason". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 31 (2), May 2000 (s. 159–183).
- ELLIOTT, BRIAN (2002): *Anfang und Ende in der Philosophie: Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. (Philosophische Schriften, 45.) Berlin: Duncker & Humblot.
- ELLIS, JOHN (2000): "Heidegger, Aristotle, and Time in *Basic Problems § 19*". Teoksessa *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Edited by Charles E. Scott, John Sallis. (SUNY series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 2000 (s. 159–178).
- Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought*. Edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott with P. Holley Roberts. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 17.) Albany: State University of New York Press, 1992.
- FEHÉR, ISTVAN M. (1994): "Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl,

- Dithey, and Jaspers". Teoksessa *Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*. Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994 (s. 73–89, 423–429).
- FIGAL, GÜNTER (2000): "Refraining from Dialectic: Heidegger's Interpretation of Plato in the *Sophist* Lectures (1924/25)". Teoksessa *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Edited by Charles E. Scott, John Sallis. Albany: State University of New York Press, 2000 (s. 95–109).
- FLAY, JOSEPH C. (1992): "Hegel, Heidegger, Derrida: Retrieval as Reconstruction, Destruction, Deconstruction". Teoksessa *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought*. Edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott with P. Holley Roberts. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 17.) Albany: State University of New York Press, 1992 (s. 199–213).
- FREGE, GOTTLÖB (1892): "Über Sinn und Bedeutung". *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892 (s. 25–50).
- "Mielestä ja merkityksestä". Suomentanut Tuomo Aho. Teoksessa *Ajattelu, kieli, merkitys: Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Toimittanut Panu Raatikainen. Helsinki: Gaudeamus, 1997 (s. 41–56).
- From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson, S.J.* Edited by Babette E. Babich. (Phaenomenologica, 133.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer, 1995.
- GABRIEL, G. (1980): "Logistik". Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5*. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., 1980 (s. 482–483).
- GADAMER, HANS-GEORG (1974): "Hermeneutik". Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3*. Herausgegeben von Joachim Ritter. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., 1974 (s. 1061–1073).
- GADAMER, HANS-GEORG (1986–95): *Gesammelte Werke, Bände I–X*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) [GW].

- GW 1. Hermeneutik 1: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 1986 [1960].
- GW 2. Hermeneutik 2: Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, 1986.
- "Destruktion und Dekonstruktion" [1985] (s. 361–372).
- GW 3. Neuere Philosophie I: Hegel–Husserl–Heidegger*, 1987.
- "Die Marburger Theologie" [1964] (s. 197–208).
  - "Die Griechen" [1979] (s. 285–296).
  - "Die Geschichte der Philosophie" [1981] (s. 297–307).
  - "Die religiöse Dimension" [1981] (s. 308–319).
  - "Sein Geist Gott" [1977] (s. 320–332).
  - "Vom Anfang des Denkens" [1986] (s. 375–393).
  - "Auf dem Rückgang zum Anfang" [1986] (s. 394–416).
  - "Der eine Weg Martin Heideggers" [1986] (s. 417–430).
- GW 10. Hermeneutik im Rückblick*, 1995.
- "Erinnerungen an Heideggers Anfänge" [1986] (s. 3–13).
  - "Heidegger und die Griechen" [1990] (s. 31–45).
- GADAMER, HANS-GEORG (1989): "Heideggers 'theologische' Jugendschrift". *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 6, 1989 (s. 228–234).
- GILLESPIE, MICHAEL ALLEN (2000): "Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism". *Political Theory*, 28 (2), April 2000 (s. 140–166).
- GLAZEBROOK, TRISH (2000): "From φύσις to Nature, τέχνη to Technology: Heidegger on Aristotle, Galileo, and Newton". *The Southern Journal of Philosophy*, 38, 2000 (s. 95–118).
- HAAPALA, ARTO (2000): "Maailmassa-oleminen ja taitelijan eksistenssi: Askeleita eksistentialiseen estetiikkaan". Teoksessa *Elämys, taide, totuus: Kirjoituksia fenomenologisesta estetiikasta*. Toimittaneet Arto Haapala ja Markku Lehtinen. Helsinki: Yliopistopaino, 2000 (s. 121–156).
- HADOT, P. (1989): "Philosophie" [osa]. Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7*. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel: Schwabe & Co., 1989 (s. 599–607).
- HALFWASSEN, JENS (1998): "Substanz; Substanz / Akzidens" [osa]. Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10*.

- Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer.  
Basel: Schwabe & Co., 1998 (s. 495–507).
- HANLEY, CATRIONA (1999): "Heidegger on Aristotle's 'Metaphysical God'". *Continental Philosophy Review*, 32 (1), 1999 (s. 19–28).
- HANLEY, CATRIONA (2000): *Being and God in Aristotle and Heidegger: The Role of Method in Thinking the Infinite*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- HANLEY, CATRIONA (2002): "Force and Dynamism in Aristotle and Heidegger: Becoming What You Are... To Be". Teoksessa *Life: Energies, Forces and the Shaping of Life: Vital, Existential*. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. (Analecta Husserliana, 74.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer, 2002 (s. 3–18).
- HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM VON (1992): "Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being". Teoksessa *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume I: Philosophy*. Edited by Christopher Macann. London–New York: Blackwell, 1992 (s. 310–329).
- HIMANKA, JUHA (1992): "Taidan aikoa". Teoksessa *Filosofin taito: Filosofian opiskelijaseminaari 1992*. Toimittaneet Mikko Lahtinen ja Tommi Wallenius. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 38). Tampere: Tampereen yliopisto, 1992 (s. 58–62).
- HIMANKA, JUHA (1996A): "Fenomenologia ja todellisuus". Teoksessa *Tieto, totuus ja todellisuus: kirjoituksia Ilkka Niiniluodon 50-vuotispäivän kunniaksi*. Toimittaneet I. A. Kiesepää, Sami Pihlström ja Panu Raatikainen. Helsinki: Gaudeamus, 1996 (s. 89–98).
- HIMANKA, JUHA (1996B): "Vanhan ajan filosofiaa uudessa kuosissa: Lukuvihje *Fenomenologian ideaan*". *niin & näin*, 2/1996 (s. 46–48).
- HIMANKA, JUHA (1999A): "Johdatus fenomenologiaan". Luentosarja Helsingin yliopistossa, syksy 1999.
- HIMANKA, JUHA (1999B): "Heidegger and Kahn on Being and Greece: Science and Metaphysics". *prima philosophia*, 12 (4), 1999 (s. 33–48).
- HIMANKA, JUHA (1999C): "Heideggerin Kreikka". *Helikon*, 3, 1999 (s. 14–15).

- HIMANKA, JUHA (2000A): "Fenomenologian lähtökohtia". Luentosarja Helsingin yliopistossa, kevät 2000.
- HIMANKA, JUHA (2000B): "Oleminen... ja aika: Muuntunut käsitys Aristoteleesta". Teoksessa *Aika*. Toimittaneet Sami Pihlström, Arto Siitonen ja Risto Vilkkö. Helsinki: Gaudeamus, 2000 (s. 191–199).
- HIMANKA, JUHA (2000C): "Mitä on todellisuus?" *Ajatus*, 57, 2000 (s. 203–208).
- HIMANKA, JUHA (2000D): *Phenomenology and Reduction*. (Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja, 1, 2000). Helsinki: Helsingin yliopiston Filosofian laitos.
- HIMANKA, JUHA (2002): *Se ei sittenkään pyöri: Jobdatus mannermaiseen filosofiaan*. Helsinki: Tammi.
- HOLLAND, NANCY J. (1999): "Rethinking ecology in the Western philosophical tradition: Heidegger and/on Aristotle". *Continental Philosophy Review*, 32 (4), 1999 (s. 409–420).
- HUSSERL, EDMUND (1950–): *Husserliana*. Den Haag: Martinus Nijhoff. [*Hua*.]
- Hua II* [1907]. *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- *Fenomenologian idea: Viisi luentoa*. Suomentaneet Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Helsinki: Loki-kirjat, 1995.
- Hua III/1* [1913]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu herausgegeben von Karl Schumann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- Hua XVIII* [1900]. *Logische Untersuchungen, Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Herausgegeben von Elmar Holestein. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.
- Hua XIX/1* [1901]. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- Hua XIX/2* [1901]. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomeno-*



- logie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- Hua XXV. Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp. Dordrecht–Boston–Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987.  
– "Philosophie als strenge Wissenschaft" [1911] (s. 3–62).
- HÄKKINEN, KAISA (1990): *Mistä sanat tulevat: Suomalaista etymologiaa*. (Tietolipas, 117.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. Edited by Charles E. Scott, John Sallis. (SUNY series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 2000.
- JAEGER, WERNER (1955): *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. 2. veränderte Auflage. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung [1923].
- KANE, MICHAEL T. (1995): "Heidegger and Aristotle's Treatise on Time". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (2), Spring 1995 (s. 295–309).
- KIERKEGAARD, SØREN:  
*SV 5. Samlede Værker, Bind 5*. 3. udgave, 3. oplag. Udgivet af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange. København: Gyldendal, 1982.  
– *Gjentagelsen: Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi af Constantin Constantius* [1843] (s. 113–194).  
– *Toisto*. Suomentanut Olli Mäkinen. Jyväskylä: Atena, 2001.
- KISIEL, THEODORE (1969): "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger". *Man and World*, 2 (3), August 1969 (s. 358–385).
- KISIEL, THEODORE (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press.
- KISIEL, THEODORE (1994): "Heidegger (1920–21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show". *Teoksessa Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*. Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994 (s. 175–192, 442).

- KOCKELMANS, JOSEPH J. (1978): "Destructive Retrieve and Hermeneutic Phenomenology in *Being and Time*". Teoksessa *Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*. Edited by John Sallis. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1978 (s. 106–137).
- KONTOS, PAVLOS (1997): "L'éthique aristotélicienne et le chemin de Heidegger". *Revue philosophique de Louvain*, 95 (1), février 1997 (s. 130–143).
- LARIVÉE, ANNIE – LEDUC, ALEXANDRA (2001): "Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger: Éclaircissement d'un passage d'*Être et Temps* (§ 42 note 1)". *Philosophie* (Paris), 69, 2001 (s. 30–50).
- LEHMANN, KARL (1984): "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger". Teoksessa *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Herausgegeben von Otto Pöggeler. Königstein/Ts.: Athenäum, 1984 (s. 140–168).
- LEHTINEN, MARKKU (2000): "Sanasto". Teoksessa Martin Heidegger, *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. (Paradeigma.) Helsinki: Tutkijaliitto, 2000 (s. 110).
- LEHTINEN, MARKKU (2001): "Fenomenologia ja estetiikka". Luentosarja Helsingin yliopistossa, kevät 2001.
- LONG, CHRISTOPHER P. (2002): "The Ontological Reappropriation of *phronēsis*". *Continental Philosophy Review*, 35 (1), 2002 (s. 35–60).
- LUOTO, MIIKA (2001): "Heidegger ja kysymys taiteesta". Luentosarja Helsingin yliopistossa, kevät 2001.
- LUOTO, MIIKA (2002): *Heidegger ja taiteen arvoitus*. (Paradeigma.) Helsinki: Tutkijaliitto.
- LUTHER, MARTTI (MARTIN) (1883–): *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Weimar: Hermann Böhlau / Hermann Böhlau Nachfolger [*Weimarer Ausgabe, WA*].  
*WA I*, 1883.  
 – "Disputatio Heidelbergae habitae" [1518] (s. 350–374).  
*WA VI*, 1888.  
 – "An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" [1520] (s. 381–469).

- ”Saksan kansan kristilliselle aatelille kristillisen säädyn parantamisesta”. Suomentaneet A. F. Peltonen ja Mauri E. Lehtonen. Teoksessa *Valitut teokset II* . 2. painos. Toimittanut Lennart Pinomaa. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY, 1983 (s. 317–390).
- WA LVI, Die Vorlesung über den Römerbrief*[1515–16], 1938.  
”Roomalaiskirjeen luento”. Suomentanut Pentti Aalto. Teoksessa *Valitut teokset I* . 2. painos. Toimittanut Lennart Pinomaa. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY, 1983 (s. 13–371).
- MACANN, CHRISTOPHER (1992): ”Hermeneutics in theory and in practice”. Teoksessa *Martin Heidegger: Critical Assessments, Volume II: History of Philosophy*. Edited by Christopher Macann. London–New York: Routledge, 1992 (s. 222–245).
- MAGGINI, GOLFO (2001): ”Historical and practical *kairos* in the early Heidegger”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 32 (1), January 2001 (s. 81–92).
- MAKOWSKI, FRANÇOIS (1997): ”Heidegger lecteur d’Aristote: ’die Urhandlung’, une lecture de toute première main”. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 5, 1997 (s. 93–117).
- Martin Heidegger: Critical Assessments*. Vol. 1–4. Edited by Christopher Macann. London: Routledge, 1992.
- MARTINEAU, EMMANUEL (1980): ”Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps: Note sur ’Grundprobleme der Phänomenologie’ de Heidegger (§ 19)”. *Archives de philosophie*, 43, 1980 (s. 99–120).
- MARX, WERNER (1961): *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- MARX, WERNER (1980): *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmung des Seins*. 2. durchgesehene Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag [1961].
- MATTÉI, JEAN-FRANÇOIS (1988): ”*L’étoile et le sillon*: L’interprétation heideggerienne de l’être et de la nature chez Platon et Aristote”. Teoksessa Franco Volpi et al., *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*. (Phaenomenologica, 108.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer, 1988 (s. 43–66).

- MATTÉI, JEAN-FRANÇOIS (1999): "Le quadruple fondement de la métaphysique: Heidegger, Aristote, Platon et Hésiode". Teoksessa *La Métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Édité par Jean-Marc Narbonne, Luc Langlois. (Zêtêsis.) Paris: J. Vrin – Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1999 (s. 203–228).
- MATTÉI, JEAN-FRANÇOIS (2001): *Heidegger et Hölderlin: Le Quadripartite*. (Épiméthée.) Paris: Presses Universitaires de France.
- MCNEILL, WILLIAM (1999): *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press.
- MEAZZA, CARMELINO (1997): "Aristotele tra Hegel e Heidegger: Tracce per una ricostruzione". Teoksessa *Hegel e Aristotele: Atti del convegno di Cagliari (11–15 aprile 1994)*. A cura di Giancarlo Movia. (Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università de Cagliari, ns 14, 51.) Cagliari: Edizioni AV, 1997 (s. 295–334).
- La Métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*. Édité par Jean-Marc Narbonne, Luc Langlois. (Zêtêsis.) Paris: J. Vrin – Québec: Les Presses de l'Université Laval, 1999.
- Methods of Philosophy and the History of Philosophy: Proceedings of the Entretiens of Institut international de philosophie, Helsinki, August 27–30, 1995*. Edited by Simo Knuuttila and Ilkka Niiniluoto. (Acta Philosophica Fennica, 61.) Helsinki: Philosophical Society of Finland, 1996.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1966): "Le doute de Cézanne" [1945]. Teoksessa *Sens et non-sens*. 5<sup>e</sup> édition. (Pensées.) Paris: Nagel, 1966 (s. 15–44).
- "Cézannen epäily". Suomentanut Irmeli Hautamäki. *Taide*, 1, 1993 (s. 35–44).
- MOHANTY, J. N. (1996): "Phenomenology and History". Teoksessa *Methods of Philosophy and the History of Philosophy: Proceedings of the Entretiens of Institut international de philosophie, Helsinki, August 27–30, 1995*. Edited by Simo Knuuttila and Ilkka Niiniluoto. (Acta Philosophica Fennica, 61.) Helsinki: Philosophical Society of Finland, 1996 (s. 99–109).
- OTT, HUGO (1988): *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt–New York: Campus.

- PANIS, DANIEL (1986): "De l'être et du fondement en *Métaph.* ̄, 3: Sur une interprétation 'heideggerienne'". *Revue de philosophie ancienne*, 3 (1), 1986 (s. 87–105).
- PROTEVI, JOHN (1994): *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*. Lewisburg: Bucknell University Press; London–Toronto: Associated University Presses, 1994.
- PÖGGELER, OTTO (1989): "Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie". *Revue internationale de philosophie*, 43 (1), 1989 (s. 5–32).
- PÖGGELER, OTTO (1994): "Destruction and Moment". Translated by Daniel Magurshak. *Teoksessa Reading Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*. Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994 (s. 137–156, 432–436).
- Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*. Edited by John Sallis. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978.
- Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994.
- RÉE, JONATHAN (2000): *Heidegger: Historia ja totuus Olemisessa ja ajassa*. Suomentanut Hannu Sivenius. (Suuret filosofit, 9.) Helsinki: Otava.
- REINER, H. (1974): "Gewissen". *Teoksessa Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3*. Herausgegeben von Joachim Ritter. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., 1974 (s. 574–592).
- RICHARDSON, WILLIAM J. (1963): *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. (Phaenomenologica, 13.) The Hague: Martinus Nijhoff.
- RICHARDSON, WILLIAM J. (1964): "Heidegger and Aristotle". *Heythrop Journal*, 5 (1), January 1964 (s. 58–64).
- RICŒUR, PAUL (1988): "Temporality, Historicity, Within-Time-Ness: Heidegger and the 'Ordinary' Concept of Time". *Teoksessa Time and Narrative, Volume 3*. Translated by Kathleen Blaney and David Pellaver. Chicago–London: University of Chicago Press, 1988 (s. 60–96).

- RISSE, W. (1980): "Logik" [osa]. Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5*. Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., 1980 (s. 357–362).
- SADLER, TED (1996): *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London–Atlantic Highlands, NJ.: Athlone.
- SCHLICK, MORITZ (1932/33): "Positivismus und Realismus". *Erkenntnis*, 3, 1932/33 (s. 1–31).  
 – "Positivismi ja realismi". Suomentanut Risto Vilkkö. Teoksessa *Ajattelu, kieli, merkitys: Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Toimittanut Panu Raatikainen. Helsinki: Gaudeamus, 1997 (s. 70–94).
- SCHMIDT, DENNIS J. (1990): "Economies of Production: Heidegger and Aristotle on *Physis* and *Technē*". Teoksessa *Crises in Continental Philosophy*. Edited by Arleen B. Dallery and Charles E. Scott with P. Holley Roberts. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 16.) Albany: State University of New York Press, 1990 (s. 147–159, 267–270).
- SCOTT, CHARLES E. (1990): *The Question of Ethics*. (Studies in Continental Thought.) Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- SHEEHAN, THOMAS J. (1973): "Heidegger: From Beingness To The Time-Being". *Listening*, 7, 1973 (s. 17–31).
- SHEEHAN, THOMAS J. (1975): "Heidegger, Aristotle and Phenomenology". *Philosophy Today*, 19, Summer 1975 (s. 87–94).
- SHEEHAN, THOMAS (1978A): "Getting to the Topic: The New Edition of *Wegmarken*". Teoksessa *Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*. Edited by John Sallis. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978 (s. 299–316).
- SHEEHAN, THOMAS (1978B): "Heidegger's Interpretation of Aristotle: *Dynamis* and *Ereignis*". *Philosophy Research Archives*, 4 (4), 1978 (s. 278–314).
- SHEEHAN, THOMAS (1979A): "Introductory Note to Martin Heidegger, 'The Understanding of Time in Phenomenology and in the Thinking of the Being-Question'". *The Southwestern Journal of Philosophy*, 10 (2), Summer 1979 (s. 199–201).

- SHEEHAN, THOMAS (1979B): "Heidegger's 'Introduction to the Phenomenology of Religion,' 1920-21". *The Personalist*, 60 (3), July 1979 (s. 312-324).
- SHEEHAN, THOMAS (1979C): "Heidegger's Topic: Excess, Recess, Access". *Tijdschrift voor Filosofie*, 41 (4), 1979 (s. 615-635).
- SHEEHAN, THOMAS (1981A): "On Movement and the Destruction of Ontology". *The Monist*, 64 (4), October 1981 (s. 534-542).
- SHEEHAN, THOMAS (1981B): "Introduction: Heidegger, the Project and the Fulfillment". Teoksessa *Heidegger: The Man and the Thinker*. Edited by Thomas Sheehan. Chicago: Precedent Publishing, 1981 (s. vii-xx).
- SHEEHAN, THOMAS (1983A): "Heidegger's philosophy of mind". Teoksessa *Contemporary Philosophy: A New Survey, Volume 4: Philosophy of Mind*. Edited by Guttorm Fløistad. The Hague-Boston-London: Nijhoff, 1983 (s. 287-318).
- SHEEHAN, THOMAS (1983B): "On the way to *Ereignis*: Heidegger's Interpretation of *Physis*". Teoksessa *Continental Philosophy in America*. Edited by Hugh J. Silverman, John Sallis, Thomas M. Seebohm. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1983 (s. 131-164).
- SHEEHAN, THOMAS (1988A): "*Hermeneia* and *Apophansis*: The early Heidegger on Aristotle". Teoksessa Franco Volpi et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. (Phaenomenologica, 108.) Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1988 (s. 67-80).
- SHEEHAN, THOMAS (1988B): "Heidegger's *Lehrjahre*". Teoksessa *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*. Edited by John C. Sallis, Giuseppina Moneta, Jacques Taminiaux. (Phaenomenologica, 105.) Dordrecht-Boston-London: Kluwer, 1988 (s. 77-137).
- SHEEHAN, THOMAS (1992): "Time and Being, 1925-7". Teoksessa *Heidegger: Critical Assessments, Volume 1: Philosophy*. Edited by Christopher Macann. London-New York: Routledge, 1992 (s. 29-67).
- SHEEHAN, THOMAS (1995A): "How (Not) To Read Heidegger". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (2), Spring 1995 (s. 275-294).
- SHEEHAN, TOM (1995B): "*Das Gewesen*: Remembering the Fordham Years". Teoksessa *From Phenomenology to Thought, Errancy*,

- and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson, S.J.* Edited by Babette E. Babich. (Phaenomenologica, 133.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer, 1995 (s. 157–177).
- SHEEHAN, THOMAS (1996–97): "Heidegger's New Aspect: On *In- Sein, Zeitlichkeit* and *the Genesis of 'Being and Time'*". *Existentialia*, 6–7 (1–4), 1996–97 (s. 19–31).
- SHEEHAN, THOMAS (1998): "Nihilism: Heidegger / Jünger / Aristotle". Teoksessa *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*. Edited by Burt C. Hopkins. Dordrecht: Kluwer, 1998 (s. 273–316).
- SHEEHAN, THOMAS (2001A): "*Kehre* and *Ereignis*: A Prolegomenon to *Introduction to Metaphysics*". Teoksessa *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Edited by Richard Polt and Gregory Fried. New Haven–London: Yale University Press, 2001 (s. 3–16, 263–274).
- SHEEHAN, THOMAS (2001B): "A paradigm shift in Heidegger research". *Continental Philosophy Review*, 34 (2), June 2001 (s. 183–202).
- SHEEHAN, THOMAS – PAINTER, CORINNE (1999): "Choosing One's Fate: A Re-reading of *Sein und Zeit* § 74". *Research in Phenomenology*, 29, 1999 (s. 63–82).
- SHIKAYA, TAKAKO (1999): "Faktizität und Individualität: Der frühe Heidegger und Aristoteles". Teoksessa *Life: The Outburst of Life in the Human Sphere, Book II*. Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. (Analecta Husserliana, 60.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer, 1999 (s. 43–69).
- SMITH, P. CHRISTOPHER (1995): "The Uses and Abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's Fundamental Ontology: The Lecture Course, Summer, 1924". Teoksessa *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson, S.J.* Edited by Babette E. Babich. (Phaenomenologica, 133.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer, 1995 (s. 315–333).
- SORDINI, ANNA (1993): "Heidegger a Marburgo: Una lettura del *De Anima*". *Teoria*, 13 (1), 1993 (s. 55–88).
- STARR, DAVID E. (1975): *Entity and Existence: An Ontological Investigation of Aristotle and Heidegger*. New York: Burt Franklin & Co.



- STEINER, GEORGE (1997): *Heidegger*. Suomentanut Tere Vadén. Helsinki: Gaudeamus.
- SZILASI, WILHELM (1949): "Interpretation und Geschichte der Philosophie". Teoksessa Carlos Astrada et al., *Martin Heidegger's Einfluss auf die Wissenschaften*. Bern: A. Francke, 1949 (s. 73–87).
- TAMINIAUX, JACQUES (1988A): "The Interpretation of Greek Philosophy in Heidegger's Fundamental Ontology". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19 (1), January 1988 (s. 3–14).
- TAMINIAUX, JACQUES (1988B): "Poiesis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale". Teoksessa Franco Volpi et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. (Phaenomenologica, 108.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer, 1988 (s. 107–125).
- TAMINIAUX, JACQUES (1989A): "D'une idée de la phénoménologie à l'autre". Teoksessa *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*. (Krisis.) Grenoble: Jérôme Millon, 1989 (s. 17–88).
- TAMINIAUX, JACQUES (1989B): "La réappropriation de l'*Ethique à Nicomaque*: ποιήσις et πράξις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale". Teoksessa *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*. (Krisis.) Grenoble: Jérôme Millon, 1989 (s. 147–189).
- TAMINIAUX, JACQUES (1989C): *Lectures de l'ontologie fondamentale: Essais sur Heidegger*. (Krisis.) Grenoble: Jérôme Millon.
- TAMINIAUX, JACQUES (1991): "Voice and Phenomenon in Heidegger's Fundamental Ontology". Teoksessa *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Translated by Michael Gendre. Albany: State University of New York Press, 1991 (s. 55–65).
- TAMINIAUX, JACQUES (1996): "Remarks on Prof. Mohanty's paper on 'Phenomenology and History'". Teoksessa *Methods of Philosophy and the History of Philosophy: Proceedings of the Entretiens of Institut international de philosophie, Helsinki, August 27–30, 1995*. Edited by Simo Knuutila and Ilkka Niiniluoto. (Acta Philosophica Fennica, 61.) Helsinki: Philosophical Society of Finland, 1996 (s. 111–115).
- VAN BUREN, JOHN (1992): "The Young Heidegger, Aristotle, Ethics". Teoksessa *Ethics and Danger: Essays on Heidegger and Continental Thought*. Edited by Arleen B. Dallery and Charles E.

- Scott with P. Holley Roberts. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 17.) Albany: State University of New York Press, 1992 (s. 169–185, 439–442).
- VAN BUREN, JOHN (1994A): *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. (Studies in Continental Thought.) Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- VAN BUREN, JOHN (1994B): "Martin Heidegger, Martin Luther". Teoksessa *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*. Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994 (s. 159–174).
- VIGO, ALEJANDRO G. (2002): "Archeologie und aletheiologie: Zu Heideggers Transformation der aristotelischen Ontologie-Auffassung". *Existentialia*, 12 (1–2), 2002 (s. 63–86).
- VOLLRATH, E. (1972): "Essenz, essentia". Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2*. Herausgegeben von Joachim Ritter. Basel–Stuttgart: Schwabe & Co., 1972 (s. 753–755).
- VOLPI, FRANCO (1978): "Heideggers Verhältnis zu Brentanos Aristoteles-Interpretation: Die Frage nach dem Sein des Seienden". *Zeitschrift für philosophische Forschungen*, 32, 1978 (s. 254–265).
- VOLPI, FRANCO (1984A): "Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles". *Philosophischer Literaturanzeiger*, 37, 1984 (s. 172–188).
- VOLPI, FRANCO (1984B): *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne Editrice.
- VOLPI, FRANCO (1988): "*Dasein* comme *praxis*: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote". Teoksessa Franco Volpi et al., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. (Phaenomenologica, 108.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer, 1988 (s. 1–41).
- VOLPI, FRANCO (1989): "'Sein und Zeit': Homologien zur 'Nicomachischen Ethik'". *Philosophisches Jahrbuch*, 96 (2), 1989 (s. 225–240).
- VOLPI, FRANCO (1990): "La 'riabilitazione' della δύναμις~~ς~~ dell' ἐνέργεια in Heidegger". *Aquinas*, 1990 (s. 3–27).
- VOLPI, FRANCO (1994): "*Being and Time*: A 'Translation' of the *Nicomachean Ethics*?" Translated by John Protevi. Teoksessa *Reading*

- Heidegger From the Start: Essays in His Earliest Thought*. Edited by Theodore Kisiel, John van Buren. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) Albany: State University of New York Press, 1994 (s. 195–211, 442).
- VOLPI, FRANCO (2000): "Phenomenology as Possibility: The 'Phenomenological' Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger". Translated by Victor Reinking. *Research in Phenomenology*, 30 (1), September 2000 (s. 120–145).
- VOLPI, FRANCO ET AL. (1988A): *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. (Phaenomenologica, 108.) Dordrecht–Boston–London: Kluwer.
- WEIGELT, CHARLOTTA (2002): *The Logic of Life: Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*. (Acta Universitatis Stockholmiensis: Stockholm Studies in Philosophy, 24.) Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- WEISS, HELENE (1941): "The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research*, 2 (2), December 1941 (s. 173–187).

niin & näin -lehden  
julkaisusarjassa 23°45  
ilmestyneet kirjat

1. MIKKO LAHTINEN (toim.), *Henkinen itsenäisyys*
2. MARTIN HEIDEGGER, *Silleen jättäminen*
3. RALPH WALDO EMERSON, *Luonto*
4. PEKKA PASSINMÄKI, *Kaupunki ja ihmisen kodittomuus:  
Filosofinen analyysi rakentamisesta ja arkkitehtuurista*
5. QUENTIN SKINNER, *Kolmas vapauden käsite*
6. PERTTI AHONEN, *Vireällä mielellä*  
– *Ymmärtämisen ja eetisyyden mielialat*
7. JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE, *Ihmiskone*
8. T. P. USCHANOV, *Wittgenstein in Finland:  
A bibliography 1928–2002*
9. MIKA HANNULA, JUHA SUORANTA & TERE VADÉN,  
*Otsikko uusiksi: Taiteellisen tutkimuksen suuntaviivat*
10. TOMMI WALLENIUS, *Filosofian toinen*  
– *Levinas ja juutalaisuus*
11. DANIEL JUSLENIUS, *Suomen onnettomuus*  
– *De Miseriis Fennorum*
12. MICHEL ONFRAY, *Kapinallisen politiikka*  
– *Tutkielma vastarinnasta ja taipumattomuudesta*
13. J. J. F. PERANDER, *Yhteiskunta uutena aikana*  
*ja muita kirjoituksia*
14. JUSSI BACKMAN, *Omaisuus ja elämä*  
– *Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*

*Tilaukset*

www.netn.fi

tai

*niin & näin*

PL 730

33101 TAMPERE

© Jussi Backman ja Eurooppalaisen filosofian seura ry, 2005  
www.netn.fi, ISSN 1458-9001, ISBN 952-5503-08-9

*kustantaja:* EUROOPPALAISEN FILOSOFIAN  
SEURA RY, TAMPERE 2005

*julkaisusarjan ulkoasu:* VILLE TIETÄVÄINEN

*painopaikka:* JUVENES PRINT, TAMPERE

