

HANS-GEORG GADAMER

KÄSITEHISTORIA JA FILOSOFIAN KIELI

Sana- ja käsitehistoriallisia tutkimuksia pidetään filosofiassa yleensä toissijaisina. Saatamme toki ihailla esimerkiksi Rudolf Euckenin 1879 ilmestyneen teoksen *Studien zur Geschichte der philosophischen Terminologie* selitysvoimaa. Sittemmin on myös tehty paljon samansuuntaista uutta ja hyvää, mistä jännitämme tuloksia, sitä mukaa kun Joachim Ritter urakoi suurta filosofista käsitesanakirjaansa¹.

Mittaamattoman arvokas historiallisen tutkimuksen tai filosofisen asiantuntemuksen apuväline ei kuitenkaan vielä sellaisenaan ole filosofiaa. Käsitehistorialliseen kiinnostukseen ei lainkaan sisälly ajatusta metodista, jolle filosofian historia voisi suoda filosofista painoarvoa.

Eräs tällainen metodiajatus oli uskantilaisuuden piirissä vaikuttanut niin kutsuttu ongelmahistoria. Se oikeutti filosofian kiinnostuksen omaan historiaansa ja palveli metodisina alkeina Windelbandin tunnetussa filosofianhistorian oppikirjassa, jonka Heimsoeth piti elossa aina nykypäivään asti². Mutta myös marburgilaiset olivat ongelmahistoriallisesti suuntautuneita, ennen muita koulukunnan nuorempien systematikoiden terävin pää Nicolai Hartmann³ ja laajasti oppinut filosofianhistorioitsija Ernst Cassirer⁴. Samoin Richard Höningwald halusi nimetä syvälliset tutkimuksensa filosofian historiasta nimenomaan ongelmahistoriallisiksi⁵.

Ongelmahistorian metodinen vaatimus oli ilmeistä. Jos ongelmille, jotka läpäisevät filosofian historian, taataan identiteetti inhimillisen ajattelun jatkuvasti uusiutuvina peruskysymyksinä, saadaan turvattua luja pohja ja vältetään vajoaminen historialliseen relativismiin.

Tätä ongelmahistorian lähtökohtaa on nyt arvosteltu purevasti viimeisen puolen vuosisadan ajan. Arvostelua ei innoita niinkään Diltheyn vastarinta uskantilaisuuden apriorismia kohtaan⁶, vaan diltheylaisten sysäysten vastaanotto ja muunnos Heideggerilla. Heidegger opetti filosofisen ajattelun käsitteitä. Paljastaessaan Rickertin ja Husserlin uskantilaisessa tietoisuuskäsitteessä piilevät seuraamukset⁷, hän opetti meitä kohottamaan kriittistä tajuamme käsitteellisyydestä, jossa ajattelu ilmaisee itsensä.

Filosofian käsitteet eivät saa täsmällistä mieltään mielivaltaisesta ilmauksen valinnasta, vaan itse käsitteiden historiallisesta alkuperästä ja niiden mielen kehkeytymisestä. Filosofinen ajattelu liikkuu näissä käsitteissä, koska se toteutuu aina jo kielen toimeenpanovallalla.

Ylimalkaisesti katsoen tämä uusi kriittinen kanta voi näyttää radikaalilta ja täydelliseltä historismilta. Luja pohja, jonka uskantilaisuus uskoi ongelmien identiteetissä saaneensa, osoittautuu nyt yhä horjuvammaksi ja epävarmemmaksi. Ongelmahistorian vastaisia kriittisiä huomautuksia ei silti käy väistämisen. Eikö ongelman käsitteessä piile salattua, valistumatonta dogmatiikkaa?

Kuvatkoon tätä esimerkki. Onko mieltä puhua vapauden ongelman identiteetistä, ikään kuin se olisi ajateltavissa muutoin kuin aina uusissa, ajankohtaisissa tarkoituksissa, joita vapauden mahdollisuus tai todellisuus nostaa esille aina uusissa, erilaisissa merkityksissä? Platonin kuuluisa sanonta *αἰτία ἐλομενον*⁸ [*aitia helomenu*] (vastuu on valitsijan) — jolla hän ei tosin perustellut vapautta toimia tilanteessa, vaan myytin avulla syyntakeisuutta omasta elämästä — tarkoitti vapautta toisessa mielessä kuin jokin stoalainen paluu siihen, mikä on vallassamme (*το εφ' ἡμῶν*)⁹ [*to ef' hemin*].

Voinemme päätellä, ettei platonisella eikä stoalaisella eikä kristilliselläkään vapausongelmalla ole mitään tekemistä modernin luonnontieteen determinismiproblematiikan kans-

sa. Ei selvästikään ole historiallisesti motivoitua kuitata eri ajattelijain “aikaansaannoksia” yhdeksi ja samaksi vapausongelmaksi.

Kätketty dogmatiikka tuntuu erityisesti filosofisten tekstien kääntämisessä. Jos ajatellaan vapausongelman kannalta esimerkiksi Schopenhauerilta omaksuttua tapaa käyttää kantilaista käsitteistöä intialaisten tekstien käännöksissä, pätee tosiaan, että “aika kuvastuu henkensä herroista.” Saattaa syntyä vaikutelma, että käsitehistoria radikalisoi historismin, kun se pyrkii kriittisesti ylittämään ‘ongelman’ hypostasointiin liittyvän naiivin itsepeilauksen.¹⁰

On kysymys muusta. “Ongelmahistorian” oikeutettu motiivi — tunnistaa historiassa uudestaan tiettyjä kysymyksiä — jää voimaan. Identtisen ongelman hajotus ei johda täydelliseen suosikkimielipiteiden ja lempioppien holtittomuuteen, jossa filosofian historia pirstaloituu. Käsitehistoriallinen reflektio merkitsee pikemminkin korostettua kriittistä tietoisuutta historiallisesta perinnöstä ja sen asiasisällön tavoittamista.

Kriittisessä harkinnassa ei luovuta siitä, että tietäminen on jälleentietämistä, ei leikkiä vierailta mielipiteillä. Hartmannin aikoinaan vakuuttavasti antama tulkinta Platonin *anamnesis*-ajatukselta¹¹ pätee yhä kaikkeen filosofiseen ajatteluun. Se vieläpä radikalisoituu hermeneuttisessa tietoisuudessa. Platonin myytti jälleentuomisesta leimaa jälleentietämistä, joka puolestaan määrää kaiken filosofisen tiedon olemuksen. Jälleentietäminen ei tässä tarkoita, että tiedetään tuttu asiain-tila, ennen kuin se kohdataan jossakin tekstissä. Filosofinen tieto on jälleentietoa siinä mielessä, että se ymmärretään vastauksena kysymykseen, joka herää vasta tekstin sanomissa sanoissa.

Kysymyshorisontti uudistuu. Kaikessa kysymisessä murtuu itsestäänselvyys: tässä nimenomaan ennalta annetut ongelmat tietämisen lähtökohtana. Silloin käsitteellisyys, joka hallitsee kaikkea kyseeseen asettamista, tulee todella kriittisesti tietoiseksi itsestään.

Kysymys asetetaan työstämällä sitä käsitteellisesti, jotta vastaaminen mahdollistuu. Varmistetaan yksi yksiselitteinen merkityssuunta, jota kohti vastaus voi suuntautua. Vanha tieteenteoreettinen viisaus, että tieteessä ei ratkaisevaa ole tulos, vaan kysymyksenasettelu, osuu tässä suhteessa täysin oikeaan. Tätä nerokkuutta ei opi, sen voi vain löytää.

Ongelmahistoria menettää jalkojensa alta lujan pohjan, jota se luulotteli niin varmaksi. Filosofiset ongelmat, jotka muotoillaan identtisinä pysyviksi ajattelun peruskysymyksiksi, eivät ylipäättään ole ajankohtaisesti asetettuja kysymyksiä, joihin voisi mielekkäästi vastata. Ne ovat pikemmin ongelmia, jotka jo Aristoteles tiesi ratkaisuttomiksi¹². Ongelmat, joita kutsumme nykyään filosofisiksi, eivät mahdollista mitään sopivaa kysymyksenasettelua. Puuttuu sopiva käsitteistö kysymysten ilmaisemiseksi ja asettamiseksi.

Tämä ei kuitenkaan tarkoita aivan sitä, että kannattaisi nostaa mielettömyyssyyte, kuten Wittgenstein tai Popper olisivat tehneet kaikissa tällaisissa tapauksissa. Minusta näiden ajattelijoiden mielekkyyden kriteeri näyttää käyttökeltomalta filosofiseen kysymiseen. Filosofisessa harkinnassa tulisi kyseenalaistaa ennakoita ne itsestäänselviltäkin näyttä-

vät käsitteet, joilla asetamme kysymyksen.

Meidän on kiittäminen Baconin idolikritiikkiä¹³ siitä vanhasta näkemyksestä, että on tarpeen kritisoida käsitteidemme itsestäänselvyttä. Tuo itsestäänselvyys on tietoa vääristävistä ennakkoluuloista kaikkein mahtavin. Bacon paljasti muiden ennakkoluulojen ohessa myös kielen ennakkoluulon. Kaikki kysymyksenasettelu kietoutuu kielellisiin mahdollisuuksiin ja siten myös puhumamme kielen kaavamaistaviin pakkoihin.

Kieli houkuttaa asettamaan varman rajan sinne, missä kokemus modernissa luonnontieteellisessä mielessä voi ratkaista kysymyksenasettelun hedelmällisyyden ja mielen. Kukaan fyysikko ei pidä niitä lukuisia metaforia, joilla ydinfysiikan teoreetikot tekevät tutkimustuloksensa ymmärrettäviksi itselleen ja meille maallikoille, minään muina kuin metaforina. Tietojen täsmällinen sisältö ilmaistaan toisella, yksikäsitteisellä kielellä. Merkitysosat lyödään lukkoon toteamalla koekelliset suureet, joista käy ilmi jokaisen metaforan oikeellisuus ja rajat.

Sitä vastoin filosofiassa ei voi pyytää hätiin mitään tällaista vastinetta kielelle, jossa ajattelu tapahtuu. Voimme tulla kielen viettelyiden herraksi vain kielen sisäpuolella.

Tarkoittaako tämä, ettei filosofia ole mitään muuta kuin kielikritiikkiä? Se tarkoittaa taatusti, että filosofia on *myös* kielikritiikkiä. Mutta filosofia on muutakin. Tätä perustellaan seuraavassa.

On puhuttava filosofisesta terminologiasta. Filosofialle ominaisella kysymisalueella, joka erottaa sen kaikista niin sanotuista positiivisista tieteistä, muuttuu myös ‘termin’ mieli. Jos termi liittyy tieteessä johonkin täsmällisesti kuvattuun asiain-tilaan, jonka yksiselitteistä määräytyneisyyttä kuvaamme käyttämällä ilmaisua yksiselitteisesti ja jonka oikeutusta koettelemme karttuvalla kokemuksella, niin asianlaita muuttuu, kun vahvistus voi seurata vain kielellisesti. Filosofia käsittelee “asioita”, jotka voidaan antaa vain kielellisesti.

Johannes Lohmann¹⁴ osoitti kerran, mikä uraauurtava merkitys matemaattisella käsitteenmuodostuksella on. Se siirtää kielen sanoja, esimerkiksi kreikan polvea tarkoittavan sanan, aistilliselta alueelta asia-alueelle, jota ei ennen edes ollut olemassa, sillä tuo alue saa matemaattisen identiteettinsä vasta rationaalisessa konstruktiossa. Yksiselitteisestä mielestään huolimatta ‘kulman’ käsitteen muodostaminen on siis säilyttänyt kaiken alkuperänsä metaforiikan. Toki kulman matemaattinen ideaalisuus on myös “kokonaan päässä”, samoin kuin ideaalisuus, josta filosofia puhuu. Mutta täsmällinen konstruktio mahdollistaa tässä termin täydellisen yksikäsitteisyysyden.

Sen sijaan filosofista termiä ei ole ainoastaan nostettu kie-

len aistillisesta käytöstä, vaan sen mieli pysyy jatkuvasti kiinni alkuperässään. Tämä voi kuulostaa hiukan paradoksaaliselta. Kuuluvathan modernin filosofian käsitteet sentään filosofisen käsitteellisyyden kiinteään traditioon ja ne ymmärretään sitäpaitsi monin tavoin matemaattisen vertauskuvaston malliin.

Tuskin halutaan myöntää, että jonkin ‘subjekti’-termin merkitys vielä tosiaan viittaa alkuperäänsä, kreikan *subjectumiin* (*hypokeimenon*) ja edelleen verstaaseen, käsi- tai arvostelemaan ymmärryksen työpajaan, jossa se mikä on esillä merkitään siksi mikä on olemassa. Mutta käsitehistoria saa filosofisen oikeutuksensa juuri silloin, kun se opettaa kriittisesti ymmärtämään ja käyttämään käsitteitä niiden historiallisen merkityksenmuodostumisen kautta. Uuden ajan filosofisissa käsitteissä ei ole kysymys tiedostetuista, vaan kätkeytyistä yhteyksistä. Tämä ei silti tee tyhjäksi niiden alkuperän käsitehistoriallista määrittämistä.

Päinvastoin. Moisesta kätkeästä kumpuavat sellaiset näennäiskysymykset kuin: kuinka ‘subjekti’ — jota näin käsitellään eräänlaisena substantiaalisena olemisena — ulottuu itsetietoisuutensa alueelta objektimaailmaan? Minusta näyttää, että Heidegger tavoitti tässä tapauksessa selkeyden, kun hän kritisoi metafysisen tradition tietoisuuskäsitettä ontologisesti. Tähän häntä valmistivat suuret idealistiset identiteettifilosofiat ja se kuvaileva huolellisuus, jolla Husserl ja Scheler tekivät fenomenologisia analyyssejaan.¹⁵

Ei tietoisuus (eikä itsetietoisuus) ole mitään olevaa, substanssin, ‘itsessään-olemisen’ olemislajia. Tätä edellytti toki jo transsendentaalinen vaade ‘tietoisuus’-käsitteestä. Husserl oli selkeästi todentanut tämän implikaation todistaessaan tietoisuuden intentionaalisen rakenteen. Mutta kuten aina ajattelussa, vapaa kokonaisnäkemys mahdollistuu vasta, kun erhe ymmärretään ja vastalauseet hajoavat. Kiusaus ajatella tietoisuus ‘alueena’, jolla on ‘ulkopuoli’, pysyi hajoitamatta, kunnes Heidegger oli subjekti-käsitteen käsitehistoriallisella destruktiivalla lopullisesti selvittänyt, että tämä tietoisuuskäsite ei ole ontologisesti sovelias.

Käsitehistoriallinen valistustehtävä ei luonnollisesti ole niin ajankohtainen, jos sanan ja käsitteen suhdetta ei tavata kätkeä, vaan puhutaan avoimesti sanakentän rajaamisesta terminologisella kiinnityksellä. Tämä koskee ennen muuta kreikkalaista filosofian kieltä, jonka Demokritos, Platon ja Aristoteles loivat ja jota Kurt von Fritz aikanaan selvitti tärkeällä tutkimuksellaan¹⁶ täydentäen merkittävästi Karl Reinhardtin¹⁷ ja Bruno Snellin¹⁸ työtä.

Yleinen kielenkäyttö elää vielä Kreikan filosofian kielellä. Mutta juuri sen vuoksi, että yhteys elävään kielenkäyttöön jatkuu häiriöttömästi, käsitehistoriallinen analyysi pys-

tyy kehittämään omaa selitysvoimaansa. Käsitehistoriallinen valistus konkretisoi lausuman käsitteellisen mielen tai vapauttaa väärentävistä dogmatisoinneista. Se entistää jatkuvia yhteyksiä käsitesanan ja luonnollisen kielenkäytön välillä. Esisokraattitutkimus etenee vahvasti tähän suuntaan¹⁹.

Olkoon ammattisanan etäisyys luonnollisesta kielenkäytöstä kuinka suuri hyvänsä, käsitteiden mielelle on aina olennaista yhteys elävään kieleen. On siis kaikki syy jäljittää tätä yhteyttä perinpohjaisesti. Retoriikan kielessä sellaisten käsitesanojen merkitysluonnetta nimitetään “metaforiseksi”. Näin tiedostamme, että järjestämme filosofisen käsitteenmuodostuksen erityisilmiöitä suurempaan yhteyteen.

Kielen yleinen metaforiikka on tiedostettu Herderistä²⁰ lähtien yhä perusteellisemmin. Metaforan tietotehtävänä koko kielen rakenteessa on abstrahoida niistä erityisistä olosuhteista, joissa sanoja alunperin käytetään. Toisaalta metafora kaituttaa edelleen alkuperäistä merkitysaluetta, mikä täydentää sanan evokatiivisen tehtävän. Väitän, että juuri sanan merkitysfunktion kahdentuminen vastaa erityisesti filosofisten käsitesanojen mielenmuodostusta.

Väittämällä ei tietenkään todistu, tiedostetaanko merkityssiirtyminen yhteydet kriittisesti tai sopiiko sellainen tiedostaminen vain jonkin sitä palvelevan kielen pohjattomaan itseunohdukseen. Käsitehistoriallisen kysymyksenasettelun tehtävänä voi tuskin olla täydellinen historiallinen valistus, joka nostaisi kielen itseunohduksen täyteen itsetietoisuuteen. Tätä kautta saa oikeutuksensa pikemmin juuri sellaisen valistuksen rajallisuus.

Käsitehistoriallisessa kysymyksenasettelussa ei sinänsä ole mitään erikoista. Kaiken tietoisuuden rajoittuneisuus, josta kielen ja sanankäytön itseunohdus todistaa, on tosiasiaa koko kysymismotivaation perustila. Kyseenalaistuminen, hätkähtämisen yllättävyys ja itsensä ihmettelyn vastahakoisuus piilevät kaiken tematisoinnin pohjalla. Se ei koske vain filosofisiin käsitteisiin, vaan ylipäätään kaikkeen tietoon suuntautuvaa kysymyksenasettelua.

Tässä on koko tiedonhalun alkuperä. Platon palautti oikeutetusti *φιλοσοφία* [filosofian] *θαυμαζειν* [thaumatsein; ihmettelyyn]²¹. Filosofisella kysymisellä on kuitenkin oma erityinen kielellinen seurauksensa. Häiriö ‘filosofiseksi’ nimittämässämme tiedonhalussa pakottaa irtautumaan kokemuksen totunnaisista kaavamaisuuksista, joita kieli tukee ja tekee sitoviksi. Tältä pohjalta filosofinen ajattelu on aina ja välttämättä ajattelua äärimmäisessä kielihädässä. Luonnollisen ‘elämismaailman’ tutulla kielellä ei ole valmiina mitään sanoja sille, minkä liepeillä filosofinen ajattelu hämmästelee.

Kokeilkaamme esimerkkejä. Kun *mythoksen* maailma ei enää ollut kylliksi kreikkalaiselle ajattelulle, se alkoi ajatella *fysiksen* maailmaa eli sitä mikä on ja liikkuu itsestään lähtien. Jo silloin tuotettiin sana “fysis” merkityskenttineen päivineen. Tarvittiin kuitenkin vielä pitkä, vasta Platonilla ja Aristoteleella täydentyvä abstraktiohistoria, ennen kuin “fysis” kypsyi filosofiseksi käsitesanaksi maailman olemiselle yleensä.²²

Oletetaan, että kreikan kieli, kuten Reinhardt ja Snell ovat meille opettaneet, sopi erikoisen hyvin käsitteenmuodostukseen, eritoten kolmannen artikkelinsa nominalisointivoiman tähden. (Vaan kumpi on tässä syy, kumpi seuraus?) Silloin pätee yleisesti, että kreikassa säilyi merkitysfunktion ykseys. Erityisellä abstrahoisella heppoudellaan se piti koossa sen mikä ilmaistaan ja sen mikä ajatellaan, neutriissa

aistillisesti läsnäolevan ja ominaisuudeltaan yleisen.

Parmenides astui väkivaltaisesti monikosta "onta" yksikköön "on".²³ Kuka voi sanoa mitä nyt tarkoittaa tämä yksi "on"? Yhtä ainoaa maailmaa koko täyteläistyvässä aistillisessa nykymomentissaan vaiko kaiken olevan 'olemista' vastakohtana ei-olemisen ajattelemattomuudelle ja ajatuksettomuudelle? Ymmärsikö Zenon, kuten Rietzler²⁴ väitti, Parmenideen väärin, kun hän ymmärsi olemisen olevan kaikkeudeksi ja sattui esittämään pulmallisen kysymyksen: missä paikassa, "minkä sisällä" tämä oleminen on? Vai ymmärsikö Parmenides itse itsensä väärin, kun hän vertasi olemista pallon pyöreyyteen?

Näihin kysymyksiin on mahdotonta vastata. Samalla niitä on kuitenkin välttämätöntä ajatella kaikessa vastaamattomuudessaan. Ei vain siksi, että ymmärtäisimme oikein Parmenideen oppirunoelmaa, vaan ymmärtäisimme oikein itseämme, kun tahdomme ilmaista tai ajatella 'olemista'. Filosofiset kysymykset ovat aina yhtä epäilyttävästi kuin hedelmällisestikin moniselitteisiä. Tämä johtuu siitä soljuvasta käsitteellisyydestä, jossa ne yksinomaan voidaan muotoilla.

Näin voisi jatkaa käsitehistorian selostusta filosofiana. Tyydyn lyhyempiin huomautuksiin. Platon kuvaa *Sofisti*-dialogissa *onin* logosta niin levon (*stasis*) ja liikkeen (*kinesis*) kuin samuuden (*tauton*) ja eriyden (*thateron*) yhtymisen kautta. Eikö hän tiennyt rinnastavansa ja limittävänsä jotakin jota ei käy yhdistäminen, kosmologisia ja reflektiokäsitteitä? *Timaios*-myytissä hän käyttää samoja reflektiokäsitteitä kosmologisessa tehtävässä. Hän puhuu samuuden ja eriyden maailman piireistä ja järjestää tarkoitamisen ja ajattelun näiden mukaan.²⁵

Onko tämä satusedän vallattomuutta? Vai eikö pikemmin hätää löytää 'paikka' sille, mitä tarkoitaminen ja ajatteleminen varsinaisesti ovat. Ajattelussa ei ole aina helppoa irtautua kielen ennakkokäsityksistä, vaikka maallikko niin kuvittelee.

Ajatellakseen olevan olemista Aristoteles luo — viime kädessä platonilaisten ajattelukantojen tulkintana ja käsitteellään — käsitteet *morfe* [muoto] ja *hyle* [aine]. Vastaako hän samalla 'forman' ja 'materian' käsitteistä ja koko kristillistä ja myöhäisantiikin aristotelismia hallinneesta skolastisesta olemisenjärjestyksen skeemasta aina 'materia primaan' saakka? Hänhän juuri ymmärsi *hylene* 'lajina' ja määritteli olevan olemuksen lajin ja erityisen (eli *eidosta* rakentavan) eron kautta²⁶. Eikö Aristoteles itse niin kernaasti oikeuttanut tavan ajatella samansuuntaisesti? Eikö ensimmäiset askelet tähän suuntaan otettu jo hänen omassa koulussaan? Käsitehistoriallinen analyysi ei voi luvata meille mitään yksiselitteistä vastausta. Mutta se voi näyttää, kuinka niin aristotelisten tekstien yleinen tulkinta kuin *fysiikan* ja *logoksen* yhteys koko kreikkalaisessa ajattelussa ovat avoimesti kyseenalaisia.

Hylene tie rakennuspuusta lajiksi ei lopulta ole sen lyhyempi tai pidempi kuin itse itseään korjaavan 'luonnon' tie tekniikaksi, joka työstää kaiken luonnollisen inhimillisten tarkoituserien mukaan. Kolmas esimerkki Aristoteleelta: itse itseään ajatteleva ajattelu. Tulkitsijat halusivat niin mieluusti tietää, mikä tämän ajattelun ajatus oikeastaan tulisi olla — se itse, kaikki sen ajatukset vai kaikki ne, jotka ajattelevat?

Mainitsen viimeisen esimerkin myöhäisantiikista. Mitähän kummaa ei vielä ole löydetty ja tehty Plotinoksen 'hypostaasin hierarkiasta', joka 'emanaation' kosmisessa draamassa muodostaa itsensä 'Yhdestä'? Tai enkelikuorojen hierarkiasta, joka suo turvan itsensä kadottavalle ja itseään etsivälle sielulle? Onko tämä gnostinen tapahtuma? Vai kehitytykö tässä auki uusi olemiskäsite, 'oleminen', joka ei avaudu läsnäolossaan, vaan räjäyttää kreikkalaisen olemishorisontin niin, ettei Yksi joka on, vähene polveutuessaan itsestään?²⁷

Esimerkit riittäkööt. Niiden periaate on kyllä selvä. Ken ei ota lukuun kielellisen ilmaisan sopimattomuutta filosofiseen ajatukseen, ken ei kärsi ajattelun kielihätää tai ajattele sanotusta lähtien, vaan virvoittautuu tarjoutuville ristiriidoilla tai luo niitä historiallis-geneettisillä hypoteeseilla maailmasta, hän ei seuraa filosofisen ajattelun avointa kysymystä. Hän jää suljettujen ja sinetöityjen oppien eteen. Ilman osuvaa kysymystä ne pysyvät ummessa.

Käsitehistoriallinen analyysi tottelee näiltä osin ajatuksen todellista historiallista liikettä. Mutta se ei suinkaan merkitse yhä erilaisempien opillisten näkemysten seikkailua. Sekä antiikin doxografia että moderni historismi vieraannuttivat filosofian oppimielipiteiksi ja järjestelmänrakentamiseksi.

Asiat käyvät yhä vaikeammiksi, kun kreikkalaiset käsitteet siirtyvät latinaan. Kreikkalaisten käsitteiden istuttaminen niin toisenlaiseen kieleen näyttää vinopeilaukselta, jossa ei säästy mitään alkuperäisestä ajattelun liikkeestä sanan ja käsitteen välillä. Ja siiltä meillä on Augustinus. Latinan käsitteelliset rakenteet kuin sulavat hänen ajattelunsa retorisisessa hehkussa, jossa muotoillaan ja sanotaan ajattelun uusi luistavuus, uudet hahmotukset.

Sittemmin rakentuu ajattelun luja järjestyksen maailma ja skolastinen latina filosofian käsitteelliseksi välineistöksi. Sitä voi mitata ydinajattelijoilta, kuten Tuomaksesta tai Scotuksesta, aina keskiajan reunamia myöten. Kuinka tästä väkinäisestä välineestä voi tulla uusiutunutta kieltä? Sen näyttää humanistinen liike ja liikkuvaisuus, jonka kieli saavuttaa Cusanuksen hengessä, "non aliudista" yli "possestin" aina "posse ipsumiin".²⁸

Kysymys filosofian kielestä monimutkaistuu entisestään uudempien kansalliskielten aikakaudella. Äidinkielen elävä sananvoima on kaiken käsitteenmuodostuksen elämänsuoni. Sen rinnalla käy tosin aina latinan opillinen ammattikieli, jonka sanat alkavat kasvaa kiinni uudempiin kieliin vierassanoiksi.

Muuan tämän tapahtuman monista Hegeliin kiinnittyvistä esimerkeistä on substanssin käsite. Hegelillä se siirtyi kreikkalais-latinalaisesta alkuperästään aivan uusiin yhteyksiin. Hän valtuutti 'substanssin' kuvaamaan substantiaalista, alkuperäistä eikä vain subjektiivisen hengen olemistapaa. Hegel painotti ennen muuta saksalaisen kieltenmuodostuksen kokoamista logiikan käsitteelle. Sellaiset muodosteet kuin 'oleminen' [*Sein*] ja 'olemassaolo' [*Dasein*], 'jokin' [*Etwas*] ja 'toinen' [*Anderes*], tai 'olemisen kumoutuminen' [*Aufhebung*] olemuksessa ja 'olemuksen kumoutuminen käsitteessä', saavat käsitteellisen mieltensä määreet elävästä saksan kielen käytöstä.²⁹

Ehkä kauneimman esimerkin tuottavasta moniselitteisyydestä, jota sellaisille käsitteille koituu historiastaan, tarjoaa Hegelin järjellisen käsite³⁰. Hän sanoo, että vain järjellinen on todellista. Se ei rajaudu yksiselitteisesti satunnaisen ongelman kautta. Tässä suhteessa satunnaisuus on logiikan välttämätön ajatusmääre, mutta samalla kuin olemisen raunio, jota ei kannata tarkastella.

Lopuksi esimerkki tältä vuosisadalta: Heideggerin legendaarinen kielihätä, kieliväkivalta ja kieliväkivaltaisuus. Tautologioiden ja ristiriitojen sotku syntyi eritoten siellä, missä oli kyse hänen omimmasta asiastaan, puheesta 'olemisesta' [*Sein*], joka ei ole olevan olemista. Kielihätänsä tunnustavan Heideggerin oli pakko siirtyä *εις αλλο γενος* [*eis allo genos*; toiseen lajiin], kun hän pakeni sellaisiin kirjallisiin

merkintätapoihin kuin Sein tai Seyn.³¹

Tämä sopii tekstin *Was ist Metaphysik?* loppusanojen paljon keskusteltuun muutokseen. Kriitikot, jotka ovat kieltäytyneet tätä ajattelemaasta, ovat päättäväisesti arvioineet sen merkiksi heideggerilaisen ajattelun holtittomuudesta ja omahyväisyydestä. Neljännen painoksen tekstissä sanotaan, että oleminen 'on' myös ilman olevaa. Sama kohta viidennessä painoksessa kuuluu, että oleminen ei 'ole' ilman olevaa³².

Filosofian historian tuntija tietäisi monia rinnakkaistapauksia tällaiselle horjuvalle ilmaisulle, joka tähtää samaan ajatustehävään, mutta kääntyy aina vastakohtakseen. Näitä ovat antiikkisten tekstien kiistanalaiset lukutavat, negatiivisen teologian valtava käsitekenttä ja filosofisen mystiikan kielihätä esimerkiksi Mestari Eckhartilla³³, sekä tekstikritiikin avoimet ongelmat Kantilla tai Hegelillä.

Minusta näyttää tärkeältä, että sellaisia filosofian käsitekielen ristiriitaisuuksia ja 'epätäsmällisyyksiä', jos ne eivät tarkoita sen ajatuksellisen sisällön luovuttamista, ei saa uhrata loogisen selvyuden ihanteelle eikä Hegelin tapaan viedä ristiriitadialektiikan dogmaattiselle tielle. Hegelin metodis-johdonmukaista dialektiikan rakentamista hallitsevat näennäisesti kartesiolaisuus ja kiinnittyminen negatiiviteetin funktioon, jonka taustalla on Proklos³⁴. Tämä kätkee sen, miten Hegelinkin ajattelu, kuten kaikki filosofisen ajatuspönnistuksen ja dialektisten metodien ajattelu, on jo ennalta piilevästi dialektista. Se jää lähelle kielen yksiselitteisyyden kieltävää elämää ja uskoo kielen metaforiseen jänneväliin ja evokaatiovoimaan.

Uusimmalla ajalla on sanan ja käsitteen välisiä kahnauksia kuvattu temaattisten ja operatiivisten käsitteiden erottelulla. On korostettu periaatteellista varjostumaa, joka on ominainen niin sanotuille operatiivisille käsitteille. Eugen Fink osoitti³⁵, ettei Husserl ikinä selvittä fenomenologisesti kaiken kantavaa käsitettään 'konstituutio', joka pohjustaa fenomenologiaa ankarana tieteenä, vaan käsite toimii puhtaan operatiivisesti.

Tämä perusasiointi koskee alati filosofian kieltä. Tematisointi varjostaa aina sen, mitä ei tematisoida. Käsitehistoriallinen tietoisuus ei halua vaatia itselleen totaalin valistuksen tehtävää, vaan se rajoittuu paljastamaan ennennäkemättömiä seuraamuksia ja purkamaan niiden vinouttavia vaikutuksia. Temaattisten ja operatiivisten käsitteiden erottelu näyttää minusta läheltä katsoen pätevältä. Se kiinnittää filosofisen käsitekielen elävään keskusteluun. Tai paremminkin: se seuraa perustavaa laatua olevasta ja peruuttamattomasta unohduksesta, joka on ominainen kaikille kielille.

Aristoteles voi vain vahvistaa tätä eroa. Hän alkoi *Metafysiikan* kuuluisassa viidennessä kirjassa ensimmäisenä systemaattisesti luoda filosofisia käsitteitä. Aristoteles analysoi elävää kielenkäyttöä eikä tuntenut itseään milloinkaan esteelliseksi antamaan ajattelussaan vapauden kielellisen ilmaisun elävälle liikkuvuudelle. Näin hän käsitteli käsitteitä ja kohtasi käsitteellisiä erotteluja.

'Transsendentin' ja 'transsendentaalisen' erottelu taas tiivistää ytimekkäästi erään Kantin filosofoimisen tärkeän erikoispiirteen³⁶. Mutta tätä erottelua ei noudattanut tai vahvistanut sen enempiä edes Kant itse kuin elävä kielenkäyttökään. Poikkeuksen tekee vain uskantilainen koulumestaroiti.

Jos tästä yleiskatsauksesta sanan ja käsitteen välisiin selkkauksiin tekee saamamme johtopäätöksen, niin käsitehistoriallisen valistuksen kantavuus ja haaste määrittäytyy tarkemmin. On joka tapauksessa selvää, mitä se ei sisällä. Käsitteitä ei johdeta käsitesanojen historiasta, jossa alkuperä määräisi täysin ja rajaisi tarkoin käsitteen sisällön.

Käsitehistoriallinen kysymyksenasettelu vaatii filosofisen käsitteellisyden käytössä kriittistä tietoisuutta, joka tietysti seuraa filosofianhistoriallista tutkimusta. Mutta tietoisuus ei täyty sellaisen tutkimuksen tuloksista. Sen ei pidä suhtautua käsitteisiin refleksiivisesti itsenäisenä tietona, vaan mukautua kulloinkin ajankohtaiseen filosofiseen käsitteenkäyttöön. Sellainen tietoisuus on siis jatkuvasti siirtymässä itseunohdukseen, jossa kielen täytäntöönpano varsinaisesti huipentuu.

Käsitehistorian tehtävänä on kulkea edestakaisin sanan ja käsitteen välistä tietä ja pitää reitti kulkukelpoisena. Näin se osallistuu käsitteen merkityksenmuodostumiseen. Sillä käsitteen käsitehistoriallinen alkuperä kuuluu käsitteeseen yhtä hyvin kuin yläsävelet säveleen. Kuten musiikki ei olisi ajateltavissa ilman säveljärjestelmää, joka olisi taiteellisesti koottu yläsävelettömäksi, niin myös filosofian käsitekieli pätevytyy lausumiinsa vain, kun yläsävelet resonoivat. Käsitteen rajoittamaton ja esiinnostettu merkityskenttä palautuu käsitteenmuodostuksen luonnolliseen kykyyn, joka piilee kielen elämässä.

Siten käsitehistoriallinen kysymyksenasettelu sulautuu hermeneuttisen kysymyksenasettelun laajempaan metodiseen yhteyteen. Olemme oppineet tiedostamaan kielellisyyden uudella tavalla kriittisesti. Siksi emme turhaan käytä kollektiivi-ilmausta 'käsitteellisyys'. Käsitehistoriallisen tietoisuuden kohdetta eivät muodosta yksittäinen käsite ja sitä eri kielissä vastaavat sanat, vaan koko itseään samanaikaisesti kantava ja tukeva käsitteellisyys. Se taas kumpuaa kuin kielen kokonaisuus kielellisestä maailmaansuuntautuneisuudestamme.

Kielellinen suuntautuneisuutemme maailmaan todentuu kommunikatiivisena prosessina. Kielelliset yksiköt, sanat ja niiden merkitykset, jotka siinä muodostuvat ja eriytyvät, sulautuvat vastavuoroisessa ymmärtämisessä yhteen. Kielen alkuperäinen oleminen toteutuu keskustelussa. Samoin filosofinen käsitteellisyys aukeaa ajattelussa aina sillä tavoin, että se kysyy ulos totutusta ja tämänhetkisestä. Näin se rikkoo kaikki terminologiset jäykkyydet, jotka muodostuvat kielenkäytön levähtävässä tavanomaistumisessa. Platoninen dialogitaide säilyy siten filosofisen ajattelun toimeenpanon havainnollisena, vertaansa vailla olevana esikuvana. Siinä filosofian kysymyshorisontti vapautetaan ja pidetään vapaana, kun opilliset uskomukset sortuvat ongelmiinsa.

Jos nämä kysymyksenasettelut ovat oikeita, määrittäytyy filosofiassa omintakeisesti se vastavuoroinen osallisuus, joka logiikalla ja filologialla on ajattelun kurinalaistamisessa. Jok'ikinen käsitteiden käyttö on ja pysyy sanankäyttönä. Jok'ikinen sanankäyttö jää alttiiksi käsitesuhteiden loogiselle analyysille. Mutta ajattelemisen on mukana-ajattelemista. Sen ei tarvitse odottaa loogisesti pakottavasti argumentoitua intersubjektiviivista todistusta. Ajattelemisen on jo aina jaettava, koska se ei tapahdu puhtain merkein, vaan paljonpuhuvain sanoin.

Lisäykset

I Ei tietenkään pidä kiistää sitä, että käsitehistoria saattaa olla mielenkiintoinen kysymyksenasettelu myös ‘positiivisissa’ tieteissä, kuten on jo ammoin ollut laita filosofianhistoriassa. Tämän esityksen otsikko tahtoo kumminkin sanoa enemmän: käsitehistorian tulee saada oikeutuksensa filosofisen kielen ominaislaadusta. Tulee osoittaa, että legitiimiin, kriittiseen filosofointiin kuuluu historiallinen tilinpito omista käsitteistään.

II Keskustelussa viitattiin myös niihin kiistämättömän suuriin tuloksiin, joita erityisesti marburgilainen ongelmahistoria saavutti. Ajatelkaamme sellaisia nimiä kuin Ernst Cassirer, Richard Höningwald, Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth. Tässä voi oikeutetusti kysyä, mitä käsitehistorialla on heidän syrjäyttämisekseen. Tai voi kysyä: onko käsitehistoria ylipäätään jotakin toisenlaista? Eikö se lopulta itse ole dogmaattisuudesta riisuttua, uuskantilaisen filosofian systemaattisesta kehyksestä irrotettua ongelmahistoriaa, niin sanoaksemme ongelmahistorian varsinaisen totuus?

Historiallisen itseymmärryksemme tehtävänä on tosiasiaa ymmärtää elävää kumppaniamme niin kuin historiallistakin kumppaniamme tämän omista kysymyksistä lähtien ja silti vaatia jotakin, mitä hän ei lainkaan sanonut. Näin tulemme tuohon yhteiseen asiaan: itsensä tekemiseen ymmärrettäväksi omasta lähtökohdastaan. Se on legitiimi seuraus kysymisen hermeneutiikasta. Olisi epäreilua kieltää ongelmahistorian tietoisuus tästä seuraamuksesta.

Keskustelussa painotettiin oikein, että ‘ongelmalla’ voi ymmärtää jotakin aina tepsivän mallin tai ajatusrakenteen tapaista, ja että tämä on yhdistettävissä sen täyteen tunnustamiseen, miten vaihtelevasti ongelman voi pukea sanoiksi. Niinpä ei tietytikään tulisi evätä tunnustusta esimerkiksi cassirerlaisen filosofianhistoriallisen tehtävän historialliselta hienopiirteisyydeltä.

Mutta kyse onkin muusta. Kiistakapula ei ole se, että ongelma-’ydinten’ jälleentunnistaminen tekee hallittavaksi sen muuttuvaisen ajatuksellisen tapahtumisen, jota nimitämme filosofianhistoriaksi. Tai että tämä tunnustaminen negatiivisesti arvioiden vääristäisi historiallisen konstruktion. Historialliselle hienopiirteisyydelle jää kyllä mitä avarin tila.

Mutta filosofiana käsitehistoria ei ole filosofianhistoriaa. Käsitehistoria ei haluaisi olla uusi historiankirjoituksen metodi tai pelkkä historiallinen johdanto systemaattiseen kysymyksenasetteluun, vaan itse filosofisen ajatusliikkeen

yhdentävä momentti, tie sen omaan käsitteellisyteen.

Tätä ei nähdäkseni tarvita tieteissä, joskin myös niissä on itsestäänselvästi oikeutettu historiallinen intressi jäljittää käytettyjen käsitteiden alkuperää. Jokin jälki niiden historiallisesta alkuperästä on kyllä tunnusomainen kaikille kielellisille ilmaisuille. Tieteiden käsitehistoria on kuitenkin täysin kokemusyhteyksiensä määräämä. Käsitteiden historialliset kaiut pidetään siitä loitolla. Ajatellaan vaikka voiman fysikaalista käsitettä, jolle inhimillinen voiman ja vastustuksen kokemus ei anna mitään, vaan paremminkin hämärtää sen tarkan tieteellisen mielen.

III Sitä vastoin filosofinen käsitehistoria ylläpitää aina tiettyyn asteeseen yhteyttä kielessä asetettuihin merkitysten yleisyyksiin. Tällä voi jopa olla niin vapaita muotoja, että täytyy ylimalkaan kysyä, eivätkö filosofiset lausumat ole mahdollisia myös ilman varsinaista käsitteenmuodostusta, joka hyödyntää metodista abstraktiomenetelmää.

Runous pystyy sanomaan omalla tavallaan kaiken sen, mitä filosofian käsitteellinen ponnistus tavoittelee. Lisäksi myös kauko- ja lähi-idän vertauskuvallista puhetta hyödyntävät lausumamuodot tulee ehkä nähdä erityisen läheisinä sille, mitä nimitämme filosofiaksi. Näiden ajattelutapa muodostaa samalla epäsuoruuden ääripään vasten aristotelisen tradition apofanttista logiikkaa. Mutta myös Hegelin spekulatiivinen dialektiikka liittyy olennaisesti siihen, miten käsitteellinen kytkös saa asialliset määreensä täysin siitä ajatuksen liikkeestä, jonka se kytkee itseensä³⁷.

IV Aristotelisen *hyle*-esimerkin tulisi selventää tätä. Tällä kohtaa käsitesanan, kuten rinnakkaiskäsite *morfen* alkuperän voi poimia *tekhnen* piiristä. Eivätkä nämä käsitteet oikeastaan palvele enää aristotelisessä filosofiassa kielellisiä ilmauksia tekemiselle ja tehdylle, vaan *usian* tulkitsemista eli platonista *eidosa*-oppia — luonnollisesti kriittisessä katsannossa. Tarkoitus on määrittää olevan olemisen siten, ettei se laimennu noettiseksi olemiseksi matemaattisten olemuksellisuuksien tapaan.

Joka tapauksessa tässä ei ole kyse *tekhnestä*, vaan *usian logoksesta*. Minusta näyttää oikealta sanoa, että *hylene* käsite tarkoittaa olevan tulkinnalle sen loogista epätäsmällisyyttä ja täsmennettävyyttä. Siksi Aristoteles kuvaa *Metafyysiikkansa* kahdeksannessa kirjassa *hylettä* lajina, eli sinä mikä määri-

telmän mukaan tulee lähemmin määritetyksi *eidosta* muodostavan eron kautta. Laji ei siis ole yhdenlainen *hyle* eikä tule *hyleneä* ymmärretyksi, vaan päinvastoin: *hyleneä* yksinomainen ontologinen mieli on olla laji.

Hyle-käsitteen alkuperä rakennusaineena merkitsee filosofiselle lausumalle olennaisesti sitä, ettei ole vain *eidoksen* määre. Kun *hyle* tulkitaan *logoksesta* lähtien, se ajatellaan lajiksi eli puhtaasti määrittäväksi sellaisenaan, ei määritetyksi aineellisuudeksi, josta tehdään jotakin uuden muotoilun kautta. Vain näin tulkittaessa voi myös ymmärtää, kuinka voi olla olemassa todella olevaa ilman *hylettä*. Näin on nimittäin silloin, kun sen määräytyneisyys ei enää suhteudu mihinkään epämääräisyyteen, kuten skolastisissa opeissa osapuilleen väitettiin puhtaasta älystä.

V Näkemykseni mukaan kriittinen filosofointi vaatii, että käsitteen suhde historiaansa pannaan peliin filosofiana. Tämä ei tarkoita, että rakennettaisiin käsittehistorian uutta tutkimussuuntaa. Historiallinen sanakirja, kuten tuo Joachim Ritteriltä odottamamme, ei sellaisenaan täytä tässä mainittua vaadetta. Ei vaikka se olisi täydellinen, mikä on yhä saavuttamattomissa.

Tarkoitan sitä, kuinka sanakirjaan varastoidut tai jatkokäsitteiksi saavutetut käsittehistorian tiedot itse ovat läsnä ja vaikuttavat filosofisessa työssä. Siksi käytin musiikin metaforaa: musiikki ei olisi musiikkia ilman yläsäveliä. Tarvitaan konnotaatioita sointiin, joka kasvaa historiastaan kiinni käsitteelliseen ilmaukseen. Tarvitaan musikaalista korvaa, joka tuon soinnin kuulee. Ilman näitä filosofisen lausuman omin ulottuvuus tyypistyy. Filosofisten lauseiden ja argumentaatioyhteyksien looginen analyysi, joka nostaa tuollaisen tyypistymän metodiseksi peruslaiksi, voi siten toimittaa käsittääkseni vain toissijaista tehtävää.

Eriytyisen valaisevan esimerkin suo se, mihin looginen analyysi ylittää koetellessaan Platonin Sokrateen keskusteluliikkeiden osuvuutta. Asiaan kuuluu lisäksi vielä platonisen dialogin mimeettinen luonne. Platon ei tavoittele vain ajatusjaksojen purkamista loogisiin yhteyksiinsä, vaan ihmisten näyttämistä elävässä keskustelussa. Keskusteluun osallistumalla hän pyrkii myös välittämään sen asialliset oivallukset.

Mutta tämä ei päde vain Platonin kirjalliseen taidetokseen. Samoin on myös siellä, missä ei muodostu mitään mimeettistä katsantoa, vaan ajatus etsii välitöntä ilmaustaan. Kaikki filosofiset lausumat saavat täyden sisältönsä vasta siitä, mitä ei lausuta.

VI Vaatimus filosofisten käsitteiden käsittehistoriallisesta selvittämisestä ei muuten suinkaan sisällä uutta teoriaa käsitteestä. Väitämme ainoastaan, ettei abstraktiotapahtumaa, joka ajaa käsitteenmuodostukseen ja lujittaa käsitteisisällön, voi sulkea kummaltakaan puolelta. Se ei johda käsitteen loppuun, niin että sen sisältö määriteltäisiin eksaktisti ja että siitä irrotettaisiin kaikki sen kielellisestä merkityskentästä saadut määreet. Toisaalta se ei ikinä ala luulotellusta kokemuksen välittömyydestä, vaan on jo aina keskellä kielellisesti tulkittua maailmaa ja liikkuu siten aina jo kohti käsitettä. Mihin käsitteenmuodostus abstrahoi, on aina jo edeltä annettu kielen etukäteissuorituksessa.

Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori

Viitteet

1. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, begründet von J. Ritter, Basel-Stuttgart, 1971 ff.
2. [Ks. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1891), 9.& 10. durchgeseh. Aufl., Hg. E. Rothacker. MOHR, Tübingen 1921. Esipuheessa (s. vi) Windelband pitää tärkeimpänä "ongelmien ja käsitteiden historiaa", ks. kuitenkin s. 11-12 jne. "ongelmien" keskeisyydestä. Heinz Heimsoeth toimitti uuden laitoksen, johon hän kirjoitti lisäluvun nykyfilosofiasta: [...] mit einem Schlusskapitel: *Die Philosophie im 20. Jahrhundert und einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung*. 14. Aufl. MOHR, Tübingen 1950. Vrt. Heimsoeth, *Studien zur Philosophiegeschichte*. Kantstudien, Ergänzungsh. 82. Köln 1961.]
3. [Ks. esim. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. de GRUYTER, Berlin 1933.]
4. [Ks. esim. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I-III*. CASSIRER, Berlin 1906-20.]
5. [Ks. esim. *Philosophie und Sprache. Problematik und System*. HAUS ZUM PLAN, Basel 1937; *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. HAUS ZUM PLAN, Basel 1938.]
6. [Ks. Wilhelm Dilthey, "Erfahren und Denken" (1892). Teoksessa *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften*, Bd. V. TEUBNER, Stuttgart 1961, 86-87 "Kantin koulun" tietoisuuskäsityksestä; Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883), Bd. V. 1959, 131-4 Kantin tietoteorian ongelmista.]
7. [Ks. Martin Heideggerin suhtautumisesta oppi-isiensä tietoisuuskäsityksiin esim. Einführung in die phänomenologische Forschung (1923-24), *Gesamtausgabe*, Bd. 17. KLOSTERMANN, Frankfurt/M. 1994, 47-108, 260-64, 270-76 (Edmund Husserl) ja Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (1925), *Gesamtausgabe*, Bd. 20. KLOSTERMANN, Frankfurt/M. 1979, 41-46 (Heinrich Rickert).]
8. Valtio 617 e. [Ks. *Valtio*, suom. Marja-Itkonen Kaila, *Platonin teokset IV*. OTAVA, Helsinki 1981, 617d-e, s. 377: kuulijoilleen "arpoja" ja "elämäntapojen malleja" tarjoava profeetta puhuu välttämättömyyden jumalan tyttären Lakhesiksen sanoilla: "Joka nostaa ensimmäisen arvan, valitkoon ensimmäisenä elämäntavan, jossa hänen on pakko pysyä.[...] Syy on valitsijan, jumala on syytön." Vrt. Jussi Tenkun selitys (s. 428): "Platonin mukaan [...] jokainen ihminen on vastuussa kohtalostaan." Gadamerilla *aitia* on *Schuld*.]
9. SVF II, 272, 4; 295, 1 [Stoicorum veterum fragmenta I-IV, coll. Ioannes ab Arimim (1903-24). TEUBNER, Stuttgart 1964. Jälk. kohta p.o. 295, 2.]; ja ennen kaikkea jatkuvasti Epiktetoksella, *Diatr.[Diatribai]* I 1, 23; III 6, 6.
10. Vrt. lisäys I.
11. N. Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der platonischen Philosophie*. Teoksessa *Kl. Schriften II*, s. 48-84, erit. s. 62 f. [Ks. *anamnesiksesta*, jälleenmuistamisesta/mieleen palauttamisesta, Menon 81d-98a, suom. Marianna Tyni & Faidon 73e-77a, suom. Marja Itkonen-Kaila, *Platonin teokset II & III*. OTAVA, Helsinki 1978 ja 1979.]
12. Vrt. lisäys IV.
13. [Ks. Francis Bacon, *Advancement of Learning* (1605), ed. G.W. Kitchen (1915). DENT, London 1973, 132: vapauttamaton ihmismieli ei ole olioita todesti refleктоiva kirkas lasipinta, vaan harhaisesti

- heijastava taikapeili. *Novum organum* (1620) -teoksen idoliopista ks. Karl R. Wallace, *Francis Bacon on the Nature of Man*. UNIVERSITY OF ILLINOIS PRESS, Urbana & Chicago 1967, 124-5: Bacon käyttää sanaa "epäilyksettä" kreikkalaisen *idolan* (haamu, fantasma) merkityksessä ja viittaa "1) siihen lujaan otteeseen, joka jollakin idolilla tai mielikuvalla voi ihmiseen olla, 2) virheymmärryksiin joita se tuo tullessaan". Idolit ovat luonnon tulkinnalle samaa kuin virhepäätelmät logiikalle.]
14. *Archiv für Musikwissenschaft* XIV (1957), s. 147-55 (1959), s. 148-73.
 15. [Ks. viite 7.]
 16. Kurt von Fritz, *Philosophie und praktischer Ausdruck bei Demokrit, Platon und Aristoteles*, Berlin 1924 (Darmstadt 1963).
 17. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916 (Darmstadt 1963).
 18. Bruno Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924, ja sama, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen 1947 (5.p. 1980).
 19. Vrt. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart 1953; J. Kerschensteiner, *Kosmos*. München 1962; C. Kahn, *The Verb "Be" in Ancient Greek*. Dordrecht 1963; H. Fraenkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München (2. p.) 1962; U. Hölscher, *Anfängliches Fragen*. Göttingen 1968; W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*. Frankfurt 1978; D. Bremer, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung*. Bonn 1976; C.J. Classen, *Ansätze: Beiträge zum Verständnis der frühgeschichtlichen Philosophie*. Würzburg 1986.
 20. [Ks. Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772). Teoksessa *Sprachphilosophische Schriften*, Hg. E. v. Heintel (1960). 2., erw. Aufl. MEINER, Hamburg 1964, 1-87, s. 46 taipumuksesta ilmaisemiseen: "Siitä ovat peräisin vahvat, rohkeat metaforat sanojen juurissa, siirtymät tunnosta toiseen, niin että kantasanan merkitys ja etenkin sen erilaiset johtumiset muodostavat mitä kirjajimman kuvan." Vrt. fragmentti s. 117 "ensimmäisten kielten" yltäkylläisestä metaforiikasta.]
 21. [Ks. Theaitetos 155d, Sokrates: "Nimenomaan ihmetteltyhän on filosofille ominaista; se juuri on filosofian lähtökohta[...].", suom. Marja Itkonen-Kaila, *Platonin teokset* III, 280. OTAVA, Helsinki 1979.]
 22. Milloin alkoi sanan *φύσις* absoluuttinen käyttö, ilman määräistä genetiiviä? Nojautuminen tunnettuun Herakleitos-fragmenttiin (123), jonka kontekstia emme tunne, näyttää minusta arveluttavalta. Sitä tuskin oli ennen sofistien valistustyötä. Vrt. D.H. Hollwerda, *Commentatio de vocis quae est φύσις*, s. 78 ff. Vrt. myös uusin työni "Der Begriff der natur in der griechischen Philosophie", *Filosoficirkelen* 3 (1986), Hg. A. Werner, s. 39-70.
 23. [Ks. kreikan olla (*einai*) -verbin partisiippiin (*on*) ja olemisen ongelman avajasta viitteissä 19 ja 24 mainittu kirjallisuus. Vrt. myös Scott Austin, *Parmenides, Being, Bounds, and Logic*. YALE UNIVERSITY PRESS, New Haven 1986; Francis Jeffrey Pelletier, *Parmenides, Plato, and the Semiotics of Not-Being*. UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, Chicago 1990.]
 24. K. Riezler, *Parmenides — Übersetzung, Einführung und Interpretation*, Frankfurt (2.p. 1970) ja tästä etäisemmin työni *Ges. Werke* Bd. 6, N:o 3.
 25. [Ks. Platon Sofisti, suom. Marja Itkonen-Kaila, erit. 250a-259d; Timaios, suom. A. M. Anttila, 35a-36c: s. 173 (30c): "maailman-kaikkeus on tosiasiallisesti elävä, sielullinen ja järjellä varustettu, jumalan kaitsemuksen mukaisesti", 177 (34b): jumala "teki maailmasta onnellisen jumalan", 191 (47e): "järjen suorittama luomistyö". Molemmat dialogit: Platon, *teokset* V. OTAVA, Helsinki 1982.]
 26. Vrt. lisäyksen IV käsitteilyt ja myös uudempi työni: "Gibt es Materie?". Teoksessa *Convivium cosmologicum* (FS H. Hönl) Basel 1973 = *Ges. Werke* Bd. 6, s. 201-17; *morfen* käsitteestä vrt. myös Heid. Wege 125 ff. = *Ges. Werke* Bd. 3, s. 293ff.
 27. [Ks. Platonin dualismin ja stoalaisen monismin uutteeksi sanotusta emanaatio-opista egyptiläissyntyisen roomalaisen oma esitys Plotinos, *Schriften* (Enneads, n. 253-70 jKr.), übers. Richard Harder (1930-7), Bd. 1. MEINER, Hamburg 1956, erit. s. 150-243. Vrt. Eyjólfur Kjalar Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, Cambridge 1988, erit. s. 10-22.]
 28. [Ks. Maurice de Gandillac, "Nicolas de Cues". Teoksessa *Dictionnaire des philosophes*, dir. Denis Huisman. PUF, Paris 1984, s. 1926-32, 1930-1: Cusanus ympäällä teoksessa *De possesset* (1460) "melko barbaarimaisesti yhteen sanaan 'voida' -verbin infinitiivin ja yksikön kolmannen persoonan indikatiivin preesensin verbistä 'olla'. Hän pyrkii vihjaamaan sitä sanoin ilmaisematonta yhtenevyyttä Jumalassa, jonka puhdas teko ja kaikki-voipuu saavuttavat[...]. Kirjassaan *De non aliud* (1462) (Ei-muusta) "hän pitää kaiken muutoksen kieltoa epäsopivana lähestymistapana todelliseen identiteettiin, jolloin saadaan kovin oudonkuloinen kolmikaava: 'Ei-muun eimuu on ei-muu". Tähän Cusanus liittää tunnun yhtäkaaa kehämäisestä ja kohoavasta dialektiikasta." Teoksessa *De apice theoriae* (1465) esitellään "yksinkertainen näkeminen" joka kohoaa aina "käsitteettömään" asti. Tällainen pääsy on yksinkertaisesti voimaa, jota tekijä kutsuu nimellä *posse ipsum* [voida itse]. Sen "yksöiskolminaista" luonnetta hänen dialektiikkansa vielä korostaa.[...] kaikissa mielen liikkeissä vaikuttavat voimat heijastavat tavallaan "voimien voimaa", josta Kristus on "täydellisin ilmentymä".]
 29. [Ks. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I* (1812), *Werke* 5, Hg. Eva Moldenhauer & Karl Markus Michel. SUHRKAMP, Frankfurt/M. 1976, erit. 82-149.]
 30. [Ks. viite 29 ja vrt. Phänomenologie des Geistes (1807), *Werke* 3. 1972, erit. 178-85.]
 31. [Ks. erit. Heidegger, *Zur Seinsfrage* (1955). *Gesamtausgabe*, Bd. 9. KLOSTERMANN, Frankfurt/M. 1976.]
 32. Vrt. tässä nyt *Ges. Werke* Bd. 3, s. 210, (No. 4 Heid. Wege, s. 42.)
 33. [Ks. "skolastiseksi mystikoksi" ja "mystiseksi skolastikoksi" sanotun saksalaisen kielikäsitteistä Lauri Seppänen, *Meister Eckharts Konzeption der Sprachbedeutung. Sprachliche Welterschöpfung und Tiefenstruktur in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik*. NIEMEYER, Tübingen 1985.]
 34. [Ks. "viimeiseksi uusplatonikoksi" ja "ensimmäiseksi skolastikoksi" sanotusta kreikkalaisesta Annick Charles-Saget, *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*. SOCIÉTÉ D'ÉDITION "LES BELLES LETTRES", Paris 1982, 5: "Platon ajatteli suhteita, sommitteluja, yhtäläisyyksiä, Proklos integroi ne.[...] Hegelin, joka hylkäsi matemaattisen järjestelmän houkutukset, oli luettava uusplatonikkoja saadakseen tajun totaliteetista — 'sillä totuus on kaikkeus' — ja käsitteen elämästä."]
 35. Vrt. E. Fink, *L'analyse intentionnelle...*, *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, 1952.
 36. [Ks. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Werke*, Hg. Ernst Cassirer, Bd. III, Hg. Albert Görland. CASSIRER, Berlin 1922, 246-7, transsendentaalisen dialektiikan johdannosta.]
 37. Vrt. tästä *Ges. Werke* Bd. 3, No. 7: "Die Sprache der Metaphysik".