



JARI MÖLLER

Herakleitoksen hämärä Unen ja valon kieli fragmenteissa

”Tuijotat, mutta et näe kätkeytyä.
Kuuntelet, mutta et kuule vaimennettua.”
– Laotse

Herakleitos (n. 535–475 eaa.) on kuuluisa kielensä hämäryydestä. Hän pohtii inhimillisen ymmärryksen sulkeutuneisuutta ja vertaa todellisuuden ymmärtämistä kielen ymmärtämiseen. Hänen sanojensa tulkitsemisen vaikeuksien onkin tarkoitus heijastella ongelmia, joita kohtaamme todellisuuden tulkinnassa. Unifragmentit B1, B21, B26, B88 ja B63 ovat poikkeuksellisen vaikeaselkoisia; niiden unenomaisen symbolinen ja vaikeasti avautuva kieli ilmentää esimerkillisesti käsiteltyä aihetta². Tällainen itse-eksemplarisuus, sisällön havainnollistaminen kielellisen muodon tasolla, on Herakleitoksen aforismeille luonteenomaista, ja sen tunnistaminen on hänen filosofisen sanomansa ymmärtämisessä usein ratkaisevan tärkeää.

Fragmentti B1 on säilynyt meille Sekstos Empeirikoksen lainaamana³. Se tulee Sekstoksen ja Aristoteleen todistusten mukaan Herakleitoksen kirjoituksen alusta, ja jo Aristoteles valittelee sen kielen syvällisiä tulkinnallisia ongelmia⁴. Suomeksi fragmentin ensimmäiset sanat kuuluvat:

”Vaikka tämä selitys (*logos*) on olemassa, aina vaipuvat ihmiset ymmärtämättömyyteen, sekä ennen sen kuulemista että sen kuulemisen jälkeen.”⁵

Jo Herakleitoksen säilyneiden kirjoitusten ensimmäisen fragmentin avausvirkkeessä saamme vastaamme hänen kielellisen ja filosofisen projektinsa kiusallisen paradoksaalisuuden. Kuinka hämmäntävää: filosofi haluaa esitellä meille *logoksen*, selityksen, jota ihmiset eivät kykene ymmärtämään! Hänen sanomaansa verhoava ristiriidan ja paradoksin utu alkaa välittömästi kuluttaa mielikuvaa ymmärryksestä ja pakottaa palaamaan sanotun ääreen uudelleen. Samalla huomaamme, että Herakleitoksen sana – *logoksen* toinen merkitys – käy toteen ja me osoitautumme ymmärtämättömiksi: meillä on käsissämme Herakleitoksen *logos*, mutta olemme vaipuneet sen äärellä ymmärtämättömyyteen.

Selitys, jota ei voi ymmärtää

Herakleitoksen fragmenttien kieli on itse-eksemplarisista eli havainnollistaa itseään. Tällöin asian ilmaisemisen tapa havainnollistaa sitä, mitä ilmaistaan: muoto heijastelee sisältöä tai toimii sen esimerkkinä.⁶ Onomatopoeettisuus, jossa kielen äänteet jäljittelevät merkityssisällön kuulovaikutelmaa, on yksinkertainen esimerkki itseään havainnollistavasta kielestä. Mutta vaikka Herakleitos käyttää toisinaan myös onomatopoeettista kieltä (esimerkiksi jokifragmentissa B12), itse-eksemplarisuus saa hänen kirjoituksessaan tyyppillisesti muita, sisällöllisesti merkityksellisempiä ja moniulotteisempia ilmenemis-
muotoja.

Kun Herakleitos sanoo ”Herra, jonka oraakkeli on Delfoissa, ei selitä eikä salaa asioita, vaan antaa merkin” (B93), hän ei tyydy yksinkertaisesti kuvaamaan Apollonin oraakkelin taipumusta antaa merkkejä, vaan puhuu itsekin antamalla merkkejä: hän ei mainitse Apollonin nimeä, vaan identifioi hänet statuksen (herra), funktion (hänellä on oraakkeli) ja sijainnin (Delfoissa) avulla⁷. Oraakkelistä ja oraakkelin kielestä puhuvan fragmentin kieli on siis esimerkillisen oraakkeli-
maista.

Tällaisen usein lähes huomaamattoman mutta toistuvan itseviittaavuuden avulla Herakleitoksen kieli synnyttää maagisen vaikutelman, että se materialisoi ja jopa

tuottaa jatkuvasti omaa totuuttaan. Kun Herakleitos sanoo fragmentissa B1, että ihmiset eivät kykene ymmärtämään hänen antamaansa selitystä, *logosta*, hän sanoo sen käyttäen monimerkityksistä ja paradoksaalista kieltä. Näin hänen kuulijoilleen syntyy väistämättä kiusallinen tunne, että he eivät nyt aivan ymmärtäneet tätä *logosta*. Herakleitoksen kieli, sen merkitysrakenteet tai kommunikaatiotilanteen rakenne toimivat ikään kuin osoituksena sisällön totuudesta, jonka välittömään, intuitiiviseen tajuamiseen Herakleitoksen on mitä ilmeisimmin tarkoitus kuulijansa johtaa.

Tarkastelkaamme fragmentin B1 hämähäyksiä ja paradokseja lähemmin. Ensinnäkin Herakleitos jättää aina-sanan roikkumaan merkillisesti kahden vaiheille niin, että se voidaan konstruoida joko sanaa edeltävään lauseeseen ”selitys, *logos*, on olemassa aina” tai sitä seuraavaan ”aina vaipuvat ihmiset ymmärtämättömyyteen”⁸. Kuten Daniel W. Graham huomioi, kahtaalle jäsenyvä ”aina” luo lauserakenteeseen Wittgensteinin ankkajäniksen kaltaisen ”havaintoharhan”⁹. Ankkajänis esittää toisesta suunnasta katsoen pitkänokkaista ankkua ja toisesta suunnasta pitkäkorvaista jänistä, mutta inhimillinen mieli voi nähdä kuvassa vain yhden tulkinnan kerrallaan, joko ankan tai jäniksen: ”Kuva on meistä epävakaa, mutta tarkastelemalla asiaa mielessämme tiedämme täysin varmasti, että eteemme piirtyy yksi viiva, jolla on kaksi tulkintaa.”¹⁰ Vastaavalla tavalla Herakleitoksen fragmentissa B1 sanaa ”aina” on mahdotonta jäsentää sekä sitä edeltävään että seuraavaan lauseeseen samalla kertaa. Kuulija alkaa epäröidä kumpaan yhteyteen sana kuuluu, ja mahdottomuus tulkita se kumpaankin yhtä aikaa alleviivaa ja havainnollistaa Herakleitoksen sanomaa: ihmiset eivät kykene ymmärtämään.

Aina-sanan syntaktisesti luonteva jäsenyminen *logoksen* määreeksi vihjaa alustavasti *logos*-sanan kaksoismerkitykseen: *logos* näytti ensin merkitsevän lähinnä Herakleitoksen omaa selitystä, mutta nyt se tuntuu viittaavan myös johonkin muuhun, johonkin ikuiseen ja kuolemattomaan, jopa jumalalliseen¹¹. Herakleitoksen viestin pulmallisuus syvenee, kun kuulemme hänen syyttävän ihmistä kyvyttömyydestä ymmärtää hänen *logostaan* ”sekä ennen sen kuulemista että sen kuulemisen jälkeen”. Kuinka Herakleitos voi olettaa ihmisten ymmärtäneen hänen sanomansa jo ennen sen kuulemista? Kuten Kahn ehdottaa, tämä on mahdollista ainoastaan, jos *logos* edustaa tässä totuutta, joka on ollut ihmisten ulottuvilla kaiken aikaa¹². Tästä ei kuitenkaan seuraa, että *logos* voitaisiin kääntää ikuiseksi totuudeksi tai universaaliksi laiksi: ”[J]ännite sanan ja sen sisällön välillä on tässä olennainen, sillä ilman sitä meillä ei ole valaisevaa paradoksia, jossa ihmisten oletetaan ymmärtäneen *logos*, jota he eivät ole kuulleet.”¹³

Askel askeleelta Herakleitos johdattaa syvemmälle sanan *logos* kahden vaiheilla häilyvän kaksoismerkityksen ääreen. Lopulta meidän on vain sallittava, että sana viittaa kumpaakin, sekä yhtäältä Herakleitoksen antamaan *selitykseen sanallisena selityksenä* (vrt. esim. ”Herakleitoksen antama selitys on lyhyt, mutta syvä”¹⁴)

että toisaalta *selitykseen todellisuutena, joka selittää, todellisuuden järjelliseen rakenteeseen*¹⁵ (vrt. esim. ”Arkhimedeeseen laki on selitys sille, miksi painava laiva kelluu veden pinnalla”, tai ”Jumala on kaiken olemassaolon perimmäinen selitys”).

Uni ja tieto

Fragmentin B1 loppuosa johdattaa Herakleitokselle keskeiseen unen ja valveen tematiikkaan:

”Vaikka kaikki tapahtuu tämän selityksen (*logos*) mukaisesti, kokemattomilta he vaikuttavat kokiessaan ’sanoja ja tekoja’, jollaisia minä tuon julki: erotellen tarkoin kunkin luontonsa mukaisesti ja näyttäen asian todellisen laidan. Mutta muille ihmisille jää salatuksi se, mitä he tekevät valveilla ollessaan, niin kuin se, mitä he unohtavat tekevänsä nukkuessaan.”

Uni palvelee tässä lähinnä ihmisen tiedollisen vieraantuneisuuden vertauskuvana. Herakleitoksen mukaan ihmiset toimivat valveilla ollessaankin vailla tietoisuutta siitä, mitä he kokevat ja tekevät – aivan niin kuin he näkevät nukkuessaan unia, joita he eivät kykene tiedostamaan unennäköksi nukkuessaan eivätkä muistamaan enää herättyään.

Kerta toisensa jälkeen Herakleitos haluaa rikkoa todellisuuden läpinäkyvyyden illuusion: inhimillisen harhakuvitelman siitä, että me kuulemme ja ymmärrämme, mitä meille sanotaan ja että me näemme ja koemme maailman sellaisena kuin se on. Hän vertaa kuulijoitaan toisaalla kuuroihin (B34) ja toisaalla sokeisiin (B21). Hänen ilmeinen tarkoituksensa on saattaa heidät kuuntelemaan uudella korvalla ja herättää heidät todellisuusvisioihin, jotka eroavat siitä, mihin he ovat tottuneet.

Koko Herakleitoksen provosoivan kielenkäytön taustaoletus tai lähtökohta tuntuu olevan, että hänellä itsellään on jonkinlainen pääsy sellaisille todellisuuden alueille, joista ihmisillä yleensä ottaen ei ole harmainta aavistusta. Herakleitos käyttää säännöllisesti sanoja ”ihmiset”, *anthrōpoi*, ja ”useimmat”, *hoi polloi*, halventavassa merkityksessä, lähes kirosanoina kuten Edward Hussey esittää¹⁶. Lisäksi Herakleitos viittaa jatkuvasti todellisuuteen, jota hänen parhaamansa ”ihmiset” tai ”useimmat” eivät kykene ymmärtämään, mutta joka on silti läpeensä järjellinen ja ymmärrettävä: ”Inhimillisellä luonnolla ei ole näkemystä; mutta jumalallisella on.” (B78)

Pessimistisestä pintavaikutelmasta huolimatta Herakleitos osoittautuukin epistemologiseksi optimistiksi, joka uskoo tiedon mahdollisuuden lisäksi vieläpä tiedon ja ymmärryksen kohteeseen, kaikkeutta ohjaavaan *gnōmē*seen, ”ajatukseen” (B41), joka ”tyhjentää viisauden täyteyden”¹⁷.

Mitä muuta voidaan sanoa Herakleitoksen epistemologisesta kannasta? Joissakin fragmenteissa (esimerkiksi B55 ja B101a) Herakleitos näyttäisi puhuvan aistihavainnosta tai omakohtaisesta kokemuksesta arvostavaan

sävyyen, ja monien mukaan Herakleitos pitääkin kokemusta tärkeimpänä tiedon lähteenä. Mutta jo fragmentin B1 paradoksaalisen kuvan ihmisestä ”syvimmän tietämättömyyden tilassa välittömästi avautuvan totuuden edessä”¹⁸ pitäisi varoittaa tulkitsemasta Herakleitosta empiristiksi sanan tavanomaisessa merkityksessä. Empiirinen havainto ja siihen perustuva opetus ovat Herakleitoksen mukaan kenties välttämättömiä lähtökohtia totuuden ja viisauden etsijälle, mutta johtavat häntä vain niin pitkälle kuin ne ulottuvat:¹⁹ ”Silmät ja korvat ovat kelvottomia todistajia ihmisille, joiden sielut eivät puhu samaa kieltä.” (B107)

Toisin kuin jotkut myöhemmät rationalistit, Herakleitos ei silti näe vikaa niinkään inhimillisten aistien epätarkkuudessa tai petollisuudessa kuin ihmisen älyllisessä herkkyyden puutteessa ja velttoudessa ja itsepintaisessa uskossa omiin käsityksiin: ”Useimmat eivät ajattele sellaisia asioita, joita he kohtaavat, eivätkä he käsitä sitä, mitä he oppivat – luulevat vain.” (B17) Kuten Graham kirjoittaa, inhimillisen ymmärryksen ongelma on ”päästä aistien käyttämisestä ja informaation kokoamisesta näkemään kokemuksensa perimmäinen merkitys, informaation kätkevä sanoma.”²⁰

Herakleitos ottaa kielen ymmärtämisen todellisuuden tulkitsemisen malliksi. Edellä lainatussa fragmentissa B107 todellisuus ”puhuu”, Kahnin sanoin, ”ihmisille kuin eräänlaista kieltä, jota heidän on opittava ymmärtämään”²¹. Kahn jatkaa:

”Aivan kuin sanotun merkitys on itse asiassa ”annettu” äänissä, jotka ulkomaalainen kuulee, muttei kykene ymmärtämään, niin asioiden todellisen olemuksen suora kokemus on kuin vieraan kielen puheen sorinaa sielulle, joka ei osaa kuunnella.”²²

Jollemme ymmärrä ’todellisuuden kieltä’²³, voimme saada havaintoja ja kokemuksia todellisuudesta käsittelemättä havaintojemme sisältöä, koetun todellisuuden merkitystä. Niin kuin unissakävelijät, joilla on silmät auki, voimme välttyä törmäämästä esineisiin ympärillämme ja suorittaa alkeellisia mekaanisia tehtäviä kykenemättä varsinaisesti tekemään mielekkäitä johtopäätöksiä näkemästämme tai ymmärtämään aidosti tilannettamme.

Herakleitos ilmaisee itseään hämärää, ristiriitaista ja paradoksaalista kieltä käyttäen, minkä perusteella häntä on syytetty toisinaan irrationalismista. Mutta helppous, jolla Herakleitoksen ristiriidat ja paradoksit ovat rationaalisesti ratkaistavissa ja selitettävissä esimerkiksi syklisen kiertokulun vaiheiden tai perspektiivisen eron avulla, kieli jostakin kokonaan muusta²⁴. Päivä ja yö ”ovat yksi” (B57), koska niiden pituuksien vuotuinen vaihtelu paljastaa niiden olevan toisistaan riippuvaisia vuorokauden aikoja: kun päivä pitenee, yö lyhenee, ja päinvastoin. Merivesi on puhdasta ja likaista, koska ”kaloille se on juotavaa ja elämää ylläpitävää, mutta ihmisille juotavaksi kelpaamatonta ja kuolettavaa” (B61). Vaikka Herakleitos vyöryttää etemme ristiriitoja ja paradokseja,

hänen tavoitteensa ei selvästikään ole osoittaa tiedon mahdottomuuteen tai asettaa jotakin ylimalaista ilmoitusta totuuden etuoikeutetuksi lähteeksi²⁵.

Herakleitos käyttää paradoksaalista kieltä niin kuin mystikot ja mystiikkaan taipuvaiset filosofit, jotka haluavat horjuttaa ihmisen tiedollista ylimielisyyttä ja osoittaa tavallisen kielen ja ymmärryksen rajallisuuteen perimmäisen todellisuuden syvyyden edessä. Herakleitos ei ole tavanomainen empiristi eikä rationalisti; mutta hän ei ole myöskään mystikko sanan tavallisessa merkityksessä. Jos häntä on oikein kutsua mystikoksi lainkaan, hän on *rationalistinen mystikko*, joka painottaa empirisen havainnoinnin ja rationaalisen ajattelun ohella intuitiota tai välitöntä oivallusta ja intuitiivista ymmärrystä tiedon lähteenä.

Herakleitos nostaa tietoon ja ymmärtämiseen liittyvät filosofiset kysymykset esiin jo esipuheessaan, muttei tunnu olevan kiinnostunut tiedosta puhtaasti teoreettisessa mielessä. Kuten Kahn huomauttaa fragmenttia B1 kommentoidessaan: ”Herakleitokselle tietoon liittyvät kysymykset ovat erottamattomia toiminnan ja tarkoituksen kysymyksistä, elämän ja kuoleman kysymyksistä.”²⁶ Unissakävelijät, joihin Herakleitos ihmisiä vertaa fragmentissa B1, ovat ihmisiä, jotka eivät tajua, mitä he *tekevät*. Epistemologiset ja maailmankaikkeuden rakennetta koskevat metafysiset kysymykset kiinnostavat Herakleitosta lähinnä sikäli, kuin ne palvelevat hänen filosofista pääteemaansa, joka on ihmisen kohtalo.²⁷

Kuolema ja Uni

Tähän saakka Herakleitoksen unen ja valveen kielikuvastoa on tarkasteltu lähinnä sen negatiiviselta puolelta: ihmisen tiedollisen pimeyden kuvana, ymmärtämättömyyden unena, josta häntä on vaikea herättää. Fragmentissa B21 alkaa hahmottua Herakleitoksen unta ja valvetta koskevan opetuksen myönteisempi sisältö:

”Kuolema on se, mitä me näemme valveilla; ja se, mitä nukkuessamme, uni.”

Fragmentissa B21 Herakleitos alkaa hyvinkin olla hämäärimillään, unen hypnoottinen tunnelma on läsnä. Tiedämme tuskin, mitä meille sanotaan ja mistä puhutaan. Kuullessaan avaussanat ”kuolema on” kuulija tulkitsee ”kuoleman” kreikan luonnollisen sanajärjestyksen mukaisesti ensin subjektiksi, jonka selitystä tai määritelmää hän jää odottamaan²⁸. Jatko osoittaa sen kuitenkin pikemminkin predikaatiiviksi, joka selittää tai määrittelee subjektia ”se, mitä me näemme valveilla”.

Fragmentin alkuosa ja kiastinen symmetria antaisi odottaa, että ”se, mitä me näemme nukkuessamme” olisi *elämä*, jossakin, kenties mystisessä, kenties pejoratiivisen kielteisessä merkityksessä²⁹. Toisaalta *kuoleman* voisi kuvitella vähintään yhtä luontevasti olevan ”se, mitä me näemme nukkuessamme” – Homeros kertoo syvän unen muistuttavan läheisimmin kuolemaa³⁰, Pindaros³¹ ja Aiskhylos³² puhuvat unesta porttina tuonpuoleiseen³³.

Mutta Herakleitoksen mukaan unessa ihminen tavoittaa yksinkertaisesti unen.

Homeroksella ja Hesiodoksella Kuolema (Thanatos), ja Uni (Hypnos), on personoitu kaksosveljeksiksi ja Yön isättömiksi pojiksi³⁴. Thanatoksen tehtävä oli saattaa henkilö kuolemaan, ja Hypnoksen tehtävä oli saattaa hänet uneen. Tämän jälkeen jumalat poistuvat. Thanatos ei jää pitämään ihmistä kuoleman valtakunnassa, kuolleena, eikä Hypnos unen maailmassa, nukkumassa. Vastaavasti myös personoimaton *thanatos* tarkoitti kuolemisen tapahtumaa tai prosessia, ja silloinkin kun se viittaa kuolemaan tilana³⁵, kysymys on kuolleen *ruumiin* tilasta.³⁶

Kuoleman kosminen virta

Fragmentin B21 on välittänyt Klemens Aleksandrialainen. Hänen mukaansa Herakleitos tarkoittaa kuolemalla tässä jatkuvan prosessin ja muutoksen todellisuutta.³⁷ Herakleitos näyttäisi ajatelleen, että jatkuva prosessi ja muutos eivät ole jotakin tuhoisaa olion identiteetille ja pysyvyydelle, vaan pikemminkin jotakin näitä ylläpitävää, rakentavaa ja uudistavaa. Kuuluisassa jokifragmentissa B12 Herakleitos vertaa kaikkeutta ja sen olioita jokiin:

”Kun he astuvat samoihin jokiin, eri vedet ja taas eri vedet virtaavat heitä vastaan.”

Herakleitolaisesta muutoksen metafysiikasta vaikutteita saanut Platon ajatteli, että fyysisestä maailmasta on sen läpikäyvistä jatkuvasta ja universaalista muutoksesta johtuen mahdotonta ajatella tai sanoa mitään varmaa ja paikkansa pitävää: kun olet tavoittanut ajatuksesi ja saanut sanottavasi sanottua, maailma on muuttunut jo toiseksi³⁸. Keskikauden dialogeissaan hän meni jopa niin pitkälle, että tahtoi tämän tähden kieltää fyysisen, fyysisesti havaittavan ja jatkuvasti muuttuvan maailman todellisuuden vastakohtana vain järjellä käsitettävien ja ikuisesti samana pysyvien ideoiden eli muotojen ”todellisuudelle”, johon aito filosofinen tutkimus hänen mukaansa kohdistuu³⁹. Platonin Herakleitos-tulkinnasta poiketen Herakleitoksen fragmentti B12 näyttäisi kuitenkin sanovan, että on olemassa jotakin, ’substanssi ominaisuuksiensa kantajana’, joka pysyy suhteellisesti samana, kun sen sisällössä tai ominaisuuksissa tapahtuu jatkuvaa muutosta. Joki pysyy, kun – tai jopa siksi että – sen uoma pitkin vyöryvät vesimassat ja uoman maakerrostumat vaihtuvat lakkaamatta toisiksi⁴⁰.

Kuoleman inhimillinen merkitys

Vastoin yleisinhimillistä taipumusta kieltäytyä näkemästä tuhoutumisen ja muutoksen todellisuutta ja tämän todellisuuden läpikotaisuutta Herakleitos painottaa niitä voimakkaasti. Fragmentin B21 avausanat *thanatos esti* voitaisiin kääntää jopa ”Kuolema on totisesti...”, ja jatko, ”kaikki, mitä me näemme valveilla”⁴¹. Fragmenttia

B21 onkin hyvä verrata fragmenttiin B20, joka johdattaa kuoleman *symbolisesta* tulkinnasta muutoksen kuvaksi ja muutoksen metafysiikasta kuoleman *kirjaimelliseen* tulkintaan ja kuoleman inhimilliseen merkitykseen:

”Tullessaan heillä on halu elää ja ottaa kohtalonsa vastaan; ja lapsia he jättävät jälkeensä kohtaloikseen tulemaan.”

Kehä rakenne ”tullessaan... tulemaan” alleviivaa figuratiivisesti ihmisen elämäntilanteen turhauttavaa kehämäisyyttä⁴². Ihminen syntyy täynnä haluaa elää ja toteuttaa kohtalonsa, ehkä jokin korkeampi kutsumuksensa. Mutta hänen kohtalokseen jää lähinnä elämänsä tuhlaaminen ajatuksettomiaan jälkeläisten tuottamiseen – jälkeläisten, jotka tulevat vuorollaan ”ottamaan kohtalonsa vastaan” ja toistamaan samaa kaavaa ja näin edelleen *ad infinitum*⁴³.

Lopun sanojen ”kohtaloikseen tulemaan” voi tulkita viittaavan jälkeläisten tulemiseen *omiksi* kohtaloikseen, mutta myös jälkeläisten koitumiseen vanhempiensa kohtaloksi. Kuten Kahn Herakleitosta lukee: lasten kasvattaminen jää vanhempien elämän merkittävimmäksi saavutukseksi, nämä jälkeläiset syrjäyttävät heidät, he perivät heidän asemansa ja omaisuutensa, ja tehtyään itse lapsia he seuraavat lopulta vanhempiaan hautaan⁴⁴. Herakleitos leikkii tässä kreikan kohtaloa tarkoittavan sanan *moros* pahaenteisillä kaiuilla ja kuoleman merkityskerroksilla. Inhimillinen elämä näyttäytyy merkityksettömien syntymien loputtomana sarjana, joka on yhtä kuin merkityksettömien kuolemien loputon sarja⁴⁵.

Kuoleman tietoinen valinta

Fragmentin B21 alkuosa voidaan tulkita myös niin, että valveilla näemme kuoleman olemuksen, merkityksen tai arvon. Jo fragmentti B20 ehdottaa, että jos ihmiset näkisivät kohtalonsa ennalta, he valitsisivat kenties olla syntymättä lainkaan⁴⁶. Fragmentti B29 nostaa ajateltavaksi vapaaehtoisen kuoleman, erityisesti arvokkaan kuoleman ja kuolemattoman kunnian.

”Parhaat valitsevat yhden asian kaiken muun sijaan: se on kunnia ikuisesti virtaava kuolevaisten; mutta useimmat ovat tyydyttyjä kuin syöttöelukat.”

Epäilemättä Herakleitos leikittelee tässä Homeroksen eepoksista tutuilla kuvilla kuolemasta taistelussa ja heroisesta oman elämänsä uhraamisesta kuolemattoman kunnian tähden. Mutta Kahnin mukaan Herakleitos käyttää tässä heroista valintaa esimerkkinä valinnasta kahden kuoleman ja selviytymisen universaalien muodon välillä: ”[T]ulisieluinen omistautuminen yhdelle asialle kaiken muun sijaan’ vai animaalistien nautintojen ruokkima elämäkohtalo, joka jatkuu sukupolvien yli lisääntymisen kautta?”⁴⁷ Ensimmäinen on aktiivisempi, ihmiselle ominainen, tietoinen ja harkittu kuo-

”Herakleitoksen mukaan kunnia virtaa ikuisesti kuolevaisista.”

leman valinta, kun taas jälkimmäinen on passiivisempi, kuoleman ja kuolemattomuuden kaava kaikille elävillä olennoille⁴⁸. Kuolemaa ei tarvitse tässä ymmärtää liian ahtaasti: Kuolemaa ei tarvitse tässä ymmärtää liian ahtaasti: Herakleitoksella on mielessään ehkä pikemminkin toisarvoisten halujen kuolettaminen, joka nautintojensa maksimoimista elämän ainoana sisältönä pitävien ”karkajaimisten” perspektiivistä (vrt. B110–B111) on suunnilleen yhtä paha asia kuin kuolema kirjaimellisesti ymmärrettyinä.

Fragmentti viittaa kreikkalaiseen heroiseen runouteen (kommentoijat siteeraavat tässä yhteydessä Homeroista ja Simonidesta)⁴⁹, mutta se on myös ladattu täyteen viittauksia muihin Herakleitoksen fragmentteihin. ”Yksi asia kaiken muun sijaan” resonoi erityisesti fragmentissa B90, missä se samaistuu kosmiseen tuleen:⁵⁰ ”Tulesta korvauksena tämä kaikki ja tuli tästä kaikesta niin kuin kullasta tavara ja tavarasta kulta.” ”Yksi” on myös Herakleitoksen kosmosta hallitsevan viisauden attribuutti tai synonyymi esimerkiksi fragmentissa B41: ”Yksi on viisaus: se ymmärtää ajatuksen, joka ohjaa kaikkea läpi tämän kaiken.”

Tällainen alluusion systemaattinen käyttö onnistuu Kahnin mukaan ”liittämään lopulta yhteen kaikki Herakleitoksen suuret teemat, yhdeksi toisiinsa kytkeytyvien ajatusten verkostoksi, havainnollistaen näin hänen pääteesiään: ’kaikki on yksi’ (B50).”⁵¹ Kunniatfragmentti B29 käsittelee tätä teesiä sen kääntöpuolelta ”yksi on kaikki”: yksi esiintyy nyt kaiken vastakohtana, saman arvoisena kuin kaikki, mutta fragmentin B108 sanoin ”kaikesta erillään”.

Fragmentissa on kiinnostava, mutta vaikeasti kääntyvä syntaktinen monitulkintaisuus⁵². ”Kunnia”

voidaan ensinnäkin tulkita valinnan kohteen, ”yhden asian” täsmennykseksi, joka lausuu julki, mikä tuo valittu asia tarkemmin ottaen on. Kreikan kielellä se voidaan tulkita myös valinnan subjektin, ”parhaiden”, attribuutiksi niin, että nämä parhaat itse *ovat* tämä kunnia: ”parhaat – kunnia ikuisesti virtaava kuolevaisten”. Alkukielisestä tekstistä puuttuvien, suomennokseen lisätyjen sanojen ”se on” voi vastaavasti suomennoksessa tulkita viittaavan valinnan kohteen (”yksi asia kaiken muun sijaan”) lisäksi predikaattiin, *valitsemiseen* tekona, jonka ne sanovat olevan ”kunnia ikuisesti virtaava kuolevaisten”. Tämän voi nähdä kauniisti alleviivaavan parhaiden valinnan korostettua tietoisuutta: parhaat eivät pelkästään itsenäisesti valitse kunniaa osakseen, vaan he valitsevat itsensä valinnan suorittajina – suomennoksessa valitsemisen tekonsa – tuoksi kunniaksi.

Tämän syntaktisen monitulkintaisuuden voi myös nähdä ilmentävän Herakleitoksen kuolemattomuuden käsitteen poikkeuksellista dynaamisuutta, jatkuvassa liikkeessä olevan, kuolevaisista ikuisesti virtaavan ja ikuisesti nuorentuvan kuolemattomuuden ajatusta⁵³. Kuten anka-jäniksen kahta vaihtoehtoista perspektiiviä, ikuisesti virtaavan kunnian kahta vaihtoehtoista paikkaa lauseessa – valinnan kohteen ja sen suorittajan (suomennoksessa valitsemisen aktin) määreenä – on mahdollonta hahmottaa samalla kertaa. Herakleitoksen mukaan kunnia virtaa ikuisesti kuolevaisista. Samoin kunniasanan paikka tämän kertovassa lauseessa jää päättymättömään heiluriliikkeeseen kahden pääsanansa välillä.

Hämärien monitulkintaisuuksien ja alluusioiden synnyttämä mielen liike värittää kunnian valinnan luovaa elinvoimaisuutta. Enemmistön paikalleen pysähtynyt tyytyväisyys on kuitenkin puettu sanoiksi huomattavasti

staattisemmalla kielellä: huomiota kiinnittää korkeintaan Herakleitokselle epätyypillinen hämäryksien ja alluusioiden vähäisyys. Tämä kontrasti korostaa luonnollisesti entisestään parhaiden ja heidän valintansa dynaamista voimaa erotuksena useimpien passiivisesta tyytymisestä osaansa. Paradoksaalisesti sankarillinen kuoleman tai ”kuoleman” valinta merkitsee tässä ikuisen elämän valintaa ja annettuun elämänmuotoon tyytyminen pysähtyneisyyttä ja kuolemaa.

Kuoleman näkeminen ja unennäkö

Palataan vielä hetkeksi fragmenttiin B21. Edellä on käyty läpi kolme luentaa sanalle ”kuolema” fragmentin ensimmäisessä osassa: (i) metaforinen tai ontologinen luenta kuolemasta todellisuuden läpikäyvän muutoksen kuvana, (ii) kirjaimellinen tai antroposentrinen luenta kuolemasta biologista elämää olennaisesti määrittävänä ja ihmisen kohtalon mielekkyyttä kuluttavana realiteettina ja (iii) eksistentiaalinen luenta kuolemasta valintana, joka merkitsee itsensä tai persoonallisten pyyteittensä kuolettamista jonkin korkeamman kutsumuksen toteuttamisen tähden.

”Valveilla näkeminen” on fragmentissa B21 intuition heräämisen, välittömän oivalluksen tai intuitiivisen ymmärryksen metafora, jolla on hyvin vähän jos mitään tekemistä empiristisen aistihavainnon käsitteen kanssa⁵⁴. ”Kuolema” on Herakleitoksen mukaan ”se, mitä me näemme”, kun suomut putoavat silmiltämme ja heräämme todellisuuteen. Se on juuri se ”perimmäinen luonto”, joka fragmentin B123 sanoin ”haluaa salata itsensä”.

Fragmentin päättävä sana ”uni” (*hypnos*) on koettu näennäisessä tautologisuudessaan erityisen ongelmalliseksi, ja monet Herakleitoksen fragmenttien laitojen nykytoimittajat ovatkin tulkinneet fragmentin turmeltu-neeksi. Miroslav Marcovich korvaa sanan *hypnos* sanalla *hypar*, ”elämä”, ja Thomas M. Robinson ehdottaa tilalle sanaa *enypnion*, ”uni”, ”unennäkö” (vrt. engl. *dream*) erotuksena sanasta *hypnos*, joka tarkoittaa unta nukkumisen merkityksessä (vrt. engl. *sleep*) – tosin unennäkö mukaan lukien⁵⁵.

Mutta Klemens on luotettavampia ja kirjaimellisesti Herakleitos-sitaattien lähteitä⁵⁶. En myöskään näe sanassa *hypnos* tavallista suurempaa tulkinnallista ongelmaa tai muutakaan epäherakleitosmaista. Päinvastoin lopun näennäinen tautologia tuntuu juuri Herakleitoksen tyylin mukaiselta leikiltä. Samalla kun sanojen ”se, mitä [me näemme] nukkuessamme, on uni” näennäinen epäinformatiivisuus korostaa unta ihmisen tietoisuuden sulkeutuneisuuden metaforana, ajatus nukkumisen ja unen olemukseen näkemisestä sisältää merkittäviä vihjeitä inhimillisen ymmärryksen lukkojen avaamiseen. Sillä juuri uni on inhimillinen kokemus, joka paljastaa jokaiselle ihmiselle ei-näkemisen ja toisintai väärinnäkemisen.

Herätessään ihminen unohtaa usein unensa, mutta tajuaa silloin tällöin, hetken ajan, välähdyksenomaisesti, kuinka hän on nähnyt unta, joka pakenee nopeasti tie-

dostamista: unta, jonka hän vielä hetki sitten koki jokikin todelliseksi, mutta joka on nyt osoittautunut unennäköksi. Ihminen tajuaa, että hän ei ole havainnut maailmaa ympärillään normaalilla tavalla vaan jotain muuta, joka ei samalla tavalla vastaa todellisuutta kuin hänen valvekokemuksensa maailmasta.

Unikokemus jää mietityttämään ihmistä. Nukkumisen ja unennäön pohtiminen paljastaa hyvin konkreettisesti mahdollisuuden herätä unen vallasta ja nähdä. Se herättää sarjan psykologisesti ja filosofisestikin hedelmällisiä kysymyksiä, joita ihminen näyttää pohtineen kaikkialla maailmassa kaikkina aikoina: Entä jos valvekokemuksemme onkin vastaavalla tavalla unta? Mitä jos unen maailma onkin se todellisempi maailma? Mitä unikokemus on, ja mistä unet tulevat? Ovatko unessa nähdyt oudot näyt jotakin merkityksellistä, tulkittavissa olevia jälkiä tai viestejä jostakin? Vai ovatko ne vain merkityksentöntä, tyhjämpäiväistä harhaa, joka olisi parasta unohtaa niin pian kuin mahdollista?

Kuolema ja herääminen

Klemens Aleksandrialaiselta⁵⁷ peräisin oleva fragmentti B26 näyttäisi ottavan lähemmin pohdittavakseen juuri unikokemuksen ja sen myönteisen merkityksen:

”Yöllä ihminen sytyttää valon itselleen, kun katseensa ovat sammuneet. Eläessään hän koskettaa kuollutta nukkuessaan, ja valveilla hän koskettaa nukkuvaan.”

tai:

”Yöllä ihminen sytyttää valon itselleen, kun katseensa ovat sammuneet. Elossa hän syttyy kuolleesta nukkuessaan, ja valveilla hän syttyy nukkuvaan.”

Herakleitoksen hämärä kieli fragmentissa B26 tuo mieleen unen kielen: unikokemusta käsittelevän fragmentin kieli on itsekin unenomaista, arvoituksellista ja symbolista, sen tulkinta muistuttaa läheisesti unien tulkintaa⁵⁸.

Fragmentti alkaa kuvauksella lampun sytyttämisestä yöllä, mutta jo ensimmäisen virkkeen loppuun päästäessä Herakleitoksen mainitsemaa valoa on vaikea tulkita kirjaimellisesti. Valon on oltava sisäinen, sielullinen, sillä se syttyy vasta ihmisen nukahdettua. Monimerkityksinen verbi *haptesthai* ei yleensä mediumissa tarkoita sytyttämistä vaan syttymistä, ja fragmentin avaus sanat pitäisikin ehkä kääntää: ”Yöllä ihminen syttyy valoksi itselleen”⁵⁹. Myös katseiden sammuminen on ilmaistu vastaavasti, oudolla sanavalinnalla *apobestheis opseis*, joka kirjaimellisesti sanoo *ihmisen itsensä* sammuneen katseidensa suhteen⁶⁰. Yön tuloa kuvaavat sanakäänteet tuovat vahvasti mieleen ihmisen kuoleman, elämän liekin sammumisen, jonka jälkeen menneestä jää muistuttamaan enää hautarvio.

Homeroksella *psykhē*, ”elämä”, ”henki”, oli vielä ollut käsite, joka esiintyi lähinnä negatiivisissa yhteyksissä.

Sana tarkoitti elämän henkäystä tai varjomaista henkeä, kummitusta, joka poistuu ihmisestä hänen kuollessaan, mutta jolla ei ole mitään funktiota hänen elämässään ennen kuolemaa⁶¹. Herakleitos on varhaisimpia kreikkalaisia, joiden teksteistä alkaa vähitellen hahmottua nykyistä mielen käsitettä lähemmin vastaava kuva *psykhē*stä inhimillisten havaintojen ja kokemusten, tunteiden ja ajatusten ja erityisesti rationaalisuuden työssijana⁶².

Fragmentin B26 valon täytyy viitata *psykhē*n, ”sielun” tai ”mielen”, unikokemukseen, josta Herakleitoksen aikainen Pindaros (n. 520–440 eaa.) kirjoittaa:

”Kun kaikkien ihmisten ruumis seuraa mahtavan kuoleman kutsua, elämän kuvajainen [tai: haamu, *eidōlon*] jää eloon, sillä se yksin on jumalista peräisin. Se nukkuu, kun raajat ovat aktiivisia, mutta näyttää nukkuvalla tulevien ilojen ja surujen ratkaisun.”⁶³

Vielä häkellyttävämmän Herakleitoksen sanakäänteet tuo mieleen säepari toisen Herakleitoksen aikalaisen, Aiskhyloksen (n. 525–456 eaa.), Oresteia-trilogian viimeisen osan *Eumenides* alusta. Siinä Klytaimnestran haamu varoittaa Raivottaria unen poikkeuksellisesta mahdollista:

”Unessa mieltä valaisevat silmät, mutta päivänvalossa ihmisen kohtaloa ei voi nähdä.”⁶⁴

Aiskhyloksen kieli on samalla tavalla maagisen paradoksaalista kuin Herakleitoksen kieli. Mutta hieman toisin painoituksin kuin Herakleitos Aiskhylos tuntuu haastavan arkisen käsityksen, että valveilla tehdyt havainnot ovat oikeampia kuin unennäkö. Aiskhyloksen kieli on myös vastaavanlaisesti allusiivisen symbolista kuin Herakleitoksen kieli:⁶⁵ uni on Aiskhyloksen säkeissä metafora, joka ei tyhjenny pelkkään öisen unennäkemisen merkitykseen, ja päivänvalo on metafora, joka viittaa laajempaan kokemuksen alueeseen kuin pelkkä päiväsaikaan havainnoiminen⁶⁶.

Herakleitoksen fragmentissa B26 tarkasteleman valon voisi olettaa olevan läheisessä yhteydessä valoon, josta Herakleitos sanoo fragmentissa B118: ”Valon kiila kuiva sielu viisain ja paras.” Valo näyttäisikin olevan fragmentissa B26 sekä unitietoisuuden valon että tietoisuuden valon metafora myös laajemmassa merkityksessä: se viittaa valoon, joka paljastaa ihmiselle totuuden. Tällöin sen täytyy myös nimetä olennaisesti sama kuin ”se, mikä ei painu mailleen milloinkaan” fragmentissa B16:

”Miten kukaan voisi piiloutua siltä, mikä ei painu mailleen milloinkaan?”

Minne tahansa ihminen meneekin, sinne tietoisuuden milloinkaan laskematon aurinko seuraa häntä, oli kysymys sitten valheiden sepittämisestä (B28B ja B66) tai öisestä unennäköstä (B45 ja B26).

Fragmentin B26 kuvaama ihmisen sisäisen valon syttyminen ja sammuminen resonoivat erityisesti frag-

mentissa B30, jossa Herakleitos käyttää samoja verbejä (”syttyä” ja ”sammua”) kosmisesta tulesta ja sen muodonmuutoksista muiksi alkuaineiksi eli elementeiksi. Monien mielestä Herakleitos samastaakin sielun juuri ikuisesti elävään tuleen, jonka Herakleitos Hippolytoksen mukaan sanoo olevan ”älyllinen ja kaikkeuden hallinnosta vastuussa” (B65). Uskon kuitenkin Kahnin ja Robinsonin tavoin, että Herakleitoksen sielun tai hengen elementti on pikemminkin jonkinlainen ilma tai henkäys⁶⁷. Sana *psykhē* on johdettu hengittämistä ja puhaltamista tarkoittavasta verbistä *psykhō*, ja ainakin etymologisesti ”henki” olisi sille usein korrekimpi käännös kuin ”sielu”. Toisin kuin tuli ilma voi olla vuoroin kostea ja sumuinen kuten juopunut sielu on fragmentin B117 mukaan, vuoroin kuiva ja valoisa kuten viisas sielu on fragmentin B118 mukaan.

Elementaaliin muodonmuutoksiin viittaa myös fragmentti B26, jossa päivän valo sammuu ja öinen, hiljaisempi liekki syttyy. Herakleitoksen kieli vihjaa, että sielulla on oma kosmisen ”tulen kiertokulun ilmentämisen muotonsa, oma selviytymisen ja elpymisen muotonsa, jossa elämä ja kuolema jollakin tapaa vuorottelevat niin kuin nukkuminen ja herääminen”⁶⁸.

Herakleitos jättää ehkä tarkoituksella mahdollisuuden tulkita fragmentin B26 yö paitsi kirjaimellisesti myös kuoleman yön metaforaksi, niin kuin sitä onkin tulkittu antiikista aina meidän päiviimme saakka⁶⁹. Koko fragmentti tuntuu kulminoituvan ehdotukseen, että myös kuoleman yössä, ”kun katseet ovat sammuneet”, syttyy sama tai vastaava sielun sisäinen valo, joka leimahtaa liekkiin hänen nukkuessaan.

Herakleitoksen ongelmallisimpiin tulkittaviin kuuluva fragmentti B26 ammentaa tehonsa sanaleikistä kreikan *haptomai*-verbin (”syttyä”, ”koskettaa” ja näin edelleen) monimerkityksisyydellä. Käyn sanaleikin viitoittaman ajatuskulun vielä lyhyesti läpi kohta kohdalta.

1.1 ”Elossa hän syttyy (*haptetai*) kuolleesta nukkuessaan.” Herakleitos näyttäisi tarkoittavan tällä jotakin sellaista, että ihminen *elää* myös nukkuessaan, hän *näkee unia*, joissa kuolleiden ja jumalten uskottiin ilmestyvän. 1.2 ”Eläessään hän koskettaa (*haptetai*) kuollutta nukkuessaan.” Unitilassa ihminen on kuolemaa muistuttavassa tilassa, hän on *lähellä kuolemaa* vaipumatta kuitenkaan kuolemaan saakka.

2.1 ”Valveilla hän syttyy (*haptetai*) nukkuvasta”, hän herää ja muistaa unensa. Herakleitos näyttäisi viittaavan samalla mahdollisuuteen, että vastaavalla tavalla ihminen tulee heräämään eloon kuolleista. 2.2 ”Valveilla hän koskettaa (*haptetai*) nukkuvaa”: muisti paljastaa kontaktin ja jatkuvuuden uni- ja valvetietoisuuden välillä. Herakleitos ehdottaa, että vastaava jatkuvuus on kenties olemassa kuolleen ja elävän ihmisen välillä.

Jotkut kommentoijat eivät halua nähdä fragmentissa paljoa enempää kuin jälleen yhden esimerkin Herakleitoksen vastakohtien ykseyden teesistä⁷⁰. Tällä kertaa jatkuvuus uni- ja valvetietoisuuden välillä, inhimillinen kyky muistaa unensa, osoittaa unen ja valveen yhden ja saman jatkumon kahdeksi eri vaiheeksi. Mutta Robin-

sonin ja muiden tavoin katsoisin, että tässä on kysymys pikemminkin analogia-argumentista, jossa uni- ja valvetietoisuuden välisen psykologisen jatkuvuuden on tarkoitus osoittaa rakenteellisesti vastaavan jatkuvuuden mahdollisuus kuolleen ja elävän välillä – ja valmistella tietä jälleensyntymistä koskeville lähemmille pohdinnoille⁷¹.

Hieman vainoharhaisen oloisestikin Herakleitos puhuu todellisuuden *logoksesta* ja kosmoksesta, joka antaa ihmiselle merkkejä niin kuin joku Apollonin oraakkeli (B93). Herakleitoksen maailmankaikkeus opettaa ihmiselle rakenteensa (B31B), niin kuin se opettaa esimerkiksi reunan ja pudotuksen merkityksen lapselle, joka muutaman kerran kaaduttuaan oppii lopulta kävelemään sujuvasti alas portaita. Herakleitoksen fragmenteissa rakenteet ovat kuitenkin paljon portaita monimutkaisempia ja vaikeammin havaittavia: niissä herkistytään todellisuuden 'sisäisen äänen', *logoksen*, (B123, B45, B50) tarkkaavaiselle kuuntelemiselle ja sen kaikkein hienoimmille vihjeille (B112). Rakenteellinen vastaavuus, analogia, tuntuu olevan todellisuuden *logoksen* antama vihje, metafyyminen ”merkki”, johon Herakleitos haluaa erityisesti kiinnittää huomiomme.

Jälleensyntymisen kehät

Herakleitos palaa jälleensyntymisen teemaan fragmentissa B88, jonka lainaa meille Plutarkhos⁷²:

†Yksi ja† sama: elävä ja kuollut ja valvova ja nukkuva ja nuori ja vanha. Sillä nämä muuttuvat tullakseen noiksi, ja nuo muuttuvat tullakseen jälleen näiksi.

Fragmentin alku on todennäköisesti korruptoitunut, mutta kuten Robinson huomauttaa tällä ei ole suurtaakaan merkitystä, sillä Herakleitoksella on tässä selvästikin mielessään ”yksi entiteetti, joka omaksuu vastaakohtaisia ominaisuuksia vuoron perään”⁷³. Lukijan on helppo nähdä, kuinka ”yksi ja sama” olio muuttuu elävästä kuolleeksi ja niin edelleen, mutta tie takaisin on ongelmallisempi: kuinka vanhasta voi tulla nuori ja kuolleesta elävä? Herakleitos houkuttelee jälleen seuraamaan rakenteellista vastaavuutta, analogiaa: niin kuin nukkuva herää niin kuollut syntyy uudelleen. ”Tie ylös ja alas on yksi ja sama.” (B60.)

Kahn ehdottaa, että Herakleitos ei viittaa tässä välttämättä saman persoonallisen sielun tai saman sielullisen olion jälleensyntymiseen, vaan pikemminkin saman geneerisen muodon säilymiseen, saman lajin syntymiseen uudelleen kuten tapahtuu esimerkiksi ”hevosen tai puun korvautuessa toisella tai vanhempien korvautuessa lapsilla, jotka tulevat vuorostaan vanhemmiksi perättäisissä sukupolvissa”⁷⁴. Tällaista luentaa näyttäisi tukevan fragmentti B36, jossa Herakleitos puhuu *sielun kuolemasta*: ”Sieluille on kuolemaksi tulla vedeksi, ja vedelle on kuolemaksi tulla maaksi; ja maasta tulee vesi ja vedestä sielu.” Elementaalisissa muodonmuutoksissa kuolemasta selviytyy lähinnä kos-

minen prosessi itse ja sen rakenteellinen ykseys (B30, B31A ja B31B), *logos*.

Toisaalta paradoksaalista puhetta *psykhēn*, ”elämän henkäyksen” tai ”hengen” ”kuolemasta” ei tarvitse välttämättä ottaa liian kirjaimellisesti. Herakleitos kuvaa fragmentissa B36 kenties väljemmin sielun ja sen elävöittämän ruumiin matkaa kuoleman jälkeen ja takaisin elämään – kuten Klemensin fragmentin B36 yhteydessä siteeraama Orfeus tekee, lähestulkoon samoin sanakääntein kuin Herakleitos⁷⁵.

Ylös nousevat vartijat

Hippolytokselta⁷⁶ peräisin oleva fragmentti B63 käsittelee erityisen kuolemanjälkeisen kohtalon mahdollisuutta pienelle parhaiden luokalle, vapautumista jälleensyntymisen kehästä ja nousemista ylös, valoon.

”[†. . .†] he nousevat ylös ja tulevat valppaiksi elävien ja kuolleitten vartijoiksi.”

Suomennos kätkee tässä pari huomionarvoista yksityiskohtaa. Ensinnäkin verbiä *epanistēmi*, ”nousta ylös”, käytettiin erityisesti vuoteesta ylös nousemisesta. Toiseksi sana *egerti*, ”valppaiksi” on johdettu heräämistä ja valvomista tarkoittavasta verbistä *egeirō*. Herakleitoksen sanasto fragmentissa B63 tulee niin lähelle kristillistä puheenpartta, että kirkkoisä Hippolytos uskoi Herakleitoksen viittaavan siinä kristilliseen ruumiin ylösnousemukseen (*anastasis*) tuomiopäivänä⁷⁷.

Kuten monet Herakleitoksen kommentoijat ovat panneet merkille, fragmentin B63 sanoissa kaikuu kaksi Hesiodoksen *Töiden ja päivien* kohtaa, joissa kolmekymmentä tuhatta kultaisen rodun jäsentä, jotka ”elivät kuin jumalat” ja ”kuolivat kuin uni olisi vallannut heidät”, tehdään ”jumaluuksiksi” (*daimones*), ”kuolevaisten ihmisten vartijoiksi”. Kohdat ovat Kahnin sanoin ”täynnä ideoita ja fraaseja”, jotka sopivat uudelleentulkittaviksi Herakleitoksen perspektiivistä.⁷⁸

Hesiodoksen mainitsemat ”Zeuksen kuolemattomat kuolevaisten ihmisten vartijat” ”pitävät silmällä oikeuden tuomioita ja väärä tekoja, matkustaen sumuun pukeutuneena kaikkialle maan päällä”⁷⁹. Hieman vastaavasti Zeuksen tytär, Oikeus, ja hänen apujoukkonsa, Raivotaret, pitävät yllä maailman järjestyksestä Herakleitoksen fragmenteissa B28B, B94 ja B66 – Herakleitokselle tyyppillisesti konteksti on kosmisen oikeuden metaforan laajentama psykofyyssisen todellisuuden kokonaisuus. Sekä Hesiodoksella että Herakleitoksella tämä korkeampi kohtalo sijaitsee jollakin tapaa maan yläpuolella, mikä sopii mainiosti tulkintaan, että Herakleitoksen sielu olisi jonkinlaista ilmaa. Huonoimmillaan, kuten juovuksissa (B117), sielu on kostea ja raskas, mutta parhaimmillaan se on kuiva ja valoisa (B118) niin kuin *aithēr*, ”etteri”, jonka uskottiin täyttävän ylemmän taivaan ja tähdet⁸⁰.

Herakleitoksen ylösnousevien vartijoiden täytyy olla samoja sankareita, jotka valitsevat kuolematoman kunnian fragmentissa B29; ”parhaita” (*aristoi*),

”Herakleitos etsii filosofista, rationaalisesti perusteltua vastinetta oman aikansa uskonnolliselle irrationalismille ja helpolle taikauskolle.”

joista ”yksi on kymmenen tuhatta” fragmentin B49 mukaan.⁸¹ Sota on tässä yhtäältä *kirjaimellinen* sota, jonka sankareita Herakleitos tuntuu kunnioittaneen ja jopa ihannoineen. Herakleitos pitää sotaa lain ja oikeuden olemassaolon turvaajana ja samana kuin laki ja oikeus (B80). Mutta sota on toisaalta myös maailman-kaikkeutta jäsentävän vastakohtien ja -voimien välisen suhteen väkevä metafora. Fragmentin B80 mukaan: ”On käsitettävä, että sota on universaali ja yhteinen, että Riita on laki ja oikeus ja että kaikki syntyy riidan kautta † ja sen kautta tuomitaan ‡.” Fragmentti B53 asettaa sodan sille kuninkaalliselle valtaistuimelle, jolla Herakleitoksen aikalainen oli tottunut näkemään Zeuksen: ”Sota on kaikkien isä ja kaikkien kuningas. Ja toiset se osoittaa jumaliksi, toiset ihmisiksi; toiset se tekee orjiksi, toiset vapaiksi.” Vastakohtaisuus ja ristiriita jäsentävät todellisuutta, jossa negatiivisella tekijällä on usein piilevä myönteinen vaikutus: ”Jos ihmiset saisivat kaiken haluamansa, heidän *ei* olisi parempi! Sairaus tekee terveyden makeaksi ja hyväksi, nälkä kylläisyyden, raskaus levon.” (B110–111) Fragmentissa B85 Herakleitos pohtii sielun ”sisäistä taistelua” sydämen halua vastaan. Metafyysinen fragmentti B51 sanoo: ”He eivät ymmärrä, miten se on eri suuntiin vetäessään itsensä kanssa samaa mieltä: on vastahakoinen viritys, kuten jousen ja lyyran.”

Herakleitoksen perimmäinen ajatus jälleensyntyimisestä ja kuolemanjälkeisyydestä jää pakostikin arvailujen varaan jo siksi, että hänen sanojaan on säilynyt meille vain ohuen vihkosen verran. Miten kirjaimellisesti puhe ”ylös nousemisesta” (B63) tai ”jumalaksi tulemisesta” (B53) pitää Herakleitoksen fragmenteissa ottaa? Ajatus on jätetty kenties tarkoituksellakin epäselväksi, luonnoksenomaiseksi ja fragmentaariseksi. Herakleitoksen käyt-

tämän uskonnollisen sanaston ja kuvaston kohdalla on vaikea ratkaista, mikä on ironiaa ja vallitsevan uskonnon leikkimielistä parodiaa, mikä uskonnollisen käsitteistön ja metaforiikan soveltamista täysin vakavasti otettavan filosofiseen sisältöön. Tai mistä vertauskuva alkaa ja mihin se päättyy, mihin se fyysisessä tai henkisessä todellisuudessa täsmällisesti ottaen viittaa?

Herakleitos suhtautuu kriittisesti Pythagoraaseen, joka opetti sielunvaellusta ja mysteerikultteihin, jotka tarjosivat rituaalisia keinoja kuolemanjälkeiseen kotaloon vaikuttamiseen. Herakleitoksen fragmentin B81 mukaan ”Pythagoras on huijareiden kuningas”, ja fragmentin B14 mukaan ”ihmisten kunnioittamiin mysteereihin vihitään epäpyhällä tavalla”. Herakleitos tuntuu etsivän filosofista, rationaalisesti perusteltua vastinetta oman aikansa uskonnolliselle irrationalismille ja helpolle taikauskolle: ”Minkä voi nähdä, kuulla ja saada tietoon: sitä minä pidän suuremmassa arvossa.” (B55) ”Terveen järjen käyttäminen on suurin hyve, ja viisautta on puhua totta ja toimia luonnon mukaisesti, sitä kuunnellen.” (B112) Mutta tämä filosofinen viisaus on samalla Herakleitoksen maailmaa hallitseva kosminen jumala: ”Viisaus on yksi: se ymmärtää ajatuksen, †joka ohjaa ‡ kaikkea läpi tämän kaiken.” (B41) ”Viisaus on yksi ja ainoa: julistetuksi se ei halua ja haluaa tulla nimellä Zeus.” (B32)

Yksi, viisaus

Palataan vielä Herakleitoksen kieltä ja inhimillisen ymmärryksen sulkeutuneisuutta koskeviin pohdintoihin, joista alun perin lähdettiin liikkeelle. Kuten pantiin merkille, Herakleitos vertaa todellisuuden ymmärtämistä kielen ymmärtämiseen (esimerkiksi fragmentissa B107).

Hän näkee inhimillisen ymmärryksen keskeiseksi ongelmaksi sen, että ihminen ei tarpeeksi hyvin ymmärrä todellisuuden kieltä. Kuinka ihminen sitten oppii kuuntelemaan todellisuutta herkemmin korvin, kuinka hän voi oppia paremmin ymmärtämään todellisuuden puhetta?

Grahamin mukaan Herakleitoksen *logoksen* jäsentämissä todellisuudessa kokemus on ladattu täyteen merkitystä, mutta merkityksen syvemmät kerrostumat jäävät salaan: ”Kohtaamisemme Herakleitoksen tekstin kanssa muistuttaa pitkälle kohtaamisemme maailman kanssa: pinnallinen merkitys kätkee syvemmän rakenteen ja todellisuuden.”⁸⁴

Graham ehdottaakin, että Herakleitoksen aforismit jäljittelevät kokemusta *logoksen* rakenteistamassa maailmassa. ”Ne ovat valmentavia harjoituksia, jotka sallivat meidän kohdata maailman mielekkäällä tavalla, toisen käden kokemuksena tietenkin, ja valmistavat meitä kohtaamaan maailman itse, omakohtaisesti.”⁸⁵ Herakleitoksen fragmenttien valossa näemme maailman kätkeviä rakenteita ja suhteita ja erityisesti ”näemme, kuinka vastakohtaiset suhteet yhdistyvät yhdeksi todellisuudeksi”⁸⁶. Kun Herakleitos sanoo, että ”tie ylös ja alas on yksi ja sama” (B60), ymmärrämme, että vaikka tie ylös pisteestä A pisteeseen B voi oman kokemuksemme näkökulmasta olla kokonaan toinen kuin tie alas pisteestä B pisteeseen A, jana pisteestä A pisteeseen B on ”yksi ja sama” jana, joka kulkee pisteestä B pisteeseen A.

Herakleitos ei varsinaisesti argumentoi, ei juuri perustele sanottavaansa eikä selittele tekemisiansä: tämän hän jättää meidän tehtäväksemme. Hän pukee ajatuksensa älykkäästi rakennettujen sanallisten kuvausten muotoon, aforismeiksi, ”jotka edustavat monimutkaisia, käsitettävissä olevia suhteita” maailmassa. ”Tajuamme nämä suhteet yllättäen (jos lainkaan), niin kuin näemme anka-jäniksen hahmot. Tajuamme yllättäen kuvauksen kompleksisuuden, ja samalla sen ykseyden. Saamme intuitiivisen oivalluksen.”⁸⁷

Grahamin mukaan tämä on maailman kuvaamista induktiivisesti pikemminkin kuin deduktiivisesti:

”Herakleitos ei lähde liikkeelle joistakin oletetuista yleisistä totuuksista ja sitten johtele niistä päätelmiä, eikä hän esittele sovelluksia. Hän lähtee liikkeelle konkreettisesta tilanteesta, joka ilmentää tai kuvaa totuutta, antaa meidän ”löytää” sen ja jättää meidän tehtäväksemme määrittellä sen soveltuvuuden alueen. Kuljemme yksityisestä yleiseen, konkreettisesta abstraktiin.”⁸⁸

Herakleitoksen esittämien arvoitusten tulkinta on luonteeltaan intuitiivista ja välitöntä. Oivallus tulee välähdyksenomaisesti kuin salama kirkkaalta taivaalta. Grahamin mukaan kysymyksessä on eräänlainen ”mentaalinen harjoitus”. Herakleitoksen sanat edellyttävät ”synteettistä ymmärrystä”, luovaa älyä, jota erilaisten arvoitusten ja pulmien ratkaiseminen – ja myös unien tulkinta – edellyttää⁸⁹. Nykyfysiologian ja neurologian käsittein il-

maistuna Herakleitos haastaa *oikean* aivopuoliskomme vasemman sijaan⁹⁰.

Yhdistelevä intuitio on olennainen osa induktiivista päättelyä. Graham on varmasti oikeassa esittäessään, että Herakleitoksen mietelauseet ovat omiaan teroittamaan havaintojamme tarjotessaan monimutkaisia symboleja, joiden avaaminen edellyttää luovan älyn aktiivista käyttämistä. Herakleitos ”kutsuu meitä tekemään induktiivisia hyppäyksiä deduktiivisten päätelmien sijaan”⁹¹.

Mutta Herakleitoksella tuntuu olevan tähtäimessään tavallista induktiivista päättelyä huomattavasti radikaalimpi hyppy perimmäisen todellisuuden äkilliseen, intuitiiviseen näkemiseen – kohtaamaan ”perimmäinen luonto”, joka fragmentin B123 mukaan ”haluaa salata itsensä”. Grahamin väite, että ”Herakleitoksen eteemme asettamissa pulmissa ei ole mitään mystistä tai salaperäistä”, tuntuu vähintäänkin oudolta⁹².

Koko Herakleitoksen filosofia tuntuu huipentuvan yleisiin viisusfragmenteihin. Mitä niihin ladattu teologinen nimistö ja kuvasto kertovat sen tiedollisen prosessin luonteesta, jonka tielle Herakleitos haluaa kuulijansa johdattaa? Herakleitos käyttää viisusfragmenteissaan useimmiten neutrimuotoista adjektiivia *sofon*, ”viisas” (B108 ja B50), tai sen substantivoitua, geneeristä muotoa *to sofón*, ”viisaus” (B41 ja B32), joka tarkoittaa periaatteessa samaa kuin tavallisempi sana viisaudelle, *sofiē* (joonian murteen muoto sanasta *sofia*). *To sofón* on kuitenkin kiinnostavalla tavalla monimerkityksinen ilmaus, sillä tämän lisäksi se voi tarkoittaa myös sitä, mikä on viisasta (vrt. kr. *ho ti sofón* esti fragmentissa B108) tai viisasta oliota.⁹³ Ja Herakleitos hyödyntää tätä monimerkityksisyyttä hämmäntäväksi viisauden käsitteensä metafyyisistä statusta perin pohjin.

Herakleitoksen puhe inhimillisestä eetoksesta ja jumaluudesta (B78), näkemyksen puutteesta ja viisaudesta, ”joka ohjaa kaikkea” (B41) tuntuu johdattelevan olosuhteista riippuvaisen, suhteellisen perspektiivin ylittämiseen ja kokonaisvaltaisen tai absoluuttisen näkökulman kehittämiseen. Tällaista ”jumalan näkökulmaa”, jossa kaikki tulee havaituksi yhdessä mystisessä visiossa samalla kertaa, on filosofiassa toisinaan pidetty loogisesti mahdottomana. Esimerkiksi Kant esittää, että vaikka kaikki maailmankaikkeudessa voi periaatteessa tulla havainnon kohteeksi, maailmankaikkeutta kokonaisuudessaan ei voi milloinkaan kokea⁹⁴. Jumalan silmän absoluuttinen näkökulma johtaisi paradokseihin, esimerkiksi kartta-paradoksiin, jonka mukaan maailmankaikkeuden täydellisen kartan tulisi sisältää tuo kartta itse, mikä on loogisesti mahdotonta. Mutta Herakleitos – samoin kuin vaikkapa Spinoza ja Hegel – on toista mieltä: ”Viisaus on yksi: se ymmärtää ajatuksen, joka ohjaa kaikkea läpi tämän kaiken.” (B41)

Herakleitos puhuu viisaudesta niin hämmäntävän korkealentoisesti, että lukijan on vaikea ratkaista, nimeäkö ”viisaus” Herakleitoksen fragmenteissa inhimillisesti tavoitettavissa olevan rationaalisuuden muodon vai onko kysymys pikemminkin maailmanjärjestyksen järjellisydestä, kosmoksen ”viisaudesta” – vai molemmista. Lukija ei voi lopulta olla varma edes siitä, onko kysymys

kenties jostakin myyttisestä, jumalallisesta viisaudesta ihmisen ajattelukyvyyn ylä- tai ulkopuolella, tai peräti kosmisesta jumaloliosta, jonka nimi on Viisaus.

Fragmentissa B32 Herakleitos rinnastaa viisauden taivaan ja ukkosen jumalaan Zeukseen, mutta ehdottaa samalla, että tätä viisauden apoteoosia ei tule ehkä ymmärtää liian kirjaimellisesti: ”Viisaus on yksi ja ainoa: julistetuksi se ei halua ja haluaa tulla nimellä Zeus.” Kuvaa täydentää fragmentti B64, jonka mukaan ”tätä kaikkea luotsaa salama”. Fragmentissa B67 Herakleitos nimeää koko kosmoksen jumalaksi hävittäen sanasta ”jumala” lopulta kaikki viittaukset ihmishahmoisuteen ja persoonallisuuteen: ”Jumala: päivä ja yö, talvi ja kesä, sota ja rauha, kylläisyys ja nälkä. Se muuttuu muotoaan niin kuin tuli, joka yhtyessään suitsukkeisiin saa nimen kunkin tuottaman nautinnon mukaan.”

Herakleitoslaisen unen kuvakielen lävistää tietoisuuteen heräämisen psykologia ja kosmisen tulen ja salamoivan Zeuksen valometafysiikka. Herääminen, valo ja tuli ovat ikivanhoja, kaikkialla maailmassa käytettyjä kuvia tietoisuuden avautumisesta, ymmärryksestä ja sisäisestä tiedosta. Valo ilmentää runollisen puhuttelevasti myös tietoisuuden itsesuhdetta: niin päivänvalon kuin tietoisuuden ja ymmärryksenkin valon voi ajatella valaisevan ympäristönsä lisäksi aina myös itsensä. Tällaisessa, havaitsevan subjektin ja havaitun objektin vastakkainasettelun ylittävässä ”esireflektiivisessä tietoisuudessa” tai ”refleksiivisessä itsetietoisuudessa”, ei tarvitse nähdä mitään sinänsä paradoksaalista tai loogisesti mahdotonta. Kysymys on inhimillisen mielen perusrakenteista ja tietoisensa havaitsemisen tavasta, jota voi nykyisen tietoisuudentutkimuksen mukaan kehittää erilaisten mielenharjoitusten, esimerkiksi läsnäoloharjoituksen avulla⁹⁵.

Grahamin ajatus Herakleitoksen fragmenteista men-

taalisina, intuitiivista ymmärrystä ja synteettistä älyä kehittävinä harjoituksina osuu naulan kantaan. Mutta näiden harjoitusten kehittämisen intuition ja älyn käyttö ei rajoitu pelkkään induktiiviseen päättelyyn. Herakleitoksen fragmentit voidaan kenties parhaiten ymmärtää osaksi sitä *psykhēn*, ”sielun” tai ”mielen” itsekasvatusta, jota Herakleitos usein peräänkuuluttaa: ”Etsin itseäni” (B101), ”Kaikille ihmisille kuuluu tuntee itsensä ja käyttää tervettä järkeä” (B116) ja ”Sielun rajoja kulkien et voi tavoittaa, et vaikka matkaisit jokaista tietä: näin syvä on sen mitta (*logos*)” (B45). Omassa ”elämänfilosofisessa” kontekstissaan Hämärän fragmentit voidaan nähdä harjoituksina, jotka kehittävät intuitiota sanan laajemmassa merkityksessä: välitöntä ymmärrystä tai sisäistä tietoa koetun todellisuuden merkityksestä (*logos*) ja todellisuuden olemuksesta (*fysis*).

Herakleitoksen fragmentit rinnastuvat usein helpommin *Tao te Chingin*, *Brihadaranyaka*-upanishadin, zenbuddhalaisen arvoitusten tai *koamien* kaltaisiin mystisiin teksteihin kuin myöhempien länsimaisten filosofien kirjoituksiin, ehkä jotakuta Nietzscheä tai Heideggeria lukuun ottamatta. ”Järjenvastaisuus”, jonka Graham liittää kategorisesti kaikkeen mystiikkaan,⁹⁶ ei ole ilmaus, jota käyttäisin mainituista teksteistä, vaikka tietty hämäryys, paradoksaalisuus ja apofaattisuus luonnehtiikin niitä. Siinä, missä *zen* puhuu ”osoittamisesta suoraan todellisuuteen”, joka on ”olemukseltaan tyhjä” tai ”avoin”⁹⁷, Herakleitos puhuu ”perimmäisestä luonnosta” tai ”olemukselta” (*fysis*), joka ”haluaa salata itsensä” (B123). Sekä *zen*-mestari että Herakleitos kumpikin näyttävät tähtäävän *mystiseen kokemukseen*, jolla tarkoitan tässä lähinnä kokemusperäistä tietoa perimmäisestä todellisuudesta, absoluutista, tyhjyydestä – tai mitä sanaa tästä sanomattomasta sitten käytetäänkin.

Viitteet

- 1 Laotse, *Tao te Ching*. Suom. Pertti Nieminen. Tammi, Helsinki 1986, 22.
- 2 Olen rajannut tämän artikkelin ulkopuolelle fragmentit B73, B75 ja B89, jotka eivät ole säilyneet meille Herakleitoksen omin sanoin ja jotka ovat todennäköisesti parafraseja Herakleitoksen fragmenteista B1 ja B2 tai mahdollisesti lisäksi jostakin kadonneesta unta käsittelevästä lausunnosta.
- 3 *Adversus Mathematicos* 7.132.
- 4 *Retoriikka* 3.1407b11.
- 5 Viitataan Herakleitoksen fragmentteihin tieteellisessä käytännössä vakiintuneeseen tapaan Hermann Dielsin toimittaman ja Walter Kranzin uudistaman Herakleitoksen fragmenttien laitoksen numeroinnin mukaisesti (Diels, H. & Kranz, W. 1961). Käännökset perustuvat Charles H. Kahnin toimittaman ja komentoiman Herakleitoksen fragmenttien laitoksen kreikankieliseen tekstiin teoksessa Kahn 1979. Kaikkien kreikankielisten sitaattien suomennos Jari Möller.
- 6 ”Itse-eksemplaarinen” on suomennos Malcolm Ashmoren termistä *self-exemplary*, ja käytän sanaa suunnilleen hänen määrittelemässään merkityksessä. Ashmore 1989, 76.
- 7 Bollack & Wissmann 1972, 273; Kahn 1979, 123.
- 8 Kahn 1979, 93–95.
- 9 Graham 2008, 179.
- 10 Sama.
- 11 Kahn 1979, 93–94.
- 12 Sama, 98.
- 13 Sama.
- 14 Esimerkkilauseet ovat omiani.
- 15 Kahn 1979, 101–102.
- 16 Hussey 1972, 38.
- 17 Robinson 1987, 181.
- 18 Kahn 1979, 99.
- 19 Hussey 1982, 35.
- 20 Graham 2008, 177.
- 21 Kahn 1979, 107.
- 22 Sama.
- 23 *Language of the real*, Robinson 1991, 481–490, *language of nature*, Graham 2008, 177. Vrt. myös uuden ajan luonnontieteen metafora ”luonnon avoin kirja”, jonka Galileo esitteli teoksessaan *Il Saggiatore*; ks. Robinson 1991, 489–490, viite 16.
- 24 Robinson 1987, 183–184.
- 25 Graham 2008, 182.
- 26 Kahn 1979, 100.
- 27 Sama.
- 28 Kahn 1979, 213.
- 29 Sama.
- 30 *Odysseia* 13.80.
- 31 *Fragm.* 116 Bowra.
- 32 *Eumenides* 104–105.

- 33 Pindaroksen ja Aiskhyloksen kohdat on lainattu suomeksi alla kappaleessa ”Kuo-
lema ja herääminen”.
- 34 *Ilias* 14.231, *Theogonia* 211–212 &
passim.
- 35 Homeroksella kerran, *Odysseia* 11.488.
- 36 Hussey 1991, 518.
- 37 Klemens Aleksandrialainen, *Stromateis*
3.21.1.
- 38 *Theaitetos* 155e–157e.
- 39 *Faidon* 78b–84b.
- 40 Vrt. kuitenkin jokifragmentit B49a ja
B91: ”Samoihin jokiin me astumme ja
emme astu; me olemme ja emme ole”
ja ”Samaan jokeen ei voi astua kahdesti,
eikä mitään kuolevaista oliota voi tavoit-
taa kahdesti samassa tilassa.” Jos nämä
kiinnostavat lausunnot ovat Herakleitok-
sen kynästä lähtöisin, hän menee niissä
astetta pidemmälle ja kyseenalaistaa joen
samuuden, olion prosessin takana, sub-
stanssin ominaisuuksiensa kantajana.
- 41 Arkaaisella olla-verbillä oli usein eksis-
tentiaalinen (”olla olemassa”) tai veridi-
nen (”olla todella”) luonne, ja se esiintyy
harvoin puhtaasti kopulana. Esim.
Havelock, 1986, 104–111.
- 42 Kahn 1979, 235.
- 43 Robinson 1987, 89.
- 44 Kahn 1979, 235.
- 45 Sama, 233.
- 46 Robinson 1987, 89.
- 47 Kahn 1979, 234.
- 48 Sama.
- 49 Sama, 329–330, viite 313; Nussbaum
1972, 160–164.
- 50 Kahn 1979, 234; Robinson 1987, 95.
- 51 Kahn 1979, 90.
- 52 Sama, 234–235.
- 53 Nussbaum 1972, 160–163. Nussbaum
puhuu Herakleitoksen ”kineettisestä
kuolemattomuudesta” (*kinetic immorta-
lity*), 163.
- 54 Silmien ja korvien metaforiikasta ks.
Kahn 1979, 106–107.
- 55 Marcovich 1967, 248–249; Robinson
1987, 90–91.
- 56 Kahn 1979, 5.
- 57 *Stromateis* 4.141.2.
- 58 Vrt. esim. *Odysseia* 19.536–559. Unen
kieltä antiikin Kreikassa ja Lähi-idässä
käsittelee kiinnostavasti Noegel 2007.
- 59 Kahn 1979, 327, viite 288.
- 60 Sama, 214.
- 61 Snell 1953, 5–12; Nussbaum 1972, 1–3;
Schofield 1991, 22 & *passim*.
- 62 Nussbaum 1972, 3–15; Kahn 1979,
126–127; Robb 1986, 315–351; Scho-
field 1991, 13–34 & *passim*.
- 63 Pindaros, *Fragm.* 116 Bowra.
- 64 *Eumenides* 104–105.
- 65 Kahn 1979, 90–91.
- 66 Rousseau 1963, 101.
- 67 Kahn 1979, 238–240; Robinson 1987,
187.
- 68 Kahn 1979, 214.
- 69 Esim. Klemens fragmentin kontekstissa,
Stromateis 4.141.2, Robinson 1987, 93.
- 70 Marchovich 1967, 244–246.
- 71 Robinson 1987, 93–94.
- 72 *Consolatio ad Apollonium* 106E.
- 73 Robinson 1987, 138. Ks. myös Kirk
1954, 136–138; Marcovich 2000, 216;
Kahn 1979, 70.
- 74 Kahn 1979, 255.
- 75 Klemens, *Stromateis* 6.12.1–6.12.2.
- 76 *Refutatio ad omnium hearesium* 9.10.6.
- 77 Sama.
- 78 Kahn 1979, 255.
- 79 Hesiodos 2004, 252–255.
- 80 Kahn 1979, 255–256; Robinson 1987,
97 ja 125.
- 81 Kahn 1979, 254–255; Robinson 1987,
125.
- 82 Hesiodos 2004, 121–123, 252–255;
Kuhn 1979, 255.
- 83 Vrt. myös B5.
- 84 Graham 2008, 177. Vrt. B123.
- 85 Sama, 178.
- 86 Sama.
- 87 Sama, 182.
- 88 Sama.
- 89 Sama, 182–183.
- 90 Sama, 182.
- 91 Sama, 182–183.
- 92 Sama.
- 93 Kahn 1979, 171.
- 94 Robinson 1987, 128.
- 95 Gallagher & Zahavi 2010; Johanson
2006.
- 96 Graham 2008, 183.
- 97 Sanskr. *sūnyatā*: ”tyhjiys”, ”avoimuus”,
”avaruus”. Vrt. Hakuin Ekakun kuuluisa
koan: ”Kaksi kättä taputtaa, ja siitä
lähtee ääni. Mikä on yhden käden ääni?”

Kirjallisuus

- Ashmore, Malcolm, *The Reflexive Thesis. Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*. The University of Chicago Press, London 1989.
- Bollack, Jean & Wismann, Heinz, *Héraclite. Ou, la séparation*. Les Édition de Minuit, Paris 1972.
- Die Fragmente der Vorsokratiker* (1952). Toim. Hermann Diels & Walther Kranz. Druckerei Hildebrand, Berlin 1961.
- Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan, Phenomenological Approaches to Self-Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010. <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/self-consciousness-phenomenological/>.
- Graham, Daniel W., Heraclitus. Flux, Order, and Knowledge. Teoksessa *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Toim. Patricia Curd & Daniel W. Graham. Oxford University Press, New York 2008, 169–188.
- Havelock, Eric A., *The Muse Learns to Write*. Yale University Press, New Haven 1986.
- Hesiodos, *Työt ja päivät*. Suom. Paavo Castrén. Tammi, Helsinki 2004.
- Hussey, Edward, *The Presocratics*. Charles Scribners Sons, New York 1972.
- Hussey, Edward, Epistemology and Meaning in Heraclitus. Teoksessa *Language and Logos*. Toim. Malcolm Schofield & Martha C. Nussbaum. Cambridge University Press, Cambridge 1982, 33–59.
- Hussey, Edward, Heraclitus On Living and Dying. *The Monist*. Vol. 74, No. 4, 1991, 517–530.
- Johanson, Gregory J., A Survey of the Use of Mindfulness Psychotherapy. *The Annals of the American Psychotherapy Association*. Vol. 9 No. 2, 2006, 15–24.
- Kahn, Carhles H. *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Kirk, Geoffrey S., *Heraclitus. The Cosmic Fragments*. Cambridge University Press, Cambridge 1954.
- Marcovich, Miroslav, *Heraclitus. The Greek text with a Short Commentary*. Los Andes University Press, Merida, Venezuela 1967.
- Noegel, Scott B., *Nocturnal Ciphers. The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East*. American Oriental Society, New Haven (Conn.) 2007.
- Nussbaum, Martha C., ψυχή in Heraclitus, I. *Phronesis*. Vol. 17, No. 1, 1972, 1–16.
- Nussbaum, Martha C., ψυχή in Heraclitus, II. *Phronesis*. Vol. 17, No. 2, 1972, 153–170.
- Robb, Kevin, *Psyche and Logos in the Fragments of Heraclitus*. *The Monist*. Vol. 69, No. 3, 1986, 315–351.
- Robinson, Thomas M., *Heraclitus. Fragments. A Text and Translation With a Commentary*. University of Toronto Press, Toronto 1987.
- Robinson, Thomas M., Heraclitus and Plato on the Language of the Real. *The Monist*. Vol. 74, No. 4, 1991, 481–490.
- Rousseau, George S., Dream and Vision in Aeschylus’ Oresteia. *Arion. A Journal of Humanities and the Classics*. Vol. 2, No. 3, 1963, 101–136.
- Schofield, Malcolm, Heraclitus’ Theory of Soul and Its Antecedents. Teoksessa *Psychology. Companions to Ancient Thought* 2. Toim. Stephen Everson. Cambridge University Press, Cambridge 1991, 13–34.
- Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought* (Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, 1948). Käänt. Thomas G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1953.