



Hegel ja antiikin dialektiikka

KARI VÄYRYNEN

Tutkimustilanne ja tulkinnan lähtökohdat

Tarkastelen artikkelissani Hegelin dialektisen ajattelun taustoja antiikin filosofiassa. Kiinnitän erityisesti huomiota ns. positiivisen dialektiikan (tai ”spekulaation”) juuriin antiikin perinteessä ja jätän Hegelin suhteen antiikin negatiiviseen dialektiikkaan, etenkin Elealaisen koulukunnan Zenoniin ja pyrrhonilaiseen skeptisismiin, tarkastelun ulkopuolelle.¹ Vaikka Hegelin antiikki-suhdetta käsittelevää tutkimusta on vähitellen tullut lisää, Hegelin dialektiikkaa on useimmiten tarkasteltu Saksan klassisen idealismin historiallisessa kontekstissa. Hegel kuitenkin tunki laajasti antiikin filosofiaa ja kirjallisuutta – mikä tietenkin

¹ Parmenideen pohjustama ja Zenonin kehittänyt Elealainen dialektiikka on tärkeää sikäli, että se luo perustan Hegelin suuresti arvostamalle Platonin *Parmenideen* yhden ja monen dialektiikalle (Zenonista ks. *Werke* 18, 295-319), jota tarkastelen myöhemmin. Skeptisismi, etenkin Pyrrhon, edustaa negatiivista dialektiikkaa ja on siten kiinnostava tietoteoreettisesti painottuvan dialektiikan tulkinnan kannalta. Hegel kehitti varsinkin Jenan kaudella oman tietoteoriaansa perusteita hyödyntäen laajasti skeptikkojen näkemyksiä. (Forster 1989).

pitkälle kuului tuon ajan yleissivistykseen – ja rakensi suuremmin kuin on yleensä tunnustettu dialektiikkaansa antiikin vastaavien perinteiden pohjalle. Erityisen suuri merkitys on tässä suhteessa Platonin myöhäisdialogeilla *Sofisti*, *Parmenides* ja *Filebos*, joita vielä 1700-luvulla ei arvostettu, mutta jotka juuri Hegelin vaikutuksesta nykyään tunnustetaan Platonin filosofian ydinainekseksi. (Gadamer 1971, 8). Platonin dialektiikan voidaan arvioida luoneen pohjaa Hegelin käsitteen logiikalle (Vieillard-Baron 1979, 36). Myös uusplatonikkojen merkitys oli suuri: esimerkiksi Prokloksen kehittämät triadit olivat varhainen malli Hegelin omalle menettelytavalle (Beierwaltes 1970, Halfwassen 1999, 432–462). Aristoteleen yleisfilosofinen merkitys on Hegelille monella tapaa tärkeä (Ferrarin 2004), mutta itse dialektisen metodin kannalta hän ei tuo platonismiin nähden juurikaan uutta.

Hegelin suhteessa antiikin filosofiaan voidaan karkeasti erottaa kolme kehitysvaihetta: nuori Hegel oli hyvin perehtynyt Platoniin jo Tübingenin ajoilta lähtien (vrt. Franz 2012, Halfwassen 1999, 23, 27, 36–37), Jenan kaudella, kulminoituen *Hengen fenomenologiaan* 1807, hän perehtyi laajasti skeptisismiin ja hyödynsi sitä oman systeeminsä epistemologisten perusteiden rakentamisessa (Forster 1989). Kolmannessa vaiheessa, noin 1805 lähtien elämänsä loppuun saakka, hän keskittyi Platonin ja Aristoteleen tutkimiseen. Alfredo Ferrarinin mielestä vanhempi Hegel arvosti Aristotelesta enemmän kuin Platonia, vaikkakin yleensä totesi molempien olevan ”ihmiskunnan opettajia”. (Ferrarin 2004, 3). Väite on kiistanalainen, koska Hegel palasi usein myös Berliinin kaudellaan Platoniin (Vieillard-Baron 1979). Systemaattisesti varsinkin Hans Georg Gadamer on osoittanut Platonin suuren merkityksen Hegelille (Gadamer 1971) ja uusimmassa tutkimuksessa Jens Halfwassen on perusteellisesti analysoinut uusplatonismin (etenkin Plotinos ja Proklos) suurta merkitystä Hegelin dialektiikan muotoutumiselle.

Täytyy kuitenkin muistuttaa, ettei missään tutkimuksessa ole tasapainoisesti arvioitu saksalaisen idealismin ja antiikin fi-

losofian yhteisvaikutusta Hegeliin. Monet antiikin teemat välittyvät Kantin, Herderin, Fichten, Schellingin ja monien muiden aikalaisten assimiloimina Hegelille. Tätä aspektia antiikkiin kohdistuva tutkimus on tuonut esiin vain puutteellisesti. Esimerkiksi Halfwassen (1999) ei pohdi lainkaan vaikkapa Fichten varhaisen tiedeopin ja nuoren Schellingin ajattelun merkitystä Hegelin dialektiikan ja metafysiikan muotoutumiselle, vaan ylikorostaa tutkimansa uusplatonismin merkitystä. Hän viittaa vain lyhyesti Fichten ja Schellingin myöhäisfilosofian uusplatonistisiin piirteisiin (Halfwassen 1999, 381–382), joilla ei ollut Hegelin kehitykselle merkitystä. Halfwassenin väite siitä, että Hegelin keskeiset lähtökohdat olisivat pikemminkin antiikin kuin uuden ajan filosofiassa (Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling) on täysin yliampuva (Halfwassen 1999, 13). Myös Ferrarinin tulkinta Aristoteleen ja Hegelin suhteesta perustavan avainkäsitteen ”energeia” tarkastelussa jättää pohtimatta Fichten aktivistisen filosofian (*Tathandlung*) merkitystä Hegelin teon ja toiminnan käsitteen muotoutumiselle (Ferrarin 2004, 7–27). Monia muitakin vastaavia esimerkkejä löytyy – ja toki vastaavasti useimmat uuden ajan filosofian vaikutteita korostavat tulkinat unohtavat antiikin perinteet.

Millaiset ovat oman tulkintani teoreettiset lähtökohdat? Korostan artikkelissani erityisesti antiikin dialektiikan ontologista merkitystä – tulkintani poikkeaa tässä suhteessa esimerkiksi Forsterin tietoteoreettisista korostuksista, jotka toki ovat paikallaan skeptisismien merkitystä arvioidessa (Forster 1989). Hegelin ontologia – jonka teoreettisena esityksenä myös *Logiikan tiedettä* (eikä vain ns. reaalifilosofiaa) voidaan pitää – oli perimmiltään herakleitoslainen. Herakleitoksen kaiken muuttuvuutta painottava ontologia koskee Hegelillä yhtä hyvin olevaa kuin ajatteluakin, samoin Herakleitoksen näkemys todellisuudesta vastakohtien ja ristiriitojen jännitteisenä, vaikkakin myös järjen (*logos*) hallitsemana kokonaisuutena.

Myös Platon ja uusplatonismi (erityisesti Proklos) sekä Aristoteles olivat Hegelille tärkeitä historiallisia keskustelukumppaneita. Hegel arvosti suuresti Platonin *Parmenides*-dialogia antiikin dialektiikan ehkä suurimpana mestarinäytteenä. Tuon

dialogin keskeiset teemat kehittivät eteenpäin Parmenideen ja Herakleitoksen pohdintoja todellisuuden pysyvyydestä ja muutoksesta, ykseydestä ja moneudesta. Myöhempi uusplatonismi kehittää näitä teemoja edelleen. Antiikin viimeinen suuri filosofi Proklos hahmottelee monipuolisesti myöhemmin Fichten uudelleen korostamaa triadista ajattelua (teesi - anti-teesi - synteesi), jota myös Hegel piti metodissaan keskeisenä, vaikkei soveltanut sitä mitenkään kaavamaisesti.

Platon katsoi dialektiikan olevan spesifisesti filosofian metodi, joka tarkastelee kriittisesti erityistieteiden aksiomaattisen ajattelun lähtökohtia. Dialektiikka valaisee näin erityistieteiden tietoteoreettisia ja ontologisia perusasettamuksia. Hegel tarkastelee erityistieteitä ns. ymmärryksen logiikan kritiikissään, joka on tärkeä osa hänen dialektiikkaansa. Hän ymmärtää filosofian ja erityistieteiden välisen suhteen pitkälle samoin kuin Platon. Aristoteles on antiikissa tunnetuin aksiomaattisen tieteenihanteen kehittäjä ja tarkastelee erityistieteiden lähtökohtia huomattavasti laajemmin kuin Platon. Hegel näkee Aristoteleen tässä kysymyksessä kuitenkin pitkälle platonistisen perinteen jatkajana ja kritisoi keskiajalla yleistynyttä "ajatuksetonta" Aristoteles-tulkintaa, joka yliarvioi aksiomaattisen tieteenihanteen ja syllogistiikan merkitystä. Hänen mielestään on palattava metafysisesti painottuneeseen Aristoteles-tulkintaan ja nähtävä tarkasti erityistieteellisen ajattelun edellytykset ja rajat, mutta myös niiden hedelmällisen yhteistyön mahdollisuudet spekulatiivisen filosofian kanssa. Hegelin Aristoteles-tulkintaa on tosin kritisoitu sen liiallisesta samaistamisesta platonistiseen ajatteluun.

Tarkastelemiani teemoja yhdistää ontologiselta perustalta lähtevä antiikin perinteiden arviointi. Monissa tulkinnoissa, esimerkiksi Halfwassenilla ja Ferrarinilla, korostuu Hegelin absoluuttisen idean ontologinen merkitys ja sen taustat antiikin filosofioissa. Itse lähden liikkeelle emergenttisestä ja regionaalista materialistisesta ontologiasta ja painotan Hegel-tulkinnassani reaalifilosofisten tarkastelujen keskeistä merkitystä. Pidän siten Hegelin tulkinnoissa antiikin ajattelijoista kiinnostavimpina pikemminkin todellisuuden dynamiikkaa ja moneutta

kuin ”absoluuttista” ykseyttä tarkastelevia puolia ja keskityn tulkinnassani niiden esittelyyn.

Teoreettista taustaa: tietoteoriasta ontologiaan

Kantin tietoteoreettinen kritiikki perinteistä metafysiikkaa kohtaan on usein nähty radikaalina katkoksenä filosofian historiassa, hänen omin sanoin eräänlaisena kopernikaanisena käänteenä. Filosofian tulee Kantin mukaan määritellä tehtävänsä uudelleen, lähtien liikkeelle tiedostavasta subjektista ja sille mahdollisesta kokemuksesta. Vasta tältä pohjalta voidaan tavoitella intersubjektiivisesti varmaa tietoa. Perinteisen metafysiikan yritykset ratkaista fundamentaalisia ontologisia kysymyksiä ajautuvat ”dialektiseen harhaan”, vastakkaisiin teeseihin koskien maailmakaikkeuden alkuperää ja rakennetta. Mielekkäät filosofiset synteesit ovat mahdollisia vain rajallisen kokemusmaailmamme sisällä: perinteistä metafysiikkaa tulee uudistaa tätä kautta. Kant ei siten kokonaan hylkääkään esimerkiksi perinteistä substanssimetafysiikkaa, vaan sillä on muun muassa hänen analyyseissään kausaliteetista tärkeä merkitys (Watkins 2005).

Sekä Kantin oma että hänen oppilaidensa filosofinen kehitys osoitti varsin pian tämän *Puhtaan järjen kritiikissä* korostuneen tietoteoreettisen ohjelman rajoitukset. Kant palautti uudelleen arvoonsa esimerkiksi aristotelista keskustelua teleologiasta *Arvoistelukyöyn kritiikissä*. Teleologiasta tulee Kantin myöhäisfilosofiassa pelkästä biologian tieteenfilosofialle välttämättömästä käsitteestä laajempi, metafyyssinen käsite, joka pyrkii toteuttamaan *Arvoistelukyöyn kritiikin* yleistä ohjelmaa vapauden ja välttämättömyyden syntetisoinnista. Teleologia silloittaa Kantin vielä moraalifilosofiassaan olettamaa ihmisen ja luonnon dualismia, teleologiasta tulee paitsi biologista, myös moraalista teleologiaa, jossa vapaa moraalinen tahto sitoutuu positiivisesti toteuttamaan ”elämän” päämääriä kulttuuristen muotojen puitteissa. Luonnossa piilevä ”tahto”, esimerkiksi pyrkimys

monimuotoisuuteen, ennakoi näin myös moraalisesti ja kulttuurisesti hyväksyttäviä päämääriä, tässä tapauksessa etenkin kulttuurisen monimuotoisuuden edistämistä.²

Kantin ”olion sinänsä” -käsitteen kritiikki on tunnetusti keskeisin ongelma hänen lähimpien oppilaidensa filosofisessa ajattelutyössä. Tässä yhteydessä riittää todeta, että tuo kritiikki johti rationalistisen metafysiikan vähittäiseen elpymiseen (enemmän tai vähemmän Kantin ”kriittisesti uudistetun” metafysiikan ohjelman hengessä) ja Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* selvimmin humelaisten lähtökohtien hylkäämiseen.³ Vielä lähtökohdissaan tietoteoreettisesti painottuvan Fichten *Tiedeopin* (1794/5) jälkeen voidaan sanoa, että saksalaisen filosofian kehityksen pääpaino siirtyi tietoteoriasta metafysiikkaan ja ontologiaan. Samalla myös yhteydet antiikin filosofiaan ja varhaisen uuden ajan panteismiin alkoivat elpyä. Tämän käänteen avainhahmot ovat filosofin uraansa aloittelevat Schelling ja Hegel.

Schelling ja Hegel kehittelevät 1800-luvun alussa yhteistyössä filosofiaa ”absoluutista”, kosmisesta produktiviteetista, jonka osa subjektiivinen tietoisuutemme on ja jota järkemme viime kädessä pyrkii tarkastelemaan. Kuten Hegel ohjelmallisessa avaintöksessään *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) toteaa, Fichte edustaa vielä subjektikeskeistä filosofiaa, ”subjektiivisen subjekti-objektin” positiota (*Werke* 2, 50), kun taas Schellingin filosofian lähtökohta on ”objektiivinen subjekti-objekti”, absoluuttisen identiteetin systeemi (*ibid.*, 94). Nuoren Hegelin tulkitsemana Schellingin filosofinen positio ymmärtää ensinnäkin transsendentaalisen havainnon (*transzendente Anschauung*) ”yhtä aikaa sekä

² Schopenhauerin, Nietzschen ja myöhempien ”elämänfilosofien” korostukset eivät siis ole Kantin koko filosofialle vastakkaisia. Ne toki välittyvät usein romantikkojen Kant-lukutavan välityksellä, jossa juuri *Arvostelukyöyn kritiikki* on avainteos.

³ Kuten edellä mainittiin, on toki esimerkiksi Kantin käsityksessä kausaliteetista, jota hän analysoi *Puhtaan järjen kritiikissään*, nähtävissä selvä paluu klassisen substanssimetafysiikan teemoihin (vrt. Watkins 2005).

intelligenssin että luonnon, sekä tietoisien että tiedottoman toimintana". Havaittu kuuluu siten yhtäaikaaisesti sekä vapauden ideaaliseen että välttämättömyyden reaaliseen maailmaan. Samoin intelligenssi voidaan nähdä sekä olevaa mieltävänä (schematisoivana) että itse absoluuttisen olevan skeemana. Transsendentaalinen tieto yhdistää näin sekä olevan että intelligenssin. (Ibid., 42). Kaikki subjektiivisen tietoisuuden muodot tulee nähdä panteistisesti sekä luonnon että hengen kaksoisvalotuksessa.

Absoluuttisen identiteetin filosofia on toteutettavissa vain kokonaisvaltaisen filosofisen systeemin hahmossa, jossa luonnon tiedostamaton toiminta ja intelligenssin tietoinen toiminta ovat jatkuvassa vuorovaikutusprosessissa luonnontieteiden, taiteen, uskonnon ja "spekulaation" (ts. filosofian) objektivoimissa muodoissa. Nuori Hegel näkee Schellingin perustavia ideoita myötäillen tässä vaiheessa taiteen ja spekulaation yhtä arvokkaina "jumalanpalveluksen" muotoina - "molemmat absoluuttisen elämän elävänä havaintona (*Anschauung*) ja siten ykseydessä (*Einssein*) sen kanssa". (ibid., 111-113). Myöhemmin Hegel korotti dialektisen spekulaation taiteen yläpuolelle absoluutin kaikkein objektiivisimpana ilmauksena. Kuitenkin jo tässä vaiheessa kannattaa panna merkille, miten hän kuvaa spekulaatiota: "Kun absoluutti ilmenee taiteelle ... pikemminkin absoluuttisen olevan muodossa, ilmenee se spekulaatiolle ennemminkin omassa loputtomassa näkemyksessään (*Anschauung*) itsensä tuottavana; mutta käsittäessään absoluutin tulemisena, asettaa se samalla tulemisen ja olemisen identiteetin". (ibid., 113). Spekulaatio ilmaisee - samoin kuin Hegelillä myöhemminkin - absoluuttisen todellisuuden prosessia, tulemistä, itsessään viime kädessä pysyvänä. Taide sen sijaan jää absoluutin staattisempaan ilmaisutapaan, olevan kategoriaan.

Kuten edeltävästä kävi ilmi, sitoo jo nuori Hegel tietokysymyksen viime kädessä ontologisiin tarkasteluihin. Filosofialle palautuu täten sen alkuperäinen tehtävä "ensimmäisenä filosofiana" (Aristoteles), ontologiana ja metafysiikkana. Hegelin vähittäinen irtautuminen Schellingin vaikutuspiiristä huipentuu

Hengen fenomenologian (1807) toteamukseen Schellingin absoluutista ”yönä (jossa) ... kaikki lehmät ovat mustia”, ”yksivärisenä formalismina”, joka ei hahmota keräämästään laajasta materiaalista oleellisia eroja. (*Werke* 3, 21–22). *Hengen fenomenologian* ontologinen positio ylittääkin oleellisesti Spinozan inspiroiman romanttisen panteismin rajat tutkiessaan erilaisten subjektiivisten horisonttien dialektiikkaa fenomenologisena prosessina, joka vähitellen tuhoaa identtiset ajatusmuodostumat. Panteistisesta ontologiasta *à la* Spinoza puuttuu subjektiviteetin periaate ja siksi se jää todellisuuden eroille ja ristiriidoille vieraaseen formalismiin. Vasta kun kuljetaan subjektiivisten horisonttien tutkimuksen fenomenologinen tie, kuten *Hengen fenomenologiassa* tapahtuu, voidaan vähitellen oppia tavoittamaan todellisuuden oleelliset laatuerot. Vasta fenomenologisesti pitkälle jäsenneilty subjektiviteetti on riittävän sensitiivinen hahmottaakseen todellisuuden laadullista moninaisuutta ja yksittäisten objektien erityisiä piirteitä.

Hegelin kypsää ontologista positiota tulee näin ollen luonnehtia pikemminkin pluralistiseksi kuin monistiseksi. Hegelin inspiroima modernin ontologian kehittelijä Nicolai Hartmann on todennut perinteisessä metafysiikassa keskeisen monistisen tendenssin perustuneen oletukseen siitä, että selitykset ”yhdestä periaatteesta” käsin olisivat erityisen totuudenläheisiä. Kuitenkin jo pinnallisinkin näkemys maailmasta viittaa sen monikerroksisuuteen (*Charakter der Schichtung*). (Hartmann 1933, 13). Tietokysymys tulee määritellä aina paitsi tietoaktin rakenteesta, myös kohteen rakenteesta käsin. Ontologisesti perusteltua on vain metodinen pluralismi, joka tunnustaa tutkimuskohteiden erityislaadut ja rakentaa ajatusvälineitään niiden erityisyyden tunnustamisen pohjalta. (*ibid.*, 26–27). Hartmann näkee Hegelin dialektiikan keskeisenä filosofis-systemaattisena mallina tällaisesta kohteen erityislaadua kunnioittavasta ajattelusta. Sen varsinaisesta luonteesta tosin Hegel itsekään ei ollut Hartmannin mukaan täysin selvillä luonnehtiessaan sitä ”kokemuksen” korkeammantasoisiksi modukseksi. Pikemminkin dialektisen metodin käyttö suhteessa eri kohdealueisiin viittaa Hege-

lillä siihen, mitä dialektiikka oikeastaan on. (ibid., 27–28). Onkin totta, että Hegelin tarkkanäköiset reaalifilosofiset analyysit vaikkapa psyykkisistä ilmiöistä antavat hyvän kuvan dialektiikan mahdollistamasta sensitiivisyydestä tutkimuskohteiden erityislaadulle.

Hartmannin Hegel-tulkinta korostaa oleellisesti samaa kuin perinteinen marxilainen näkemys Hegelin filosofian sisällön ensisijaisuudesta hänen filosofiansa systemaattiseen rakentamiseen nähden. Marxilaisessa ontologiassa tosin korostuu Hartmannia enemmän yhteiskunnallisten tekijöiden merkitys – tämä on myös Georg Lukácsin ontologisen suurteoksen *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* keskeinen kritiikki Hartmannin ontologiaa kohtaan. (Lukács 1984, osa 1, 422, 439–467). Kuitenkin sekä Hartmann että marxilainen perinne kehittelevät Hegelin esikuvan pohjalta emergenttis-materialistista ontologiaa, joka sitoo tietokysymyksen perustaviin sisällöllisiin tarkasteluihin eri kohdealueiden redusoimattomasta olemuksesta. Siten molemmat pyrkivät kääntämään ikään kuin päällään seisovan modernin filosofian, jonka ontologinen lähtökohta on kartesiolainen *cogito*, jälleen jaloilleen, tehden uudelleen oikeutta luonnolle, yhteiskunnalle, kulttuurin eri muodoille ja ihmisen olemassaololle näitä eri todellisuuden kerroksia toiminnassaan syntetisoivana olentona.

Sekä Hegelin tietoteoreettiset että ontologiset näkemykset suhtautuvat siis varsin kriittisesti uuden ajan subjektifilosofiseen perinteeseen. Hän toki tutkii koko ajan subjektin akteja, horisontteja ja tiedon subjektiivisuutta, mutta näiden ajatusmuotojen kritiikki kumpuaa perimmältään ontologisista näkemyksistä käsin.⁴ Hegel seurasi ontologiassaan pitkälle antiikin

⁴ Vaikka Hegel jakaakin logiikan objektiiviseen (sisältäen sekä opin olevasta, *Sein*, että olemuksesta, *Wesen*) ja subjektiiviseen logiikkaan (käsitteen, *Begriff*, logiikka), joista ensimmäinen korvaa perinteisen metafysiikan ja ontologian, korostaa hän, ettei subjektiivisen ja objektiivisen logiikan erolle tule asettaa ”mitään erityistä painoa” (Werke 5, s. 61–62).

kreikkalaisen ajattelun perinteitä, ontologiaa siinä mielessä kuin se kehittyi esisokraattikojen elementti- ja vastakohtapeista Platonin yhden ja monen dialektiikkaan ja Aristoteleen pluralistiseen ja teleologiseen ontologiaan. Hän arvioi myös tietokysymystä pitkälle yhteneväisesti Platonin ja Aristoteleen erityistieteellistä ja filosofista tietoa koskevien näkemysten kanssa. *Logiikan tiede*, joka mm. Lukácsin (Band 1, 476) mukaan on pohjimmiltaan ontologinen teos, tuo hyvin esiin nämä kiinnekohdat. Hegelin *Logiikan* mukaan meidän tulee luopua kantilaisesta metafysiikan kritiikistä, koska se kohdistui hänen oman aikansa abstraktiin, ei-dialektiseen metafysiikkaan, ja palata spekulatiiviseen ja dialektiseen hengen ja luonnon metafysiikkaan, jonka esikuvat löytyvät antiikista (*Werke* 6, 489, 491-492). Tarkastelen seuraavassa kronologisesti näitä yhteyksiä Herakleitoksen, Platonin ja Prokloksen sekä Aristoteleen avainhenkilöiden kautta Hegelin kommentteihin kytkettynä. En käsittele ajattelijoita täysin kronologisessa järjestyksessä koska analysoin uusplatonisti Prokloksen dialektiikkaa Platonin yhteydessä, johon se läheisesti liittyy.

Hegel käy *Filosofian historian luennoissaan* perusteellisesti läpi antiikin filosofian keskeiset koulukunnat ja ajattelijat. Voidaan hyvin yhtyä monien tutkijoiden arvioon siitä, että Hegel pitkälle löysi antiikin uudelleen filosofian historian tutkimukselle, joka oli valistusaikana väheksynyt antiikin merkitystä. Nostan tässä artikkelissa tuosta laajasta kokonaisuudesta esiin vain muutamia avainhenkilöitä, joilla on ollut dialektisen ajattelun kehittelijöinä mielestäni suurin merkitys Hegelille. Paikoin on tarpeen konsultoida myös *Logiikan tiedettä*, jonka kategoriaoppi kytkeytyy monissa yhteyksissä suoraan antiikin ajattelijoihin.

Herakleitoksen dynaaminen ontologia

Hegel arvosti esisokraattisen filosofian piirissä Herakleitosta suuresti dynaamis-dialektisen ontologian perustajana. *Logiikan tieteen* ensimmäinen triadi, oleminen – ei-oleminen – tuleminen, josta koko teoksen perustava liikemuoto juontuu, kytkeytyy Parmenideen ("vain oleva on"), buddhismin ("ei-oleva, tyhjyy-

absoluuttisena periaatteena”) ja Herakleitoksen (”kaikki *virtaa*, so. kaikki on *tulemista*”) metafyyssisiin lähtökohtiin. Herakleitoksen positio on Hegelin mielestä huomattavasti kehittyneempi kuin Parmenideen ja buddhismin: ”Syväallinen Herakleitos nosti vastoin noita yksinkertaisia ja yksipuolisia abstraktioita esiin korkeamman kokonaisvaltaisen (*totalen*) tulemisen käsitteen”. (*Werke* 5, 84).

Hegelin *Filosofian historian luennoista* käy selvästi ilmi, että Herakleitoksen ajattelun merkitys ei rajoitu vain *Logiikan tieteen* ensimmäiseen ja abstraktimpaan käsittekolmioon, vaan sillä on perustava ja esikuvallinen merkitys koko teoksen dialektiselle käsitejärjestelmälle. Verrattuna Zenonin (ja Parmenideen) eräänlaiseen subjektiiviseen dialektiikkaan, Herakleitoksella on kysymyksessä itse absoluutin käsittämistapa: ”Herakleitos käsittää nyt itse absoluutin tänä dialektisena prosessina”. Kyseessä on vieläpä dialektiikan korkein muoto, ”spekulatiivinen muoto”, ensimmäistä kertaa filosofian historiassa. Dialektiikkaa on kolmea tyyppiä: ”α) ulkoista dialektiikkaa, sinne tänne etenevää järkeilyä (*Räsonieren hin und her*) ... β) kohteen immanenttia dialektiikkaa, mutta vain subjektin tarkasteluun rajoittuvana; γ) Herakleitoksen objektiviteetti, ts. dialektiikka itse prinssiippinä ymmärrettynä ... hänellä esiintyy siis ensimmäistä kertaa filosofinen idea (*Idee*) sen spekulatiivisessa muodossa”. (*Werke* 18, 319-320). Erityisesti Herakleitoksen vastakohtaopissa on spekulatiivista näkemys vastakohtien ykseydestä: kaikki toiseus (*das Andere*) on jonkin itselleen identtisen määrätty toinen. Hegelin mukaan juuri tämä on ”Herakleitoksen suuri periaate: se voi näyttää hämärältä mutta on spekulatiivinen”. (*ibid.*, 327). Hegelin Herakleitos-tulkinta on tässä suhteessa edelleenkin hyvin perusteltu. Hän ei Aristoteleen fysikalistisen tulkinnan tapaan näe Herakleitoksessa primäärisesti joonialaisten luonnonfilosofien elementtioppien seuraajaa – millaisena Aristoteles häntä tulkitsi – vaan teoreettisemmin todellisuuden rationaalisia toimintaperiaatteita etsivän ajattelijan. Sikäli Hegelin positio tulee lähelle esimerkiksi Hans-Georg Gadamerin Herakleitos-tulkintoja, joissa vakuuttavasti osoitetaan Aristotelisen näkö-

kulman ongelmat (vrt. Gadamer 1999, 14, 17–19, 45–49). Aristoteleen ja hänen oppilaansa Theofrastoksen fysikalistista tulkintaa aiemmasta filosofiasta kritisoi jo Heidegger artikkelissaan *Der Spruch des Anaximander* (1946). Theofrastoksen kirjoitus *Fysikôn doksai* muodostui pohjaksi esisokraattisen filosofian tulkinnolle aina Hegeliin saakka. (Heidegger 2003, 323–325). Gadamer ilmeisesti seuraa Heideggerin tulkintatapaa tässä kysymyksessä. Mutta kuten totesin, jo Hegel sanoutuu käytännössä Aristotelisestä tulkintaperinteestä irti.

Hegelin kokonaisarvio Herakleitoksen filosofiasta on ylistävä: ”Tässä näemme maata; Herakleitokselta ei löydy yhtään lausetta, jota en ole ottanut *Logiikkaani*” (*Werke* 18, 320). Antiikin filosofian puitteissa Hegel korostaa Herakleitoksen olevan Platonille tärkeä filosofian opettaja (ibid., 323, 326–327) ja Platonin ja Aristoteleen ohella nykyajan filosofialle vaikutusvaltaisin antiikin ajattelija (ibid., 336–337). Herakleitoksen filosofian keskeisenä puutteena Hegel näkee sen sitoutumisen luonnonfilosofiaan, jolloin tiedon subjektiviteetin analyysi, refleksiofilosofia, jää tarkastelun ulkopuolelle. Vastakohtien ykseyden idea hahmottuu vain olevan itsensä piirissä eikä vielä subjektissa itsessään refleктоituna ykseytenä. Tietomme on sidottu liian tiiviisti kosmiseen ymmärrykseen ja sen yleisyyteen (*logos*). (ibid., 337, 341–343). Hegelin kritiikki voidaan nähdä sikäli ongelmallisena, että Herakleitos korosti *logoksen* yleisyyden ohella maailmanjärjestyksen ytimessä vallitsevaa kiistaa (*eris*)⁵ sekä ajattelun jatkuvaa kriisissä (*krisis*) olemista, jonka kautta vasta tätä kosmisen prosessin vastakohtaista dialektiikkaa voidaan lähestyä (vrt. Farandos, 1982, 45, 55–57). Jos siis ajattelemmme vastakohtien dynamiikan koskevan myös ajattelua itseään, myönteisesti kriisissä olevana ja sen kehitystekijänä hyväksyvänä, Herakleitos välttää Hegelin kritisoiman abstraktin logosmetafysiikan.

Herakleitoksen paluu kiinnostuksen kohteeksi Hegelillä ja monilla muillakin 1800-luvun ajattelijoilla kytkeytyy 1700-lu-

⁵ Diels 1912, B8, vrt. Väyrynen 1994, 226.

vulla alkaneeseen filosofisen ja tieteellisen maailmankuvan historiallistumiseen.⁶ Herakleitoksen kosmologinen perusnäkemys näytti osoittautuvan todeksi sekä luonnon, yhteiskunnan että kulttuurin tutkimuksen uusimpien virtausten valossa. Hegel löytää Herakleitoksen kuitenkin ennen muuta dialektikon, joka näkee todellisuuden objektiivisten vastakohtien prosessina sen kaikilla tasoilla ja vaatii ajattelulta abstraktisten identiteettien purkamista, yritystä elää kriisissä, ”oman itsensä toiselta” koko ajan oppien. Tämä on se asia, jota Hegelin mukaan moderni tiede ja filosofia ei ole vielä oppinut. Herakleitos on hänelle ensimmäinen ajattelija, joka viitoittaa tietä paitsi yli arkiajattelun näennäisten varmuuksien, myös tieteiden abstraktisten yleistysten maailman. Filosofian tehtävä on palauttaa aina mieleen todellisuuden perimmäinen äärettömyys, laadullinen kompleksisuus ja hallitsemattomuus. Siten se voi syventää tutkivaa ongelmatietoisuuttamme vielä tieteen kysymyshorisonttejakin pitemmälle.

Herakleitoksen jäljelle jääneet fragmentit eivät tosin viittaa kuin kerran erityistieteisiin.⁷ Hänen vastakkainasetteluaan ”orjamaisen” homologeettisen ja vapaan ajattelun (vrt. Farandos, 1982, 45) välillä voidaan kuitenkin soveltaa myös erityistieteelliseen ajatteluun. Hegelin *Logiikan tieteessä* tämä teema on myös keskeinen, onhan ns. ymmärryksen (*Verstand*) logiikka (abstrakteja yleistyksiä ja yleisiä lakeja painottava tieteellinen ajattelu) sen keskeinen kritiikin kohde. Dialektinen ja spekulatiivinen järki (*Vernunft*) sen sijaan on filosofialle tyypillinen ajattelun muoto. Myös tämä erottelu tulee antiikin filosofiassa esiin: jo Platon erottaa filosofisen ja erityistieteellisen ajattelun pohjimmiltaan samalla tavalla. Myös Aristoteleen aksiomaattinen tieteenihanne on hedelmällistä tulkita tätä laajempaa tieto-opil-

⁶ Ensimmäisenä askeleena voidaan ehkä pitää nuoren Kantin dynaamista kosmologiaa koskevia spekulatioita.

⁷ Herakleitos pilkkaa aikansa oppineita pitäen heitä lähinnä pinnallisina empiristeinä.

lista keskustelua vasten. Hegel sai molemmilta merkittäviä vaikutteita. Tarkastelen seuraavassa tätä problematiikkaa Platonismissa ja Aristoteleella sikäli kuin se valaisee tarkemmin dialektiikkaa filosofisen ajattelun erityisenä muotona.

Platonin dialektiikka, Parmenides ja Prokloksen tulkinnat

Dialektiikan kaikkein yleisin luonnehdinta liittyy Platonilla filosofian ja erityistieteiden välisiin metodisiin eroihin. Platon määrittelee *Valtio*-dialogissaan filosofian suhdetta erityistieteisiin. Filosofia on edellytyksetöntä teoreettista tutkimusta, erityistieteissä sen sijaan nojaututaan joko empiirisiin tai rationaalisiin edellytyksiin. Filosofia sen sijaan kyseenalaistaa jatkuvasti edellytyksiä: filosofialle luonteenomainen dialektinen järki etenee ”tekemättä edellytyksiä (*tas hypotheseis*) alkusyiksi, vaan käyttämällä niitä toden totta nojakohtina, ikään kuin astimina ja ponnahtimina; siten se kohoaa edellytyksettömään asti, kaiken alkusyyhyn (*pantos arkhên*)”. Filosofia etenee rationaalisesti, ”ideain kautta ideoihin (*eidos*)”, käyttämättä apunaan ”mitään aisteilla havaittavaa”. (511 A-B – olen käyttänyt käännöksissä apuna myös suomennosta Platon 1972). Platon nimittääkin erityistieteellistä tietoa (tässä kohden esimerkkinä geometria) ymmärryksen tiedoksi ja katsoo sen olevan ”jotain pelkän mielipiteen ja järkitiedon keskivälillä olevaa” (511 D). Hegel määrittelee ymmärryksen ja järjen eroa myöhemmin pitkälle samalla tavalla.

Filosofian tehtävänä voidaan siis nähdä erityistieteiden ontologisten ja metodologisten edellytysten kriittinen tarkastelu sekä rationaalisten synteisien muodostaminen erityistieteellisen tiedon pohjalta. Sen menetelmä on dialektiikka. Dialektiikka on rationaalista perustelutaitoa, joka tähtää perustavaan ontologiseen tietoon. Se pyrkii ”pelkästään järkiperustelun (*logos*) nojalla ... kaiken tosiolemuksen perille”. Perimmäinen tavoite on hyvän idean tiedostaminen. (532 A-B). Hyvän idean tiedostaminen edustaa eräänlaista synteettistä näkökulmaa todellisuuteen: erilaiset ”hyvät asiat” kuten oikeudenmukaisuus

perustuvat siihen. Toisaalta myös kaikki alemman tason tieto saa varsinaisen merkityksensä suhteessa siihen: ”meillä ei ole mitään hyötyä siitä, että kenties tiedämme kaiken muun, *sit*ä lukuun ottamatta”. (505 A). Hyvän ideaa tavoitteleva dialektiikka on näin korkeimman tason tietoa, ikään kuin ”tieteellisten opintojemme katonharja” (534 E). Filosofialla on Platonille hie­man ”mestari­tieteen” rooli – Hegel ei yhtynyt tähän käsitykseen, vaan painotti Aristotelesta seuraten enemmän erityistieteiden filosofistakin merkitystä (tästä tarkemmin artikkelini lopussa).

Mikä on vastakohtien ja ristiriitojen asema Platonin dialektiikassa? Hylkääkö hän ideaopissaan Herakleitoksen peruskemeyksen todellisuudesta muuttuvana ja sisäisesti vastakohtaisena tai jopa ristiriitaisena kokonaisuutena? Liittyvätkö vastakohdat vain alemman tason tietoon, joka tarkastelee empiirisesti muuttuvaa todellisuutta? Onko ideoiden maailma muuttumaton ja ristiriidaton?

Platon tuo *Valtio*-dialogissaan esiin niin sanotun poissuljetun ristiriidan periaatteen (tai ”ristiriidan lain”, kuten tuota periaatetta on Aristoteleesta lähtien nimitetty) ja väittää sen koskevan olioiden ykseyttä. Hän toteaa: ”Ilmeistä on, ettei yksi ja sama olio yhtä aikaa ota toimiakseen vastakkaisella tavalla eikä antautuakseen vastakkaisten vaikutusten alaiseksi, ei ainakaan samassa kohdassa ja samaan esineeseen nähden”. Siten ei ole myöskään mahdollista, että ”yksi ja sama olio samalla kohdallaan yhtä aikaa pysyy paikallaan ja on liikkeellä”. (436 B-C). Platonin formuloinnit ennakoivat selvästi Aristoteleen vastaavia, esimerkiksi hänen toteamustaan että ”ei ole mahdollista, että sama koskisi ja ei koskisi samaa samassa suhteessa”, koska on mahdotonta, että sama yhtäaikaaisesti olisi ja ei olisi, kuten Herakleitos Aristoteleen mielestä oli väittänyt. Aristoteleen mukaan ristiriidan laki on edellytyksetön, parhaimmin tiedettävä ja pettämätön. (*Metaphysics*, 1005b 10-25).

Sekä Platonin että Aristoteleen ristiriidan lakia tulkitessa on kiinnitettävä erityistä huomiota ilmaisuihin ”samassa kohdassa”, ”samaan esineeseen nähden”, ”samassa suh-

teessa”, ”yhtäaikaisesti”. Nämä varaukset rajoittavat huomattavasti ristiriidan lain ontologista merkitystä ja tekevät tilaa vastakohtien ja ristiriitojen tarkastelulle suhteessa olioiden dynamiikkaan. Siten opilla vastakohtista on tärkeä merkitys sekä Platonin että Aristoteleen ajattelussa.⁸ Näin ei ole vastoin ristiriidan lakia esimerkiksi väittää että tekemäni teko on sekä vapaa että determinoitu tai sekä paha että hyvä: siinä voi olla reaalisesti läsnä nuo molemmat aspektit. Sen sijaan on vastoin ristiriidan lakia väittää, että olio on sekä ulottuvainen että ei-ulottuvainen, koska oliolla ei reaalisesti voi olla kahta vastakkaista aspektia, joista toinen olisi ulottuvainen ja toinen ei-ulottuvainen. Voidaan myös sanoa, että olion reaalisiin mahdollisuuksiin kuuluu tiettyjen vastakkaisten attribuuttien olemassaolo: esimerkiksi ihminen voi olla sekä vapaa että epävapaa. Sen sijaan ulottuvaisen olion reaalitymahdollisuuksiin ei kuulu ei-ulottuvaisuus.

Hegel tulkitsi Platonin ideaoppia korostamalla sitä, ettei ideoiden olemassaoloa voida tulkita aistimaailmasta erillisenä. Vaikka Platon usein tähän dualistiseen tapaan puhuukin, se on vastoin Platonin filosofian henkeä (”mitä Platon tahtoi”). (*Werke* 19, 31). Siksi Hegel korostaakin Platonin *Parmenides*-dialogin merkitystä hänen filosofiansa tulkinnassa: sen abstraktit tarkastelut yhdestä, olevasta, ei-olevasta, liikkeestä jne. edustavat oikeastaan Platonin ideaoppia puhtaimmillaan. (*ibid.*, 81). Hegelin mukaan Parmenides on ”platonisen dialektiikan kuuluisin mestariteos” (*ibid.*, 79). Dialogi voidaan nähdä yrityksenä syntetisoida dialektisesti Parmenideen ja Herakleitoksen vastakkaisia ontologisia positioita sellaisessa ideaopin tulkinnassa, joka tunnustaa aistimaailman erot, moneuden ja muutoksen välttämättömänä osana ideoiden olemassaoloa. Ideaaliset ominaisuudet kuten harmonia voidaan ymmärtää vain suhteessa niille vastakkaisiin materiaalsiin ominaisuuksiin, aineellisen todellisuuden disharmoniaan ja kaoottisuuteen.

⁸ Platonin vastakohtaopista kohta tarkemmin *Parmenides* -dialogin yhteydessä. Aristoteleen vastakohtaopista ks. Guariglia (1978).

Tulkinta *Parmenides*-dialogista ideoiden erillisyysteesin kritiikkinä saa suoraa tukea siitä, mitä Platon toteaa ideoiden ja olioiden välisistä suhteista. Ideat nimenomaisesti eivät ole "itsenäisiä ja erillisiä olioita" (133a). Tämä johtuu ensinnäkin siitä, että paradoksaalisesti sen joka väittää idean olevan oliomaailmasta erillinen, täytyisi olettaa, ettei "mikään noista ideoista ole meissä", koska silloin ne eivät olisi itsenäisiä. Erillisyyttä perustelevan kannan mukaan tulisi siis ajatella, että "niiden asioiden olemus, jotka ovat sitä mitä ovat suhteessa toisiinsa, riippuu vain niistä itsestään eikä olioista, jotka ovat meidän ympärillämme, jäljitelmistä ... joista me olemme osallisia" (133 c-d). Platon sitoo siis ideoiden olemassaolon realistisesti (a) tiedostavaan subjektiin, "meihin" ideoiden kantajina ja (b) havaintomaailmaan ja sen olioiden moneuteen, koska idea on olemassa vain suhteessa sen "kopioon".

Parmenides-dialogin esittämä dialektinen ajatuskulku ykseyden ja moneuden sekä muuttumattomuuden ja muutoksen välisestä suhteesta voidaan nähdä tämän ideoiden erillisyysteesin kritiikin jatkokehittelynä. En voi tässä yhteydessä käydä tarkemmin Platonin varsin kompleksista esitystä läpi, mutta nostan esiin kuitenkin dialogin loppukaneetin, jota myös Hegel siteeraa (vrt. *Werke* 19, 81). Platon kirjoittaa "yhden" perimmäisestä olemassaolosta seuraavasti:

Jos siis yksi ei ole olemassa, ei mitään muita voida kuvitella enempää yhdeksi kuin moneksikaan. Sillä on mahdotonta kuvitella monta ilman yhtä. – Sehän on mahdotonta. – Jollei siis yksi ole olemassa, eivät muut ole eikä niiden voida kuvitella olevan yksi eikä monet. – Ei näytä voitavan. – Eivätkä ne ole samanlaisia eivätkä erilaisia. – Eivät. – Eivätkä samoja eivätkä eri olioita, ei kosketuksissa toisiinsa eikä erillään eikä mitään siitä, miltä edellä luettelimme niiden näyttävän. Muut eivät siis ole eivätkä näytä olevan mitään niistä, jollei yksi ole olemassa. – Totta.

Jos siis lyhyesti sanomme 'jos yhtä ei ole olemassa, ei ole olemassa mitään', niin olemmeko oikeassa? – Aivan varmasti. – Sanokaamme siis niin. Ja voimme vielä lisätä – mikä näyttää olevan totta – että olipa yksi olemassa tai ei, yksi ja muut sekä suhteessa itseensä että toisiinsa, kaikki ja joka tavalla sekä ovat että eivät ole, näyttävät olevan ja eivät näytä. Tuo on totuus. (166b-c).

Platon oli aiemmin todistellut, kuinka "yksi" on välttämättä olemassa vain suhteessa moneuteen ja tulemiseen (139d, 141e, 145a, 145e), joten tätä dialogin loppua ei tule ymmärtää myöhemmän uusplatonismin ykseyden *emanaatio*-opin tavoin, jossa kaikki saa alkunsa ja dynamiikkaansa alkuykseydestä ja sen eräänlaisesta ylitsevuotavasta voimasta (vrt. Reale 1989, 29-30). Platonin dialogissa moneus ja ykseys, muutos ja muuttumattomuus ovat tasavahvoja pareja, jotka samanlaisella välttämättömyydellä edellyttävät toisiaan. Ne eivät muodosta korkeamman synteessin momentteja, kuten Hegelin dialektiikassa. Platon jää näin Hegelin terminologialla ilmaistuna "negatiivisen dialektiikan" piiriin.

Toisaalta voidaan ajatella, kuten Jens Halfwassen on huomauttanut, että dialektiikka on Platonismissa tiukemmin ontologista, myös alkuykseyden perimmäisen transsendenssin tunnustavaa, eikä Hegelin tapaan lopullista synteettistä ykseyttä subjektin itsetietoisuudesta löytävää. (Halfwassen 1999, 21, 25, 225-226, 392-393, 443, 462). Tässä mielessä voi hyvinkin olla, että platonistisen perinteen ontologia ja dialektiikka voisi olla yksi esikuva kriittis-realistiselle dialektiselle ontologialle, jossa sanoudutaan irti Hegelin absoluuttisesta idealismista. Platonismissa kyse ei ole kuitenkaan negatiivisesta dialektiikasta, koska todellisuuden kompleksinen ja dynaaminen *ykseys* on kuitenkin etsinnän kohteena. Nykyään toki tätä edellytystä ei yleensä allekirjoiteta, vaikka jotkut nykyajan platonikot (kuten Carl Friedrich von Weizsäcker 1982) sitä vakavasti pohtivat. "Ykseyden" voi tulkita hyvin myös regionaalisenä ja suhteellisenä kategoriana, jonkun erityisen olion tai lajin ykseytenä, ja siten tulkita sitä täysin realistisesti ja naturalistisesti.

Hegel kritisoikin Platonin dialektiikkaa absoluuttisen idealismin hengessä väittäessään dialogin lopputuloksen olevan luonteeltaan negatiivinen. Ykseydellä ei todellisuudessa ole synteettistä roolia. Hegel asettautuu tässä kysymyksessä mielestään uusplatonisen Platon-tulkinnan kannalle, joka korostaa voimakkaammin ykseysfilosofian teologista merkitystä (*Werke* 19, s. 82).⁹ Hegelin ihailema Proklos (410-485), viimeinen merkittävä uusplatonikko, usein myös antiikin viimeiseksi merkittäväksi filosofiksi todettu erittäin tuottelias ajattelija, korosti alkuperäisen ykseyden primäärisyyttä yksityisolioiden (moniin) ykseyksiin nähden. Alkuykseys ei siis ole vain yksi "monista". (Proclus 2009, 110, vrt. Reale 1989, 27-29).¹⁰ Toisaalta hänen tulkintansa *Parmenides*-dialogista tekee paremmin oikeutta moneudelle (Proclus 1989, 33-35, passim.). Proklos tulee tässä suhteessa lähelle Aristoteleen käsityksiä. Hän kirjoittikin useita kommentaareja myös Aristoteleen teoksiin, jotka valitettavasti ovat kadonneet. Aristoteleen "pienempien mysteerien" filosofiaa pidettiin uusplatonismissa yleisesti hyvänä johdatuksena Platonin korkeammantasoiseen "suurempien mysteerien" filosofiaan (Reale, 6, 20-21).

Hegelin omaa absoluuttisen idealismin positiota myötäilevä tulkinta korostuu hänen tulkinnoissaan uusplatonismista: erityisesti Proklos vapauttaa hänen mielestään ajattelun aistimellisista elementeistä ja näkee sen totaliteettina. (Beierwaltes 1970, 254-256). Vaikka dialektiikka on Hegelin tulkinnan mukaan Prokloksella primäärisesti ajattelun dialektiikkaa, ovat hänen kategoriansa kuitenkin konkreettisemmin kehiteltyjä kuin Platonilla ja Plotinoksella. Hänen dialektiikkaansa luonnehtii näitä enemmän "määrätympi eteneminen ja sfäärien erottaminen

⁹ Hegelin "trinitaarinen" ajattelu juontaa juurensa jo hänen Frankfurttin kauden pohdinnoistaan jumalallisen ykseyden ja maailman moniuden välisestä suhteesta (Halfwassen 1999, 67-69).

¹⁰ Kuten Halfwassen (1999) on vakuuttavasti osoittanut, Proklos ei ole niin itsenäinen ajattelija kuten Hegel olettaa, vaan nojautuu laajasti Plotinoksen filosofiaan sekä metafysiikkaan että dialektiikkaan.

ideassa" (*Werke* 19, 469). Hegelin mukaan Platonin *Parmenideessa* käsitteet (kuten ykseys, moneus, oleva jne.) ovat sen sijaan "riippumattomampia" (*unbefangen*), ne voidaan käsittää omassa välittömydessään. Prokloksella ne nähdään osana laajempaa ajattelun totaliteettia: "... mutta Proklokselle niillä on korkeampi merkitys, ne ovat absoluuttisen olemuksen ilmausta". (ibidem.). Toisin sanoen Proklos korostaa Platonia voimakkaammin alkuykseyden kaiken organisoivaa merkitystä, sen emanaatiota moneuden piiriin. Hegel ilmeisesti ajattelee tässä sitä, että Proklos korostaa emanaation aktiivisuutta: etenkin moneuden tulkinta elämänä (*zôê*) triadissa "oleva-elämä-ajattelu", jonka Halfwassen nostaa erityisen tärkeänä esiin (Halfwassen 1999, 445–462), vastaa hyvin Hegelin perimmäisiä käsityksiä todellisuudesta aktiivisena vaikuttamisena – kuten jo käsite *Wirklichkeit* (vrt. Logiikan tiede, *Werke* 6, 186–240) sananmukaisesti ilmaisee (*Wirken* = vaikuttaa).

Tämä Platonista poikkeavan dialektiikan idea näkyy erityisesti Prokloksen ajattelun omintakeisessa triadisessa menettelytavassa.¹¹ Hegel ylistää tätä ideaa: "Erinomaista on idean tarkempi määrittely (*Bestimmung*) sen kolmessa muodossa – triniteetti (*trias*)" (*Werke* 19, 473). Prokloksen filosofian perustava, "suuri" triadi, kuten Giovanni Reale sitä nimittää, on raja – rajaton – sekoittunut (*limite – illimite – misto*). Tämä triadi ei kuvaa vain "realiteetin kehittymistä alkuykseydestä yleensä, vaan myös kaikkien realiteettien muotojen kehittymistä erityisesti". Avainasemassa on "sekoittumisen" käsite: rajallisen ja rajattoman "sekoituksesta" ("*mescolanza*") juontuu reaalin oleva ikään kuin prototyyppisessä merkityksessä. "Sekoittuneesta" (*il Misto*) tulee näin vuorostaan syy ja periaate. Kaikki reaalin on siis rajallisen ja rajattoman yhdistymistä "sekoituksessa" (*tutto è un 'Misto'*). (Reale, 1989, 35–36). Strukturaalisen tällä triadilla täydentää yhtä keskeinen triadi pysyvyys –

¹¹ Hegelin suhdetta Prokloksen triadiseen ajatteluun tarkastelee perusteellisesti Halfwassen, 1999, 386–462.

prosessi – konversio¹² (*manenza – processione – conversione*), jossa olioiden dynamiikka nousee selvästi esiin. Alkuykseys on pysyvää ja muuttuu *emanaation* prosessissaan moneudeksi ja ”konversiossa” alkuykseyden ominaisuudet, esimerkiksi hyvyys, tulevat esiin erityisolioissa. Tai kuten Proklos itse sanoo, ”konversiota ohjaa kaikkein täydellisin” (*la conversione è diretta a ciò che è più perfetto*) – Realen siteeraama ja kääntämä suora sitaatti). (ibid., 31–34; vrt. 40–41).

Hegel toteaa myös ensimmäisen triadin (raja – rajaton – sekoittunut) perustavan merkityksen ja osoittaa sen olevan peräisin Platonin *Filebos*-dialogista: *peras*, *apeiron*, *mikton* ovat vastaavat alkukieliset käsitteet. Kolmas momentti, ”sekoittuminen”, luo Prokloksella perustan muiden triadien kehittelylle. ”Sekoittuminen” on reaalisen olevan (*to prōtōn on*) sekä elämän ja hengen triadien perusta. Hegel tulkitsee todellisuuden individuaalisen, itselleenolevan (*Fürsichseiende*) ja subjektiivisen prosessin juontuvan näistä käsitteistä. (*Werke* 19, 477–478). *Logiikan tieteen* lopun tärkeä jakso ideasta on nähdäkseni selvästi uusplatonistisen dialektiikan inspiroima, koska sekä Proklos että Hegel näkevät elämän ja tiedon olevan idean oleellisia momenteja (vrt. *Werke* 6, s. 468). Prokloksella on tässä suhteessa tärkeä triadi oleva – elämä – intelligenssi (Reale 1989, 54–56). Myös Halfwassen (1999, 445–462) toteaa tämän triadin olevan Hegelille kaikkein tärkein.

En mene tässä yhteydessä tarkempaan analyysiin Hegelin osin vaikeaselkoisesta esityksestä Prokloksen triadiopista vaan totean yleispiirteenä sen, että rakenteeltaan Prokloksen triadit etenevät samalla tavalla abstraktisesta konkreettiseen kuin Hegelin *Logiikan tieteen* ajatusmuodot. Edelleen samoin kuin Hegelillä, triadin kolmas, synteettinen käsite, sisältää triadin ensimmäisen ja toisen käsitteen momenttinaan, ”kumottuna ja säilytettynä” kuten Hegel myöhemmin asian ilmaisi. Näyttää

¹² Termiä konversio on vaikea kääntää tässä yhteydessä. Se viittaa italian kielen normaalimerkityksessä muuntumiseen, vaihtumiseen tai uskonnolliseen kääntymykseen.

tosin siltä, että ainakin Prokloksen ensimmäisessä triadissa teesin merkitys synteessä on ainakin hieman tärkeämpi kuin antiteesin: onhan kaikki reaalisesti ”sekoittunut” osallinen alkuykseyden täydellisyydestä ja hyvyydestä. Kaikki reaalioliot ovat siis rajallisia hyviä ykseyksiä, eivätkä siksi katoa pahan moneuden rajattomaan kaaokseen. Toisaalta yllä mainitun toisen triadin ”elämän” käsite moneuden edustajana antaa moneudelle suuremman painoarvon alkuykseyden varsinaisena aktiivisena realisaationa. Se on siten triadiikan materialistisen tulkintatavan kannalta kiinnostavampi.

Platonin ja uusplatonismin merkitys Hegelin dialektiikalle oli kaiken kaikkiaan erittäin suuri. Paitsi suorina vaikutteina antiikista, platonistinen dialektiikka välittyy myös myöhempien tulkitsijoiden kautta. Esimerkiksi merkittävä varhaisen renessanssin uusplatonistinen ajattelija Nicolaus Cusanus korosti platonistisen vastakohtaopin merkitystä ja puhui myös vastakohtien yhteenkäymisestä (*coincidentia oppositorum*). Hän tunsi hyvin myös Prokloksen ajattelua. (Reale 1989, 109). Cusanus ja Giordano Bruno olivat saksalaiselle romantiikalle ja sitä kautta myös Schellingille ja Hegelille tärkeitä platonistisia taustavaikuttajia. Hegel ei tosin nosta Cusanusta esiin *Filosofian historian luennoissaan*.

Platonistinen dialektiikka, jos tällainen yleistävä termi sallitaan, kietoutuu pitkälle ykseyden ja moneuden sekä muutoksen ja muuttumattomuuden ongelmien ympärille. Sikäli sen ontologinen sisältö on huomattavasti kapea-alaisempi kuin Hegelin *Logiikan tieteen* koko rikas kategoriaoppi. Werner Beierwaltesin tavoin voidaan ehkä jopa väittää, että Hegelin ajatus absoluuttiseen subjettiin kytkeytyvästä prosessista on ”kontraarinen suhteessa uusplatoniseen Yhden kehittelyyn (*Entfaltung*) ... Uusplatoninen Yksi on vastakohtana Hegelin absoluuttiselle subjektille a priori prosessiton täyteys (*Fülle*)” (Beierwaltes 1970, 266). Alkuykseyden idea kieltämättä dominoi uusplatonista ajattelua ja siinä suhteessa jo Hegelin *Hengen fenomenologiassa* korostunut tiedon näkeminen subjektiivisten horisonttien kehitysprosessina on tietoteoreettisesti kehittyneempi lähtökohta.

Aristoteleen aksiomaattinen tieteenihanne ja sen rajat

Antiikin filosofiassa Hegelin koko filosofisen järjestelmän kannalta Aristoteleen filosofian merkitys oli jopa suurempi kuin Platonin. Tämä on Hegel-tutkimuksessa tunnustettu jo pitkään: esimerkiksi Nicolai Hartmann on analysoinut Hegelin filosofian paradigmaattisia lähtökohtia tältä kannalta, nostaen esiin muun muassa logiikan merkityksen ontologiana, teleologian ontologisen roolin ja materian ja muodon välisen suhteen (Hartmann 1957). Myös käytännöllisessä filosofiassa suhde oli läheinen (Wilenius 1967, Ritter 1977). Uusimmassa tutkimuksessa Ferrarin (2004) kokoa laajasti yhteen Hegelin monipuolisen suhteen Aristoteleen filosofiaan. Hegelin suhteessa Aristoteleeseen pääpaino on ollut reaalifilosofisissa yhteyksissä ja huomattavasti vähemmän on pohdittu Aristoteleen merkitystä dialektiikan kannalta. Esimerkiksi Ferrarin puuttuu vain lyhyesti Aristoteleen ja Hegelin käsityksiin negaatiosta (Ferrarin 2004, 194–195). Itse otan tämän puolen tarkasteluni keskiöön ja pyrin siis kytkemään Aristoteleen edellä kuvattuihin teemoihin. Pitäytyessämme Hegelin *Logiikan tieteen* kontekstissa on erityisen merkittävää tarkastella Aristoteleen aksiomaattista tieteenihannetta ja sen suhdetta filosofiseen ajatteluun. Erityisesti Hegelin kritiikki niin sanottua ymmärryksen logiikkaa¹³ sekä sen taustalla olevaa (poissuljetun) ristiriidan lakia kohtaan on *Logiikan tieteen* keskeisiä teemoja (vrt. artikkelini *Ristiriidan käsitteestä Hegelin refleksiologiikassa*, Väyrynen 1986, 125–184). Kuten edellä mainittiin, Hegel ei pidä Aristotelesta analyytikkona, joka keskittyisi tieteen filosofiaan ja logiikkaan, vaan hän on Platonin tavoin pohjimmiltaan ”spekulatiivinen” ajattelija, ts. metafysikko ja dialektikko. Täten Hegelin kuva Aristoteleesta

¹³ Ymmärryksen logiikka luonnehtii yleisesti modernin yleisiin lakeihin ja kausaalsiin selityksiin pyrkivän erityistieteellisen ajattelun luonnetta mutta myös yksiselitteisyyttä ja ristiriidattomuutta korostavaa filosofointia kuten vaikkapa Kantin formalistista etiikkaa.

on vallan toisenlainen kuin esimerkiksi suomalaisessa Aristoteles-tulkinnan perinteessä, joka on ollut analyyttisen filosofian dominoimaa.

Hegel kuitenkin ymmärtää hyvin, että analyyttinen Aristoteles-tulkinta on mahdollinen ja sellaista on kehitelty mm. keskiajan skolastiikassa. Hän kuvaa Aristoteles-tutkimuksen tilannetta *Filosofian historian luennoissaan* varsin ytimekkäin sanankäantein: "Kenellekään filosofille ei ole tehty niin paljon epäoikeutta täysin ajatuksettomien traditioiden kautta ... Hänen mielipiteikseen luetaan näkemyksiä, jotka ovat hänen filosofialleen täysin vastakkaisia". Yksi väärinkäsitys perustuu Aristoteleen ja Platonin vastakkaisuuden liialliseen korostamiseen. Platon olisi tämän näkemyksen mukaan idealisti, Aristoteles taas realisti, jopa "realisti kaikkein triviaaleimmassa mielessä". (*Werke* 19, 133).¹⁴ Aristoteles on kuitenkin Hegelin mielestä aivan jotain muuta: "Tosiasiaassa Aristoteles ylittää spekulatiivisessa syvyydessä Platonin" koska vaikkakin tunnustautuu spekulatiiviseksi idealistiksi, yhdistää siihen laaja-alaisen empiirisen tutkimuksen (*Ibidem.*). Tämä vastaa hyvin Hegelin perimmäisiä filosofisia pyrkimyksiä, joita kuvasin artikkelin alussa (antireduktionistinen reaalifilosofia). Hegelin mukaan Aristoteles ymmärsi kaiken kaikkiaan filosofian perimmäisen luonteen Platonin tapaan, vaikkakin vielä "syvällisemmin ja laajemmin", ja kehitti sitä näin eteenpäin. (*ibid.*, 135).

Toinen historiallisesti keskeinen väärintulkintojen lähde on skolastiikan aristotelismin ja Aristoteleen omien näkemysten samaistaminen. Hegelin mukaan skolastiikan filosofiassa erityisesti "ymmärryksen metafysiikka ja muodollinen logiikka" on se skolastiikan painopistealue, joka "ei kuulu Aristoteleeseen". Skolastiikkaan verrattuna esimerkiksi myöhäisantiikin "erittäin spekulatiivinen" aleksandriaaninen¹⁵ filosofia, jota

¹⁴ Siis varmaankin empiirisen tieteen totuuteen uskova naiivi realisti nykyterminologialla ilmaistuna.

¹⁵ Aleksanteri Suuren perustama Aleksandria kohosi ensimmäisillä vuosisadoilla filosofiseksi keskuksesi Ateenan ja Rooman rinnalle.

voidaan nimittää ”yhtä hyvin uusaristoteliseksi kuin uuspythagoralaiseksi tai uusplatonistiseksi” oli merkittävämpi perinne. (ibid., 144). Ilmeisesti tässä viitataan erityisesti Prokloksen dialektiikkaan.

Kuten edellä todettiin, jo Platon erotti selkeästi erityistieteet ja filosofian juuri aksiomien tarkastelun kannalta: erityistieteellinen ajattelu edellyttää aksiomat ajattelun tosiksi lähtökohdiksi, dialektinen filosofia sen sijaan on edellytyksetöntä ja kriittistä aksiomien merkityksien arviointia. Aristoteleen näkemys filosofisen ja erityistieteellisen ajattelun suhteesta on lähtökohdiltaan pitkälle sama kuin Platonin. Kuten Lauri Routila on erinomaisessa väitöskirjassaan Aristoteleen metafysiikasta (*Die aristotelische Idee der Ersten Philosophie* 1969) todennut, Aristoteleella aksiomaattinen tieteenihanne ja syllogistiikka tuovat esiin deduktiivisen systeemin ja apodiktisen todistamisen idean ja siten tieteen ankaran *esitystavan* ihanteen. Tällöin on kuitenkin huomattava, etteivät Aristoteleen omat teokset noudata tätä hänen esittämäänsä ihannetta, vaan käyttävät pikemminkin dialektista metodologiaa. (Routila 1969, 41). Routilan teesi on mielenkiintoinen: Aristoteles ei todellakaan menettele omissa tutkimuksissaan geometrikon tapaan vaan keskustelee teoria-perinteen kanssa hermeneuttis-dialektisesti sekä tarkastelee erilaisten teoreettisten olettamusten edellytyksiä, heikkouksia ja vahvuuksia, pyrkien säilyttämään niiden ”järkevä ytimen” itse hyväksymiensä kantojen momentteina. Filosofisessa tutkimuksessa ei siten todellakaan voida lähteä liikkeelle ”intuitiivisen induktion” kautta postuloiduista välttämättömistä ja yleisistä totuuksista (aksiomat) ja tyytyä tarkastelemaan niistä loogisesti seuraavia johtopäätöksiä (teoreemat).¹⁶

Siellä vaikutti mm. Plotinos. Proklos sen sijaan toimi pääosin Ateenassa (tosin opiskeli Aleksandriassa).

¹⁶ Aristoteleen aksiomaattisen tieteen perusrakenteesta ks. esim. von Wright 1982, 27-38.

Tieteen ihanteellisesta esitystavasta tuleekin erottaa varsinainen *tutkimustapa*, ts. se, miten tieteessä tosiasiallisesti etsitään ja saavutetaan tuloksia. Routilan mukaan Aristoteles argumentoikin omilla tutkimuksissaan pääasiassa dialektisesti ja retorisesti. Routila kuvaa Aristoteleen tutkimustapaa seuraavasti: "Aristoteles ei ole halunnut teoksissaan esittää niinkään oppilailleen ajattelunsa tuloksia, vaan sen tavan, jolla voi argumentoida päästäkseen senkaltaisiin tuloksiin ... Aristoteles kulkee teoksissaan sen ajatustien, jota hän on alun perin kulkenut temaattisesti hahmotetussa, ongelmatietoisessa kysymystilanteessa". Aristoteleen luovalle filosofoinnille ovat siten olennaisia dialektis-retoriset komponentit. (Routila 1969, 40). Mitä retoriikka ja dialektiikka tässä tapauksessa tarkoittavat? Routila katsoo niiden edustavan "ylipäätään pätevän argumentoinnin perusmuotoja, ... jotka ovat filosofialle välttämättömiä". Viitaten Aristoteleen *Topiikassa* esittämään näkemykseen, dialektiikan voidaan sanoa olevan "tutkimisen taitoa, (joka) hallitsee tien kaikkien tieteiden perusprinsippeihin. Dialektiikka kysyy sitä, mitä täysin kehittynyt tiede edellyttää". Dialektiikalla ei ole premissejä, joista lähdettäisiin deduktiivisesti liikkeelle, vaan se pikemminkin "kysyy premissejä, joista käsin jokin asiantila tulee todistettavaksi". (Ibid., 40–41). Aristoteles näkee filosofian näin samaan tapaan kuin Platon (vrt. edellä) erityistieteiden premissien kritiikkinä ja heuristisena toimintana, jossa etsitään entistä paremmin perusteltuja premissejä.

Dialektiikka on Routilan mukaan läheisessä yhteydessä Aristoteleen "ensimmäisen filosofian" problematiikkaan, olevan tarkasteluun olevana – siis ontologiaan. Dialektiikassa kysytään ja etsitään kaikelle olevalle yhteisiä perinsiippejä ja tätä kautta myös kaikille tieteille yhteisiä perinsiippejä. Aristoteleella dialektiikka ja tieteet eivät siten ole toisilleen vastakkaisia. Routila kirjoittaa tästä osuvasti: "Kun tieteen tehtävä perustuu siihen, että tiedetään asiantilat selvistä perinsiipeistä lähtien, ja kun toisaalta dialektiikan tehtävä on työstää nämä perinsiipit, silloin dialektiikan ja tieteen vastakkainasettelua ei voida kuitenkaan ymmärtää siten, että dialektiikka olisi totuudelle ja tiedolle vas-

takkaista. On päinvastoin kysyttävä, onko perinteinen ymmärrys dialektiikasta harhana - vastakohtana tieteeseen totuutena - ylipäätään aristotelinen". (Routila 1969, 98-99). Routila viittaa tässä Kantin oppiin järjen antinomioista ja "dialektiikasta harhana", jota Hegel kritisoi. Hegel pyrki Kantin metafysiikkakritiikin hyläten palaamaan Aristoteleen ja muiden antiikin filosofien edustamiin "spekulatiivisiin" näkemyksiin (vrt. edellä). Routilan tulkintaa soveltaen voitaneen myös sanoa, että Aristoteleen näkemys filosofian ja erityistieteiden välisestä suhteesta on myönteisempi kuin Platonin, jolle filosofia oli selvästi tieteitä korkeampi ajattelun muoto. Aristoteleen mukaan filosofian tehtävä on paitsi osoittaa erityistieteiden aksiomaattisten lähtökohtien ongelmallisuus, myös pyrkiä perustellusti löytämään entistä kestävämpiä lähtökohtia erityistieteelliselle tutkimukselle. Hegel yhtyy tässä kysymyksessä selvästi Aristoteleen näkemyksiin korostaen erityistieteellisen ymmärryksen (*Verstand*) olevan välttämätön esiaste spekulatiivisen järjen (*Vernunft*) toiminnalle. Dialektis-spekulatiiviselle järjelle on luonteenomaista eteneminen abstraktisesta konkreettiseen ja tämä tapahtuu erityistieteiden kohteisiin kytkeytyvien eriytyneiden ontologisten tarkastelujen kautta.

Hegelin alinomaan korostama ajatus konkreettisesta totaliteetista ja objektin erityislaadun tavoittamisesta tiedon päämääränä on tehtävä, joka voi toteutua vain filosofian ja erityistieteiden välisen yhteistyön kautta. Tässä yhteistyössä erityistieteet voivat vapautua taipumuksestaan reduktionismiin ja aksiomaattisiin ajatuskokonaisuuksiin ja oppia näkemään yleistyksiensä rajat. Toisaalta filosofia voi oppia näkemään myös erityistieteiden näennäisen pienetkin ongelmat niiden potentiaalisessa spekulatiivisessa rikkaudessa: erityistieteiden tutkimuskohteisiin kietoutuu syviä ontologisia ongelmia, jotka vaativat myös erityistieteiden tietorakenteiden ja metodien jatkuvaa uudelleenarviota. Hegelin reaalifilosofisen systeemin eri osat antavat jatkuvasti esimerkkejä siitä, kuinka rikkaasti spekulatiivinen ajattelija voi hahmottaa yksinkertaiseltakin vaikuttavan asian. *Logiikan tieteen* edustama "varjomaailma" voi muuttua

eläväksi ja hedelmälliseksi näissä reaaliontologisissa yhteyksissä.

Aristoteleen ristiriidan laki ja Hegel

Edellä viitattiin ilmeisesti Platonin ensimmäisenä formuloimaan ristiriidan lakiin ja väitettiin, ettei se sulje periaatteessa dialektisia vastakohtia pois. Teesi vaatii kuitenkin tarkempaa perustelua ja se on luontevaa tehdä yhteydessä Aristoteleeseen, jolla ristiriidan laki saa paljon keskeisemmän merkityksen ja tulee koko myöhemmälle analyyttiselle perinteelle keskeiseksi dogmiksi. Tässä yhteydessä on arvioitava uudelleen sitä, yrittääkö dialektinen ajattelu kumota ristiriidan lain pätevyyttä, kuten on usein ajateltu. Näin ilmeisesti on, mutta missä mielessä? On kysyttävä, millaisissa konteksteissa Hegel näin tekee ja missä rajoissa ristiriidan laki on hänelläkin pätevä?

Aristoteles formuloi ristiriidan lain periaatteessa samoin kuin Platon, mutta näyttää polemisoivan samassa yhteydessä erityisesti Herakleitoksen näkemyksiä vastaan. Toisaalta ristiriidan lain tarkka muotoilu ei näytä estävän tiettyjen kohteitten vastakohtaisuuden ja tuota vastakohtaisuutta kuvaavan näennäisesti ristiriitaisen ajattelun hyväksymistä. Aristoteles formuloi ristiriidan lain useissa kohdin hieman eri tavoin, mutta ydinsanoma käy hyvin ilmi seuraavasta kohdasta, jossa etsitään filosofian varmaa perustaa: ”Varmin kaikkea koskeva periaate on se, jonka suhteen ei voi erehtyä ... (ja) joka ei perustu oletukseen ... Mutta todetkaamme seuraavaksi, mikä tämä periaate on: ’On mahdotonta, että jokin sama kuuluu ja ei kuulu jollekin samalle samassa suhteessa’ ... Tämä on varmin kaikista periaateista ... Kukaan ei voi uskoa saman olevan ja olevan olematta, kuten jotkut ajattelevat Herakleitoksen sanoneen ... on ilmeistä että on mahdotonta uskoa saman sekä olevan että olevan olematta yhtä aikaa, sillä näin erehtyvällä olisi samaan aikaan kaksi kontraarista uskomusta”. (*Metafysiikka* 1005b10-31). Olemisen ja ei-olemisen vastakohta, jota Aristoteles tässä käyttää esimerkkinä, on ilmeisen tarkoitushakuinen esimerkki, koska se näyttää niin itsestään selvältä. Eri asia on, soveltuuko

periaate yhtä ilmeisesti erilaisiin ajattelun lähtökohtien, uskomusten ja olioiden attribuuttien ristiriitaisuuksiin yleensä. On myös erotettava ristiriidat ja vastakohtat toisistaan.

Dialektiikan kannalta on ehkä erityisen tärkeä huomioida yllä olevaan ristiriidan lain muotoiluun sisältyvät täsmentävät varaukset ”kuuluu ja ei kuulu jollekin samalle *samassa suhteessa*” ja ”saman olevan ja olevan olematta *yhtä aikaa*”. Nämä täsmennykset näyttäisivät sallivan samalle oliolle vastakkaiset attributit eri suhteissa ja eri aikaan. Aristoteles olikin tätä mieltä: kuten kirjoituksessa *Kategoriat* todetaan, substanssilla yksityis-oliona ei ole vastakohtaa, mutta sillä voi olla vastakkaisia kvaliteetteja kuten valkea/musta, hyvä/paha jne. (3b25, 4a10). Hevosesta jolla on tasaisesti laikkuina sekä mustaa ja valkeaa väriä ei voida yleistäen sanoa onko se musta vai valkoinen hevonen. Samoin jostain nautinnosta ei voida yleistäen sanoa, että se on hyvä tai paha, sillä voi olla *eri suhteissa* (esimerkiksi toimintakontekstista riippuen) ja *eri aikaan* hyviä ja pahoja aktualisoitumia. Aristoteles salliikin monet tämäntapaiset vastakohtat, mm. relaatioon liittyvät (puolikas/kokonainen), kontraariset vastakohtat (paha/hyvä, terve/sairas), privaation ja position (sokeus/näkö) sekä myöntävät ja kieltävät väitteet, affirmatian ja negaation (hän istuu/ei istu). (Guariglia 1978). Hegelin dialektiikassa tällaisten vastakohtien tarkastelu on myös keskeistä.

Aristoteleen mukaan ristiriitaisuus voi nousta myös ajattelun erilaisten subjektiivisten perspektiivien (esimerkiksi laajempien ajattelun paradigmojen kuten determinismi/indeterminismi - KV) pohjalta. Tällainen perspektivistinen tulkinta on meidän kannaltamme ehkä kiinnostavin, koska Hegelin filosofiassa työskennellään alituisen vastakkaisilla näkökulmilla ja tulkinnoilla sekä pyritään syntetisoimaan niitä. Aristoteles katsoo Protagoraan *homo mensura* -opin edustaneen tätä kantaa: ”Myös se mitä Protagoras on sanonut, muistuttaa mainitsemiamme käsityksiä. Hänhän sanoi että ihminen on kaikkien asioiden mitta, tarkoittamatta tällä mitään muuta kuin sitä, että asiat ovat varmasti siten kuin ne kustakin näyttävät olevan. Mutta jos asia on näin, siitä seuraa että sama asia sekä on että ei

ole, ja on paha ja hyvä, ja että kaikki muukin vastakkaisten väitteiden mukaan sanottu pitää siitä paikkansa ...". (*Metaphysics*, 1062b12-18). Jos kuitenkin kysytään Routilan tapaan, millainen Aristoteleen teoksien edustama *tutkimustapa* on (vrt. yllä), voidaan huomata että sen oleellinen aspekti on aiemman teoriahistorian – ja siis vastakkaisten mielipiteitten – läpikäynti. Aiemmat käsitykset eivät ole vain yksinkertaisen verifikaation ja falsifikaation kohteita, vaan niillä on merkitystä Aristoteleen oman kannan muotoilulle. Kompleksisissa filosofisissa kysymyksissä ne voivat myös jäädä osaksi lopullista kantaa – esimerkiksi kohtuullinen nautinto voidaan hyväksyä osaksi hyveellistä elämää ja siten nautintoetiikkaa ei eettisenä kantana täysin hylätä vaan se "kumotaan ja säilytetään" samassa mielessä kuin myöhemmin Hegelin dialektiikassa. Kyseessä on siis "ilmiöiden pelastamisen" metodi kuten tätä Aristoteles-tutkimuksessa nimitetään. Itse asiassa jo Platonin *Faidros*-dialogissa esitetään tällainen synteettinen menetelmä ristiriitojen ratkaisemiseksi. (ks. esim. Kakkuri-Knuutila & Heinlahti 2006, 109–113).

Kokonaisuutena voidaan sanoa, että Aristoteleen ristiriidan laki ei sulje dialektisia tarkasteluja pois, jos se tulkitaan täsmällisen muotoilunsa mukaan. Tällöin voidaan oliota koskevat vastakkaiset väittämät hyväksyä, jos oliolla objektiivisesti on vastakkaisia ominaisuuksia, mutta eri suhteissa tai eri aikana. Ajattelun tulee tällöin käyttää oliosta keskenään vastakkaisia väittämiä, mutta samalla täsmentää se konteksti, missä suhteessa oliolla on vastakkaisia ominaisuuksia. Hegelin kritiikki poissuljetun kolmannen lausetta vastaan korostaa sitä, että se on ymmärryksen logiikan periaate, joka pyrkii subjektiiviseen ristiriidattomuuteen, mutta on kuitenkin objektiivisesti ristiriitainen sulkiessaan "poissulkevana refleksiona" oman itsensä toisen (*seines Andere*) pois. (Väyrynen 1986, 160–162). Syntetisoiva perspektiivi, joka paljastaa positioiden ja negaatioiden rajalliset subjektiiviset horisontit tietyn kompleksisen objektiivisfäärin suhteen (esimerkiksi ihmisen olemassaolossa vapaus vs. determinoituneisuus) avautuu vasta perusteen käsitteen kautta,

jossa tunnustetaan sisällölliset ristiriidat olion, subjektin tai käsitteen monitahoiseen olemukseen kuuluviksi. Siten esimerkiksi Aristoteleen *Metafysiikan* tarkastelut muodon ja materian suhteesta kuvaavat tätä poissulkevan refleksion perustana olevaa objektiviteettia, jonka kautta ymmärryksen positioiden ja negatioiden suhteellinen merkitys paljastuu. Nämä puolet Aristoteleen ajattelussa Hegel arvottaa ”todella spekulatiiviseksi” ja ottaa mukaan perusteen logiikan tarkasteluun. (ibid., 178–182).

Antiikin merkityksestä Hegelille

Hegel-tutkimuksessa on yleensä korostettu klassisen saksalaisen idealismin ratkaisevaa merkitystä Hegelin filosofian muotoutumiselle. Hegel on nähty Kantin filosofisen projektin jatkajana ja unohdettu monet keskeiset erot, joiden kautta Hegel liittyy pikemminkin antiikin perinteisiin. Kantin taipumus empirismiin, ”olion sinänsä” problematiikka sekä näkemys dialektiikasta harhana ovat tässä suhteessa keskeisiä kysymyksiä, joissa Hegelin ja Kantin filosofiakäsitykset eroavat toisistaan ja Hegel lähenee antiikin metafysiikkaa. Hegel toki tunnustaa tiedon olevan toisaalta subjektilähtöistä ja on tässä velallinen Kantille, mutta rakentaa *Logiikan tieteen* monitahoisen kategoriajärjestelmänsä paljolti antiikin metafyyssisten perinteitten asettamalle pohjalle. Jopa korkeimman tason kategoriat, esimerkiksi teleologia, käsite ja idea juontuvat osin Platonin ja Aristoteleen näkemyksistä. Myös *Logiikan* kehämäinen rakenne toistaa antiikin syklistä ajattelutapaa itse ajattelun jatkuvan liikkeen ilmauksena ja voi olla muunnelma Herakleitoksen dynaamisesta ontologiasta, ajattelusta jatkuvasti etenevässä kriisissä olevana ja väliaikaisia identiteettejään purkavana.

Nykyfilosofiassa etenkin analyyttisen perinteen sisällä diagnosoitu ”metafyyssinen käänne” voisi tehdä myös antiikin perinteet uudelleen ajankohtaisiksi. Kuten Timothy Williamson on äskettäin (Williamson 2016) todennut, analyyttinen perinne on kyseisen metafyyssisen käänteän myötä pitkälle palannut esi-

kantilaisen metafysiikan rationalistiseen perinteeseen ja toisaalta mielen filosofian ongelmiin. On kuitenkin merkkejä siitä, että myös vanhemmat antiikin perinteet ovat elpymässä: esimerkiksi modaalimetafysiikassa Aristoteles on nostettu uudelleen esiin. Aristoteles on toki ollut monin tavoin arvostettu klassikko uudemmassa analyyttisessä filosofiassa, muistettakoon vaikkapa von Wrightin näkemykset selittämisestä ja ymmärtämisestä joissa hän käytti hyväkseen Aristoteleen praktista syllogismia. Käytännöllisen filosofian piirissä uusaristotelismi ilmenee vielä vahvemmin hyve-etiikan elpymisen kautta. Analyyttinen perinne ei ole kuitenkaan kiinnittänyt huomiota dialektiikan pitkään historiaan ja siinä mielessä metafysiikan uusi elpyminen on jäänyt puolinaiseksi. Tarvitaan ehkä vielä syvemmälle menevää itsekritiikkiä mm. ontologisiin perusolettamuksiin (yksinkertainen naturalismi ja fysikalismi) ja ristiriidan lakiin liittyen, jotta antiikin metafysiikan rikkaat teoreettiset resurssit saadaan koko mitassaan käyttöön. Ja jälleen kerran Platonin ja Aristoteleen näkemyksien uudelleenarviointi saattaa olla avainasemassa, kuten Hegel omana aikanaan korosti.

Oulun yliopisto

Kirjallisuus

- Aristoteles (1989), *Kategoriat. Teokset I*. Gaudeamus: Helsinki.
 Aristoteles (2012), *Metafysiikka. Teokset VI*. Gaudeamus: Helsinki.
 Aristotle (2003), *Metaphysics*. Harvard University Press: Cambridge Mass..
 Beierwaltes, Werner (1970), Hegel und Proklos. Teoksessa Bubner, Rüdiger ym. (toim.): *Hermeneutik und Dialektik II*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.
 Diels, Hermann (toim.) (1912), *Die Fragmente der Vorsokratiker I-III*. Weidmannsche Buchhandlung: Berlin.
 Farandos, G. D. (1982), *Die Wege des Suchens bei Heraklit und Parmenides. Die Dialektik des Suchens und Findens*. Würzburg.
 Ferrarin, Alfredo (2004), *Hegel and Aristotle*. Cambridge University Press: Cambridge.

- Franz, Michael (2012), *Tübinger Platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*. Francke Verlag: Tübingen.
- Forster, Michael (1989), *Hegel and Skepticism*. Harvard University Press: Cambridge Mass..
- Gadamer, Hans Georg (1999), *Der Anfang des Wissens*. Reclam: Stuttgart.
- Gadamer, Hans Georg (1971), *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.
- Guariglia, Osvaldo Norberto (1978), *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*. G. Olms: Hildesheim.
- Halfwassen, Jens (1999), *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Hegel-Studien, Beiheft 40. Bouvier Verlag: Bonn.
- Hartmann, Nicolai (1957), *Aristoteles und Hegel*. Teoksessa *Kleinere Schriften* 2. Berlin.
- Hartmann, Nicolai (1933), *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung des Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Walter de Gruyter & Co.: Berlin und Leipzig.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2003), *Holzwege*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Kakkuri-Knuuttila, Marja-Liisa & Heinlahti, Kaisa (2006), *Mitä on tutkimus? Argumentaatio ja tieteenfilosofia*. Gaudeamus: Helsinki.
- Lukács, Georg (1984), *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins 1-2. Werke 13-14*. Luchterhand: Darmstadt.
- Plato (2013), *Republic*. Harvard University Press: Cambridge Mass. .
- Platon (1979), *Parmenides*. Teokset III. Otava: Helsinki.
- Platon (1982), *Sofisti*. Teokset V. Otava: Helsinki.
- Platon (1972), *Valtio*. Otava: Helsinki.
- Proclus (1987), *Proclus' Commentary on Plato's 'Parmenides'*. Princeton University Press: Princeton.
- Proclus (2009), *Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. IV, Book 3, Part II: Proclus on the World Soul. Cambridge University Press: Cambridge.
- Reale, Giovanni (1989), *Introduzione a Proclo*. Laterza: Roma.
- Ritter, Joachim (1977), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

- Routila, Lauri (1969), *Die aristotelische Idee der ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles*. Societas philosophica Fennica: Helsinki.
- Watkins, Eric (2005), *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge University Press: New York.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von (1982), *Die Einheit der Natur*. Carl Hanser Verlag: München.
- Wilenius, Reijo (1967), *Filosofia ja politiikka: poliittisen ja sosiaalisen ajattelun perusteiden kehityksestä*. Tammi: Helsinki.
- Williamson, Timothy (2016), How did we get here from there? Transformation of analytic philosophy. *Belgrade Philosophical Annual*, 2016 (ilmestyy).
- Wright, Georg Henrik von (1982), *Logiikka, filosofia ja kieli*. Otava: Helsinki.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (1979), Einleitung. Teoksessa Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über Platon (1825-1826)*. Unveröffentlichter Text. Verlag Ullstein: Frankfurt am Main.
- Väyrynen, Kari (1994), Die dialektische Rechtmässigkeit der Naturordnung und der Mensch: Die Politisierung der Gegensatzlehre bei Heraklit. Teoksessa Ikäheimo, Janne (toim.): *Antiikin asialla*. Scripta Historica XXI. Oulu.
- Väyrynen, Kari (1986), *Pedagogiikka ja dialektiikka. Tutkimuksia Hegelistä*. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja, yleinen aate- ja oppihistoria 2/1986. Oulu.