

JOHDATUKSEKSI MARTIN HEIDEGGERIN VUODEN 1935 LUENTOIHIN*

Kesälukukaudella 1935 Freiburgissa pidetty ja vuonna 1953 julkaistu *Johdatus metafysiikkaan* (*Einführung in die Metaphysik*) on Martin Heideggerin kymmenistä luentosarjoista ensimmäinen, joka ilmestyi kirjana, ja yksi harvoista, jotka hän antoi julkaista elinaikanaan. Vuosien 1936–42 Nietzsche-luentojen ohella se on myös Heideggerin luentosarjoista tärkeimpiä.

Tarkastelen luentojen sisältöä ja merkitystä kahdella tasolla. Ensinnäkin luennot täytyy suhteuttaa sekä synty- että julkaisuajankohtaansa ja niiden hyvin erilaisiin tilanteisiin. Tällä tasolla *Johdatus metafysiikkaan* näyttyy aikalaisdokumenttina Heideggerin monisyisestä suhteesta natsismiin ja Kolmanteen valtakuntaan ja tuon suhteen vaikeasta jälkipyykistä. Tällainen tarkastelu on jälleen ajankohtainen Emmanuel Fayen (2005) esittämien ankarien syytösten ja niiden viime vuosina aiheuttaman polemiikin johdosta: Fayen mukaan Heideggerin ajattelu on kauttaaltaan natsismin saastuttamaa ja tuhoisaa filosofialle ja inhimillisyydelle. Toisella, olennaisemmalla ja paremmin aikaa kestäväällä tasolla luentoja on tarkasteltava niiden filosofisen kysymyksenasettelun, etenemistavan ja rakenteen kannalta, sijoittaen ne Heideggerin ajattelun kokonaisviitekehykseen.

LUENTOJEN HISTORIALLISTA TILANTEISTA

Vuonna 1935 Hitlerin Kolmas valtakunta eli voimiensa päiviä. Tammikuun 1933 ”vallankumouksen” alkuhuuma oli kuitenkin jo alkanut vaihtua totalitaarisen valtion kyyniseksi arjeksi. Juutalaisvastaiset kampanjat ja säädökset, kiihtyvä militarisointi, kesäkuun 1934 ”pitkien puukkojen yön” puhdistuksiin liittyneet poliittiset murhat ja loppuvuodesta 1935 säädetyt Nürnbergin rotulait tekivät saksalaisille yhä selvemmiksi uuden hallinnon luonteen ja päämäärät – ja myös heidän oman kasvavan voimattomuutensa tehdä muuta kuin sopeutua uusin olosuhteisiin.

Tämä kehitys heijastui myös Heideggerin uraan. Tultuaan keväällä 1933 valituksi Freiburgin yliopiston rehtoriksi – hänen sosiaalidemokraattina tunnettu edeltäjänsä painostettiin eroamaan – epäpoliittisena pidetty 43-vuotias filosofian professori liittyi monien tyrmistykseksi natsipuolueen

* Jussi Backman on kirjoittanut tämän artikkelin johdannoksi suomentamaansa Martin Heideggerin teokseen *Johdatus metafysiikkaan* (Tutkija-liitto, 2010).

jäseneksi. Hän ilmaisi julkisissa puheissaan ja opetuksessaan suurta toiveikkautta liittyyen mahdollisuuksiin, joita ”vallankumous” tarjosi Saksan henkiselle tulevaisuudelle ja saksalaiselle yliopistolle, antoi julkisen tukensa monille Hitlerin päätöksille ja osallistui virkansa edellyttämällä tavalla oman yliopistonsa ”yhdenmukaistamiseen” (*Gleichschaltung*) osaksi natsien valtiokoneistoa. Heideggerin rehtorikauden toimissa on aidon innostuksen ohella kuitenkin havaittavissa myös verhottua varautuneisuutta suhteessa kansallissosialismiin. Mukana on myös ajalle tyypillinen opportunisti ja pyrkimys hyödyntää muuttunutta tilannetta omien tiedepoliittisten päämäärien edistämiseen.

Avoimen antisemitistisiä tai rotuopillisia näkemyksiä Heidegger ei tiettävästi tässä vaiheessa esittänyt. Hänellä oli ennestään läheisiä suhteita moniin juutalaistaustaisiin kollegoihin ja oppilaisiin, alkaen oppi-isä Edmund Husserlistä ja nuoresta Hannah Arendtista, jonka kanssa Heideggerilla oli 1920-luvun alussa rakkaussuhde. Natsismin nousua edeltäneinä vuosina hän oli tosin muutamia kertoja yksityiskirjeissään viitanut kielteiseen sävyyn saksalaisen kulttuurin ja yliopistojen ”juutalaistamiseen” (*Verjudung*; kirjeet puoliso Elfride Heideggerille 18.10.1916 ja 12.8.1920, Heidegger 2005a, 51, 112; kirje Viktor Schwoererille 2.10.1929, Sieg 1989, 50). Onkin mahdollista, että alemman keskiluokan oloista yliopistouralle ponnistanut Heidegger elätteli jollain tasolla varsin tavanomaista kaunaisista käsitystä juutalaisten hyvästä menestyksestä akateemisilla aloilla. Vuonna 1933 hän kuitenkin varovaisesti jarrutteli hänen rehtorikaudelleen langennutta uuden juutalaisvastaisen virkamieslain toimeenpanoa ja onnistui lykkäämään myöhemmän Nobel-voittajan, kemisti George de Hevesyn (1885–1966) ja sisätautilääkäri Siegfried Thannhauserin (1885–1962) kaltaisten juutalaissyntyisten eturivin tiedemiesten irtisanomista näiden kansainväliseen maineeseen vedoten. Kannanotot filologi Eduard Fraenkelin (1888–1970) puolesta olivat sen

sijaan tuloksettomia. (Ks. GA 16, 140–141, 144–146, 662; Steiner 1997, 181.) Mistään johdonmukaisesta vastarinnasta ei silti ollut kyse. Heidegger antoi pyynnöstä kielteisen lausunnon (GA 16, 132–133) uuskanalaisesta filosofi Richard Högnigswaldista (1875–1947), jonka uusi laki määritteli juutalaiseksi mutta jonka kohdalla poikkeuksen tekeminen olisi vielä ollut mahdollista. Useat nimekkäät saksalaiset ja ulkomaiset professorit vetosivat Högnigswaldin puolesta, mutta Heideggerin näkemykset Högnigswaldin yhteyksistä ”liberalismiin” (hänen juutalaista taustaansa ei lausunnossa mainita) myötävaikuttivat tämän irtisanomiseen Münchenin yliopistosta elokuussa 1933.

Heideggerin rehtorin virkaanastujaispuheessaan (GA 16, 107–117; Heidegger 2003b) esittämällä visioilla saksalaisesta yliopistosta kansan historialliseen tilanteeseen, työnteekoon ja valtion puolustamiseen sidottuna henkisen saksalaisuuden tyyssijana oli lopulta hyvin vähän tekemistä natsien todellisen, rotuoppiin ja propagandaan nojaavan tiedepoliitiikan kanssa. Hallinto ei ollut hänen ominta alaan, ja uudistushankkeiden kohdatessa jatkuvaa torjuntaa kollegojen ja esimiesten taholta hän irtisanoutui kaikessa hiljaisuudessa rehtorin tehtävistä jo keväällä 1934. Tätä on kuitenkin vaikea pitää ”protestina”, jollaiseksi Heidegger sen myöhemmin esitti (GA 16, 430). ”Palattuaan Syrakusasta” – Hans-Georg Gadamerin (1988, 1998) käyttämä ilmaus, joka viittaa Platonin epäonnisiin yrityksiin vaikuttaa Syrakusan tyranniin – Heidegger vetäytyi poliittisesta toiminnasta kokonaan ja oli pitkään varsin tukalassa asemassa. Toisaalta rehtoriepiso-di vahingoitti hänen mainettaan ja johti monien keskeisten ystävyys-suhteiden katkeamiseen. Jo aiemmin huonontuneet välit Husserliin katkesivat kokonaan, samoin Arendtiin, joka juutalaisena emigroitui Ranskan kautta Yhdysvaltoihin. Myös yhteydenpito Karl Jaspersiin, joka joutui juutalaisen vaimonsa johdosta akateemisen syrjinnän kohteeksi, lakkasi käytännössä. Toisaalta myös puoluepiirit suhtautuivat Heideggerin ajatteluun ja poliittiseen luotettavuuteen

kasvavalla epäluulolla. Natsien ”hovikasvatustieteilijänä” esiintynyt Ernst Krieck, joka kenties näki Heideggerissa uhkaavan kilpailijan, hyökkäsi vuonna 1934 kovin sanoin häntä vastaan aikakausijulkaisussaan *Volk im Werden*: ”Tämä [Heideggerin] filosofia on merkitykseltään avointa nihilismia, jota aiemmin edustivat maassamme erityisesti juutalaiset kirjanoppineet, siis käyteainetta Saksan kansan hajaantumiselle ja hajoamiselle.” (Krieck 1934; myös teoksessa Schneeberger 1962, 225.) Osittain ennakkosensuurista johtuen Heideggerin julkaisu-toiminta rajoittui minimiin ja myös hänen opetustaan ilmeisesti tarkkailtiin. Heideggerin oman kertomuksen mukaan muuan hänen Nietzsche-seminaariinsa osallistunut nuori tohtori paljasti hänelle vuonna 1937 olevansa SS:n turvallisuuspalvelun SD:n urkkija ja varoitti Heideggerin nimen löytävän SD:n ”mustalta listalta”, koska hänen uskottiin tekevän yhteistyötä poliittisesti epäluotettavien katolisten piirien kanssa (Heidegger & Jaspers 1990, 201; GA 16, 392, 665; Steiner 1997, 184). Kyseessä oli kuitenkin mitä luultavimmin rutiininomainen pelottelu. Fayen (2005, 521–529) lainaama SD:n raportti todistaa, että Heideggeria kylä tarkkailtiin, mutta hänet todetaan siinä pääsääntöisesti poliittisesti moitteettomaksi, vaikka hänellä olikin puolueessa Krieckin kaltaisia vihamicheä.

Näiden seikkojen valossa *Johdatus metafysiikkaan* onkin harvinaislaatuinen dokumentti ajattelutyön mahdollisuuksista ja rajoituksista olosuhteissa, jossa ilmapiiriä hallitsivat kaikkialle ulottuvan ideologisen valvonnan ja kansalaisvapauksien katoamisen johdosta yleinen epäluulo ja pelko. Kirjeessään Jaspersille 1.7.1935 Heidegger valittelee ilmaisumahdollisuuksiensa rajallisuutta: ”Luentojen velvollisuuksien sitoma ilmaisu etenee tulkintojen muodossa; mutta tässä on vain uusi tilaisuus huomata, miten kaukana todellisen ajattelun mahdollisuudet ovat.” (Heidegger & Jaspers 1990, 157.) Myöhemmin hän huomautti, että luennoissa asiat oli tarpeen esittää ”kaksoiskielellä”: varsinainen sanoma oli verhoiltava ja

koristeltava päälle liimatuilla ideologisilla oikeaoppisuuksilla. “[...] olin vakuuttunut siitä, että kuulijani ymmärsivät oikein. Typerykset, urkkijat ja nuuskijat ymmärsivät toisin – ja saivat niin tehdäkkin.” (GA 16, 668; Steiner 1997, 186. Suomennosta muutettu.) ”Näille ihmisille [puolueen urkkijoille] oli opetuksen ja sananvapauden varjelemiseksi silloin tällöin heitettävä joku murunen.” (GA 40, 233.)

Johdatus metafysiikkaan onkin täynnä tällaisia urkkijoille heitettyjä ideologisia ”murusia”. Lukuisat viittaukset Nietzscheen ovat pintatasolla linjassa natsien luoman Nietzsche-kultin kanssa. Viittaus norjalaisen Knut Hamsunin vastikään saksaksi ilmestyneeseen romaaniin (EM, 20–21; JM, 33–34) toimii niin ikään strategisena kunianosoituksena tälle tunnetulle Saksan ja kansallissosialismin ystävälle, joka vuonna 1935 puolusteli julkisesti toisinajattelijoiden sulkemista keskitysleireille. Ennen Molotov–Ribbentropin sopimusta olivat hyökäykset marxismia ja ”venäläistä kommunismia” vastaan (EM, 36, 37; JM, 51, 53) ja viittaukset Stalinin pakkokollektivisoinnin aiheuttamaan nälänhätään (EM, 68; JM, 89) yhtäpitäviä virallisen propagandan kanssa. Heidegger aikoi nähtävästi pelata samaa korttia myös filosofisia perivihollisiaan, Wienin piirin loogisia positivistejä vastaan. Erään tekstikohdan luonnoksessa, joka jäi pois luentojen lopullisesta versiosta, hän mainitsee Rudolf Carnapin (1931–32) kritiikin ilmauksen ”ei minkään” ”mieleltöntä” käyttöä kohtaan Heideggerin professorin virkaanastujaisluennossa *Mitä on metafysiikka?* (1929) ja toteaa positivistien vasemmostosympatioihin ja emigroitumiseen viittaten: ”Ei ole [...] sattumaa, että tällainen ’filosofia’ on sisäisessä ja ulkoisessa yhteydessä venäläiseen kommunismiin. Sattumaa ei ole myöskään se, että tällainen ajattelu juhlii voittojaan Amerikassa.” (GA 40, 228.)

Irtopisteiden keräilynä voidaan pitää myös tapaa, jolla Heidegger (nimeltä mainitsematta) osoittaa halveksuntaansa Karl Buchheimin (EM, 97; JM, 124; viittaus teokseen *Warheit und Geschichte*, 1935)

ja Theodor Haeckerin (EM, 109; JM, 138; viittaus teokseen *Was ist der Mensch?* 1933) kaltaisia poliittiseen paitsioon joutuneita ajattelijoina kohtaan. Buchheim (1889–1982) oli liberaali historioitsija, josta tuli myöhemmin yksi Saksan kristillisdemokraattisen puolueen perustajista ja jolla oli myöhemmin yhteyksiä Carl Friedrich Goerdelerin oikeistokonservatiiviseen vastarintapiiriin (ja siten epäsuorasti Hitlerin murhayritykseen heinäkuussa 1944). Haecker (1879–1945) oli katolinen kulttuurikriittinen kirjailija, jonka ajattelu innoitti Hans ja Sophie Schollin Valkoinen Ruusu -järjestön rohkeaa vastarintatoimintaa vuosina 1942–43. Molemmat olivat siis konservatiivis-kristillisiä toisinajattelijoina, jollaiseksi Heideggeriakin mahdollisesti epäiltiin ja joista hänellä näin ollen oli painavia syitä sanoutua irti. Ilmeisesti hän onnistui tässä varsin hyvin, sillä Fayen (2005, 525) lainaama SD:n raportti korostaa hyväksyvästi Heideggerin antikatolista asennetta.

Kaikkein näkyvin ideologinen kumarus on kuitenkin luentojen lopusta löytyvä viittaus ”kansallissosialistisen liikkeen sisäiseen totuuteen ja suuruuteen” (EM, 152; JM, 187), johon palaan tuonnempana.

Gadamer (1988, 1998) on osuvasti huomauttanut, että Heideggerin natsismista keskusteltaessa otetaan liian harvoin huomioon Kolmannen valtakunnan erityisolosuhteet. Tuon ajan puheita ja tekoja ei ole mieltä tulkita oikeusvaltion normien mukaan. Poliittisten, maailmankatsomuksellisten tai filosofisten vakaumusten lisäksi Heideggerin harjoittaman myötäilyn taustalla vaikuttivat vähintään samassa määrin paljon arkisemmat ja raadollisemmat motiivit: totalitaarisen yhteiskunnan luoma konformismin paine ja keskinäisen solidaarisuuden kuihtuminen, uran ja henkilökohtaisten etujen varjeleminen ja sanktioiden pelko. Toisin kuin Fayen kaltaiset Heideggerin ankarimmat syyttäjät ovat esittäneet, Heidegger ei ollut kansallissosialismin filosofinen ideologi eikä hänen ajattelunsa ollut rotuajattelun tai fasismin läpikäymä. Hän ei myöskään ollut rohkea vastarintamies, ei edes kansallissosialismin

kriitikko tai ”toisinajattelija” missään muussa kuin hyvin abstraktissa ja yksityisessä mielessä. Ajattelijana hän oli ”epäpoliittinen” siinä perinteiselle filosofialle tyypillisessä mielessä, jota Hannah Arendt kritisoi (Arendt & Heidegger 2002, 179–192). Kolmannen valtakunnan virkamiehenä ja puolueen jäsenenä hän oli Thomas Sheehanin (1993) sanoin perin ”normaali natsi”. Taitava propaganda sai hänet aluksi miljoonien muiden saksalaisten tavoin näkemään kansallissosialismissa vastavoiman kaikelle sille, mihin hän itse oli modernissa yhteiskunnassa tyytymätön ja turhautunut niin filosofisesti kuin henkilökohtaisestikin, ja tämän lumouksen haihduttua hän vetäytyi sopeutujan ulkoiseen rooliin. Heidegger itse kyllä häpeili kansalaisrohkeuden puutettaan ja väitti esimerkiksi vielä pitkään sodan jälkeen olleensa Husserlin hautajaisten aikaan (1938) sairaana (GA 16, 469), kunnes tunnusti poissäämisensä ”inhimilliseksi heikkoudeksi” ja pyysi sitä anteeksi Husserlin leskeltä (GA 16, 443). Häpeä selittää myös osittain hänen myöhempää haluttomuuttaan käsitellä julkisesti vuosien 1933–45 toimiaan. Kirjeessään Herbert Marcuselle 20.1.1948 hän myönsi harvinaisen avoimuuden hetkellä: ”Olette aivan oikeassa siinä, etten esittänyt julkista, *kaikkien* ymmärrettävissä olevaa vastalauseita; sellainen olisi merkinnyt minun ja perheeni loppua. Jaspers sanoo tähän liittyen: se, että olemme elossa, on omaa syytämme.” (GA 16, 431.)

Vuonna 1953 totaalinen sota oli hävitty, tapahtuneen kansanmurhan järkyttävä laajuus paljastettu, näkyvimmat natsit tuomitut ja alueluovutusten jälkeen jäljelle jäänyt miehitetty Saksa jaettu virallisesti kahteen valtioon. Aineellinen tulevaisuus alkoi lännessä näyttää valoisammalta vuosikymmenen kestäneen ”talousihmeen” alkaessa. Stalinin kuolema vähensi pelkoa idän ja lännen välisestä välittömästä suursodasta ja johti totalitaarisen terrorin asteittaiseen päättymiseen Euroopassa. Aluillaan oli sen sijaan kylmä sota, jossa Eurooppa joutui supervaltojen välisen taloudellisen ja sotilaallisen kilpavarustelun näyttämöksi. Saksan

henkisen ja moraalisen konkurssin tilinpäätös oli kuitenkin vasta tekeillä ja saksalaisten suuri enemmistö mieluiten vaikeni menneistä. Heidegger, joka oli luokiteltu liittoutuneiden määräämissä puhdistuskäsittelyissä natsismin ”myötäliljäksi” (*Mitläufer*) ja asetettu opetuskieltoon, oli saanut emeritusprofessorin arvon vuonna 1951 ja päässyt näin takaisin akateemisen yhteisön jäseneksi. Hänen maineensa kotimaassa ja ulkomailla oli kuitenkin pysyvästi tahrautunut. Vaikka Heidegger itse perusteli vuoden 1935 luentojen julkaisemista yksinomaan filosofisilla syillä (ks. alla), on vaikea välttyä vaikutelmalta, että juuri näiden luentojen julkaiseminen tuli Heideggerille ajankohtaiseksi myös toisesta, henkilökohtaisemmasta syystä.

Luentojen julkaisemista vuonna 1953 seurannut keskustelu keskittyi yhteen luentojen loppupuolelta löytyvään virkkeeseen, joka Heideggerin oppilaan Hartmut Buchnerin (1977, 49) mukaan kuului vielä oikovedoksissa – ja oletettavasti myös alkuperäisissä luennoissa – seuraavasti:

Se, mitä nykyään kaupitellaan suoranaishana kansallissosialismin filosofiana, vaikka sillä ei ole vähäisintäkään tekemistä KS:n [kansallissosialismin] sisäisen totuuden ja suuruuden kanssa, kalastelee näillä ”arvojen” ja ”kokonaisuuksien” sameilla vesillä.

Buchner kertoo ehdottaneensa, että Heidegger hieman selittäisi kohtaa julkaistussa versiossa, mutta sanoo Heideggerin torjuneen ehdotuksen, koska se olisi hänestä merkinnyt historian väärentämistä. Tekstin ilmestyessä ”tämän liikkeen totuutta ja suuruutta” selventää kuitenkin seuraava sulkeistettu huomautus: ”nimitäin planetaarisesti määrittyneen tekniikan ja uuden ajan ihmisen välisen kohtaamisen”. On epäselvää, missä vaiheessa nämä sanat on kirjoitettu. Alkuhuomautuksessa (JM, 9) Heidegger toteaa, että kaarisulkeissa olevat kohdat on kirjoitettu tekstiä viimeisteltäessä, tarkoittaen asiayhteydestä päätellen alkuperäisten luentojen viimeistelyä. Myöhemmin hän väittää, että sanat löytyivät jo alkuperäisestä käsikirjoituksesta, vaikka hän urkkijoita

miellyttääkseen jättikin ne luennolla lausumatta, muka vakuuttuneena siitä, että ”vihkiytyneet” kuulijat ymmärtäisivät sanat ”oikein” (GA 16, 667–668; Steiner 1997, 186) – näin ei varmastikaan käynyt, sillä selityksellä varustettunakin kohta on moniselitteinen. Alkuperäisen käsikirjoituksen loppuosaa ei kuitenkaan ole löydetty, ja säilyneestä osasta päätellen osa kaarisulkeissakin olevista kohdista on todellisuudessa myöhempiä lisäyksiä (Jaeger 1983).

Emme siis voi olla varmoja, ettei Heidegger kaikesta huolimatta syylistynyt ”historian väärentämiseen” ja lisännyt selitystä vuoden 1953 lukijoita silmälläpitäen. Helppompaa ja turvallisempaa olisi kuitenkin ollut yksinkertaisesti poistaa koko virke – tai jättää luennot kokonaan julkaisematta. Ja miksi Heidegger alkuhuomautuksessaan alleviivaa pyrkimystään historialliseen täsmällisyyteen ja sitä, ettei luentoihin ole tehty sisällöllisiä muutoksia? Ilmeisesti hän uskoi, että juuri tämä luentosarja – ja erityisesti yllämainittu lause, ainakin sulkeistetulla selityksellä varustettuna – voisi ilmaista hänen rehtorikauden jälkeisen suhteensa natsismiin valossa, joka ei vuoden 1953 lukijalle olisi yksiselitteisen tuomittava vaan myös ymmärtämisen mahdollistava. Julkaistujen luentojen yksi kiistaton tehtävä on valottaa Heideggerin tilannetta vuonna 1935 sitä silmiinpistävästi kaunistelematta.

Tarkka lukija huomaakin, että luentoihin sisältyy myös virallisen ideologian ja sen edustajien varovaista kritiikkiä. Ei ole epäselvää, keitä tarkoitetaan Nietzschen työn ”väärinkäyttäjillä” ja ”sokealla sankarinpalvonnalla” (EM, 28; JM, 42): Alfred Baeumlerin kaltaisia Nietzscheen vetoavia natsi-ideologeja ja näiden äärioikeistolaisia ja rasistisia edelläkävijöitä, Nietzschen kirjallista jäämistöä hoitaneesta sisaresta alkaen. Modernina rappioilmionä kuvattu ”ihmisen massoittuminen” oli tietysti viety äärimmillään juuri natsi-Saksassa, jossa ”miljoonien osallistumista joukkokokouksiin” pidettiin riemuvoittona ja jossa Goebbelsin propagandakoneisto teki nyrkkeilijä Max Schmelingistä ”kansansa suurmiehen” (EM, 29;

JM, 43). Heideggerin syyttää natsien tiedepolitiikkaa epäonnistumisesta yliopiston uudistamisessa: yliopistoa vaivaa vuonna 1935 yhä sama pirstoutuneisuus kuin vuonna 1929. (EM, 37; JM 52.) Myös koulujen osalta vallankumous on ollut riittämätön, tai pikemminkin aivan vääräsuuntainen (EM, 41; JM, 57). Goebbelsin saarnaama ”taistelu (juutalaista) intellektualismia vastaan” takertuu itse avuttomasti intellektualismiin (EM, 93; JM, 119–120). Uskaliaimpia kriittisiä kohtia on ”kansan elollisen massan ja rodun organisoivan ohjailun” rinnastaminen marxismiin ja positivismiin harjoittamaan säätelyyn ja hallintaan (EM, 36; JM, 51). Tässä natsien rotupolitiikka esitetään yksiselitteisesti teknologisen haltuunoton ilmentymänä, vieläpä marxismiin verrattavissa olevana.

Kaikki nämä aikalaiskriittiset huomaukset on kuitenkin mahdollista ymmärtää kritiikkinä vain sitä väärää ja riittämätöntä tapaa kohtaan, jolla kansallissosialismi on toteutettu – ne jättävät vielä avoimeksi mahdollisuuden, että natsismilla liikkeenä olisi jokin näiden ilmiöiden yläpuolelle jäävä ”sisäinen totuus ja suuruus”. Luennoissa onkin mukana ristiriitaisempi juonne, joka voidaan ymmärtää eräänlaisena vihjeenä siitä, mihin Heidegger turhaan toivoi ratkaisua natsismilta (tai Hitleriltä) ehkä vielä vuonna 1935. Tämä on kuvaus Saksan maailmanhistoriallisesta tilanteesta ”pihtiohteessa” suuresta lamasta toipuvan kapitalistisen Amerikan ja Stalinin pakolla teollistaman bolševistisen Neuvostoliiton välissä. Nämä äärimodernit, teollistuneet ja teknologisoituneet, talouselämän lakeihin nojaavat yhteiskunnat, joita molempia luonnehtii tietty katkos suhteessa eurooppalaiseen historiaan ja perinteeseen, ovat ”metafyysisesti katsoen samaa, samaa irtipäästetyn tekniikan lohdutonta vimmaa ja normaali-ihmisen juuretonta organisointia” (EM, 28–29; JM, 43) ja ”demonista” keskimääräisyyttä ja samantekevyyttä (EM, 35; JM, 50). Niiden väliin puristunut Eurooppa ja sen keskeinen edustaja, Saksa, muodostavat puolestaan ”keskiön”, ”metafyysisen kansan”, josta vielä voi ”kehkeytyä uusia

historiallisia ja henkisiä voimia”, vaikka saksalaisen metafysiikan suuri aikakausi olikin kuihtunut saksalaisen idealismin myötä 1800-luvun alussa (EM, 34–35; JM, 49).

Tässä valossa tulee uskottavaksi ja ymmärrettäväksi, että Heidegger vuonna 1935 näki ”kansallissosialismin sisäisen totuuden ja suuruuden” – sen mahdollisuuden ja lupauksen, jonka hän jo alkoi ymmärtää jäävän tyhjäksi ja lunastamattomaksi – nimenomaan sellaisessa modernin tekniikan ja modernin ihmisen välisessä kohtaamisessa, joka ei johtaisi samanlaiseen historiattomuuteen, internationalismiin, tasapäästymiseen, pirstoutumiseen, massoitumiseen, erojen hälvenemiseen ja ohjailuun kuin kapitalismissa ja kommunismissa, vaan kohtaisi tekniikan hävittämättä ihmisten ja ihmis-yhteisöjen ajallista ja tilallista paikallisuutta ja historiallista ainutkertaisuutta, yksittäisen kansan erityistä perinnettä ja tilannetta. Kuten Heideggerin oppilas Max Müller (Heidegger 2003a, 119–122) huomauttaa, Heidegger ei missään vaiheessa suhtautunut teknologiaan konservatiivisen torjuvasti. 1930-luvulla häntä kiehtoivat päinvastoin Ernst Jüngerin teosten teknologinen romantiikka, ja natsismilta hän tuntuu odottaneen jonkinlaista postmodernia kotiseudun ja yhteisen saksalaisen tilanteen ja toimijuuden löytämistä ”Jumalan kuoleman” jälkeisessä maailmassa. Kansallissosialismin oli määrä tehdä Saksasta atomisoituneen massayhteiskunnan sijasta ”poliittinen” siinä mielessä, jossa Heidegger luennoissaan (EM, 117; JM, 147–148) tulkitsee kreikkalaisen poliksen: kansan historiallinen ”tyyssija”, mielekkyyden tapahtumapaikka, jossa yhteisö kokee omimman yhteisen tilanteensa sen ainutkertaisuudessa .

Vuonna 1953 Heidegger oli toki jo käsitänyt, ettei tällaisilla haaveilla ollut mitään tekemistä kansallissosialismin todellisuuden kanssa. Natsien biologistinen rasismi oli hänelle enää yksi modernin tieteellisteknologisen nihilistisen hallinnan ilmentymä muiden joukossa, ja hän ymmärsi nyt myös tekniikan uudella tavalla. Vuoden 1949 Bremenin luennoissa esitelty tekniikan ole-

muksen muodostava ”puite” tai ”laitos” (*Gestell*), jonka piirissä todellisuus ilmenee väistämättä homogeenisena, hallinnoitavana raaka-aineena, oli hänelle nyt länsimaiden moderni kohtalo, jonka absoluuttisen luonteen kyseenalaistuminen edellytti sille antautumista ja sen ajattelemista. Samoissa luennoissa Heidegger myös äärimmäisen kyseenalaisella tavalla rinnastaa tuhoamisleirien teollisen murhaamisen sodanjälkeisiin tapahtumiin, kuten Neuvostoliiton asettamaan Berliinin saartoon (1948–49) ja Yhdysvaltain ja Neuvostoliiton alkaviin vetypommihankkeisiin, jotka olivat juuri tulleet julkisuuteen. Kaikki nämä ovat tekniikan aikakauden ilmiöitä muiden joukossa, ”olemukseltaan yhtä ja samaa” kuin koneistettu maatalous. (GA 79, 27.) Rinnastus kertoo Heideggerin kyvyttömyydestä kohdata holokaustin pahuutta ainutlaatuisuudessaan, mutta osoittaa myös, että hänen käsityksensä Euroopan ja Saksan tilanteesta ”pihtiotteessa” teknologisten supervaltojen välissä säilyi sodan jälkeenkin. *Johdatus metafysiikkaan* vetoaa tältä osin havaittavan vasti kahtia jaetun Saksan kansan tuntoihin löytääkseen lukijoissaan ymmärtämystä 1930-luvun ratkaisuille. Toisin kuin nuori Jürgen Habermas (1971, 67–75) vuonna 1953 kirjoittamassaan arvostelussa oletti, vuoden 1935 luennot eivät edusta Heideggerin muuttumattomana pysyneitä ja auttamattoman takaperoisia käsityksiä. Pikemminkin ne valottavat vuoden 1935 tilannetta suhteessa vuoteen 1953 sekä niiden välisen katkoksen että niitä yhdistävän jatkuvuuden kannalta, yksinkertaistaviin apologioihin tai synnintunnustuksiin sortumatta.

Johdatuksessa metafysiikkaan Heidegger tarjoaa meille eräänlaisen epäsuoran korvikkeen avoimelle selonteolle poliittisesta ”hairahduksestaan”. Kuten seuraavaksi huomaamme, luentojen olennaisimman annin tavoittaminen edellyttää kuitenkin katsomista pois niiden takana olevan ihmisen henkilökohtaisesta pienuudesta ja hänen sidoksistaan välittömiin ajankohtaisiin olosuhteisiinsa.

LUENTOJEN KYSYMYKSENASETELUSTA JA RAKENTEESTA

Johdatus metafysiikkaan -lentojen ilmestyessä kiinnostus Heideggerin ajattelua kohtaan oli hänen menneisyytensä painolastista huolimatta voimakkaassa kasvussa erityisesti Ranskassa, osittain Sartren eksistentialismin siivittämänä. Vuonna 1947 ilmestyivät ”Platonin Lehre von der Wahrheit” (Platonin oppi totuudesta) ja ”Kirje ’humanismista’”, ja vuonna 1950 ilmestynyt kokoelma *Holzwege* (Hakoteitä) sisälsi eräitä hänen myöhemmän ajattelunsa avaintekstejä (mm. *Taideteoksen alkuperän* ja ”Maailmankuvan ajan”). Näiden kirjoitusten yhteys sotaan edeltävään läpimurtoteokseen *Oleminen ja aika* (1927) oli lukijoille kuitenkin epäselvä. Heidegger perustelikin päätöstään julkaista vuoden 1935 luennot juuri tämän yhteyden selventämisellä: luentojen oli määrä olla eräänlainen silta *Olemisesta ja ajasta Holzwegeen* (Arendt & Heidegger 2002, 136–138). Samanaikaisesti ilmestyneen *Olemisen ja ajan* 7. painoksen alkusanoissa Heidegger toteaa luentojen ilmentävän suuntaa, johon *Olemisen ja ajan* puuttuvan toisen puoliskon – jonka hän nyt vihdoin ilmoitti lopullisesti haudatuksi – oli määrä edetä (SZ, V; OA, xi).

Kirjeessään Jaspersille (Heidegger & Jaspers 1990, 157) Heidegger toteaa luentojen olevan uusi yritys saada ajattelussa kiinni siitä, mihin hän oli jäänyt ennen rehtorikauttaan, jonka luennot ja seminaarit ovat filosofisesti heikoktasoisia, julistuksellisia ja epämääräisen natsisävytteisen retoriikan vaivaamia. *Olemisen ja ajan* ”ensimmäisen puoliskon” – I osan 1. ja 2. jakso, jotka sisältävät täälläolon (*Dasein*) valmistavan fundamentaalianalyysin ja sen ajallisen uudelleentulkinnan – ilmestyttyä vuonna 1927 Heidegger oli ilmeisesti hävittänyt jo laatimansa luonnoksen teoksen varsinaisesta huipentumasta, I osan 3. jaksosta ”Aika ja oleminen”, jonka terminologian ja jäsenykset hän koki riittämättömiksi sille asetettua äärimmäisen vaativaa tehtävää varten (GA 49, 39–40). Jaksossa oli määrä edetä 2.

jaksossa hahmotellusta inhimillisen täälläolon ajallisesta mielekkyysrakenteesta eli ajallisuudesta (*Zeitlichkeit*) sitä rakenteellisesti vastaavaan olemisen (*Sein*) ylipäättään ajalliseen mielekkyysrakenteeseen eli temporaalisuuteen (*Temporalität*; SZ, 15–19; OA, 36–40). Näin olisi saavutettu *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologisessa kysymyksenasettelussa tavoiteltu jäsenyys olemisen mielestä (*Sinn des Seins*), jonka pohjalta oli määrä kääntyä vielä kerran takaisin tarkastelemaan täälläoloa ja sen ajallista rakenneyhteyttä olemisen mieleen ja nähdä edeltävien jaksojen eksistentiaalinen analytiikka uudesta suunnasta. Tämä käänös ”olemisesta ja ajasta” ”aikaan ja olemiseen” oli Heideggerin alun perin suunnittelema ajattelun ”käännö” (*Kehre*; WM, 328; KHMA, 67; Heidegger 2003a, 15).

Fundamentaaliontologia jäi näin ollen kesken ja Heidegger keskittyi etsimään uudenlaisia tapoja saattaa se päätökseen, kyseenalaistaen samalla vähitellen koko fundamentaaliontologisen lähestymistavan. Hän pyrki myös paikkaamaan *Olemisen ja ajan* suunnitellun II osan historiallista esitystä, jonka oli määrä lähestyä ajallisuuden ongelmaa Kantin, Descartesin ja Aristoteleen ajattelun kautta: tätä tehtävää toimitti vuonna 1929 ilmestynyt *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant ja metafysiikan ongelma), joka esittää Kantin *Puhutaan järjen kritiikin* fundamentaaliontologian edelläkävijänä. Vuosien 1927–32 luennot ja seminaarit käsittelevät Platonia, Aristoteles-ta, Kantia ja saksalaista idealismia, päättyen kesälukukaudella 1932 esisokraattikoihin, Anaksimandroksen ja Parmenideen ajatteluun sijoitettuun ”länsimaisen ajattelun alkuun”, johon myös *Johdatus metafysiikkaan* palaa. Yksittäiset julkaistut esitelmät ”Vom Wesen des Grundes” (Perustan olemuksesta, 1929) ja *Mitä on metafysiikka?* (1929) ovat uusia näkökulmia *Olemisessa ja ajassa* saavutettuun jäsenyykseen täälläolon olemisymmärryksen ajallisesta rakenteesta. ”Vom Wesen der Wahrheit” (Totuuden olemuksesta, 1930, ilm. 1943) on merkittävä siksi, että siinä ilmenee Heideggerin mu-

kaan ensimmäistä kertaa se ”käännö”, joka *Olemisessa ja ajassa* jäi toteutumatta: paljastumisena ymmärretyn totuuden lähestyminen ihmisen olemisesta käsin kääntyy ihmisen lähestymiseksi olemisesta käsin (WM, 193n(a), 328; KHMA, 67). Tähän kohtaan ajoittuu myös ”käännö” pinnallisemmassa mielessä Heideggerin lähestymistavassa ja kielenkäytössä tapahtuneena muutoksena, joka siis vain seurailee ja pyrkii viemään läpi jo *Olemisessa ja ajassa* käynnistettyä hanketta.

Johdatus metafysiikkaan ja sitä edeltävän lukukauden luennot Hölderlinin hymneistä edustavat näin ollen Heideggerin ”käänte” jälkeistä ajattelua. Pesäero *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologiaan tehdään selväksi. Jo nimi ”fundamentaaliontologia” loi vaikutelman yrityksestä luoda uusi ontologia, joka onnistuu aiempien ontologioiden tehtävässä niitä paremmin ja on näin ollen syvällisempi ja perustavampi. ”Ontologia” ymmärretään kuitenkin sitkeästi Aristoteleen *Metafyysiikan* (IV, 1, 1003a21–22; VII, 1, 1028b2–4) pohjalta ”olevaan olevana”, siis olioihin sellaisenaan ja niiden yleiseen oliomaisuuteen (*ūsia*), kohdistuvana tutkimuksena. Heideggerin esittämä metafysiikan peruskysymys ei ole kysymys olevasta olevana vaan kysymys, johon *Mitä on metafysiikka?* päättyy (WM, 122; MM, 49) ja josta *Johdatus metafysiikkaan* alkaa: miksi ylipäättään on olevaa – ”sellaisenaan ja kokonaisuudessaan”, siis mielekkäästi ilmenevää todellisuutta – eikä pikemminkin ei mitään? Toisin sanoen: mikä saa ilmenevän todellisuuden erottumaan ilmenemättömyydestä, ei mistään? Tähän sisältyvää ”esikysymystä” olemisen mielestä: ”Miten on olemisen laita?” ei siksi ole enää mielekästä kutsua ”ontologiseksi” (EM, 31; JM, 46).

Vielä vuonna 1935 Heidegger esitti nimikkeen ”metafyysiikka” olevan asianmu- kaisempi. Kysymys olemisen mielestä on ”metafyysinen” sikäli, ettei se kohdistu vain ilmenevään olevaan (*ta fysika*) vaan menee sen yli (*meta ta fysika*) ja kysyy sen ilmenemisen taustaa tai perustaa (EM, 13; JM, 25). Mutta kuten Heidegger tekstiin myö-

hemmin liittämässään pitkässä selvityksessä (EM, 14–15; JM, 25–27) toteaa, tämä sanan ”metafysiikka” käyttö johtaa kaksiselitteisyyteen. Perinteinen, Platonista ja Aristoteleesta alkava metafysiikka *ei* näet kysy tällä tavoin ilmenemisen perustaa vaan keskittyy ilmenevän ilmenevyyteen – *fysikseen*, jonka alkuperäisen merkityksen Heidegger tulkitsee ilmenemisen vallitsemiseksi (EM, 10–13; JM, 22–25) – ja pysyy tässä mielessä ”fysiikkana”. Perinteiseen metafysiikkaan tai transsendentaalijatteluun kuuluva ”ylitys” (kr. *meta*, lat. *trans*) merkitsee pelkästään niiden äärimmäistä yleisyyttä: ne ylittävät kaikki olioiden rajautuneet määrittymiset ja kysyvät kaikkea ilmenevää ja olevaa ylipäätään, rajaamatta mitään (olevaa) ulkopuolelleen. Sen sijaan ne rajaavat ulkopuolelleen juuri ”ei minkään”, kaiken ilmenemisen ei-ilmenevän taustan ja näiden välisen suhteen, eivätkä näin ollen kysy ”peruskysymystä” olevan ja ei minkään välisen eriytymisen tapahtumisesta.

Näin ollen Heidegger käytti myöhemässä tuotannossaan nimeä ”metafysiikka” nimenomaan historiallisesta ajatteluperinteestä, jonka hän määrittelee Platonista alkavaksi, Hegelillä huipentuvaksi ja Nietzschen ajattelussa ehtyväksi ja päättäväksi ja jonka hän erottaa omasta, ”jälkimetafysiisistä” olemiskysymyksestään. Metafysiisistä perinnettä luonnehtiva ”olemisen unohdus” (*Seinsvergessenheit*) tarkoittaa nimenomaan ”ei minkään”, ilmenevästä todellisuudesta eriytyvän taustan, sivuuttamista. Tämä sivuuttaminen ja ulossulkeminen on Heideggerin mukaan viime kädessä myös hänen omia ”ei mihinkään” viittaavia jäsenyksiään vastaan suunnattujen hyökkäysten – esimerkiksi Carnapin mielettömyssyytösten ja Krieckin nihilismisyytösten, joihin hän epäsuorasti viittaa – taustalla. (EM, 18–19; JM, 31–33.) Olemiskysymyksen, joka kohdistuu olevan ja ei minkään, ilmenemisen ja ei-ilmenemisen väliseen eriytymiseen, on valmistauduttava luopumaan tästä syvään juurtuneesta sivuuttamisesta ja tultava näin ”epätieteelliseksi”, siis loukattava länsimaisen tieteellisen ajattelun

jo antiikin Kreikassa muodostuneita perustavimpia lähtökohtia. Oleminen, perustana olevan erottautumiselle ei mistään, ei ole mikään oleva, ei mikään suoraan ilmenevä olio, kohde, esine tai objekti. Mutta jos merkitykselliset sanat viittaavat aina olioihin, eikö sana ”oleminen” ole tällöin vailla merkitystä? Eikö sen suurin mahdollinen yleisyys tee siitä väistämättä epämääräisen? Eikö se ole tyhjä ja häilyvä sana, pelkkää sanahelinää? (EM, 25; JM, 41.)

Luentojen ymmärtämisen kannalta on tärkeää huomata, että koko luentosarjan loppuosa paneutuu juuri tähän kysymykseen, siis esikysymyksen: ”Miten on olemisen laita?” mielekkyyden ja mahdollisuuden pohtimiseen. *Johdatus metafysiikkaan* pyrkii nimenomaan osoittamaan, että ”oleminen” ei ole epämääräinen sana. Vaikka sana ei tarkoita mitään tiettyä olevaa, on sillä länsimaisen ajatteluperinteen alusta saakka ollut määrätty mieli, joka perinteen mittaan on rajautunut useammalla tavalla, mutta ollut koko ajan niin perustava ja luonteva, ettei koko ajan niin perustava ja luonteva, ettei sen pohtiminen sellaisenaan ole näytettynt mielekkäänä sitten Aristoteleen *Metafysiikan*. Esikysymykseen, olemiskysymykseen itseensä, ei luennoissa varsinaisesti edes tartuta, saati vastata; kyseessä on pelkkä olemiskysymyksen valmistelu, joka toteutuu historiallisten tulkintojen muodossa. Kuten Heidegger itse tähdentää, tämä historiallinen valmistelu, jälkimetafysiisen kysymyksenasettelun pohjustaminen suhteessa metafysiiseen perinteeseen, on tunnusomaista kaikille hänen luennoilleen (GA 66, 420–422). Vuonna 1951 hän kertoi käsitelleensä 30-vuotisen opetustoimintansa aikana ”omia asioitaan” – siis varsinaisia jälkimetafysiisiä kysymyksiä – ”vain kerran tai kaksi”. Tämä pidättyväisyys johtui hänen mukaansa vakaumuksesta, että on olennaista ensin ”oppia lukemaan”, siis luoda ajatteleva suhde perinteen teksteihin ja kulkea niiden läpi. (GA 15, 426–427.)

Myös *Johdatus metafysiikkaan* pysyy johdatuksena, kulkuna metafysiisen perinteen halki kohti sen rajoja, kohti sen esisokraattista alkua (*Anfang*), jossa perinnettä

määräävät lähtökohdat tulivat ensimmäistä kertaa ajatelluiksi. Tämän alun ajatteluinen nykyisestä metafysiikan lopusta käsin ei ole sen passiivista toteamista tai uusintamista vaan sen tuomista uuteen, muuttuneeseen tilanteeseen, sen "toistamista" tai "toisintamista" (*wiederholen*), jossa ensimmäinen alku muuttuu "toiseksi aluksi" (*der andere Anfang*; EM, 29–30; JM, 44). Tämä toinen alku, joka nimeää Heideggerin myöhemmän ajattelun keskeisen suuntauspisteen, mainitaan näissä luennoissa ensimmäistä kertaa. "Toinen alku" on, lyhyesti sanottuna, ensimmäinen alku ajateltuna suhteessa siitä alkunsa saaneeseen ja nyt päättyneeseen kehitykseen, jolloin ensimmäiseen alkuun sisältyneet piilevät rajoitukset tulevat näkyviin ensimmäisen alun kätkeytyneenä taustana. Nämä rajoitukset vastaavat juuri sitä olemisen nelitahoista rajautumista, jota luentojen viimeinen osa käsittelee.

Luentojen II osa pyrkii sanojen *sein* ja *Sein*, "olla" ja "oleminen", kieliopillista rakennetta ja etymologiaa tarkastelemalla osoittamaan syitä "olemisen" näennäiseen epämääräisyyteen ja merkitystyhjyyteen. Yhdeksi keskeiseksi tekijäksi osoittautuu verbaalisen infinitiivimuodon "olla", joka siis alun perin ilmaisee silkkaa tapahtumista sitomatta sitä määrättyyn subjektiin, pääluokkaan tai tapaluokkaan, muuttuminen substantiiviksi, nimisanaksi *das Sein*, "oleminen", jonka siis ajatellaan harhaanjohtavasti tarkoittavan jotakin määrättyä oliota. Toinen tekijä on saksan verbin *sein* kolmen erilaisen kannan sulautuminen yhdeksi verbimuodoksi, jossa kantojen alkuperäiset konkreettiset merkitykset – omavaraisuus, ilmeneminen, viipyminen – samentuvat epämääräiseksi abstraktioksi. (EM, 56; JM, 75–76.) III osa osoittaa, että tästä kielihistoriallisesta samentumisesta huolimatta *ym-märrämme* sanan "oleminen", erityisesti suhteessa sen perustavimpaan muotoon, indikatiivin presensin yksikön kolmanteen persoonaan: "on". (EM, 70; JM, 92.) Kuten Aristoteles (*Metafysiikka* III, 3, 998b22–27; IV, 2, 1003a33–34; vrt. *Topiikka* VI, 6, 144b4–11) havaitsi, sanalla "on" on kyllä

eri yhteyksissä useita erilaisia merkityksiä, jotka eivät ole palautettavissa yhden kaikenkattavan, määriteltävissä olevan yleiskäsitteen alaisuuteen. Silti "oleminen" ei ole epämääräinen rajautumattoman yleisyyden mielessä. Kaikkia "olemisen" käyttöjä yhdistää yhteinen piirre tai äärioviiva; ne kaikki kuuluvat samaan rajautuneeseen näköpiiriin tai horisonttiin, josta käsin oleminen ymmärretään viime kädessä yhtenäisellä, joskaan ei yhtäläisellä, tavalla. "Olemisen" mielen rajaaminen pysyttelee nykyisyyden ja läsnäolevuuden, pysymisen ja pysyvyyden, oleskelun ja esiintymisen piirissä." (EM, 69; JM, 91.) Tämä olemisymmärryksen horisontti ohjaa meidät pohtimaan sen historiallista muotoutumista ja syntyhistoriaa, erityisesti sen kreikkalaisia juuria.

Luentojen IV osa, joka käsittelee yli puolet luennoista, hahmottelee tämän olemisen horisontin historiallista rajautumista. "Oleminen" siinä mielessä, jossa metafyyssinen perinne on sen aina implisiittisesti ymmärtänyt, ei ole kaikenkattava ja tyhjä vaan rajautunut suhteessa johonkin sille toiseen, ja vieläpä neljässä keskeisessä yhteydessä. Jo metafysiikan alussa, Parmenideen oppirunnossa, oleminen eriytyy *tulemisesta* (*Werden*), ajallisen muutoksen, syntymisen ja häviämisen mielessä: muutos ja tapahtuminen eivät millään tavoin kosketa todellisuuden olemassaoloa sellaisenaan, sitä, että *on* (EM, 73–74; JM, 95–97). Samaten jo Parmenideella oleminen rajautuu suhteessa *näennäisyyteen* (*Schein*): ajattelussa saavutettu puhtaan, absoluuttisen ja muuttumattoman ilmeisyyden taso on erillään siitä, miten asiat arkisessa, tilannekohtaisessa kokemuksessa suhteellisesti ilmenevät. Todellisuuden moninaiset ilmiäiset tai aspektit ja niiden pohjalta muodostetut näkemykset tai vaikutelmat eriytyvät todellisuuden perustavasta, pysyvästä olemuksesta ja sen tietämisestä. (EM, 75–88; JM, 97–114.)

Kolmas, olemisen ja *ajatellun* (*Denken*) eriytyminen, on Heideggerille kaikkein tärkein, ja hän omistaa sille kolmasosan koko luentosarjasta (EM, 88–149; JM, 114–184). Hän osoittaa, että Parmenideen fragmentti,

jonka mukaan ajattelu (tajuaminen, *noein*) ja oleminen ovat yhtä ja samaa, on kaikkea muuta kuin modernia idealismia: siinä päinvastoin todellisuuden vastaanottava tajuaminen, joka muodostaa ihmisen olemisen peruspiirteen, osoitetaan yhteenkuuluvaiseksi todellisuuden annettuuden kanssa ja siitä riippuvaiseksi. Ihmisen olemus määrittäytyy olemisen olemuksen pohjalta: oleminen on ilmeisyyttä ja ihmisen oleminen on tämän ilmeisyyden vastaanottamista. (EM, 103–112; JM, 133–141.) Herakleitos-tulkinnan avulla Heidegger pyrkii osoittamaan, että ajattelun peruspiirteeksi myöhemmin muodostunut *logos* – ”järki”, diskursiivinen jäsentyneisyys, loogisuus, rationaalisuus – ymmärrettiin aluksi todellisuuden ilmenemiseen, *fysikseen* itseensä kuuluvana rakenteena, jossa todellisuus avautuu ihmiselle jäsentyneenä, vastakohtapareiksi eriytyneenä mutta pohjimmiltaan yhtenäiseksi kokoonuneena kokonaisuutena (EM, 96–103; JM, 123–132). Vasta tämä mahdollistaa *legeinin*, kielellisen jäsentämisen inhimillisen aktiviteetin mielessä. Toisaalta olemisen ”tarvitsee” tätä ihmisen harjoittamaa kielellistä kokoamista toteutuakseen: vasta ihmisen luova kielenkäyttö, jonka yhtenä keskeisenä muotona on taideteosten luominen, tuo jäsentäen ilmi ja näin toteuttaa hänelle annetun todellisuuden mielekkyyden. Yksityiskohtaisella tulkinnallaan Sofokleean *Antigonesta* (EM, 112–126; JM, 141–157) Heidegger pyrkii osoittamaan, että tämä ihmisen ”kaamea” (*deinon*, *unheimlich*) luova kyky – *tekhne*, ”tietäminen”, ”osaaminen” – ymmärrettiin jo varhaisen kreikkalaisen ajattelun aikakaudella piirteeksi, joka erottaa ihmisen kaikista muista olennoista. Metafysiikan historian keskeisenä suuntaukseksi on kuitenkin ollut ihmisen ajattelemisen ja osaamisen irrottaminen niiden alistaisuudesta olemisen avautumiselle ja todellisuuden ilmenemiselle. Platonin ideaoppi, jossa olemus eli idea käsitetään oikein suunnatussa intuitiivisessa tajuamisessa tavoitettuksi ideaaliseksi muodoksi, avaa tien uuden ajan idealismille, jossa oleminen ajatellaan itseriittoiseksi itsenäistyneen subjektiivisen

ajattelun, tajuamisen tai tietoisuuden pohjalta sen pelkkänä vastinparina, objektina. Vasta uuden ajan ajattelussa oleminen ja ajattelu eriytyvät täysin siinä mielessä, että ne asettuvat vastakkain ja niiden välisestä suhteesta tulee idealismi–realismi-kiistana ja tietoteoreettisina kysymyksinä ilmenevä ongelma. (EM, 137–149; JM, 170–184.)

Neljäs vastakkainasettelu, olemisen eriytyminen *pitämisestä* (*Sollen*), pohjautuu kyllä Platonin ideaoppiin ja idean käsittämiseen konkreettisten olioiden ideaaliseksi, ihanteelliseksi esikuvaksi ja päämääräksi. *Valtiossa* korkeimmaksi ideaksi mainittu Hyvän idea on ideoiden idea sikäli, että se edustaa juuri tätä kaikille ideoille yhteistä ihanteellisuutta ja esikuvallisuutta sellaisenaan. Erottelu saavuttaa lopullisen muotonsa kuitenkin vasta myöhään uudella ajalla, Kantin ajattelussa, jossa teoreettinen järki jäsentää sitä, mikä on, ja käytännöllinen järki sitä, minkä *pitää* olla. Huippunsa se saavuttaa uskantilaisessa arvoteoriassa ja lopulta Nietzschen pyrkimyksessä uusien arvojen subjektiiviseen asettamiseen. (EM, 149–152; JM, 184–187.)

Johdatus metafysiikkaan on Heideggerin luentojen joukossa ainutlaatuinen juuri viimeistellyn muotonsa ja ennen kaikkea harvinaisen selkeän johtopäätöksensä ja yhteenvetonsa (EM, 152–157; JM, 187–193) ansiosta. Olemisen neljää rajautumista tarkastelemalla päästään käsiksi seuraaviin peruspiirteisiin: (1) tulemisen vastakohtana oleminen on pysyvyyttä; (2) muuttuvan näennäisyyden vastakohtana oleminen on ainaisesti yhtäläisenä pysyvää olemuksellisuutta; (3) vastaanottavan ajattelun vastakohtana oleminen on todellisuuden edeltävää ja perustavaa annettuutta; ja (4) pitämisen vastakohtana oleminen on saapuvilla oleva ja toteutunut. Nämä kaikki palautuvat seuraavaan määreeseen: pysyvä läsnäolevuus (*ständige Anwesenheit*). Oleminen on metafysiikassa pohjimmiltaan ymmärretty pysyvänä läsnäolevuutena, joka on nimenomaan *ūsian*, Aristoteleen tutkiman olevuuden tai oliomaisuuden, konkreettinen merkitys. (EM, 154; JM, 189.) Näin

luennoille asetettu tehtävä – olemisymmärryksen horisontin piilevän määräisyyden ja rajautuneisuuden osoittaminen – on saatettu loppuun. Viimeisillä sivuilla esitetään kuitenkin Heideggerin myöhäisajattelun ehkä selkein ”ohjelmajulistus”. Olemisen rajautumisen läpikäynti on osoittanut, ettei se pohjimmiltaan määräinen viitekehys, josta käsin ymmärrämme ”olemisen” perinteisessä mielessä, suinkaan ole kaikenkattava vaan sulkee ulkopuolelleen edellä mainitut neljä ”olemislle” vastakkaista ulottuvuutta. ”*Tähänastinen olemisen käsite ei siis riitä nimeämään kaikkea sitä, mikä 'on'.*” (EM, 155; JM, 191.) Nyt esikysymys: ”Miten on olemisen laita?” – *Wie steht es um das Sein?*, kirjaimellisesti: ”Mitä/miten pysyy olemisen ympärillä?” – saa uuden mielen. Siinä kysytäänkin sitä, mikä ympäröi olemista metafysiikan ymmärtämässä mielessä pysyvänä läsnäolevuutena – sitä, mikä jää puhtaana läsnäolon taustalle, eriytyy siitä ja näin mahdollistaa sen.

Niinpä neljän erotuksen alkuperäisestä ja läpikotaisesta kysymisestä kasvaa seuraava oivallus: olemisen, jonka ne sulkevat piiriinsä, on itse muututtava kaikkea olevaa piirittäväksi piiriksi. Se alkuperäinen erotus, jonka läheisyys ja alkuperäinen eriytyminen kannattelevat historiaa, on olemisen ja olevan välinen erottelu. (EM, 156; JM, 191.)

Jälkimetafysiinen ajattelu ei enää yksinkertaisesti samasta ”olemista” läsnäolevuuteen. Se pikemminkin tiedostaa tämän perinteisen olemisymmärryksen rajoittuneisuuden ja ajatteleeekin olemista juuri sinä, mikä piirittää ja taustoittaa läsnäolevaa. Oleminen on läsnäolevan eriytymistä sen ei-läsnäolevista taustaulottuvuuksista. Kuten luennon päätössanat tekevät selviksi, tämä on vain toinen tapa muotoilla *Olemisen ja ajan* pyrkimys ajalliseen jäsenyykseen olemisen mielestä: siinä missä oleminen on perinteisesti ymmärretty vain yhden ajan ulottuvuuden, nykyisyyden, kautta, on tehtävänä ajatella olemisen mieli kolmitahoisen ekstaat-tisen ajallisuuden pohjalta (SZ, 25; OA, 47). Tämän saman ajatuksen Heidegger jäsentää

kenties kaikkein pisimmälle vuoden 1949 luennossa ”Olio”, jossa oleva, olio, kuvataan ”neliyhteyden”, neljän taustalle jäävät mielekkyydsulottuvuuden, etualalle nousevana yhteenkietoutumana.

Johdatus metafysiikkaan lausuu julki myös *Olemisen ja ajan* lähestymistavan kokeman suunnanvaihdoksen:

Ihmisen olemista koskevan kysymyksen suunta ja kantama määräytyvät nyt *ainoastaan* olemista koskevan kysymyksen pohjalta. Olemiskysymyksen piirissä ihmisen olemus on käsitettävä ja perusteltava alun kätkeytyneen opastuksen mukaisesti *tyys-sijana*, jonka oleminen auetakseen tarvitsee. Ihminen on itsessään avoin täällä-paikka. (EM, 156; JM, 191–192.)

Olemisen mieltä ei enää etsitä ihmisen olemisen analytiikan pohjalta. Ihmisen olemista kysytään nyt ainoastaan olemisen itsensä pohjalta. Käännös on tapahtunut. Seuraavana vuonna Heidegger ryhtyy kirjoittamaan myöhäiskautensa laajinta ja haastavinta tekstiä, fragmentaarista ja kokeellisen kielenkäyttönsä johdosta miltei läpitukenkatonta teosta *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Lisäyksiä filosofiaan (Tapahtumasta); 1936–38, julkaistiin vasta 1989), jossa hahmotellaan siirtymää toiseen alkuun tapahtumaksi ajatellun olemisen itsensä pohjalta.

SUOMENNOKSESTA

Lopuksi muutama sana suomennoksesta. Heideggerin luentojen suomentamisurakka on luontevaa aloittaa luentosarjasta, jonka hän itse julkaisi ensimmäisenä. Myös Heideggerin teosten alkuperäistä ilmestymisjärjestystä silmälläpitäen on *Johdatus metafysiikkaan* luonteva jatke aiemmin ilmestyneille suomennoksille: *Oleminen ja aika* (1927), *Mitä on metafysiikka?* (1929), ”Saksalainen yliopisto puoltaa itseään” (1933), *Taideteoksen alkuperä* (1935, ilm. 1950), ”Maailmankuvan aika” (1938, ilm. 1950), ”Kirje ’humanismista’” (1946, ilm. 1947).

Luennoissa suomenkielinen lukija kohtaa uudenlaisen Heideggerin verrattuna *Olemisen ja ajan* raskaaseen systematiikkaan

ja yksittäisten esitelmien äärimmilleen tiivistettyyn ilmaisuun. Luennoissa Heidegger puhuttelee opiskelijoita ja pyrkii parhaansa mukaan tavoittamaan kuulijansa, painottaen pedagogista selkeyttä ja johdonmukaisuutta. Niin ikään pedagogisista syistä hän harjoittaa myös yksinkertaistamista ja toisinaan mustavalkoisia vastakkainasetteluja. Kuten edellä todettiin, luentojen tavoitteena on johdatella kuulijat omista lähtökohdistaan Heideggerin varsinaisten ”omien asioiden” äärelle, tavallisesti suhteessa kuulijoille entuudestaan tuttuihin filosofian historian klassikoihin, menemättä kuitenkaan liian syvälle Heideggerin viimekätiseen ”sanomaan”.

Käännösratkaisujen osalta Heidegger-suomennoksissa vallitsee kirjavuus ja moniarvoisuus, ja tämä on aivan oikein. Käännökset ovat aina tilannekohtaisia tulkintoja yksittäisistä teksteistä, eikä niissä ole mieltä pyrkiä kaikenkattavaan yhdenmukaisuuteen, varsinkin kun otetaan huomioon Heideggerin koottujen teosten tunnuslause: ”Teitä, ei teoksia” (*Wege, nicht Werke*) ja hänen oman terminologiansa jatkuva elävyys ja muuttuvuus. Luettavuussyistä olen kuitenkin säilyttänyt monia Reijo Kupiaisen *Olemisen ja ajan* vuonna 2000 ilmestyneessä suomennoksessa tekemistä käännösratkaisuista, näiden joukossa ”aukeama” (*Lichtung*), ”avautuneisuus” (*Erschlossenheit*), ”esilläolevuus” (*Vorhandenheit*), ”päätäväisyys” (*Entschlossenheit*), toisto (*Wiederholung*) – ja kaikkein tärkeimpänä tietysti ”täälläolo” (*Dasein*).

Tämän viimeksimainitun avaintermin suomentamisesta on ajoittain käyty kiivaitakin väittelyitä. *Dasein* on saksan kieleen

jo varhain vakiintunut vastine latinan *existentiale* – se tarkoittaa yksinkertaisesti olemassaoloa ”siinä” tai ”tässä” (*da*) olemisen mielessä. Heidegger kuitenkin tähdentää, että hänen käytössään *Daseinin Da* tulee ymmärtää predikatiivisena, ei adverbiaalisena: *Da-sein* tarkoittaa ”täällä-paikkana olemista” (Q III–IV, 130). *Daseinina* ihminen on ajateltava ”tyyssijana [*Stätte*], jonka oleminen auetakseen tarvitsee” (EM, 156; JM, 192). Toisin ilmaisten, *Dasein* on sen ”kohdan” tai ”kohtauksen” olemista, jossa todellisuus ”tulee kohdalle” ja se voidaan kohdata mielekkäänä. Tähän ilmeisesti perustuu Antti Salmisen tuoreessa *Mitä on metafysiikka?* -luennon suomennoksessa mielenkiintoisesti käyttämä ”kohtolo”. ”Täälläololla” on kuitenkin kaksi merkittävää etua: (1) toisin kuin ”paikallaoleminen” tai ”olemassaolo”, se mahdollistaa edellämainitun predikatiivisen tulkinnan; ja (2) vaikka se ei olekaan suomessa yhtä arkinen ilmaus kuin *Dasein* saksassa, on se kuitenkin – toisin kuin ”kohtolo” – olemassaoleva suomen kielen sana, joka löytyy vaikkapa Kielitoimiston sanakirjasta. Heidegger itse pyrki nimenomaan välttämään keinotekoisia uudissanoja ja pikemminkin hyödyntämään olemassaolevien sanojen piileviä juuria ja mahdollisuuksia. Epäluontevana pidän englanninkielisessä kirjallisuudessa vakiintunutta ratkaisua, jossa *Dasein* jätetään kääntämättä: tällöinhän käännösratkaisua ei yksinkertaisesti ole tehty.

En voi kyllin kiittää Markku Lehtistä käännösratkaisujani koskevista kommenteista ja neuvoista, joilla oli lopputulokseen ja sen luettavuuteen aivan ratkaiseva vaikutus.

- EM = Heidegger 1998.
 GA 15 = Heidegger 2005b
 GA 16 = Heidegger 2000c.
 GA 40 = Heidegger 1983.
 GA 49 = Heidegger 1991.
 GA 66 = Heidegger 1997.
 GA 79 = Heidegger 1994.
 KHMA = Heidegger 2000a.
 MM = Heidegger 2010b.
 OA = Heidegger 2000b.
 Q III–IV = Heidegger 1990.
 SZ = Heidegger 2001.
 WM = Heidegger 1996.
- Altwegg, Jürg (toim.) (1988). *Die Heidegger Kontroverse*. Athenäum, Frankfurt am Main.
- Arendt, Hannah & Heidegger, Martin (2002). *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Aristoteles (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Ed. W. D. Ross. Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1958). *Topica et Sophistici elenchi*. Ed. W. D. Ross. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis.) Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1990). *Teokset VI: Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto. (Classica.) Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles (2002). *Teokset II: Topiikka, Sofistiset kumoamiset*. Suomentaneet Juha Sihvola ja Marke Ahonen. (Classica.) Gaudeamus, Helsinki.
- Buchner, Hartmut (1977). "Fragmentarisches". Teoksessa Neske (toim.) 1977, 47–51.
- Carnap, Rudolf (1931–32). "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache". *Erkenntnis* 2, 219–241.
- Faye, Emmanuel (2005). *Heidegger: L'Introduction du nazisme dans la philosophie: Autour des séminaires inédits de 1933–1935*. (Bibliothèque Albin Michel Idées.) Michel, Paris.
- Gadamer, Hans-Georg (1988). "Zurück von Syrakus?" Teoksessa Altwegg (toim.) 1988, 176–179.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). "Takaisin Syrakusasta?" Suomentanut Janita Hämäläinen. Teoksessa Haapala (toim.) 1998, 54–57.
- Haapala, Arto (toim.) (1998). *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki.
- Habermas, Jürgen (1971). *Philosophisch-politische Profile. Suhrkamp, Frankfurt*.
- "Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935" [1953], 67–75.
- Heidegger, Martin (1983). *Einführung in die Metaphysik* [1935/53]. (Gesamtausgabe, 40.) Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1990). *Questions III et IV*. Traduit par Jean Beaufret et al. (Tel.) Gallimard, Paris.
- "Lettre à Jean Beaufret" [1945], traduit par Roger Munier, 129–130.
- Heidegger, Martin (1991). *Die Metaphysik des deutschen Idealismus: Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)* [1941]. (Gesamtausgabe, 49.) Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge*. (Gesamtausgabe, 79.) Klostermann, Frankfurt am Main.
- "Einblick in das was ist: Bremer Vorträge 1949", 1–77.
- Heidegger, Martin (1996). *Wegmarken*. 3. Auflage. Klostermann, Frankfurt am Main.
- "Was ist Metaphysik?" [1929], 103–122.
- "Vom Wesen der Wahrheit" [1930], 177–202.
- "Brief über den 'Humanismus'" [1946], 313–364.
- Heidegger, Martin (1997). *Besinnung* [1938–39]. (Gesamtausgabe, 66.) Klostermann, Frankfurt am Main.
- "Ein Rückblick auf den Weg" [1937/38], 409–428.
- Heidegger, Martin (1998). *Einführung in die Metaphysik* [1935/53]. 6. Auflage. Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, Martin (2000a). *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki.
- "Kirje 'humanismista'", 51–109.
- Heidegger, Martin (2000b). *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere.
- Heidegger, Martin (2000c). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*. (Gesamtausgabe, 16.) Klostermann, Frankfurt am Main.
- "Die Selbstbehauptung der deutschen Unversität" [1933], 107–117.
- "Hönlingswald aus der Schule des Neukantianismus" [1933], 132–133.

- "Stellungnahme zur Beurlaubung der Kollegen v. Hevesy und Fraenkel" [1933], 140–141.
- "Stellungnahme zu Professor Dr. Eduard Fraenkel" [1933], 144–146.
- "Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken" [1945], 372–404.
- "Zu 1933–1945" [1948], 430–431.
- "Brief an Malvine Husserl zum 90. Geburtstag" [1950], 443.
- "Bemerkungen zu einigen Verleumdungen, die immer wieder kolportiert werden" [1950], 468–469.
- "Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger" [1966], 652–683.
- Heidegger, Martin (2001). *Sein und Zeit* [1927]. 18. Auflage. Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, Martin (2003a). *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*. Alber, Freiburg.
- "Ein Gespräch mit Max Müller" [1985], 110–142.
- Heidegger, Martin (2003b). "Saksalainen yliopisto puoltaa itseään." Suomentanut Jussi Backman. *Nuori Voima* 1/2003, 33–39.
- Heidegger, Martin (2005a). "*Mein liebes Seelchen!*" *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915–1970*. Deutsche Verlags-Anstalt, München.
- Heidegger, Martin (2005b). *Seminare* [1951–73]. 2. Auflage. (Gesamtausgabe, 15.) Klostermann, Frankfurt am Main.
- "Zürcher Seminar" [1951], 423–439.
- Heidegger, Martin (2010a). *Johdatus metafysiikkaan*. Suomentanut Jussi Backman. (Paradigma.) Tutkijaliitto, Helsinki.
- Heidegger, Martin (2010b). *Mitä on metafysiikka?* Suomentanut Antti Salminen. (*niin & näin*-kirjat, 48). Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Heidegger, Martin & Jaspers, Karl (1990). *Briefwechsel 1920–1963*. Klostermann, Frankfurt am Main.
- Jaeger, Petra (1983). "Nachwort der Herausgeberin". Teoksessa Heidegger 1983, 231–234.
- Kriek, Ernst (1934). "Germanischer Mythos und Heideggersche Philosophie". *Volk im Werden* 2, 247–249.
- Neske, Günther (toim.) (1977). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Neske, Pfullingen.
- Schneeberger, Guido (1962). *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Suhr, Bern.
- Sheehan, Thomas (1993). "A Normal Nazi". *New York Review of Books* 40 (1–2), 14.1.1993, 30–35.
- Sieg, Ulrich (1989). "Die Verjudung des deutschen Geistes". *Die Zeit* 52, 22.12.1989, 50.
- Steiner, George (1997). *Heidegger*. Suomentanut Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki.
- "Enää vain jumala voi meidät pelastaa: Martin Heideggerin Spiegel-haastattelu", suomentanut Tere Vadén, 171–201.

Muuta kirjallisuutta aiheesta

- Polt, Richard & Fried, Gregory (toim.) (2001). *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Yale University Press, New Haven, CO.
- Polt, Richard (2003). "'Einführung in die Metaphysik': Eine Erkundung der *physis* und ihrer Entmachtung". Übersetzt von Dunja Jaber. Teoksessa Thomä (toim.) 2003, 174–181.
- Thomä, Dieter (toim.) (2003). *Heidegger-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*. Metzler, Stuttgart.
- Wahl, Jean (1956). *Vers la fin de l'ontologie: Étude sur l'Introduction dans la métaphysique par Heidegger*. Société d'Éd. d'Enseignement Supérieur, Paris.