

Olemisen kontekstuaalisuus Heideggerin jälkimetafysiikassa¹

JUSSI BACKMAN

1 Metafysiikan jälkeen

1900-luvun filosofian "analyyttistä" ja "mannermaista" päähaaraa niiden varhaisvaiheissa ohjannut ajatus *metafysiikan lopusta* juontaa juurensa Humeen ja Kantiin. Kant sinetöi Humeen perinteiselle, "dogmaattiselle" metafysiikalle antaman kuolettavan iskun. Metafysiikalle ominaista synteettis-apriorista tietoa, jonka koko mahdollisuuden Humeen empiristinen hyökkäys kiisti, voi Kantin mukaan olla, mutta vain kokemuksellisen, jo tiedettäväksi jäsentyneen todellisuuden ja tämän jäsentymisen rakenteellisista ehdoista, ei jäsentymistä edeltävien "olioiden sinänsä" perimmäisestä luonteesta.² Tätä voidaan pitää fenomenologis-hermeneuttisen metafysiikkakritiikin lähtökohtana. Loogiset positivistit sen sijaan ottivat lähtökohdakseen, ettei mielekkäitä synteettis-apriorisia lauseita ylipäättään ole.³ Todellisuuden perimmäistä luonnetta tai rakennetta koskeva puhe, joka ei käänny empiirisesti todentu-

¹ Kirjoitus perustuu Suomen Filosofisen Yhdistyksen kokouksessa 29.9.2010 pidettyyn esitelmään. Kiitän kaikkia läsnäolijoita keskustelusta ja yhdistystä esitelmöintikutsusta; erityiset kiitokset kuuluvat Ilkka Niiniluodolle ja Risto Vilkolle.

² Kant 1903, 327–371; 1998, A 1–16 / B 1–29.

³ Neurath 1981, 306–307.

viksi tai kumoutuviksi lauseiksi tai ole pelkkää käsiteanalyysiä, ei ole. Hegelillä ja erityisesti Heideggerilla esiintyvät "olemista" ja "ei mitään" koskevat ilmaukset, jotka modernin logiikan keinoilla toteutettava analyysi osoittaa syntaktisesti mahdottomiksi näennäislauseiksi⁴, ovat vain äärimmäinen esimerkki metafysiikan Kantin jälkeisestä umpikujasta. Tieteellisyyteen pyrkivä filosofia ryhtyy jälkimetafyysiseksi⁵ tunnistamalla, ettei sillä ole todellisuuden yleisestä metafyysestä tai transsendentaalisesta rakenteesta mitään sisällöllistä sanottavaa; se asettautuu todellisuutta empiirisesti tutkivan tieteen palvelukseen kielen loogisena erittelynä ja kritiikkinä.

Tässä valossa puhe Heideggerin jälkimetafyysikasta saattaa yllättää. En tarkastele Heideggeria metafyyseksikona vaan nimenomaan "metafyysikan lopun" ajattelijana. Mitä "metafyysikalla" tällöin tarkoitetaan ja miten tämä suhtautuu loogisten positivistien ymmärrykseen metafysiikasta? Tämän hahmottaminen on keskeinen osa analyttisen ja mannermaisen perinteen välisen historiallisen suhteen ymmärtämistä. Hyvin yleisellä tasolla voidaan sanoa, että siinä missä "jälkimetafyysisyys" merkitsee Wienin piirin kohdalla humelaista luopumista filosofian metafyysestä hankkeesta, todellisuuden perimmäisen (ajateltavan) luonteen selvittämisestä pelkän käsitteellisaationaalisen ajattelun keinoin, Heideggerin kohdalla se merkitsee pyrkimystä länsimaisen ajatteluperinteen sisäiseen uudistumiseen, jota luonnehtii myös jatkuvuus – Kantin esikuvan mukaista tarttumista metafysiikan hankkeeseen olennaisesti uudenlaisista lähtökohdista.

⁴ Carnap 1931, 229–233; vrt. Hilbert 1931, 493.

⁵ Ilmaisun "jälkimetafyysinen" toi yleiseen käyttöön Habermas (1988), joka tarkastelee sekä mannermaisia että analyttisiä filosofian nykyvirtauksia klassisen metafysiikan "lopun" jälkeisinä ajattelun muotoina. Carnap (1931, 219) kuitenkin tähdentää, että antimetafyysistä ajattelua on ollut läpi filosofian historian, mutta vasta modernin logiikan kehitys on antanut sille riittävät välineet murtautua ulos marginaalisesta asemastaan.

Varhaistuotannossaan, mm. Carnapin lainaamassa vuoden 1929 virkaanastujaisluennossa, Heidegger kyllä esittää "metafyysikan" länsimaisen filosofian perusmuotona, johon kuuluu kirjaimellisesti ajattelun liike yksittäisten olioiden tai olevien "yli" tai "tuolle puolen" (*meta*) kohti niiden perustaa, periaatetta tai mahdollisuusehtoa, sitä, mikä tekee niistä olevia – kohti niiden "olevuutta" tai Heideggerin termein olevan olemista (*Sein des Seienden*)⁶, joka ylittää ja sulkee sisäänsä kaikki eriytyneet ja määräiset ovat eikä siksi voi itse olla mitään eriytynyttä tai määräistä.⁷ Tällainen ajatuksen liike on havaittavissa jo esisokraatikoilla, Parmenideella ja Herakleitosella, jotka (säilyneistä fragmenteista päätellen) molemmat omalla tavallaan hahmottavat todellisuuden jakamatonta, eriytymätöntä ja määrittämätöntä ykseyttä, joka edeltää kaikkia vasta-kohtapareiksi eriytyviä rajautuneita määrittämiä.⁸ Klassiseen metafysiikkaan kuuluva "ylitys" viittaisi näin tulkittuna sen

⁶ Selvyiden vuoksi on erotettava kolme tasoa, joilla Heidegger puhuu "olemista": (1) aristoteelisen metafysiikan tarkastelema "oleva sikäli kuin se on olevaa", so. "olevuus" ylipäättään (*Seiendheit*), "olevan oleminen"; (2) tämä olevuus sikäli, kuin se ei ole mitään olevaa, siis äärimmäisestä yleisyydestään johtuen kaikkien määräisten olevien epämääräinen tausta, "ei mikään" (*Nichts*); ja (3) Heideggerin myöhäisajattelussa esiin nouseva jälkimetafyysinen olemisen käsite, johon hän usein viittaa arkaaisella kirjoitusasulla *Seyn* – olevien ja niiden taustakontekstin, siis merkityksien (1) ja (2), välinen vastavuoroinen kontekstuaalisuuden tapahtuma (*Ereignis*), jossa tilannesidonnainen mielekkyys muodostuu. Ks. Backman 2009, 433–440.

⁷ Heidegger 1996b, 118–122; 2010b, 44–49; vrt. 1998a, 13; 2010a, 25. Tämä on Heideggerin (1983, 56–87; 1998b, 6–7) sananmukainen tulkinta ilmauksesta *meta ta fysika*, jota hän ei pidä pelkästään kirjastomaisena luettelonimikkeenä ("Fysiikan jälkeen, *meta*, tulevat tekstit") vaan myös toimivana sisällöllisenä luonnehdintana Aristoteleen "ensimmäisestä filosofiasta" – riippumatta siitä, mitä *Metafyysikan* toimittajat alun perin halusivat nimikkeellä ilmaista.

⁸ Tästä esisokraatikkotulkinnasta ks. Backman 2004a; 2009, 87–98, 177–321.

tarkastelutavan äärimmäiseen yleisyyteen: metafysiinen ajattelu ylittää olioiden rajautuneet luokitukset ja etsii yhteisiä nimittäjiä olevalle ylipäätään, rajaamatta ulkopuolelleen mitään, mikä on.⁹ Heidegger tähdentää kuitenkin, että metafysiikka törmää jo lähtöhetkillään Hegelin huomioon, ettei ole vuutta *sellaisenaan* ajateltaessa ajatella mitään määrättyä asiaa, vaan ”puhdas oleminen ja puhdas ei-mitään ovat yksi ja sama”.¹⁰ ”Oleminen” on sinällään täysin *epämääräinen* käsite, josta ei saa otetta. Aristoteelinen metafysiikka tyytyy toteamaan, ettei ”oleminen ylipäätään” ole määriteltävissä, ja turvautuu lopulta yhteen määrättyyn, ideaaliseen olemisen muotoon (tähän ”ontoteologiseen” ajattelun liikkeeseen palaan tuonnempana). Yksittäisten olevien ”ylitys” kohti olemista ylipäätään jää tällöin ikään kuin kesken, tyhjän yleisyyden tasolle, sillä olemista ei edetä ajattelemaan juuri ”ei minään”, yksittäisistä olioista olennaisesti *eroavana* taustana. Klassinen metafysiikka toisin sanoen tiedostaa ”ontologisen eron” eli olemisen erottautumisen kaikesta siitä, mikä on, mutta ei ajattele tätä eroa pidemmälle.¹¹ Kuten Heidegger myöhemmin toteaa, tämän eron ajattelu, olemisen ajattelu ”jonkin” mahdollistavana ”ei minään”, olisi itse asiassa luonteeltaan ”meta-metafysiistä” – toisin sanoen: jälkimetafysiistä – suhteessa metafysiikan perinteeseen.¹² Juuri tähän meta-metafysiiseen pyrkimykseen kytkeytyy Carnapin huomion kiinnittänyt puhe ”ei mistään”, jonka Heidegger auliisti myöntää kamppailuksi kielen rajoja vastaan, olioiden ei-oliomaisen taustan väistämättä harhaanjohtavaksi substantivoinniksi, jota hän yrittää kiertää tautologisia verbimuotoja käyttämällä (*das Nichts selbst nichtet*, ”ei-mikään ei-mikyöi / epää”).¹³ Tästä – wittgensteini-

⁹ Heidegger 1983, 56–87.

¹⁰ Hegel 1978, 44; Heidegger 1989, 246, 483; 1997a, 282–283, 293–294, 376.

¹¹ 2002, 55–65; 2003a, 364–365.

¹² 1996b, 367; 1997a, 375–377, 386; 2010b, 10.

¹³ 1996b, 107–108; 1998a, 18; 2010a, 30–31; 2010b, 32–34; vrt. Backman 2004b.

laisesta näkökulmasta katsottuna tuhoon tuomitusta¹⁴ – yrityksestä tuoda kielen avulla ilmi jotain, mikä ei ole mikään määrätty asia, seuraavat Heideggerin filosofisen kielenkäytön tunnusomaiset piirteet: metaforisuus, kokeellisuus, käsitteistön elävyys ja keskeneräisyys ja viimeistellyn systematiikan puute.

Sen ymmärtämiseksi, missä mielessä heideggerilainen olemisajattelu on ”jälkimetafysiistä”, on katsottava tarkemmin tapaa, jolla Heidegger ymmärtää Aristoteleen *Metafysiikan* koko Platonista Nietzscheen ulottuvan metafysiisen perinteen eräänlaisena rakenteellisena perusmallina, josta hän käyttää nimeä *ontoteologia*. Heideggerin myöhäisajattelun ytimestä löytyvä näkemys olemisen – joka Heideggerin fenomenologisesta lähtökohdasta samastuu todellisuuden avautumiseen kokemuksellisesti mielekkäänä – viimekätisestä *kontekstuaalisuudesta* on ymmärrettävissä juuri yrityksenä irtautua ontoteologisesta mallista. Positiivisesti tarkasteltuna oleminen, joka ei ole mitään olevaa, ei jää pelkästään negatiivisesti luonnehditukseksi ”ei miksikään”, vaan se osoittautuu olevan taustakontekstiksi, mielekkyysyhteydeksi, josta irrallaan mikään ei voi ilmetä olevana. Vielä laajemmassa mielessä oleminen on tämän kontekstin ja sen taustoittaman olevan välistä dynaamista vuorovaikutusta, mielekkyuden *kontekstualisoitumista* sellaiseenaan. Pyrin osoittamaan, että tämä heideggerilainen vahva kontekstualismi on luonteeltaan sekä ”tietoteoreettista”, so. tietoisesta kokemisesta ja ajattelun mahdollistavista rakenteista koskevaa, että ”ontologista”, so. todellisuuden omaa rakentumista koskevaa, eivätkä nämä puolet ole Heideggerilla erotettavissa

¹⁴ Vuonna 1929 käydyssä keskustelussa Wittgenstein itse kuvailee Heideggerin ja Kierkegaardin ajattelua kielen rajojen ”eettisenä” uhmaamisena, joka tapahtuu tietoisena omasta väistämättömästä mielettömyydestään (Waismann 1967, 68). Ks. myös Ayerin (1973, 212–213) kuvaus siitä, miksi Carnapin analyysi ei lannista Heideggeria.

toisistaan.¹⁵ Viime kädessä Heideggerin ajattelun keskiössä on ajattelun ja todellisuuden välinen rakenneyhteys, korrelaatio, ja siten ajattelumalli, jonka Quentin Meillassoux nimeää *korrelationismiksi*: kanta, jonka mukaan ”voimme tavoittaa vain ajattelun [tai: tietoisuuden, elämän, kielen] ja olemisen välisen korrelaation, emme koskaan toista erillään toisesta”.¹⁶ Meillassoux’n mukaan korrelationismi on filosofiaa Kantin ”kopernikaanisesta kumouksesta” alkaen hallinnut malli, jonka pisimmälle vietyä muotoa Heideggerin myöhäisajattelu edustaa.¹⁷

2. Olemisen yleisyydestä ainutkertaisuuteen: Aristoteles - Heidegger

Aristoteleen *Metafysiikka* on kokoelma kirjoituksia siitä, mitä Aristoteles itse kutsuu ”ensimmäiseksi filosofiaksi” (*prōtē filosofia*). Ne edustavat todellisuuden kaikkein perustavimpiin periaatteisiin kohdistuvaa tutkimusta, joka ei enää lainaa läh-
tökohtiaan milteään toiselta, perustavammalta tutkimukselta. Kohdealueensa puolesta Aristoteles luonnehtii tätä tutkimusta ”tieteeksi (*epistēmē*), joka tarkastelee olevaa sikäli kuin se on (olevaa) (*to on hē on*)”¹⁸, siis ilman minkäänlaista rajausta tai täsmennystä. Tällaisen tutkimuksen ilmeisenä ongelmana on sen kohdealueen äärimmäinen yleisyys: tieteen alaa ei määritä mikään muu kuin se, mikä on yhteistä kaikelle sille, minkä ylipäätään voidaan jossain mielessä ajatella ”olevan” jotakin - olevan olevuus ylipäätään. Tutkimuksen ulkopuolelle ei siis

¹⁵ Habermas (1988, 58-59, 153-155, 179) pitää kontekstualismia jälkimodernin ajattelun tunnusmerkkinä; Harman (2002, 174) näkee kontekstualismin aikamme ajattelua dominoivana filosofisena mis-
siona. Heideggerin kontekstualismista ks. myös Slife 1995.

¹⁶ Meillassoux 2006, 18.

¹⁷ Mt., 22-23, 56-58.

¹⁸ Aristoteles, *Metafysiikka* IV, 1, 1003a21-32.

jää mitään (olevaa), mistä kohdealue voitaisiin erottaa tai eritellä. Tällä on kaksi keskeistä seurausta¹⁹:

1. Ensinnäkään tämä olevuus ei Aristoteleen määritelmäopin puitteissa ole määriteltävissä, sillä lajityypillisen olemuksen määritelmä (*horismos*) - esimerkiksi: ”ihminen = järjellinen elävä olento” - edellyttää aina jonkin suvun (*genos*) eli yläkäsitteen (esimerkiksi ”elävä olento”), jonka alaisuuteen määriteltävä laji eli alakäsite (*eidos*) kuuluu, ja erot-tavan tekijän (*diafora*; esimerkiksi ”järjellisyys”), joka ei-tautologisella tavalla erottaa sen muista saman yläkäsitteen alalajeista (esimerkiksi ”hevo-
sesta”).²⁰ Koska olevuus käsittää kaiken, se ei voi kuulua minkään vielä laajemman yläkäsitteen alai-
suuteen, eikä sitä näin ollen voi yllämainitulla ta-
valla määritellä.
2. Olevuus ei myöskään ole ajateltavissa kaikkien yläkäsitteiden yläkäsitteeksi, sukujen suvuksi - yhta kaiken käsittävää sukua ei ylipäätään voi olla.²¹ Sukukäsitteen tulee sisältää määriteltävissä olevia alalajeja, ja nämä tulee voida eritellä käyttäen mää-
reitä, joiden merkitys ei ole suoraan riippuvainen sukukäsitteestä tai alalajeista. Esimerkiksi ”järjelli-
nen elävä olento” on informatiivinen määritelmä ihmiselle vain, mikäli ”järjellisuuden” määritelmä on riippumaton ”elävän olennon” ja ”ihmisen” kä-
sitteistä - muuten vaarana on kehämäinen määri-
telmä muotoa ”ihminen = elävä /inhimillinen elä-
vä olento”.²² Tästä syystä myöskään olevuuden yleisimmät muodot eivät ole määriteltävissä, sillä

¹⁹ Vrt. Heidegger 2000b, 22-24; 2001, 3-4.

²⁰ *Metafysiikka* VII, 12, 1037b29-1038a35.

²¹ III, 3, 998b22-27; VIII, 6, 1045b6; *Toinen analytiikka* II, 7, 92b13-14.

²² *Topiikka* VI, 6, 144a28-b11.

niitä ei voida erotella käyttäen määreitä, joiden määritelmä ei pitäisi sisällään "olevaa". Esimerkiksi yritykset määritellä "aktuaalisesti oleva" ja "potentiaalisesti oleva" johtavat tautologioihin: koska ne yhdessä kattavat kaiken olevan, niiden alat voidaan rajata vain sanomalla, että potentiaalinen oleva on ei-aktuaalista olevaa ja aktuaalinen ei-potentiaalista.²³

"Oleva" (*to on*) ilman lisämääreitä on näin ollen skolastiikan termiä käyttäen "transsendentaalinen" (*transcendens*) ilmaus, joka transsendoi eli ylittää ja sulkee sisäänsä ylimmätkin yläkäsitteet ja eikä siksi itse ole käsitteellisesti rajattavissa.²⁴ Aristoteleen kuuluisaa muotoilua käyttäen "oleva jäsentyy monin tavoin" (*to on legetai pollakhōs*), eivätkä nämä tavat palaudu mihinkään yhdistävään perusmerkitykseen.²⁵ Silti *Metafysiikan* ydinväitteenä ja mahdollisuusehtona on, ettei kyseessä ole puhdas homonymia, silkka moniselitteisyys, jossa samaa sanaa käytettäisiin täysin erillisissä merkityksissä. Eihän voi olla tutkimusta, jonka kohteena olisi "kuusi" sekä puulajina että lukuna. Vaikka olla-verbien eri käyttöyhteyksillä ei ole yhtä yhdistävää perusmerkitystä, ne *suhteutuvat* kuitenkin viime kädessä johonkin ykseyteen ja yhteen olemisen tapaan (*pros hen kai mian tina fysin*)²⁶, yhteen lähtökohtaan (*pros mian arkhēn*)²⁷. Tätä ajatuskulkua valottaa Aristoteleen käyttämä analogia "olevuuden" ja "terveyden" välillä. Ilmausta "terve /terveellinen" (*hygieinon*) käytetään monissa merkityksissä, jotka eivät palaudu yhteen yhdistävään merkitykseen: ihmi-

nen tai eläin voi olla terve, mutta myös kasvojen väri tai elämäntapa voi olla terve, eikä näillä ole yhtä yhteistä nimittäjää. Kaikki sanan "terve" käyttöyhteydet kuitenkin viittaavat viime kädessä terveyteen elävän kehon ideaalisena tilana: terve ihonväri on *merkki* tästä ensisijaisesta terveydestä ja terveet elämäntavat *edesauttavat* näin ymmärretyyn terveyden syntymistä.²⁸ "Olevan" kohdalla vastaava perusmuoto on *ūsia*, "substanssi", jolla Aristoteles tarkoittaa laajassa mielessä yksittäisen, erillisen, määräisen ja omavaraisen olion olemista ja joka suomentuu ehkä luontevimmin "oliomaisuudeksi"²⁹: "Vieläpä on niin, että jo muinoin ja nykyään ja alati tutkittu ja aina umpikujan vievä kysymys: 'Mitä oleva [*to on*] on?' on nimenomaan kysymys: 'Mitä oliomaisuus [*ūsia*] on?'"³⁰ *Ūsia* toimii olevuuden kriteerinä ja viitepisteinä sen eri merkitysyhteyksissä, joita kaikkia luonnehtii erottelu vähemmän perustavan tai vajaan ja perustavamman tai täysimääräisemmän olemistavan välillä. Esimerkiksi potentiaalisuuden ja aktuaalisuuden välinen käsitteellinen suhde on kaksisuuntainen mutta hierarkkinen: potentiaalisuus on aktuaalisuuden *puuttumista*, mutta aktuaalisuus on tämän puutteen *puuttumista*, täysimääräisyyttä. Tällä akselilla *ūsiaa* edustaa aktuaalisuus, sillä valmis talo on "oliomaisempi", *enemmän* ja *todellisemmin* talo-olio, kuin vasta rakenteilla oleva.³¹ Kategorioiden kannalta katsoen ensisijainen *ūsia* taas on yksittäinen, konkreettinen olio (esim. Sokrates), joka predikoidaan vain itsestään ("Tämä tässä on Sokrates"), kun taas muille kategorioille on ominaista, että ne predikoidaan jostakin substanssista ("Sokrates on kreikkalainen").³²

²³ *Metafysiikka* IX, 6, 1048a30–b9.

²⁴ Tuomas Akvinolainen (1949, q21 a3; 1963, q30 a3; q39 a3; q93 a3) käyttää olevasta (*ens*), ykseydestä (*unum*) ja hyvyydestä (*bonum*) yhteisnimitystä *nomina transcendentia*. Muoto *transcendentalia* esiintyy vasta 1600-luvulla.

²⁵ *Metafysiikka* IV, 2, 1003a33.

²⁶ 1003a33–34.

²⁷ 1003b6.

²⁸ 1003a34–b4.

²⁹ 1003b6–19; VII, 1, 1028a10–b2.

³⁰ 1028b2–4.

³¹ IX, 8, 1049b4–1051a3.

³² *Kategoriat* 5, 2a11–19; *Metafysiikka* V, 8, 1017b23–26; VII, 2, 1028b8–13, 16–21.

Metafysiikan ydinkirjat VII–IX tuovat kuitenkin esiin konkreettisten yksittäisolioiden oliomaisuuteen liittyvän ongelmallisen kahtalaisuuden. Toisaalta ajallis-paikallisen yksittäisolion oliomaisuus perustuu sen muotoon (*eidos*), joka tekee oliosta sen, mikä se on, siis jonkin nimenomaisen oliolajin edustajan.³³ Toisaalta muoto ei yksinään toteuta konkreettista oliota, vaan edellyttää materiaalisuuden, aineellisuuden, joka yksilöi olion ja sijoittaa sen määrättyyn aikaan ja paikkaan.³⁴ Tämän kaksijakoisuuden vuoksi materiaalistien olioiden oliomaisuus ei kelpaa olevuuden viimekätiseksi viitepisteeksi, olevuuden puhtaimmaksi ilmentymäksi; *ūsian* itsensä piirissä vallitsee sisäinen hierarkia.³⁵ Kaikkein täydellisimmäksi ja samalla välttämättömimmäksi olioksi osoitetaan lopulta *ideaalinen* olio, joka on täydellisen yksinkertainen ja jakamaton, täysin aktuaalinen ja täysin identtinen oman olemuksensa kanssa. Tämä on *Metafysiikan* XII kirjassa jäsennetty metafysiikan Jumala (*theos*), koko todellisuuden viimekätinen ”päämääräisy”, liikkumaton liikuttaja, jonka ontologista täydellisyyttä kohti muut, materiaaliset, muuttuvat ja kontingentit ovat luonnostaan pyrkivät.³⁶ Oikein ymmärrettynä ontologia, tiede olevasta olevana, toteutuu teologiana, joka on itse asiassa tiedettä määrätynlaisesta olevasta, mutta sellaisesta, joka toimii kaikkia muita oliota ja kaikkia olemisen esiintymiä ylipäätään yhdistävänä ideaalisena viitepisteinä, olevuuden täydellistymänä.³⁷

Tätä aristoteelista etenemistapaa Heidegger kutsuu *ontoteologiaksi*.³⁸ Saman rakenteen hän löytää jo Platonin *Valtion* pyr-

³³ VII, 3, 1029a7–30; 17, 1041b5–9.

³⁴ VIII, 1, 1042a24–31.

³⁵ XII, 1, 1069a18–b2; 6, 1071b2–7.

³⁶ XII, 7, 1072a19–b30; 8, 1074a33–37; 9, 1074b17–1075a5.

³⁷ VI, 1, 1026a23–32.

³⁸ Heidegger 1996b, 378–379; 1998d, 311–313; 2002, 31–67; 2010b, 22–23. Termi ”ontoteologia” on lainattu Kantilta (1998, A 632 / B 660), joka viittaa sillä (hylkäämäänsä) ”ontologiseen jumalatodistukseen”, joka johtaa Jumalan välttämättömän olemassaolon täydellisen olenon käsitteestä.

kimyksestä osoittaa Hyvän idea ideoiden ideaksi, ideaalisuuden ylipäätään ideaksi, johon kaikki ideat käsitteiden ideaalisina merkityksinä viittaavat.³⁹ Eikä tämä metafyyminen malli rajoitu Platoniin ja Aristoteleeseen – Heideggerin suuressa filosofianhistoriallisessa kertomuksessa ontoteologisen ajattelun määräävä rooli säilyy läpi koko jälkiaristoteelisen filosofisen perinteen aina Hegeliin ja Nietzscheen saakka.⁴⁰ Se, että ”Jumalan kuolemaa” julistanut Nietzsche sijoitetaan ontoteologian piiriin, osoittaa, ettei termi Heideggerin käyttämänä tarkoita vain niitä ajattelutapoja, joissa metafyyminen tai kristillisellä Jumalalla on keskeinen asema, vaan ylipäätään filosofian perinteistä taipumusta etsiä todellisuudelle *absoluuttista* viitepistettä, yhtä määrättyä olevaa tai olemistapaa, johon kaikki oleva suhteutetaan. Descartesista alkaen aristoteeliskolastinen Jumala luovuttaa vähitellen asemansa metafyymsenä Arkhimedeeseen pisteenä subjektille tai subjektiivisuudelle ajattelevan minän epäilyksettömän varman itsetietoisuuden mielessä.⁴¹ Transsendentaalisessa subjektifilosofiassa universaaliksi viitepisteeksi nouseekin lopulta Kantin ”transsendentaalisen apperception ykseys” eli mielteen ”minä ajattelen” potentiaalinen kytkeytyminen kaikkiin mahdollisiin mielteisiin.⁴² Ontoteologinen hierarkia ei näin ollen katoa ”kopernikaanisen kumouksen” myötä vaan päinvastoin totalisoituu ja saavuttaa huipentumansa Hegelin absoluuttisen idealismin systeemissä, erityisesti *Logiikan tieteen* lopussa, jossa absoluuttinen idea – absoluuttisen universaali määre, johon kaikki äärelliset määreet sisältyvät – samastetaan olemiseen ylipäätään sen dialektisesti kehittyneimmässä muodossa.⁴³

³⁹ Heidegger 1996b, 235–236; vrt. Platon, *Valtio* VI, 508d4–509c2.

⁴⁰ Heidegger 1998d, 314; 2002, 31–67; 2003a, 192–203.

⁴¹ 1989, 212–213; 1996b, 429–430; 1998d, 112–171, 391–397, 410–413; 2000a, 22, 35–36, 42–47; 2000c, 69–72, 82–83; 2003a, 87, 98–100, 106–111, 238.

⁴² Kant 1998, A 106–108 / B 131–135; vrt. Heidegger 1996b, 458–463; 1997b, 177–182, 201–209; 1998b, 78–84; 1998d, 419–420.

⁴³ Hegel 1981, 236; Heidegger 1997a, 383–384; 2008, 46.

Aristoteleen metafysiikka piti määrittymättömän "olevuuden ylipäättään" ja korkeimman olevan erillään, mutta Hegel päätyy samastamaan ne absoluuttisen idean muodossa ja saattaa näin Heideggerin mukaan ontoteologisen perinteen huipentumaan ja päätökseen: Hegelin systeemi ei enää jätä käsitteellistä tilaa rationaalis-spekulatiivisen metafysiikan kehitykselle. Heideggerin luennassa Nietzsche ottaa viimeisen askeleen ontoteologian piirissä korvatessaan teoreettis-tiedollisen subjektiivisuuden käsityksellä *tahtovasta* – viime kädessä itseään tahtona tahtovasta – subjektiivisuudesta *tahtona valtaan*.⁴⁴ Itsensä koko todellisuuden mielekkyyden kokoavana viitepisteinä *tietävästä* subjektiivisuudesta on tullut itseään todellisuuden mielekkyyden tuottajana *tahtova* subjekti, joka konstruoi merkityksiä itseään varten. Nietzschen "jälkimoderni" ajatus totuuksien keinotekoisuudesta ja välineellisyydestä osoittautuukin Heideggerin tulkinnassa modernille ajalle tunnusomaisen subjektimetafysiikan huipentumaksi.

Heideggerin hahmottelussa tästä ontoteologisen metafysiikan "valmistumisesta" ei kuitenkaan seuraa, että metafysiikan projektin olisi yksinkertaisesti lakkautettava itsensä. Filosofialle jää myös toinen mahdollisuus: lähestyä metafysiikan lähtökohtaista aihetta, olevan olevuutta tai olemista ylipäättään, olennaisesti uudenlaiselta pohjalta, jota Heidegger kutsuu myöhäisajattelussaan länsimaisen filosofian "toiseksi aluksi" (*der andere Anfang*). Ilmaus korostaa, ettei kyse ole edeltävän perinteen hylkäämisestä vaan alusta, joka olisi toinen *suhteessa* metafysiikan perinteen *ensimmäiseen* alkuun antiikin Kreikassa ja tämän lähtökohdan myöhempään kehitykseen.⁴⁵ Juuri tästä historiallisen vuoropuhelun tarpeellisuudesta seuraa historiallisten pohdintojen ja klassikkotekstien keskeinen rooli Heideggerin oman systemaattisen position jäsentymisessä.

⁴⁴ 1998c, 1–4, 415–432, 585–594; 1998d, 1–22, 177–229, 231–361; 2000c, 72, 76–86, 109–119; 2003a, 209–267.

⁴⁵ 1989, 4–6, 55, 57–60, 167–224; 1992, 124–125, 184–190

On huomattava, että näennäistä mahtipontisuudestaan huolimatta Heideggerin "toinen alku" tavallaan vain jatkaa uuden ajan filosofiaan kuuluvaa "toisten alkujen" sarjaa, joka alkaa Descartesin *Metodin esityksestä* ja johtaa Kantin "kopernikaaniseen kumoukseen", eikä välttämättä esitäkään olevansa mitään sen dramaattisempaa. Kyseessä on kussakin tapauksessa edeltävän filosofian kritiikki, joka pyrkii osoittamaan perinteen näköpiirin rajat. Silti siirtymä toiseen alkuun on mitä ilmeisimmin ajateltava äärimmäisen monisyiseksi ja monimuotoiseksi prosessiksi. Heidegger ei missään vaiheessa tyhjentävästi systematisoi tai ohjelmallista tätä siirtymää, vaan ainoastaan luonnostelee sen mahdollisia yksittäisiä piirteitä ja pääkohtia ja sitä, miten ne eroavat edeltävästä perinteestä.

3. Olemisen ainutkertaistumisena: Heideggerin "viimeinen sana"

Pääväitteeni mukaan Heideggerin hahmottaman jälkimetafyysisen siirtymän ehkä keskeisin piirre liittyy aristoteeliseen ymmärrykseen olevan olevuudesta ylipäättään transsendentaalilaisena yleisyytenä. Siinä missä "oleminen" on perinteisesti kaikkein yleisin ja siksi määrittymättömin käsite, heideggerilaiselle jälkimetafyysikalle olemisen on päinvastoin *ainutkertaisuutta* tai paremminkin *ainutkertaistumista* – ajallis-tilalliseen tilanteeseen sijoittuvaa ja paikantuvaa mielekkyyden ilmentymistä, joka ei milloinkaan kahdessa eri tilanteessa tapahdu täysin yhdenmukaisesti. Tätä ainutkertaisuutta havainnollistaa se, ettei kahta historiallista tapahtumaa ole mielekästä kutsua "samaksi" tapahtumaksi, ei edes saman "lajin" tai "tyypin" edustajaksi. On vaikea nähdä, missä mielessä vaikkapa Ranskan vallankumous ja Venäjän vallankumous voisivat olla "vallankumouksen" yleiskäsitteen yksittäisiä ilmentymiä; pikemminkin ne ovat kaksi ainutkertaista mutta toisiinsa kytkeytyvää vaihetta uuden ajan vallankumouksellisessa perinteessä. Mikäli *kaikkea* olemista, kaikkea mielekästä kokemuksellisuutta, ajatellaan pohjimmiltaan tällä tavoin historiallisesti sijoittuneena tapahtumisena, ei kahta aikaan ja paikkaan sijoit-

tunutta mielekkyyden tapahtumaa voida pitää "samana". Jälkimetafyysinen olemisen ei ole mikään kaikelle olevalle yhteinen ja yhtäläinen sisällöllinen piirre vaan pikemminkin se toteutumisen rakenne tai tapahtumisen muoto, mielekkyyskontekstiin sijoittuminen tai kontekstualisoituminen, joka tekee todellisuuden jokaisesta tilannesidonnaisesta todellistumasta *ainutkertaisen* mielekkyysyhteyden. Kaikille tilanteille yhteistä on vain niiden kontekstuaalinen ainutkertaisuus.

Merkittävimpiin Heidegger-tulkkeihin kuuluva Reiner Schürmann kirjoittaa osuvasti: "[...] ainutkertaisuus [*le singulier*] on hänen [Heideggerin] toiseksi viimeinen sanansa, ja hänen viimeinen sanansa on ainutkertaistuminen [*singularisation*], ja siten aika."⁴⁶ Tämä Heideggerin "viimeinen sana" on kuitenkin saanut tulkinnoissa osakseen verraten vähän huomiota. Tämä johtuu ainakin osaksi Heideggerin myöhäisten muotoilujen kokeellisesta ja monitulkintaisesta luonteesta. Kenties selkeimmin Heidegger muotoilee olemisen ainutkertaisuuden *Beiträge*-teoksessa:

[Perinteisen metafysiikan] johtavan kysymyksen [*Leitfrage*; so. Aristoteleen kysymys olevasta olevana] piirissä [...] olemuksen [*Wesen*] olemuksellisuus [*Wesentlichkeit*] piilee sen korkeimmassa mahdollisessa yleisyydessä. [...] Silloin kun olemisen [*Seyn*] taas käsitetään tapah-

⁴⁶ Schürmann 1996, 733. Olemisen ainutkertaisuudesta Heideggerilla ks. myös White 1985, 194–195; Nancy 1988, 91–93; 1996, 200–202; 2004, 191–192; Greisch 1991, 204; Ruin 1994, 206; Narbonne 2001, 204, 211–212, 244–282; Beistegui 2004, 147; Malpas 2006, 16, 86, 173, 244, 313; Backman 2009, 503–520. Toisenlaista lukutapaa edustaa Derrida (1972, 29; 1987a, 24; 1987b, 439, 616; 1994, 378; 2003, 273), joka epäilee erityisesti myöhäis-Heideggerilla esiintyvää "ainutlaatuisuuden" ja "ainutkertaisuuden" sanastoa oireeksi perinteisestä metafyyisistä halusta palauttaa ilmenevä moninaisuus perimmäiseen ykseyteen. Tämänäyttypistä luentaa edustavat myös mm. Habermas 1988, 159–160; Thomä 1990, 801, 805, 810, 829, 838; Caputo 1993, 4–5; Casey 1994, 603; Philipse 1998, 187; Blackburn 2000, 44–46.

tumana [*Ereignis*], määritetty olemuksellisuus olemisen oman alkuperäisyyden ja ainutlaatuisuuden [*Einzigkeit*] pohjalta. Olemus ei ole yleisyyttä, vaan nimenomaan tilannekohtaisen ainutlaatuisuuden oleilua [...].⁴⁷

Toinen tärkeä kohta löytyy hieman myöhemmästä tutkielmasta *Besinnung* (Mietiskely, 1938–39):

Olemisen ainutlaatuisuus [*Einzigkeit*] ja ainutkertaisuus [*Einmaligkeit*] eivät ole siihen liitettyjä ominaisuuksia eivätkä varsinkaan sen johdannaisia määreitä [...], vaan olemisen itse on ainutlaatuisuutta, ainutkertaisuutta [...].⁴⁸

Olemisen ainutkertaisuuden teema painottuu vasta Heideggerin 1930-luvun puolivälissä alkavassa myöhäistuotannossa. Se on kuitenkin läsnä jo hänen kaikkein varhaisimmissa kirjoituksissaan. Vuonna 1915 valmistuneessa habilitaatioväitöskirjassa, joka käsittelee Johannes Duns Scotuksen kategoria- ja merkitysoppia, Heidegger ilmoittaa valinneensa tutkielman aiheeksi Duns Scotuksen, koska tämä liikkuu "lähempänä reaalista elämää" kuin muut skolastikot.⁴⁹ Tätä väitettä Heidegger perustelee viittaamalla Duns Scotuksen käsitteeseen *haecceitas*, "tämyys", joka tarkoittaa yksittäisolion "tässä-ja-nyt"-luonnetta ja materiaalisuutta erotuksena sen yleisestä ja lajityyppillisestä "mikyydestä" (*quidditas*). Yksittäisolion tämyys on se, mikä tekee siitä yksittäisen ja erottaa sen muista saman oliolajin edustajista. Heideggerin mukaan universaaliuden, formaaliuden ja abstraktiuden perinteinen ontologinen etusija

⁴⁷ Heidegger 1989, 66.

⁴⁸ 1997a, 128.

⁴⁹ 1978, 203. On tosin huomattava, että Heideggerin tutkimuksessaan käyttämät keskeiset lähteet, tuolloin Duns Scotuksen kirjoittamina pidetyt teokset *De rerum principio* ja *Tractatus de modis significandi* (*Grammatica speculativa*) osoittautuivat myöhemmin muiden 1300-luvun filosofien (Vitalis de Furno, Tuomas Erfurtilainen) kirjoittamiksi.

on estänyt aristoteelista perinnettä saamasta otetta ”historiallisuudesta yksilöllisyytenä”.⁵⁰ Badenin uuskantalaisia, Wilhelm Windelbandia ja habilitaatiotyönsä ohjaajaa Heinrich Rickertiä seuraillen Heidegger puhuu ”yksilöivästä” historiatieteestä, jonka päämääränä olisi ”kuvata [...] inhimillisen elämän objektivoitumien merkitysyhteyttä niiden ainutlaatuisuuden ja ainutkertaisuuden kannalta”.⁵¹

Ainutkertaisten elettyjen tilanteiden historiallisen tilannesidonaisuuden kuvaaminen ei kuitenkaan Heideggerin katsannossa ole vain historiatieteen metodologinen ongelma, vaan pikemminkin haaste koko klassisen filosofian perinteelle. Vuoden 1923 luennoissaan Heidegger ottaa tehtäväkseen muotoilla radikaali *ontologia*, uusi näkökulma kysymykseen olevan olevuudesta, menetelmänään ”faktisuuden hermeneutiikka”, fenomenologinen lähestymistapa, joka Husserlin klassisesta fenomenologiasta poiketen ei abstrahoi kokemuksen yleisiä ja ideaalisia rakenteita tosiasiallisista yksittäisistä kokemustilanteista, vaan päinvastoin korostaa eletyn kokemuksen tilannesidonaisia piirteitä ja painottaa analyysin sijasta tulkintaa.⁵² Tämä tilannesidonaisuuden ontologia antaa suunnan neljä vuotta myöhemmin ilmestyneen *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologiselle hankkeelle, jonka Heidegger esittelee rakenteeltaan analogisena Aristoteleen metafysiikan kanssa⁵³: se tavoittelee jäsennyttä ”olemisen mielestä” (*Sinn des Seins*) analysoimalla yhtä tiettyä ”esimerkillistä olevaa”.⁵⁴

⁵⁰ Mt., 262.

⁵¹ Mt., 427. Heideggerin ajatuksen taustalla on Windelbandin (1924, 136–180) erottelu luonnontieteille ominaisen ”nomoteettisen”, selittävän yleistämisen ja historiallis-humanistisille tieteille ominaisen ”idiografisen”, yksittäisiä historiallisia ilmiöitä kuvailevan tutkimuksen välillä. Vrt. Barash 1988, 44.

⁵² Heidegger 1995a, 1–3. Tätä Heideggerin metodologista irtiottoa Husserlin fenomenologiasta käsittelem tarkemmin kirjoituksessa Backman 2010.

⁵³ Heidegger 1990, 201–202; 1997b, 26; 2006, 60.

⁵⁴ 2000b, 26–27; 2001, 6–7; vrt. 2001, 439 n7c.

Fundamentaaliontologian ”esimerkillinen oleva” ei kuitenkaan ole Aristoteleen metafysiikan *korkein* oleva eikä myöskään absoluuttinen tai transsendentaalinen subjektiivisuus, ei ylipäätään mikään absoluuttisen itseidenttinen viitepiste. Kyseessä on päinvastoin ihmisen kuolevainen ja äärellinen oleminen, josta Heidegger käyttää termiä *Dasein*, ”täälläolo”. Täälläolo on ”esimerkillinen” siinä erityisessä mielessä, että se muodostaa olemisen ”kohdan” tai ”paikan” (*Da*), tilannesidonaisen kontekstin, jossa mielekkyys voi toteutua ja tulla koetuksi.

Fundamentaaliontologian ensimmäinen vaihe on täälläolon analytiikka, jonka tavoitteena on osoittaa täälläolon olemistavan eli eksistenssin (*Existenz*) perusrakenteeksi sen ajallisuus (*Zeitlichkeit*).⁵⁵ *Olemisen ja ajan* I osan 1. jaksossa Heidegger analysoi eksistenssin perusmuotoja eli eksistentiaaleja, jotka 2. jaksossa palautetaan täälläolon ajallisuuden kolmeen ulottuvuuteen eli ekstaasiin.⁵⁶ Nämä ulottuvuudet ovat ymmärrettävissä täälläolon pohjimmiltaan yhtenäisen ajallisen tapahtumisen eli ajallistumisen (*Zeitigung*) liikkeen kolmeksi osatekijäksi.

1. ”Tulevaisuus” (*Zukunft*) on täälläolon ”tulemista kohti itseään” – sen itseymmärrystä, joka perustuu kustakin tilanteesta avautuviin äärellisiin olemismahdollisuuksiin, siihen mitä täälläolo kulloinkin vielä *voi* olla.
2. Tässä itseymmärryksessä täälläolo tavoittaa oman ”olleisuutensa” (*Gewesenheit*) – sen kulloiseenkin tilanteeseen kuuluvan tosiasian, ettei eksistenssi milloinkaan ala ”puhtaalta pöydältä”, vaan täällä-

⁵⁵ Täälläolon analytiikan asemaan liittyy tietty kaksiselitteisyys: Heidegger (1990, 199–202; 1997b, 26; 1998b, 232, 239, 242; 2000b, 34, 62; 2001, 13, 38) esittää sen toisaalta fundamentaaliontologian *lähtökohtana*, toisaalta fundamentaaliontologian varsinaisena *sisältönä*. Vrt. Merker 1988, 25–26; Courtine 1990, 78 n24.

⁵⁶ Heidegger 2000b, 389–398; 2001, 323–331.

olo on aina myös jo *ollut*, aina jo tietyssä konkreettisesti tilanteessa, johon kuuluu tietty tosiasiallinen henkilö- ja kulttuurihistoriallinen tausta, joka taas rajaa tilanteen tarjoamia mahdollisuuksia.

3. Vasta näiden kahden ulottuvuuden – avoimien mahdollisuuksien ja niiden pohjalta ymmärretyn oman tosiasiallisuuden – pohjalta täälläolo voi kohdata nykyisyytensä (*Gegenwart*), ne ajankohtaiset asiat ja hankkeet, jotka saavat mielekkyytensä ensisijaisesti praktisessa viitekehyksessä, ”käsilläolevina” tai ”kätevinä” (*zuhanden*), siis suhteessa tiettyihin käyttömahdollisuuksiin ja niiden edellyttämiin olemassa oleviin käytäntöihin ja käytäntökokonaisuuksiin.

Siinä missä aika tavanomaisesti ymmärretään tilan ulottuvuuksille analogisena peräkkäisten nyt-hetkien lineaarisena sarjana, ajallisuuden kolme ekstaasia ovat yhteispelissään ”yhtäaikaisesti” (*gleichzeitig*) tai ”yhdellä kertaa” (*zumal*) rakentamassa yhtenäistä tilannetta, joka ei palaudu pelkkään nykyisyyteen tai nyt-hetkeen.⁵⁷ Toisin sanoen ajallisuuden analyysi jäsentää yhtenäiseen dynaamiseen mielekkyystilanteeseen kuuluvia perusulottuvuuksia. Niiden yhteispeli eli ajallistuminen on monitahoista mutta pohjimmiltaan yhtenäistä mielekkyyden kontekstualisoitumista.

Täälläolon ajallisen eksistenssin ”omaehtoisimmaksi” tai ”omaperäisimmäksi” (*eigentlich*) – so. ontologisesti lähtökohtaisimmaksi – toteutumistavaksi Heidegger nimeää ”määrätietoisuuden” tai ”päättäväisyyden” (*Entschlossenheit*), ensisijaisesti tulevaisuuteen suuntautuneen eksistenssimuodon, jossa täälläolo ei ole yksiulotteisesti uppoutunut nykyisiin hankkeisiin ja haasteisiin vaan kokee tilanteensa ajallisesti kolmitahoi-

⁵⁷ Heidegger 1991b, 11; 1995b, 136; 2000d, 14–16; vrt. Pöggeler 1963, 251.

senä, oman ajallisen olemisensa kokonaisvaltaisessa valossa.⁵⁸ Päättäväisyydessä nykyisyys näyttäytyy silmänräpäyksenä (*Augenblick*), ajalliseen kontekstiin kietoutuvana ainutkertaisena tilanteena, jossa täälläolo samalla tavoittaa oman tilannesidonnaisen itseytensä.⁵⁹ Tämä kokemuksellisuuden yhtenäisyyden muodostava itseys ei ole kartesiolainen epäilyksetön itsetietoisuus, vaan juuri eletyn mielekkyyden perustava omakohtaisuus (*Jemeinigkeit*), sen sidonnaisuus omaan äärelliseen henkilöhistoriaan ja tämän puitteissa kulloinkin avautuvaan tosiasialliseen tilanteeseen.⁶⁰ Vuosien 1929–30 luennoissaan Heidegger luonnehtii silmänräpäystä siksi,

[...] mikä varsinaisesti mahdollistaa täälläolon [...]. Se on täälläolon päättäväinen silmäys täällä-olemiseen [*Dasein*], joka on kulloinkin eksistoimista täysimääräisesti tavoitetussa tilanteessa [*Situation*], tänä ainutkertaisena [*einmalige*] ja ainutlaatuisena [*einzig*].⁶¹

Olemisen ja ajan fundamentaaliontologia etsii viime kädessä tietä täälläolon ajallisuudesta (*Zeitlichkeit*) – sen rakenteesta kokemuksellisen mielekkyyden ajallisesti ainutkertaisena ja monitahoisena täällä-paikkana – sille avautuvan mielekkyyden omaan ajallisesti ainutkertaiseen rakenteeseen, jota Hei-

⁵⁸ Heidegger 2000b, 358–375, 391–397, 405–406, 454–460; 2001, 295–310, 325–330, 338–339, 382–387.

⁵⁹ 2000b, 394–395, 405–406; 2001, 328, 338.

⁶⁰ 2000b, 66–67; 2001, 41–43.

⁶¹ 1983, 251. McNeill (1999) osoittaa, että silmänräpäyksen käsite Heideggerilla pohjautuu Aristoteleen (*Nikomakhoksen etiikka* VI, 7, 1141a16–b16; 8, 1142a23–30; 11, 1143a32–b5) kuvaukseen käytännölliseen järkeen (*fronēsis*) kuuluvasta ainutkertaisen tilanteen intuitiivisesta tajuamisesta. Aristoteleen sielun kykyjen hierarkiassa *fronēsis* on alistainen teoreettiselle järjelle, viisaudelle (*sofia*), jossa tajuaminen kohdistuu kaikkein yleisimpiin periaatteisiin; Heideggerille taas ainutkertaisen ja tilannesidonnaisen tavoittaminen on ontologisesti ja tietoteoreettisesti ensisijaista. Vrt. Backman 2005b, 248–258; 2007, 212–218.

degger kutsuu olemisen temporaalisuudeksi (*Temporalität*).⁶² Hieman harhaanjohtavasti Heidegger luonnehtii täälläolon avoimuutta olemiselle "transsendentaaliseksi tietämiseksi" ja olemista "transsendenssiksi", mutta huomauttaa tähän liittyen: "Täälläolon olemisen transsendenssi on erityislaatuista sikäli, että siihen sisältyy kaikkein radikaaleimman *yksilöitymisen* [*Individuation*] mahdollisuus ja välttämättömyys."⁶³ Olemisen ei Heideggerilla ole "transsendentaalinen" käsite skolastisessa äärimmäisen yleisyyden ja universaaliuden mielessä. "Transsendenssilla" tarkoitetaan tässä sitä, että nykyisyyden kohtaaminen mielekkäänä mahdollistuu vain suhteessa tulevaisuuden ja olleisuuden ajallisiin ulottuvuuksiin, jotka "ylittävät" nykyisyyden välittömän läsnäolon kapeassa mielessä.⁶⁴ Täälläolon ajallisen olemisymmärryksen ja olemisen temporaalisen annettuuden välinen rakenneyhteys tai korrelaatio on dynaaminen prosessi, joka taustoittaa ja kontekstualisoi ja siten mahdollistaa tilannesidonnan mielekkyyden.

Olemisen ja ajan I osan otsikkona onkin: "Täälläolon tulkinta suhteessa ajallisuuteen ja ajan eksplikaatio transsendentaalisena horisonttina olemisen kysymiselle". Tehtävän jälkimmäinen osa, ajan eksplikaatio olemisen transsendentaalisena horisonttina, oli määrä toteuttaa *Olemisen ja ajan* I osan 3. jaksossa "Aika ja oleminen" ("Zeit und Sein"), jonka piti siirtyä täälläolon ajallisuuden tarkastelusta olemisen oman temporaalisuuden tarkasteluun. Otsikko "Aika ja oleminen" kääntää *Olemisen ja ajan* alkuperäisen otsikon nurin, ja teoksen alussa ja lopussa Heidegger vihjaakin, että olemisen mielen jäsentäminen temporaalisuutena johtaa suunnanvaihdokseen, jossa täälläolon rakenne, jonka pohjalta olemisen mieleen alun perin päästään käsiksi, tulkitaan vuorostaan uudelleen olemisen mielen ajallisen temporaalisen rakenteen pohjalta.⁶⁵ Tällainen

⁶² Heidegger 2000b, 38–40; 2001, 17–19.

⁶³ 2000b, 62; 2001, 38; suomennosta muutettu. Vrt. 2000b, 23; 2001, 3.

⁶⁴ 2001, 440 n38a.

⁶⁵ 2000b, 62, 513; 2001, 38, 436.

etenemistapa on toki kehämäinen, mutta edustaa "hermeneuttista kehää", ymmärtämisen liikettä, jossa mikä tahansa tulkinta johtaa aina vastavuoroisesti tulkinnan alkuperäisten lähtökohtien uudelleentulkintaan.⁶⁶ Vasta tällainen kehäliike toisi täysin näkyviin olemisen ja olemista ymmärtävän täälläolon välisen ajallisen rakenneyhteyden vastavuoroisuuden ja kaksisuuntaisuuden. Tämä estäisi *Olemista ja aikaa* jäämästä perinteiseksi kantilaiseksi tai husserlilaiseksi transsendentaalihankkeeksi, jossa objektiivisuuden rakentuminen avataan subjektiivisuuden rakenteiden pohjalta. Se osoittaisi myös, ettei *Olemisen ja ajan* positiota voida luonnehtia "idealistiksi" edes Kantin transsendentaalisen idealismin mielessä, eikä toisaalta myöskään "realistiksi" tai varsinkaan "naturalistiksi", ainakaan mikäli jälkimmäisillä ymmärretään inhimillisen ajattelun pitämistä *kontingenttina* tosiasiana muiden joukossa.⁶⁷ Ilmenevän todellisuuden mielekkyys ei ole täälläolosta lähtöisin eikä sen aktiivisesti tuottamaa – todellisuus ei ole "konstruoitu", ei edes "sosiaalisesti" – mutta ei toisaalta voi toteutua ilman täälläolon muodostamaa vastaanottavaa "kohtaa", jossa ilmenevä mielekkyys tulkkiutuu tietyn historiallis-kulttuurisen diskursiivisen viitekehyksen puitteissa. Mielekkyys todellistuu olemisen (annettuuden) ja täälläolon (vastaanottavuuden) välisessä rakenteellisessa yhteispelissä tai korrelaatioissa, eikä toista voida lopulta ajatella ilman toista.

"Aika ja oleminen", samoin kuin *Olemisen ja ajan* koko historiallinen II osa, jäivät kuitenkin julkaisematta. Heideggerin käsitteellinen systematiikka ajautui umpikujaan, eikä hän lopulta kyennyt viemään fundamentaaliontologian hanketta loppuun suunnittelemassaan muodossa. *Olemisen ja ajan* ydinkäsitteet olivat omalaatuisuudestaan huolimatta liiaksi perinteeltä lainattuja ja siksi harhaanjohtavia, "metafysiikan kieltä",

⁶⁶ 2000b, 191–197; 2001, 148–153.

⁶⁷ Meillassoux (2006) argumentoi kiinnostavasti juuri tämän kontingenssin puolesta pyrkien osoittamaan, että heideggerilainen korrelaationismi itse asiassa edellyttää sen implisiittisesti (mt., 77–81).

joka ei lopulta riittävän hyvin palvellut tarkoitustaan.⁶⁸ Niinpä Heidegger keskittyikin *Olemisen ja ajan* jälkeisinä vuosina uudistamaan käsitteistöään. Hän luopui "eksistenssin", "ekstaattisuuden" ja "transsendenssin" kaltaisista ulostuloon ja ylitykseen viittaavista käsitteistä siitä syystä, että nämä luovat helposti vääränlaisen perinteisen mielikuvan lähtökohtaisesti välittömästä läsnäolosta tai itselleen immanentista subjektiivisuudesta, joka vasta toissijaisesti kurottaa "itsensä" yli kohti horisonttia tai kontekstia.⁶⁹ Tällöinhän nykyisyys olisi ajateltu ajan "perusolottuvuudeksi", joka sitten ylitetään kohti tulevaisuutta ja menneisyyttä. *Olemisen ja ajan* ajallisuusanalyysin tarkoitus on kuitenkin päinvastainen: osoittaa, että nykyisyys ja läsnäolo mahdollistuvat vasta edeltävän taustakontekstin ja sen ulottuvuuksien pohjalta.

Tätä rakennetta Heidegger pyrki myöhäisajattelussaan avaamaan ja varjelemaan väärinymmärryksiltä vaihtamalla lähestymistapansa suuntaa. Hän torjui subjektilähtöistä tulkintaa olemisesta täälläolon aktiivisen olemisymmärryksen "tuloksena", täälläolon rakenteiden "konstituoimana", lähestymällä jatkossa täälläoloa ja ihmisen olemista "olemisesta itsensä käsin" – toisin sanoen kuvaamalla täälläoloa kokemukselle avautuvan mielekkyyden vastaanottajana ja reseptiivisenä "tapahtumapaikkana". Heideggerin ajattelun paljonpuhuttu "käännös" (*Kehre*) viittaakin luontevimmin juuri tähän tulosuunnan vaihtumiseen, joka on sisäänrakennettuna läsnä jo *Olemisessä ja ajassa*. Ajattelun käännös tapailee *Olemisen ja ajan* tavoittelemaa kääntymistä uuden ajan subjekti- ja subjektiivisuuslähtöisestä metafysiikasta jälkimetafyysiseen näkökulmaan, jossa mielekkään todellisuuden tapahtuminen hahmot-

⁶⁸ Heidegger 1996b, 327–328; 2000a, 67.

⁶⁹ 1989, 319, 322, 467; 1991a, 54; 1996b, 330; 1997a, 144–145; 2000a, 69.

tuu olemisen annettuuden ja ihmisen vastaanottavuuden välisenä vuorovaikutuksena.⁷⁰

Toinen Heideggerin myöhäisajattelua luonnehtiva piirre on aiempaa syvällisempi näkemys mielekkään todellisuuskokemuksen historiallisuudesta, olemisen "omasta" historiasta⁷¹, johon liittyy myös kielen aiempaa keskeisempi rooli. Olemisen "tapahtumapaikkana" ihmisen täälläolo on olennaisesti kielellinen: kulloinkin käytössä oleva kieli tarjoaa ne puitteet, joissa todellisuus kulloinkin jäsentyy, eriytyy ja strukturoituu. Kieli on "olemisen talo".⁷² Kehkeytyvän ja muuttuvan kielen eläessä omaa historiallista elämänsä elää myös se tapa, jolla todellisuuden perimmäinen luonne ja rakenne on kulloinkin luontevaa käsitteellistää, ja filosofia on muiden kielellisten hankkeiden tavoin läpikotaisin historiallinen. Heideggerin ajattelusta tulee nyt entistä tietoisemmin oman aikansa filosofiaa, Nietzschen ja metafysiikan lopun jälkeiseen filosofiseen tilanteeseen pureutuvaa ajattelua, joka "toisen alun" teeman varjolla etsii uudenlaisia kielellisiä muotoja ja muotoiluja juuri tuossa tilanteessa avautuvien uudenlaisten näköalojen jäsentämiseksi.

Vuosina 1936–1938 kirjoitetussa ja vasta vuonna 1989 ilmestyneessä, käsitteellisen kokeellisuutensa johdosta erittäin haastavassa teoksessa *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Lisäyksiä filosofiaan (Tapahtumasta)) Heidegger pyrkii kokonaisesitykseen ajattelustaan "käänteeseen" jälkeisessä muuttuneessa muodossa. Tavoitteena on hahmotella mahdollinen siirtymä ajattelun toiseen, jälkimetafyysiseen alkuun, jolle tunnusomaista on olemisen ajattelu todellisuuden historiallisen, tilannekohtaisen ja ainutkertaisen mielekkyyden tapauksena tai tapahtumana (*Ereignis*), jossa olemisen "tulee" tai "sattuu kohdalle" ja sijoittuu ihmisen olemisen muodosta-

⁷⁰ 1990, 199–202; 2000d, 34; 2003b, XVII–XXII. Heideggerin "käänteestä", ks. Gadamer 1987, 191; Sheehan 2001, 3–5; von Herrmann 1964, 264–278; 1994, 67–68. Vrt. Backman 2009, 442–462.

⁷¹ Ks. Heidegger 1998d, 439–448.

⁷² 1996b, 318, 333, 361; 2000a, 57, 73, 103.

maan ajallis-tilalliseen kontekstiin, täällä-kohtaan (*Da*). Tällaisena tilannekohtaisena kohtana täällä-olo, *Da-sein*, ”vastaa olemisen [*Seyn*] ainutlaatuisuutta [*Einzigkeit*] tapahtumana [*Ereignis*]”.⁷³ *Ereignis*, joka saksassa tarkoittaa ensisijaisesti juuri yksittäistä historiallista tapahtumaa tai tapausta, on Heideggerin mukaan luonteeltaan *singulare tantum* – pelkästään yksikkömuodossa esiintyvä sana, joka ei kuitenkaan toimi yksittäisten tapahtumien katto- tai yleiskäsitteenä vaan tarkoittaa nimenomaan ainutkertaisen tapahtumisen ainutkertaisuutta, sen ainutkertaistumista sellaisenaan.⁷⁴

4. Mielekkyyden nelitahoinen konteksti

Beiträgessä ja samoihin aikoihin syntyneissä luennoissa ja kirjoituksissa Heidegger alkaa myös hahmotella uudenlaista käsitteellistä mallia, josta kehkeytyy vähitellen Heideggerin myöhäisvaiheen keskeisiin käsitteisiin lukeutuva ”nelikko” tai ”neliyhteys” (*Geviert*). Lopullisessa muodossaan neliyhteys esitellään vasta vuonna 1949 Bremenissä pidetyssä luennossa ”Olio” (”*Das Ding*”).⁷⁵ Tiivis ja ei-argumentoiva teksti kuvaa, miten konkreettisesti yksittäisoliossa (Heideggerin esimerkissä ruukku) kietoutuu yhteen neljä epäsuorasti läsnäolevaa ja taustalle jäävää mielekkyydsulottuvuutta, jotka jäsentyvät kahdeksi vastinpariksi. Näistä käytetään nimiä *taivas* (*Himmel*), *maa* (*Erde*), *jumalalliset* (*die Göttlichen*) ja *kuolevaiset* (*die Ster-*

blichen). Kyseessä on mitä ilmeisimmin eräänlainen ”käsite-runous” – yritys välttää perinteisten filosofisten termien painolastia muodostamalla tuoretta filosofista kieltä. Neliyhteysmallin taustalla voidaan kuitenkin nähdä mm. Friedrich Hölderlinin luontorunous, Aristoteleen neljän syyn oppi⁷⁶ ja eräissä Platonin dialogeissa ja myöhempien stoalaisten kirjoituksissa esiintyvä ajatus kosmoksen eli maailmanjärjestyksen neljästä pääulottuvuudesta.⁷⁷ Neliyhteyden viimekätinen tarkoitus ja sen asema Heideggerin ajattelun kokonaisuudessa jäävät silti tekstin valossa arvoituksellisiksi, eikä Heidegger-tutkimus ole päässyt aiheesta edes alustavaan yksimielisyyteen.⁷⁸

Oma tulkintani yhdistelee aineksia aiemmista tutkimuksista.⁷⁹ Sen mukaan puutteellisesti kehitellyn neliyhteysmallin perimmäisenä tarkoituksena on muodostaa uusi, *Olemisen ja ajan* kolmitahoisesta ajallisuudesta poikkeava nelitahoinen malli konkreettiseen mielekkyytilanteeseen kuuluvasta taustakontekstista eli maailmasta (*Welt*). Tämä nelitahoinen maailma mahdollistaa uudenlaisen ymmärryksen mielekkyytilanteiden perustavasta monitahoisuudesta, heterogeenisyydestä ja ainutkertaisuudesta. Yksityiskohtaisten tekstianalyysien sijasta pyrin selventämään tätä mallia, ja sen kautta Heideggerin myöhäisajattelun näkökulmaa olemisen kontekstuaalisuu-

⁷³ 1989, 375; vrt. 1989, 323, 384; Beistegui 2004, 147; Ruin 1994, 200–201.

⁷⁴ Heidegger 2002, 25.

⁷⁵ 2000c, 164–166, 170–175; 2009, 54–57, 61–66. Varhaisin versio neliyhteydestä löytyy *Beiträge*-teoksesta (1989, 310), ja samansuuntaisia varhaisia jäsennyksiä esiintyy vuosien 1934–35 Hölderlin-luennoissa (1980, 245), *Johdatus metafysiikkaan* -luennoissa (1998a, 149; 2010a, 184) ja vuosina 1935–36 syntyneessä *Taideteoksen alkuperässä* (1998e, 32, 42–50, 56, 65–67, 73; 2003a, 19–20, 28–36, 42, 50–52, 57). Neliyhteys esiintyy ”Olion” lisäksi muutamissa 1950-luvun teksteissä (1996a, 152–181; 2000c, 139–156; 2003c, 22–33, 214–216; 2009, 22–44).

⁷⁶ Aristoteleen neljän syyn ja Heideggerin neliyhteyden välisestä analogiasta, ks. Mattéi 1988; 1999; 2001, 52–62, 72–73, 200–201; 2004, 136–137; Mattéi & Janicaud 1983, 126.

⁷⁷ Platon, *Gorgias* 507e6–508a4; vrt. Mattéi 2001, 18, 206–207.

⁷⁸ Harman (2009, 292–294) toteaa osuvasti neliyhteyden ikään kuin ”putoavan taivaalta” ja lisää, että se on Heideggerin ajattelun pääteemoista kaikkein vältellyin.

⁷⁹ Tärkeimpiä tutkimuksia aiheesta ovat Mattéi 1988; 1999; 2001; 2004; Mattéi & Janicaud 1983, 49–162; Edwards 1997, 165–194; Harries 1997, 158–162; Harman 2002, 190–204; 2007, 131–135; 2009; 2011, 82–94. Tulkinnat ovat keskenään hyvin erilaisia, mutta omassa tulkinnassani on yhteneväisyyksiä kaikkien kanssa. Ks. myös Backman 2005a.

teen, fenomenologisen havainnollistuksen avulla. Käytän apunani yksinkertaista esimerkkiä: kirjoituspöytäni.

Yhtenä ontoteologisen metafysiikan peruspiirteistä Heidegger näkee Platonista alkavan filosofisen tutkimuksen kohdentumisen *ideaalisuuden* alueelle.⁸⁰ Voidaan väittää, että tätä kohdentumista motivoi nimenomaan reaalisten, ajallis-paikallisten yksittäisolioiden tietynasteinen tilannesidonnaisuus. Kirjoituspöytäni yksittäisenä oliona ei tarkkaan ottaen ole milloinkaan ole kahdella hetkellä *täsmälleen* identtinen: sen materiaaliseen koostumukseen ja sijaintiin liittyy jatkuvia muutosprosesseja, siirtelyä ja uudelleenjärjestelyä. Identtisenä siinä pysyy hetkestä toiseen sen ideaalinen käsitteellinen identiteetti, sen "mikyys". Kirjoituspöytäni numeerinen identtisyys itsensä kanssa (se, että se on juuri *tämä* kirjoituspöytä) perustuu ennen muuta sen laji-identiteettiin (siihen, että se on *kirjoituspöytä*) – pelkän materiaalisen "tämyytensä" kannalta pöytä ei pysy samana. Kuten Sokrates Platonin *Kratyloksessa* osoittaa, ilman tällaista käsitteellistä määrittynisyyttä ei oliomaailmassa olisi ensinkään pysyviä identiteettejä vaan ainoastaan puhaiden ainutkertaisuuksien "herakleitolainen virta".⁸¹

Heideggerin ajattelussa, alkaen *Olemisen ja ajan* käsilläolemisen analyysistä, ei kirjoituspöytäni pysyvä itseidenttisyys kuitenkaan enää nouse sen mielekkään läsnäolon ensisijaiseksi ja päällimmäiseksi piirteeksi. Huomio kohdistuu pikemminkin siihen, mikä tekee kirjoituspöydän läsnäolosta *tilannekohtaisesti* mielekkään konkreettisesti käytännön tilanteessa. Yhdessä tilanteessa se on minulle ensisijaisesti kirjojen ja papereiden säilytystila, toisessa taas tietokoneen työskentelyalusta, kolmannessa paikka, johon laskea kahvikuppini, neljännessä se taas nousee havainnolliseksi esimerkiksi, jollaista tarvitsen työssäni. On huomattava, että tällainen tilannekohtainen mielekkyys on etupäässä tiedostamatonta ja käsitteellisesti jäsenytymätöntä. Jos nimenomaisesti *kysyn* itseltäni, *mikä* tämä olio

edessäni on, liittyy tähän miltei väistämättä etäännyminen senhetkisestä käytännön projektista, jonka puitteissa olen pöydän kanssa tekemisissä. Vastaus viittaa tilanteesta riippumatta miltei väistämättä pöydän muodolliseen mikyyteen: tämä on *kirjoituspöytä*. Niinpä tämä laji-identiteetti on toki mukana joka tilanteessa *yhtenä* kirjoituspöydän mielekkään läsnäolon ulottuvuutena, sen suhteellisena pysyvyytenä. Mutta mistä se itse muodostuu? *Valtiossa* Platon osoittaa, että käsityöläisen valmistamat ohjaket ja suitset ovat "enemmän" ohjaksia ja suitsia kuin taidemaalarin maalaamat vastaavat esineet siksi, että vain edelliset toteuttavat ohjaksille ja suitsille ominaisia tehtäviä.⁸² Käyttöesineen idea on sen *käytännöllinen tehtävä*, sen käyttökelpoisuuden kriteeri, joka avautuu ensisijaisesti käyttäjän näkökulmasta. Vastaavasti se, soveltuuko nimi "kirjoituspöytä" edessäni olevaan olioon vai ei, riippuu viime kädessä siitä, soveltuuko tämän olion materiaalinen kokoonpano toteuttamaan kirjoituspöydälle ominaisia tehtäviä. Pöytäni voidaan tehdä monenlaisia muutoksia ilman että se lakkaa olemasta kirjoituspöytä, se voidaan vaikkapa maalaata toisen väriseksi ilman että sen tehtävä häiriytyy, mutta jos se poltetaan poroksi tai siitä poistetaan kaikki jalat, ei se enää ansaitse "kirjoituspöydän" nimeä.

Edelleen voidaan kysyä, miten muodostuu tämä tehtäväkenttä, joka määrittää kirjoituspöydän identiteettiä kirjoituspöytänä ja säätelee sen materiaalista kokoonpanoa. Kirjoituspöytäni tehtävänä on palvella tietyn tyyppisiä tavoitteellisia hankkeita, vaikkapa artikkelin kirjoittamista tai papereiden säilyttämistä. Nämä hankkeet ovat puolestaan mielekkäitä vain suhteessa tiettyihin, yhä laajempiin ja kattavampiin hankkeisiin ja hankekokonaisuuksiin, kuten akateemiseen ja tieteelliseen tutkimukseen, yliopistotyöhön tai ammatinharjoittamiseen ylipäätään. Viime kädessä kaikenlainen tarkoituksenmukaisuus on suhteessa tiettyihin "elämän tarkoituksiin", niihin viimekätisiin tavoitteisiin, päämääriin ja ihantei-

⁸⁰ Heidegger 1989, 202–222.

⁸¹ Platon, *Kratylos* 432d4–440d2.

⁸² *Valtio X*, 601c3–602c3.

siin, jotka antavat yksittäisille hankkeilleni suunnan ja tarkoituksen. Tällaiset tavoitteet taas ovat mitä ilmeisimmin vahvasti yhteisöllisesti jaettu ja kulttuurisidonnaisia; sitä, mitkä hankkeet ja tavoitteet ilmenevät minulle mielekkäinä, säätelee se historiallisesti muodostunut kulttuurinen ja yhteisöllinen viitekehys, jossa toimin. Tietyt yleiset ihanteet ja päämäärät (esim. akateeminen tutkimus ja ammattilaisuus) jaetaan aina tietyssä viitekehyksessä (esim. länsimainen kulttuuri), joka sisältää tiettyjä käytäntöjä ja antaa mielen yksittäisille hankkeille (esim. artikkelin laatiminen). Kulttuureissa, joissa ei tunneta kirjoitustaitoa, ei ”kirjoituspöytä” ole mielekäs käsite, koska se ei kytkeydy mihinkään vallitsevaan käytäntöön. Ja niinkin keskeinen huonekalu kuin pöytä kytkeytyy vahvasti juuri länsimaiseen huonekalukulttuuriin – eikä ”huonekalukaan” ole universaali käsite.

Niinpä voidaan esittää, että siinä missä platonistis- aristoteelinen perinne korosti ajallis-tilallisten yksittäisolioiden oliomaisuuden ensisijaisena ulottuvuutena yhtä tekijää, nimitäin

1. niille ominaista *mikyyttä* eli käsitteellistä identiteettiä,

tämä identiteetti kietoutuu viime kädessä yhteen kolmen muun yhtä perustavan mielekkyysulottuvuuden kanssa. Näitä ovat

2. olion *materiaalisuus*, joka toteuttaa mikyyden ajallis-paikallisesti sijoittuneena ja konkreettisesti läsnäolevana;
3. ne *viimekätiset päämäärät*, joiden valossa tietty tavoitteellinen käytäntökokonaisuus ja siihen liittyvät tavoitteet ja päämäärät ovat mielekkäitä; ja
4. se äärellinen *historiallis-kulttuuris-yhteisöllinen viitekehys*, jossa juuri nämä käytännöt, tavoitteet ja päämäärät jaetaan.

Nämä erottelemalla saavutetaan Heideggerin neliyhteydelle – taivas, maa, jumalalliset ja kuolevaiset – pääpiirteissään seuraavanlainen tulkinta:

1. ”Taivas” on ymmärrettävissä yhteisöllisesti ja kielellisesti jaetun ja jäsentyneen näkyvyyden avoimena tilana – ”maa-ilmaan” kuuluvana ”ilmana”, jossa asiat voivat ilmetä ja tulla ilmi. Verrattaessa Aristoteleen neljän syyn malliin on ”taivas” analoginen yksittäisen substanssin käsitteelliselle muodolle tai määrittyneisyydelle (*eidos, logos*), ”muodolliselle syyllle”. Kyseessä ei kuitenkaan ole Platonin ikuisesti pysyvien ideoiden ja niitä valaisevan auringon eli Hyvän idean absoluuttisen kirkas taivas, vaan historiallisesti ja kulttuurisesti rajautunut ja äärellinen ilmenemistila, joka on jatkuvasa vuorovaikutuksessa muiden ulottuvuuksien kanssa. Vielä 1930-luvun teksteissä Heidegger puhuu ”taivaan” sijaan ”maailmasta” viitaten tällä *Olemisen ja ajan* esitykseen maailmasta kontekstina, käytännöllisen mielekkyyden verkostona.⁸³
2. ”Maa”, taivaan vastinpari, on jäsentymättömän materiaalisuuden ulottuvuus. Se on ”kamara” tai ”maaperä”, joka tarjoaa oliolle jalansijan ”tässä ja nyt”, aikaan ja paikkaan sijoittuneena, ja myös se pohja, josta oliot ilmi tullessaan ja jäsentyessään kasvavat ja nousevat esiin. Heideggerin maa on analoginen Aristoteleen materiaalille (*hylē*), ”aineelliselle syyllle”. Aristoteleella muodon ja aineen suhde on kuitenkin hierarkkinen: materiaalisuus on

⁸³ Heidegger 1989, 310; 1998e, 49; 2003a, 35. Edwards (1997, 170) samastaa Heideggerin ”taivaan” niihin sosiaalis-kielellisiin käytäntöihin, joiden puitteissa oliot saavat identiteettinsä osana jaettua maailmaa. Harman (2002, 197; 2009, 297) kuvailee taivasta paljastuneiden ja määrittyneiden olioiden alueeksi.

vain yksittäisten olioiden ontologinen ”ylimäärä” ja puute, joka estää niitä olemasta yksinkertaisen identtisiä muotonsa kanssa. Sen sijaan Heideggerin kuvaus taivaan ja maan (tai maailman ja maan) välisestä suhteesta *riitana* (*Streit*) korostaa, että molemmat ovat yhtä alkuperäisiä ja perustavia ulottuvuuksia, joiden keskinäinen jännite säilyy: materiaalisuus ei koskaan tyhjentävästi palaudu ideaaliseen muotoon.⁸⁴

3. ”Jumalalliset” muodostavat suuntaa-antavien viimekätisten ihanteiden, päämäärien, tarkoituserien, tavoitteiden tai ”arvojen” ulottuvuuden. Kuten monikkumuoto tuo ilmi, tämä ulottuvuus ei analogiasta huolimatta vastaa Aristoteleen metafyyssistä Jumalaa kaikkien olioiden viimekätisenä ”päämääräsyynä”. Kyse ei myöskään ole uskonnosta, ei kristillisestä Jumalasta tai pakanallisista jumalista, ei ylipäätään minkäänlaisesta (mono- tai poly-) teismistä, mikäli tällä ymmärretään väitettä jumalallisen olennon tai olentojen olemassaolosta. Heideggerilaiset ”jumalat” ovat historiallisten ja kulttuuri- ja kontekstisidonnaisten ihanteiden ulottuvuus, joka käsittää sekä nykyaikana ”uskonnolliseksi” tai ”sakraaliksi” nimetyn alueen että myös laajemmin ”viimekätisten arvojen” horisontin. Kyseessä ei ole mikään absoluuttisen itseriittoinen jumaluus, vaan, Hölderlinin runon ”Der Rhein”

⁸⁴ Heidegger 1998e, 49–50; 2003a, 35–36. Edwardsin (1997, 169–170) mukaan Heideggerin maa on ”perimmäistä materiaalisuutta”, joka ei ole tuotettavissa tai nimettävissä. Harries (1997, 159) tulkitsee maan ”materiaalisena transsendenssina”, Held (1999, 71) taas ”kaiken materiaalisena materiaalisuutena”. Vrt. Beistegui 2003, 126–135; 2005, 141–142; Dreyfus 2005, 411–413; Haar 1987, 122–133; Trawny 2003, 106–107.

sanoin, jumalat ”tarvitsevat” kuolevaisia⁸⁵: korkeimmat ihanteet todellistuvat vain historiallisen ja äärellisen yhteisön jakamina ihanteina.

4. Niinpä ”kuolevaiset” eli ihmiset muodostavatkin viimeisen, historiallisen ja kulttuurisen yhteisöllisyyden ulottuvuuden. Tämä ulottuvuus edustaa mielekkään ilmenemisen historiallis-kulttuurista tosiasiallisuutta ja äärellisyyttä – oman ainutkertaisen kokemuksellisen todellisuuden katoavaisuutta ja ajallisuutta⁸⁶ – ja myös yhteisöllistä vastaanottavuutta jaetulle mielekkyyskokemukselle, joka samalla suhteutuu yhteisön jakamiin viimekätisiin ihanteisiin ja korkeampiin tarkoituksiin eli sen ”jumaliin”.

5. Neliyhteys ainutkertaisuutena

Viimeinen askeleeni on tällä tavoin tulkitun kontekstuaalisen mallin radikaalin tilannesidonnaisuuden korostaminen. Samoin kuin ajallisuuden kolme ulottuvuutta ovat vain kolme erottamatonta tekijää saumattoman yhtenäisessä prosessissa, jossa kokemuksellinen tilanne muotoutuu, ei neliyhteyden neljästä ulottuvuudesta yksikään ole itseriittoinen, erillinen tai substantiaaalinen olio, vaan olio muodostuu vasta niiden yhteenkietoutumana. ”Olio” puolestaan lakkaa olemasta Platonin idean epätäydellinen varjokuva ja Aristoteleen pysyvän lajimuodon ajallis-tilallinen aineellistuma; siitä tulee pikemminkin nimi kunkin heterogeenisen ja monisyisen mielekkyys-tilanteen solmukohtalle, mielekkyyskokemuksen kulloisellekin navalle. Olio on neliyhteyden polttopiste, viittaussuhteiden leikkauskohta, josta käsin neliulotteinen konteksti avau-

⁸⁵ Hölderlin 1951, 152; vrt. Heidegger 1980, 269.

⁸⁶ Vrt. Edwards 1997, 173.

tuu.⁸⁷ Kun yksittäinen olio, olemisen eli mielekkään läsnäolon yksittäinen ilmentymä, nähdään tällä tavoin *kaikkien* neljän ulottuvuuden suuntaaman tilanteen ytimenä, käy ilmeiseksi, ettei yksittäisessä tilanteessa avautuva mielekäs todellisuus voi olla yksinkertaisesti ”yhtäläinen” toisessa tilanteessa avautuvan todellisuuden kanssa. Neliyhteyden jokaisen yksittäisen yhteenkietoutuman ainutkertaisuutta tähdentävät Heideggerin sanat ”Olio”-luennossa: ”Jokainen olio viivyyttää neliyhteyttä maailman yhteentaitoksen [*Einfalt*] kulloiseenkin hetkeen. [...] Vain se mikä maailmasta kehii [*gering*] tulee kerran [*einmal*] olioksi.”⁸⁸

Koska ”olio” ei tässä enää rajoitu tarkoittamaan aristoteelista substanssia, vaan mikä tahansa mielekkään kokemuksellisen tilanteen polttopiste tai keskiö voi toimia ”oliona”, ei ole van olevuuden kriteerinä ole enää mikään tai kaikelle olevalle yhteinen. Oliosta tekee olion juuri sen ainutkertaisuus, ainutkertaista sijoittuminen mielekkyyskontekstiin. ”Oleminen” ei ole mikään eri tilanteissa ilmentyvä elementti tai piirre; se ei ole olioiden moneuden yhtenäinen alkuperä tai yksittäisiä tilanteita ja ajankohtia edeltävä jakamaton taso. Heideggerin jälkimetafyysikassa oleminen on mielekkyuden *kontekstuaalisen ainutkertaisuuden tapahtumista sellaisenaan*.

Tästä ainutkertaisuudesta ei seuraa, että jokainen silmänpäyksellinen kokemus välähtäisi esiin ja häviäisi sitten jäljettömiin korvautuen toisella, täysin yhteismitattomalla kokemuksella. Kuten *Oleminen ja aika* pyrki osoittamaan, eletty aika ei koostu *erillisistä* tilanteista, vaan se on jatkuva dynaaminen ainutkertaisuuden ja tilanteellistumisen prosessi, jonka ulottuvuudet elävät ja tuottavat alinomaa uudenlaista mielekkyyttä. *Olemisen ja ajan* tiivistä ilmausta käyttäen täälläolon ajallistumisen tapahtuma on ”olleistuvaa ja nykyistyvää tulevai-

suutta” (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*).⁸⁹ Näin kuvailtu dynamiikka voidaan tulkita niin, että avoimien mahdollisuuksien ja tosiasiallisen perinteen valossa eletty nykyisyys muokkaa ”olleisuuden” ulottuvuutta jääden osaksi jo ollutta perinnettä, joka puolestaan avaa tulevaisuuden ja nykyisyyden uudessa valossa ja niin edelleen, jolloin tilanne alinomaa muuntuu. Samantyyppinen eri ulottuvuuksien yhteispeli voidaan ulottaa koskemaan neliyhteyden kautta jäsennettyä mielekkäänä avautuvaa todellisuutta. Jo koettu mielekkyystilanne ei yksinkertaisesti katoa vaan on ”toisinnettavissa” Heideggerin ”toiston” tai ”toisinnon” (*Wiederholung*)⁹⁰ painokkaassa mielessä, mutta tämä ei voi tarkoittaa sen uusintamista sellaisenaan, alkuperäisessä yhteydessään, vaan pikemminkin sen tavoittamista *toisesta* tilanteesta käsin, uudessa kontekstissa, jossa se väistämättä koetaan uudella tavalla. ”Vain ainutkertainen voidaan toisintaa.”⁹¹

Juuri ainutkertaisuutensa ansiosta olemisella voi olla muuttuva perinne ja historia. Tai paremminkin: ainutkertaista kontekstuaalisuutena oleminen *on* mielekkyuden tapahtumista aikaan ja paikkaan sidonnaisena, tilanteissa, jotka ainutkertaisuudestaan huolimatta muodostavat alati edelleen periytyvän ja kehittyvän perinteen jatkumon.⁹² Tässä mielessä Heideggerin myöhäisajattelu ei edusta ”huonoa” relativismia todellisuuden mielivaltaisen ja pirstaleisen muuntumisen tai subjektiivisen muuntelun mielessä. Silti tämä vielä varsin puutteellisesti tulkittu positio, jonka Heidegger itse jätti monilta osin luonnoksen asteelle ja jonka systemaattiselle jäsentämiselle olen tässä vasta ehdottanut suuntaa, on epäilemättä eräs keskeisimmistä avaimista koko ”jälkimoderniksi” kutsutun

⁸⁷ Borgmann (1987, 196–199) luonnehtii Heideggerin oliota osuvasti juuri jonkin käytäntökokonaisuuden ”fokukseksi”, polttopisteeksi. Vrt. Roesner 2003, 237.

⁸⁸ Heidegger 2000c, 173, 175; 2009, 65, 66; suom. R. Kupiainen.

⁸⁹ 2000b, 392; 2001, 326.

⁹⁰ 2000b, 458–460; 2001, 385–386.

⁹¹ 1989, 55; vrt. 1980, 144–145.

⁹² Ks. 2005, 44; vrt. Vail 1972, 45; Ruin 1994, 206; Beistegui 2004, 147; Polt 2006, 86.

ajattelun ymmärtämiseen ja sen rajojen kriittiseen kartoittamiseen.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Aristoteles (1894), *Ethica Nicomachea*, toim. I. Bywater, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1924), *Metaphysics*, 1–2, toim. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1936), *Physics*, toim. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1949), *Categoriae et Liber de interpretatione*, toim. L. Minio-Paluello, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1958), *Topica et Sophistici elenchi*, toim. W. D. Ross, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1964), *Analytica priora et posteriora*, toim. W. D. Ross, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxford.
- Aristoteles (1989), *Teokset, 7: Nikomakhoksen etiikka*, suom. S. Knuutila, (Classica), Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles (1990), *Teokset, 6: Metafyysiikka*, suom. T. Jatakari & K. Näätsaari & P. Pohjanlehto, (Classica), Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles (1992), *Teokset, 3: Fysiikka*, suom. T. Jatakari & K. Näätsaari, (Classica), Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles (1994), *Teokset, 1: Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen analytiikka, Toinen analytiikka*, suom. L. Carlson & S. Knuutila & J. Sihvola, (Classica), Gaudeamus, Helsinki.
- Aristoteles (2002), *Teokset, 2: Topiikka, Sofistiset kumoamiset*, suom. J. Sihvola & M. Ahonen, (Classica), Gaudeamus, Helsinki.
- Ayer, A. J. (1973 [1969]), *Metaphysics and Common Sense*, Macmillan, London.
- Backman, Jussi (2004a), "Aiheesta toiseen: Heidegger, Parmenides ja ajattelun lähtökohdat", *Ajatus* 61, 209–251.

- Backman, Jussi (2004b), "Todellisuuden kielteisyys: Heidegger, Carnap, Parmenides", teoksessa H. Gylling & S. A. Kivinen & R. Vilkkonen (toim.), *Kielto*, Yliopistopaino, Helsinki, 199–208.
- Backman, Jussi (2005a), "The Absent Foundation: Heidegger on the Rationality of Being", *Philosophy Today* 49:5, 175–184.
- Backman, Jussi (2005b), *Omaisuus ja elämä: Heidegger ja Aristoteles kreikkalaisen ontologian rajalla*, (23^o45: niin & näin -lehden filosofien julkaisusarja), Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Backman, Jussi (2007), "Für das Wohnen denken: Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung", teoksessa A. Denker ym. (toim.), *Heidegger-Jahrbuch, 3: Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg, 199–220.
- Backman, Jussi (2009), *Complicated Presence: The Unity of Being in Parmenides and Heidegger*, (Philosophical Studies from the University of Helsinki), University of Helsinki, Helsinki.
- Backman, Jussi (2010), "Heidegger ja fenomenologian asia", teoksessa T. Miettinen & S. Pulkkinen & J. Taipale (toim.), *Fenomenologian ydinkäsitteitä*, Gaudeamus, Helsinki, 60–78.
- Barash, Jeffrey Andrew (1988), *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, (Phaenomenologica), Nijhoff, Dordrecht.
- Beistegui, Miguel de (2003), *Thinking with Heidegger: Displacements*, (Studies in Continental Thought), Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Beistegui, Miguel de (2004), *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*, (Studies in Continental Thought), Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Beistegui, Miguel de (2005), *The New Heidegger*, (Continuum Studies in Continental Philosophy), Continuum, London.
- Blackburn, Simon (2000), "Enquivering", *The New Republic*, 30.10.2000, 43–48.
- Borgmann, Albert (1987), *Technology and the Character of Contemporary Life: A Philosophical Inquiry*, University of Chicago Press, Chicago.
- Caputo, John D. (1993), *Demythologizing Heidegger*, (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Indiana University Press, Bloomington, IN.
- Carnap, Rudolf (1931), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2:1, 219–241.
- Casey, Edward (1994), "Origin(s) in (of) Heidegger/Derrida", *The Journal of Philosophy* 81:10, 601–610.

- Courtine, Jean-François (1990), *Heidegger et la phénoménologie*, (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Vrin, Paris.
- Derrida, Jacques (1972), *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris.
- Derrida, Jacques (1987a), *De l'esprit*, (La philosophie en effet), Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (1987b), *Psychè: inventions de l'autre*, (La philosophie en effet), Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (1994), *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, (La philosophie en effet), Galilée, Paris.
- Derrida, Jacques (2003), *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*, toim. T. Ikonen & J. Porttikivi, Gaudeamus, Helsinki.
- Dreyfus, Hubert L. (2005), "Heidegger's Ontology of Art", teoksessa H. L. Dreyfus & M. Wrathall (toim.), *A Companion to Heidegger*, (Blackwell Companions to Philosophy), Blackwell, Malden, MA, 407–419.
- Edwards, James C. (1997), *The Plain Sense of Things: The Fate of Religion in an Age of Normal Nihilism*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA.
- Gadamer, Hans-Georg (1987), *Gesammelte Werke*, 3: *Neuere Philosophie*, 1: *Hegel-Husserl-Heidegger*, Mohr, Tübingen.
- Greisch, Jean (1991), "La parole d'origine, l'origine de la parole: logique et sigétique dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger", *Rue Descartes* 1, 191–212.
- Haar, Michel (1987), *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, (Bibliothèque de philosophie et d'esthétique), L'Herne, Paris.
- Habermas, Jürgen (1988), *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Harman, Graham (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago.
- Harman, Graham (2007), *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing*, (Ideas Explained Series), Open Court, Chicago.
- Harman, Graham (2009), "Dwelling with the Fourfold", *Space and Culture* 12:3, 292–302.
- Harman, Graham (2011), *The Quadruple Object*, Zero Books, Winchester.
- Harries, Karsten (1997), *The Ethical Function of Architecture*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978 [1812–13]), *Gesammelte Werke*, 11: *Die Wissenschaft der Logik*, 1: *Die objective Logik*, toim. F. Hogemann & W. Jaeschke, Meiner, Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981 [1816]), *Gesammelte Werke*, 12: *Die Wissenschaft der Logik*, 2: *Die subjektive Logik*, toim. F. Hogemann & W. Jaeschke, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, Martin (1978), *Gesamtausgabe*, 1: *Frühe Schriften*, toim. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1980), *Gesamtausgabe*, 39: *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, toim. S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1983), *Gesamtausgabe* 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, toim. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1986), "Tieni fenomenologiaan", suom. A. Haapala, *Synteesi* 5:2–3, 107–111.
- Heidegger, Martin (1989), *Gesamtausgabe*, 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, toim. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1990 [1978]), *Gesamtausgabe*, 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, toim. K. Held, 2. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1991a), *Gesamtausgabe*, 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus: Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, toim. G. Seubold, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1991b), "Unbenutzte Vorarbeiten zur Vorlesung vom Wintersemester 1929/30: 'Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit'", *Heidegger Studies* 7, 6–12.
- Heidegger, Martin (1992), *Gesamtausgabe*, 45: *Grundfragen der Philosophie: ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, toim. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1995a [1988]), *Gesamtausgabe*, 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, toim. K. Bröcker-Oltmanns, 2. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1995b [1971]), *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, toim. H. Feick, 2. painos, Niemeyer, Tübingen.

- Heidegger, Martin (1996a [1944]), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 6. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1996b [1967]), *Wegmarken*, 3. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1997a), *Gesamtausgabe*, 66: *Besinnung*, toim. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1997b [1975]), *Gesamtausgabe*, 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, toim. F.-W. von Herrmann, 3. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1998a [1935/1953]), *Einführung in die Metaphysik*, 6. painos, Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1998b [1929]), *Kant und das Problem der Metaphysik*, 6. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1998c [1961]), *Nietzsche*, 1, 6. painos, Neske, Stuttgart.
- Heidegger, Martin (1998d [1961]), *Nietzsche*, 2, 6. painos, Neske, Stuttgart.
- Heidegger, Martin (1998e), *Taideteoksen alkuperä*, suom. H. Sivenius, Taide, Helsinki.
- Heidegger, Martin (2000a), *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika*, suom. M. Lehtinen, (Paradeigma), Tutkijaliitto, Helsinki.
- Heidegger, Martin (2000b), *Olemisen ja aika*, suom. R. Kupiainen, Vastapaino, Tampere.
- Heidegger, Martin (2000c [1954]), *Vorträge und Aufsätze*, 9. painos, Neske, Stuttgart.
- Heidegger, Martin (2000d [1969]), *Zur Sache des Denkens*, 4. painos, Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, Martin (2001 [1927]), *Sein und Zeit*, 18. painos, Niemeyer, Tübingen.
- Heidegger, Martin (2002 [1957]), *Identität und Differenz*, 12. painos, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Heidegger, Martin (2003a [1950]), *Holzwege*, 8. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2003b [1962]), "Preface/Vorwort", teoksessa William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, (Perspectives in Continental Philosophy), 4. painos, Fordham University Press, New York, VIII-XXIII.
- Heidegger, Martin (2003c [1959]), *Unterwegs zur Sprache*, 13. painos, Klett-Cotta, Stuttgart.

- Heidegger, Martin (2005), *Gesamtausgabe*, 70: *Über den Anfang*, toim. P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2006), *Gesamtausgabe*, 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, toim. H. Vetter, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2008), *Gesamtausgabe*, 88: *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens, 2. Einübung in das philosophische Denken*, toim. A. Denker, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2009), *Esitelmää ja kirjoituksia*, 2, suom. V. Jaaksi ym., (*niin & näin* -kirjat), Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Heidegger, Martin (2010a), *Johdatus metafysiikkaan*, suom. J. Backman, (Paradeigma), Tutkijaliitto, Helsinki.
- Heidegger, Martin (2010b), *Mitä on metafysiikka?*, suom. A. Salminen, (*niin & näin* -kirjat), Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Held, Klaus (1999), "On the Way to a Phenomenology of World", engl. käännös A. Morgenstern, *Journal of the British Society for Phenomenology* 30:1, 3-17.
- Hilbert, David (1931), "Die Grundlegung der elementaren Zahlenlehre", *Mathematische Annalen* 104, 485-494.
- Hölderlin, Friedrich (1951), *Sämtliche Werke*, 2.1: *Gedichte nach 1800*, 1. *Hälfte: Text*, toim. F. Beissner, Kohlhammer, Stuttgart.
- Kant, Immanuel (1903 [1783]), "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", teoksessa *Kant's Gesammelte Schriften: Erste Abtheilung: Werke*, 4, Berlin: Reimer, 253-383.
- Kant, Immanuel (1998 [1781/1787]), *Kritik der reinen Vernunft*, toim. J. Timmermann, (Philosophische Bibliothek), Meiner, Hamburg.
- Malpas, Jeff (2006), *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Mattéi, Jean-François (1988), "L'étoile et le sillon: l'interprétation heideggerienne de l'être et de la nature chez Platon et Aristote", teoksessa Franco Volpi ym., *Heidegger et l'idée de la métaphysique*, (Phaenomenologica), Kluwer, Dordrecht, 43-66.
- Mattéi, Jean-François (1999), "Le quadruple fondement de la métaphysique: Heidegger, Aristote, Platon et Hésiode", teoksessa J.-M. Narbonne & L. Langlois (toim.), *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux*, (Zêtêsis), Vrin, Paris, 203-228.

- Mattéi, Jean-François (2001), *Heidegger et Hölderlin: le Quadriparti*, (Épiméthée), Presses Universitaires de France, Paris.
- Mattéi, Jean-François (2004), "La quadruple énigme de l'être", teoksessa J.-F. Mattéi (toim.), *Heidegger: l'énigme de l'être*, (Débats philosophiques), Presses Universitaires de France, Paris, 131–157.
- Mattéi, Jean-François & Dominique Janicaud (1983), *La métaphysique à la limite: cinq études sur Heidegger*, (Épiméthée), Presses Universitaires de France, Paris.
- McNeill, William (1999), *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy), State University of New York Press, Albany, NY.
- Meillassoux, Quentin (2006), *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*, (L'ordre philosophique), Seuil, Paris.
- Merker, Barbara (1988), *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis: Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Nancy, Jean-Luc (1988), *L'expérience de la liberté*, (La philosophie en effet), Galilée, Paris.
- Nancy, Jean-Luc (1996), *Être singulier pluriel*, (La philosophie en effet), Galilée, Paris.
- Nancy, Jean-Luc (2004 [1983]), *La communauté désœuvrée*, (Détroits), 3. painos, Bourgois, Paris.
- Narbonne, Jean-Marc (2001), *Hénologie, ontologie et Ereignis: Plotin-Proclus-Heidegger*, (L'âne d'or), Les Belles Lettres, Paris.
- Neurath, Otto (1981), *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften, 1*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 299–336.
- Owens, Joseph (1963 [1951]), *The Doctrine of Being in the Aristotelian "Metaphysics": A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*, 2. painos, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
- Philipse, Herman (1998), *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Platon (1902), *Platonis opera*, 4, toim. J. Burnet, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxford.
- Platon (1903), *Platonis opera*, 3, toim. J. Burnet, (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxford.
- Platon (1995), *Platonis opera*, 1, toim. E. A. Duke ym., (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Clarendon Press, Oxford.
- Platon (1999), *Teokset*, 2, suom. M. Itkonen-Kaila & P. Saarikoski & M. Tyni, Otava, Helsinki.

- Platon (1999), *Teokset*, 4: *Valtio*, suom. M. Itkonen-Kaila, Otava, Helsinki.
- Polt, Richard (2006), *The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*, (Reference, Information and Interdisciplinary Subjects Series), Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Pöggeler, Otto (1963), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen.
- Roesner, Martin (2003), *Metaphysica ludens: Das Spiel als phänomenologische Grundfigur im Denken Martin Heideggers*, (Phaenomenologica), Kluwer, Dordrecht.
- Ruin, Hans (1994), *Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, (Stockholm Studies in Philosophy), Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Schürmann, Reiner (1996), *Des hégémonies brisées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin.
- Sheehan, Thomas (2001), "Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to the Introduction to Metaphysics", teoksessa R. Polt & G. Fried (toim.), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, New Haven, CO, 3–16, 263–274.
- Slife, Brent D. (1995), "Information and Time", *Theory & Psychology* 5:3, 533–550.
- Thomä, Dieter (1990), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Trawny, Peter (2003), *Martin Heidegger*, (Campus Einführungen), Campus, Frankfurt am Main.
- Tuomas Akvinolainen (1949), *Quaestiones disputatae, 1: De veritate*, toim. R. Spiazzi, Marietti, Torino.
- Tuomas Akvinolainen (1963), *Summa theologiae: Cum textu ex recensione leonine, 1, 1:2*, toim. P. Caramello, Marietti, Torino.
- Vail, Loy M. (1972), *Heidegger and Ontological Difference*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1964), *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, (Monographien zur philosophischen Forschung), Hain, Meisenheim am Glan.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm (1994), *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Waismann, Friedrich (1967), *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, toim. B. F. McGuinness, Blackwell, Oxford.

White, David A. (1985), *Logic and Ontology in Heidegger*, Ohio State University Press, Columbus, OH.

Windelband, Wilhelm (1924 [1884]), *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2, 9. painos, Mohr, Tübingen.

Symbioosi ja erillisuus Psykoanalyysi, fenomenologia ja itseyden juuret

JOONA TAIPALE

1 Johdanto

Inhimillinen kokemus on syvästi intersubjektiiivista. Toiset ihmiset ovat läsnä kokemuksissamme mitä huomaamattomimmilla tavoilla, niin että kokemuksistamme useimmat – elleivät kaikki – sisältävät viittauksia heihin. Toiset henkilöt ovat meille paitsi eksplisiittisiä toisia – esimerkiksi rakkautemme, ihailumme, paheksuntamme tai vihamme kohteita – myös implisiittisiä toisia. Tällaisina he vaikuttavat elämässämme monin tavoin myös silloin kun emme tosiasiaa ole heidän kanssaan, ja jopa silloin kun emme edes havaitse, muistele tai kuvittele heitä. Tällainen vaikutus on pääosin huomaamatonta ja tiedostamatonta, ja esimerkkejä on helppo löytää arkielämämme alueelta. Me liikumme, elehdimme ja toimimme jotakuinkin niin kuin kulttuurissamme ja yhteisössämme on tapana; me ilmaisemme itseämme kielellä, jonka olemme alun perin oppineet muilta; me havaitsemme esineitä ja välineitä, jotka muut ovat valmistaneet, keksineet tai luoneet; ja me voimme tuntea esimerkiksi syyllisyyttä tai häpeää pelkistä ajatuksistamme. Tässä mielessä kanssaihmiset ovat mukana kaikessa toiminnassamme ja kaikissa havainnoissamme: näyttää siltä, että itsetietoisuutemme on läpeensä yhteisöllistä.