

Martin Heideggerin olemisen kysyminen

LEENA KAKKORI

Martin Heideggerin
OLEMISEN KYSYMINEN

Copyright ©2009 Tampere University Press ja tekijät

Myynti

Tiedekirjakauppa TAJU

Kalevantie 5

PL 617

33014 Tampereen yliopisto

puhelin (03) 3551 6055

fax (03) 3551 7685

taju@uta.fi

www.uta.fi/taju

<http://granum.uta.fi>

Kansi ja taitto

Maaret Kihlakaski

Kannen kuva

Jouko Vatanen, Ereignis -teos

ISBN 978-951-44-7828-4

ISBN 978-951-44-7828-4 (pdf)

Tampereen Yliopistopaino Oy–Juvenes Print

Tampere 2009

Omistettu
Rauno Huttuselle

Sisällys

Esipuhe	9
Johdanto	10
1. HEIDEGGERIN ELÄMÄNVAIHEITA	13
Elämä ennen Freiburgin rehtoraattia	14
Heidegger ja natsismi	19
Sodan jälkeinen aika	27
2. OLEMISEN JA AJAN TEEMOJA	29
Olemiskysymys	32
Hermeneutiikka ja fenomenologia olemiskysymyksessä	35
Dasein	41
Maailma	45
Totuus ja ymmärtäminen	55
Totuus ja oleminen	69
3. METAFYSIIKAN TÄYDELLISTYMINEN	86
Nihilismi ja nietzscheläinen Jumalan kuolema	90
Arvojen uudelleen arvioiminen ja tahto valtaan	96
Ikuinen paluu	101
Yli-ihminen ja hullu ihminen	103
Metafysiikan täydellistyminen ja oleminen	108
Heideggerin ja Nietzschen suhde	110
4. TAITEEN KYSYMINEN	113
Taidetoksen alkuperä	113
Taideteoksen olemuksen kysyminen	117
Olio ja teos	121
Totuus ja teos	127
Maan ja maailman välinen taistelu	133
Tapahtuminen ja teos	135

Runous taiteen olemuksena	147
Jälkihuomautuksia ja lisäyksiä	151
Estetiikan ylittäminen <i>Täideteoksen alkuperä</i> -esseen ja Nietzsche-luentojen valossa	154
5. HUMANISMI, IHMINEN JA ZOLLIKON-SEMINAARIT	164
Heideggerin ja Sartren kiista	
humanismista ja eksistentialismista	164
Sartren humanismi	166
Sartren ja Heideggerin epätodennäköisen dialogin lyhyt historia	173
Heideggerin anti-humanismi	174
<i>Zollikon-seminaarit ja Oleminen ja aika</i>	180
Egon hylkääminen Medard Bossilla	188
Ihmisen perustavanlaatuiset olemisen tavat Medard Bossilla	192
Lähteet	199

Esipuhe

Vuonna 2000 käännettiin Martin Heideggerin pääteos *Oleminen ja aika* suomeksi. Käännöksen ansiosta Heideggerin filosofian tutkimus ja kiinnostus ylipäättään hänen filosofiaansa on kasvanut koko vuosittuhannen alun. Aikaisemmin oli ollut saatavilla vain muutamia lyhyitä tekstejä ja *Taideteoksen alkuperä* -essee suomeksi.

Jyväskylän yliopistossa on Heidegger-tutkimuksella oma perinteesä. Filosofian laitokselta tutkimusta edusti ensi sijassa Matti Juntunen ja Matti Kosonen. Kirjallisuuden laitoksella Heidegger-tutkimusta edustaa edelleen Risto Niemi-Pynttäre ja Tarmo Kunnas.

Oma kiinnostukseni Heideggeriin heräsi juuri Jyväskylän yliopistossa mahdollisesti edellä mainittujen henkilöiden vaikutuksesta.

Martin Heideggerin olemisen kysyminen pyrkii vastaamaan joihinkin niihin kysymyksiin, joita Heideggerin filosofia herätti minussa alun perin. Kirja jakautuu viiteen pääluukuun. Ensimmäisessä luvussa käsittelem Heideggerin elämää ja filosofin uraa. Toinen osa keskittyy *Olemiseen ja aikaan* ja siitä nouseviin Heideggerin koko filosofiasa keskeisten teemojen käsittelyyn. Näitä teemoja ovat olemiskysymys, totuus, Dasein ja maailma. Kolmannessa osassa esittelen Heideggerin tulkinnan Nietzschestä metafysiikan täydellistäjänä. Neljäs osa käsittelee Heideggerin *Taideteoksen alkuperää* ja estetiikan ylittämistä. Viides osa keskittyy Heideggerin kritiikkiin humanismia kohtaan, *Zollikon-seminaarien* ihmiskäsitykseen ja Medard Bossin Daseinanalyysin perusteisiin.

Kirjan kirjoittaminen ja valmiiksi saattaminen ei onnistu yksin. Haluan erityisesti kiittää avusta ja tuesta Rauno Huttusta, Maija Kakoria, Jari Juutista ja Olli-Pekka Moisiota. Lisäksi haluan kiittää Jouko Vatasta *Ereignis*-taideteoksesta, joka on kannen kuvana.

Jyväskylässä 14.9.2009

Leena Kakkori

Johdanto

Väinö Linna (1955) aloittaa *Tuntemattoman sotilaan* kuvailemalla paloaukeamaa lähellä Joensuuuta, jonka Kaikkivaltias on viisaudessaan raivannut keskelle metsää. Heidegger ei luonnollisestikaan ole kaikkivaltias edes pienessä filosofian metsikössä, vaikka häntä ja Wittgensteinia voidaan pitää viime vuosisadan merkittävimpinä filosofeina. Yhdessä Wittgensteinin kanssa Heidegger hakkasi ison aukeaman länsimaisen metafysiikan historiaan, jolta on lähtenyt monta paloa, kuten esimerkiksi Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Jean-Paul Sartre ja Gianni Vattimo.

Tuntemattoman sotilaan aloitus sijoittuu ajallisesti samaan aikaan kuin Martin Heideggerin filosofinen huippukausi. Hänen pääteoksensa *Sein und Zeit* (1926) (*Oleminen ja aika* 2000) oli saanut klassikon aseman filosofisessa kirjallisuudessa ja tehnyt Heideggerista yhden Saksan johtavista filosofeista. Kyseessä on Heideggerin huippukausi myös siinä mielessä, ettei hänen yhteytensä saksalaiseen kansallissosialismiin ja natsipuolueeseen vielä leimannut häntä epäilyttäväksi ajattelijaksi. Nykyään Heideggeria ei niinkään enää syytetä kuulumisesta natsipuolueeseen, mikä oli tosiasia, vaan siitä, ettei hän julkisesti pyytänyt anteeksi ”erehdystään”. Tätä anteeksipyyntöä ja selityksiä odotettiin jossain määrin koko hänen elämänsä ajan ja vielä hänen kuoltuaankin.

Heidegger oli antanut *Der Spiegelille* haastattelun, jonka ehtona oli, että sen voi julkaista vasta hänen kuolemansa jälkeen. Haastattelu julkaistiin pari viikkoa Heideggerin kuoleman jälkeen otsikolla *Nur noch ein Gott kann uns retten* (Heidegger 1995a). Haastattelu ei kuitenkaan vastannut kysymyksiin, ja voidaan sanoa, että Heidegger vaikenee siinä puhumalla (Vadén 1997, 202–206).

Heidegger, jos kuka, tunnetaan yhden kysymyksen filosofina: Heidegger kysyy olemista. Kysyessämme, mitä on oleminen, käy meille samalla tavoin kuin Augustinukselle ajan suhteen ja Wittgensteinille tietämisen suhteen. Augustinus kirjoittaa *Confessionessaan* (2008; *Tunnustukset* 1981) kirjassa numero XI, XIV luvussa ”*Quid est ergo tempus?*” ja jatkaa ”*Si memo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me.*” Augustinus kysyy, mitä aika on. Aika on meille kaikille tuttu asia, ja jokainen tietää, mitä se on. Vielä Augustinus väittää sen vielä aivan varmasti tietävänsä. Ongelmia tulee, kun joku kysyy, mitä aika on. Augustinuskaan ei myönnä pystyvänsä sitä kertomaan, vaikka vakuuttaa tietävänsä sen. Augustinus löytää ajan olemuksen sen olemattomuuden luonteesta. Aika on vain sikäli kuin sillä on pyrkimys olemattomuuteen: mennyt ei ole enää olemassa ja tulevaisuus ei vielä ole (Augustinus 1981, 246; 2008). Augustinus ei kuitenkaan hyväksy tätä päättelyään. Tulevaisuus ja menneisyys ovat olemassa. Tiedämme paljon niin kauan kuin vaikenemme emmekä kysy, koska kysytyämme menetämme viattomuutemme asian suhteen, kuten Augustinuksellekin kävi. Yksinkertaisesta asiasta tulee epäselvää. Augustinuksella oli kuitenkin aina turvanaan Jumala, jonka tutkimattomiin teihin hän pystyi vetomaan.

Ludvig Wittgenstein esitti teoksensa *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma* lopussa kuuluisan lauseensa: ”Mistä ei voi puhua, siitä on vaiettava” (Wittgenstein 1984, 88). Mitä Wittgenstein lauseellaan kryptisen kirjansa lopussa tarkoitti, on tulkittu ja tutkittu filosofiamme traditiossa lähes loputtomasti. Lausetta on laulettu ja lausuttu ja aina vain se jaksaa kiehtoa ihmisiä. Se ei varmastikaan ole sellainen moraalinen imperatiivi, joka käskää meidät vaikenemaan. Näen sen samanhenkisenä lauseena kuin edellinen Augustinuksen kysymys ajasta

ja Heideggerin olemiskysymys. Aika ja oleminen ovat lähellä aiheita, joista on vaiettava. Kun niitä kysyy, ne pakenevat ymmärrystämme. Asiat, jotka aikaisemmin olivat päivänselviä, näyttävätkin nyt oudoilta, kummallisilta ja suorastaan pelottavilta. Tähän tulokseen tulee myös Heidegger myöhäistuotannossaan, jossa hän kirjoittaa *hiljaisuuden kuuntelemisesta, kielen kielimisestä ja silleen jättämisestä*.

1.

Heideggerin elämänvaiheita

Kuinka filosofin oma elämä ja historiallinen tilanne vaikuttavat hänen filosofiaansa? Voidaanko filosofi henkilönä erottaa filosofiastaan? Heideggerin kuuluminen Saksan Kansallissosialistiseen puolueeseen kolmekymmenluvulla ja rehtoraattikautensa Freiburgin yliopistossa heittävät varjon joidenkin kommentaarien ja tutkijoiden mielestä koko hänen filosofiaansa. Kukaan ei kuitenkaan ole vielä pystynyt kiistämään Heideggerin filosofian merkitystä koko viime vuosituhannen lopun ja uuden vuosituhannen länsimaiselle filosofialle. Voidaan väittää, että tietynlaiset tekstit, kuten esimerkiksi logiikkaa tai metafysiikkaa käsittelevät, toimisivat ilman historiallista kontekstia. Kuitenkin aina jokin historiallinen seikka tuo kulloisenkin tekstin käsittelyyn ja pohdinnan kohteeksi tietystä historiallisesta horisontista käsin. En kuitenkaan halua väittää, että pitäisi sairastua nietscheläisittäin historian keuhkokuumeeseen, ja tulkita kaikkea historian kautta, historian ollessa totuuden mitta. On löydettävä aristoteelinen kultainen keskitie, jossa filosofia saa elää omaa elämäänsä ollen kuitenkin ajattelijan ajattelemaa.

Elämä ennen Freiburgin rehtoraattia

Martin Heidegger syntyi syyskuun 26. päivä vuonna 1989 pienessä Messkirchen kylässä Badenissa Friedrich ja Johanna Heideggerille. Perheeseen syntyi myöhemmin kaksi lasta, Marie ja Fritz. Sisko Marie kuoli varhain, mutta pikkuveljestä Fritzistä tuli tärkeä henkilö Heideggerille läpi elämän. Hän esimerkiksi teki merkittävää työtä käsikirjoitusten toimittamisessa. Perhe eli vaatimattomissa olosuhteissa, ja Heideggerin koulutus riippui erilaisista stipendeistä ja apurahoista.

Heidegger aloitti yksityiset ja maksuttomat latinan opinnot vuonna 1901 protestanttisen pastorin johdolla. Kahden vuoden päästä Heidegger kirjoittautui Konstantin jesuiittakouluun ja muuti asumaan St Konradin opiskelija-asuntolaan. Hän vaihtoi koulua vuonna 1906 Freiburgissa sijaitsevaan Bertholdin lyseoon ja valmistautui valitsemalleen hengelliselle uralle. Ennen valmistumistaan Freiburgista Heidegger sai perhetuttavalta luettavakseen Brentanon väitöskirjan, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862). Tämän teoksen merkitystä Heidegger muisteli vielä lähes kuusikymmentä vuotta myöhemmin: ”Hänen väitöskirjansa *Olemisen moninaisesta merkityksestä Aristoteleella* (1862) oli vuodesta 1907 lähtien ollut tukenani ensimmäisissä kömpelöissä yrityksissä perehtyä filosofiaan” (Heidegger 1986b, 107).

Lukion jälkeen syksyllä 1909 Heidegger aloitti noviisina Jesuiittaveljeskunnan oppilaitoksessa Tisissä lähellä Feldkircheniä Itävallassa, mutta erosi parin viikon kuluttua heikkoon terveydentilaan vedoten (Thomä 2003, 517). Yleisesti hänellä epäillään olleen sydänongelmia. Tämän jälkeen Heidegger aloitti opiskelut teologisessa tiedekunnassa Freiburgin yliopistossa päämääränään pappistutkinto. Hän kuvaa jälkeensä opiskelujaan seuraavasti: ”Ensikädessä opiskelin teologiaa. Minua ei kuitenkaan silloin tyydyttänyt pakolliset filosofian luennot” (GA 16, 37). Ymmärtääkseen Brentanon väitöskirjaa Heidegger haki apua Husserlin *Loogisista tutkimuksista*, jotka saivat olla yliopiston kirjastosta hänellä lainassa useita vuosia muiden niitä kaipaamatta. Vaikka kaivattua apua ei kirjoista löytenyt, Husserlin tutkimukset

tekivät kuitenkin suuren vaikutuksen Heideggeriin ja hän luki teokset monia kertoja, vaikkakaan ei oman muistelunsa mukaan ymmärtänyt tuolloin, mikä kirjoissa kiehtoi niin paljon. (Heidegger 1986b, 107–111.) Yliopisto-opintojen ensimmäisenä vuonna ilmestyi Heideggerin ensimmäinen julkaisu *Allerseelenstimmung* (1909) (Thomä 2003, 517). Teologisesta tiedekunnassa Heidegger erosi neljän lukukauden jälkeen. Hän ei kuitenkaan hylännyt teologiaa kokonaan, vaan osallistui Carl Braigin *Theologische Kosmologie* luennoille. Heideggerin kirjoittautuminen 1911 matemaattis-luonnontieteellisille luennoille johtui todennäköisesti hänen kirkolta saaduista apurahojen ehdoista. Kesälukukaudeksi vuonna 1911 Heidegger sai yliopistolta stipendin, jonka turvin hän pystyi keskittymään filosofian pääaineopintoihin. Näin jesuiittanoviisista tuli filosofian opiskelija.

Heideggerin filosofiaa ja tuotantoa on monesti pyritty peilaamaan hänen teologian opintojaan vasten. Voidaan sanoa, että teologia jätti ennemminkin muotoa kuin sisältöä Heideggerin filosofiaan. Käsitteenä Jumala kuuluu erityisesti hänen myöhempään tuotantoonsa, mutta se on merkitykseltään kaikkea muuta kuin teologian ja kristinuskon mukainen.

Heidegger promovoitii filosofian tohtoriksi vuonna 1913 väitöskirjasta ”*Die Lehre vom Urteil im Psychologismum*” (GA 1), jonka ohjaajana oli Arthur C. A. Schneider ja lausunnon antajana Heinrich Rickert. Freiburgin tuomiokapitulilta saamansa apurahan turvin Heidegger keskittyi Habilitaatio tutkielmaansa, joka valmistui nimellä ”*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*” (GA 1) vuonna 1915. Vuonna 1914 Heidegger kutsuttiin ensimmäisen kerran sotilaspalvelukseen, josta hänet vapautettiin muutaman päivän jälkeen sydänvaivojen vuoksi. Seuraavan vuonna hänet kutsuttiin uudelleen aktiivipalvelukseen, mikä kuitenkin rasitti liiaksi hänen terveyttään, ja hän joutui viettämään lyhyen aikaa sairaalassa toipumassa. Tämän jälkeen Heidegger jatkoi nostoväessä Freiburgissa postin sotilaallisena sensorina. Seuraavana vuonna Heidegger tapasi luterilaisen virkamiesperheen taloustiedettä opiskelevan tyttären Elfride Petrin, jonka kanssa hän avioitui vuonna 1917. Vuonna 1916 Heidegger oli ottanut jo vas-

taan ensimmäisen varsinaisen työnsä yliopistolla, joka oli opetusviran sijaisuus. Samana vuonna Heidegger tapasi myös ensimmäisen kerran Edmund Husserlin henkilökohtaisesti. (Thomä 2003, 518–519)

Vuoden 1918 tammikuussa Heidegger kutsuttiin sotilaalliseen koulutukseen Heubergin harjoitusleirille, jonka jälkeen hän palveli Berlin-Charlottenburgin meteorologisella asemalla toukokuusta heinäkuun loppuun. Hän luennoi kesälukukaudella Lotzesta ja modernin logiikan kehityksestä. Elokuun lopusta marraskuun puoliväliin Heidegger oli komennuksella sotatoimialueen sääasemalla Verdunissa. Näinä vuosina myös Heideggerin maailmankatsomuksessa tapahtui jotain radikaalia, koska Elfride Heidegger tunnustaa isä Krebsille vuoden lopussa: ”Miehelläni ei ole enää kirkollista uskoa.” (Thomä 2003, 519.) Heideggerin ja uskonnon suhde on aina herättänyt paljon mielenkiintoa ja erilaisia keskusteluja, jotka voidaan sanoa Heideggerin itsensä aloittaneen jo varhain. Muutamaa viikkoa myöhemmin vaimonsa jälkeen Heidegger itse tilittää jo muutamia vuosia kestänyttä uskonkriisiä ja uutta kutsumustaan filosofiaan kirjeessään isä Krebsille seuraavasti:

”Uskon, että olen omaksunut katolisen keskiajan arvot – arvot, joiden toteutumisesta olemme vieläkin matkojen päässä – kenties paremmin kuin ne, jotka työskentelevät näiden asioiden parissa virallisesti. Minun uskonnon fenomenologiaan liittyvät tutkimukseni, jotka pohjautuvat pitkälti keskiaikaan, tulevat osoittamaan, etteivät muutokset ajatteluni lähtökohdissa ole saaneet minua hylkäämään objektiivista korkeaa arviotani tai kunnioitustani katolista maailmankuvaa kohtaan, saati sitten vaihtamaan sitä katkeroituneen luopion tyhjään polemisointiin... On vaikeaa elää kuin filosofi: sisäinen todellisuus itseään kohtaan, samoin kuin niitä kohtaan, joita on tarkoitus opettaa, vaatii uhrauksia.... Uskon, että minulla on sisäinen kutsu filosofiaan, jonka voin täyttää tutkimalla ja opettamalla ja jonka kautta minut on kutsuttu sisäisen ihmisen ikuiseen kutsumukseen.” (Heidegger Sheehanin 1998, 29–30 mukaan.)

Thomas Sheehan (1998, 30) tulkitsee Heideggerin kirjettä siten, ettei Heidegger sano menettäneensä uskoa Jumalaan vaan ennemminkin katkaisseensa välinsä katolismiin dogmaattiseen perinteeseen. Oman tulkintani mukaan hän ei itse asiassa sano mitään uskostaan Jumalaan, vaan sanoo uskovansa omaan sisäiseen kutsuunsa olla filosofi. Seuraavina vuosina Heidegger esittää pohdintojensa tuloksia luennoilla *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* ja *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA 60).

Heideggerin pojat Jörg ja Hermann syntyivät vuosinsa 1919 ja 1920. Heidegger jatkoi orastavaa yliopisto uraansa palkattomana luennoitsijana ja assistenttina Edmund Husserlin alaisena vuonna 1919. Näinä vuosina kehittyi ja sai alkunsa Heideggerin maine kuuluisana ja innoittavana luennoitsijana. Heideggerin luennot käsittelivät muun muassa fenomenologiaa, yliopiston olemusta, Descartesia, Natorpia, uusplatonismia ja Aristotelesta. Näitä luentoja kutsutaan Heideggerin Freiburgin varhaistuotannon luennoiksi (Kisiel 2001, 142). Vuosina 1921–22 hän piti kuuluisan luentonsa ”*Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*” (GA 61). Luento on erotettava vuonna 1922 kirjoitetusta *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles – Anzeige der hermeneutischen Situation -esseestä*, joka selvästi liittyy luentokurssiin, mutta on kuitenkin erillinen kirjoitus. Essee oli pitkään ainoastaan pienen sisäpiirin käytössä aina vuoteen 1989, jolloin se julkaistiin ensimmäisen kerran *Dilthey-Jahrbuchissa*. Heideggerin tuleva oppilas ja ystävä Hans-Georg Gadamer muistelee: ”Tämä teksti oli minulle tosi inspiraatio” (Gadamer 1989, 229). Gadamer tunnusti löytävänsä tekstistä johtolangat omaan filosofiseen hermeneutiikkaansa. Luennoissaan vuodesta 1919 lähtien aina pääteoksensa *Olemisen ja ajan* ilmestymiseen saakka Heidegger identifioi avoimesti filosofiansa Husserlin fenomenologiseen ohjelmaan, jonka tarkoituksena oli perustaa filosofia ankarana tieteenä. Samana aikana myös ero Husserlin ja Heideggerin filosofoiden välillä kehittyi. Heidegger oli eri mieltä siitä, mikä on filosofian kohde ankarana tieteenä. Mikä on fenomenologian sotahuudon ”Asiaan itseensä” asia? Heideggerin asiaksi ja kysymyksen kohteeksi muodostui olemisen merkityksen kysyminen, jonka hän *Olemisessä ja ajassa* lopullisesti nimeää ja nostaa filosofiansa tehtäväksi.

Vuonna 1923 Heidegger siirtyi Marburgin yliopistoon apulaisprofessoriksi Paul Natorpin avustuksella. Seuraavat vuodet olivat hänen opetuksensa kannalta tuottoisimmat ja merkittävimmät koko hänen uransa aikana. Heidegger laajensi luentojensa aluetta ja luennoi kursseja muun muassa filosofian historiasta, ajasta, logiikasta, fenomenologiasta, Platonista, Aristoteleesta, Kantista ja Leibnitzista. Hänen akateemisen uransa kehittymisen kannalta ongelmana oli kuitenkin, ettei hän ollut julkaissut mitään. Tuli aika julkaista *Oleminen ja aika* keskeneräisenäkin.

Heidegger itse kertoo tarinaa teoksen julkaisemisesta lyhyessä tekstissään *Tieni fenomenologiaan* (1986b). Marburgin filosofisen tiedekunnan dekaani oli astunut Heideggerin työhuoneeseen talvilukukautena 1926–26 ja vaatinut: ”Hyvä kollega Heidegger, nyt teidän täytyy julkaista jotakin. Onko teillä sopivaa käsikirjoitusta?” (Heidegger 1986b, 110.) Vaatimus liittyi siihen, että tiedekunta oli ehdottanut Heideggeria Nicolai Hartmannin seuraajaksi filosofian oppituoliin ja asialla oli kiire. ”Gewiss” oli Heideggerin vastaus. Heidegger tarkoitti *Sein und Zeitin* käsikirjoitusta, jota hän kutsui muistelmissaan pitkään varjelluksi salaisuudekseen. Max Niemeyer painoi viisitoista koevedosta teoksesta, joista kaksi lähetettiin nopeasti ministeriöön. Vedokset kuitenkin palautettiin tiedekuntaan lausunnolla ”Riittämätön”, eikä ministeriö myöntänyt oppituolia Heideggerille. Loppuvuodesta ministeriö perui hylkäämispäätöksensä, ja Heidegger nimitettiin professoriksi 19. lokakuuta 1927 Marburgin yliopistoon. Vuosi tämän jälkeen hän peri Husserlin professuurin Freiburgin yliopistosta. *Oleminen ja aika* julkaistiin Husserlin *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschungissa* helmikuussa vuonna 1927 ja erillisenä painoksena samana vuonna. Heideggerin kootuissa eli *Gesamtausgabessa*, *Sein und Zeit* ilmestyi vuonna 1977 numerolla 2. Heideggerin koottuja on julkaissut Vittoria Klosterman vuodesta 1975, ja suunnitelluista 102 teoksesta on julkaistu vuoden 2009 loppuun mennessä noin 70 nidettä. Tarkempi kuvaus *Olemisen ja ajan* julkaisusta ja syntyhistoriasta löytyy Theodore Kisielin teoksesta *The Genesis of Heidegger’s Being and Time* (1995).

Oleminen ja aika lunasti lupaukset, jotka Heideggerin luennoitsijana saavuttama maine oli synnyttänyt. Seuraava vaihe Heideggerin elämästä romutti lähes kokonaan hänen filosofisen uransa.

Heidegger ja natsismi

Heidegger oli natsi! Tämän lauseen jokainen Heidegger-tutkija tuntee ja joutuu kohtaamaan tutkiessaan Heideggerin filosofiaa. Nykypäivänä ei kuitenkaan enää tarvitse varoa Heideggerin tutkimista natsisyytöksen johdosta tai kiihkeästi ottaa kantaa Heideggerin puolesta tai vastaan. Syitä voi olla monia kuten uusi vuosituhat, aiheen loppuun kaluaminen, uusien ”paljastusten” puuttuminen tai välinpitämättömyys. Asian vakavuuden vuoksi sitä ei kuitenkaan pidä unohtaa eikä sivuuttaa.

Keskustelu Heideggerin suhteesta natsismiin lähti liikkeelle 1970-luvulla. Vuonna 1973 Walter Biemel kirjoittaa Heideggerin erehdyksestä seuraavaa (Biemel 1977, xii):

”Vuoden 1933 poliittinen erehdys oli kestoaltaan lyhyt... On pinnallista tehdä siitä isoa hyökkäystä Heideggerin dismeritoimiseksi. Jos tämä erehdys olisi johtunut hänen filosofisesta ajattelustaan, olisi tällaisen virheellisen ajattelun täytynt loppua ja alkaa virheetön ajattelu. Itse asiassa päinvastainen tapahtui, sillä vasta vuoden 1934 jälkeen Heideggerin ajattelu alkoi todella kehittyä. Hänen pitkäaikainen akateeminen opetustyönsä oli omistettu yksin kommunikoimaan hänen kokemukselleen ajattelusta.”

Biemel halusi lieventää Heideggerin yhteyttä natsismiin. Heideggerin kuuluminen natsipuolueeseen oli lyhytaikainen eikä se vaikuttanut Heideggerin ajatteluun. Vähättelyllä ja hiljaisuudella pyrittiin tekemään Heideggerin natsisidos merkityksettömäksi. Jürgen Habermas kuvaa sodan jälkeistä hiljaisuutta seuraavasti (Habermas 1986, 150):

”Kukaan ei kertonut menneestä. Pala kerrallaan meidän oli itse otettava asioista selvää. Minulta meni neljä vuotta opiskelussa – lähinnä sattumanvaraisesti katsellessani kirjoja kirjastossa – ennen kuin sain selville, mitä he olivat ajatelleet vain vuosikymmen tai vain puoli vuosikymmentä sitten. Ajatelkaa, mitä tämä tarkoittaa!”

Voidaan kysyä, onko Heideggerin filosofialla sitten jotain tekemistä natsismin kanssa? Jotkut väittävät, että Heideggerin vuonna 1927 ilmestynyt päätyö *Oleminen ja aika* sisältää joitain sitoumuksia natsismiin. Näitä väitteitä voidaan pitää perättöminä. Mitään natsseille tyypillistä terminologiaa ei löydy *Olemisesta ja ajasta*. Sen sijaan kannattaa suhtautua vakavasti Jaques Derridan (1989) ja Julian Youngin (1997) tulkintaan siitä, että *Olemisessä ja ajasta* voidaan löytää paljon aineksia natsismin vastaisen filosofian luomiseksi.

Mikä muutos sitten tapahtui Heideggerin suhteessa politiikkaan vuosina 1927–1933? Jeff Collins kysyykin (Collins 2000, 21):

”Jos vuonna 1927 politiikka näyttäytyi Heideggerille vain ontittisena tai sidottuna *epävarsinaiseen jokapäiväisyyteen*, eikö silloin kunnollinen ontologinen ulottuvuus olisi voinut löytyä–sellainen, joka on enemmän fundamentaali kuin useimmat ihmiset pystyivät näkemään, tai sellainen, jonka useimmat ihmiset ovat unohtaneet? Olisiko joku voinut tehdä saman politiikalle kuin, minkä Heidegger oli tehnyt *Daseinille* eli saada selville piilevät ja unohdetut totuudet, jotka ovat saatavilla vain ontologiselle ajattelulle?”

Collins ei vastaa kysymykseen yksiselitteisesti, vaan palaa Heideggerin rehtoraattiin, jonka aikainen todistusaineisto ei päästä Heideggerin seuraajia helpolla. Heidegger kuului tällöin natseihin. Voidaan kysyä, onko vaarallista lukea natseihin kuulunutta Heideggeria ja mikä Heideggerin suhde natseihin sitten oli?

Keskustelu Heideggerin natsi-suhteesta käynnistyi Victor Fariaksen (1991) ylikriittisen ja osin epätieteellisen Heidegger-tutkimuksen myötä. Rüdiger Safranskin (2000) ja Hugo Ottin (1992) asialliset biog-

rafiat tuovat esille kaikki tärkeimmät asiaan liittyvät historialliset faktat intohimottomasti. Nämä tutkimukset antavat hyvän kuvan siitä, miten syvästi Heideggerin oli natseihin sitoutunut. Vuonna 1929 Heidegger kirjoittaa kirjeen Victor Schwoererille, jossa hän ilmaisee huolensa saksalaisen akateemisen hengen kasvavasta ”juutalaissaastumisesta” (Heidegger 2003, 1). Tässä on jo pieniä viitteitä Heideggerin natsismista. Huhtikuussa vuonna 1933 asiasta ei ole enää epäselvyyksiä. Tällöin Heidegger avoimesti tuki natsien juutalaisille asettamaa virkakieltoasetusta. Heideggerin mukaan yliopiston kunniakoodiin kuuluu tarve ”puhdistaa rivistöstä alempiarvoiset elementit ja estää tulevien degeneroivien voimien toiminta” (Safranski 2002, 253). Heideggerilla kuitenkin oli paljon juutalaisia ystäviä ja tuttuja. Heistä tärkein oli hänen opettajansa Edmund Husserl. Sen lisäksi Heidegger oli Karl Jaspersin hyvä ystävä, vaikka tämän vaimo oli juutalainen. Heidegger seurusteli avioliittonsa ulkopuolella juutalaisen opiskelija Hannah Arendtin kanssa. Tällainen ristiriitainen persoonallinen asenne ei kuitenkaan ollut mitenkään harvinainen tuon ajan Saksassa. Juutalaisten kanssa seurusteltiin yhtäällä ja heitä paneteltiin toisaalla. Heideggerin puolustukseksi täytyy sanoa, että hän esti antisemitististen lentolehdisten jaon ylipistolla, kirjaroviot yliopiston rakennuksen ulkopuolella ja suojeli juutalaisten kirjoittajien kirjoja yliopiston kirjastolla (Collins 2000, 31). Toisaalta Heidegger ei ainakaan julkisesti puolustanut Edmund Husserlia eikä Hannah Arendtia, kun heidät irtisanottiin yliopistosta.

Kun Heidegger huhtikuussa valittiin Freiburgin yliopiston rehtoriksi, hän liittyi välittömästi kansallissosialistiseen työväenpuolueeseenpuolueeseen. Heidegger selitti kuitenkin myöhemmin, että hänelle tehtiin selväksi heti alussa, että rehtorin tuli kuulua puolueeseen. Täten puolueeseen liittyminen oli ainoastaan muodollisuus (Heidegger 1983a, 33; GA16, 384). Heideggerin virkaanastujaispuhe oli kuitenkin hyvin kansallissosialistinen hengeltään ja terminologialtaan. Tilaisuuteen kuului Brahmsin alkusoitto, natsilippuja, Puolueen tunnuslaulu *Horst Wessel* sekä yleisön *Sieg Heil*-huudot (Slugan, 1993, 2). Puheessaan Heidegger kehottaa opiskelijoita antamaan kaikkensa uudistuneelle isänmaalleen kolmen palvelun muodossa (Heidegger 1983b, 15–16; GA16):

”Tahto yliopiston olemukseen syntyy saksalaisen ylioppilaskunnan avoimesta päättäväisyydestä pitää puolensa saksalaiselle kohtalolle sen äärimmäisessä pakottavuudessa. Tämä tahto on todellista tahtoa sikäli kuin saksalainen ylioppilaskunta uuden yliopistolain myötä itse asettuu omasta olemuksestaan johdetun lain alaisuuteen ja siten vasta rajaa tämän olemuksen. Lain säätäminen itse itselleen on korkeinta vapautta. Paljon ylistetty ’akateeminen vapaus’ karkotetaan saksalaisesta yliopistosta; tämä vapaus oli näet pelkästään kielteistä ja epäaitoa. Se merkitsi ensisijaisesti huolettomuutta, tavoitteiden ja taipumusten mielivaltaisuutta, tekemisen ja sallimisen sitoumuksettomuutta. Saksalaisen ylioppilaan vapauden käsite palautetaan nyt totuuteensa. Siitä kehkeytyvät tulevaisuudessa saksalaisen ylioppilaskunnan sitoumukset ja palvelumuodot... Näin syntyvät kolme palvelua -työpalvelu, puolustuspalvelu ja tietämisspalvelu – ovat kaikki yhtä välttämättömiä ja niillä on sama arvo... Tätä tiedettä tarkoitetaan, kun saksalaisen yliopiston olemus rajataan korkeaksi kouluksi, joka tieteen pohjalta ja tieteen avulla ottaa Saksan kansan kohtalon johtajat ja vartijat kasvatettaviksi ja koulittaviksi.”

Tässä puheessa on aitoa innostusta ja uskoa. Se akateeminen vapaus, jota Heidegger oli opiskeluaikoinaan kaivannut – koska hänen opintojaan rajoitti katolisen kirkon stipendi – jouti nyt romukoppaan. Yliopistoon ei pidä tulla minkään akateemisen vapauden vuoksi vaan isänmaan ja aatteen vuoksi. Nämä eivät olleet mitenkään outoja äänenpainoja suomalaisessakaan yliopistossa 1930-luvulla. Heideggerin tavoin myös Suomessa monet intellektuellit ja filosofit hullaantuivat Hitleristä. Muun muassa tästä syystä Suomen armeijan palveluksessa olleet intellektuellit katsoivat läpi sormien natsien sodan aikana Pohjois-Suomessa suorittamia joukkoteloituksia.

26. toukokuuta vuonna 1933 Heidegger kunnioitti 1923 kuolleen natsi-marttyyri Albert Schlageterin muistoa. Heidegger ylisti Schlageterin kykyä ”ennustaa, mikä oli kaikista suurinta ja kaikista etäisin mahdollisuus”. Heidegger kehui Schlageterin ”tahdon lujutta ja sydä-

men selkeyttä” rinnastaen sen ”alemaaniseen maaseutuun” ja ”mustan metsän syksyiseen aurinkoon” (Collins 2000, 24–25).

Heideggerin natsi-sitoumuksen syvyyttä osoittaa se, että hän omak-sui koko kansakunnan tasoisien kansallissosialistisen kasvatuksen henkisen johtajanroolin itselleen. Hän halusi Freiburgin yliopiston etunenään uudessa kasvatuksessa. Heidegger avusti Badenin uutta lainsäädäntöä, joka lopetti rehtorien demokraattisen valinnan. Heidegger liittyi natsien rintamaan, joka pakotti Saksan akateemisen yhdistyksen johdon eroa-maan, ja myöhemmin Heidegger vaati tämän yhdistyksen lakkauttamista. Heidegger liittoutui puolueen radikaalien kasvatusreformistien kanssa, joihin kuuluivat Alfred Baeumler ja Ernst Krieck. Heidän kanssaan Heidegger keskusteli Saksan yliopistojen uudistamisesta natsien peri-aatteiden mukaiseksi. Heideggerille tämä uudistus merkitsi perinteisten humanististen tieteenalojen hajottamista. Se tarkoitti myös kokeiluja *völkisch*-kasvatuksessa, jossa yhdistettiin kesäistä patikointia ja telttailua filosofiseen mietiskelyyn. Näihin yhdistettiin kasvattamista sotilaallisiin, sankarillisiin ja johtajallisiin hyveisiin. (Collins 2000, 27–28.)

Voidaan olettaa Heideggerin tienneen vuonna 1933, että natsit ovat viemässä Saksaa diktatuuriin. Natsit tarjosivat saksalaisille vaurautta ja uutta nousun aikaa. Tämä propaganda tehoi niin tavalliseen kansaan kuin Heideggerin kaltaisiin akateemikkoihin. Huhtikuun ja kesäkuun aikana vuonna 1933 tapahtui Saksan natsifikaatio, jolloin juutalaisilta kiellettiin kaikki julkiset edustukset ja kaikki muut poliittiset puolueet kiellettiin. Helmikuussa vuonna 1934 Heidegger piti puheen nimeltä ”Seuraa johtajaa” (Heidegger 2003, 14–15):

”Tieto ja sen hallinta – niin kuin kansallissosialistit nämä sanat ymmär-tävät – ei aiheuta luokkajakoa, vaan sitoo ja yhdistää ihmiset suureen yhteiseen valtion tahtoon. Kuten sanat ’tieto’ ja ’asiantuntijuus’ sanat ’työläinen’ ja ’työ’ saavat uuden sävyn ja muuttuneen merkityksen. ’Työläinen’ ei ole, niin kuin marxismissa se ymmärretään, riiston kohde ja vastustaja... Olla hänen uskollinen seuraajansa tarkoittaa, että tahtoo Saksan kansan löytävän työtätekevänä kansana orgaanisen ykseyden, sen vaatimattoman arvokkuuden ja sen tosi voiman.

Ja tällä se työn valtiona turvaa itselleen pysyvyyden ja suuruuden. Ennen kuulumattoman tahdon miehelle, meidän johtajallemme Adolf Hitlerille kolminkertainen Sieg Heil -huuto!”

Irtaantuiko Heidegger natsaista, kun hän erosi rehtorin virastaan huhtikuussa 1934? Kyse ei välttämättä ole irtiotosta. Vaikka Heidegger lopettikin natsveja ylistävät puheet eroamisen myötä, puolueesta hän ei tiettävästi eronnut koskaan. Kesäkuussa 1934 Heidegger tapasi Hitlerin ja Mussolinin (Thomä 2003, 527). Samana vuonna Heidegger liittyi Saksan Lain Akatemian Komiteaan, jonka tehtävänä oli muokata Saksan laki ”rodun, valtion, Johtajan auktoriteetin, uskon, maan ja idealismin mukaiseksi”. Rehtoraattinsa jälkeenkin Heidegger osallistui vapaaehtoisena puolueen ehdottamaan dosenttiakatemiaan, joka tarjosi post-graduate opetusta yliopisto-opettajien eliitille. (Collins2000, 28–29.) Näiden seikkojen valossa on vaikea perustella Heideggerin irtiottoa natsaista huhtikuussa 1934.

Sodan jälkeen niin Heidegger kuin moni muutkin pyrkivät puolustelemaan tekemisiään ja sanomisiaan. Heidegger esitteli koottuja selityksiään kuulustelussa liittoutuneiden tutkintakomissiolle. Siinä Heidegger kertoi, että hänet painostettiin virkaan. Heidegger sanoi uskoneensa Saksan nousuun, mutta ei jälkeenpäin pidä sitä samana asiana, kuin mistä puolue puhui. Hän väitti nopeasti tunnistaneensa erehdyksensä ja olleensa monesti erimieltä puolueen kanssa. Niin ikään hän jyrkästi kiisti manipuloineensa saksalaisia opiskelijoita natsismiin. (Heidegger 2002b, 27–45.)

Seuraavan kerran Heidegger puhui asiasta julkisesti vasta *Der Spiegel*-lehden haastattelussa ”Vain Jumala voi meidät pelastaa” vuonna 1966 (Heidegger 1995a). Lehden haastattelulta odotettiin paljon, ajateltiin sen jopa sisältävän tunnustuksia, koska haastattelun sai julkaista vasta Heideggerin kuoleman jälkeen. Haastattelussa jää kuitenkin vain käteen arvoituksellinen ”Vain Jumala voi meidät pelastaa” ja Heideggerin julistus, että mikäli hänen ajattelunsa on ”vaikuttanut” maailmaan, hän ei tiedä minkälainen vaikutus kyseessä on:

”En tiedä mitään tietä maailman nykyisen tilanteen välittömäksi muuttamiseksi... Se saattaa sotia ajattelun tehtävän tavoitteen merkitystä vastaan, että astutaan julkisuuteen tyrkyttämään moraalisia arvostelmia.” (Heidegger 1995a.)

Onko sitten Heideggerin filosofiassa nähtävissä vuosien 1934–1945 välisenä aikana natsipropagandaa? Pitääkö Heideggerin tänä aikana kirjoittamia tekstejä lukea suurella varauksella tai jopa jättää lukematta kokonaan? Mielestäni täysin ehdotonta kantaa ei voi ottaa puolesta tai vastaan. Ylilyönnit tulkintoissa olisivat kohtalokkaita ja joidenkin tekstien vierastaminen jättäisi puutteita Heideggerin filosofian ja ajattelun tulkintaan. Kysymys on kuitenkin niin tärkeä, ettei sitä voi myöskään ohittaa kokonaan kieltämällä asiaa.

Muun muassa Theodor Adorno ja Jürgen Habermas haluavat kytkeä Heideggerin 1930-luvun tekstit tiukasti natsismiin (Adorno 1964; Habermas 1985, 184; Sluga 1993 ja Caputo 1993). Pitihän Heidegger tuona aikana natsihenkisiä puheita. Heidegger puhui ihannoiden ”juurtumisesta” sekä ”Völkisch-oppimisesta” ja siihen liittyvästä ”maa ja veri -sidoksen voimasta”. Heidegger puhui siitä, kuinka taloudellisten luokkien vastakkaisuus ylittyy Kansan ykseydessä. Heideggerin mielestä tulee olemaan vain yksi saksalainen sääty eli niin sanottu *Lebensstand*. Tämän yhteisen säädyn jäsenet tekevät työtä ja vapaasti alistuvat Valtiolle. Ilman työtä ihmiset eivät ole ”kykeneviä täälläoloon [*daseinfähig*]” Valtiossa ja Kansassa. (Collins 2000, 34.)

Habermas tuo esille Heideggerin 10.11. vuonna 1933 julkaiseman lehtikirjoituksen valtiopäivävaalien alla (Heidegger Habermasin 1985, 186 mukaan): ”Führer kutsuu Saksan kansan äänestämään, mutta Führer ei pyydä kansalta mitään... Tämä lopullinen päätös koskettaa kansamme Daseinin viimeisiä rajoja.” Näin Habermasin tulkinnan mukaan *Olemisen ja ajan* minäkohtainen *Dasein* ja sen mahdollisuus *varsinaisuuteen*, muuttuu koko Saksan kansakunnan *varsinaisuuden* mahdollisuudeksi. Reijo Kupiainen kääntää Daseinin *Olemisessä ja ajassa* täälläoloksi, käytän kuitenkin alkuperäistä käsitettä, jotta se ei häviäisi tekstiin. Jos *Dasein* voi olla *varsinainen* tai *epävarsinainen* niin, mikseivät kansakunnatkin voi

sitä olla? Voidaan kuitenkin sanoa, että Heideggerin käyttää tässä kaukaa haetulla tavalla *Olemisessa ja ajassa* kehittämiään käsitteitä. *Olemisessa ja ajassa* ei ollut mitään puhetta ”saksalaisesta Daseinista”.

Heidegger siis säilytti tiukan hiljaisuuden natsiaikakautena, ainakin julkisesti. Kun ranskalaiset joukot vuonna 1945 valtasivat Freiburgin, Heidegger erotettiin virasta väliaikaisesti ja alistettiin denatsifikaatio-käsittelylle. Tässä prosessissa hänet julistettiin ”kanssakulkijaksi” ja häneltä kiellettiin opettaminen. Oikeuden opettaa hän sai takaisin vasta vuonna 1951.

Monien mielestä Heideggerin sodanjälkeisen hiljaisuuden vuoksi tuomion vaakakuppi kääntyy armottomasti Heideggeria vastaan. Monet olisivat halunneet saada Heideggerilta selityksen tai jopa anteeksipyyntöä. Herbert Marcuse ei ollut tyytyväinen oppi-isänsä vaikenemiseen. Hän kysyy kirjeessään, miksi Heidegger ei ole julkisesti tehnyt pesäeroa ja tuominnut natsivaltaa sodan jälkeen. Heidegger ei myönnä vastauksessaan mitään muuta kuin tehneensä poliittisen erehdyksen. Hän kertoo, että huomattuaan erehdyksensä hän erosi protestiksi puolueelle ja hallitukselle toimittuaan vajaan vuoden Freiburgin yliopiston rehtorina. (Marcuse 2005.)

Vaikka Heidegger ei julkisesti tehnyt katumusharjoutuksia, henkilökohtaisesti hän sitä osoitti kirjeenvaihdossaan Karl Jaspersin kanssa. Maaliskuussa 1950 päivätyssä kirjeessään Heidegger haluaa selvittää syytä, miksei ollut vierailut Jaspersien luona:

”Syy siihen, etten ole vierailut luonanne vuoden 1933 jälkeen ei johdu siitä, että vaimosi on juutalainen, vaan siitä, että olen ollut yksinkertaisesti niin häpeissäni”(Heidegger 1990b, 196).

Jaspers vastaa kirjeeseen:

”Vaimoni ja minä haluamme sanoa teille ettemme koskaan ole ajatelleet vaimoni juutalaisuutta syyksi suhteemme katkeamiseen” (Heidegger 1990b, 197).

Heidegger vastaa kuukauden päästä:

”Kertomaani ei voi puolustella. Voin vain selittää, että mitä enemmän vuosien ajan tuli esiin pahuus, sitä enemmän kasvoi häpeäni osallistumisestani siihen suorasti tai epäsuorasti”(Heidegger 1990b, 201).

Tämä ei toki vastaa julkista anteeksipyyntöä, mutta kertoo kuitenkin Heideggerin henkilökohtaisesta traumasta ja tarpeesta pyytää anteeksi. Ainakin kaksi suomalaista on tavannut henkilökohtaisesti Heideggerin. He ovat Lauri Rauhala ja Martti Siirala. Siirala oli ollut vieraillessaan opettajansa Medard Bossin kotona, jonne myös Martin Heidegger oli kutsuttu. Heidegger oli tapaamisen aikana kutsunut Siiralaa luokseen keskustelemaan. Siirala kertoo katuvansa sitä, ettei ollut käyttänyt mahdollisuutta tavata Heideggeria ja keskustella hänen kanssaan teemoista, jotka liittyivät Heideggerin suhtautumiseen Hitleriin ja rehtoraattikauteensa. (Uurtimo 2000,76–77.)

Sodan jälkeinen aika

Sodan jälkeistä aikaa voisi Heideggerin kohdalla kuvata hiljaisuuden ja enenevien julkaisujen ajaksi, joka jatkuu myös Heideggerin kuoleman jälkeen. Heideggerin koottuja, *Gesamtausgabe*, julkaistaan edelleen. Heidegger koki jonkinlaisen fyysisen ja psyykkisen romahduksen vuonna 1946 ja hakeutui Badenweilerin parantolaan Victor Baron von Gebtsattelnin psykosomaattiseen hoitoon kolmeksi viikoksi. Lääkäri ja psykologi Von Gebtsattel kuului Ludvig Binswangerin kehittämään koulukuntaan, joka harjoitti Heideggerin filosofian innoittamaa Dasein-analyysia (Safranski 2002, 351). Heidegger ei vielä tuolloin tavannut tulevaa ystäväänsä Medard Bossia, joka kehitti oman Daseinanalyttisen psykoterapiansa.

Heideggerin julkaisujen määrä on sodan jälkeen massiivinen. On vaikea poimia tärkeimpiä tai keskeisimpiä teoksia ja luentoja erilleen. Kuuluisimmat lienevät *Kirje Humanismista*, *Unterwegs zur Sprache*, *Was heisst Denken?*, *Zeit und Sein*, *Wegmarken*, *Die Frage nach der Technik*.

Heidegger myös määräsi julkaistavaksi vasta kuolemansa jälkeen edellä mainitun Spiegel-haastattelun ja teoksensa *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1994a). Spiegel-haastattelu osoittautui pettymykseksi. Kukaan ei vielä ole pystynyt sanomaan mitään lopullista tuomiota *Vom Ereignis* -teoksesta. Jotkut pitävät sitä aforismi kokoelmana, jotkut Heideggerin muistiinpanoina ja jotkut hänen toisena pääteoksenaan (Emad and Maly 1999 xvi).

Viimeisinä vuosinaan Heidegger keskittyi koottujen teostensa, *Gesamtausgaben*, julkaisemiseen yhdessä veljensä Hermann Heideggerin kanssa. Vittorio Klostermann julkaisi vuonna 1975 ensimmäisen *Gesamtausgaben* numero 24 ja julkaisutyö 102 osaisessa kirjasarjassa on edelleen kesken. Heideggerin kootut ei ole historiallis-kriittinen editio, vaan periaatteena kootuissa on ”aus letzter Hand”. Tämä tarkoittaa sitä, että teokset ovat siinä muodossa, kuin ne ovat annettu julkaistavaksi. Ne eivät sisällä teosten eri kokoonpanoja eivätkä myöskään filosofisia kommentteja tai indeksiä. Heideggerin motto kootuille teoksille oli: ”Teitä, ei teoksia”.

Viimeisen julkisen luentonsa Heidegger piti Münchenissä 9.4.1970 otsikolla *Die Frage nach der Bestimmungen der Kunst*. Taiteen voidaan sanoa olleen keskeinen kysymys Heideggerille *Taideteoksen alkuperä* -esseestä lähtien. Hänen kerrotaan Klee-näyttelyssä vierraillessaan todenneen, että täytyisi ehkä kirjoittaa toinen osa *Taideteoksen alkuperään*. (Thomä 2005, 536.) Tämä jäi kuitenkin tekemättä, ja Heidegger nukkui pois 29.5.1976.

2.

Olemisen ja ajan teemoja

Heidegger, jos kuka, tunnetaan yhden kysymyksen filosofina: Heidegger kysyy olemista. Oleminen ja totuus kuuluvat yhteen tai jopa ovat yhtä. Heideggerin aukeama, *lichtung*, on totuuden tapahtumisen paikka, jossa oleminen olemisessaan paljastuu. Totuus ei ole aukeaman ansiosta, vaan aukeama on totuuden ansiosta olemisessaan. Jollei olemisen kysymystä oteta huomioon koko ajan, on Heideggerin filosofiaa niin taiteesta, tekniikasta kuin totuudestakin mahdotonta ymmärtää. Jacques Taminiaux löytää Heideggerilta kolme eri tapaa esittää tämä perustavanlaatuisen kysymys koskien filosofiansa päämäärää eli olemisen kysymistä (Taminiaux 1998, 183). Kysymykset jakavat samalla Heideggerin tuotannon eri aikakausiin. Kuitenkin niin Taminiaux (1991) kuin esimerkiksi Hubert Dreyfuss (1991) näkevät *Olemisen ja ajan* teoksena, joka pysyy Heideggerin filosofian lähtökohtana ja jonka tematisointia Heidegger ei koskaan hylkää, vaikkakin tarkentaa ja keskustelee siitä myöhemmissä yhteyksissä. Kysymyksen muodon muuttuessa kohteena on koko ajan oleminen siten, että Heidegger muuttaa näkökulmaansa siihen. Ensimmäinen kysymisen tapa löytyy *Olemisesta ja ajasta* olemisen merkityksen kysymisenä, toinen tapa ilmenee kolmikymmenluvun puolivälissä kysymyksenä olemisen totuudesta. Kolmannessa muodossa Heidegger luonnehtii kysymyk-

sen olemisesta uhkayritykseksi ottaa askel metafysiikan tuolle puolen ja astua olemisen ajatteluun. Tiivistäen voidaan sanoa, että olemisen kysymistä luonnehtii koko ajan merkitys, totuus ja ajattelu.

Oleminen ja aika on liitetty moniin filosofian klassikoihin. On sanottu, että *Oleminen ja aika* on vastaus Husserlin filosofialle ja sitä on tulkittu Aristoteleen *praksis*-käsitteen uudelleen muotoiluksi, jolloin *Olemisen ja ajan* voidaan katsoa edustavan normatiivista pragmatismia. Se on myös tulkittu luettavaksi Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* kautta. Itse näen *Olemisessä ja ajassa* vahvasti Nietzsche'n filosofian vaikutuksen. *Oleminen ja aika* on kuitenkin yhden kysymyksen kirja, jonka Heidegger esittää kirjansa ensimmäisessä luvussa: Mikä on olemisen merkitys? Olemisen kysymisen katsotaan saaneen alkunsa Heideggerin tutustuessa Franz Brentanon kirjaan *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seins nach Aristotle*. Lisäksi keskeisinä vaikuttavina teoksina pidetään Edmund Husserlin teosta *Logische Untersuchungen* ja Heideggerin varhaisemman opettajan Carl Braigin teosta *Vom Sein. Abriss der Ontologie*. (Frede 1995, 42; Rentsch 2003, 51.) Jo tämä osoittaa, kuinka massiivisesta ja merkittävästä kirjasta on kysymys, ottaen vielä huomioon, että teos jää keskeneräiseksi alkuperäisestä suunnitelmastaan katsottuna. *Olemista ja aikaa* on kuitenkin ylistetty ja sitä pidetään yhtenä 1900-luvun merkittävimpana filosofisena teoksena.

Olemisen ja ajan pykälässä kahdeksan, *Tutkimuksen ääriviivat*, Heidegger jakaa olemisen kysymyksen työstämisen kahteen osaan, jotka molemmat jakaantuvat kolmeen jaksoon. Teos sisältää kuitenkin vain ensimmäisen osan kaksi ensimmäistä jaksoa. Pois jää ensimmäisen osan kolmas jakso nimeltä *Aika ja oleminen*, toinen osa nimeltä *Ontologian historian fenomenologisen destruktion pääpiirteet johtolankana temporaalisuuden problematiikka* alajaksoineen 1) *Kantin oppi skemaattisuudesta ja ajasta temporaalisuuden problematiikan ensi askelmana*, 2) *Descartesin cogito sumin ontologinen pohjustus ja keskiajan ontologinen liittyminen res cogitansin problematiikkaan* ja 3) *Aristoteleen tutkielma ajasta tapana nähdä antiikin ontologian fenomenaalinen perusta ja rajat*. (OA 62–63.)

Kysymys herääkin, miksi Heidegger ei koskaan kirjoittanut päte-
ostaan valmiiksi ja miksi hän ylipäätään julkaisi teoksen keskeneräisenä.
Lauri Routila kertoo niin&näin -lehden haastattelussa vierailleen
vuonna 1961 Heideggerin kotona ja viettäneensä myös päivän kuu-
luisassa vuoristomajassa, missä *Olemista ja aikaa* kerrotaan kirjoitetun.
Routila kertoo kysyneensä Heideggerilta: ”Tuleeko vielä *Sein und Zeit*
kakkonen, saammeko vielä lukea loppuosan?” Tähän Heidegger oli
vastannut yksioikoisesti: ”Ei koskaan”. (Routila 2007, 108.)

Oleminen ja aika jää torsioksi, kuten Zafranski asian ilmaisee (Zaf-
ranski 1998, 172). Puuttuvien kappaleiden aiheita Heidegger kuitenkin
käsittelee myöhemmissä teoksissaan, vaikka varsinaista jatko-osaa ei
tullutkaan. Luennon *Die Grundprobleme der Phänomenologie* 1927
katsotaan täydentävän suunnitellun *Olemisen ja ajan* ensimmäistä
osaa. Toiseen ja kolmanteen osaan suunnitellut Kantin, Descartesin ja
Aristoteleen ontologioiden destruktiot Heidegger käsittelee erillisissä
esseissä ja luennoillaan seuraavien vuosien aikana. On myös esitetty,
että jos teokset *Oleminen ja aika*, *Die Grundprobleme der Phänomeno-
logie* ja *Kant und Das Problem der Metaphysik* liitetään yhteen saamme
kokonaisuuden, jota Heidegger olisi voinut kutsua *Olemiseksi ja ajaksi*.
Tosin tämä kolmiosainen teos ei aivan vastaisi alkuperäistä suunnitel-
maa. (Hofstadter 1988, xvii; Zafranski 1998, 171.)

Heidegger esittää perustavanlaatuisen olemisen merkityksen kysy-
myksen ja väittää samalla sen olleen joko unohtunut tai väärin esitetty
viimeiset 2500 vuotta. Heidegger kutsuu filosofiaansa fundamen-
taaliontologiaksi, joka mahdollistaa kaikkien muiden ontologioiden
kehittymisen. Fundamentaaliontologian kohteena on aina oleminen,
ei mikään muu. *Oleminen ja aika* on fundamentaaliontologiaa siinä
merkityksessä, että kirjan pääkysymys on oleminen. Heidegger kut-
suu tutkimustaan *Olemisessa ja ajassa* myös fenomenologiaksi, joka
on Daseinin fenomenologiana hermeneutiikkaa, koska olemista ei
kysytä suoraan, vaan se tehdään Daseinin kautta. Se, mitä Heidegger
loppujen lopuksi tarkoittaa fenomenologialla, jää *Olemisessa ja ajassa*
hyvin viitteelliseksi. Heidegger kysyy olemista Daseinin kautta, jolloin
kysymyksen liittyy niin ontinen kuin ontologinenkin puoli. Ontinen

tutkimus koskee olevan tutkimusta, kun ontologia koskee Heideggerilla vain ja ainoastaan olemista. Heidegger ei siis käytä ontologia-käsitettä sen normaalissa merkityksessä oppina olevasta, vaan sitä vastaa ennemminkin ontminen-tutkimus. (OA 34, 61–62.)

Olemiskysymys

Heidegger ei ollut tyytyväinen siihen, miten filosofian traditiossa olemista on kysytty, ja esittää hyvin lyhyesti kolme yleisintä tapaa ymmärtää oleminen:

1. Oleminen ymmärretään yleisimpänä käsitteenä, jolloin sitä ei tarvitse tutkia.
2. Oleminen ymmärretään käsitteenä, jota ei voi määritellä, jolloin se voidaan jättää rauhaan.
3. Olemisen käsite ymmärretään itsestään selvästi, jolloin se ymmärretään muutta mutkitta. (OA 22–24.)

Käsitellessään ensimmäistä ennakkoluuloa olemisesta yleisimpänä käsitteenä Heidegger viittaa niin Akvinolaiseen kuin Aristoteleeseenkin. Akvinolaisen mukaan ymmärrys olemisesta sisältyy aina jo kaikkeen, mitä luemme olevaan mukaan. Oleminen käsitetään tämän mukaan ominaisuutena muiden ominaisuuksien joukossa, vaikka se eroaakin muista yleisyytensä perusteella. Olevia yhdistää lopulta niiden oleminen tai ”olevuus”. Heidegger korostaa, että Aristoteles näki tämän suunnassa tulkinnassa ongelman. Erilaisilla olevilla näyttäisi olevan erilainen oleminen. Esimerkiksi numeron oleminen näyttäisi olevan erilainen kuin pöydän oleminen ja kuviteltujen olioiden olemassaolo taas näyttää eroavan ei-kuvitelluista kuten esimerkiksi yksisarvisen ja merenneidon oleminen hevosista ja ihmisistä. Olemisen käsitteen kuitaaminen sillä, että se on yleisin, ei voi Heideggerin mielestä riittää. Käsite muuttuu

tässä tulkinnassa hämärimmäksi ja tarvitsee ehdottomasti jatkokäsittelyä. (OA 22–23; Dreyfus 1991, 10.)

Toisessa tulkinnassa olemista pidetään niin abstraktina, ettei sitä voi määritellä. Olemisen käsitettä ei voi johtaa sen paremmin ylemmästä kuin alemmastakaan käsitteestä lähtien. Olemista ei voi käsittää olevaksi eikä sitä myöskään voi käsittää lukemalla oleva sen ominaisuudeksi. Oleminen ei siis viittaa mihinkään ja on näin ollen tämän logiikan mukaan tyhjä käsite. Sitä ei voida asettaa minkään vastakohtaksi, jolloin oleminen ei viittaa mihinkään. Tämä ei kuitenkaan tarkoita Heideggerille sitä, ettei oleminen tarjoaisi enää mitään ongelmaa ja että kysymyksen voisi määrittelemättömyyteen vedoten lakaista maton alle. Käsitys on Heideggerin mielestä kuitenkin jo oikean suuntainen siinä, että olemista ei ymmärretä olevana, jolloin sitä ei voi myöskään määritellä tavalla, jolla olevaa on totuttu määrittelemään. Määrittelemättömyys ei kuitenkaan saa olla syy jättää kysymättä olemisen merkitystä ja mieltä. Täytyy löytää oikea tapa kysyä olemista. Oikea tapa kysyä olemista onkin yksi *Olemisen ja ajan* päätehtävä. (OA 23.)

Kolmas ennakkoluulo on, että oleminen on itsestään selvä käsite, jolloin sitä ei tarvitse määritellä. Merkityksen täytyy olla itsestään selvyys, koska jokainen väite sisältää käsitteen olla. Väitteet, kuten taivas on sininen tai kissa on karvainen, ovat väitteitä, jotka ymmärretään ilman ongelmia. Niissä on kysymyksessä kuitenkin suhtautuminen kohti olevaa olevana, joka kertoo jo olevasta olemisymmärryksestä itsestäänselvyytensä. Itsestäänselvyys sisältää Heideggerin mielestä tärkeän asian. Se, että me jo elämme *olemisenymmärryksessä* (OA 24) ja siitä huolimatta olemisen merkitys on vielä pimennossa, todistaa sen, että oleminen on nostettava kysymyksen kohteeksi. Olemisen kysymys nousee tästä oudosta kokemuksesta, jossa aina toimitaan olemisen ymmärryksessä, vaikkei edes tiedetä ymmärryksen horisonttia, jolla tämä olemisen merkitys voitaisiin ymmärtää ja kiinnittää johonkin. Tämä heikko ja hauras keskivertoinen olemisenymmärtäminen, jossa olemisen merkitys verhoutuu hämäryyteen, on lähtökohta olemisen merkityksen kysymiselle. (OA 23–44, Dreyfus 1991, 11.)

Heidegger ei ollut tyytyväinen siihen, miten länsimaisessa metafysiikan historiassa asetetaan kysymys olemisesta. Tarkemmin ottaen hän esittää, että kysymystä olemisesta ei ole ainoastaan esitetty väärin, vaan se on myös unohdettu, ja edellä luetellut ennakkoluulot ovat sen kokonaan peittäneet. Ei voida kuitenkaan vain päättää, että nyt ryhdytään tutkimaan olemista olevan sijaan. Tähän tarvitaan koko metafysiikan uudelleen lukeminen, jota Heidegger kutsuu metafysiikan destruktioksi. (OA 43–44.)

Kysymys olemisesta on Heideggerin mielestä ohitettu niin systemaattisesti filosofiassa, että se näyttäytyy oudolta ja epämääräiseltä useimmille filosofeille. Itse olemisen merkitys tarvitsee tutkimuksen, mutta ensin on pystyttävä kysymään olemista, koska itse kysymyksestä on tullut hämärä ja kohteeton. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger esittää, että filosofian on mahdollista mahdollista kysyä olemista ja samalla myös totuutta. Myöhemmin esseessään *Taideteoksen alkuperä* (1995b) hän katsoo filosofian olevan tietyn ehdoin yksi viidestä totuuden tapahtumisen paikasta. Myöhemmässä ajattelussaan Heidegger tavallaan luopuu näistä mahdollisuuksista esseessään *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1969). Tämä ei kuitenkaan tulkinnassani tarkoita, että Heidegger hylkäisi jollain perustavalla tavalla *Olemisessa ja ajassa* esittämäänsä filosofian.

Olemisessa ja ajassa esitetty kysymys olemisesta ei ole tavanomainen kysymys, vaan teoreettinen tutkimus ja kysymys, joka reflektoi omaa luonnettaan ja tarkoitustaan. Kysymys pyrkii esittämään selkeästi ja puhtaasti sen, mistä on kyse. Samalla tutkimus on kuitenkin suuntautunut provisionaaliin, analysoimattomiin käsitteisiin siitä, mitä se etsii. Olemisen kysyminen lähtee tavallisesta arkipäiväisestä olemisen ymmärtämisestä. Näin siksi, ettei voi kysyä “Mitä on oleminen?” ilman, että käyttää olla-verbä, jota juuri kysytään. Ei ole olemassa neutraalia näkökulmaa, josta voisimme aloittaa kyselemisen ja tutkimisen. Olemisen ulkopuolelle ei pääse. Idea lähtökohdasta, joka olisi vapaa esioletuksista ja käsityksistä ei ole mahdollista edes fundamentaaliontologisessa tutkimuksessa. Heidegger ehdottaakin, että käsitys tutkimuksesta, joka olisi vapaa ja neutraali, pitää hylätä kokonaan, koska sellainen käsitys on illuusio.

Olemiskysymys on omalaatuisensa ja sen vuoksi on tarkasteltava ensin kysymistä ja sitä, mitä kysymiseen kuuluu. Mielestäni tällainen pohtiminen kysymisestä on hyvä lähtökohta kaikelle tutkimiselle ja tutkimukselle yleisemminkin. Kaikki kysyminen on etsimistä ja kysyminen sisältää aina kysytyn. Kysymistä suuntaa aina jo etsittävä kohde, ja näin ollen tutkimus on alusta alkaen aina suuntautunut johonkin. Ennen kuin me voimme kysyä mitään, on meidän tiedettävä asiasta aika paljon. Voisi sanoa, että oppineisuutta ei ole vastauksien omaaminen vaan kysymisen taito, koska kysymiseen kuuluu aina myös kysymisen kohde. Teoreettisessa tutkimuksessa kysytyn pitää olla määritelty ja käsitteellistetty, jolloin kysyttyyn sisältyy se, mihin kysymyksellä on tähdätty. Kun Heidegger esittää kysymyksen olemisen merkityksestä, on hänen mielestään olemiskysymystä selvitettävä näiden kolmen, *kysytyn, kysymyksen kohteen ja mihin kysymyksellä on tähdätty*, suhteen. Kun kysyttyinä on oleminen, joka ei itse ”ole” mitään olevaa, on se todistettava omalla tavallaan. Tarvitaan erityislaatuinen tutkimus joka eroaa perustavalaatuisesti olevan tutkimuksesta. Tutkimuksen päämääränä ollessa olemisen merkitys, kaipaa tutkimus oman käsitteellisyyden. Tämän käsitteellisyyden on erottava olevan tutkimisesta, koska käsitteellisyyden kautta oleminen saa merkityksensä. Olemisen tutkimuksen kohteeksi edellisestä huolimatta kuitenkin kiertyy oleva, jota Heideggerin mukaan ikään kuin kuulustellaan suhteessa olemiseen. (OA 25–26.)

Hermeneutiikka ja fenomenologia olemiskysymyksessä

Kuvitteellisessa keskustelussa japanilaisen ajattelijan kanssa (1990a) – *Aus einem gespräch von der Sprache* – Heidegger selvittää hermeneutiikan käsitettään ja sen kehitystä. Hän toteaa, ettei ilman teologisia opintojaan, joiden aikana hän erityisesti käsitteli pyhien kirjoitusten ja teologis-spekulatiivisen ajattelun suhdetta, olisi koskaan saapunut sille ajattelun tielle, jolla on kulkenut. Myöhäistuotannossaan Heidegger määrittelee hermeneutiikan eri tavalla kuin *Olemisessa ja ajassa*. Teolo-

gisten opintojen jälkeen William Diltheyn hermeneutiikka ja tutkimukset Friedrich Schleiermacherin hermeneutiikasta tekivät vaikutuksen Heideggeriin. Schleiermacher laajensi hermeneutiikan teoriaksi kaiken tulkinnasta ja metodiksi, johon kuului esimerkiksi myös visuaalisen taideteoksen tulkinta. Heidegger itse omasta mielestään kuitenkin käyttää *Olemisessa ja ajassa* vielä laajempaa hermeneutiikan merkitystä, koska hän pitää hermeneutiikassaan kiinni siitä laajuudesta, joka kumpuaa alkuperäisestä olemisesta. (Heidegger 1990a, 96–97.)

Martin Heidegger oli Edmund Husserlin kuuluisin oppilas. Husserlin fenomenologian pyrkimys oli perustaa filosofia ankarana tieteenä. Samoin Heideggerin uusi filosofia, jonka hän systemaattisesti esittää pääteoksessaan, liittyy myös fenomenologian taisteluhuutoon, joka vaatii paluuta asiaan itseensä - ”*Zu den Sachen selbst*”. Heideggerin fenomenologia eroaa kuitenkin ratkaisevasti Husserlin filosofiasta siten, että Husserlilainen tietoisuuden filosofia jää pois kokonaan. Heidegger kertoo eri yhteyksissä uudestaan ja uudestaan, kuinka tärkeä Husserlin filosofia oli ollut hänelle. Heidegger kirjoittaa *Olemisen ja ajan* alussa: ”Seuraavat tutkimukset ovat tulleet mahdollisiksi vain Edmund Husserlin asettamalta perustalta. Fenomenologia löi itsensä läpi hänen *Logische Untersuchungen*-teoksessaan.” (OA 62.) *Oleminen ja aika* on omistettu Husserlille, vaikkakin joissain painoksissa omistuskirjoitus puuttuu. Heidegger määrittelee fenomenologian metodologiseksi käsitteeksi, joka ei kerro tutkimuksen kohteesta, *mitä* se on, vaan se kertoo *miten* se on. Fenomenologialle jää ainoastaan yksi tehtävä: kysyä ja selvittää filosofian ydinkysymystä, kysymystä olemisesta.

Olemiskysymys merkitsee Heideggerille paluuta asioihin itseensä. Heidegger painottaa *Olemisessa ja ajassa*, että hän selittää ainoastaan alustavaa fenomenologian käsitettä (OA 50). Hän jakaa käsitteen kahteen osatekijään, joita ovat *phenomenon* ja *logos*. Kun nämä käsitteet yhdistetään samalla tavalla kuin esimerkiksi on tehty teologian, biologian ja sosiologian kohdalla, tarkoittaisi fenomenologia tiedettä, jonka kohde on ilmiö. Siinä missä teologian kohde on Jumala, biologian kohde on elollinen luonto ja sosiologian kohde ovat yhteiskunnalliset ilmiöt. Heidegger painottaa, että tällainen käsitys on pinnallinen ja että

fenomenologia on jotain aivan muuta. Kun fenomenologia ymmärretään oikein olemiskysymyksen kanssa, on Heideggerin fenomenologia olevien olemisen tiedettä, ontologiaa. *Olemisen ja ajan* niin sanotussa jatko-osassa *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger muotoilee saman väitteen:

”Fenomenologia on nimi ontologian metodille.” (GA 24, 27). Saman tien Heidegger argumentoi, että olemisen merkityksen tutkiminen tarvitsee Daseinia, koska Dasein ontologisena olentona on ainutlaatuinen. Tämän ainutlaatuisuutensa vuoksi Dasein pystyy ja voi kysyä omaa olemistaan olemalla samalla oleva jota kysytään. Tämä on Heideggerin hermeneutiikan ydin, jonka perusteella hän kutsuu Daseinin fenomenologiaa hermeneutiikaksi sanan alkuperäisessä merkityksessä. Usein Heideggerin hermeneutiikkaa luetaan pelkästään *Olemisen ja ajan* ymmärtämistä käsittelevistä pykälistä 31–34, ottamatta huomioon tätä perustavanlaatuisia hermeneutiikkaa. Heidegger ei siis näe eroa ontologian ja fenomenologian välillä, sillä molemmat kysyvät hänen määrittelyssään olemista ja sen merkitystä. Se, mitä fenomenologia on, jää ohueksi *Olemisessa ja ajassa*, eikä *Grundprobleme der Phänomenologie* anna kaiken kattavan määrittelyn lisäksi paljoakaan enempää: ”Fenomenologia ei ole filosofinen tiede muiden joukossa, eikä se myös ole muita tieteitä edeltävä tiede, vaan ilmaisu *fenomenologia* on nimike *tieteelliselle filosofialle kaiken kaikkiaan*.” (GA 24, 3.)

Grundprobleme der Phänomenologiessa Heidegger esittää kolme fenomenologisen metodin osatekijää: reduktion, konstruktion ja destruktion. Destruktio ja konstruktio kuuluvat yhteen, uudelleen rakentaminen voidaan tehdä vasta purkamisen jälkeen. Keskityn seuraavassa reduktion käsitteeseen, koska se on Edmund Husserlin filosofian tunnetuin ja merkittävin, joskin myös vaikein käsite, jota Husserl kehitti läpi koko kypsän tuotantonsa. Heidegger kertoo omivansa Husserlin fenomenologian keskeisen termin sanan kirjaimellisessa sanamuodossa mutta ei sen substantiivisessa merkityksessä. Husserlin fenomenologinen reduktio

on fenomenologisen näkemyksen johtaminen ihmisen luonnollisesta asenteesta takaisin tietoisuuden transsendentaaliseen sfääriin, jossa objektit konstituoituvat tietoisuuden korrelaatioina. Heideggerille fenomenologinen reduktio tarkoittaa ”fenomenologisen näkemyksen johtamista olevan ymmärtämisestä olevan olemisen ymmärtämiseen” (GA 24, 28–29). Yksinkertaistaen kyse on kysymyksen suuntaamisesta olevasta olemiseen. Heideggerin pääargumentti sille, miksi reduktiota hänen määrittelemässä muodossa tarvitaan, on olemiskysymyksen unohtaminen tai sen muuttuminen olevan kysymykseksi. Tämä johtuu niin metafysiikasta itsestään kuin myös olemisen luonteesta, johon kuuluvat kätkeytymisen ja peittymisen taipumukset. Kaksi muuta fenomenologisen metodin tekijää palvelevat omalla tavallaan olemiskysymystä. (GA 24, 28–29; Eriksson 2007, 117–118.)

Olemisessa ja ajassa hermeneutiikka ei tarkoita tekstien tulkinnan teoriaa tai tulkintaa itseään, eikä se myöskään ole ihmistieteiden metodologiaa. Hermeneutiikka on ennen kaikkea yritys määritellä tulkinnan luonne hermeneuttiselta pohjalta. Daseinin fenomenologia määritellään hermeneutiikaksi, jolloin *Olemista ja aikaa* voidaan kutsua Daseinin hermeneutiikaksi ja fenomenologiaa kyseisessä teoksessa hermeneuttiseksi fenomenologiaksi. Näin ollen Heideggerin tarkoitus ei ole todistaa hermeneuttisen kehän olemassaoloa, vaan ennen kaikkea osoittaa kehämäisen ymmärryksen merkitys ontologialle, olemisen ymmärtämiselle. Pykälässä 32, jonka nimi on *Ymmärtäminen ja tulkinta*, Heidegger kirjoittaa ymmärtämisen kehästä. Ymmärtämisen kehä on Daseinin rakenne, joka liittyy Daseinin maailmassa-olemiseen ennen ymmärrystä ja tulkintaa. Ratkaisevaa tämän kehän suhteen ei ole se, miten siltä pääsee pois, vaan miten sille pääsee oikealla tavalla. Ymmärtämisen kehä on Daseinin itsessään olemassa olevan esirakenteen ilmaisu ja siihen on piilotettuna kaikkein alkuperäisimmän tietämisen mahdollisuus.

”Ratkaisevaa ei ole päästä kehästä ulos, vaan oikea tapa tulla kehään. Tämä ymmärtämisen kehä ei ole ympyrä. ... Kehää ei pidä vetää alas vitiosumiin, ei edes sallittuun sellaiseen. Kehään kätkeytyy alkupe-

räisemmän tiedon positiivinen mahdollisuus, johon tosin on tartuttu oikealla tavalla vain silloin, kun tulkitseminen on ymmärtänyt, ettei sen ensimmäinen, pysyvä ja viimeinen tehtävä suinkaan ole sallia, että edeltä hallussa oleva, ennakkonäkymä ja esikäsitys olisivat annetut mieleenjohtumien ja sovinnaisuuksien pohjalta, vaan taata tieteellinen teema näiden työstämisessä asioiden itsensä mukaan.” (OA 197.)

Hermeneutiikka viittaa Daseinin olemassaolon fenomenologiseen selviytykseen ymmärtämisen ja tulkinnan ollessa Daseinin olemisen tapoja. Ymmärtäminen on voima tajuta olemisen mahdollisuus yhdessä sen maailman sisällön kanssa, jossa jokainen on. Ymmärtämisen on maailmassa olemisen tapa tai peruselementti, ja siitä tulee ontologinen kysymys. Tulkinta taas ei koskaan ole edellytyksetöntä jonkin etukäteen annetun tajuamista. Ymmärtämisessä oliot nähdään maailmassa jonakin, ja tulkinta selittää nimenomaan tätä jonakin olemista. Näin ollen hermeneutiikka ei ole pelkkä menetelmä vaan myös filosofian sisältö.

Fenomenologia on olevien olemisen tiede, toisin sanoen ontologiaa. Tämän ontologian tehtävää tutkiessaan Heidegger päätyy siihen, että kohdataksemme kysymyksen olemisesta yleensä täytyy olla fundamentaali ontologia, jonka aiheena on Dasein. Dasein, joka on olevana erilainen kuin muut siten, että se on oleva, joka itse on ja tiedostaa oman olemisensa. *Oleminen ja aika* osoittaa fenomenologisen metodin perustuvan tulkintaan. Alkuperäisessä merkityksessä fenomenologia tarkoittaa olioiden antamista manifestoitua itse sinä, mitä ne ovat, ilman niiden pakottamista kategorioihin. Tämänkaltaisen fenomenologisen metodin merkitys hermeneutiikalle on suuri, koska sen mukaan tulkinta ei perustu inhimilliselle tietoisuudelle ja inhimillisille kategorioille, vaan kohdattavien olioiden manifestoitumiseen – todellisuuteen, joka tulee kohtaamaan meitä. Heideggerin pääkohde on kuitenkin oleminen, joka itse ei ole ilmiö eikä oleva ja joka ei voi koskaan tulla meille objektiksi. Sisäänpääsy tähän kysymykseen on edellä mainittu Dasein, joka kysyy olemista ja jolla on jo kysyessään jonkinlainen ymmärrys olemisesta sinä olevana, jota kysyy. Tässä fenomenologiasta on tullut olemassaolon hermeneutiikkaa, Daseinin hermeneutiikkaa.

Olemisessa ja ajassa kysyminen saa hermeneuttisen kehän muodon. Kun esitetään tarkasti kysymys olemisen merkityksestä, se vaatii kysyjän olemisen selvittämistä. Kysymyksen luonne on sidottu takaisin kysytään. Toisin sanoen: olemisen, jota kysytään ja jota kohti kysytään, on olennaisesti sidottu kysymykseen itseensä olemisen muotona, jota itse olemme. (Taminaux 1985, 65.)

Olemista ja aikaa kokonaisuudessaan voidaan pitää yhtenä suurena hermeneuttisena kehänä, aukinaisena kehivänä kehänä. On tiedettävä, mitä Heidegger sanoo lopussa, jotta alun voisi jotenkin ymmärtää. Samaa on sanottu myöskin Hegelin *Phänomenologie des Geistesista*. Ei ainoastaan Heideggerin pääteos, vaan hänen useimmat tekstinsä ovat luettavissa hermeneuttisina kehinä. Käsitteet ja termit, joita käsitellään, määritellään niiden aikaisempien merkitysten kautta, ja monessa tapauksessa johdetaan sana sen antiikin kreikkalaisesta käytöstä. Kysyminen on aina keskeisessä merkityksessä, niin kuin jo *Olemisessa ja ajassa* Daseinin olemisen kysyminen. Tekstien nimissä on usein kysymys, esimerkiksi: *Was heisst Denken?*, *Wozu Dichter?*, *Was ist Metaphysik?*, *Zur Seinsfrage* ja *Die Frage nach der Technik*. Selviä vastauksia kysymyksiin Heidegger ei välttämättä anna, vaan kysyminen toimii tekstissä olemisen kysymisenä ja paljastamisena, joka on aina Heideggerin tekstien aiheena. Samalla tavalla, kuin jokainen suuri runoilija runoilee yhtä runoa, kysyy Heidegger yhtä suurta kysymystä.

Teksteissä kysymykset johtavat toisiin kysymyksiin. *Einführung in die Metaphysik* alkaa kuuluisalla kysymyksellä (GA 40, 3): ”Miksi ylipäätään on olevia sen sijaan, ettei olisi mitään?”, joka johtaa kysymykseen (GA 40, 36) ”Entä olemisen?”. Tämä tuo esimerkillisellä tavalla esiin sen, miten Heidegger kysymällä siirtää lukijan erilaiseen näkökulmaan, kuin mitä ensimmäinen kysymys asettaa, eli miten hän itse liikkuu ja ohjaa lukijaa hermeneuttisella kehällä.

Heideggerin myöhäistuotannon keskeinen teos kielestä ja hermeneutiikasta on *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), joka ilmestyi ensimmäisen kerran 1959. Aikaisemmin mainittu keskustelu japanilaisen kanssa sisältyy tähän teokseen. Heidegger lähtee määrittelemään hermeneutiikkaa termin alkuperäisestä kreikkankielisestä muodosta *hermeneuein*, joka

viittaa jumalalliseen sanansaattajaan Hermekseen. Hermes on jumalien sanantuoja, joka tuo kohtalon viestiä. *Hermeneuein* on se tilanne, jossa saadaan uutiset ja jossa kuunnellaan viestiä. Tämän tilanteen Heidegger rinnastaa aidoksi tulkinnaksi, jonka runoilijat ovat jo ilmaisseet. Runoilijat, jotka Platonin Sokrateen mukaan: ”*hermenes eis in ton theon*”, ”ovat jumalten tulkitsijoita”. (Heidegger 1990a, 121.) Hermeneutiikka on suhteessa uutisten tuomiseen ja uutisten säilyttämiseen. Tässä runoilijoiden tulkinnassa kieli tulee keskeiseksi, ja Heidegger määrittelee hermeneutiikan kieleksi siten, että kysyttäessä kieltä tai hermeneutiikkaa kysytään samaa asiaa. (Heidegger 1990a, 123.)

Dasein

Tutkimuksen kohteena on oleminen eli se mikä määrää kaikkia olevia olevina. Kun oleminen on aina olevan tai olevien oleminen, kysymyksen kohteena on oleva itse tai olevien itsensä suhde olemiseen. Tämän kautta päästään olemisen merkitykseen ja vastaukseen olemisesta.

Jotta toivottuun lopputulokseen päästään, on olevia kysyttävä perustavanlaatuisella tavalla. Täytyy löytää tapa, joka sallii olevan paljastaa olemisensa luonne ilman erehdystä. Täytyy kysyä oikeita olevia, jolloin tosi olemisen ykseys moninaisuudessa ilmaantuu. Heideggerin mukaan tähän tehtävään löytyy yksi oikea oleva, ja se on *Dasein*. Daseinin merkittävin piirre olevana on se, että se pystyy kysymään olemista. Se ei kuitenkaan kysy sitä samalla tavalla, kuin esimerkiksi kysytään: Mikä tämä on? Kuka sinä olet? Onko tämä punainen? Missä kissa on? Kysymys on kahdella tavalla erikoinen Daseinille. Ensinnä kysymys sisältää jo kysytyn, eli jokaisessa kysymyksessä on jo aina olla-verbi. Toiseksi kun Dasein kysyy olemista, kysymys taipuu aina kohti kysyjää itseään siten, että Dasein kysyy aina myös omaa olemistaan, josta hänellä on jo jokin ymmärrys. Jotta kysymys olemisesta asetetaan oikein, on ensin tutkittava Daseinin olemista. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger näkee, ettei olemista voi kysyä suoraan, vaan tarvitsemme tutkimuksen, jonka

hän nimeää Daseinin analytiikaksi. Hän nimeää Daseinin analytiikan tehtäväksi ”johtaa olemiskysymyksen työstämistä” (OA 38). Daseinin analytiikka, joka toteutuu Daseinin analyysissa, tutkii Daseinin olemisen tapoja eli eksistentiaaleja. Analyysi lähtee liikkeelle jokapäiväisen olemisen ymmärtämisestä, josta käsin pyritään perustavanlaatuisempaan olemisen merkityksen ymmärtämiseen ja loppujen lopuksi ymmärtämään olemisen aikana ja Dasein huolena. Tähän päämääräänhan Heidegger pääsee teoksessaan vain puolittain. Daseinin analytiikka osoittaa Daseinin olemisen huoleksi, mutta ajan ja olemisen yhdistäminen jää väitteen tasolle.

Monesti Dasein – väärin kylläkin – ymmärretään ihmiseksi. Heidegger itse painottaa, että hänellä on syynsä, miksei hän valitse yksinkertaisesti ihmistä, joka näyttäisi luonnolliselta valinnalta. Dasein viittaa ihmiseen, mutta Daseinia ei pidä sekoittaa tietoiseen subjektiin. Dasein analytiikkaa ja *Olemisen ja ajan* fenomenologiaa voidaan kutsua eksistentiaaliseksi fenomenologiaksi. Kuuluisin ”väärinymmärrys”, jos voidaan puhua väärinymmärryksestä, on tietenkin Sartren nerokas uudelleen muotoilu *Olemisesta ja ajasta* pääteoksessaan *Being and Nothingness, (L'Être et le Néant)*, 1943. Kyseisen väärinymmärryksen vuoksi Heidegger monesti myös istutetaan eksistentiaalistien joukkoon, mistä juontaa ongelmia niin Heideggerin filosofian ymmärtämiselle kuin eksistentiaalisille.

Stephen Mulhall esittää kolme perustelua sille, miksi Heidegger on valinnut termin Dasein. Jos Dasein käännetään kirjaimellisesti, tarkoittaa se siellä-olemista. Ensimmäinen perustelu Mulhallilla on se, että Dasein ”rimmaa” Heideggerin ontologiseen tutkimukseen. Dasein tarkoittaa arkikielessä ihmistä, mutta erityisesti painottaen viitattavan olion olemiseen. Toiseksi käsite antaa Heideggerille mahdollisuuden välttää käsitteitä, joita filosofiassa on käytetty ihmisen merkityksessä. Kuluneet termit, kuten subjektiivisuus, tietoisuus, henki ja sielu olisivat vain vahingollisia ja harhaanjohtavia tutkimukselle. Kolmanneksi Dasein on epätavallisena terminä *tabula rasa*, se ei sisällä vääränlaisia ennakkokäsityksiä tai merkityksiä. Se hankkii merkityksen vain sen kautta, mitä Heidegger sille antaa. (Mulhall 1996, 14.)

Daseinin ominaisuus on se, että se eroaa muista olioista siinä, että se ei vain ja ainoastaan ole, vaan että sen oma oleminen on sille kohteena. Kaikki oliot ovat maailmassa siten, että ne ovat kohdattavissa. Osa olioista on olemassa siten, että ne elävät, mutta elävistä vain Dasein on olemassa siten, että sen jatkuva elämän eläminen on jotain, joka on sen oman huolehtimisen kohteena. Pöydät ja tuolit eivät ole elossa ollenkaan, kissat ja koirat ovat eläviä, mutta niillä ei ole elämää johdettavanaan. Niiden käytös ja se, miten ne kohtaavat, maailman määräytyy välittömistä tarpeista, jotka ovat itsensäilytys ja ruuan hankkiminen. Eläimillä ei ole mahdollisuuksien maailmaa tai valinnan mahdollisuutta siitä, miten ne loppuelämänsä käyttävät. Tämä on *Olemisessa ja Ajassa* selkeästi esillä ja edustaa yksipuolista kuvaa eläimistä. Eläimillä ei ole maailmaa eikä myöskään aikaa siinä mielessä kuin Daseinilla. Kysymys eläimistä sisältää Heideggerin mielestä vaikeasti määriteltäviä ontologisia ongelmia kuten esimerkiksi, kuinka eläimen oleminen on rakentunut, jos sillä ei ole aikaa tai jos aika eläimille on vain tietyllä tavalla tai osittain. (OA 302–303, 414.)

Myöhemmissä teksteissä Heidegger puhuu siitä, kuinka eläimet ovat kietoutuneita maailmaan, kun *Olemisessa ja Ajassa* eläimet ovat maailmattomia, *Weltloss*. Vain ihmiset johtavat omaa elämäänsä, ihmisten on tavallaan elettävä eteenpäin tai kuoltava.

Daseinin olemista ei voida ymmärtää samoilla termeillä kuin toisenlaisten olevien olemista. Emme voi luonnehtia Daseinia sille kuuluvalla olemuksella tai luonteella, joiden kautta se manifestoituisi. Voimme määritellä graniitin kovaksi, kiiltäväksi, tiettyjä mineraaleja sisältäväksi materiaaliksi ja kissan karvaiseksi nelijalkaiseksi hännälliseksi eläimeksi, mutta sama ei onnistu Daseinin kohdalla. Jos Daseinin määrittelyssä se palautetaan ihmisen lihallisuuteen ja ruumiillisuuteen kertomalla paljonko ihminen keskimäärin painaa, paljonko hänellä on verta, lihaa ja luuta ja kertomalla ihmisen kehitysvaiheista, ei se kerro mitään Daseinin olennaisimmista ominaisuuksista. Mikään näistä ei kerro Daseinin olemisen tavan erityisyydestä olentona, joka pystyy ajallisena olentona kysymään omaa olemistaan ja sitä kautta olemisen merkitystä. Ihmisen perustavanlaatuisen tapa olla ei ole yksinkertai-

sesti kiinnittynyt laji-identiteettiin, jäsenyyteen tiettyssä biologisessa kategoriassa. Dasein ei ole *homo sapiens*.

”Daseinin ‘olemus’ on sen eksistenssissä [Existenz]” (OA 66). Olemassaolon kysymys voidaan esittää vain olemassaolon kautta, ja siten vain Dasein on todella olemassa. Heidegger käyttää Daseinin määrittelyssä keskeistä käsiteparia ontittinen ja ontologinen. Yksinkertaisesti määrittelynä ontittinen koskee olevaa, ja esimerkiksi kaikki luonnontieteet ovat ontittisia tieteitä. Niiden kohteena on jokin oleva. Ontologia koskee sen sijaan olemista tai jonkin olevana olemista, kuten Daseinin tutkimus. Daseinin suhde olevan olemiseen on erityinen ainakin kolmella Heideggerin esittämällä tavalla:

1. Daseinilla on ontittinen erityisasema, joka johtuu siitä, että se on ontologinen. Dasein on oleva, joka eroaa muista olevista ontittisesti siten, että ainoastaan se on oleva, jonka olemisessa on kyse sen omasta olemisesta. (OA 32.)
2. Ontittisesta erityisasemasta seuraa ontologinen erityisasema. Dasein on aina jossain suhteessa omaan olemiseensa, ja samalla se ymmärtää tätä suhdetta. Daseinin oman olemisen ymmärtäminen on itse Daseinin olemuksen määräävä piirre. Dasein ymmärtää aina jollakin tavalla oman olemisensä. ”Olemisymmärrys on itse Daseinin olemisen määre.” (OA 32.)
3. Daseinin suhde olemiseen ei ole ainoastaan suhde sen omaan olemiseen. Maailman tieteellinen tutkiminen ja jokapäiväinen toimiminen maailmassa perustuvat kykyyn ymmärtää sekä erityiset ovat sinä, mitä ne ovat ja että se, ne ovat (ontittinen ymmärrys). Kyky perustuu siihen, että ymmärretään olevat olevina. (ontologinen ymmärrys). Tätä ymmärrystä voidaan kutsua ontittis-ontologiseksi ymmärrykseksi ja Daseinin ontittis-ontologiseksi erityisasemaksi. (OA 32–34.)

Tämän kolmenlaisen erityisyytensä ansiosta Daseinilla on tarjolla pääsy fundamentaaliseen ontologiaan. Dasein ymmärtää tietyn olevan olemisen suhteessa kaikkien olevien olemiseen, mukaan luettuna se itse. Kun

kysymme, mikä Heideggerin Dasein on, voimme tämän perusteella sanoa, että Dasein on oleva, joka kysyy omaa olemistaan, koska sillä on aina suhde olevan olemiseen. Näin kysymys olemisesta kääntyy kohti kysyjää, eli Daseiniin, avoimen hermeneuttisen kehän tapaan. Tässä on heideggerilaisen hermeneutiikan lähtökohta.

Kun kysymys olemisesta asetetaan oikein, on ensin tutkittava Daseinin olemista, joka manifestoituu eksistentiaaleissa eli Daseinin olemisen tavoissa. Kysyminen lähtee jokapäiväisestä olemisen ymmärtämisestä käsin, josta päästään Heideggerin mukaan perustavanlaatuisempaan olemisen merkityksen kysymyksen esittämiseen ja ymmärtämiseen. Jokapäiväistä olemista Heidegger kuvaa *das Mannin* käsitteellä, jonka Reijo Kupiainen on kääntänyt termillä *kuka tahansa* (OA 150). Sen paremmin Das Man kuin Daseinikaan eivät edusta kumpaakaan sukupuolta. Jacques Derrida kutsuu Daseinia neutriksi ja katsoo tämän alleiivan sitä, ettei *Olemista ja aikaa* pidä eikä voida lukea antropologiana tai etiikkana (Derrida1988,179). *Olemisessa ja ajassa* Dasein on aina maailmassa (in-der-Welt-sein) joko varsinaisesti Daseinina tai epävarsinaisesti *das Mannina*. Suurin osa *Olemista ja aikaa* itse asiassa käsittelee Daseinin olemisen tapoja maailmassa eli eksistentiaaleja epävarsinaisen *das Mannin* näkökulmasta. Dasein ja *das Man* ovat kuin kolikon eri puolia, joita ei voi erottaa toisistaan.

Maailma

Maailmaa voidaan pitää yhtenä Martin Heideggerin keskeisimpänä käsitteenä läpi koko hänen tuotantonsa. *Olemisessa ja ajassa* maailma liittyy kysymykseen olemisesta Daseinin kautta. Olemiskysymyksen muuttuessa *Olemisen ja ajan* jälkeen myös maailman käsite saa uusia ilmaisuja ja muotoja Heideggerin filosofiassa. Erityisesti *Taideteoksen alkuperä* -tekstissä maailman käsite alkaa muuttaa ja irtoaa Daseinista saaden yhä vahvemman tapahtumisen luonteen merkityksen.

Conradin Kreutzerin muistopuheessa vuonna 1955 Heidegger esittää huolensa maailman kohtalosta (2002c). Huoli syntyy laskevan ajattelun leviämistä läpi koko maailman. Laskevan ajattelun mukaan maailma käsitetään objektiksi, joka olisi hallittavissa teknologian keinoin. Sen antama tieto olisi vain teknologian hallitseman ajattelun mukaista. Tekniikka paljastaisi yksipuolisesti luonnon olevana, ei yhtenä olevan mahdollisena paljastumisen muotona. Laskeva ajattelu teknologiana ei ole negatiivinen asia sinänsä, koska sen tuoma hyvinvointi ihmiselle on kiistatonta. Vaarallisuus, josta Heidegger huolehtii, on laskevan ajattelun taipumus peittää kaikki muunlainen ajattelu. Tämän yksipuolisuuden vaarat ovat jo meidän aikanamme nähtävissä.

Laskevan ajattelun vaarallisuudesta Heidegger esittää esimerkkejä, jotka ovat nykyihmiselle tutumpia kuin yli 40 vuotta sitten kokoon-tuneelle juhlayleisölle. Heidegger kysyy:

”Millä tapaa voimme hallita ja ohjata säätämättömän suurta ydinenergiaa ja samalla suojata ihmiskunnan siltä, ettei tämä jättiläismäinen energiavara yhtäkkiä – myöskään ilman sotilaallista tarkoitusta – leimahda jossakin, ‘karkaa’ ja hävitä kaikkea?” (Heidegger 2002c, 22.)

Vielä mahdollisesti suuremman vaaran maailmallemme Heidegger näkee sellaisen tieteen harjoittamisessa, jota nykypäivänä kutsuisimme geeniteknologiaksi. Hän varoittaa ajattelemattomuudesta ja tieteellisen tutkimuksen rohkeudesta, joka ei ota seuraamuksia huomioon. ”... tekniikan keinoilla valmistuu ihmisen elämän ja olemuksen loukkaus, johon verrattuna vetypommin räjähdys merkitsee vähän” (Heidegger 2002c, 23).

Tässä Heideggerin puheessa maailma merkitsee samaa, kuin arkikielessäkin. Heideggerin huoli kohdistuu maailmaan, jota ei tarvitse erikseen määritellä ja jota koskevaa ymmärrystämme ei tarvitse kyseenalaistaa.

Olemisessa ja ajassa maailma on keskeinen käsite ja se myös pysyy sellaisena Heideggerin koko tuotannon loppuun saakka. Heideggerin filosofia muuttuu *Olemisen ja ajan* suhteellisen perinteisestä filosofi-

sesta käsitejärjestelmästä myöhemmän tuotannon vapaaseen runolliseen tekstiin, joka välillä vaikuttaa suorastaan mystiseltä sanojen käytöltä. Samoin tapahtuu maailmalle myöhemmässä tuotannossa maailma alkaessa maaimoida nelikkona.

Olemisessa ja ajassa Heidegger esittää kysymyksen olemisen merkityksestä. Tätä kysymystä Heidegger kysyy läpi koko filosofiansa ja ajattelunsa, ainoastaan kysymisen tapa ja näkökulma olemiseen muuttuvat. *Olemisessa ja ajassa* Daseinin yksi tärkeimmistä eksistentialeista eli olemisen tavoista on maailmassa-oleminen.

Daseinin kyky paljastaa olevien olemista perustuu ontologisesti sen kykyyn ymmärtää todellisuutta. Heideggerin tulkitsemassa perinteisessä filosofian traditiossa todellisuus on ymmärretty materiaalistien objektien alueena, joka on olemassa ”ulkopuolella” ja riippumattomana inhimillisestä subjektista. Tästä on seurannut filosofinen ongelma: kuinka osoitamme, että todellisuus on todellinen, että siellä (Da) on sellainen ja sellainen maailma, eli maailman todellisuus. Olemassaolo on jakaantunut kahteen, subjektiin, eli minään ja objektiin eli maailmaan. Heideggerille ongelma ei ole se, että emme ole vielä pystyneet todistamaan maailman olemista. Hänelle ongelma on se, että yleensä kysymme sellaista. Filosofian skandaali ei siis ole se, että emme ole pystyneet selvittämään maailman olemassaolon perusteita, vaan se, että sellaisia todisteita vaaditaan ja pidetään tarpeellisina. ”`Filosofian skandaali` ei ole siinä, ettei todistusta vielä tähän mennessä ole annettu, vaan *siinä, että sellaista todistusta aina vain odotetaan ja yritetään saavuttaa.*” (OA 255.)

Heideggerilla on Daseinin lisäksi olemassa kaksi olemisen tapaa, jotka täytyy määritellä, ymmärtääksemme Heideggerin maailmaa. Nämä kaksi ovat esilläoleminen (Zuhandensein) ja käsilläoleminen (Vorhandensein), joita vastaavat käsilläoleva (Vorhanden) ja esilläoleva (Zuhanden). Kolmantena olemisen tapana voisi olla kanssa-oleminen (Mit-Dasein), mutta katson sen kuuluvan Daseiniin niin olennaisesti, ettei sitä pidä erottaa samalla tavalla kuin käsilläolemista ja esilläolemista. Näin ollen kaikki muut oliot Daseinia lukuun ottamatta, voivat olla kahdella tavalla. Ihmistä voidaan kohdella esineenä, jolloin se on

joko käsilläoleva tai esilläoleva, mutta silloin ei ole kysymys Daseinista (Morrison 1978, 56).

Esitän seuraavaksi Gunnar Skirbekkin avain -esimerkin enkä Heideggerin omaa vasara -esimerkkiä (Skirbekk 2003, 81–83). Avain oliona voi joko esittää itsensä fyysikaalisena objektina tai käyttöesineenä, jossa fyysikaalinen vastaa Heideggerin esilläolevaa ja käyttöesine taas käsilläolevaa. Jako käsilläolevaan ja esilläolevaan ei perustu olioon itseensä, vaan se kuvaa sitä, miten Dasein kohtaa oliot jompana kumpana. Avain on väline ja se on inhimillisen toiminnan, huolehtimisen tuote. Se on tehty lukitsemaan ja avaamaan, suojelemaan ja päästämään meidät sisälle. Meidän on päästävä sisälle suojaan pakkaselta. Avain siis kuuluu ihmisen tarpeisiin ja myös velvollisuuksiin. Avain kuuluu ihmisen ympäristöön (Umwelt) ja täten ihmisen ja Daseinin maailmaan. ”Tarkkaan ottaen koskaan ei ole yhtä välinettä” (OA 96). Välineeseen kuuluu aina välinekokonaisuus, joka voi laajeta koko maailmaksi. Maailmaa ei kuitenkaan pidä ymmärtää pelkkänä käsilläolevien summana. Avain esilläolevana on ainoastaan fyysikaalinen objekti, johon tarkennamme katseen, jos se on hukkunut tai haluamme tutkia sen fyysikaalisia ominaisuuksia. Tämä oleminen on sama kuin maailman-sisäinen oleva, joka suhteessa käsilläolevuuteen on aina toissijainen. Käsilläoleva avaa ympäristön ja kanssa-maailman (Mitwelt) ja on aina ensisijainen esilläolevan suhteen. Robert Brandom pyrki artikkelissaan *Dasein – tematisoiva oleva* kääntämään tämän suhteen toisin päin väittämällä, että esilläolevuus on perustavanlaatuista. Mielestäni kuitenkin Heidegger hyvin yksiselkoisesti esittää käsilläolevuuden ensisijaiseksi. (Brandom 2003, 42–65.)

Heidegger erottaa neljä eri tapaa ymmärtää ja käyttää käsitettä maailma: kaksi ontologisesti ymmärrettyä ja kaksi ontittisesti ymmärrettyä tapaa. Läpi koko teoksensa Heidegger asettaa ontittisen ja ontologisen vastakkain. Ontologinen viittaa olevien olemiseen ja sitä koskevaan tutkimukseen. Onttinen puolestaan viittaa olevien käsittelyyn, joka ei ota huomioon olemista eikä näin ollen nosta ontologista kysymystä esiin. Suurin osa tieteistä on Heideggerin mielestä ontittisia ja ilman suhdetta olemiseen.

Ensimmäisessä merkityksessä maailma ymmärretään perinteisen metafysiikan mukaan ontittena käsitteenä. Tällöin maailma on esineiden ja olioiden totaliteetti. Esineet ja oliot ovat esilläolevia (Vorhanden) yhdessä maailman kanssa, eli toisin sanoen maailmaa ja siinä olevia määrittää subjekti-objekti -suhde. Toinen ontittinen merkitys on ymmärtää maailma maailmana, jossa Heideggerin Dasein on. Maailma on Daseinin koti ja ympäristö, jonka käsilläolevuus aukaisee. Kolmannessa merkityksessä maailma on ontologinen ja se ymmärretään esilläolevien esineiden ja asioiden yleensä olemisena. Maailmasta voi tulla minkä tahansa alueen termi, joka käsittää olioiden moninaisuuden. Heideggerilla on tästä esimerkkinä matematiikan maailma, joka merkitsee mahdollisten matemaattisten objektien aluetta. Neljäs ja viimeinen maailman merkitys on ontologinen ja sitä voidaan kutsua maailman eksistentiaalisesti merkitykseksi. Maailma luonnehditaan maailmallisuutena, joka tekee Daseinin maailman mahdolliseksi. (OA 92–93.)

Olemisessa ja ajassa Heidegger käsittelee toisena esitettyä ontittista Daseinin maailmaa, vaikkakin hänen perimmäinen päämääränsä on ymmärtää maailma terminä, joka viittaa toiseen ontologiseen merkitykseen (Mullhal 1996, 46). Heidegger keskittyy Daseinin analyysiin, jonka kautta olemisen kysymys paljastuu. Hänen esittämänsä hermeneutiikan mukaan on ensin kysyttävä sitä, joka kysyy, jolloin olemista kysyttäessä on kysyttävä Daseinin tapaa olla. Maailma on se paikka, tila, jossa Dasein kysyy ja on *jo* aina kysyessään. On kuitenkin muistettava ettei maailma ja maailman oleminen ole tutkimuksen kohteena.

Dasein on aina jossakin, ja jossakin-oleminen on Daseinin yksi keskeistä olemismuodoista eli eksistentiaaleista. Heidegger ei pyri esittämään minkäänlaista kattavaa luetteloa eksistentiaaleista, mikä lienee mahdotontakin. Eksistentiaaleilla on kuitenkin jonkinlainen hierarkia, koska Heidegger esittää ymmärtämisen ja maailmassa-olemisen, joka vastaa jossakin-olemista, perustavanlaatuisiksi eksistentiaaleiksi (OA §§ 12–13; 184). Muita *Olemisessa ja ajassa* esitettyjä eksistentiaaleja ovat esimerkiksi das Man, päättäväisyys, huoli, avautuneisuus ja kohti-kuolemaa-oleminen. Jossakin-oleminen on ilmaus Daseinin olennaiselle maailmassa-olemiselle (In-der-Welt-Sein) ja liittyy kaikkiin

muihin eksistentialeihin (Dreyfus 1990, 43–44). Eksistentialit eivät ole toinen toisiaan pois sulkevia tapoja olla, vaan ne kuuluvat yhteen Daseinin olemisessa. Daseinin Da kuvaa sitä, että Dasein on maailmaan heitettyinä. Maailmassa-oleminen on sen olemassaolon aktiviteetti. Tämä oleminen Daseinin olemisena-maailmassa ei ole spatiaalista olemista suhteessa muihin objekteihin ja tilaan. Kun objektit ymmärretään esitettyinä, määrättyinä substansseina, ovat ne Heideggerin mukaan esilläolevia (Vorhanden). Esilläolevien objektien kaikkein yleisin luonne on kategoria. Esimerkiksi kissa kuuluu eläinten kategoriaan. Daseinin olemus ei ole kategorinen, kun se on maailmassa. Sen sijaan Daseinin yleisiä maailmassa olemisen tapoja ovat eksistentialit, jotka on tarkasti erotettava kategorioista. Daseinilla on eksistentialiensa kautta mahdollisuus ainutlaatuisen tapaan olla maailmassa, jolloin se myös eroaa kaikista muista objekteista, joita maailmassa on. Daseinin ruumiillisuus ei ole keskeisin piirre Daseinin olemisessa, vaikkakin ruumiillisuus kätkee kokonaan oman problematiikkansa, jonka problemaattisuutta Heidegger ei kiellä. Ruumiillisuus kuitenkin tarvitsisi hänen mukaansa erilaisen tutkimusotteen kuin olemisen kysymyksen selvittäminen. (OA 80–81.)

Dasein on itseään tulkitseva aktiviteetti. Dasein tulkitsee itseään niiden käsilläolevien (Zuhanden) kautta, joiden kanssa se on tekemisissä maailmassa ollessaan. Se, että Heidegger koko ajan muistuttaa ja määrittelee Daseinia maailmassa-olemisen kautta, ei tarkoita sitä, että Daseinilla olisi jokin toinen mahdollinen tapa olla. Ennemminkin pitää painottaa päinvastaista, eli sitä, että Dasein on jo maailmassa oleva.

Daseinin maailmassa-oleminen on erotettava sellaisesta olemisen merkityksestä, että Dasein olisi joidenkin objektien vieressä, joukossa tai keskellä. Dasein hankkii suhteen itseensä asioiden ja esineiden kautta. Maailmassa-oleminen, siihen kuuluminen on määräävää Daseinille. Tarkasti ottaen Heideggerin mielestä objektit eivät voi koskettaa toisiaan, vain Dasein voi koskettaa jotain. *Olemisessa ja ajassa* maailma ei ole ympäristömme siten, että se olisi olemassa olevien entiteettien kasauma. Maailmaa ja itseä ei voi erottaa. Emme ole vasten maailmaa, tai sen sisällä, olemme maailman kanssa. Jokainen entiteetti maailmassa

ymmärretään sen maailman ehdoin, joka on jo siellä – samoin muut Daseinit, vaikkakin ne eroavat muista entiteeteistä siinä, että ne myös ymmärtävät olemisen maailmassa olemisena. Vain Daseinilla on esitetyssä merkityksessä maailma. (OA 81 ja 84.)

Maailma ja ymmärtäminen (Verstehen) ovat erottamattomia Daseinin olemassaolon ontologisen rakenteen kannalta. Ymmärrys arkipäiväin toiminnoissa ilmaisee kykyä, osaamista ja voimista. Ymmärryksellä das Man, arkipäiväinen Dasein, tulee toimeen. Arkipäiväisessä toimeliaisuudessa Dasein kohtaa havainnot maailmasta ympäristönä (Umwelt), jossa sen on toimittava ja jonka näkyviin objekteihin sen on suhtauduttava ymmärryksen avulla. Maailma, joka ilmenee ympäristönä, on etukäteen annettujen välineiden (Zeug) kokonaisuus ja ymmärrys käyttää siinä olevia välineitä (OA 97). Kaikki maailmassa olevat ovat välineitä, jotka kuuluvat välineiden kokonaisuuteen. Vasara esimerkiksi on vasara, joka naulaa nauvoja seinään, joka kuuluu luentosaliin, jossa luennoitsija pitää luentoa Heideggerista. Heidegger ei myöskään erottele eikä jaa maailmaa luontoon ja ihmisen luomaan: tuuli on aina tuulta purjeissa.

Esseessä *Taideteoksen alkuperä* (1995b) maailman käsite on muuttunut siitä, mitä se on *Olemisessa ja ajassa*. Maailma ei ole enää ensi sijassa suhteessa Daseiniin vaan teokseen siten, että teoksen oleminen tarkoittaa maailman asettamista. Inhimillinen Dasein on aina jo heitettyä maailmaan, jossa se on. Maailmassa-olemisessaan Dasein löytää itsensä aina jo olevana, heitettyä muiden olevien kanssa, jotka se ymmärtää oman olemisensa kautta. *Taideteoksen alkuperässä* Dasein on jäänyt pois ja maailmaa ei ole kuvattu Daseinin maailmassa-olemisen kautta. Maailma on maan kanssa taisteleva ja yhdessä esiin tuleva tapahtuminen.

Taideteoksen alkuperässä van Goghin taulu paljastaa meille talonpoikaisnaisen maailman. Kreikkalainen temppeli paljastaa historiallisen kansan maailman. Mikä tämä maailma sitten on? Tämä kysymys on Gerald Brunsin mukaan modernin ajan ja samalla laskevan ajattelun, virhe (Bruns 1989, 37). Maailma, joka paljastuu ja avautuu teoksessa, ei ole olevien summa, eikä se ole käsite, joka sisältäisi kaikki olevat.

Maailma ei ole objektiivinen, k aistein tavoitettava kokonaisuus. Näiden negatiivisten määrittelyjen jälkeen Heidegger jatkaa vielä *Olemisen ja ajan* linjoilla, ettei elottomilla luontokappaleilla, kasveilla ja eläimillä ole maailmaa. Ne kuuluvat ympäristöön, johon ne ovat kietoutuneina (Heidegger 1995b, 44).

Kirjeessä Humanismista (2000) Heidegger lieventää kantaansa suhteessa eläimiin. Eläimet ja kasvit ovat myös ympäristöönsä sidottuja, mutta eivät koskaan ole olevan aukeamassa (Lichtung), jonka Heidegger määrittää ”maailmaksi” lainausmerkkien kanssa. Eläimet ovat sidottuja ympäristöönsä, eikä niillä sen vuoksi ole maailmaa, olevan aukeamaa. Siksi niillä ei ole myöskään kieltä heideggerilaisessa merkityksessä. Tästä ei kuitenkaan seuraa kuten aikaisemmin *Olemisessa ja ajassa*, että eläimet olisivat täysin vailla maailmaa (OA 65). Nämä huomiot eläimistä rajaavat edelleen negatiivisesti sen, mitä maailma ei ole. Eri-tyisesti mielenkiintoinen huomio on se, että eläimiltä puuttuu kieli sen takia, ettei niillä ole maailmaa olemisen aukeamisena. Kieli on siis jollain tavalla riippuvainen maailmasta, ja maailmaa ei voi kuitenkaan palauttaa kieleen, vaikka tiettyjen Heideggerin tekstien perusteella näin voisi sanoa. Siitä, että maailma on yhteydessä kieleen ja vain ihmisellä on kieli, seuraa, että Heideggerilaisessa merkityksessä vain ihmisellä on maailma. Ihminen on ihminen eksistoidessaan ja tämän hän tekee vain maailmassa olemalla, maailman ollessa olemisen aukeama (Heidegger 2000, 91).

Heidegger kuvaa maailmaa olevaisemmaksi kuin se alue, minkä voimme aistein tavoittaa ja jossa koemme olevamme. Sitä kun maailma saa tapahtumaluonteen hän kutsuu maailman maailmoimiseksi:

”Maailma maailmoi ja se on olevampi kuin se, minkä voimme tavoittaa ja kuulla ja missä luulemme olevamme kuin kotonamme” (Heidegger 1995b, 44).

Meille maailma ei ole objektiivinen: se tempaa meidät olemiseemme elämään kuuluvine ilmiöineen, joiden kautta olemme maailmassamme. Tämä mukaansa tempaaminen on maailman maailmoimista, tapah-

tumista, ja siihen kuuluu myös historiallisuus ihmisten tekoina ja päätöksinä. Ilman tätä ihmisten historiallista päätöksentekoa maailmoiminen saisi helposti merkityksen, jossa se tapahtuisi jonkin korkeamman, kuten esimerkiksi Jumalan tai liikkumattoman liikkuttajan, voimasta.

Maailma kuuluu aina ihmiselle, kuten van Goghin maalauksessa maailma kuuluu maalaisnaiselle, mutta se ei ole tämän tietyn ihmisen omaisuutta tai tekemää (Heidegger 1995b, 31). Näin ollen voidaan myös sanoa, että ihminen kuuluu maailmaan. Maailman maailmoiminen on tapahtuma, joka perustaa tapahtumisensa itseensä: maailman olemisella ei ole muuta perustaa tai alkuperää kuin oma itsensä. Maailma paljastaa oliot olevina antaen niiden tulla omaan aikaansa, kokoonsa ja paikkaansa. Tämän se tekee ilmeisesti sen ansiosta, että se on, olevampi kuin olevat. Paljastuksen se tekee meille, jotka elämme omaa aikaamme. Maailman paljastava olemissuhde taideteoksessa tarvitsee siksi ollen välttämättä maan, koska maailma ei ole oleva, joka voitaisiin kohdata aistein. Usein mystiseksi kuvattu maa torjuu maailman mystisen luonteen. Maan käsitteen yhdistämisellä maailmaan on tarkoitus myös rikkoo metafyyssinen käsitys maailmasta olioiden muodostamana kokonaisuutena ja totaliteettina.

Maa ei tarkoita planeetta eikä materiaa, vaan lähinnä *fysistä*, joka Heideggerin tulkinnan mukaan tarkoittaa kaikkea olevaa kokonaisuudessaan. Maa ei ole uusi nimi aineelle tai luonnolle. Kalliolohkareen olemiseen kuuluu sen painavuus ja kovuus. Jos yritämme tavoittaa tätä painavuutta ja kovuutta murskaamalla lohkarin ja tunkeutumalla siihen, ei se kerro meille mitään lohkarin todellisista ominaisuuksista. Lohkare ainoastaan kadottaa kovuutensa ja painavuutensa ja hajoaa. Jos lähestymme lohkarin punnitsemalla sen painavuutta ja mittaamalla sen kovuutta, muutamme sen ominaisuudet ainoastaan luvuiksi, joissa ei enää ole senkään vertaa kovuutta tai painavuutta. (Heidegger 1995b, 42–46.)

Mittaaminen, punnitseminen ja numeroiksi muuttaminen ovat Heideggerin mukaan tieteen lähestymistapa. Se on luonnon objektiivisointia, joka ei tavoita olevaa olemisessaan. Tieteen lähestymistapaa Heidegger kutsuu myöhemmin laskevaksi ajatteluksi. Kuvanveistäjän ja

taidemaalarin käyttäessä kiveä tai värejä he eivät kuluta niitä loppuun, vaan heidän tekemissään teoksissa ne tulevat vasta näkyviin. Välineessä materia kulutetaan loppuun, jolloin myös väline loppuu. Teosta ei voi kuluttaa, jolloin se ei voi myöskään loppua. Tällä Heidegger ei kuitenkaan tarkoita, että taideteokset olisivat ikuisia: ne ovat hänelle aina sidottuja historiaan ja tarvitsevat historiallisen ihmisen niitä säilyttämään ja varjelemaan. (Heidegger 1995b, 49–50.)

Vaihtoehdoksi tieteelliselle ajattelulle tulee ajattelu, jota Heidegger kutsuu myöhäisemmissä teksteissään *silleen jättämiseksi* (Gelassenheit), kuten Conradin Kreutzerin muistopuheessa (Heidegger 2002c). Samoin kuin *Taideteoksen alkuperässä* maa kätkeytyy väkivaltaisessa haltuunotossa ja paljastuu vain teoksen mahdollistamassa maailman maailmoimisessa, silleen jättävässä ajattelussa oleva ja sen oleminen paljastuu omilla ehdoillaan oman olemisensa varassa. Tällöin ihminen ei enää ole se, joka oman olemisensa kautta ymmärtää maailmassa olevan olemisen, vaan hänestä on tullut olemisen vartija (Heidegger 2000, 51). Vartijan asemassa hän vain seuraa sivusta olemista eikä enää ole se keskus, maailmassa oleva, jota oleminen *Olemisessa ja ajassa* vaati.

Olemisessa ja ajassa aukeama liittyy Daseinin maailmassa-olemiseen. Heidegger viittaa aukeamasta puhuessaan ilmaisuun *lumen naturale*. Se tarkoittaa luonnollista kykyä tai vaistoa, järjen valoa, joka johdattaa ihmiset totuuteen asioista, jotka koskevat heitä. Järjen valona se on vastakohtana yliluonnolliselle ja jumalalliselle valolle ja paljastukselle. *Lumen naturalesta* puhuttaessa puhutaan Heideggerin mukaan itse asiassa ihmisen eksistentiaaliontologisesta rakenteesta, jossa maailmassa-oleminen on sama kuin oleminen yleensä. Daseinin *Da*, siellä, sisältää aina käsityksen maailmassa olemisesta, ja näin se eroaa käsitteestä ihminen, josta voidaan puhua myös oliona ilman maailmaa. Dasein maailmassa olevana on valaistunut itsessään, ei minkään toisen olevan ansioista vaan siten, että se itse on aukeama. Näin valaistuneelle olevalle tulee läsnäoleva saavutettavaksi valossa tai kätkeytyneeksi pimeydessä. Valaistuminen ei ole mikään jumalallinen tai mystinen tapahtuma, jota Heidegger alleviivaa viittauksellaan mainittuun *lumen naturaleen*. *Olemisen ja ajan* aukeamaan kuuluu kätkeytyneisyys, mutta kätkey-

tymisellä ei ole kuitenkaan sen kaksoismerkitystä kuten *Taideteoksen alkuperässä*. Merkittävin ero näiden kahden tekstin välillä on kuitenkin siinä, että aukeama kuuluu *Olemisessa ja ajassa* Daseinin rakenteeseen avoimuutena, kun taas *Taideteoksen alkuperässä* Dasein mainitaan ainoastaan muutaman kerran ja aukeama saa tapahtumaluonteen maan ja maailman välisessä taistelussa. (OA 171–173 ja 214.)

Myöhemmistä Heideggerin teksteistä *Taideteoksen alkuperän* jälkeeseen maailma löytyy termistä *Geviert*, joka on maailman maailmoimisen nelikko ja jonka jäsenet ovat maa, taivas, kuolevaiset ja jumalaiset (Heidegger 1971, 178–179). Gianni Vattimon mielestä *Geviert* edustaa yhtä vaikeinta termiä Heideggerin kielenkäytössä. *Geviertin* maailmasta voidaan hänen mukaansa varmasti sanoa vain, että ”*ihmiset asuttavat maan niin kauan kuin he ovat kuolevaisia*” (Vattimo, 1988, 125–126).

Maa taideteoksen olemussuhteena maailman kanssa lähettää meidät takaisin kuolevaisuuteen ja Daseinin perustavanlaatuisen olemisentapaan. Taideteos on totuuden asettautumista teokseen, koska se perustaa historiallisen maailman olemassaolon mahdollisuuden. Tämän se tekee kuitenkin vain suhteessa kuolevaisuuteen eli maahan. *Geviert* palauttaa meidät *Olemisessa ja ajassa* Daseinin olemisentapoihin, kohtikuolemaa-olemiseen ja huoleen.

Kun Heideggerin ajattelu kysyy olemista, kysyy se samalla Daseinin rajallisuutta ja Dasein maailmaa. Kysyessään se on ennen kaikkea ihmisen huolen kantamista tästä maailmasta. Näistä huolen, maailman ja maan käsitteistä voidaan lähteä ajattelemaan heideggerilaista etiikkaa jättämällä maa, maailma ja huoli silleen.

Totuus ja ymmärtäminen

Olemisen ja ajan yksi luetuimpia ja viitatuimpia kohtia on pykälä 44, jossa Heidegger pyrkii vastaamaan uudella tavalla yhteen filosofian ikuisista kysymyksistä: Mitä on totuus? Hyvin harva filosofi on esittänyt tämän kysymyksen poikkeavalla tavalla filosofian traditiosta, jossa

totuus yhdistetään väitelauseen yhtäpitävyyteen sen objektin kanssa. Heideggerin mielestä kysymystä ei ole sitten pre-sokraattien esitetty kuin tällä yhdellä tavalla.

Heidegger käsittelee totuutta kahdessa *Olemisen ja ajan* osassa. Ensiksi hän käsittelee totuutta väitelauseen muodossa ja päätyy tulokseen, että totuus pitää ymmärtää paljastumisena. Väitelauseen totuus ei ole sen väitteen ja kohteen yhtäpitävyydessä, vaan väitelause on totta siksi, että se paljastaa jotakin. Toiseksi Heidegger laajentaa totuuden käsitettä kaikkeen paljastumiseen maailman avautumisessa. Kun kaikkien olevien paljastuminen perustuu maailman avautumiseen, niin maailman avautumisesta tulee perustavanlaatuisin totuuden ilmiö. (Tugendhat 1993, 251.)

Jotta voidaan ymmärtää Heideggerin käsitystä totuudesta, on ensin tarkasteltava ja selvitettävä maailman avautuminen. Maailman avautuminen liittyy Heideggerin radikaaliin hermeneutiikkaan. Heidegger aloittaa hermeneutiikan radikalisoimisen pykälässä 31 erottamalla ymmärtämisen perinteisestä filosofisesta tulkinnasta. (Hoy 1995, 172.)

Yksi Daseinin olemista rakentava tekijä on ymmärtäminen. Daseiniin kuuluu olemisymmärrys, jonka kautta se pystyy kysymään olemista ja näin eroaa kaikista muista olevista. ”Tämä tarkoittaa, että Dasein on oleva, jonka maailmassa-olemisessa on kyseessä oma itse” (OA 185). Dasein ei ole das Man, joka ei kysy olemistaan ja on arkipäiväisyydessään huolettomassa tilassa. Heidegger kutsuu ymmärtämistä fundamentaaliseksi eksistentiaaliksi, perustavanlaatuisiksi olemisen tavaksi (OA 184). Missä ymmärtäminen yhtäältä on Daseinin olemisen tapa, on se toisaalta myös yksi tietämisen tapa. Muita tietämisen tapoja on Heideggerin mukaan esimerkiksi selittäminen. Yhtenä tietämisen tapana ymmärtäminen on tulkittava varsinaisen ymmärtämisen johdannaisena. Seuraavassa keskityn perustavanlaatuisen ymmärtämiseen, koska sen aiheena on oleminen ja totuus.

Alkuperäinen ymmärtäminen liittyy Daseinin ja maailman olemiseen. Maailmaa ja itseä ei voi erottaa. Emme ole vasten maailmaa tai sen sisällä, olemme maailman kanssa. Maailma ei ole ympäristömme olemassa olevien entiteettien kasauma, jota subjekti tarkkailee. Dasein

ja maailma ovat aina jo jossain, tai toisin sanoen ne ovat jo aina olemassa täällä. Daseinin Da- eli ”täällä” ja ”siellä” eivät siis viittaa siihen, että olisin jossain maailmassa, kuten esimerkiksi tänään täällä Jyväskylässä vaan siihen, että olen jo Jyväskylässä Jyväskylänkin ollessa jo täällä; tätä voimme kutsua maailmassa-olemiseksi (in-der-Welt-Sein). Ymmärtäminen on tämän maailmassa-olemisen avautumista siten, että aina on kysymys myös Daseinista itsestään, Daseinin olemisesta. (OA 186–187.)

Ymmärrämme välineiden maailmassa olon häiriöiden kautta: rakennustyömaalla vasaran puuttuminen tai rikkoutuminen tuo vasaran esiin. Häiriöissä objektien merkitys tulee esiin lyhyen hetken suoraan maailmasta. Tällainen ymmärtäminen eroaa älyllisestä ymmärtämisestä. Vasara-esimerkki esittää hermeneuttisen periaatteen: jonkin oleminen avautuu, ei kontemplatiivisessa mietiskelyssä analyttisen katseen alla, vaan hetkessä, jossa peittyneisyydestä ilmaantuu maailman koko yhteys: vasara-naula-lauta-talo-Jyskä-Vaajakoski-Suomi-Eurooppa-Maapallo-Aurinkokunta-Linnunrata-maailmankaikkeus-oleminen-olemattomuus.

Ymmärtämisen luonteen voi nähdä, kun se murtuu tai kun se joutuu jonkin mahdottoman eteen samalla periaatteella kuin vasaran oleminen avautuu, kun se ei ole saatavilla. Näin tapahtuu, kun ymmärtämisen kohteena on oleminen. Emme voi itse asiassa edes puhua kohteesta, koska oleminen (Sein) ei ole oleva (Seiende), vaan tässä tapauksessa ymmärtäminen on yhtä kuin sen ”kohde”, Daseinin maailmassa-oleminen. Ymmärtäminen ei ole erillään Daseinista, koska ymmärrys koskee Daseinin omaa olemista. Tietäminen omasta olemisesta ei ole seurausta itsetutkiskelusta, vaan se kuuluu olemiseen ”täällä”. Dasein, oleminen täällä, on taasen ymmärtämistä. Ymmärtäminen on kehämäistä, hermeneuttista. Tämä ei ole Heideggerin mukaan puute vaan ymmärtämisen juhlaa.

Olemiskyky ja olemismahdollisuus kuuluvat yhteen Heideggerilla. Olemismahdollisuudessa on kyse Daseinin maailmassa olemisesta, siitä, että sillä on kyky olemiseen. Kuolema on äärimmäinen mahdollisuus, joka paljastaa Daseinin ei-enää-olemisen-kyvyn. Olemiskyvyn ja olemis-

mahdollisuuden kautta Dasein ymmärtää oman olemisensa ja siksi voi kysyä omaa olemistaan. Olemiskyky on ainoastaan ihmisillä. Eläimillä sitä ei ole, koska niillä Heideggerin mukaan on maailmaa yhtä vähän kuin niillä on mahdollisuus olla kohti kuolemaakaan. Heidegger ei rajaa olemiskykyä järjellisiin olentoihin, kuten Kant tekee määrittäessään moraalilain alaiset olennot järjellisiksi. Heideggerilaisittain vain ihminen oman olemiskykynsä myötä voi kysyä olemista ja ei-olemista, ja voi kysyä sitä siksi, että on sen jo jollain tavalla ymmärtänyt. Jos asia on täysin vieras, ei silloin ole mitään kysyttävääkään. Näin ollen, vaikka emme pysty sanomaan, mitä oleminen on, on meillä siitä kuitenkin ymmärrys. (OA 186 ja 307.)

”Ymmärtäminen on Daseinin itsensä omimman olemiskyvyn eksistentiaalista olemista, niin että tämä oleminen avaa Daseinissa itsessään sen, mihin Daseinin oleminen kykenee” (OA 186).

Ymmärtäminen ei ole Heideggerille yksi kyky muiden kykyjen joukossa vaan perustavanlaatuinen toiminta, joka mahdollistaa elämisen ja toimimisen maailmassa. Ymmärtäminen ei ole Heideggerilla sellainen mielenkyky, jota esimerkiksi psykologia tutkii aivotoimintona.

”Ymmärtäminen on avaavaa ja kuuluu koko maailmassa-olemisen perusmuotoon. Jossakin-oleminen on olemiskykynä aina olemiskykyä maailmassa ”(OA 186).

Olemiskyky ja ymmärtäminen ovat aina olemista maailmassa, ja siksi ymmärtäminen on Heideggerille ontologinen kysymys. Ymmärtämisen luonteeseen ja rakenteeseen kuuluu luonnos (Entwurf). Daseinin ollessa heitettyä maailmaan on se samalla heitetty luonnosteluun, joka rajaa sen olemisen. Luonnostelu rajaa olemisen eri tavalla kuin syntyä ja kuolema. Heitettyä oleminen tarkoittaa, että olemme jo täällä (Da). Ymmärtäminen luonnostamisena on Daseinin olemistapa, Daseinin eksistentiaali. Oleminen ”täällä” konstituoituu ymmärtämisen ja siihen liittyvän luonnostelevan piirteen avulla vain, koska se on sitä, miksi se

tulee tai ei tule. Luonnostelu ei tarkoita suunnittelua, vaan Dasein on jo aina luonnostellut itsensä samalla tavalla kuin se aina on jo löytänyt itsensä maailmasta. Luonnos kuuluu oleellisesti myös tulevaa kohti oleminen. Dasein ei siis ole mielivaltaisesti heitettyä minne tahansa maailmaan, vaan on jo aina omassa maailmassaan ja tämä maailma avautuu omalla tavallaan kohti tulevaa. Ei ole tilannetta ennen maailmassaoloa ja ennen luonnosta, tilannetta joka mahdollistaisi etukäteen suunnitellun olemisen jossain tietyssä maailmassa. Ei myöskään ole tilannetta luonnostamisen jälkeen, koska olemista ei ole muualla kuin maailmassa. Näin luonnostelu rajaa Daseinia perustavanlaatuisella tavalla. (OA 187.)

Ymmärtäminen voi ensisijaisesti asettua maailmaan avautuneisuutena (Erschlossenheit des in-der-Welt-seins). Tämä tarkoittaa, että Dasein voi ymmärtää itsensä maailmastaan. Kun maailma ymmärretään, ymmärretään jossakin-oleminen aina maailman myötä. Olemassaolon eli eksistenssin ymmärtäminen sellaisenaan on aina maailman ymmärtämistä. (OA 188.)

Luonnostava ymmärtäminen muodostaa Daseinin näkemistävän. Näkemistapa on Heideggerille se, joka sallii peittämättömän olevan lähestymisen. Näkemistapa ei tarkoita Heideggerilla ainoastaan näkemistä, vaan hänen mukaansa kulloinkin aisti toteuttaa olevan peittymättömyyden kohtaamisen hallitsemallaan paljastamisen alueella. Näkeminen on ollut filosofian traditiossa hallitseva, kun on lähestytty olevaa ja olemista. Kuuluisin esimerkki tästä on Platonin luola -vertaus, jonka jälkeen näkeminen on liitetty totuuteen ja tietämiseen. (OA 189.)

Heidegger kutsuu ymmärtämisen kehittymistä tulkinnaksi (Auslegung) (OA 191):

”Tulkittamisessa ymmärtäminen omaksuu ymmärtäen sen minkä on ymmärtänyt. Ymmärtäminen ei tule tulkinnassa joksikin muuksi, vaan omaksi itseksensä.”

Tulkitseminen kuuluu ymmärtämiseen, joka ei synny tulkinnassa. Toisin sanoen tulkitseminen vaatii Heideggerin mukaan maailman

ymmärtämistä. Muutamme tulkintaamme itsestämme, esimerkiksi tulkitsemme itseme välillä työtoverina, välillä taas ystävänä, perheenjäsenenä, opettajana tai filosofina. Tulkinnan muutos merkitsee, että ymmärrämme maailmaa. Ymmärryksen kehitys eli tulkinnan muutos ei siis tarkoita puutetta tai virhettä aikaisemmassa tulkinnassamme vaan sitä, että pystymme selviytymään erilaisista vaatimuksista, joihin maailma meidät asettaa.

Tulkitseminen perustuu kolmeen tekijään, jotka tulkitsijalla on jo hallussaan, näkyvillä, ja joihin jo on tartuttu: edeltä hallussa olevaan, ennakkonäkymään ja esikäsitelykseen.

”Tulkitseminen perustuu kulloinkin siihen *mitä on jo hallussa – edeltä hallussa olevaan* (Vorhabe). Ymmärtämisen omaksuva tulkitseminen liikkuu ymmärtävässä olemisessä kohti jo ymmärrettyä mukautuvuuskokonaisuutta. Jo ymmärretyn mutta vielä peitetyn paljastaminen tapahtuu aina johonkin nähden, joka lyö lukkoon sen mistä ymmärrettyä tulee tulkita. Tulkitseminen perustuu aina siihen *mitä on jo näkyvillä – ennakkonäkymään* (Vorsicht), joka ’aloittaa’ edeltä hallussa olevan tiettyä mahdollista tulkintaa silmälläpitäen. Ymmärretty on kiinnitetty edeltä hallussa olevaan ja otettu tähtäimeen ennakkonäkymässä. Tällaisena se tulee käsitettäväksi tulkitsemisessä. Tulkitseminen voi hankkia tavan käsittää tulkittava joko tästä olevasta itsestään tai pakottaa oleva käsityksiin, joita se olemistapansa mukaisesti vastustaa. Kummin tahansa, tulkitseminen on aina jo ratkaissut joko lopullisesti tai varauksella jonkin määrätyn käsittämistavan; tulkitseminen perustuu siihen, mihin *jo etukäteen tartutaan – esikäsitelykseen* (Vorgriff).”
(OA 193.)

Näiden kolmen, edeltä hallussa olevan, ennakkonäkymän ja esikäsitelyksen, kautta jokin tulkitaan joksikin. Edeltä hallussa olevan, ennakkonäkymän ja esikäsitelyksen, kautta jokin tulkitaan joksikin. Jokin on aina jotakin, eikä niin päin, että olisi ensin havainto ja sitten tulkitsisimme sen joksikin ja ymmärtäisimme sen. *Täideteoksen alkuperässä* Heidegger esittää, kuinka aina kuulemme oven narahtavan, lentokoneen lentävän

ja auton lähtevän. Meillä ei ole ensin puhdasta aistimusta, pelkkää ääntä, jonka tulkitsisimme joksikin. Ääni on aina jonkin ääni. Emme kuule puhdasta ääntä, kuten emme saa puhdasta merkityksetöntä eli tulkitsematonta tietoaakaan. (Heidegger 1995b, 22–23.)

Kolmea hermeneuttisen metodin käsitettä ei tarvitse eikä voi jyrkästi erottaa toisistaan. Ne muodostavat ymmärtämisen kehämäisen horisontin, merkityssuhteiden kokonaisuuden, johon sekä tulkitsija, tulkittava että tulkitsijan tulkittamisen keinot kuuluvat. (Kusch & Hintikka 1988, 70.)

Kuinka tämä hermeneuttinen kolmi-rakenne toimii? Seuraavassa yritän esittää esimerkin avulla, kuinka voin tulkita *Olemisen ja ajan* filosofiseksi kirjaksi.

Minulla on aina jo ymmärryksen horisontti, johon kuulun tulkittavan kanssa. Tähän horisonttiin kuuluvat myös tulkinnan keinot. Horisontti kuuluu aikaan ja paikkaan eli se on historiallinen. Esimerkiksi ei olisi mahdollinen kulttuurissa, jossa vaikkapa kirjoitustaitoa ei olisi. Minulla on *jo hallussa* käsitys siitä, mikä ylipäätään on kirja. Muuten kysymys olisi mieletön. Voin ajatella, että kaikkiihan tietävät, mikä kirja on. Ei tarvitse kuitenkaan mennä ajassa taaksepäin ravistaakseen kysymystä kirjasta. Voi pysyä omassa ajassamme ja kysyä, onko esimerkiksi tietokonepeli kirja. Kuitenkin aluksi on selvää, mikä kirja on. *Ennakonäkymänä Olemisesta ja ajasta* on kysymys: onko se filosofinen kirja? Tämä kysymys johtaa tulkintani esikäsitukseen *Olemisesta ja ajasta*. Jos kysymys olisi, onko se hyvä kirja, johtaisi se toisenlaiseen esikäsitukseen. Minulla on *esikäsitys*, että se on filosofinen kirja. Jotta tämä olisi mahdollista, minulla täytyy olla hallussa jo käsitys siitä, mitä filosofia on. Se minulla taasen on hallussa, koska olen lukenut sen filosofian kirjasta. Mutta, jos en ole ennen lukemistani tiennyt, mitä on filosofia, miten sitten tiedän lukevani filosofian kirjaa? Tähän voidaan vastata, että minulle on kerrottu, mikä kirja on filosofinen ja mikä ei. Kertojan on kuitenkin itse pitänyt jostain saada tietoonsa, mikä on filosofiaa. Sen on hänelle voinut joku kertoa, tai sitten hän on sen lukenut kirjasta. Olen kehällä, joka ei kuitenkaan estä minua sanomasta *Olemista ja aikaa* filosofiseksi kirjaksi.

Tämä tulkinnan rakenne perustuu edellä esitettyyn ymmärtämiseen maailmassa-olemisena. Ei ole kysymys siitä, että ensin keräisimme tietoa, tulkitsisimme sitä, minkä jälkeen ymmärtäisimme tiedon, jonka olemme keränneet. Heideggerille tulkinta seuraa ymmärrystä, minkä jälkeen voidaan astua tulkinnan ja ymmärtämisen hermeneuttiselle kehälle. Kaikki tulkitseminen liikkuu esirakenteissa. Esirakenteet muodostavat ymmärtämisen kehän, josta ei pidä päästä pois vaan jolle pitää päästä oikein. Kehä ei ole ympyrä, jossa mikä tahansa ymmärtäminen liikkuu, vaan siihen kätkeytyy alkuperäisen tiedon positiivinen mahdollisuus. Ymmärtämisen ollessa Daseinin omaa olemiskykyä, niin historiallisen tiedon ontologiset edellytykset periaatteessa ylittävät kaikkein eksakteimpiin tieteesiin liittyvän ankaruuden idean. Tämä tarkoittaa, ettei matematiikka ole ankarampi tiede kuin esimerkiksi historiantiede. (OA 196–197.)

Ymmärtämisen kehä kuuluu merkityksen rakenteeseen, joka taas kuuluu tulkitsevaan ymmärtämiseen. Olevalla, jonka maailmassa-olemisessa on kyseessä sen oma oleminen, on ontologinen kehärakenne. Dasein analytiikka ja maailmassa-oleminen muuttavat sitä käsitystämme ymmärryksestä, että ymmärrys olisi kokemuksesta johdettua. Ymmärtäminen ei ole Heideggerille yksi subjektin monista mahdollisista toimintatavoista vaan Daseinin olemisen tapa, joka niin ollen sulkee piiriinsä kokemuksen maailmasta. Hermeneutiikka ei näin ymmärrettyinä ole filosofian pieni osa-alue, vaan filosofiasta on tullut hermeneutiikkaa. Ainakin voidaan puhua selvästi hermeneuttisesta filosofiasta erotuksena perinteisestä Descartesin, Kantin ja Husserlin linjaamasta filosofiasta. Tämä historiallinen filosofian perinne ymmärtää subjektin tietäjäksi, joka on vapautettu maailmasta ja käytännöllisestä toiminnasta maailmassa.

Heideggerin hermeneutiikka tai hermeneuttinen käänne, kuten sitä myös kutsutaan, on radikaalimpi kuin aikaisempi filosofia, koska se pyrkii välttämään perinteisen subjekti-objekti-rakenteen. Tässä rakenteessa subjekti on tietäjä, jota vastaan on objektiivinen maailma, joka on tiedon kohteena. Heidegger kuitenkin näyttää, ettei subjekti-objekti-rakenne ole ainoa mahdollinen lähtökohta filosofiassa ja

että se on johdettavissa lähtökohdasta, jossa Dasein ja maailma ovat ymmärtämisessä rajatut.

Heideggerin hermeneuttinen käänne tekee ihmisen olemassaolon tavaksi tulkitsevan ymmärtämisen. David Hoy toteaaakin, ettei Heidegger nähnyt teoriansa erilaisia vaikutuksia myöhempään ajatteluun kuten hermeneuttiseen ja dekonstruktiiiviseen filosofiaan, jotka ilmaantuivat viime vuosisadan loppupuolella (Hoy 1995, 170). Heidegger piti käsitystään ymmärtämisestä kuitenkin vallankumouksellisena irtiottona perinteiseen filosofiaan koskien tietoa ja subjekti-objekti kahtiajakoa.

Ennen Heideggeria hermeneutiikkaa pidettiin vain filosofian osaluueena, joka analysoi ymmärtämisen ilmiötä suhteessa toisiin inhimillisiin toimintoihin, kuten kieleen ja tietoon. Hermeneuttiset filosofit ennen Heideggeria erottivat tieteet, joissa pystyi hankkimaan tietoa objektiivisin keinoin. Näin erotettiin luonnontieteet tieteistä, jotka eivät voineet antaa lain kaltaisia selityksiä, vaan tarjosivat tulkintoja. Niinpä humanistiset tieteet, esimerkiksi historia, kulttuurintutkimus ja ehkä filosofia itsekkin, ovat köyhiä serkkuja tiedon perheessä, kuten Hoy asian ilmaisee (Hoy 1995, 171). Nämä henkítieteet (Geisteswissenschaft) puolustavat asemaansa esittämällä itselleen erilaista statusta ja edustamalla erilaista tiedollista operaatiota, jota kutsutaan ymmärtämiseksi. Tämä perinteisen hermeneutiikan käsitys, joka vallitsee Friedrich Schleiermacherista Wilhelm Diltheyin, jättää ymmärtämisen tiedosta riippuvaiseksi ja johdetuksi.

Hans-Georg Gadamer esittää pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* (1986) hermeneuttisen kokemuksen käsitteen, jonka sukulaisuus Heideggerin filosofiaan on ilmeinen. Gadamer kuitenkin jättää pois raskaan ontologian. Toisin sanoen hän jättää pois olemiskysymyksen ja keskittyy tutkimaan hermeneutiikkaa totuuden metodina, jossa metodi on heideggerilaisittain itse asia eli filosofia. Ei siis ole erikseen filosofiaa, jota käyttämällä löytäisi totuuden. Totuus ja metodi ovat yksi ja sama toisiinsa kietoutuneina.

Yhteiskunta- ja kasvatustieteellisessä tutkimuksessa totuuden korrespondenssiteoria on perinteisesti ollut viitekehysenä tutkimuksen luotettavuutta arvioitaessa. Luotettavuuden arvioinnissa on käytetty

validiteetin ja reliabiliteetin käsitteitä, jotka perustuvat totuuden korrespondenssiteoriaan. Validiteetilla tarkoitetaan sitä, kuinka hyvin tutkimustulos vastaa asioiden tilaa todellisuudessa. Reliabiliteetilla puolestaan tarkoitetaan sitä, kuinka samana tutkimustulos pysyy, jos tutkimus toistetaan uudelleen. Validiteetin ja reliabiliteetin käsitteet eivät kuitenkaan sovi sellaisinaan kaikkeen empiiriseen tutkimukseen. Ihmistieteissä ja laadullisessa tutkimuksessa niiden käytöstä ollaankin jossainmäärin luopumassa (ks. Huttunen, Kakkori & Heikkinen 1999). Validiteetin ja reliabiliteetin sijaan on ehdotettu sellaisia käsitteitä kuin uskottavuus (credibility), siirrettävyys (transferability), riippumattomuus (dependability) ja vahvistettavuus (confirmability). Voidaan kuitenkin väittää, että nämä vaihtoehtoisetkin tutkimuksen laadun arviointiin tarkoitetut käsitteet edellyttävät totuuden korrespondenssiteoriaa (Moilanen 2000, 379). Jos näin on, laadullinen tutkimus ei pystyisi irrottautumaan totuuden korrespondenssiteoriasta, vaikka validiteetin ja reliabiliteetin käsitteistä tieteellisen tutkimuksen kriteereinä luovuttaisiin.

Totuuden korrespondenssiteoria perustuu maailmankuvaan, jonka mukaan on olemassa erikseen tietävä subjekti (tutkija), joka esittää väitteen ulkoisesta todellisuudesta (objektista). Totuuden korrespondenssiteorian mukaan väitelause on tosi, jos se vastaa ulkoisessa maailmassa olevaa tosiasioiden tilaa. Mikä sitten on tämä kielelle ulkoinen ”todellinen” tosiasioiden tila, ja kenellä on pääsy siihen? Lisäksi totuuden korrespondenssiteoriassa oletetaan, että subjekti voisi nousta kielen ja maailman ulkopuolelle eräänlaiselle metatasolle katsomaan, pitävätkö teoria ja todellisuus yhtä (Huttunen 2003, 40; Pihlström 1996, 15).

Laadullisessa tutkimuksessa nojataan sellaiseen näkemykseen, jonka mukaan tiedon kohde ja tietävä subjekti eivät ole erillään toisistaan. Muun muassa Martin Heidegger pyrkii filosofiassaan tuhoamaan kartesiolaisen dualismin, jossa kaikki pyritään ymmärtämään subjekti-objekti -suhteen kautta. Kartesiolaisessa dualismissa maailma tulkitaan yhtenä kaiken sisältävänä objektina tai objektien kokonaisuutena, jota tutkija tai filosofi tarkastelee ulkopuolelta. Kartesiolaisen tietoteorian hylkääminen ei välttämättä tarkoita totuuden korrespondenssiteorian

täydellistä hylkäämistä, mutta nostaa esille tarpeen pohtia korrespondenssiteorian rajoja.

Korrespondenssiteorian mukaan totta on siis sellainen väite, joka vastaa asioiden tilaa maailmassa. Tämä käsitys on löydettävissä tietynlaisella käänöksellä – johon on jo vaikuttanut Isaac Israelin tulkinta antiikin Kreikan totuuskäsityksestä – jo Platonilta (1999, *Kritias* 385b2; *Sofisti* 263b) ja Aristoteleelta (1990, *Metafyysiikka* 1011b25). Varsinainen korrespondenssitotuuden vaikutushistoria länsimaisessa filosofiassa alkaa kuitenkin vasta keskiajalla, kun Tuomas Akvinolainen *De Veritate* siteraa Isaac Israelin Aristoteles-tulkintaa: ”et sic dicit quod veritas est adequatio rei et intellectus” – ”ja hän täten sanoi, että totuus on asian ja ajatuksen vastaavuutta” (Aquinas 2002). Tämä määritelmä löytyy Isaac Israelin kirjasta *Liber de definitionibus* (Francesco 2006). Isaac Israel oli 900-luvulla (855–955 jkr) Egyptissä elänyt juutalainen uusplatonikko, joka kirjoitti qayrawānin kielellä. Isaac nousi suureen maineeseen arabialaisessa filosofiassa, jossa hänet tunnetaan nimellä Ishāq ibn-Sulaymān Isrāʾīlī (Kenny 2008). *Summassa* Akvinolainen antaa ymmärtää, että tämä Aristoteles-tulkinta on virheellinen, sillä Metafyysiikan VI kirjassa ”Filosofi” sanoo, että totuus ja virhe eivät ole asiassa vaan ajatuksessa (Aquinas 1988, 89): ”...Philosophus dicit, quod verum et falsum non sunt in rebus, sed intellectu”. Akvinolainen ei myöskään itse kannattanut näkemystä totuudesta adekvaationa, sillä viimekädessä Jumala on totuus, koska Johanneksen Evankeliumissa Herra sanoo, että minä olen totuus, tie ja elämä (ks. Aquinas 1988, 89; Francesco 2006; Aertsen 1984, 9).

Myös Heidegger ja Gadamer väittävät, että on virheellistä pitää Aristotelesta itseään korrespondenssitotuusteorian kannattajana. Gadamerin tulkinnan mukaan Aristoteles ei kannattanut sellaista näkemystä, jossa puhe näyttäisi asiat sellaisina kuin ne ovat. Tästä virheellisestä Aristoteles tulkinnasta kuitenkin kehittyi modernin luonnontieteen käsitys totuudesta (Gadamer 2004, 16.) Heideggerin mukaan me nykyään pidämme itsestään selvänä, että Akvinolainen ja Aristoteles ovat totuuden korrespondenssiteorian luoja. Meidän tulisi ottaa etäisyyttä tähän historialliseen reflektioon ja pyrkiä aitoon historialliseen paluu-

seen eli siihen, mitä antiikin kreikkalaiset ymmärsivät sanalla totuus eli *aletheia*. Heidegger väittää, että sanalla *aletheia* eli paljastuneisuus ei antiikin Kreikassa ollut mitään tekemistä korrektiivisuuden tai korrespondenssin kanssa. Totuus paljastuneisuutena on ”fundamentaalisti” aivan eri kokemus kuin totuus korrektiivisuutena. (GA 34.)

Totuuden korrespondenssiteorian ensimmäisen modernin ja sofistikoituneen muodon on esittänyt nuori Ludwig Wittgenstein (1889–1951) kirjassaan *Tractatus Logico-Philosophicus* (Wittgenstein 1984). Lars Herzbergin tulkinnan mukaan nuorella Wittgensteinilla totuus on maailmaa ja kieltä yhdistävä rengas (Hertzberg 1980, 153). Maailman ja kielen suhdetta Wittgenstein hahmottaa kuvateoriallaan. *Traktatuksen* kuuluisassa alkulauseessa Wittgenstein ilmaisee kuvateoriaansa lähtökohdat seuraavasti (Wittgenstein 1984, 5):

- ”1. Maailmaa on kaikki, mikä on niin kuin se on. Maailma on tosiseikkojen, ei olioiden kokonaisuus
 - 1.11 Maailman määrittävät tosiseikat ja se, että ne ovat *ainoat* tosiseikat.
(...)
- 2. Mikä on niin kuin se on – tosiseikka – on yksityisten asiaintilojen vallitsemista
 - 2.01 Yksityinen asiointila on olioiden (asioiden, esineiden) yhteys.”

Wittgensteinin mukaan maailma siis koostuu yksittäisistä asiointiloista ja vain niistä. Wittgenstein väittää, että kielen lauseella on merkitys vain, jos siinä väitetään jonkin yksityisen asiointilan eli atomisen faktan vallitsevan. Todellisuus on Wittgensteinille toisistaan riippumattomien atomisten faktojen vallitsemista tai vallitsematta olemista. Ihmiset muodostavat atomisista faktoista ajatuksia eli loogisia kuvia, jotka ilmaistaan atomilauseissa (elementaarilauseissa). Wittgenstein esittää, että kuva on todellisuuden malli ja olioita vastaavat kuvassa kuvan elementit. Kuvan elementit ovat kuin tuntosarvet, joiden avulla kuva ulottuu todellisuuteen (ks. huomiot 2.12–2.15121 *Traktatuksessa*).

Kuva on tosi, jos sen merkityssisältö täsmää eli on korrespondenssi-suhteessa todellisuuden kanssa. Kuvan totuuden tai epätotuuden havaitsemiseksi sitä on verrattava todellisuuteen. On pantava merkille, että Wittgensteinilla se asioidentila, johon väitteemme (kuvat) ovat todessa tai epätodessa suhteessa, on yksityisen asian tilan tai ”atomisen faktan” vallitsemista. Tähän ”atomiseen faktaan” voidaan verrata vain empiiristä atomilauseetta (elementaarilauseetta). Teoreettista lausetta ei voida verrata todellisuuteen.

Wittgensteinin kuvateoria vastaa aika hyvin meidän arkiajattelunamme siinä suhteessa, että me niin arjessa kuin tieteen harjoituksessakin tavallisesti oletamme (Fichten ”luonnollinen ajattelu”; Heideggerin *das Man*, että maailma ja meidän mielteemme (loogiset kuvat) jakavat saman ontologisen rakenteen ja täten voivat olla vastaavuussuhteessa. Se on meille niin itsestään selvää, ettemme sitä tavallisesti kyseenalaista. Muun muassa tästä syystä Heideggerin mielestä tarvitaan metafysiikan destruktiota eli juuri sitä, mihin nuori Wittgensteininkin pyrki toista kautta.

Wittgensteinin kuvateoriaa voidaan havainnollistaa seuraavalla tavalla. Atomilauseetta eli merkityksellistä ajatusta vastaa todellisudessa yksityinen asiantila (atominen fakta). Kompleksilause eli teoria on tiivistelmä atomilauseita. Sen totuus voidaan saada selville palauttamalla se useiksi atomilauseiksi (ks. huomio 2.0201 *Tractatuksesta*), joita verrataan yksityisiin asiantiloihin. Vain atomilauseet voivat olla vastaavuussuhteessa todellisuuteen. Esimerkiksi teorian ”Kaikki ihmiset ovat filosofeja” todentaminen tapahtuu palauttamalla se atomilauseiksi ”Nykänen on filosofi”, ”Lipponen on filosofi”, ”Jätteenmäki on filosofi” ja niin edelleen sekä vertaamalla näitä lauseita sitten todellisuuteen, mitä se sitten tässä tarkoittaneekaan. Kun tälle teorialle on näin esitetty ”täydellinen empiirinen kuvaus” eli kompleksilauseet on käännetty atomilauseiksi ja atomilauseiden on havaittu pitävän yhtä jokaisen atomisen faktan kanssa, voidaan teoriaa siitä, että kaikki ihmiset ovat filosofeja, pitää totena korrespondenssi-mielessä (Heikkinen, Kakkori & Huttunen 2001, 11).

Tällä tavalla nuoren Wittgensteinin kuvateoriasta saataisiin konkreettinen testattavissa oleva totuuden vaatimus jokaiselle tieteelliselle

teorialle, mutta sen soveltaminen käytännössä johtaisi mahdottomuuksiin. Jos esimerkiksi haluttaisiin Wittgensteinin kuvateorian mukaisesti todentaa teoria suomalaisten luokanopettajien uupumuksesta, täytyisi teoria ensin palauttaa atomilauseisiin, jotka sisältäisivät kaikki Suomen luokanopettajat ("Opettaja A on uupunut", "Opettaja B on uupunut" jne.). Sitten pitäisi käydä kysymässä jokaiselta – jos siis asianosaiselta kysyminen otetaan verifikaatiomenetelmäksi – opettajalta erikseen, onko hän uupunut. Jos löytyy yksikään opettaja, joka ei ole työssään uupunut, on teoria väärä tai sitä on täydennettävä tarkentavilla *ad hoc*-lauseilla esimerkiksi seuraavasti: "Luokanopettajat ovat uupuneita paitsi opettajat Päivi, Kristiina ja Ella". Muut korrespondenssiteorian muotoilut eivät yleensä sisällä näin tarkasti sovellettavissa olevaa totuuden vaatimusta empiiriselle tutkimukselle.

Wittgensteinin kuvateoria sisältää myös niin sanotun mielekkyysteesin, jonka mukaan kaikki sellaiset lauseet, jotka eivät ole palautettavissa atomilauseiksi ovat mielettömiä eikä tieteellisessä teoriassa pidä olla mielettömiä lauseita. Nykyinen niin sanottu tieteellinen realismi ei pidä kiinni tästä mielekkyysteesistä. Esimerkiksi monet fysiikan teoriat olisivat tämän mielekkyysteesin nojalla mielettömiä ja siksi "epätieteellisiä". Lisäksi kuvateoriassa oletetaan, että jokaisella on automaattinen pääsy atomisiin faktoihin riippumatta kielestä, kulttuurista, konseptuaalisesta skeemasta, maailmankuvasta ynnä muusta. Arvostetun tieteenfilosofin Imre Lakatosin mukaan jokainen havainto on teoriasidonnainen (Lakatos Huttusen 2003, 35–38 mukaan). Teoreettisten ja empiiristen lauseiden ero on häilyvä, ja täysin empiiristä lausetta ei ole olemassakaan. Tutkijan (tutkimusryhmän, koko tieteenalan) viitekehys siis vaikuttaa siihen miten ja millaisia empiirisiä havaintoja saadaan aikaan (Huttunen 1998). Kellään ei ole automaattista pääsyä objektiivisiin faktoihin. Tieteelliset faktat voivat olla olemassa vain jonkin viitekehyksen, maailmankuvan tai paradigman sisällä. Heideggeria mukaillen voitaisiin sanoa, että se mitä nimitetään "tosiasioiden tilaksi", on olemassa "maailman sisällä" kielessä eikä sen ulkopuolella.

Totuuden korrespondenssiteorian käyttäminen tutkimuksen lähtökohtana ja tieteellisyyden kriteerinä tieteellisessä tutkimuksessa yleensä

tuottaa suuria vaikeuksia ja laadullisessa tutkimuksessa erityisesti se voi olla peräti mahdotonta. Yksi vaihtoehto on hylätä koko totuuden idea. Jos totuus tutkimuksessa tarkoittaa väitelauseen ja asiantilan vastavuutta, välttämättä ei mikään käytännöllisesti orientoitunut tieteellinen tutkimus tarvitse tällaista metafyyssistä painolastia. Toinen mahdollisuus on ymmärtää totuus aivan toisella tavalla. Voidaan Heideggerin tavoin väittää, että aatehistoriallisesti korrespondenssiteoriaa edelsi toisenlainen merkitys totuudelle. Aristoteles ymmärsi sen, mitä nykyään kutsutaan totuudeksi, pääsääntöisesti *apofansiksena* (ἀπόφανσις) ja *aletheiana* (ἀληθεύειν) (OA 271). Näistä jälkimmäinen käännettiin latinaksi sanalla *veritas* ja siitä sanasta filosofian historiassa kehkeytyi totuus korrespondenssina. Tässä ”alkuperäisessä” merkityksessä voidaan edelleen mielekkäästi puhua totuudesta narratiivisessa tutkimuksessa ja laadullisessa tutkimuksessa yleensäkin. Seuraavaksi esitän tarkemmin, miten Heidegger haluaa uudelleen ajankohtaistaa totuuden näyttäytymisenä (apofansis ja ei-peittyneisyysinä a-letheia) (ks. Gadamer 2004, 15; Tuchańska 2003, 121).

Totuus ja oleminen

Heideggerilla totuus liittyy olemiseen, kun taas filosofian perinteessä totuus on liitetty korkeimpaan olevaan. Kun on etsitty totuutta, on kysymys kääntynyt olevaan. On ajateltu, että ratkaisemalla korkein oleva ratkaistaan myös totuuden ongelma. Niinpä on alettu tutkia Jumalaa. Tätä Heidegger kutsuu onto-teologiaksi. Tällä Heidegger ilmeisesti viittaa keskiajan ja renessanssin ajan loogikkojen keskusteluun väitteestä ”*nulla veritas est*” eli ”totuutta ei ole”. Näiden loogikkojen mielestä väite on itsensä kumoava eli siis ”totuus on”. Keskiajalla ajateltiin, että totuuden välttämättömästä olemisesta seuraa Jumalan eli totuuden alun oleminen (ks. Tuusvuori 1994). Heideggerilla kuitenkin lauseen ”totuus on” ontologinen merkitys ei ole Jumalan olemassaolossa. Totuus

siis eittämättä on, mutta on kysyttävä miten se on. Heidegger haluaa selvittää, mikä ontologinen merkitys on sillä, että ”totuus on”.

Heidegger lähtee liikkeelle kolmesta teesistä, jotka luonnehtivat hänen mukaansa perinteistä käsitystä totuuden. Nämä teesit ovat (OA 266):

1. Totuuden paikka on lausuma, (arvostelma).
2. Totuuden olemus on arvostelman ’yhtäpitävyydessä’ kohteensa kanssa.
3. Logiikan isä, Aristoteles, osoitti, että totuuden alkuperäisenä paikana on arvostelma ja alkoi määrittää totuutta ’yhtäpitävyytenä’.

Heidegger väittää, että tietty tulkinta Aristoteleesta on osaltaan johtanut nykyiseen totuuskäsitykseen. Aristoteles ei kuitenkaan ajatellut totuutta vastaavuutena. Aristoteleen lauseen ”Sielun ’elämykset’, *noemata* (mielteet) ovat yhtäläisiä olioiden kanssa” ei ole ollut tarkoitus määrittää totuutta (OA 266). Se on kuitenkin vaikuttanut länsimaisen filosofian kehitykseen, jossa totuuden olemus on saatettu muotoon *adequatio intellectus et rei*. Tästä Akvinolaisen esille nostamasta määritelmästä muodostui myöhemmin hallitseva paradigma filosofiseen keskusteluun ja luonnontieteen tietenteoriaan.

Totuuden luonnehtiminen yhtäpitävyydeksi on Heideggerin mukaan yleinen mutta tyhjä määrite. Hän myöntää kuitenkin, että sillä on oikeutuksensa. Siksi onkin kysyttävä, mistä tämä suhde mielteiden ja olioiden välillä saa oikeutuksensa. Heidegger kysyy, miten suhde ideaalisen olevan ja reaalisesti esilläolevan välillä on ontologisesti sovitettavissa? Itse arvostelman esittäminen on ”reaalinen psyykinen tapahtuma”. Se, mistä arvostelma esitetään, on puolestaan arvostelman ”ideaalinen sisältö”. Tästä ideaalisesta sisällöstä voidaan sanoa, että se on totta tai epätotta. Tätä ei voida sanoa ”reaalisesta psyykkisestä tapahtumasta”. Se joko on esilläolevaa tai ei sitä ole. Ainoastaan arvostelman ”ideaalinen sisältö” voi olla vastaavuussuhteessa. Eli vastaavuussuhteessa ovat ”ideaalinen sisältö” ja ”reaalinen olio”. Heidegger kysyykin seuraavaksi, kumpaa tämä itse suhde on. Onko se reaalinen vai ideaalinen vai ei

kumpaakaan? Kysymys siis kuuluu, miten tämä suhde on ontologisesti sovitettavissa. (OA 268.)

Heidegger ei väitä, että ei olisi olemassa suhdetta ”ideaalisesti olevan ja reaalisesti esilläolevan välillä”. Päinvastoin Heidegger sanoo tämän suhteen todellakin olevan. Sen ontologista merkitystä puolestaan ei ole kysytty (OA 269):

”Miksi tämä ei olisi oikea kysymys? Onko sattumaa, että tämän ongelman suhteen ei ole edistytty yli kahteen tuhanteen vuoteen? Onko kysymyksessä menty harhaan jo heti alussa, kun reaalisen ja ideaalisen välistä ontologista eroavaisuutta ei ole selvitetty?”

Esimerkkinä perinteisestä korrespondenssi-suhteesta Heideggerilla on lause ”Kuva seinällä on vinossa” (OA 269; ks. Kupiainen 1994). Lausuman totuus on siinä, että toteen tulee näytetyksi lausuman oleminen paljastavana (Entdecken). Kyse ei ole mielteiden vertaamisesta keskenään tai suhteesta reaaliseen olioon. Lausuma on olevan olion itsensä oleminen. Tätä Heidegger kutsuu totena olemiseksi. Heidegger tekee eron totuuden ja totena olemisen välillä. Totena olemista voidaan kutsua yksinkertaisemmin todeksi tai väittämän kohdalla tosi lauseeksi (Skirbekk 1968, 23–27). Se mikä tulee näytetyksi toteen, ei voi olla tietämisen ja kohteen yhtäpitävyys. Tämähän tarkoittaisi myös psyykkisen ja fyysisen yhtäpitävyyttä. Sen sijaan toteen tulee näytetyksi olevan itsensä oleminen paljastettuna, mikä vasta on totuus (OA 271):

”Lausuma on tosi, tarkoittaa: se paljastaa olevan itsessään. Lausuma väittää, se osoittaa, se ‘saattaa näkemään’ (apofansis) olevan paljastuneisuudessaan. Lausuman *oleminen totena* (totuus) pitää ymmärtää *paljastavana olemisena*. Totuudella ei siis ole mitään yhtäpitävyyden rakennetta tietoisuuden ja kohteen välillä siinä mielessä, että kysymys olisi yhtäläisyydestä olevan (subjekti) ja toisen olevan (objekti) välillä.”

Totena oleminen on paljastavaa olemista. Esimerkin mukaan taulu on vinossa. Tämä on kuitenkin mahdollista Heideggerin mukaan vain totuuden alkuperäisemmän ilmiön pohjalta, joka on Daseinin (ks. Skirbekk 2003, 69–70; Kakkori & Huttunen 2007) maailmassa-oleminen. Jos totuus ymmärretään yhtäpitävyytenä väitteen ja todellisuuden välillä, niin silloin Dasein on totuuden mahdollisuuden ehto. Ei siksi, ettei voi olla väitettä ilman väittäjää, vaan siksi, ettei voi olla todellisuutta koskevaa väittämää ilman todellisuuden jo käsitettyä olemassaoloa (Mulhall 1996, 99–100).

Todellisuus tai toisin sanoen maailman olemassaolo ei ole Heideggerille kuitenkaan ongelma. Kysymys on hänen mukaansa suorastaan mieletön, koska kuka muu voi sen asettaa kuin Dasein, joka esittää kysymyksen aina maailmassa-olevana. Dasein kohtaa maailmassa olevia olioita ja objekteja, ja monesti nämä sekoitetaan maailman olemassa-oloon ja ymmärretään todellisuus ulkopuolisten olioiden summuna. Triviaalisti erotetaan minä ja muut ja edellytetään kuitenkin samalla minun ja ulkopuolisen maailman yhteys. Kant piti filosofian ja ihmisjärjen skandaalina sitä, ettei ole esitetty kaiken skepsiksen ylittävää todistusta olioiden olemassaolosta minun ulkopuolellani. Heidegger sanoo, että Kant on oikeassa edellyttäessään minun ja ulkopuoleni välisen eron ja yhteyden, mutta jos se käsitettäisiin ontologisesti, todistusta ei enää pidettäisi välttämättömänä ja vielä saavuttamattomana, koska silloin tutkittaisiin jo ontologisen perusteen saaneen ilmiön olemassaoloa. Filosofian skandaali ei olekaan siis siinä, ettei ulkomaailman olemassaoloa ulkopuolellani ole vielä todistettu vaan siinä, että tällaista todistusta edelleen odotetaan (OA 255).

Heidegger kysyy, eikö totuus paljastavana-olemisena ole mieli-valtainen määrittely. Onhan totuus olemista paljastavana kaukana siitä, mitä yleensä ymmärretään totuudella. Kysyminen on itse asiassa Heideggerin tapa kirjoittaa. Hän kysyy ja tietenkin vastaa itse ohjaten näin ajattelua itse perustelemallaan tavalla. Totuus perinteisellä tavalla ymmärrettyinä viittaa Heideggerilla länsimaisen filosofian traditioon, joka saa kartesiolaisuudessa epookkisen muotonsa. Heideggerin mukaan on mentävä ajattelumme alkuun ja tutkittava sanojen merkitystä niiden

syntypaikoilla antiikin Kreikassa. Se ei tarkoita, että Heidegger väittäisi korjaavansa tällä jonkin väärän ajattelusuunnan, jonka tuloksena on korrespondenssitotuus ja ontologinen differenssi olevan ja olemisen välillä. Hän halua näyttää, mitä on unohtunut tai peittyneet ja kuinka olemisen kysyminen tarvitsee toisenlaisen totuuden.

”Siitä huolimatta filosofian tehtävä on loppujen lopuksi suojella kaikkien elementaarisimpien sanojen voimaa, joissa Dasein itseään ilmaisee, ja estää tavallista ymmärrystä työstämästä näitä sanoja siihen ymmärtämättömyyteen, joka omalta osalta toimii pseudo-ongelmien lähteenä.” (OA 272.)

Heideggerille nousee erityisen tärkeäksi sanaksi *aletheia*, joka tarkoittaa Aristoteleella sitä mikä paljastuu. On tietenkin huomattava mielenkiintoinen yhteys Husserlin fenomenologian sotahuutoon ”Asiaan itseensä!”

Heidegger on kääntänyt kreikan sanan *aletheia* eri yhteyksissä eri tavalla (ks. Marx 1971, 145–152). *Olemisessa ja ajassa aletheia* saa merkityksen totuus, joka määrittyy ennen kaikkea olemisen totuuden paljastuneisuutena ja kätkeytymättömyytenä. Totuus paljastumisena ja paljastavana olemisena kuuluu alkuperäisempään totuuteen eli Daseinin avautuneisuuteen. Paljastuminen kuuluu siis avautuneisuuteen, joka saavutetaan vain Daseinin myötä. Heidegger ilmaisee asian väitteellä, että Dasein on ”totuudessa” (OA 273). Tämä ei tarkoita sitä, että Daseinilla olisi tosi tietoa kulloisistakin ontologisista tapahtumista tai että sillä olisi jokin erityinen kyky lausua tosia väittämiä, vaan totuus kuuluu Daseinin olemismuotoon. Lauseella on ontologinen merkitys, joka voidaan esittää Heideggerin neljässä määrittelyssä (OA 273–275):

1. Daseiniin kuuluu *avautuneisuus* (Erschlossenheit), joka sulkee piiriinsä koko olemisrakenteen. Olemisrakenteeseen ei kuulu ainoastaan maailmassa-oleminen, vaan myös maailmansisäisesti olevan (innerweltlichen Seienden) paljastuneisuus (Entdecktheit). Maailmansisäiset ovat ovat lähinnä sitä, mitä ei-heideggerilaisin termein

kutsuttaisiin objekteiksi. Väitelauseet koskevat näitä maailmansisäisesti olevia. Maailmansisäisesti olevat ovat 'riippuvaisia' Daseinin maailmasta. Jos Daseinia ei olisi, ei olisi myöskään maailmaa, jossa nämä ovat paljastuisivat.

2. Daseiniin kuuluu *heitteisyys* (Geworfenheit). Heitteisyys tarkoittaa sitä, että Dasein on aina minun olemistani ja aina jo jossain tiettyssä maailmassa, tiettyjen asioiden kanssa. Olen aina jo tässä maailmassa näiden asioiden kanssa. En voi valita maailmaani etukäteen. Avautuneisuus tähän maailmaan on todellista, faktista.
3. Daseiniin kuuluu *luonnos* (Entwurf), joka on avaava oleminen koh-
ti omaa olemiskykyä. Dasein on jokin, joka ymmärtää omaa olemis-
taan ja tekee tämän oman ja toisten olemiskyvyn pohjalta. Tämä
Daseinin oman olemisen avaaminen on varsinainen avautuneisuus,
joka näyttää alkuperäisimmän totuuden ilmiön, totuuden, joka on
eksistenssin totuus.
4. Daseiniin kuuluu *lankeaminen* (Verfallen). Lankeamisessa ym-
märtäminen on antautunut maailmalle. Se mikä on avattu olemisym-
märryksessä, on lankeamisessa suljettu. Oleva ei ole kätkeytynyt,
vaan suorastaan paljastettu viimeiseen saakka, jolloin sen oleminen
kätkeytyy. 'Koska täälläolo [Dasein] on olemuksellisesti lankeava, se
on olemismuotonsa mukaisesti epätotuudessa.' (OA 274) Daseinin
todelliseen olemassaoloon kuuluu sulkeutuneisuus ja paljastamat-
tomuus. Lankeaminen, sulkeutuneisuus ja paljastamattomuus eivät
ole arvottavia käsitteitä, vaan ne on ymmärrettävä ontologisesti.
Ne kuuluvat Daseinin olemistapaan. Koska Dasein voi olla avattu,
voi se olla myös suljettu.

Heidegger tiivistää totuus-ilmiön edellisen eksistentiaalis-ontologisen tulkinnan kautta kahteen teesiin:

1. Totuus on Daseinin alkuperäistä avautuneisuutta, johon kuuluu ”maailmansisäisen” olevan paljastuneisuus ja
2. Dasein on alkuperäisesti totuudessa ja epätotuudessa. Heideggerin radikaali väite siis on, että korrespondenssiksi ymmärretyllä totuudella on alkuperänsä totuudessa avautuneisuutena. (OA 276.)

Perinteiset totuusteoriat, kuten esimerkiksi korrespondenssitotuusteoria tai koherenssitotuusteoria, perustuvat Heideggerin mukaan totuuden avautuneisuuteen. Näiden teorioiden lausumat ja arvostelmat koskevat maailmansisäisiä olevia. Selventääkseen tätä Heidegger erottaa kaksi ”jonakin”-rakennetta: a) apofanttisen ”jonakin” ja b) hermeneuttisen ”jonakin”-rakenteen. Apofanttinen ”jonakin” on lausuma ja sen rakenne, ja hermeneuttinen ”jonakin” on tulkitseminen ja sen rakenne. Lausumat ja arvostelmat perustuvat hermeneuttiseen tulkittamiseen ja ymmärtämiseen. Hermeneuttinen tulkinta ja ymmärtäminen ovat Daseinin avautuneisuutta. (OA 276.)

Dasein ilmaisee itseään puheella, joka on avaavaa olemista kohti olevaa. Puhe on aina jostakin ja sisältää olevan paljastuneisuuden. Äärimmäisenä tulkintana voidaan sanoa, ettei mikään muu kuin sanottu tai tehty ole totta. Pelkät ajatukset eivät voi olla totta tai epätotta, koska niiden yhdenpitävyyttä ei voi johtaa alkuperäisemmästä totuudesta.

Daseinin perusrakenne on huolehtiminen, joka on paljastavaa. Apofanttinen lause ”Taulu on vinossa” on tosi ilmaisu, kun se on yhdenpitävä maailmansisäisesti olevan kanssa eli taulun, joka on vinossa. Lause paljastaa jotain taulun olemisesta. Oleva eli taulu voi paljastua vain Daseinin avautuneisuudessa. Taulu on jonakin, joka on vinossa. Hermeneuttisesti lause on totta tai se on totuus, kun se paljastaa olevan, joka on maailmassamme vinossa, ja samalla paljastaa maailman, jossa jokin voi olla vinossa. Me ymmärrämme taulun vinouden. Ymmärtäessämme taulun vinouden emme tarvitse jonkin yhtäpitävyyttä johonkin, koska hermeneuttinen totuus on perustavanlaatuisempaa Daseinin avautuneisuutena kuin väitelauseen totuus.

Heidegger toteaa, että yleensä totuus näyttäytyy meille perinteisessä muodossa, koska totuuden alkuperäinen ilmiö on yleensä kätkeytynyt. Jos totuus ymmärretään kuitenkin vain vastaavuutena, oli vastaavuus sitten korrespondenssia tai koherenssia, on se Heideggerin mukaan totuuden rakenteen väheksymistä. Lausuman paikka on alkuperäisempi totuus, ja se on ehtona sille mahdollisuudelle, että lausuma voi olla totta tai epätotta, heideggerilaisin termein paljastava tai peittävä. Heidegger ilmaisee paikalla asian, jonka helposti haluaisi ilmaista seuraavasti: Lausuma perustuu alkuperäisempään totuuteen. Tällä ilmaisulla kuitenkin tehtäisiin väkivaltaa juuri sille totuuden olemukselle, jota Heidegger pyrkii esittämään (OA 279.)

”Oleminen – ei oleva – ‘on’ vain, sikäli kuin on totuus. Ja totuus on vain sikäli ja niin kauan kuin on Dasein.” (OA 283.)

Totuus on Heideggerin mukaan niin kauan kuin on Dasein. Näin on, koska totuus on Daseinin avautuneisuus, johon kuuluu paljastuminen, ymmärtäminen ja maailmassa olemisen. Ennen ja jälkeen Daseinia ei ole totuutta, koska totuus avautuneisuutena on Daseinin olemisen tapa. Jotta voisi olla ikuisia totuuksia, pitäisi olla ikuinen Dasein. (OA 283.) Daseinin perustavanlaatuisen olemisentapa on kuitenkin kohti-kuolemaa-oleminen. Dasein on äärellinen, kuoleman ja syntymän välissä. Kulttuurimme mukaisesti se suuntautuu kohti tulevaa. Äärimmäinen mahdollisuus on kuolema, jota Dasein ei koskaan kuitenkaan saavuta, koska kuolema on ei-olemista. Dasein ei ole enää ”sein”.

Totuus on näin ollen äärellinen ja ajallinen, aikaan ja paikkaan sidottu. On tietenkin vaikea luopua ikuisista, muuttumattomista totuuksista. Yleisin tapamme olla onkin perinteisesti ymmärtää totuus pysyvänä ilmiönä. Emme epäile pöydän pysyvyyttä, emmekä kysy, nouseeko aurinko huomenna. Pidämme näitä tosiasioina.

”Koska totuudella on olemuksellisesti Daseinin mukainen olemistapa, kaikki totuus on suhteellista Daseinin olemiseen nähden.” (OA 280.)

Totuus ei ole myöskään subjektiivista, vaikka edellä olevasta sitaatista niin voisi päätellä. Heideggerin koko filosofiaan ei mahdu subjekti perinteisessä filosofisessa merkityksessä. Myös siksi hän on valinnut termin Dasein. Dasein on oleva, joka kysyy omaa olemistaan ja sen toisena puolena on das Man. Das Man kohtaa maailman kysymättä sen olemista, ottaa pöydän pöytänä. Yhtä vähän kuin Dasein on subjekti, on das Man subjekti, jota vastaan maailma on objektina. Kun Dasein on maailmassa, niin das Man on uppoutunut maailmaan. Daseinin totuus ja das Mannin epä-totuus eivät ole subjektiivisia ominaisuuksia, vaan tapoja olla maailmassa. Koska totuus on olevan paljastavana Daseinin olemistapa, voidaan totuus erottaa subjektiivisuudesta, Heideggerin tarkoittaessa subjektiivisuudella totuuden mielivaltaista määrittelyä.

Totuus ei ole ”ulkopuolella” tai ”yläpuolella”. Vaikka totuus onkin nyt näyttäytynyt ajallisenä ja äärellisenä, voimme kuitenkin edellyttää jotakin siitä, että totuus on. Daseinin avautuneisuutena totuuden *on oltava* samoin kuin Daseinin itsensä *on oltava* aina minun ja juuri tätä Daseinia. Jotta Dasein voi olla omaa olemistaan, tarvitsee se olemisen muiden kanssa, Mitseinin. Vain Mitseinin kautta Daseinin oma oleminen aukeaa. Tämä kuuluu Daseinin olemukselliseen heitteisyyteen maailmaan. Totuus on niin kauan kuin Dasein on. Olemisen ja totuus ovat yhtä alkuperäisiä ja kumpaakaan ei ole ilman toista, ei Daseinia hermeneuttisena olentona eikä totuutta avautuneisuutena (OA 283.)

Heidegger kiinnittää huomiota ongelmaan, joka näyttäisi syntyvän, kun hän väittää totuuden kuuluvan Daseinin ontologiseen rakenteeseen. Ongelman hän esittää vuonna 1927 pitämässään luennossaan, jotka tunnetaan nimellä *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, jossa hän jatkaa ja laajentaa *Olemisessa ja ajassa* esittämäänsä filosofiaa. Kun totuus ei ole ikuista ja Daseinin olemiseen kytkettyä, eikö silloin totuudesta tule subjektiivinen ja relativistinen ja eikö se lopulta anna valtaa äärimmäiselle skepsikselle, joka voidaan ymmärtää myös solipsismina?

Heidegger ottaa luennossaan esimerkiksi yksinkertaisen kertolaskun. $2 \times 2 = 4$ on totta niin eilen kuin sitä ennenkin ja huomenna yhtä lailla. Eihän tämä totuus voi riippua subjektista. Kuinka tämä suhtautuu väitteeseen, ettei totuutta ole ilman Daseinia? Newtonin

lakeja on usein käytetty esitettäessä argumentteja totuudesta (vrt. Sokal kiista; Vehkavaara 1997). Näin tekee myös Heidegger. Newtonin lait eivät olleet totta, ennen kuin Newton ne keksi. Ne tulivat tosiksi vain ja yhdessä niiden paljastumisen kanssa. Tämä ei tarkoita, että ne eivät olisi olleet totta ennen paljastumistaan, tai tulisivat epätosiksi, kun Dasein ei enää niitä paljasta. Ennen niiden keksimistä ne eivät olleet totta tai epätotta. Totuus paljastumisena paljastaa oliot sinä, mitä ne ovat jo ennen paljastumistaan. Niiden olemisen muoto ei ole millään tavalla riippuvainen totuudesta. Heidegger tiivistää johtopäätöksensä seuraavasti (GA 24, 315):

”Luonto ollakseen se mitä se on, ei tarvitse totuutta, paljastuneisuutta... Väite ‘ $2 \times 2 = 4$ ’ totena väitteenä on tosi vain niin kauan kuin on olemassa Dasein.”

Yleinen vastaus skeptisismille on se, että on olemassa sellainen asia kuin totuus. Heideggerille tällainen oletus on tarpeeton, koska niin kauan kuin me olemme olemassa, olemme totuudessa. Olemisemme paljastuu itsellemme ja samalla muut maailmassa olevat, jotka eivät ole omaa Daseiniamme, paljastuvat. Meidän ei tarvitse olettaa, että jossakin olisi totuus itse transsendenttina arvona tai pätevyytensä. Totuus on oletuksena sille, että voimme olettaa yleensä minkään olevan. Me emme ensin oletta totuutta saavuttaaksemme tietoa, koska me tiedämme jo aina ennen totuuden olettamista. Tämä on sama kuvio kuin tulkinnassa. Emme tulkitse ensin ymmärtääksemme, vaan me aina jo ymmärrämme. Heideggerille ei ole olemassa totuutta Daseinin ulkopuolella. Heideggerilla totuus perustuu Daseinin olemassaoloon, ja totuus on niin kauan kuin on Dasein. Dasein on totuuden ehto, sen transsendenssi (GA 24, 316.)

Laadullisessa tutkimuksessa kohdallinen käsitys totuudesta ei ole totuuden korrespondenssiteoria. Jos totuus ymmärretään vain korrespondenssi-merkityksessä, totuuden idealla on vain hyvin marginaalinen merkitys laadulliselle tutkimukselle. Jos sen sijaan ymmärrämme totuuden heideggerilaisella tavalla, voi sillä olla paljonkin annettavaa laadulliselle tutkimukselle.

Heidegger ei kiellä totuuden korrespondenssiteoriaa, mutta pitää sen edellytyksenä alkuperäisempää totuuden ideaa eli totuutta aletheiana. Tämän näkemyksen hyväksyminen edellyttää kartesiolaisen subjekti-objekti-dualismin hylkäämistä. Heideggerin mukaan Dasein *aina on jo maailmassa*. Ei ole olemassa minää, joka olisi olemassa maailman ulkopuolella. Dasein aina jo löytää maailmassa itsensä ja muut ovat. Tätä Heidegger tarkoittaa käsitteellään ”ymmärtäminen”. Ymmärtäminen on Daseinin perimmäinen tapa olla maailmassa. Tämä ymmärtäminen on aina jonkin olevan ymmärtämistä, joka on totuus aletheiana eli totuus olevan paljastumisena olemisessaan. Heideggerille Dasein on totuuden ehto, koska Dasein ”ymmärtää”.

Olemisen ja ajan jälkeisessä tuotannossaan Heidegger liittyy aletheettiseen totuuteen tapahtumisen käsitteen ja pitää runoutta totuuden tapahtumisen esimerkillisenä paikkana (GA 5; GA 12; Heidegger 1995b; ks. Kakkori 1998; 2001). Runous on Heideggerille taiteen olemus sekä kielen olemuksellinen muoto. Runous ei ole kielen muoto, vaan puhuttu ja kirjoitettu kieli on runouden muoto. Runous on kielen ja taiteen alkuperä. Runoudessa jotain uutta ilmestyy maailmaan. Runo tai taideteos ei ole kopio jostain alkuperäisestä eikä se ole vastaavuus-suhteessa tähän alkuperäiseen. Heidegger vastusti jyrkästi sitä näkemystä, että Hölderlinin runo *Rein* olisi kopio-suhteessa aktuaaliseen Rein-jokeen. Kuitenkin tässä runossa on totuus, muttei korrespondenssi-mielessä vaan paljastumisena.

Olemisessa ja ajassa aukeama (Lichtung) liittyy Daseinin maailmassa-olemiseen. Heidegger viittaa aukeamasta puhuessaan ilmaisuun *lumen naturale*. Heideggerin tulkinnan mukaan *lumen naturale* tarkoittaa luonnollista kykyä tai vaistoa, järjen valoa, joka johdattaa ihmiset totuuteen asioista, jotka koskevat heitä ja joka on vastakohtana yliluonnolliselle ja jumalalliselle valolle ja paljastukselle. Kyse on ihmisen eksistentiaaliontologisesta rakenteesta, jossa maailmassa-oleminen on sama kuin oleminen yleensä. (OA 170; 217.)

Daseinin *Da*, siellä/täällä, viittaa ontologiseen rakenteeseen ja sisältää aina käsityksen maailmassa-olemisesta erotettuna näin käsitteestä ihminen, josta voidaan puhua myös oliona ilman maailmaa. Dasein

maailmassa-olevana on valaistunut itsessään, ei minkään toisen olevan ansioista vaan siten, että se ”on *itse* tämä aukeama valolle” (OA 172). Näin valaistuneelle olevalle tulee läsnäoleva saavutettavaksi valossa tai kätkeytyväksi pimeydessä. Daseinin valaistuminen ei ole mikään jumalallinen tai mystinen tapahtuma, mitä Heidegger alleviivaa viittauksellaan mainittuun *lumen naturaleen*.

Olemisessa ja ajassa aletheia on paljastuneisuus tai kätkeytymättömyys (Entdecktheit tai Unverborgenheit). *Taideteoksen alkuperässä* totuus ei ole aletheia puhtaasti ja yksinkertaisesti, vaan aletheiaan kuuluu myös kätkeytyneisyys. Toisin sanoen totuus ei ole pelkästään olevan paljastuminen, vaan samalla aina olevan kätkeytyminen. Tämä paljastuminen-kätkeytyminen tapahtuu *aukeamassa* (Lichtung). Jiro Watanabe kuvaa tiiviisti Heideggeria lainaten sitä, kuinka *Taideteoksen alkuperässä* maan ja maailman taistelussa tapahtuu samanaikaisesti totuus. Totuus, ”totuuden olemus” ja tämä ”olennainen olemus”, joka on ”mitä oleva totuudessa on”, tarkoittaa toisin ilmaistuna kätkeytymättömyyttä, ”olevan aletheiaa”. Tämä kätkeytymättömyys muodostuu aukeamasta eli avoimuudesta ja peittyneisyydestä. (Watanabe 1989, 126.)

Taideteoksessa on olevan totuus asettautunut teokseen ja taidede on totuuden-asettautuminen-teokseen tekeille (Heidegger 1995b, 38). Totuutta, joka tapahtuu taideteoksessa, Heidegger tarkastelee *aletheian* kautta. *Olemisessa ja Ajassa* aletheia merkitsee totuutta olevan paljastumisen merkityksessä ja on vastakkain totuuden loogiselle merkitykselle vastaavuutena ja ristiriidattomuutena. Totuus aletheiana liittyy *Olemisessa ja ajassa* Daseinin maailmaan heitettyä olemiseen. Vain Daseinin kautta, ja vain niin kauan kuin Dasein on, on totuus olevan kätkeytymättömyytenä. Sen sijaan *Taideteoksen alkuperässä* aukeama tapahtuu maan ja maailman välisessä taistelussa, joka on teoksen olemussuhde totuuteen. Heidegger puhuu *Taideteoksen alkuperässä* totuuden tapahtumisesta viidessä eri yhteydessä, jotka hän vain luettelee, minkä vuoksi neljä niistä jää hyvinkin hämäräksi.

Ensimmäinen on totuuden tapahtuminen taideteoksessa totuuden-asettautumisena teokseen. Toiseksi totuuden tapahtuminen on poliittisen valtion perustamisessa. Kolmanneksi totuuden tapahtumi-

nen on olevan läheisyydessä, joka ei ole yksinkertaisesti oleva, vaan joka on ennen kaikkea oleva. Neljäs totuuden tapahtumisen paikka on perustavanlaatuisessa uhrauksessa. Viimeinen Heideggerin luettelamista totuuden tapahtumisista on totuuden tapahtuminen silloin, kun ajattelija ajatellessaan olemista antaa sille kysymisen arvon. Tiede olemisen ajatteluna saavuttaa totuuden tapahtumisen ainoastaan, jos se filosofiana ohittaa oikeellisuuden ajattelun ja saavuttaa olevan avoimuuden sellaisenaan. (Heidegger 1995b, 64–65.)

Aukeamaa Heidegger kuvaa avoimeksi paikaksi, joka tapahtuu keskellä olevaa, joka on olemisessaan. Aukeama on olevampi kuin oleva, ja siksi tämä avoin paikka ei ole siellä olevien ympäröimä, vaan valaiseva keskus, joka itse ympäröi *ei-minään* (das Nichts) kaikkea olevaa. Heideggerille maailmakin on olevampi kuin oleva, mutta saa tämän ominaisuuden myötä myös kyvyn maailmoidsa. Maailman maailmoiminen (Heidegger 1995b, 44) ja myöhemmin *Unterwegs zur Sprachessa* kielen kieliminen, ovat tapahtumista, joka edustaa totuuden tapahtumista, *Ereignista*.

Taideteoksen alkuperän vuonna 1960 ilmestyneessä Reclam-Ausgassessa on Heidegger korvannut sanan *Urstreit* sanalla *Ereignis*. *Ereignis* käännettynä suoraan suomeksi tarkoittaa tapahtumaa. Heideggerilla *Ereignis* koskee totuuden tapahtumista ja siitä tulee keskeinen termi teoksessa *Unterwegs zur Sprache*. Bruns (1989, 223) kuvaa *Ereignisia* heterogeeniseksi ja dialogiseksi, ennemmin sanaksi tai sanaleikiksi kuin käsitteeksi, määritelmäksi tai nimeksi.

”Keskellä olevaa kokonaisuudessaan on avoin paikka. On aukeama. Olevaan verrattuna se on olevampi. Sen vuoksi oleva ei sulje sisäänsä tuota avointa keskiötä, vaan aukaiseva keskiö kiertyy itse kaiken olevan ympäri, samaan tapaan kuin ei-mikään, jota tuskin tunnemme.”
(Heidegger 1995b, 54.)

Taideteoksessa maa ja maailma edustavat kätkeytymisen ja aukeaman elementtejä, joiden välisessä taistelussa, eli olemussuhteissa, tapahtuu totuus kätkeytymättömytenä ja peittyneisyytenä (Heidegger 1995b,

49–50). Maa edustaa Heideggerilla *fysistä*, kaikkea olevaa, jonka luonteeseen kuuluu kätkeytyminen ja itseensä vetäytyminen, kun taas maailma on *logos*, joka on kielellistä materiatonta ja paljastavaa luonteeltaan. Yksinkertaistettuna maa edustaa materiaa ja maailma kaikkea sitä kielellistä ja kulttuurista aluetta, jossa olemme. Aukeamaa ja kätkeytymistä ei pidä ymmärtää kahtena erillisenä tai vastakkaisina tapahtumisina vaan, kuten edellä todettiin, aukeamaan kuuluu kätkeytyminen ja kätkeytymiseen paljastuminen aukeamana.

Pyrkinessään kiertämään kaikki dikotomiat Heidegger määrittelee edelleen, ettei maa edusta vain kätkeytymistä ja itseensä vetäytymistä ja ettei maailma edusta ainoastaan paljastumista ja esille tuomista, vaan molemmat ovat taistelun kautta *iskussa* (Stoss) toinen toisiaan edellyttäviä ja vaativia. Maan esiin työntyminen maailman kautta ja maailman maahan perustuminen tapahtuu ainoastaan kun alkutaistelu aukeaman ja kätkeytymisen välillä tapahtuu. Totuus tapahtuu, se ei ole staattinen vaan dynaaminen.

Tekstissään *Vom wesen der Wahrheit* Heidegger esittää väitteen: ”Totuuden olemus, väitteen oikeellisuutena, on vapaus” (GA 9, 142). Tällä väitteellään hän menee pidemmälle kuin totuuden määrittelyssä *Olemisessa ja ajassa* (Pöggeler 1963, 96–97). Hän redusoi totuuden vapaudeksi väitelauseen totuudesta, joka on ilmaistu lauseella: *Veritas est adequatio rei et intellectus*, totuus on yhtäpitävyys asian ja tiedon välillä. Vapaus merkitsee Heideggerille jotain muuta kuin olemme tavallisesti ymmärtäneet. Kysymys on ihmisen vapaudesta, mutta ei siinä mielessä, että vapaus totuutena olisi ihmisen oikkujen ja mielihohteiden varassa. Vapaus on silleen jättämistä. Vapaus, jonka aukeama mahdollistaa, antaa olevien olla olemisessaan. Heidegger esittää, että aletheia tarkoitti tätä aukeamaa länsimaisen ajattelun alussa. Mikäli aletheia käännettäisiin ainoastaan kätkeytymättömyydeksi, mahdollistaisi se tavallisen totuuden uudelleen ajattelun väitelauseen oikeellisuutena ja palauttaisi olevan takaisin peittymättömyyteen, jota ei vielä ymmärretä. (GA 9, 144.)

Vuonna 1964 ilmestyneessä tekstissään *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* Heidegger (1969) antaa aukeamalle täsmällisimmän ja kypsimmän merkityksen viitaten edelleen aluksi

lumen naturaleen. Aletheia ja aukeama ovat yhtä, kuitenkin niin, että aletheian ansiosta aukeama on mahdollinen. Nimestään huolimatta itse aukeamalla ei ole sinänsä mitään yhteistä kirkkauden tai vaalean kanssa. Yhteys valoon on ainoastaan siinä, että valo voi näyttäytyä aukeamassa yhdessä pimeyden kanssa, mutta ilmaantuakseen valo ja pimeys edellyttävät aukeamaa. Samoin kuin aukeama on avoin valolle ja pimeydelle, on se avoin äänelle ja sen vaikenemiselle, melulle ja hiljaisuudelle. Aukeama on avoimuus kaikelle läsnä- ja poissaolevalle, jossa ulkomuoto ei ole läsnäolevuuden tapa. Heidegger jatkaa aukeaman määrittelyä aletheian verhoamattomuuden tai kätkeytymättömyyden kautta. Läsnäolevuuden aukeamana aletheia takaa vasta totuuden mahdollisuuden, koska totuus voi olla, samoin kuin ajattelu ja oleminen, vain aukeaman elementissä sitä, mitä se on. (Heidegger 1969, 76.)

Mitä sitten on totuus? Heidegger tulkitsee Parmenideen runoa:

”Tässä nimetään *aletheia*, kätkeytymättömyys. Sitä kutsutaan kauniisti pyörityneeksi, koska se on kierretty ympyrän kehään, jolla joka kohdassa alku ja loppu ovat samat. Tässä kiertymisessä ei ole kieroutumisen, epäjärjestyksen tai umpioitumisen mahdollisuutta.” (Heidegger 1969, 74.)

Miksi sitten aletheiaa ei voi kääntää enää suoraan totuudeksi? Miksi ei puhuta sen kreikankielisen käännöksen mukaan? Heidegger vastaa:

”Mikäli totuus ymmärretään perinteisessä `luontaisessa` merkityksessä olevaan viittaavana tiedon yhteen käymisenä olevan kanssa, mutta myös mikäli totuus tulkitaan tietämisen varmuudeksi olemisesta, sikäli ei aletheiaa, verhoamattomuutta, aukeaman merkityksessä voi rinnastaa totuuteen. Pikemmin aletheia, verhoamattomuus aukeamana vasta takaa totuuden mahdollisuuden. Sillä totuus itse voi olla vain aukeaman elementissä sitä mitä se on.” (Heidegger 1969, 76.)

Siihen, onko aletheia nyt edellisen mukaan vähemmän tai enemmän kuin totuus, voi vastata vain ajattelu, joka ei pidä totuutta yhtäpitävyy-

tenä tai vastaavuutena kahden erilaisen substanssin välillä. Heidegger on tavallaan luopunut toivosta, että filosofia voisi päästä eroon itsestään, metafysiikasta, joka pystyy käsittelemään totuutta vain objekti-subjekti -suhteen kautta. *Olemisessa ja ajassa* ja muissa teksteissä ilmenevä kartesiolaisuuden kritiikki, mihin myös edellinen sitaatti viittaa, ei riitä. Totuus ei tapahdu enää filosofiasa vaan ajattelussa, ja totuudesta tapahtumisena on tullut ajattelun tehtävä.

Taideteoksen alkuperässä Heidegger ottaa esiin *lethen* käsitteen. Tämä kätkeytyneisyys kuuluu aletheiaan, jolloin aukeama ei ole vain läsnäolevuuden aukeama, vaan myös itsensä kätkevän läsnäolevuuden aukeama. Aukeama, jossa olevat paljastuvat, on samalla kätkeytyminen, aivan kuin valo on samalla pimeys. Kätkeytyminen tapahtuu kahdella tavalla, joko kieltäytymisenä tai esiin tulemisena jonakin muuna, jota esiin tuleva ei ole. Emme koskaan voi tietää, kummastako on kysymys. Heidegger painottaa, ettei aukeama ole kuin esiripun noston paljastama näyttämö, jolla olevien näytelmä kehkeytyy. Aukeama kätkeytymättömyytenä totuuden merkityksessä ei ole olioiden ominaisuus tai niihin kohdistuva väite. Aukeama totuutena ja kätkeytymättömyytenä ei ole olemassaoleva olotila, vaan tapahtuminen. (Heidegger 1995b, 54–55.)

Heidegger ehdottaa, että aletheia kätkeytymättömyytenä tarvitsee *lethen* ja josta käsin se voi olla taattu ja josta oleva läsnäolevaisuudessaan voi ilmetä. Tämän pohtiminen voisi Heideggerin mukaan olla tie ajattelun tehtävään filosofian lopun edessä. (Heidegger 1969, 76–78)

Taideteoksen alkuperässä aukeaman määrittely jää vielä epämääräisemmäksi kuin *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* -tekstissä. Kuitenkin edellä mainitun kaksoiskätkeytymisen merkityksestä on luettavissa samansuuntaista kehittelyä molemmista teksteistä. Yhtenä huomattavana erona tekstien *Taideteoksen alkuperän* ja *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* välillä on ajattelusta puhuminen filosofian sijaan. Kun *Taideteoksen alkuperässä* filosofialla vielä annettiin totuuden tapahtumisen mahdollisuus tietyin ehdoin, niin *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkensin* filosofia on saavuttanut päätepisteensä ja täyttymyksenä.

Herää kysymys, lukeeko Heidegger *Olemisen ja ajan* kuuluvan filosofiaan, joka ei voi saavuttaa niin sanotusti koko totuutta? Vastaus voisi olla heideggerilaisittain sellainen, että ilman *Olemista ja aikaa* ei olisi tietä ajatteluun, joka koskisi totuutta aukeman eri tapahtumisen muodoissa.

3.

Metafysiikan täydellistyminen

Olemisen ja ajan pykälässä 6 Heidegger esittelee ontologian historiaan kohdistetun destruktion ja sen tehtävän. Reijo Kupiainen määrittelee destruktion Heideggerin keskeiseksi metodiseksi termiksi (Kupiainen 2000). Termi ei tarkoita tuhoamista tai hävittämistä, vaan sen tehtävänä on raivata pois länsimaisen metafysiikan ja ontologian historian herruutta. Destruktion avulla pyritään paljastamaan historiallisen metafysiikan ontologiana peittämät ja unohdetut kysymykset olemisesta. Hegelin filosofia edustaa Heideggerille metafysiikan täydellistymistä ja Nietzsche'n filosofia saattaa sen loppuunsa muuttamalla kaiken arvoksi ja olevaksi. Nietzsche edustaa Heideggerille metafysiikan äärimmäistä muotoa, jossa myös salaperäinen uuden ajattelun alku piilee.

Friedrich Nietzsche on Martin Heideggerin mukaan ajattelija, joka saa kunnian täydellistää ja saattaa viimeiseen mahdollisuuteensa länsimaisen metafysiikan. Aristoteleen teos *Metafysiikka* lienee kuuluisin metafysiikkaa käsittelevä kirja, vaikka Aristoteles itse puhui ensimmäisestä filosofiasta, joka tieteenä koskee perimmäisiä periaatteita ja syitä (Aristoteles 1990, 982 b9). Uusplatonisteille metafysiikka merkitsee havaittavan luonnon ylittäviä ja sen takana olevia syitä ja todellisuutta. Myöhemmin metafysiikalla on tarkoitettu oppia olemisesta, joka tutkii olevaisen olemusta ja merkitystä. Metafysiikka jakaantui opiksi olevasta

(ontologiaksi), opiksi maailman olemuksesta (kosmologiaksi), opiksi ihmisestä (antropologia) ja opiksi Jumalan olemuksesta ja olemassaolosta (teologiaksi).

Opiskeluvuosinaan Heidegger löysi Nietzschen teoksen *Der Wille zur Machtin* laajennetun painoksen. Tämä teos on keskeisellä paikalla Heideggerin Nietzsche-tulkinnassa. Se on myös vaikuttanut koko Heideggerin filosofiaan, joka käsittää länsimaisen metafysiikan olemisen historiana. Tätä ei pidä kuitenkaan ymmärtää niin, että Heidegger olisi perinteisesti nietzscheläinen filosofi, jonka ajattelu olisi jollain tavalla Nietzschen filosofian jatkamista. Heidegger ei ollut kiinnostunut tutkimuksissaan Nietzschestä kirjailijana, kulttuurin kritisoijana tai elämänfilosofina, joiden edustajana hänet ensisijaisesti tunnettiin ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Vaikka Heideggerin pääteoksessa *Olemisessa ja ajassa* ei ole kuin yksi merkittävä viittaus Nietzscheen, on Heideggerin mielestä tullut aika tunnustaa Nietzschen ajattelun ankaruus. Vaikka Nietzschen ajattelu on muodoltaan ja eleiltään erilaista kuin perinteinen filosofia, ei se Heideggerin mukaan ole yhtään vähemmän sisällökästä tai vähemmän ankaraa kuin Aristoteleen, joka *Metafyysikassaan* ajattelee kontradiktion periaatteen perimmäiseksi totuudeksi suhteessa olemiseen. Heidegger rakentaa Nietzsche-tulkinnastaan systeemin, joka perustuu Nietzschen väittämien suhteisiin. Tämä systeemi ei ole Nietzschen suoraan esittämä, vaan se on Heideggerin oman ajattelun kautta muodostuva rekonstruktio. (Gadamer 1998, 500.)

Heideggerin Nietzscheä käsittelevä aineisto on varsin laaja ja perustuu pääasiassa luentokursseihin ja seminaareihin. Vuosina 1936–1940 Heidegger piti neljä luentosarjaa Freiburgin yliopistossa Nietzschen filosofiasta. Neske Verlag julkaisi luennot ensimmäisen kerran vuonna 1961 yhteistyössä Heideggerin kanssa ja hänen hyväksyminänsä. Lisäksi vuosina 1936–1946 hän valmisti useita esseitä ja luentoja Nietzschestä. Vaikka Heidegger noin kaksikymmentä vuotta myöhemmissä teksteissään käyttää koko Nietzschen tuotantoa, niin luentosarjoissaan kolmekymmenluvulla hän viittaa lähes yksinomaan *Der Wille zur Machtiin* ja pitää sitä tärkeimpien teemojen ja aiheiden lähteenä. Nämä aiheet ovat: tahto valtaan taiteena ja tietona, saman ikuinen paluu ja nihilismi.

Nietzschen postuumisti julkaistulla teoksella *Der Wille zur Macht* on aivan oma historiansa. Nietzsche suunnitteli kirjaa, jonka nimi olisi edellä mainittu *Der Wille zur Macht* alaotsikkonaan *Versuch einer Umwertung aller Werthe*. Ensimmäisen kerran kirja ilmestyi 1901, vuosi Nietzschen kuoleman jälkeen, hänen siskonsa toimesta. Kirja sisälsi 483 fragmenttia jaoteltuina eri otsikoiden alle. Editio oli kuitenkin hyvin vajavainen suhteessa jälkeen jääneeseen käsinkirjoitettuun materiaaliin. Laajennettu versio *Der wille zur Machtista* ilmestyi 1906 sisältäen 1067 fragmenttia. Vuonna 1911 teos ilmestyi Nietzschen teosten *Grossoktav*-kokoelmassa osina XV ja XVI, joihin Heidegger viittaa. Kokoelma toimitettiin edelleen Nietzschen sisaren ohjauksessa. Nykyisin tutkijat käyttävät Nietzschen koottujen teosten kriittistä laitosta, jonka Giorgio Colli ja Mazzino Montari toimittavat 1980. (Kaufmann 1968, xvii-xix; 1982, 4, 505–506; GA 48, 5–9.)

Nietzsche edustaa Heideggerille metafysiikan loppua siinä mielessä, että Nietzschen ajattelussa metafysiikka käyttää äärimmäiset mahdollisuutensa.

”Filosofian loppu on paikka, jossa koko filosofian historia kokoontuu äärimmäiseen mahdollisuuteensa. Loppu täydellistymisenä tarkoittaa tätä kokoontumista.” (Heidegger 1969, 63.)

Platonista ja Aristoteleesta aina meidän päiviimme asti jatkuneen metafysiikan loppu ilmenee platonismin kääntymisenä, inversiona. Kysymyksessä on tavallaan tietynlaisen kehän kulkeminen loppuun, mutta loppu ei kuitenkaan ole sama kuin alku. Heidegger kirjoittaa (1969, 63): ”Metafysiikka on platonismia”. Heideggerin tulkinnan mukaan Platonin ajattelu perusti olevan ja olemisen välille eron, josta metafysiikka lähti jatkumaan eron filosofiana aina Nietzscheen asti. Nietzsche, joka edustaa metafysiikan loppua, täydellisti tämän eron. Metafysiikan lopussa kääntyy metafysiikan olemus ympäri. Tämä ympärikäännetty muoto on metafysiikan viimeinen ja äärimmäinen mahdollisuus, joka syrjäyttää kaikki muut mahdollisuudet.

”Mutta mitä sitten tarkoittaa ’metafysiikan loppu’? Vastaus: Historiallista hetkeä, jolloin metafysiikan *olennaiset* mahdollisuudet ovat kulu-
neet loppuun. Viimeisin näistä mahdollisuuksista on juuri metafysiikan
muoto, jossa sen itsensä olemus tulee kääntymään. Tämä käänös ei
ole ainoastaan todellinen vaan myös tietoinen, kuitenkin eri tavalla
toteutettuna Hegelin ja Nietzschen metafysiikassa. Subjektiivisuuden
merkityksessä *tietoinen* kääntämisen teko on yksistään sen mukaan
todellista. Hegel on sanonut, että ajateltaessa hänen systeeminsä mieltä
merkitsee se yritystä mennä pään sisälle ja pysyä siellä. Nietzsche
kuvailee jo varhain koko filosofiaansa ’platonismin’ kääntämiseksi.”
(GA 6.2, 179.)

Heideggerin Nietzsche-tulkinta voidaan lukea yrityksenä ilmaista me-
tafysiikan lopun tapahtuminen. Heidegger ei kuitenkaan väitä, että
metafysiikka yksinkertaisesti loppuisi, vaan samalla se saavuttaa äärim-
mäiset mahdollisuutensa. Jotta nämä mahdollisuudet voitaisiin nähdä,
on hylättävä perinteinen käsitys filosofian kehityksestä. Tilanne antaa
jollekin uudelle mahdollisuuden tulla tilalle. Heidegger viittaa siihen,
kuinka tieteet ovat kehittyneet filosofian avaamien mahdollisuuksien
kautta ja lopulta eronneet filosofiasta. Filosofia metafysiikkana kohtaa
loppunsa, kun tieteiden ja filosofian ero on täydellinen. Voidaan sanoa,
että metafysiikka hajoaa tieteksi ja teknologiaksi (Sallis 1990, 10).

Heidegger käsittelee teknologiaa modernin metafysiikan lopun
ilmentymänä useissa teksteissään, joista on myös suomennettu esimer-
kiksi *Maailmankuvan aika* (2000) ja *Tekniikka ja käänne* (2007). Sitä,
minkälaista mahdollisesti olisi se ajattelu, joka tulee filosofian tilalle,
kuvaa Heideggerin teksteistä ehkä parhaiten *Silleen jättäminen* (2008)
ja *Beiträge zur Philosophie. (Wom Ereignis)* (1994a).

Nähdessään Nietzschen länsimaisen metafysiikan täydellistäjänä,
Heidegger kutsuu Nietzschen filosofiaa tahto valtaan -metafysiikaksi.
Heideggerin tulkinta Nietzschen metafysiikasta voidaan ymmärtää
vain, kun seurataan viittä keskeistä ajatusta, jotka Heidegger valitsee
ja kietoo yhteen. Nämä viisi ajatusta ovat *nihilismi*, *kaikkien arvojen*
uudelleen arvioiminen, *tahto valtaan*, *saman ikuinen paluu* ja *yli-ihmi-*
nen. (GA 48, 10.)

Nihilismi ja nietzscheläinen Jumalan kuolema

Todennäköisesti ensimmäisen kerran sanaa nihilismi käytti filosofisessa merkityksessä Friedrich H. Jacobi. Muotiin termi tuli 1800-luvun loppupuolella venäläisen kirjailijan Ivan Turgenevin myötä. Teoksessaan *Isät ja pojat* Turgenev kirjoittaa:

”Nihilisti”, sanoi Nikolai Petrovits. ”Se tulee latinalaisesta sanasta *nihil*, ei mitään, jos muistan oikein; se siis merkitsee, että hän on henkilö, ...joka ei usko mihinkään. ... Nihilisti on ihminen, joka ei kumarru auktoriteetteja, ei usko prinssiipeihin, vaikka niitä kuinka kunnioitettaisiin.” (Turgenev 1973, 47.)

Nihilismi tarkoitti käsitettä, jonka mukaan vain se, minkä voimme havainnoida aisteillamme, on todellista eikä mikään muu. Kaikki perinteeseen, auktoriteettiin tai jonkin muun perusteella määriteltyyn arvoon kiistetään. Aikaisemmin nihilismiin kuului myös tietynlainen kapinallisuus, joka nykypäivän kielessä on peittynyt passiivisuudella. (Heidegger 1997, 23.)

Heideggerilla on oma käsityksensä nihilismi-sanan merkityksestä. On kylläkin paikka paikoin vaikea erottaa, puhuuko Heidegger omasta käsityksestään vai tulkinnastaan Nietzschen nihilismistä. Ongelmaksi hän näkee, että sanaa nihilismi käytetään yleisesti haukkumasanana. Tapansa mukaan Heidegger alkaa määritellä käsitettä sen kautta, mitä se ei ole. Ensimmäiseksi hän toteaa, etteivät ne, joilla on henkilökohtainen kristillinen usko tai metafysisiä käsityksiä, aina ole täysin nihilismia vastaan ja sen ulkopuolella. Vastavuoroisesti nekään, jotka pohtivat ei-minkään (nihil) olemusta, eivät välttämättä ole nihilistejä. (Heidegger 1980b, 213.)

Heideggerille nihilismi on historiallinen liike. Se ei ole kuitenkaan mikä tahansa näkemys tai kenen tahansa esittämä opinkappale. Nihilismi ei ole myöskään kristinuskon, humanismin tai valistuksen kaltainen historiallinen ilmiö länsimaisessa historiassa. Nihilismi on jotain ainutlaatuista. Heidegger määrittelee nihilismin seuraavasti:

”Nihilismi on maan ihmisten maailmanhistoriallinen liike, ihmisten jotka ovat vedetyt modernin ajan valta-alueelle” (Heidegger 1980b, 214).

Nihilismi ei ole tämän hetken ilmiö, eikä tuote 1800-luvulta, jolloin sen nimi tuli tunnetuksi. Nihilismi ei ole myöskään tietyn kansan ajattelijoiden ja kirjailijoiden tuottama käsite. Heideggerin mielestä ne, jotka kuvittelevat olevansa vapaita nihilismistä ja ajattelevat, ettei se heitä koske modernina aikana, edistävät sitä ehkä tahtomattaan eniten. Yleinen käsitys, joka liittyy nihilismin ateismiin, ei ole Heideggerin mielestä oikea. Nimittäin juuri siellä, missä ateismista saarnataan tai missä kristinusko kielletään, nähdään nihilismistä ainoastaan sen ulkoinen olemus, fasadi, ja nihilismistä tehdään teologinen kysymys. (Heidegger 1980b, 214–215.)

*Der Wille zur Macht*issa Nietzsche kysyy ”Mitä tarkoittaa nihilismi?”, ja vastaa: ”korkeimpien arvojen heikkenemistä” (Nietzsche 1959, 17). Korkeimpien arvojen kuten totuuden, kauneuden ja hyvyyden heikkeneminen tarkoittaisi turmelusta ja rappiota. Nietzscheille nihilismi ei kuitenkaan ole yksinkertainen rappion ilmiö, vaan se on länsimaisen historian perustavanlaatuinen tapahtuma, historian perustuslaki. Kuvaus arvojen historiallisesta heikkenemisestä ei kiinnosta Nietzscheä: hän ei kerro rappiosta ja turmeluksesta sinänsä. Häntä kiinnostaa nihilismi länsimaisen historian sisäisenä logiikkana. Korkeimpien arvojen heikkenemisestä huolimatta maailma itse jää, ja maailman tullessa arvottomaksi aiheuttaa se paineen arvojen uudelleen asettamiseen. Koska nihilismi on Nietzscheille korkeimpien arvojen heikkenemistä, se on samalla aikaisempien arvojen uudelleen arvioimista. (GA 6.2, 24.)

Nietzsche puhuu eurooppalaisesta nihilismistä. Eurooppalainen tarkoittaa Heideggerin tulkinnan mukaan länsimaista historiaa. Nihilismi on jatkuva länsimaiseen historiaan kuuluva tapahtuma, jonka olennaisen ja keskeisen tulkinnan Nietzsche kiteyttää lauseeseen: ”Jumala on kuollut.” (GA 6.2, 24.)

Nietzsche puhuu Jumalan kuolemasta ensimmäisen kerran teksteissään *Iloisessa tieteessä* (1963), joka julkaistiin 1882. Heideggerin

mielestä teos edustaa alkua Nietzschen metafysiikan kehittämissä, jonka päätepiste olisi ollut keskeneräiseksi jäänyt *Der Wille zur Macht*. Toinen teos, jossa Nietzsche käsittelee Jumalan kuoleman teemaa, on *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään* (1995). Sinänsä aikaan outo ajatus Jumalan kuolemasta ja jumalten kuolemasta oli tuttu jo nuorelle Nietzscheille. Heidegger viittaa Nietzschen muistiinpanoon ajalta, jolloin hän työskenteli *Tragedian synnyn* (1870) kanssa: ”Uskon vanhaan germaaniseen sanontaan: Kaikkien Jumalien on kuoltava” (Nietzsche Heideggerin 1980b, 210, mukaan.)

Nietzsche ei ole ainoa filosofi, joka puhui Jumalan kuolemasta. Hegelille Jumalan kuolema kuvaa äärimmäistä ahdistuneisuutta ja tuskaa. Nuori Hegel kirjoittaa teoksensa *Glauben und Wissen* loppukappaleessa:

”Aikaisemmin ääretön tuska oli ainoastaan historiallisesti, kulttuuri-
sessa muotoutumisessa. Se oli olemassa tunteena, johon uudemman
ajan uskonto perustuu, nimittäin että Jumala on kuollut.” (Hegel
1990, 432.)

*Phänomenologie des Geistes*issa Hegel kirjoittaa tietoisuudesta, joka on menettänyt varmuuden itsestään ja itseään koskevasta tiedosta. Tätä tuskaa voi Hegelin mukaan kuvata vain lause ”Jumala on kuollut” (Hegel 1986, 546). Heidegger myöntää Hegeliin viitaten, että lausunnot sisältävät erilaisen ajatuksen kuin Nietzschen väite. On kuitenkin olemassa yhdistävä tekijä, joka kätkee itsensä metafysiikan olemukseen. (Heidegger 1980b, 210.)

Nietzschen *Iloisesta tieteestä* ja *Näin puhui Zarathustrasta* löytyvät kuvaukset Jumalan kuolemasta ovat vaikuttavia. *Iloisen tieteen* fragmentissa 125 *Hullu ihminen* puhuu:

”Ettekö ole kuulleet siitä hullusta ihmisestä, joka sytytti lyhdyn kirkkaana aamupäivänä, juoksi torille ja huusi huutamistaan: ’Minä etsin Jumalaa! Minä etsin Jumalaa!’ – Koska siellä sattui olemaan suuri joukko niitä, jotka eivät uskoneet Jumalaan, hänen sanansa aiheutti

vat naurunremakan. Onko hän siis kadonnut? kysyi eräs. Onko hän juossut eksyksiin kuin lapsi? Pelkääkö hän meitä? Onko hän astunut laivaan? muuttanut maasta? – näin he kilvan huusivat ja nauroivat. Hullu ihminen hyppäsi heidän keskelleen ja lävisti heidät katseellaan. 'Minne Jumala on joutunut?' hän huusi, 'minä sanon teille! Me olemme tappaneet hänet – te ja minä! Me kaikki olemme hänen murhaajiansa! Mutta miten olemme sen tehneet? Kuinka olemme kyenneet juomaan meren tyhjiin? Kuka antoi meille sienen, jolla pyyhkiä pois koko taivaanrannan? Mitä teimmekään, kun irrotimme kahleen, joka sitoo tätä Maata sen aurinkoon? Minne se on nyt menossa? Minne olemme menossa me? Pois kaikkien aurinkojen luota? ... Emmekö vielä tunne mätänevän Jumalan hajua? – Jumalatkin mätänevät! Jumala on kuollut! Jumala pysyy kuolleena! Ja me olemme hänet surmanneet! ... Mitä sovintojuhlia, mitä pyhiä kisoja meidän täytyy keksiä? Eikö tämän teon suuruus oli liian iso meille? Eikö meidän itsemme pidä tulla Jumaliksi, vain näyttääksemme heidän arvoisiltaan? Ei ole ollut milloinkaan suurempaa tekoa – ja kuka ikinä syntyykään meidän jälkeemme, hän kuuluu tämän teon vuoksi korkeampaan historiaan kuin mikään historia on toistaiseksi ollut!' – Nyt hullu mies vaiken ja katseli jälleen kuulijoitaan: hekin olivat vaiti ja katselivat häntä ihmeissään. Viimein hän viskasi lyhtynsä maahan, niin että se särkyi pirstoiksi ja sammui. 'Minä tulen liian varhain', sanoi hän sitten, 'aikani ei ole vielä tullut. Tämä valtava tapahtuma on vielä matkalla ja vaeltaa – se ei vielä ole ennättänyt ihmisten korviin. ... Tämä teko on yhä vielä heistä kauempana kuin kaukaisimmat tähdet – ja kuitenkin he ovat sen tehneet!'"

Näin puhui Zarathustran ensimmäisillä sivuilla Zarathustra tapaa metsässä pyhän miehen, joka kertoo ylistävänsä Jumalaa laulaen, nauraen ja itkien. Zarathustra ihmettelee miehen käytöstä ja sanoo: ”Voiko se olla mahdollista! Tuo vanha pyhä mies ei ole metsässään vielä kuullut mitään siitä, että *Jumala on kuollut!*” (Nietzsche 1995, 10.)

Zarathustra päättää olla puhumatta enää kuolleille ja hylkää nuoralla tanssijan ruumiin, jonka oli kantanut mukanaan metsään:

”Mitä hänellä on tekemistä laumojen ja paimenten ja kuolleiden ruumiiden kanssa! Ja sinä, minun ensimmäinen seuralaiseni, jää hyvästi. Minä hautasin sinut hyvin puunonteloosi, minä peitin sinut hyvin susilta.” (Nietzsche 1995, 27.)

Myös vanhojen jumalien kuoleman syy selviää Zarathustran kertomana: Zarathustraa naurattaa niin, että palleaan sattuu, kun hän eräänä yönä kuuntelee yövärtijoiden pohdintaa, onko Jumala olemassa vai ei. Toinen yövärtijoista kysyy:

”Eikö siis tuollaistenkin epäilysten aika ole jo kauan sitten ollut ja mennyt? Kenellä onkaan lupa vielä herättää semmoisia vanhoja uneen vaipuneita valonarkoja asioita! Tulihan vanhoista jumalista loppu jo aikojen sitten: - ja totisesti, hyvän iloisen Jumalien lopun he saivatkin!” (Nietzsche 1995, 253.)

Zarathustran mukaan jumalat eivät kuolleet hitaasti pois hiipumalla ja hämartyksellä vaan ne nauroivat itsensä kuoliaiksi. Tämän naurun aiheutti vanha äkäparta Jumala, joka vahingossa meni sanomaan: ”On yksi Jumala. Sinulla ei pidä olla mitään muuta Jumalaa minun ohellani!” (Nietzsche 1995, 253.) Tämän kuultuaan muut jumalat kiemurtelivat naurusta jumalallisilla istuimillansa ja huusivat: ”Eikö jumalallisuutta ole juuri se, että on Jumalia, mutta ei yhtä Jumalaa?” Ja kuolivat nauruun. (Nietzsche 1995, 253.)

Lauseella ”Jumala on kuollut” ei ole varsinaisesti mitään tekemistä Jumalaan uskomisen kanssa. Jos lause ymmärretään Jumalaan uskomisena, on kysymys edelleen teologisesta ajattelusta, joka koskee yliluonnollisen ja tuonpuoleisen maailman olemassaoloa ja suhdetta ihmisen olemukseen. Nihilismi nietzscheläisessä merkityksessä ei missään tapauksessa merkitse sitä, ettei kristinuskon Jumalaan tai raamatulliseen ilmestykseen voitaisi uskoa. Kristinuskon on Nietzschelle historiallinen, maailmanpoliittinen kirkon ilmiö, jolloin sen tavoite on läntisen humanismin ja modernin kulttuurin muokkaamisessa. Kristinuskon tässä mielessä ja *Uuden testamentin* kristinuskon eivät ole samoja, ja niiden

ero perustuu siihen, ettei kristillinen elämä vaadi Nietzschen mielestä kristinuskoa.

Fraasissa ”Jumala on kuollut” Jumala edustaa transsendentin maailman ideoita, jotka on yleisesti ymmärretty olevan maallisen elämän tuolla puolen ja määräävän elämää yläpuolelta omasta sfääristään. Taivaanrannan pois pyyhkiminen ja maan irrottaminen auringosta kuvaavat transsendentin ja idealistisen olevan hylkäämistä ja katoamista. Esimerkiksi ideat, normit, periaatteet ja säännöt, ikuiset päämäärät ja arvot, jotka ovat saaneet merkityksensä jostain ihmisen itsensä tahtomisen ulkopuolelta, katoavat. Nihilismi edustaa historiallista prosessia, jossa yliaistillisen valta-alue häviää niin, että kaikki oleva menettää arvonsa ja merkityksensä. Nihilismi on Nietzscheille kauan kestävä tapahtuma, jossa olevan totuus kokonaisuudessaan muuttuu ja ajautuu kohti loppuaan. Heideggerille olevan totuus kokonaisuudessaan vastaa metafysiikkaa. Metafysiikan loppu paljastuu transsendentin ja siihen perustuvan ”ideaalin” sortuessa. Nietzsche ymmärsi oman filosofiansa johdantona uudelle aikakaudelle, jota hänen aikanaan lähestyvä vuosisadan vaihde ennakoi, Heideggerin asettaessa Nietzschen metafysiikan lopun ajattelijoihin. (GA 6.2, 24–25.)

Nietzsche erottelee kaksi nihilismin muotoa, joita ovat täydellinen nihilismi ja epätäydellinen nihilismi. Kun Jumala kristinuskon Jumalana on hävinnyt määräävästä paikastaan transsendentissa maailmassa, jää hänen paikkansa auki. Tällöin voidaan vielä pitää kiinni transsendentista ja ideaalista maailmasta. Paikka vain täytetään jollain muulla: uusia ideaaleja asetetaan hänen paikalleen, ja epätäydellinen nihilismi tulee vallitsemaan. Nietzsche määrittelee:

”Epätäydellinen nihilismi; sen muodot: me elämme keskellä sitä. Yritys paeta nihilismiä uudelleen arvioimatta arvojamme; tuo esiin vastakohdan, terävöittää ongelmaa.” (Nietzsche 1959, 26.)

Epätäydellinen nihilismi korvaa aikaisemmat arvot toisilla, mutta tekee sen samalla kaavalla ja periaatteella, jotka nojaavat aikaisempaan auktoriteettiin. Täydellisessä nihilismissä täytyy poistaa myös entinen

arvon paikka eli transsendentti maailma ja asettaa arvot eri tavalla. (Heidegger 1980b, 221.)

Täydellisin nihilismi ilmenee korkeimpien arvojen uudelleen arvioimisena, jota Jumalan kuolema merkitsee ja joka ylittää aikaisemman metafysiikan. Heideggerin mukaan Nietzsche epäonnistuu täydellisessä nihilismissä, koska huolimatta vanhojen arvojen heikkenemisestä ja transsendentin maailman häviämisestä maailma itse jää vaatien uusia arvoja. Tämä ei johda täydelliseen arvojen vapauteen vaan arvojen uudelleen arvioimiseen. Heidegger kuitenkin näkee, että Nietzsche esittää vielä äärimmäisempää nihilismia, jota tämä ei huomaa. Vaikka Nietzsche haluaa ylittää metafysiikan, on hän sen keskuksessa, koska hän jatkaa ajatteluaan arvottamisen ehdoin. Tämä arvottaminen nihilismin äärimmäisenä muotona ottaa myös olemisen arvona, mikä Heideggerille on äärimmäisin nihilismin muoto ja metafysiikan loppu.

Arvojen uudelleen arvioiminen ja tahto valtaan

Nietzschelle nihilismi on arvojen uudelleen arvioimista, ja hän näkee, että arvojen uudelleen arvioiminen eli asettaminen vaatii uuden paikan ja periaatteen. Tämä tarkoittaa, että arvioimisen olemuksen ja arvon olemuksen määrittely on muuttunut. Uudelleen arvioiminen käsittää olemisen ensimmäisen kerran arvoksi, jonka myötä metafysiikasta tulee arvoajattelua. Transsendentin maailman muututtua elottomaksi pitää etsiä sitä, mikä on elävintä. Nihilismi itse muuttuu elämän ylenpalttisuuden ideaaliksi. Olevan metafysiikasta on tullut arvon metafysiikkaa. Jotta tämä voitaisiin Heideggerin mielestä ymmärtää oikein, on selvitetävä, mitä arvo merkitsee Nietzschelle.

Arvon olemus Nietzschelle perustuu näkökulmaan, joka ymmärretään subjektin näkemänä, ei subjektin mielipiteenä. Arvot ovat Nietzschien mukaan redusoitavissa voiman numeeriseen mittaskaalaan. Moraaliset arvot kuuluvat psykologian alueelle (Nietzsche 1959, 341, § 710). Arvo asetetaan nähtynä ja nähdyksi ja se määrää katsetta. Arvo on arvo niin kauan kuin se on jonkin arvoinen. Nietzsche haluaa tehdä

selväksi, että arvot näkökulmana ovat perustavanlaatuisesti, jatkuvasti ja samanaikaisesti parantavia ja säilyttäviä ehtoja. Ne ovat elämän jatkumisen ehtoja, jotka kuuluvat yhteen. Heidegger määrittelee tulemisen liikkumiseksi, ohittamiseksi ja liikutettuna olemiseksi. Heidegger näkee, että ”tuleminen” Nietzschen päätöksenä arvojen olemuksen luonnehdinnalle antaa vihjeen perustavanlaatuisesta valtakunnasta, jonne arvot ja niiden asettaminen kuuluvat. Tuleminen on tahtoa valtaan, joka on perustavanlaatuinen elämän luonne. Tässä Nietzsche seuraa oppi-isänsä Schopenhauerin ajattelua. Laajassa mielessä tahto valtaan, tuleminen, elämä ja oleminen ovat Heideggerin tulkinnan mukaan Nietzschele samoja. (Heidegger 1980b, 223–225.)

Tulemisessa elämä hahmottaa itsensä tahto valtaan -keskuksiin täsmentyen aikaan. Keskukset ovat hallitsevia muotoja, kuten esimerkiksi taide, valtio, uskonto, tiede ja yhteiskunta. Nykyaikanamme listaan haluasi lisätä ehdottomasti talouden, josta on tullut kaikkia lueteltuja voimakkaampi vallan keskittymä. Arvo on ennen kaikkea näiden keskusten vähenemistä tai kasvamista. Tahto valtaan on arvojen asettamisen välttämättömyys ja arvostelman mahdollisuuden perusta. Tähän asti korkeimmat arvot ovat hallinneet aistimellista transsendentin korkeuksista ja metafysiikka on ollut tämän vallan struktuuri. Metafyysiikan kääntäminen tapahtuu asettamalla kaikkien arvojen uudelleen arvioinnille uudet periaatteet. Nietzsche omasta mielestään ylittää metafysiikan, mutta Heidegger väittää vastaan:

”Tällainen kääntäminen jää vain itseään pettäväksi sotkuksi samasta, joka on tullut tuntemattomaksi” (Heidegger 1980b, 227).

Nietzsche ymmärtää nihilismin korkeimpien arvojen heikkenemisen historian sisäiseksi laiksi. Samalla hän selittää, että nihilismi arvojen heikkenemisen uudelleen arviointina perustuu mahdollisuudelle asettaa arvoja. Arvojen asettaminen taas perustuu tahdolle valtaan. Siksi Nietzschen nihilismi-käsite ja julistus Jumalan kuolemasta voidaan ymmärtää vasta sen jälkeen, kun on selvitetty, mitä Nietzsche tarkoittaa ”tahdolla valtaan”. (Heidegger 1980b, 227–228.)

Tahtominen on samaa kuin jonkin tavoitteleminen. Valta tarkoittaa auktoriteetin omistamista ja sen kautta vallan käyttämistä. Näin ymmärrettynä tahto valtaan saa psykologisen merkityksen, joka on harhaanjohtava Nietzschen kohdalla. Heidegger kirjoittaa painokkaasti:

”Tahto valtaan on perustavanlaatuinen nimi koko Nietzschen filosofialle. Siksi tätä filosofiaa voidaan kutsua Tahto valtaan -metafysiikaksi” (Heidegger 1980b, 228–229).

Heideggerin mielestä tahtoa valtaan ei voi koskaan ymmärtää minkään sanoille annettavien yleisten merkitysten kautta ja jatkaa: ”...tämän voi ymmärtää vain ajattelulla, joka on ylittänyt länsimaisen metafysiikan ja länsimaisen metafysiikan historian” (Heidegger 1980b, 229).

Määrittely on tietenkin hankala. Kirjoittaako ja tulkitseeko hän nyt Nietzscheä ajattelulla, joka on ylittänyt metafysiikan? Vastaus kysymykseen on kielteinen. Heidegger ei missään eksplisiittisesti väitä tekevänsä niin. Kyseinen huomio on pyrkimys antaa konteksti tulkinnalle, joka kuitenkin on metafysiikan sisällä ja metafysiikan kielessä. Heideggerin teksteistä *Silleen jättäminen* on selvin yritys ylittää metafysiikka, joka tarkoittaa ensisijaisesti sen kielen hylkäämistä, millä metafysiikka puhuu. Heideggerin Nietzsche tulkinnasta tulee kuitenkin vahvasti mieleen vaikutelma, että hän pitää itseään metafysiikan ylittäjänä, vaikkakaan ei sitä tohdi ääneen sanoa. Näinhän on tavallaan oltava, jos Hegel aloitti metafysiikan lopun ja Nietzsche täydellisti sen. Heideggerille jää joko pelkästään kirjaajan osa tai osa olemisen ajattelun uuden epookin ensimmäisenä edustajana, jota voisi verrata Aristoteleeseen ja Platoniin. Tämän kontekstin sisällä Heidegger yrittää nyt selvittää, mitä tahto valtaan on. Heideggerin päämäärä hänen omien sanojensa mukaan on pitää kiinni Nietzschen lausunnoista kuitenkin ymmärtäen ne kirikkaammin, kuin mitä Nietzsche on pystynyt ilmaisemaan. Hän ei tarkoita, että ymmärtäisi paremmin Nietzschen filosofiaa vaan hän haluaa tuoda ajattelun läheisyyteen. ”Mikä tulee meille merkityksellisemmäksi, tulee lähemmäksi” (Heidegger 1980b, 229). *Läheisyyden* Heidegger määrittelee yhdeksi totuuden tapahtumisen paikaksi *Tai-*

deteoksen alkuperässä. Hän ei kuitenkaan määrittele lainkaan, mitä läheisyydellä totuuden tapahtumisen paikkana tarkoitetaan.

Nietzsche kirjoittaa ensimmäisen kerran tahdosta valtaan *Näin puhui Zarathustran* kappaleessa *Itsensä-voittamisesta*: ”Tämä on teidän koko tahtonne, te viisaimmat, vallantahtona; ja silloinkin, kun te puhutte hyvästä ja pahasta ja arvostuksista” (Nietzsche 1995, 152) ja edelleen ”Mistä minä löysin elävää, siitä minä löysin vallantahtdon; ja vielä palvelevankin tahdosta minä löysin tahdon olla herra (Nietzsche 1995, 154). J.A. Hollon kääntämässä *Zarathustrassa der Wille zur Macht* on käännetty *vallantahdoksi*, jonka olen lainauksissa säilyttänyt. Tekstissäni käytän kuitenkin J. E. Salomaan (1998, 45) mukaista käännöstä *tahto valtaan*, koska tulkinnassaan Heidegger käsittelee sanoja valta ja tahto erillään, vaikkakin päätyy jossain tulkinnan vaiheessa niiden samuuteen.

Heidegger määrittelee ensin, mitä tahto on. Määrittely johtaa siihen, että tahto valtaan on vallan olemus. Tässä samalla tavalla kuin taiteen olemuksesta puhuttaessa ei ole kysymys essentialistisesta olemus -käsitteestä. Heideggerille olemus (Wesen) merkitsee dynaamista tapahtumaa. Tahto ei ole ainoastaan haluamista, jonkin tavoittelemista. Tahto on käskemistä. Tahto on itsensä kokoamista annettuun tehtävään. Vain se, joka ei voi totella itseään, jää käskettäväksi. Se, mitä tahto tahtoo, ei ole ainoastaan jotain, jonka perässä tahto on ja jota sillä ei vielä ole. Mitä tahto tahtoo, se sillä jo on, koska tahto tahtoo itseään. Näin se nousee itsensä yläpuolelle. Tahtoessaan itsensä tahto ylittää itsensä. Nietzsche kirjoittaa: ”Tahtominen ylipäättään on sama asia kuin tahtoa-tulla-vahvemmaksiksi, kasvaa...” (Nietzsche 1959, 310). Tulla voimakkaammaksi tarkoittaa vallan määrän kasvamista. Tahto valtaan -ilmaisussa valta ei merkitse mitään muuta kuin tahdon itsensä tahtomisen olemusta käskevänä. Käskävä tahto liittyy itsensä itseensä. Tahto on olemassa valtana. Tahto tahtona on itse tahto valtaan vallan valtuuttamana. Näin päästään vallan olemukseen, joka on tahtoa valtaan. Valta ilmenee ja manifestoituu ehdottomana tahdon olemuksena puhtaan tahdon tahtoessa itseään. (Heidegger 1980b, 229–230.)

Heidegger tulkitsee Nietzschen tahtoa valtaan äärimmäisellä tavalla. Kaikki tahtominen on tahtoa valtaan, eikä siitä siksi voi päästä eroon, eikä sitä voi heittää syrjään. Seuraavasta Nietzsche-sitaatista Heidegger lukee, että ei-minkään tahtominen on edelleen tahdon tahtomista: ”Se ennemminkin tahtoo *ei-mitään* kuin on tahtomatta” (Nietzsche 1999, 339). Tahto valtaan tahdon olemuksena on kaiken todellisen olennainen piirre. ”Kun tahto valtaan on olemisen syvin olemus.” (Nietzsche 1959, 321). Tässä Nietzsche ymmärtää olemisen metafysiikan kielen mukaisesti olevan kokonaisuutena – olevana. Tämän mukaan Nietzscheä ei voi ymmärtää metafysiikan ulkopuolelta, koska se olisi anakronistista. Anakronismi sinänsä ei voi olla suuri synty, koska useimmat filosofit sortuvat siihen, niin myös Heidegger esimerkiksi puhuessaan antiikin taiteesta. Olemisen syvimpänä olemuksena tahto valtaan ei voi olla psykologinen termi. Nietzscheillä tahto valtaan on nimi olemisen ja vallan olemukselle. Heidegger painottaa, ettei tätä saa pitää päänäpistönä tai mielikuvituksen oikkuna vaan se on sellaisen ajattelijan perustavanlaatuinen kokemus, joka yrittää löytää vastausta kysymykseen, mitä oleva on olemisen historiassa (GA 6.2, 28).

Vallan tahtoessa lisää valtaa, on sen myös turvattava saavutettu vallan taso eli saavutetuista eduista ei pidä luopua. ”*Tahtoa* ylipäättään on sama kuin tahtoa tulla vahvemmaksi, kasvaa, ja lisäksi tahtoa välineitä siihen” (Nietzsche 1959, 310 § 675). Perustavanlaatuiset välineet ovat ne ehdot, jotka tahto valtaan on asettanut ja joita Nietzsche kutsuu arvoiksi. Kaikessa tahdossa on arvioimista, joka tarkoittaa arvojen perustamista ja muodostamista. Tahto valtaan on olemukseltaan arvoja-asettava tahto. Arvot ovat parantavia-kasvattavia ehtoja minkä tahansa olevan olemisessa. Tahto valtaan elämästä ei perusta itseään puutteen tunteeseen, vaan se itse on ylenpalttisen elämän perusta. (Heidegger 1980b, 232–233.)

Ikuinen paluu

On kuitenkin jotain, jota tahto valtaankaan ei voi saavuttaa ja tahtoa. Tämä ylitsepääsemätön on aika, johon vallan tahto ei pure. Aikaa ei voi kääntää eikä murtaa. Tämän toteavat niin Heidegger kuin Nietzschekin: ”Takaisin tahto ei voi tahtoa; ettei se kykene murtamaan aikaa eikä ajan pyydetä.” (Heidegger 1995, 190). ”Ettei aika juokse takaisin, se on tahdon vimma; ’se mikä on ollut’ tämä on sen kiven nimi, jota tahto ei kykene vierittämään” (Nietzsche 1995, 192). Nietzscheissä herättää lähes kauhua se, ettei tahdolla valtaan ole valtaa yli ajan ja ikuisen paluun. *Iloisen tieteen* fragmentissa nimeltä *Suurin paino* demoni kuiskailee:

”Tämä elämä, sellaisena kuin sitä nyt elät ja olet elänyt, sinun täytyy elää vielä kerta ja vielä lukemattomia kertoja; eikä siinä ole oleva mitään uutta. ... Olemassaolon ikuinen hiekkakello kääntyy yhä uudestaan ja sinä sen kanssa, sinä tomun hiukkanen!” (Nietzsche 1963, 187–188.)

Halutessaan ylittää oman valtansa tahto ei ole tyytyväinen mihinkään elämän ylityksellisyteen. Tahto valtaan asettaa vallan ylittämään oman tahtonsa, koska tahto on tahdon tahtomista. Transsendentin maailman kadottua Jumalan kuolemassa tahto palaa *samana* takaisin itseensä. Näin se, mikä kokonaisuudessaan on olemassa, on saman ikuinen paluu, kokonaisuuden essentian ollessa tahto valtaan ja olemassaolon ollessa eksistentia. Tämä vaikeasti ymmärrettävä tulkinta tahdosta valtaan ja saman ikuisesta paluusta Nietzschen metafysiikassa määrittelee, mitä oleva on. Tämä on Heideggerin mukaan yhdenmukainen antiikin ajoista lähtevän metafysiikan kanssa. Heidegger joutuukin puolustelemaan tulkintaansa:

”Sitä perustavanlaatuista suhdetta, joka ajatellaan tällä tavalla tahdon valtaan ja saman ikuisen paluun välille, ei voida vielä suoraan esittää tässä, koska metafysiikka ei ole ajatellut eikä edes kysynyt essentian ja eksistentian eron alkuperää” (Heidegger 1980b, 233).

Heideggerille eron eli differenssin muistaminen ei ole pelkästään eron tarkastelua olemisen ja olevan välillä, vaan se on myös eron ongelman muistamista, niin subjektin kuin objektinkin kannalta. Nietzsche ajattelusta Heidegger löytää totaalisen metafysiikan täydellistymisen ja kehityksen eli ajattelun joka on unohtanut olemisen ja sen eron olevaan. Metafyysisessä prosessissa ei jää mitään olemiselle sellaisenaan, ja tämä on tulos Nietzscheen tahto valtaan -ideasta, jonka Heidegger esittää tahtona tahtoon. Mahdollinen yhteys Nietzscheen ja eron välillä voi olla vain negatiivinen. Nietzscheen ajattelussa ero on täysin poistettu. Gianni Vattimo (1993) näkee tietyn ehdoin Nietzscheen differenssin ajattelijana. Hänen mukaansa on kuitenkin ensin tehtävä korjauksia siihen, mitä pidetään differenssin filosofiana.

Moderni metafysiikka alkaa ja saa olemuksensa siitä, että se etsii ehdotonta, epäilyksetöntä varmuutta. Nietzscheen mukaan tahto valtaan perustaa metafysiikan edellyttäen, että totuus on välttämättä arvo ja varmuus totuuden moderni muoto. Nietzsche kirjoittaa: ”Kysymys arvosta on *perustavanlaatuisempi* kuin kysymys varmuudesta: jälkimmäinen tulee vakavasti otettavaksi vasta, kun on vastattu arvo-kysymykseen” (Nietzsche 1959, 281 § 588). Koska Nietzsche kokee kaiken olevan tahtona valtaan, niin hänen ajattelunsa täytyy kulkea kohti arvoa. Kysymyksestä tulee myös historiallinen. (Heidegger 1980b, 234–235.)

Arvojen ajattelu perustuu tahto valtaan -metafyysiikkaan. Nietzscheen tulkinta nihilismistä korkeimpien arvojen uudelleen arviointina on metafyysinen tulkinta ja erityisesti Heideggerin nimeämän tahto valtaan -metafyysiikan mukaista. Kun Nietzsche ymmärtää oman ajattelunsa nihilismin todellisena täyttymisenä, ei hän enää ymmärrä nihilismia pelkästään negatiivisena korkeimpien arvojen arvottomaksi tekemisenä, vaan positiivisesti nihilismin ylittämisenä. Todellisuus on nyt täysin koettuna, toisin sanoen tahtona valtaan, tulee perustaksi normeille ja arvojen asettamiselle. Sen arvot määrittävät välittömästi inhimillisellä toiminnalla. Olla ihminen on nostettu toiseen ulottuvaisuuteen, on tullut yli-ihmisen aika. (Heidegger 1980b, 245–246.)

Yli-ihminen ja hullu ihminen

Kun aikaisemmin viitatussa *Iloisen tieteen* kohdassa hullu sanoo Jumalan kuolemaa ihmisen aiheuttamaksi, tehdään transsendentti maailma arvottomaksi.

”Ei ole ollut milloinkaan suurempaa tekoa – ja kuka ikinä syntyykään meidän jälkeemme, hän kuuluu tämän teon vuoksi korkeampaan historiaan kuin mikään historia on toistaiseksi ollut” (Nietzsche 1963, 117).

Nietzschen nihilismin myötä, kun se on kaikkien arvojen uudelleen arvioimisena tahtoa valtaan yhdessä saman ikuisen paluun kanssa, tulee välttämättömäksi määritellä uudestaan ihmisen olemus. Koska ”Jumala on kuollut”, voi vain ihminen asettaa mitan ja paikan uudelle ihmiselle, jonka olemukseen kuuluu koko maailman hallitseminen. (GA 6.2, 246–247.)

Heideggerin mielestä olemisen ja ihmisen suhdetta ei ole vielä perusteellisesti ajateltu länsimaisessa filosofassa, antropologiassa tai psykologiassa. Tämä johtuu siitä, että ihmisen olemisen käsitetään itsestäänselvydeksi ja rinnastetaan muiden olioiden olemistapaan. Traditionaaliseen antropologiaan kuuluu ihmisen määrittäminen yhtäältä *animal rationaleksi*, järkeväksi olennoiksi, ja toisaalta teologian kautta enemmän kuin pelkästään järkeväksi olennoiksi. Tästä seuraa Heideggerin mukaan se, että unohdetaan kysymys ihmisen olemisesta ja olemisesta tulee itsestäänselvyys. Toisin sanoen ihmistä olevana ei kysytä ontologisesti. (Heidegger 2000, 70–75.)

Siitä tietoisuudesta, että Jumala on kuollut, alkaa korkeimpia arvoja uudelleen arvioiva tietoisuus. Ihminen siirtyy korkeampaan historiaan, koska siinä arvojen asettamisen periaatteena tahto valtaan on koettu ja hyväksytty erityisesti toden totena, kaiken olemisen olemisena. Siinä itsetietoisuus, jossa moderni inhimillisuus omistaa olemuksensa, täydentää viimeisen askeleensa. Normatiivisten arvojen rappio on lopussaan, ja nihilismi on ylitetty. Ihmiskunta tahtoo omaa ihmisenä olemistaan

tahtona valtaan ja kokee ihmisenä olemisen kuulumisena todellisuuteen, jota tahto valtaan määrittää. Tällöin ihminen on saavuttanut olemuksen muodon, joka ylittää ja ohittaa nykyisen ihmisen. Tämä olemus on tietenkin yli-ihminen. Yli-ihminen ei ole mikään supersankari, jolla olisi yliluonnollisia henkisiä kykyjä tai voimia, eikä myöskään ihminen joka perustuu Nietzschen elämänfilosofiaan. Yli-ihminen merkitsee täydellistymisensä aikaan saapuvaa modernin ihmiskunnan olemusta. Yli-ihminen on ihminen todellisuudesta, jota määrää tahto valtaan. (Heidegger 1980b, 246–247.)

Nykyaikana olemme tottuneet erilaisiin yli-ihmisiin. Jokainen meistä tuntee Teräsmiehen, Hämähäkkimiehen ja Jack Bauerin. Heillä on kykyjä, jotka menevät yli normaalin ihmisen suorituskyvyn. Nämä kyvyt ovat kuitenkin aina jollain tavalla luonnontieteen mielikuvituksellisella sovellutuksella hankittuja tai saatuja. Ne eivät enää ole jumalien oikkuja, kuten esimerkiksi Homeroksen sankareilla Odysseuksella ja Akhilleuksella. Yli-ihmisetkin ovat sekularisoituneet, maallistuneet.

Heideggerille on tärkeätä ja vastuullista ottaa vakavasti Nietzschen pohdinta ihmiskunnasta, jossa olemisen kohtalona on tahto valtaan. Yli-ihmisen olemus ei ole lupa raivokkaaseen itse-tahtoon. Se on laki, joka tahtona valtaan tuo esiin ja luo äärimmäisen metafysiikan epookin. Yli-ihminen kuuluu siis metafysiikan epookkiin ja on osa epookin ketjua. Ihminen on kutsuttu siihen Nietzschen metafysiikan myötä. Ihminen ei vielä kuitenkaan ole hyväksynyt tahtoa valtaan perustavanlaatuisesti luonteekseen. Transsendentti maailma, joka aikaisemmin asetti ehdot ja määritteli ihmisen olemuksen päämäärillä ja normeilla, on menettänyt ehdottoman ja välittömän vaikutusvallan. Tilalla on tahto valtaan. Transsendentin maailman tarkoitukset ja normit eivät enää tue ja vie elämää eteenpäin. Tämä maailma on kuollut, ja tätä kuolemaa Gianni Vattimo tarkoittaa puhuessaan sekularisaatiosta (Vattimo 1988, 99–100). Todellinen maailma on tehnyt epäuskottavaksi perustan, joka käsittää yliluonnollisen maailman. Tätä on ”Jumala on kuollut” ajateltuna metafysisesti. (Vattimo 1988, 248–249.)

Kun Jumala on kuollut edellä esitetyn metafysisen kokemuksen kautta, niin se *mitä on* muuttuu ihmisen tahtomiseksi määritettynä

tahdolla valtaan. *Näin puhui Zarathustrassa* Nietzsche esittää: ”Jumala on kuollut: nyt tahdomme *me* – yli-ihmisen elävän” (Nietzsche 1995, 402). Heidegger ymmärtää lauseen seuraavasti: Kaiken olevan hallinta siirtyy Jumalalta ihmiselle, tai karkeammin sanottuna Nietzsche asettaa ihmisen Jumalan paikalle. Jotain vielä kummallisempaa voi kuitenkin tapahtua. Metafyysisesti ajateltuna paikka, joka kuuluu Jumalalle, on paikka, joka antaa ja säilyttää kaiken, mitä on jonain luotuna. Jos Jumalan paikka jää tyhjäksi, niin toinen metafyyssisen paikka lymyää horisontissa, paikka, joka ei ole identtinen Jumalan eikä ihmisen paikan kanssa. Yli-ihminen ei koskaan asetu Jumalan paikalle, vaan ennemminkin toisenlaisen olemisen paikalle. Tätä paikkaa Heidegger kutsuu subjektiivisuudeksi. (Heidegger 1980b, 250.)

Objektin objektiivisuus ottaa muotonsa siten, että kaikki oleva on todellista objektina tai objektivoituna. Objektivointi, eteen asettaminen, asettaa objektin *ego cogitansin* eteen. Tässä asettamisessa ego todistaa olevansa oman tekemisensä perusta, *subiectum*. Subjekti on subjekti itselleen ja tietoisuuden olemus on itsetietoisuutta. Kaikki oleva on joko subjektin objekti tai subjektin subjekti. Näin maailma muuttuu objektiksi. Tässä kaiken kattavassa subjektivoinnissa maa, joka alun perin oli se joka esittää ja pystyttää, muuttuu ihmisen asettamaksi ja analysoitavaksi. (Heidegger 1980b, 251.)

”Tulee aika, jolloin tapahtuu äärimmäinen taistelu maan herraudesta, ja se kantaa fundamentaalisten filosofioiden doktriinin nimeä”
(Nietzsche Heideggerin 1980b, 252 mukaan).

Aina 1930-luvun loppupuolelle asti filosofia on Heideggerille paikka, jossa totuus tapahtuu. Myöhemmin hän luopuu tästä ideasta ja näkee ajattelun olevan se, jossa totuus *aletheiana* paljastuu, eikä enää pidä filosofiaa ja ajattelua samana. Nietzsche ei tarkoita, että maan ja inhimillisen materiaalin hyväksikäyttö saisi voimansa ja perustelunsa filosofiasta. Päinvastoin, filosofia nykyisessä mielessään kulttuurin jatkuvana opinkappaleena häviää. Niin kauan kuin filosofia on ollut todellista, on filosofia tuonut toden todellisuuden puheeseen ja siten tuonut olevan olemisen esiin historiansa mukaan (aletheia). Perustavan-

laatuisilla filosofisilla doktriineilla ei tarkoiteta oppineiden doktriineja vaan totuuden kieltä olevasta sellaisena, jonka totuus itse on tahtoa valtaan, jolloin se on ehdottoman subjektiivisuuden metafysiikkaa. Nämä opit eivät puhu siitä, mitä on ja mitä sen vuoksi tapahtuu. Kun maan herruudesta taistelu alkaa, subjektiivisuuden aika kohtaa täyttymyksensä. Siihen kuuluu tosiasia, että oleminen ”tahtona valtaan” on tullut varmaksi ja siksi tietoiseksi omasta itsestään ja totuudestaan. Tietoisuus tahtoo tahtoa valtaan. Metafyysisesti ajateltuna tilanne on subjektin toiminnan tila ja tilanteet on kiinnitetty subjektiivisuuden metafysiikkaan. (Heidegger 1980b, 252.)

Nietzschen filosofiassa *Suuri keskipäivä* on kirkkaimman kirkkauden hetki, jolloin tietoisuus on tullut ehdottomasti ja joka suhteessa tietoiseksi itsestään ja tietoisuus käsittää tahtomisen valtaan minkä tahansa olemisena. Tahdolla se alistaa itselleen koko objektivoidun maailman ja kaiken olevan tahdon varastoksi. Toisin kuin Heideggerille, Jumalan kuolema on Nietzscheille vapauttava asia (Dreyfus 1998, 207). Hänelle Jumalan kuolema tarkoittaa, että objektivoiva tietoisuus asettaa arvot ja arvosteleo arvot. Siksi arvo määrittää kaiken olevan olemisessaan. Oleminen muuttuu arvoksi ja pysyvän olemassaolon jatkuvuuden turvaaminen on välttämätön ehto, jonka tahto valtaan asettaa. Tässä voidaan Heideggerin mielestä kysyä: Voiko olemista arvostaa korkeammin kuin asettamalla sen arvoksi? Heideggerin vastaus on, ettei olemista kuitenkaan ymmärretä oikein ja arvostaminenkin on kyseenalaista, koska oleminen asetetaan arvona tahdon alaiseksi. Heideggerin oman ajattelun mukaisesti oleminen ei voi olla riippuvainen mistään, eikä sillä ole muuta perustaa kuin olemattomuus, joka luonteensa mukaan on perustaton perusta, pohjaton kuilu. Länsimainen filosofia on jatkuvasti ajatellut olemista *jonkin* olemisena ja näin unohtanut olemisen. Tässä unohtamisessa olemisestä on tullut arvo. Tämä on Heideggerille todistus siitä, ettei olemisen ole vielä annettu olla olemisena. (Heidegger 1980b, 253–254.)

Nietzsche ymmärtää tahto valtaan -metafyysiikalla nihilismin ylitämistä. Näin on Heideggerin mielestä niin kauan kuin nihilismi ymmärretään vain korkeimpien arvojen uudelleen arvioimisena. Nietzsche

nostaa arvoajattelun periaatteeksi nihilismin ylittämässä. Arvo ei anna olemisen olla oleminen, ei anna olemisen olla se itse, minkä vuoksi tämä oletettu ylitys jää vain nihilismin täydellistymiseksi. Metafyysikka ei ole ainoastaan ajattelematta olemista, vaan tämä ei-ajatteleminen pukeutuu illuusioon, että se ajattelee olemista arvokkaimmassa muodossaan arvona, jolloin kaikki kysymykset olemisesta tulevat turhiksi ja sellaisiksi jäävät. Jumalan edustaman ylluonnollisen maailman tulkitseminen korkeimmaksi arvoksi ei ole ajateltu olemisesta käsin. Kovin isku Jumalaa vastaan ei ole se, että Jumalaa pidetään tuntemattomana tai, että Jumalan olemassaoloa pidetään todistamattomana, vaan se, että Jumalaa pidetään korkeimpana arvona. (Heidegger 1980b, 256.)

Jumala on kuollut. Ihmiset ovat aiheuttaneet Jumalan kuoleman, mutta eivät ole huomanneet tekoaan. Jumalan kuolema ilmaisee jotain pahempaa kuin sen, että ei ole Jumalaa: Jumala on vielä kaiken lisäksi tapettu. Ajatus käy vielä vaikeammaksi. Jos Jumala olisi itse päättänyt päivänsä, sen vielä voisi jotenkin ymmärtää, mutta vielä vaikeampi on ymmärtää, että ihminen on hänet tappanut. Sitä on suorastaan mahdotonta ajatella. Nietzsche (1963, 116) kuvaa tätä käsittämätöntä tapahtumaa kolmella kysymyksellä:

”Kuinka olemme kyenneet juomaan meren kuiviin? Kuka antoi meille sienen, jolla pyyhimme pois koko taivaanrannan? Mitä teimmeekään, kun irrotimme kahleen, joka sitoo tätä Maata sen aurinkoon?”

Heidegger vastaa kysymyksiin:

”Viimeisen kolmen ja puolen vuosisadan eurooppalainen historia kertoo auringon ja maan irrottamisesta toisistaan” (Heidegger 1980b, 256).

Nietzsche ei Heideggerin mukaan tarkoita ainoastaan kopernikainista vallankumousta ja luonnon modernia ymmärtämistä. Aurinko muistuttaa Platonin allegoriaa auringon ja valon alueesta sfäärinä, jossa oleva ilmiänsänsä näyttäytyy. Horisontti eli taivaanranta viittaa

yliluonnolliseen maailmaan, joka todella on. Aurinko ja horisontti ovat kokonaisuus, joka sulkee ja sisällyttää itseensä kaiken olevan, kuten meri sisällyttää itseensä kaiken merellisen. Maa ihmisten majapaikkana irtoaa auringosta ja samalla taivaanrannasta. Alue, joka muodostaa itsessään olevan ylliluonnollisen maailman, ei enää ole ihmisen auktoriteetin valona. Taivaanranta pyyhitään pois ja olevan kaikkeus itsessään juodaan pois kuin meri. Tämä tapahtuu, koska ihminen on noussut minuuteen *ego cogitanssissa* ja muuttanut kaiken objektiksi. Oleva objektina nie-laistaan subjektiviteetin immanenssiin. Horisontti ei enää valaise, vaan on ainoastaan tahto valtaan arvojen asettamisen näkökulman alaisena. (Heidegger 1980b, 256–257.)

Metafysiikan täydellistyminen ja oleminen

Nietzschen aurinko, horisontti ja meri selvittävät Heideggerille, mitä Jumalan kuolema tarkoittaa. Ihmiset tappavat Jumalan pyyhkimällä ylliluonnollisen maailman pois. Oleva ei tule yksinkertaisesti ei-miksi-kään, vaan sen oleminen muuttuu. Ihminen muuttuu myös. Hänestä tulee se, joka poistaa olevan siinä mielessä kuin se on itselleen. Olevasta tulee objekti, joka tuodaan esiin esittämällä, representaatiolla. Poistamalla itselleen oleva eli tappamalla Jumala, saavutetaan pysyvyys ja jatkuvuus varantona, jonka avulla ihminen turvaa itselleen ruumiillisen, henkisen ja psyykkisen materiaalin. Turvaaminen eli turvallisuuden luominen perustuu arvojen asettamiseen. Arvojen asettaminen on alistanut kaiken itsessään olevan ja samalla surmannut itselleen olevan. Metafysiikka on saanut aikaan Jumalan kuoleman ja täydellistyy samalla tahto valtaan -metafysiikaksi. Heidegger väittää, että Nietzsche itse ei tunnista metafysiikan pauloihin jäämistään. Nietzsche edelleen ymmärtää metafysiikan tahtona valtaan, nihilisminä, jolloin ei ole kysymys metafysiikan ylittämisestä vaan sen toteuttamisesta kaikkien arvojen uudelleenarvioimisena. (Heidegger 1980b, 257–258.)

Ei ainoastaan olemisen tulkinta arvona estä olemisen tulemista ja olemista olemisessaan. Olemisen tulkinta arvona olisi mahdollistanut sen, että edeltävä metafysiikka olisi pystynyt ainakin kysymään olemista totuudessaan. Heideggerin mukaan emme kuitenkaan löydä metafysiikasta kokemusta olemisesta itsestään. Mistään ei löydy olemisen totuuden ajattelua, ei edes esiplatonistisessa ajattelussa, jota Heidegger pitää länsimaisen ajattelun alkuna. Olemisen historia alkaa olemisen unohtamisesta. Siksi ei ainoastaan tahto valtaan -metafysiikka ole ollut ajattelemta olemista totuudessaan. Tämä olemisen unohtaminen kuuluu vain metafysiikalle metafysiikkana. (Heidegger 1980b, 259.)

Seuraavaksi Heidegger kysyykin, mitä on se metafysiikka metafysiikkana, jolle olemisen unohtaminen kuuluu. Jos metafysiikka osaa vastata kysymykseen itsestään, ymmärtää se itsensä metafysisesti ja vastaus on myös metafyyinen. Tämä pätee Heideggerin mielestä myös logiikkaan. Logiikan kysyessä itseään, on vastaus looginen, logiikan omien sääntöjen mukaan. Kysyessään itseään, metafysiikka putoaa itseensä takaisin, edes tietämättä, minne putoaa. Nietzschen yritys ylittää metafysiikka epäonnistuu, koska hänen ajattelunsa on Heideggerin mukaan metafysiikkaan kuuluvaa. Nietzsche paljasti nihilismin joitakin piirteitä ja samalla selitti niitä nihilistisesti, kuitenkin raviten niiden olemusta. Hän ei kuitenkaan koskaan ymmärtänyt nihilismin olemusta. (Heidegger 1980b, 260–261.)

Nihilismin olemus perustuu metafysiikkaan, jossa olemisen totuus jää olevan ilmaantumisen, läsnäolon varjoon ja kokonaan tulematta. Koska olemisen totuus ja oleminen itse on ei-mitään, toisin sanoen ei-olevaa, on metafysiikka olevan totuuden historiana olemukseltaan nihilisiä. Koska eurooppalaisen ja läntisen maailmanhistorian perusta on metafysiikka, on maailmanhistoria täysin eri merkityksessä nihilistinen. Ajateltuna Heideggerin olemisen historiasta käsin tarkoittaa nihilismin *nihil*, ettei mitään ole. Oleminen ei tule oman olemuksensa valoon. Olevan ilmaantumisessa oleminen jää pois. Olemisen totuus jää pois muistoista ja se unohtetaan. Nihilismin olemus on olemisesta luopumista. Olemisen olemuksesta johtuu, että oleminen jää ajattelemta, kätkeytyy ja oleminen vetäytyy totuuteensa. Oleminen peittää ja salaa it-

sensä tässä peittyemisessä. Metafysiikka ei kuitenkaan ole täysin toivoton olemisen suhteen. Heidegger kirjoittaa: ”Kun katsomme tähän itsensä peittävään olemukseen, saamme ehkä vilahduksen olemisen totuuden läsnäolosta” (Heidegger 1980b, 260). Tämän mukaan metafysiikka ei olisi pelkästään olemisen kysymisen laiminlyöntiä. Metafysiikka voi olemukseltaan olla olemisen itsensä mysteeri, mysteerin, jota ei ole ajateltu. Muuten ei ajattelijaa, joka ponnistelee pitäytyäkseen olemisen ajattelussa, voisi lakkaamatta kysyä metafysiikan olemusta.

Heideggerin mielestä metafysiikka on sekä olemisen historian epookki että nihilismia. Kun nihilismia hänen mukaansa kuunnellaan toisin, kuuluu olemus, jonka se nimeää. Tällöin on mahdollista kuulla eri tavalla metafysiikan kieltä, joka on kokenut jotakin nihilismistä ymmärtämättä kuitenkaan sen olemusta. Tässä Heidegger joutuu edelleen selittelemään sitä, kuinka hän pystyy kirjoittamaan metafysiikan olemuksesta kysyen olemista, vaikka metafysiikkaa ei ole vielä ylitetty. Näin saadussa kuvassa voidaan pohtia alkavaa nihilismin täyttymistä, vaikkakin laihoihin tuloksin. Heidegger väittää, ettei mikään tieteellinen tai yhteiskunnallinen, metafysiinen tai uskonnollinen näkökulma voi tarkasti ajatella sitä, mitä meidän aikanamme tapahtuu. Se mitä ajattelulle on annettu ajateltavaksi, ei ole mikään syvälle peitetty taustalla oleva merkitys, vaan lähellä oleva. Läheisyyttään se aina ohitetaan, ja tämän ohituksen ansiosta jatkuvasti onnistutaan tappamaan suhde olevan ja olemisen välillä. (Heidegger 1980b, 261–262.)

Heideggerin ja Nietzschen suhde

Heideggerin ja Nietzschen tuotannot ovat hyvin erilaisia. Nietzschen tuotanto on hajanaista ja fragmentaarista, ei perinteistä filosofista tekstiä, jossa käsitteet ja ajatukset olisivat tarkasti määriteltyjä ja seuraisivat loogisesti toinen toisiaan. Heideggerin filosofia on muodoltaan perinteisempää ja käsitteistöltään ankaraa, mutta yhteys Nietzscheen löytyy sisällöstä. Martin Heidegger tunnetaan yhden kysymyksen filosofina: Mitä on ole-

minen? Tämän kysymyksen hän esittää pääteoksessaan *Oleminen ja aika*. Hänen innoittajinaan ja oppi-isinään pidetään ensisijaisesti Husserlia ja Diltheyä, joiden katsotaan vaikuttaneen kysymyksen esiintuomiseen ja kehittelyyn. Heideggerin oppilas Hans Georg Gadamer väittää kuitenkin ennen kaikkea Nietzscheen olleen Heideggerin edeltäjä. Heidegger on oivaltanut tämän ehkä itsekin myöhemmin. Gadamerin mukaan Heideggerin *Oleminen ja aika* sisältää implisiittisesti pyrkimyksen kohottaa Nietzscheen radikaali platonismin kritiikki tasolle, jossa se kohtaa länsimaisen metafysiikan ja lopulta ylittää sen (Gadamer 1998, 257–258). Heideggerin pääväittäjä on, että Nietzscheen filosofia täydentää metafysiikan palauttamalla olemisen täydellisesti olevaan ja näin peittämällä eron olevan ja olemisen välillä. Olemisesta tulee arvo, jonka tehtävänä on säilyttää oleva. Oleminen arvona on Heideggerille tapahtumana verrattavissa Jumalan kuolemaan. Metafysiikalla Heidegger tarkoittaa koko sitä filosofian traditiota, joka alkaa Aristoteleesta ja Platonista ja johtaa meidän päiviiimme asti. Antiikin Kreikassa filosofien alaan kuuluivat niin tieteet kuin taiteetkin ja heidän tutkimuksiinsa kuului niin maailmankaikkeuden järjestys kuin väärä ja oikea tekokin. Aikamme modernissa tiedemaailmassa filosofia on kutistunut yhdeksi tieteenalaksi muiden tieteiden joukossa ja ihmettelee, miksi ennemminkin on kuin ei ole.

Heidegger pohtii, miksi hullu on hullu ja mitä hullu sanoi Jumalan kuolemasta. Hän ei ole hullu siksi, että huutaa etsivänsä Jumalaa, vaan

”Koska hän on nyrjähtänyt nykyisen ihmisen tasolta, jossa yliluonnollisen maailman ideat ovat tulleet epärealistisiksi ja hävinneet todellisuudesta.” (Heidegger 1980b, 262.)

Tämä nyrjähtänyt ihminen on vedetty nykyisen ihmisen yli. Kuitenkin hänet on vedetty täysin ennalta määrätyn ihmisen olemukseen, *animal rationaleen*. Tällä ei ole mitään yhteistä sellaisen ihmisen kanssa, joka ei usko Jumalan olemassaoloon. Ihmiset eivät ole uskottomia siksi, että Jumala Jumalana on tullut heille arvottomaksi uskoa, vaan koska he ovat luopuneet mahdollisuudesta uskoon. Samoin kuin he eivät kykene etsimään Jumalaa, koska eivät enää ajattele, he ohittavat läheisyyden.

Torilla seisovat ihmiset eivät ajattele ja yrittävät jaarittelullaan välttää ahdistuksen, joka voisi herätä hullun huudosta: ”Jumala on kuollut.” (Heidegger 1980b, 262–263.)

Heideggerin tulkinnalla Nietzschestä on tarkoitus valottaa kysymystä nihilismin olemuksesta metafysiikan olemuksena ja ylipäätään tehdä kysyminen mahdolliseksi. Nietzsche kääntää metafysiikan ympäri niin, että yliaistillinen muuttuu epävakaaksi aistimellisen tuotokseksi. Tätä Nietzsche pitää metafysiikan ylittämisenä. Ajattelu, jossa metafysiikka pelkästään kielletään, jää kiinni metafysiikan olemukseen ja on metafysiikkaa. Juuri tämä on Nietzschen kohtalo Heideggerin tulkinnassa. Heidegger ei kuitenkaan väitä, että metafysiikka olisi intentionaalisesti nihilististä kutsuessaan metafysiikan olemusta nihilistiseksi. Itse asiassa metafysiikan pyrkimys on ylittää nihilismi. Metafysiikka on kuitenkin tuomittu epäonnistumaan, niin kuin Nietzscheckin, koska metafysiikka epäonnistuu olemuksensa ymmärtämisessä. Jotta metafysiikka ja nihilismi voitaisiin ylittää, olisi välttämätöntä ajatella sitä, minkä ne ovat unohtaneet ja jättäneet ajattelematta. Heideggerin mielestä tämä unohdettu on tietenkin olemisen, minkä takia metafysiikka juuri onkin nihilististä. Heidegger ei syytä metafysiikkaa tästä unohduksesta, vaan näkee syyn olemisessa itsessään. Metafysiikka epäonnistuu ajattelemaan olemista ja samalla omaa olemustaan, koska olemisen itse vetäytyy eikä anna itseään ajateltavaksi. Siten metafysiikka saa nihilistisen olemuksensa olemisen poissaolosta. (Gillespie 1984, 143–145.)

Nihilismi tarkoittaa Nietzschelle traditionaalisen metafysiikan määräämien transsendentaalisten arvojen uudelleen arvioimista. Heideggerin mukaan Nietzsche omasta mielestään täydellisessä nihilismissään esittää vielä äärimmäisempää nihilismia, kuin huomaakaan. Vaikka Nietzsche haluaa ylittää metafysiikan, on hän metafysiikan keskuksessa, koska hän jatkaa ajattelua arvioimisen ehdoin. Kaiken olemisesta tulee määrätty tarkoitus, jonka aina täytyy johtaa johonkin tulevaan päämäärään. Turvatakseen itsensä itsetietoisuus ottaa käyttöönsä jopa olemisen tahtona valtaan silloin, kun se ymmärretään subjektina. Tämä on juuri sitä ajattelua, joka on Heideggerin mielestä nihilismin ja metafysiikan korkein aste ja muoto. Olemisen on alennettu arvoksi.

4.

Taiteen kysyminen

Taideteoksen alkuperä

Taideteoksen alkuperässä Heidegger julistaa totuuden tapahtuvan taideteoksessa. Yleisen käsityksen mukaan totuus kuuluu tieteen alueeseen ja taiteella on oma kauniiseen liittyvä alue. Heideggerille kaunis on kuitenkin vain yksi tapa, jolla totuus ilmenee teoksessa. Totuus ilmenee teoksessa totuuden alkuperäisessä muodossa. Kyse ei siis ole korrespondenssi-teorian mukainen totuus vaan aletheettinen totuus.

Taideteoksen alkuperä (1995b) kilpailee *Olemisen ja ajan* kanssa siitä, kummalla on laajempi lukijakunta Suomessa. Kolmiosainen essee suomennettiin viisi vuotta aikaisemmin kuin *Oleminen ja aika* ja monet taiteesta ja estetiikasta kiinnostuneet ovat sen lukeneet tai yrittäneet lukea saadakseen vastauksen ikuisuus kysymykseen: Mitä on taide? Essee on erittäin vaikea eikä missään tapauksessa esitä teoriaa taiteesta tai kerro, mitä taide on. Tämä tuottaa näin monelle pettymyksen.

Heideggerin *Taideteoksen alkuperä* perustuu hänen luentosarjaansa, jonka hän piti ensimmäisen kerran Freiburgissa 13. kesäkuuta 1935. *Der Ursprung des Kunstwerkes* ilmestyi painettuna kokoelmassa *Holzwege* vuonna 1945. Vuonna 1960 uudelleen painetussa *Holzwegessä* on esseen lisäksi Heideggerin jälkikirjoitus, joka on osittain kirjoitettu myöhem-

min, sekä liite, joka on kirjoitettu 1956. Essee ilmestyi 1960 erillisenä painoksena, johon sisältyy Hans-Georg Gadamerin esipuhe.

Luento herätti aluksi ihmetystä. Miksi filosofi, joka tähän asti oli kysynyt filosofian suuria kysymyksiä olemisesta, todellisuudesta, totuudesta ja ajasta, nyt yhtäkkiä luennoi sinänsä tärkeästä, mutta kuitenkin koko filosofian kannalta vähemmän tärkeästä asiasta. Tekstistä tuli kuitenkin yksi eniten tutkittu ja viitattu kohde Heideggerin filosofiassa. Kirjoitus käsittelee edelleen Heideggerin suuria kysymyksiä: totuutta ja olemista.

Täideteoksen alkuperän painettu versio eroaa Heideggerin (1987) pitämistä luennoista siten, että painetussa versiossa Heidegger on jättänyt pois Daseinin. Luennoissa Dasein ja Da olivat vielä keskeisellä paikalla, mutta luentojen painetusta versiosta molemmat, niin Dasein kuin Da, ovat jääneet pois. Jacques Taminiaux kirjassaan *Heidegger and the project of fundamental ontology* ja Zimmerman kirjassaan *Heidegger's Confrontation with Modernity* viittaavat ensimmäiseen painettuun versioon esseestä, joka on päivätty 1935. Kyseessä on saksan ja ranskan-kielinen laitos, jonka on kääntänyt E. Martineau Heideggerin omasta luentokäsikirjoituksesta. Sen nimi on *Vom Ursprung des Kunstwerks – De L'origine de L'oeuvre D'art* (1987) ja se on painettu piraattiversioina ilman lupaa. Vuonna 2002 *Vom Ursprung des Kunstwerks* -luennosta on ilmestynyt laillinen Hermann Heideggerin hyväksymä ranskan-kielinen käännös (Heidegger 2002a). Piraattiversiossa ja 2002 painoksessa Dasein ja Da ovat vielä keskeisessä osassa (Heidegger 1987; 2002a). Taminiaux'n mukaan ensi näkemältä piraattiversio näyttää ainoastaan virallisen painoksen laajennetulta versioilta, mutta tekstien sävyeroa Taminiaux pitää kuitenkin hätkähdyttävänä. Yleisesti tulkitaan, että Daseinin pois jääminen viittaisi Heideggerin ajattelun muutokseen, mutta näin ei ole. *Zollikon-seminaareissa* Heidegger luennoi käyttäen Daseinia ja pohtii käsitteen suhdetta ihmiseen. (Jacques 1991, 223–226; 1993, 293–382 ja Zimmerman 1990, 121.)

Keskityn *Holzwegessä* julkaistuun ja Hannu Siveniuksen suomeksi kääntämään *Täideteoksen alkuperään*. Lainauksissa olen pääsääntöisesti seurannut Siveniuksen käännöstä. Olen kuitenkin kääntänyt

seuraavat termit eritavalla: *Zeugin* olen kääntänyt välineeksi, kun Siveniuksen käännös on tarvike. *Stossin* olen kääntänyt iskuksi, kun Sivenius kääntänyt sysäykseksi. Vielä *Streitin* olen kääntänyt taisteluksi Siveniuksen käännöksen kiista sijaan. Siveniuksen käännös on tarkka, mutta tarkkuus on vienyt jossain määrin luettavuutta tekstiltä. Esseen muut versiot, joihin Taminiaux ja Zimmermann viittaavat, jäävät työni ulkopuolelle vaatien oman tutkimuksensa.

Tarkoituksena on käydä essee läpi tulkiten, mitä Heidegger kysyy esseessään taideteoksesta ja sen alkuperästä sekä miten hänen suuri kysymyksensä olemisesta ilmenee. Kuinka on ymmärrettävä taideteoksen suhde totuuteen, joka voidaan tiivistää Heideggerin tekstistä seuraavasti: Taide on olevan totuuden asettautuminen teokseen, totuuden ilmetessä maan ja maailman välisessä taistelussa tapahtumisena? Mikä asema tässä jää taiteelle ja sen suhteelle kauniiseen, taiteilijoihin, luovuuteen ja taiteen instituutioihin, joiden kautta niin filosofinen kuin tavallinenkin, arkipäiväinen taiteeseen lähestyminen on tapahtunut? Kysymykseksi nousee myös perinteinen estetiikka, jota Heidegger luonnehtii puuhasteluksi, sekä taiteen filosofia. Esiin tulee Heideggerin kritiikki Kantin estetiikasta juontuvaa uskantilaisuutta kohtaan. Nietzsche'n taidekäsityksen, joka liittyy keskeisesti hänen ajatteluunsa tahdosta valtaan, käsittelen estetiikan ylittämistä koskevissa luvuissa. Heideggerin Nietzsche-tutkimuksen katsotaan vaikuttaneen suuresti *Taideteoksen alkuperän* sisältöön.

Essee sijoittuu ajallisesti Heideggerin varhaistuotannon ja myöhäistuotannon väliin. *Olemisen ja ajan* kysymyksenasettelu olevan ja olemisen suhteen on muuttunut liittyen Daseinin asemaan siten, että olemista ei enää kysytä Daseinin maailmassa-olemisen kautta vaan olion itsessään olemisen suhteen. Myöhäisemmän tuotannon lähes runollisesta tekstistä on välähdyksiä esseessä. *Olemisen ja ajan* keskeisiä käsitteitä on löydettävissä *Taideteoksen alkuperästä* samoin näiden käsitteiden merkityksien muuttuminen. Heideggerin myöhemmänkin tuotannon käsitteitä on löydettävissä tekstistä. Tätä kautta näen *Taideteoksen alkuperän* edustavan tietynlaista välittävää vaihetta Heideggerin ajattelussa. Hän ei vielä ole täysin jättänyt taakseen *Olemisen ja ajan* kieltä uuden ilmaisutavan ollessa

vasta kehitymässä. Keskeisiksi termeiksi nousevat *aletheia*, *totuus*, *maa*, *maailma*, *ajattelu*, *runous* ja *laskeva ajattelu*.

Taideteoksen alkuperä on muodoltaan ja sisällöltään hermeneuttinen kehä, jossa esiin tuleva taideteos saa hermeneuttisen kehän luonteen. Teksti alkaa ja loppuu hermeneuttisella kehällä, päätyvätkään kuitenkin samaan paikkaan. Heidegger lähtee kysymään taiteen alkuperää ja pääsee kehälle, jossa taideteos ja taiteilija ovat toinen toisiaan edellyttäviä. Taideteos ei ole ilman taiteilijaa, taiteilija ei ole ilman taideteosta, ja nämä määrittävät toisiaan. Yhdistäväksi tekijäksi Heidegger tuo taiteen. Ongelmaksi tulee se, kuinka taide voidaan määrittellä, jos siitä johdetaan taiteilija ja taideteos. Vastauksena ei voi olla, että taideteos tai taiteilija määrittää taiteen. Jokainen kolmikosta vaatii toistensa olemisen, ollakseen mitä on. Taide kuitenkin nousee kehästä kysymykseksi ja vastaukseksi. Heidegger muuttaa kysymyksen taideteoksen alkuperästä kysymykseksi taiteen olemuksesta. Vastaus kysymykseen taiteen olemuksesta löytyy esseiden lopussa, jossa Heidegger määrittelee taiteen olemuksen alkuperäksi. Taiteen alkuperää kysyttäessä päädytään siihen, että alkuperä on taide. Heidegger kuitenkin tuo vielä runouden niin taiteen alkuperäksi kuin taiteen olemukseksikin. Esseessä liikutaan koko ajan taiteen ja teoksen välisessä kehässä ja taiteilija jää vain lahjoittajan osaan. Kehä ei kuitenkaan ole *circulus vitiosus* tässä sen enempää kuin *Olemisessa ja ajassakaan*.

”Meidän täytyy näin ollen käydä kehään. Tämä ei ole mikään hätäkeino tai puute. Tälle tielle astuminen on ajattelun voimaa ja sillä pysyminen sen juhlaa edellyttäen, että ajattelu on käsityötä. Paitsi että tärkein askel teoksesta taiteeseen muodostaa kehän askeleena taiteesta teokseen myös jokainen yksittäinen yrittämämme askel kiertää tässä kehässä.” (Heidegger 1995b, 14.)

Ajattelun kehälle astuminen on ajatuksen voimaa ja sillä kulkeminen ajatuksen juhlaa, Heidegger määrittelee ja jatkaa, ettei ainoastaan pääaskelel teoksesta taiteeseen tai taiteesta teokseen ole kehä, vaan jokainen erillinen askel, jota yritämme, kehii tässä kehässä.

Taideteoksen olemuksen kysyminen

Kysyessään taideteoksen alkuperää Heidegger asettuu vastaan vallalla olevaa estetiikkaa, jonka tutkimus pääasiassa kohdistuu taiteilijan luomisprosessiin taideteoksen alkuperänä ja taideteoksen tulkitsemiseen kohdattavana esteettisenä objektina. Tämän selvittäminen on esseiden ensimmäisen osan *Olio ja teos* tehtävä. Heidegger itse kutsuukin tätä alkua kiertotieksi, jossa hän keskittyy purkamaan taideteosta pelkkänä objektiluonteisena oliona.

Aivan aluksi Heidegger määrittelee alkuperän tarkoittavan sitä, minkä vuoksi ja minkä kautta jokin on sitä, mitä se on sellaisena kuin se on. Sen, mitä jokin on sellaisena kuin se on, Heidegger määrittelee olemukseksi. Jonkin alkuperä on näin ollen sen olemuksen lähde. Kysyttäessä taideteoksen alkuperää kysytään samalla olemuksen lähdettä. Taiteilijan ja taideteoksen välillä Heidegger näkee riippuvaisuussuhteen. Tavallisen näkemyksen mukaan taideteos syntyy taiteilijan toiminnasta, jolloin taiteilija on taideteoksen alkuperä. Toisaalta taas taiteilija on taiteilija teostensa ansiosta, koska taiteilija ei ole taiteilija ilman taideteoksiaan. Näin ollen taideteos taiteilijan olemuksen lähteenä on taiteilijan alkuperä, ja taideteoksen alkuperä on taiteilija taideteoksen olemuksen lähteenä. Yhdistävänä tekijänä on taide. Näin ollen tutkitessa taideteoksen alkuperää on tutkittava taidetta ja sen olemusta. Myöhemmin Heidegger pohtii, miten alkuperä on ymmärrettävä, onko se jonkinlainen perusta vai jotain aivan muuna. Tätä pohtiessaan hän päätyy itselleen tyypilliseen kielileikittelyyn sanasta *Ursprungen* (alkuperä) päätyen lähteeseen ja hyppyyn.

Siirtäessään kysymyksen taideteoksen alkuperästä kysymykseksi taiteen olemuksesta, Heidegger tekee kysymyksestä ontologisen. Tämä selviää kiinnitettäessä huomiota Heideggerin olemus-käsitteeseen (Wesen). Alfons Grieder (1988) käsittelee artikkelissaan *What did Heidegger mean by "essence"* aihetta jakamalla Heideggerin tuotannon kolmeen osaan: vuosiin 1925–1930, 1934–1938 ja 1949–1957. Tänä aikana olemus-käsite muovautuu. Kaikissa näissä jaksoissa olemuksen merkitys on erottamaton olemisesta ja totuudesta. Griederin mielestä ei

ole yksinkertaista ja helppoa vastausta sille, mitä Heidegger milloinkin tarkoittaa olemus käsitteellä. Ei riitä, että toteamme Heideggerin käytävän olemus-käsitettä eri tavalla eri aikoina ja eri yhteyksissä.

Olemisessa ja ajassa olemus-käsite liittyy Daseiniin ja sen eksistentiaaleihin olemuksen ollessa Daseinin olemisen tapa. Kolmekymmenluvun puolivälissä, jolloin myös *Taideteoksen alkuperä* -essee on kirjoitettu, Heidegger käyttää olemus-käsitettä erillään Daseinista ja aiempaa monimerkityksellisemmällä tavalla. Viimeisessä jaksossa olemuksen yhdistäminen kieleen, maailmaan ja olioon antaa sille uuden ja kehittyneimmän merkityksen. Griegerin mukaan kuitenkin suhteellisen pysyvät filosofiset intentiot säätelevät käsitteen muutosta Heideggerilla. Näitä pysyvyyksiä hän luettelee viisi:

1. Filosofinen ajattelu on olemisen olemuksen ajattelu.
2. Olemisen olemus ei ole traditionaalisen metafysiikan olemus.
3. Olioiden oleminen käsittää niiden olemisen ja sen tavan, miten ne avautuvat olevina ihmisille.
4. Avautuminen tapahtuu maailmassa tavalla, jolla avautuminen strukturoi maailmaa.
5. Heidegger pyrkii tulkitsemaan olemus-käsitettä enemmän verbi luonteisena kuin substantiivina. (Grieger 1988, 81.)

Muutos olemuksen merkityksestä Heideggerille voidaan jakaa kolmeen vaiheeseen, jotka sijoittuvat edellä mainittuihin ajanjaksoihin. Ensimmäisessä vaiheessa olemuksen käsite jää pääosin määrittelemättömäksi. Heidegger jättää traditionaalisen ”essentian” kyseenalaiseksi ja toisaalta ottaa olemus-käsitteen ”esikäsitteenä”, joka tarvitsee ontologisen selvityksen *Olemisen ja ajan* perusteella. Daseinin olemuksen hän liittää eksistenssiin ja keskittyy Daseinin olennaisten rakenteiden analyysiin painottaen sitä, ettei olemusta pidä sekoittaa kuitenkaan essentiaan. (Grieger 1988, 81.)

Toisessa vaiheessa olemus-käsitteen kehitys liittyy Heideggerin työskentelyyn taiteen filosofian, Nietzschen, Hölderlinin ja kreikkalaisten filosofien parissa. Olemus on tapa, jolla oleminen on avautu-

nut olevana, jossa avoimuus on kietoutunut peittyneisyyteen ja jossa maailma on kietoutunut maahan. Tähän olemus-käsitteeseen liittyvät vahvasti edellä mainitut maa ja maailma. Tässä vaiheessa kirjoitetun *Taideteoksen alkuperän* kaksi lukua kolmesta kokonaisuudessaan pohjivat taideteoksessa tapahtuvaa maan ja maailman välistä tapahtumaa. (Grieger 1988, 81–82.)

Kolmannessa vaiheessa olemus-käsite ilmenee tapahtumisena, joka on yhteydessä Heideggerin termeihin teknologia ja kieli. Määrittymisen nyt kestäväenä, kokoavana ja varmana näyttäisi vievän Heideggerin olemus-käsitettä lähemmäksi platonista ja aristoteelista olemusta (Grieger 1988, 82). Tämä Griegerin tulkinta voi olla jossain määrin liian pitkälle menevä. Olemus tilan tekijänä, puhuvana ja *nelikon* liikkeenä on kuitenkin kaukana traditionaalisesta filosofiasta. Nelikko on yksi keskeisistä termeistä Heideggerin myöhäistuotannosta. Käsite sisältää niin maan kuin maailmankin, mutta nyt siten, että maailma vastaa nelikkoa, johon kuuluvat maa ja taivas, Jumalat ja kuolevaiset.

Yksi Heideggerin filosofisen tavoite on olemus-käsitteen ymmärtäminen toisin kuin traditionaalisessa metafysiikassa. Olemuksen tutkiminen voidaan jakaa kolmelle tasolle (Ghanotakis 1984, 24–28). Näistä kaksi ensimmäistä kuuluvat filosofian tradition sisälle Heideggerin olemus-käsitteen kuuluessa kolmannelle tasolle, jolla olemus samastuu olemiseen ja eroaa traditionaalisesta filosofiasta. Ensimmäinen taso on olioiden olemuksen kysyminen. Tämän voi määritellä ontologiseksi tai empiriseksi tutkimukseksi, joka perustuu aistimelliseen kokemukseen. Toinen taso on essentian tutkiminen. Tämän voi määritellä ontologiseksi tai metafyyksiseksi tutkimukseksi, joka tutkii olemista tai *ousiaa*. Kolmas taso on olemisen olemuksen kysyminen eli *olemisenkysyminen*, jonka Heidegger näkee unohdetuksi länsimaisessa traditiossa. Nämä kaikki olemuksen kysymisen tasot ovat löydettävissä *Taideteoksen alkuperän* alusta, jossa Heidegger tekee taidetta koskevasta kysymyksestä ontologisen, olevan olemusta koskevan kysymyksen. Samoin nämä kaikki tasot ovat läsnä koko esseessä, koska muuten ajaututtaisiin mystifointiin, jossa taideteos katoaisi kokonaan ja tilalle tulisi jokin ylimaallinen tapahtuminen.

Ensimmäisellä ontillisella olemuksen tasolla Heidegger tutkii ”todellisia” taideteoksia ja olettaa, että taideteokset ovat tuttuja kaikille. Hermeneuttisesti tätä voidaan kutsua esiymmärrykseksi taideteoksesta, joka meillä kaikilla on. Tätä ymmärrystä hän ei kuitenkaan aseta kyseenalaiseksi missään vaiheessa esseessään. Taideteosten suhteen Heidegger tekee yhden ainoan rajauksen: kyseessä oleva essee koskee vain mestariteoksia (Heidegger 1995b, 25). Sitä, miten mestariteos eroaa muista taideteoksista, ei perustella lainkaan. Mahdollinen mestariteoksen määritelmä on taideteoksen tunnistamisessa. Teos, jonka kaikki tuntevat taideteokseksi, on mestariteos. Tämä määritelmä on vajavainen, ja johtaa loputtomaan kysymysten kehään. Määritelmä on kuitenkin Heideggerin *Taideteoksen alkuperässä* olevan pyrkimyksen mukainen ja riittävä. Pyrkimyksensä ja tavoitteensa hän määrittelee kysymyksen avaamiseksi taiteeseen, jota voidaan myös kutsua taiteen arvoitukseksi (ks. Luoto 2000).

Toista essentialistista olemustasoa edustaa Heideggerin pohdinta taideteoksen oliollisesta luonteesta. Ei edes paljon puhutussa esteettisessä kokemuksessakaan voida kiertää taideteoksen oliollisuutta. Taideteos ei kuitenkaan ole Heideggerin mielestä pelkkä olio. Taideteoksessa on jokin toinen, ylittää oliollisuuden ja joka konstituoii taideteoksen taiteellisen luonteen. Tämän toisen tuo teokseen taiteilija siten, että se erottaa taideteoksen pelkästä oliosta. Kuten aikaisemmin todettiin, tässä ei kuitenkaan ole kysymys siitä, että taiteilija olisi taideteoksen alkuperä. Jotta saataisiin selville, mitä tämä toinen on, on tutkittava oliollisuutta taideteoksessa. Tämän tehtävän Heidegger luonnehtii vaikeaksi, koska toinen on niin erottamattomasti läsnä taideteoksessa (Heidegger 1995b, 15–16).

Kolmatta eli olemisen olemustasoa vastaa taiteen määrittely tapahtumaksi ja tämän tapahtuman luonteen tutkiminen. Tällä tasolla taiteen olemus *Taideteoksen alkuperässä* on totuuden-asettautumista teokseen runoutena.

Olio ja teos

Taideteos on olio, joka on tehty, mutta erikoiseksi teoksen tekee se, että se tuo esiin jotakin muuta kuin pelkän olion. Tuodessaan jotakin muuta esiin taideteos on allegoria. Toisaalta se on symboli tuodessaan yhteen jonkin *toisen* tehdyn olion kanssa. Kreikkalaisen etymologian mukaan, jossa *symbollein* tarkoittaa yhteen tuomista. Symboli ja allegoria ovat käsitteitä, joita käytetään tulkittaessa taideteoksia estetiikan alueella ja taideteorioissa. Heideggerille symbolin ominaisuus yhteentuomisena ja allegorian ominaisuus jonkin toisen esiintuomisena tapahtuvat taideteoksessa sen oliollisuudessa. Oliollisuus käsitetään yleisesti perusrakenteeksi, johon taiteilija tuo toiminnallaan jotain, joka tekee siitä taidetta. Heidegger ei ole kuitenkaan tyytyväinen tähän yleiseen käsitykseen oliollisuudesta taideteoksen perustana ja lähtee ensin purkamaan tätä käsitystä palaamatta kuitenkaan eksplisiittisesti allegoriaan ja symboliin. (Heidegger 1995b, 16.)

Länsimaisesta ajattelusta Heidegger esittelee kolme olion määrittystä, jotka hänen mukaansa määräävät ajatteluumme ja samalla suhtautumistamme taideteokseen:

- 1) Olio on substanssi aksidentteineen.
- 2) Olio on aisteilla havaittava (aistheton).
- 3) Olio on muotoiltua ainetta.

Heidegger ei väitä, että nämä määrittelyt olisivat sinänsä vääriä, mutta kyläkin, että ne kaikki kuuluvat teknologiseen ajatteluun. Teknologisessa tai toiselta nimeltään laskevassa ajattelussa teos käsitetään subjekti-objekti -suhteen kautta oliona, joka on pelkästään objekti. Tällöin teos on otettavissa haltuun tarkastelun kohteeksi, mitattavaksi ja punnittavaksi. Tällainen ajattelu kysyy taiteen suhteen sitä, miten ja mistä se on tehty ja miten se toimii vaikuttaessaan subjektiin (Bruns 1990, 37).

Olio on substanssi aksidentteineen, ominaisuuksineen, jotka ovat olion tuntomerkkejä. Tämän hyvin yleisen ajattelutavan mukaan olio on se ydin, jonka ympärillä tunnusmerkit ovat. Kreikkalaiset kutsuivat

tätä ydintä *hypokeimenoniksi*, joka oli olion perusta ja aina valmiina siinä. Tuntomerkkejä kreikkalaiset kutsuivat *ta symbebekotaksi*, jotka ilmaantuivat olioon yhdessä annetun ytimen kanssa. Näihin kreikkalaiseihin sanoihin liittyi Heideggerin mukaan peruskäsitys läsnäolosta siinä olevan olemisen mielessä, joka länsimaisessa ajattelussa myöhemmin hävisi. Tämä häviäminen tapahtui käännettäessä sana *hypokeinenom subiectumiksi* ja *symbebekos accidentiksi*, jolloin sanat menettivät vastaavuutensa alkuperäiseen kokemukseen ja tämä vastaavuutensa sanoihin. Tämän myötä syntyy myös läsnäolon metafysiikka, jossa oleminen on peittyneet olevan läsnäoloon. Oliokäsitys substanssista aksidentteineen ei tee eroa Heideggerin mielestä aineellisen ja aineettoman olion välillä ja on aiksi riittämätön tarkastelemaan niin taideteosta kuin mitä tahansa olevaa. Heidegger näkee mahdottomaksi käsittää tämän oliokäsityksen avulla, mitä olio on itsessään, puhtaana oliona, ja kuvaa tätä käsitystä hyökkäykseksi oliota kohtaan. (Heidegger 1995b, 19–20.)

Taideteoksessa olisi tämän käsityksen mukaan ydin, jolla on ympärillään sille kuuluvia tuntomerkkejä. Tässä päädytään kuitenkin jo aikaisemmin viitattuun kehään. Löytääksemme nämä tuntomerkit olisi tutkittava taideteoksia. Tämä tapahtuisi esimerkiksi menemällä taidemuseoon ja siellä vertailemalla taideteoksia. Ongelma on siinä, että ennen kuin museossa olevat taideteokset on voitu koota museoon, on jonkun ollut tiedettävä, mitä taide on.

George Dickien institutionaalinen taideteoria ratkaisee tämän ongelman taidemaailma-käsitteellä (Dickie 1984). Taidemaailmasta yhteiskunnallisena instituutiona riippuu, onko jokin olio taideteos vai ei. Olio saa taideteoksen statuksen, jos joku taidemaailmaan kuuluva asettaa kyseisen olion ehdolle arvostuksen kohteeksi, toisin sanoen esittää jonkin olevan taidetta. Taiteen määrittelyn riippuessa taidemaailmasta ongelmaksi nousee taidemaailman määrittely. Hyvin pian ollaan samanlaisella kehällä, kuin minkä Heidegger esittää.

Olio on se, mitä havaitsemme aisteilla, *aistheton*. Olio on ykseys, joka erotetaan aistien kautta saadusta aistimusten moneudesta. Keräämme jollain tavalla aistimuksia ja tietoa, jonka jälkeen koemme aha-elämyksen: se on kissa. Tämä määrittely johtaa Heideggerin mukaan

yhtä harhaan kuin edellinenkin. Hän kuvaa esimerkkien avulla, kuinka emme kuule ääntä, vaan kuulemme esimerkiksi tuulen ulvovan tai erotamme Mersun äänen kuplavolkkarin äänestä. Kuulemme, näemme ja tunnemme aina jonkun jonakin, ja vasta tarkentaessamme katseemme voimme kuulla ääntä, tuntea kovuutta ja nähdä punaisuutta. Silloinkin punainen on punaisena. Kuullaksemme pelkän äänen on meidän suunnattava ajatuksemme pois oliosta ja yritettävä kuunnella abstraktisti. Tämä oliokäsitys tuo olion Heideggerin mielestä liian lähelle meitä, jolloin itse olio katoaa. (Heidegger 1995b, 22–23.)

Taideteos oliona, joka on aistien kautta saatavien aistimusten ykseys, määrittää taiteen subjektiivisen mielen kyvyksi muodostaa tämä ykseys. Tämä vastaa taideteorioita, joiden taustalla on Kantin ensimmäinen ja kolmas kritiikki, *Kritik der reinen Vernunft* (1990) ja *Kritik der Urteilskraft* (1994). Taiteen arvostaminen riippuu mielen kyvystä havaita olio ja kokea kaunista tai ylevää. Toisaalta tämä oliokäsitys on lähellä hahmopsykologian ja assosiaatioteorian mukaista oliokäsitystä. Sen kautta puhutaan taiteen terapeutisesta vaikutuksesta tai taideterapiasta, jolloin taideteos tai taide asetetaan aistittavaksi kohteeksi. Tämä aiheuttaa mielen liikkeitä, joissa taiteen tehtävä on parantava ja terapeutinen. Taide muuttuu pelkäksi parantavaksi tai itsetutkiskelun välineeksi ja taiteen olemukseksi tulee välineen olemus. Monet taiteilijat hyväksyvät tämän ja korostavat tätä ominaisuutta taiteessaan.

Olio on muotoiltua ainetta. Olio on ainetta (*hyle*), joka määräytyy muodolla (*morphe*), eli olio on muodon ja sisällön synteesi. Tämän tulkinnan mukaan tavoitamme olion sen ilmiästä (*eidós*), käsin. Tämä muoto - aine -määritelmä sopii Heideggerin mukaan välineeseen, mutta ei puhtaaseen olioon eikä taideteokseen, vaikka tätä käsiteparia käytetään myös taideteorioissa. Tässä määritelmässä muoto ei anna ainoastaan ääri viivoja ja hahmoa oliolle, niin kuin puhtaan olion kohdalla, vaan se on käännettyä muotoa, joka määrää aineen järjestyksen oliossa. Muodon ja aineen synteesi määrää, mihin oliota voidaan käyttää eli miten se on hyödyllinen. Heidegger kirjoittaa (1995b, 25–26):

”Itsessään lepäävä graniittilohkare on jokin aineellinen jossakin tietys-
sä, joskin kömpelössä muodossa. Muoto tarkoittaa tässä ainesosien
paikallis-tilallista jakautumaa ja järjestelyä, josta johtuu erityinen
lohkareen ääriiviiva. Mutta myös ruukku, kirves ja kengät ovat mää-
rättyä muotoa olevaa ainetta. Näiden osalta on jopa niin, että muoto
ei ole ääriiviivana vasta seuraus aineen jakautumasta. Muoto määrää
päinvastoin aineen järjestelyn. Eikä tämä vielä riitä, sillä se säättää
jopa aineen kulloisenkin laadun ja valinnan: ruukkuun veden pitävää,
kirveeseen riittävän kovaa, kenkiin lujaa ja samalla joustavaa. Lisäksi
tässä vaikuttavaa muodon ja aineen yhteenkietoutuneisuutta säätelee
etukäteen tarkoitus, jota ruukku, kirves tai kengät palvelevat. Täl-
laista soveliaisuutta ei osoiteta eikä lisätä koskaan jälkikäteen ruukun
kirveen tai kenkien tapaiseen olevaan. Mutta se ei kuitenkaan leiju
päämääränä jossakin olevan yläpuolella.”

Hyödyllisyys välineen ominaisuutena perustuu muodonantoon, ai-
neenvalintaan sekä muodon ja aineen synteysiin. Esimerkissä gra-
niittilohkare edustaa puhdasta oliota ja ruukku, kirves ja kengät väli-
neitä. Kaikilla olioilla on muoto ja ne ovat rakentuneet aineesta, niin
välineet, puhtaat oliot kuin teoksetkin. Väline eroaa muista olioista
siten, että sen muoto ja aine on valittu ja annettu välineen tarkoituksiperän
mukaan. Muodonanto ja aineenvalinta ovat valmistamista. Väline jää
outoon väliasemaan taideteoksen ja puhtaan olion välille. Kun väline
ei ole käytössä, se on kuin puhdas olio. Yhtäältä väline on taideteoksen
tavoin ihmiskäden valmistama, toisaalta itseriittoisuudessaan muis-
tuttaa puhdasta oliota. Puhtaan olion määrittely jää kuitenkin täysin
negatiiviseksi. Se ei ole valmistettu eikä hyödyllinen, sen muotoa ei
ole annettu eikä ainetta valittu tarkoituksiperän mukaan. Puhtaan olion
positiivinen määrittely ei ole mahdollista, eikä sen oliollisuus itse tule
näkyviin, joten se ei käy taideteoksen määrittelyyn.

Noin kaksikymmentäviisi vuotta myöhemmin Heidegger käsittelee
esseessä *Das Ding* (GA 7, 157–180) oliota välineen kautta. Heidegger
erottaa olion olevana ja olion objektina. Tekstissä oleva ruukku ei tuo
oliollista luonnettaan esiin objektina-olemisen ehdoilla, havaittuna

objektina, vaan olevana. Olevana olio taideteoksen tapaan on omillaan rauhallisena ja yksittäisenä. Olio objektina ei ole itsevarma tai itseään ylläpitävä, vaan sitä pitää yllä käsitteellinen järjestelmä. Tämä mahdollistaa sen pitämisen loogisena olevana, joka voidaan esittää kategorisesti väitteiden muodossa. Olion oliomaisuuden tuo esiin läheisyyden termi, joka ei tarkoita läheisyyttä välimatkana, vaan on lähelle tuomista olion olioimisessa. Tähän olioimiseen kuuluu Heideggerilla nelikko ja sen ykseys, jota Heidegger kutsuu maailmaksi.

Selvitettyään vallitsevat oliokäsitykset ja todettuaan ne puutteellisiksi Heidegger näkee ainoana oikeana tapana lähestyä olion oliomaisuutta jättämällä se oliollisuuteen, pakottamatta sitä vallalla oleviin käsityksiin. On käännettävä kohti olevaa ja ajateltava sitä antamalla sen olla omassa olemisessaan, hän esittää. Oliokäsitykset vain tukkivat tien olion oliomaisuuteen (Dinghafte des Dinges), teoksen teosmaisuuteen ja välineen välinemäisyyteen. (Heidegger 1995b, 29.)

Tätä ei pidä lukea liian nopeasti siten, että Heidegger esittäisi tässä olioiden luokitusta puhtaisiin olioihin, välineisiin ja teoksiin. Hän pyrkii kuvaamaan ja rikkomaan sitä länsimaisen ajattelun tapaa ajatella olioita, jossa muoto-aine-tulkinta on saanut määräävän aseman. Tämä määräävä asema johtuu olemisen kysymisen unohtamisesta traditiossamme, ja tästä seurauksena olio määritellään välineen välineenä olemisen kautta.

Olion määrittely välineeksi johtuu Heideggerin mukaan osittain myös siitä, että väline on ihmisen tekemä ja näin erityisen lähellä ihmistä. Tästä syystä, ja johtuen välineen erityisestä asemasta puhtaan olion ja teoksen välillä, Heidegger lähtee tutkimaan välineen välinemäisyyttä tutkiessaan teoksen oliomaisuutta. Välttääkseen totuttuja ajattelutapoja Heidegger lähtee kuvaamaan välinettä ilman filosofista teoriaa. Hän ottaa esimerkiksi kengät. Nämä kengät eivät kuitenkaan ole todelliset kengät, vaan taideteoksessa kuvatut kengät. Kenkiä esittävän taideteoksen valintaa hän perustelee vaatimattomasti sillä, että se auttaa meitä visualisoimaan ne itsellemme.

Heidegger lähtee esiyymäryksestä, että me kaikki tiedämme, mitä kengät ovat ja mistä ne koostuvat. Kengät palvelevat jalkineina,

ja niiden muoto ja aine vaihtelevat tarkoituksen mukaan. Niiden välineenä oleminen koostuu niiden hyödyllisyydestä, joka paljastuu niiden käytössä. Tämän käyttämisen kohtaamme Heideggerin mielestä van Goghin teoksessa. Välineen käyttäminen, joka on niiden hyödyllisyyttä, perustuu luotettavuuteen. Hyödyllisyys ei johdu kenkien käytöstä, koska mitä huomaamattomampi väline on käytettäessä, sitä paremmin se täyttää tehtävänsä. Taideteoksesta Heidegger löytää tämän välineen olemuksen, luotettavuuden, välineen kuuluessa maahan ja kenkiä käyttävän maailmaan. Tämä tekstin kohta on merkittävä siirtymä välineestä teokseen, askel kehällä, jolla Heideggerin teksti ja ajattelu liikkuvat (Heidegger 1995, 31–32.)

”Jalkineen kuluneen sisäpuolen hämärästä aukosta tuijottaa työlään askeleen rasisus. Jalkineen kovettuneeseen raskauteen on tiivistynyt sitkeä ja verkkainen kulku aina samalla raajan tuulisella pellolla ja sen mittaamattomilla vailla. Päällisen nahkaan imeytyy maaperän kosteutta ja mehevyyttä. Pohjien alle työntyy peltojen yksinäisyys painuvassa illassa. Jalkineessa värähtelee maan hiljainen kutsu, sen hiljaa lahjoittama kypsä vilja ja sen selittämätön itsensä kieltäminen talvisen autiolla kesantopellolla. Tämän tarvikkeen täyttää valittamaton pelko leivän varmuudesta, sanaton ilo kun on selviytytty jälleen kerran ahdingosta, liikutus syntymän edessä ja vavistus kaikkialta uhkaavan kuoleman vuoksi. Tämä tarvike kuluu maahan ja sitä suojelee maalaisnaisen maailma.”

Termit *maa* ja *maailma* esiintyvät sitaatissa ensimmäisen kerran yhdessä. Niiden merkitys paljastuu tässä vasta eräänlaisina viitteellisinä käsityksinä. On hämmästyttävää, kuinka paljon Heidegger näkee yksien maalauksessa olevien kenkien kautta. Väline kuuluu esimerkin mukaan maahan ja maalaisnaisen maailmaan, joiden kautta se nousee omaan rauhaansa. Tämän rauhan kautta paljastuu välineen välineenä oleminen. Tämä ei kuitenkaan kerro Heideggerille mitään olion oliomaisuudesta. Teoksen teoksenaolemisesta se kuitenkin kertoo paljon.

Teos antaa meidän tietää Heideggerin mukaan sen, mitä kengät välineenä ovat. Teos ei vastaa kysymykseen, mitä väline on, mutta teoksessa tulee näkyviin, mitä välineen välineenä oleminen on. Van Goghin maalaus on avautuminen sille, mitä väline – tässä tapauksessa kengät – on. Teos avoimuudessaan tuo esiin olevan kätkeytymättömydessään. Olevien avoimuutta kutsutaan kreikaksi *aletheiaksi*, totuudeksi. Teoksessa tapahtuvaa olevan avautumista sille, mitä ja miten oleva on, kutsuu Heidegger totuuden tapahtumiseksi. Aletheia ei tässä kuitenkaan vastaa yksinään totuuden tapahtumista, vaan sen merkitys yhteys selvenee myöhemmin tekstissä. ”Olevan totuus on asettunut teokseen taideteoksessa” (Heidegger 1995b). Totuudesta on tullut tässä yhteydessä tapahtuminen teoksessa.

Totuus ja teos

Teos saa Heideggerin kuvauksessa tapahtumaluonteen, johon kuuluvat maa, maailma ja *aletheia* kätkeytymättömyytenä. Tästä seuraa taiteen olemuksen määrittely: ”Taide on totuuden asettumista teokseen (Heidegger 1995b, 80). [”Die Kunst ist das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit” (Heidegger 1980a, 65).] Se, miten tämä on ymmärrettävä, ei selviä pelkästään annetun esimerkin pohjalta. Heidegger painottaa sitä, että *totuuden asettautuminen teokseen* ei tarkoita todellisuuden jäljittelyä eikä kuvailua. Kysymys ei ole kuvan vastaavuudesta todellisuuden kanssa. Heidegger näkee, että käsitys taiteesta mimesiksenä on nykyisessä estetiikassa aikansa elänyttä. Edelleen negatiivisen määrittelyn mukaan totuuden asettautuminen taideteokseen ei ole ymmärrettävissä jonkin yksittäisen läsnäolevan erityisestä olemisesta, jonka vastakohta olisi yleinen olemus. Tuotuaan esiin teoksen tapahtumaluonteen ja määritelyään taiteen olemuksen olevan totuuden teokseen asettautumiseksi, Heidegger näkee saavuttaneensa kaksi merkittävää tulosta (Heidegger 1995b, 37–38). Nykyiset oliokäsitykset eivät ole päteviä taideteoksen oliollisuuden ei muunkaan taideteokseen liittyvän ymmärtämiseksi.

Toiseksi teoksen oliollinen rakenne ei kuulu teokseen sen perustana. *Taideteoksen alkuperän* ensimmäinen osa saavuttaa tässä tarkoituksensa, joka on johdattaa lukija pois kauan estetiikassa vallalla olleesta käsityksestä. Käsitteen, jonka mukaan taideteos on haltuun otettava ja esteettiselle kokemukselle alistettava kohde. Teos ei ole mikä tahansa kohde tai objekti, niin kuin olio, vaan se on tapahtuma. Taideteoksen olemusta kysyttäessä hylätään tässä vaiheessa sen rajoittuminen olioiden tai olevan tutkimiseen ja annetaan sille olevan olemuksen merkitys.

Taideteos on jätettävä omaan rauhaansa. Se on irrotettava muista suhteista paitsi suhteestaan itseensä, jotta onnistuisimme tavoittamaan taideteoksen. Tämä ei kuitenkaan ole helppoa, ja Heidegger tunnustaa vaikeuden vaikkakin toteaa samalla suurten taiteilijoiden itsensä pyrkivän tähän (Heidegger 1995b, 39):

”Mutta onko teos milloinkaan lähestyttävissä? Onnistuminen edellyttäisi teoksen irrottamista kaikista suhteista muuhun kuin mitä se itse on, sen antamista olla vain itsensä varassa. Tähän suuntaan osoittaa kuitenkin jo taiteilijan omin pyrkimys. Taiteilija vapauttaa teoksen pysymään puhtaasti oman itsensä varassa. Juuri suuressa taiteessa – josta tässä on yksinomaan puhe – taiteilija jää yhdentekeväksi suhteessa teokseen.”

Taideteos on kohdattava itsessään olevana, ei riippuvaisena katsojasta tai tekijästä, joiden merkitystä Heidegger ei kuitenkaan kiellä, vaan palaa niihin *Taideteoksen alkuperän* kolmannessa osassa. Taiteilija jää kuitenkin pelkästään lahjoittajan osaan.

Taiteen arvostelu, konservointi, taidekauppa ja ylipäätään taideharastus tekevät taideteoksista Heideggerin mielestä pelkkiä objekteja. Tällainen taideteoksen ymmärtäminen objektina juontuu uuskantilaisuudesta, jossa taideteoksen perustana on sen oliollisuus. Tätä vastaan Heidegger esittää teoksen itseriittoisuuden ja sen, ettei oliollisuus ole teoksen perustavanlaatuinen ominaisuus.

Taideteos kuuluu alueelle, jonka se itse avaa. Tätä Heidegger kutsuu itsessään-olemiseksi (Insichselbststehen). Tässä avoimuudessa, jonka

teos on synnyttänyt, tapahtuu taiteen olemus eli totuus. Aikaisempi esimerkki van Goghin kengistä esitti tätä tapahtumaa. Siirtääkseen kysymyksen totuuteen, joka tapahtuu teoksessa, Heidegger esittää temppliesimerkinsä, jossa maa ja maailma alkavat saada merkitystään teoksen *olemussuhteina* (Wesenszüge) ja suhteessa totuuteen. Esimerkki on moniosainen; sen tehtävänä ensimmäisessä osassa on tuoda esiin maailma ja toisessa osassa maa, jonka jälkeen Heidegger yhdistää nämä molemmat. Hän tuo koko esimerkissä tavoilleen uskollisena ennemminkin esiin sitä, mitä maa ja maailma eivät ole kuin sen, mitä ne ovat. Juuri tästä alkavaa käsitteiden käyttöä ja Heideggerin kieltä, joissa maa ja maailma ovat keskeisiä, Hans-Georg Gadamer pitää *Taideteoksen alkuperän* huomattavimpana antina (Gadamer 1977, 217–218).

”Siinä kohotessaan rakennus pitää puoliaan yllään raivoavaa myrskyä vastaan ja vasta se saa myrskyn itsensä näkymään omassa väkivaltaisuudessaan. Vasta kivi, joka kiiltää ja loistaa nähtävästi itse vain auringon armosta, tuo näkyviin päivän valon samoin kuin taivaan avaruuden ja yön pimeyden. Teoksen vakaa nouseminen tekee näkymättömän ilmatilan nähtäväksi. Sen järkkymättömyys erottuu meren aaltojen pauhusta ja tyyneydellään se antaa niiden tyrskyämisen ilmetä. Puu ja ruoho, kotka ja härkä, käärme ja heinäsiirikka saavat erottuvat hahmonsia ja tulevat näin näkyviin sinä mitä ne ovat. Kreikkalaiset nimittivät jo varhain tätä syntymistä ja kohoamista niin itsessään kuin kokonaisuudessaan sanalla *fysis*. Se valaisee sitä, mille ja mihin ihminen perustaa asumisensa. Me kutsumme sitä *maaksi*. Mielikuva kerrostuneesta ainesmassasta tai pelkästä tähtitieteellisestä planeetasta on tässä pidettävä loitolla. Maa on se, mihin kohoaminen kätkee takaisin kaiken kohoavan sellaisenaan. Maa on kätkevänä kohoavassa.” (Heidegger 1995b, 41–42.)

Seisoessaan paikoillaan temppleri erottaa alueen, jonne Jumala kuuluu. Jumala on tempppelin rajaaman alueen ja suhteiden ansioista läsnä, eikä siis niin päin, että Jumala toisi läsnäolollaan pyhän alueen temppeleihin. Tempppelin luomat avoimet suhteet, johon kuuluvat ihmisen

kohtaloon vaikuttavat asiat – ”syntymä ja kuolema, onnettomuus ja siunaus, voitto ja häpeä sekä kestävyys ja heikkeneminen” (Heidegger 1995b, 419) – ovat historiallisen ihmisen maailma. Toisaalta temppleri levätessään kallioperustallaan tuo esiin kallion kantavuuden. Rakennus tekee ympärillään olevan tilan näkyväksi. Ympärillä oleva luonto eläimineen ja kasveineen tulee näkyviin niinä olentoina, joita ne ovat, saaden tunnusomaiset hahmonsat tullessaan esiin. Tempeliteoksen ansiosta taivaan äärettömyys ja yön pimeys näyttäytyy kuin ensimmäistä kertaa. Tuttuja jo koettuja asioista nähdään kuin ensimmäistä kertaa. Tätä kaikkea esiintulemista ovat kreikkalaiset kutsuneet Heideggerin mukaan *fysikseksi*, joka tarkoittaa olevaa itseään kokonaisuudessaan (das Seiende selbst und im Ganzen). Hän itse antaa sille nimen *maa*. Se ei ole planeetta eikä se tarkoita materiaa. Maa on se, jolle ihminen perustaa olemisensa ja joka esiintulevana tai läsnäolevana on samalla kätkeytyvä.

Edellä kuvattu tempplieliesimerkki, johon jatkossa palataan useasti, on runollista tekstiä. Se on myös tunnetuimpia ja siteeratuimpia kohtia esseessä. Esimerkki ei vielä kerro, kuinka totuus tapahtuu, vaan on paremminkin komea kuvaus taideteoksesta, jonka avulla tuodaan tarvittavat käsitteet käyttöön. Heidegger tiivistää esimerkin lauseeseen: ”Tempeliteos avaa siinä kohotessaan maailman ja asettaa sen samalla takaisin maahan, josta puolestaan sukeutuu siten kotimaan perusta” (Heidegger 1995b, 42). Maailman avaaminen ja perustan esiintuominen maan takaisin asettamisena on teoksen tapahtumista, sen työtä. Myös maan ja maailman ominaisuudet, maa vetäytyvänä ja maailma avautuvana, tulevat tässä ilmi.

Esseettä lukiessa ja sen argumentaatiota seurattaessa nousee esiin kysymys, kuinka temppleri tekee kaiken sen, mitä Heidegger kuvaa sen tekevän. Jotta ainakin turhasta vastauksen odottamisesta päästäisiin, on kysymystä selvitettävä. Gerald L. Bruns näkee tämän kysymyksen olevan osa modernin ajan erehdystä, ajan, jota hän luonnehtii ”...*strukturalismin ajaksi ja laskevan ja analyttisen järjen ajaksi, jolla ei ole muuta kiinnostusta asioihin kuin se miten ne toimivat tai mitä strategiaa ne käyttävät*” (Bruns 1989, 37). Kysymys, kuinka teos tapahtuu, koskee teknologiaa

ja kuuluu meidän aikaamme, eikä sinällään ole huono kysymys. *Taideteoksen alkuperän* koko idea on Brunsin mukaan vieraannuttaa meidät analyttisestä tai välineellisestä taideteoksen käsittelystä, jonka kautta teos on arvokas vain estetiikan ja strukturalismin sekä nyttemmin myös poststrukturalismin yhteisellä alueella. Seuratessamme Heideggerin ajattelua *Taideteoksen alkuperässä* ei ole kysymys ainoastaan yrityksestä ymmärtää hänen ajatteluaan, vaan kysymys on myös oman ajattelumme avaamisesta. Tässä tehtävässä *Taideteoksen alkuperän* alkuosa, jossa Heidegger tuo esiin kolme eri olion määritelmää eikä hyväksy niistä yhtäkään riittäväksi taideteoksen tarkastelulle, on merkittävä.

Heideggerilla ajattelu koskee olemisen ajattelua tai olemisen unohtamisen ajattelua. *Olemisessa ja ajassa* kysymys olemisesta perustuu ajatukseen, että länsimaisen filosofian traditiossa olevaa tarkastellaan unohtamalla itse oleminen. Taideteoksen alkuperässä Heidegger esittää, että tulemme lähemmäksi sitä, mikä *on*, jos käänämme ajattelun ympäri. Ennen kuin tämä tapahtuu, pitää meillä olla kuitenkin näkemys siitä, kuinka erilaisena kaiken kohtaamme.

Seuraavaksi tarkastelen ajattelun kääntämistä, joka liittyy olennaisesti maan ja maailman käsitteisiin. Ajattelun kääntämistä voidaan pitää subjekti-objekti suhteen ylittämisenä, jolloin *Taideteoksen alkuperästä* ei ole enää löydettävissä esteettisen kokemuksen edellyttämää kantilaista kokemuksen subjektiä. Taideteos asettaa esille maailman ja valmistaa maan. Yksinkertaistetusti subjekti, tai Dasein, ei aseta taideteosta esille näyttelyyn tai kokoelmaan, eikä taideteoksen olemuksen perustavana suhteena ole sen valmistettuna oleminen. Taideteos ottaa itselleen nämä tapahtumat asettamalla maailman esille tilaan jonka on avannut, ja valmistamalla siinä maan siten, että se tulee esiin suhteessa maailmaan. Tätä tapahtumaa Heidegger kutsuu teoksen olemiseksi.

Teoksen oleminen tarkoittaa maailman asettamista. *Taideteoksen alkuperässä* maailma-käsite on muuttunut siitä, mitä se on *Olemisessa ja ajassa*, jossa se on jo yksi Heideggerin hermeneutiikan keskeisiä termejä. Maailma ei ole objekti, joka on meitä vastaan, vaan horisontti, johon me kuulumme. Inhimillinen Dasein on aina jo heitettyä maailmaan, jossa se on. Tässä maailmassa-olemisessaan Dasein löytää itsensä aina

jo olevana, heitettyinä muiden olevien kanssa, jotka se ymmärtää oman olemisensa kautta. Taideteoksen alkuperässä maailma ei ole Daseinin maailmassa-olemisen maailma, vaan se on maailma, johon aina kuuluu myös maa.

Van Goghin taulu paljastaa meille talonpoikaisnaisen maailman, kreikkalainen temppeli paljastaa historiallisen kansan maailman. Mikä tämä maailma sitten on? Ensinnäkään se ei ole kuva kopion mielessä jostain olemassa olevasta maailmasta. Se ei ole läsnäolevien olevien summa, eikä se ole käsite, joka sisältäisi kaikki läsnäolevat. Maailma ei ole objektiivinen, aistein tavoitettava kokonaisuus. Näiden negatiivisten määrittelyjen jälkeen Heidegger jatkaa vielä, ettei elottomilla luontokappaleilla, kasveilla ja eläimillä ole maailmaa. Ne kuuluvat kuitenkin ympäristöön, johon ne ovat kietoutuneina. (Heidegger 1995b, 44.) Heideggerin (2000) *Kirjeessä Humanismista* kirjoituksessa eläimet ja kasvit ovat myös ympäristöönsä sidottuja, mutta eivät koskaan olevan aukeamassa (Lichtung), jonka Heidegger määrittää tässä ”maailmaksi” lainausmerkkien kanssa. Eläimillä ei ole myöskään kieltä johtuen niiden maailmattomuudesta. (Heidegger 2000, 69.) Nämä yhdenmukaiset huomiot eläimistä rajaavat edelleen negatiivisesti sen, mitä maailma ei ole. Erityisesti huomio siitä, että eläimillä ei ole kieltä sen takia, ettei niillä ole maailmaa, poistaa houkuttelevan mahdollisuuden selittää maailma yksinkertaisesti kieleksi. Jacques Derrida pitää Heideggerin huomioita eläimistä ja kasveista ja niiden suhteesta maailmaan ristiriitaisina. Derrida kysyykin kuinka eläimet voivat yhtä aikaa olla maailmattomia ja samalla kietoutuneita maailmaan tai köyhiä maailman suhteen (Derrida 1989, 48).

Heidegger kuvaa maailmaa olevaisemmaksi kuin se alue, jonka voimme aistein tavoittaa ja jossa koemme olevamme. Tätä hän kutsuu maailman maailmoimiseksi ja kirjoittaa:

”Maailma maailmoi ja se on olevampi kuin se, minkä voimme tavoittaa ja kuulla ja missä luulemme olevamme kotona” (Heidegger 1995b, 44).

Maailma on meille ei-objektiivisena maailmana, joka tempaa meidät olemiseemme elämään kuuluvine ilmiöineen, joiden kautta olemme maailmassamme. Tämä mukaansa tempaaminen on maailman maailmoimista, tapahtumista, ja siihen kuuluu myös historiallisuus ihmisten tekemisinä ja päätöksinä. Ilman tätä ihmisten historiallista päätöksentekoa maailmoiminen saisi helposti merkityksen, jossa se tapahtuisi jonkin korkeamman, kuten esimerkiksi Jumalan tai liikku-mattoman liikuttajan, voimasta.

Maailma kuuluu aina ihmiselle, kuten esimerkin maalaisnaiselle, mutta se ei ole tämän tietyn ihmisen omaisuutta tai tekemää. Näin ollen voidaan myös sanoa, että ihminen kuuluu maailmaan. Maailman maailmoiminen on tapahtuma, joka perustaa tapahtumisensa itseensä, jolloin maailman olemisella ei ole muuta perustaa tai alkuperää, kuin oma itsensä. Temppliesimerkin mukaan maailma paljastaa olevina antaen niiden tulla omaan aikaansa, kokoonsa ja paikkaansa. Tämän se tekee ilmeisesti sen ansiosta, että se on, kuten aikaisemmin jo todettiin, olevampi kuin olevat. Tämän paljastuksen se tekee meille, jotka elämme omaa aikaamme, eikä temppeliin kuuluvalle historialliselle kansalle tai pellolla kävelevälle naiselle. Tämä maailman paljastava olemissuhde taideteoksessa tarvitsee näin ollen välttämättä maan, koska maailma ei ole oleva, joka voitaisiin kohdata aistein. Usein mystiseksi kuvattu maa itse asiassa mielestäni torjuu maailman mystisen luonteen. Maan käsitteen yhdistämisellä maailmaan on tarkoitus myös rikkoa metafyyminen käsitys maailmasta olioiden muodostamana totaliteettina.

Maan ja maailman välinen taistelu

Yleisellä tasolla puhuttaessa sanotaan, että taideteos on jostain aineesta: puusta, metallista, kivistä, väreistä, sanoista, äänistä tai muusta vastaavasta valmistettu. Tämän Heidegger kääntää ympäri toteamalla, että teoksen teoksena oleminen on valmistamista eikä valmistettuna, tehtynä olemista.

Aikaisemmassa välineen oliomaisuuden luonnehdinnassa aine oli välineen palveluksessa ja kului siinä loppuun. Väline oli sitä parempi mitä huomaamattomammin aine palveli välineen tehtävää. Näin siksi, että väline ei ole itseään varten, vaan se palvelee aina jotakin muuta. Tempelleteoksessa, sen avaamassa maailman maailmoimisen avoimuudessa kallion ja värien ominaisuudet tulevat esiin. Teoksessa aine tulee ominaisuuksineen esiin, eikä katoa kuten välineessä. Taideteos asettaa maailman esiin maahan, jossa maa saa oman paikkansa. Teos antaa tämän tapahtuman kautta maan olla maa, toisin sanoen teos valmistaa maan. ”Teos antaa maan olla maa” (Heidegger 1995b, 46).

Maalla on kaksoisluonne, se on esiintuleva ja peittyvä. Tämä tulee esiin maan suhteessa maailmaan taideteoksessa. Maan luonnetta esiintulevanana-peittyvänä Heidegger kuvaa esimerkin avulla. Kuten aikaisemmin todettiin, maa ei tarkoita planeetta eikä materiaa, vaan lähinnä *fysistä*, joka Heideggerin tulkinnan mukaan tarkoittaa kaikkea olevaa kokonaisuudessaan. Maa *fysiksenä* ei ole uusi nimi aineelle tai luonnolle, vaan se juontuu Heideggerin tulkinnassa antiikin Kreikasta. Kalliolohkareen olemiseen kuuluu sen painavuus ja kovuus. Jos yrittämme tavoittaa tätä painavuutta ja kovuutta murskaamalla lohkareen ja tunkeutumalla siihen, ei se kerro meille mitään lohkareen todellisista ominaisuuksista. Lohkare ainoastaan kadottaa kovuutensa ja painavuutensa. Jos lähestymme lohkareta punnitsemalla sen painavuutta ja mittaamalla sen kovuutta, muutamme sen ominaisuudet ainoastaan luvuiksi, joissa ei enää ole kovuutta tai painavuutta. (Heidegger 1995b, 46–47.) Tällainen on Heideggerin mukaan tieteen lähestymistapa. Se on luonnon objektivisointia, joka ei tavoita olevaa olemisessaan. Se, mitä lohkare on, peittyi. Kuvanveistäjän ja taidemaalarin käyttäessä kiveä tai värejä he eivät kuluta niitä loppuun, vaan heidän tekemisissään teoksissa ne tulevat vasta näkyviin. Tieteen objektivoivaa lähestymistapaa Heidegger kutsuu myöhemmin laskevaksi ajatteluksi.

Vaihtoehdoksi tieteelliselle ajattelulle tulee ajattelu, jota Heidegger kutsuu myöhäisemmissä teksteissään *silleen jättämiseksi* (Gelassenheit) (ks. Heidegger 2002c). Samoin kuin *Taideteoksen alkuperässä* maa kätkeytyy väkivaltaisessa haltuunotossa ja paljastuu vain teoksen

mahdollistamassa maailman maailmoimisessa, sikseen jättävässä ajattelussa oleva ja sen oleminen paljastuvat omilla ehdoillaan oman olemisensa varassa. Tällöin ihminen ei enää ole se, joka oman olemisensa kautta ymmärtää maailmassa-olevan olemisen, vaan hänestä on tullut olemisen vartija. Vartijan asemassa hän vain seuraa sivusta olemista, eikä enää ole se keskus, maailmassa-oleva, jota oleminen *Olemisessa ja ajassa* vaati.

Maailman esille asettaminen ja maan perustaminen ovat teoksen teoksena olemisen kaksi olemussuhdetta. Heidegger kuvaa maata ja maailmaa olennaisesti erilaisiksi ja kuitenkin erottamattomiksi ja niiden välistä suhdetta *taisteluksi* (Streit) (Heidegger 1995b, 48). Taistelu on ymmärrettävä myös edellisen ajattelun mukaan, ei tuhoavaksi ja hävittäväksi, vaan tapahtumaksi, jonka taistelevat osapuolet tuovat oman olemuksensa esille suhteessa toiseen taistelevaan osapuoleen. Maa ei voi olla ilman maailman avoimuutta ja maailma ei voi olla ilman maan kätkeytyvyyttä. Molemmat tarvitsevat taistelun tuomaa yhteenkuuluvaisuutta ja läheisyyttä. Bruns (1989, 30) kuvaa tätä maan ja maailman suhdetta ja toisistaan riippuvaisuutta kielikuvalla, jossa maa yksin jätettynä ilman maailmaa sulkeutuisi itseensä kuin musta aukko ja maailma ilman maata hajoaisi kuin tomupilvi joka suuntaan.

Tapahtuminen ja teos

Taideteoksessa on olevan totuus asettautunut teokseen ja taide on totuuden-asettautuminen-teokseen (Heidegger 1995b, 24). Totuutta, joka tapahtuu taideteoksessa, Heidegger tarkastelee *aletheian* kautta, joka merkitsi olevan kätkeytymättömyyttä antiikin kreikan ajattelussa. *Olemisessa ja ajassa* aletheia merkitsee totuutta olevan paljastumisen merkityksessä ja on vastakkain totuuden loogiselle merkitykselle vastaavuutena ja ristiriidattomuutena. Totuus aletheiana liittyy *Olemisessa ja ajassa* Daseinin maailmaan heitettyä olemiseen. Vain Daseinin kautta, ja vain niin kauan kuin Dasein on, on totuus olevan kätkeytymättömyytensä.

Taideteoksen alkuperässä Heidegger asettaa vastakkain oman käsityksensä totuudesta ja kriittisen totuuskäsityksen, joka on hänen mielestään Descartesista lähtien ollut siirtymistä totuuden varmuudesta totuuden pätevyyteen (Heidegger 1995b 52). Kriittisellä totuuskäsityksellä Heidegger tarkoittaa esityksen oikeellisuutta esitettävään nähden eli samaa kuin edellä mainitussa *Olemisen ja ajan* kohdassa, jossa totuus loogisena vastaavuutena ja ristiriidattomuutena on asetettu vastakkain aletheian kanssa. *Olemisessa ja ajassa* aletheia on paljastuneisuus tai kätkeytymättömyys. Taideteoksen alkuperässä totuus ei ole aletheia puhtaasti ja yksinkertaisesti, vaan aletheiaan kuuluu myös kätkeytyneisyys. Toisin sanoen totuus ei ole pelkästään olevan paljastuminen, vaan samalla aina olevan kätkeytyminen. Tämä paljastuminen-kätkeytyminen tapahtuu *aukeamassa* (Lichtung).

Aukeamaa Heidegger kuvaa avoimeksi paikaksi, joka tapahtuu keskellä olevaa, joka on olemisessaan. Aukeama on olevampi kuin oleva, ja tästä johtuen tämä avoin paikka ei ole siellä olevien ympäröimä, vaan valaiseva keskus itse ympäröi *ei-minään* (das Nichts) kaikkea olevaa. Tässä kuvataan aukeamaa samalla tavalla kuin aikaisemmin maailmaa, joka myös oli olevampi kuin oleva. Maailma sai tämän ominaisuuden myötä kyvyn maailmoida. Samaa rakennetta ei kuitenkaan löydy aukeamasta.

“Keskellä olevaa kokonaisuudessaan on avoin paikka. On aukeama. Olevaan verrattuna se on olevampi. Sen vuoksi oleva ei sulje sisäänsä tuota avointa keskiötä, vaan aukaiseva keskiö kiertyy itse kaiken olevan ympäri, samaan tapaan kuin ei-mikään, jota tuskin tunnemme.”
(Heidegger 1995b, 54.)

Bruns (1989, 32–33) tulkitsee lainauksessa olevan ”ei-mikään, jota tuskin tiedämme” viittaavan Heideggerin (GA 9) tekstiin *Was ist Metaphysik*, jonka metafyyminen sanasto olemisesta ja ei-mistä katoaa hänen mukaansa *Taideteoksen alkuperässä* kätkeytymättömyyden ja peittyneisyyden semanttiseen alueeseen. Aukeama, jossa ovat paljastuvat, on samalla kätkeytyminen, aivan kuin valo olisi samalla pimeys.

Kätkeytyminen tapahtuu kahdella tavalla, joko kieltäytymisenä tai esiintulemisena, jonakin toisena, jota esiintuleva ei ole. Emme koskaan voi tietää, kummastako on kysymys.

Heidegger painottaa, ettei aukeama ole kuin näyttämö ylösnostetuin verhoihin, jolla olevien näytelmä kehkeytyy. Aukeama totuutena ja kätkeytymättömyytenä ei ole olemassaoleva olotila, vaan tapahtuminen. Edelleen Heidegger määrittelee aukeamaa kätkeytymättömyytenä totuuden merkityksessä sen kautta, mitä se ei ole siten, että kätkeytymättömyys ei ole olioiden ominaisuus tai niihin kohdistuva väite, jos oliot ymmärretään olevan merkityksessä. (Heidegger 1995b, 55.)

Vuonna 1964 ilmestyneessä tekstissään *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* Heidegger antaa aukeamalle täsmällisimmän ja kypsimmän merkityksen. Aukeama on avoimuus kaikelle läsnä ja poissaolevalle. Nimestään huolimatta itse aukeamalla ei ole sinänsä mitään yhteistä kirkkauden tai vaalean kanssa. Yhteys valoon on ainoastaan siinä, että valo voi näyttäytyä aukeamassa yhdessä pimeyden kanssa, mutta valo ja pimeys edellyttävät ilmaantuakseen aukeamaa. Samoin kuin aukeama on avoin valolle ja pimeydelle, on se avoin äänelle ja sen vaikenemiselle, melulle ja hiljaisuudelle. Aukeama on avoimuus kaikelle läsnä ja poissaolevalle, jossa ulkomuoto ei ole läsnäolevuuden tapa. Lisäksi Heidegger määrittelee aukeamaa aletheian kautta, jossa aletheia on verhoamattomuus, kätkeytymättömyys ja läsnäolevuuden aukeama, painottaen, että tässä ei ole kysymys aletheiasta totuutena. Aletheia takaa vasta totuuden mahdollisuuden, koska totuus voi olla, samoin kuin ajattelu ja oleminen, vain aukeaman elementissä sitä, mitä se on. Tekstin loppuosassa Heidegger lähtee pohtimaan sitä, että myös *lethe*, itsensä kätkevä, kätkeytyneisyys, kuuluu aletheiaan, jolloin aukeama ei olisi vain läsnäolevuuden aukeama, vaan myös itsensä kätkevän läsnäolevuuden aukeama. (Heidegger 1969.)

Aukeaman pohtiminen voisi olla Heideggerin mukaan tie ajattelun tehtävään filosofian lopun edessä. Taideteoksen alkuperässä aukeaman määrittely jää epämääräisemmäksi kuin tässä tekstissä. Kuitenkin edellä mainitun kaksoiskätkeytyksen merkityksestä on luettavissa samansuuntaista kehittelyä. Yhtenä huomattavana erona tekstien *Taideteoksen*

alkuperän ja Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens välillä on ajattelusta puhuminen filosofian sijaan. Kun *Taideteoksen alkuperässä* filosofialla vielä annettiin totuuden tapahtumisen mahdollisuus tietyin ehdoin, niin myöhemmässä tekstissä nimensä mukaan filosofia on saavuttanut päätepisteensä tai täyttymyksensä, eikä ole näin enää totuuden tapahtumisen paikka.

Taideteoksessa maa ja maailma edustavat kätkeytymisen ja aukeaman elementtejä, joiden välisessä taistelussa tapahtuu totuus kätkeytymättömyytenä ja peittyneisyytenä. Aukeamaa ja kätkeytymistä ei pidä ymmärtää kahtena erillisenä tai vastakkaisina tapahtumisina vaan, kuten edellä todettiin, aukeamaan kuuluu kätkeytyminen ja kätkeytymiseen paljastuminen aukeamana. Pyrkimään kiertämään kaikki dikotomiat Heidegger määrittelee edelleen, ettei maa edusta vain kätkeytymistä ja itseensä vetäytymistä ja ettei maailma edusta ainoastaan paljastumista ja esille tuomista, vaan molemmat ovat taistelun kautta *iskussa* (Stoss) (ks. Kakkori 1999, 219; Kupiainen 1997, 86.) toinen toisiaan edellyttäviä ja vaativia. Heidegger käyttää myös sanoja *Anstoss* ja *Stoss*, jotka olisi mahdollista kääntää käsitteellä liitos. Olen valinnut käännostermiksi sanan isku, vaikka teoksessa maan ja maailman välistä suhdetta kuvataankin taisteluksi, joka liittyy taistelevat osapuolet yhteen. Heidegger käyttää usein sanoja siten, että merkitys saa totutulle tulkinnalle vastakkaisia piirteitä. Maan esiin työntyminen maailman kautta ja maailman maahan perustuminen tapahtuu ainoastaan kun alkutaistelu (Urstreit) aukeaman ja kätkeytymisen välillä tapahtuu.

Taideteoksissa, joista esimerkkeinä Heideggerilla ovat edellä mainitut kreikkalainen temppele, van Goghin maalaus ja runo, totuus ei tapahdu siten, että jokin olisi esitetty oikealla tavalla tai jokin esilläoleva olisi kuvattu hyvin ja oikein. Taideteoksessa totuus tapahtuu teoksen tapahtumisessa siten, että oleva kokonaisuudessaan tuodaan kätkeytymättömyyteen. Taideteos ei tuo näkyviin ainoastaan, mitä yksittäiset ovat olemisessaan. Yksittäisen olevan tullessa esiin teoksessa tuo se esiin myös ne ovat, jotka ovat lähellä tätä esiin tulevaa. Ja mitä paremmin teoksessa olevan olemus tulee esiin, sitä olevammiksi esiin tulevan kanssa ovat tulevat. Van Goghin maalauksesta löydettiin

välineen olemus ja maalaisnaisen maailma. Kreikkalaisen temppelin ansiosta luonto eläimeen ja ilmiöineen tuli näkyväksi ja niiden olemisen valaistuksi. Tämän valaistumisen hohdetta teoksessa Heidegger kutsuu *kauniiksi*.

”Näin muodostunut valo liittää loisteensa teokseen. Teokseen liitetty loiste on kauneutta. Kauneus on eräs totuuden tapa olla kätkeytymättömyytenä.” (Heidegger 1995b, 57; Siveniuksen käännöstä muokattu.)

”Totuus on olemisen totuus. Kauneus ei ole olemassa sen rinnalla. Jos totuus asettuu teokseen, niin se ilmenee. Ilmeneminen on kauneutta tänä totuuden olemisenä teoksessa ja teoksena. Kauneus kuuluu näin ollen totuuden tapahtumiseen.” (Heidegger 1995b, 85.)

Kauneus ja taide ja totuus liittyvät yhteen, mutta kaunis ei ole Heideggerille taiteen ideaali. Taiteen ideaali on ennen kaikkea totuuden ilmenemisen tapa taideteoksessa, kun totuus on olemisen esiin tulemistä ja tämä on kaunista. Heideggerin mielestä estetiikan kauniilla ja kauneudella ei ole ollut totuuden kanssa mitään tekemistä. Estetiikan kohteena on ollut uudella ajalla kauniin pohtiminen, taide tai sen tavan pohtiminen, jolla ihminen saa kauniin kokemuksen (Watanabe 1989, 157–58). Taiteen olemus totuuden-asettautumisena-teokseen ei voi näin ollen olla modernin estetiikan käsiteltävissä. Kaunis on tavallaan ”alennettu” totuuden palvelukseen – sen sijaan, että se esiintyisi yhtenä arvojen klassisessa kolmikossa totuus, kauneus ja hyvyys. Edellä luetelluissa totuuden tapahtumisissa, kuten esimerkiksi valtion perustamisessa, ei totuuden tapa tulla esiin ole todennäköisesti kaunis, koska on vaikea yhdistää kaunista ja sen hohdetta valtion perustamiseen. Asiasta ei kuitenkaan voi olla aivan varma, koska Heidegger onnistuu kääntämään monen muunkin asian odottamattomiin suuntiin.

Määritelyään taiteen olemuksen jo useasti olevan-totuuden-asettautumiseksi-teokseen Heidegger katsoo tehtäväkseen tarkastella taideteosta myös taiteilijan toiminnan eli luomisprosessin kautta. Tähän asti *Tai-*

deteoksen alkuperän alussa olleesta kehästä on käsitelty vain teosta, teoksen oliollisuutta ja teoksen olemussuhteita. Tämä pelkkä teoksen tutkiminen ei ole tähän mennessä riittävästi selventänyt Heideggerin itsensä mukaan taideteoksen alkuperää, taidetta. Taiteilijan luomisen pohdinta jää kuitenkin lyhyeksi ja Heidegger siirtää luomisen teoksen tapahtumiseen. Samoin taideteoksen *säilyttäminen* (Bewahrung) kuuluu teoksen tapahtumiseen sen sijaan, että se olisi museointia ja konservointia tai teoksen säilyttämistä yksityisessä kokoelmassa.

Taideteoksen tekemistä sanotaan luomiseksi, jota Heidegger edelleen kutsuu *esiintuomiseksi* (Hervorbringen) (Heidegger 1995b, 63). Ongelmana on se, kuinka taiteen luominen esiintuomisena eroaa muusta tekemisen ja valmistamisen esiintuomisesta, esimerkiksi valmiin valmistamisesta. Mikä erottaa Heideggerin esimerkin mukaan savenvalajan kuvanveistäjästä, jos molemmat hallitsevat saven käsittelyn yhtä hyvin? Tai mikä erottaa lehtivalokuvaajan taidevalokuvaajasta, kun molemmat hallitsevat valokuvauksen tekniikan yhtä hyvin? Modernin taiteen yksi keskeisistä ongelmista tulee tässä esiin. Monista aikaisemmin käsityöläisammattiin kuuluvista työntekijöistä on tullut taiteilijoita, samoin käyttöesineistä taideteoksia. Villapaidankutoja kutsuu itseään tekstiilitaiteilijaksi, sisustussuunnittelija sisustustaiteilijaksi, sarjakuva-*piirtäjä* sarjakuvataiteilijaksi ja niin edelleen.

Gianni Vattimo puhuu (1988) taiteen kuolemasta tai taipumisesta modernin lopussa kolmesta eri näkökulmasta, taide utopiana, taide kitsinä ja taide vaikenemisena. Ensimmäisen näkökulman mukaan taiteella ei ole enää omaa autonomista aluetta, joka olisi erillään muista diskursseista, kuten idealistinen estetiikka väittää, tai jossa taide kuuluisi tiettyihin instituutioihin, kuten museot, teatterit ja konserttitalit. Toisen näkökulman mukaan teknologia on mahdollistanut teosten monistamisen ja toistamisen ja joukkotiedotuksen avulla teosten levittämisen siten, että taideteos menettää sitä aikaisemmin määrittäneen ainutlaatuisuuden ja autenttisuuden. Kolmantena näkökulmana on taiteilijoiden pakeneminen vapaaehtoiseen hiljaisuuteen tai estetiikan vastakohtaisuuksiin protestina kahdelle ensin mainitulle. Vattimon tulkinnan mukaan taiteen tilassa ei ole mahdollista erottaa taiteilijaa

käsityöläisestä, koska taiteelle ei löydy enää omaa autonomista aluetta. Samoin Vattimon toisen kohdan mukaan taideteos on menettänyt autenttisuuden ja ainutkertaisuuden, jolloin käsityöläismäinen toisto ei riitä perusteluksi kieltää jonkin taideteoksena olemista. (Vattimo 1988, 53–56.)

Heidegger ei suoranaisesti vastaa esittämäänsä kysymykseen, vaan käyttää kysymystä perusteluna sille, ettei luomisen olemusta löydetä tarkastelemalla taiteilijan luomista. Käsityötaitoon perustuva käsitys luomisesta täytyy hylätä. Tämän väitteen perustelun Heidegger esittää lähestymällä ongelmaa käsitteen *tekhne* kautta. Aristoteles määrittelee *tekhnen* taitona, joka koskee *poiesista*, tekemistä. Aristoteles erottaa tekemisestä toimimisen, *praksiksen*, joka sisältää aina myös toimimisen päämäärän. Praksis on Aristotelelle korkeampi arvoista toimintaa kuin *poiesis*.

”Taito ei siis koske asioita, jotka ovat tai syntyvät välttämättä tai luonnon mukaan, sillä niissä on itsessään niiden olemassaolon perusta. Kun tekeminen ja toimiminen ovat eri asioita, niin taito välttämättä koskee tekemistä, mutta ei toimimista” (Aristoteles 1989, 1140a 14–18.)

Aristoteleen *Metafysiikassa*, *tekhne* vastaa laajemmassa merkityksessä yleensä osaamista ja asettuu viisautena kokemusta vastaan. ”Mutta ajatteleminen silti tietämisen ja käsittämisen liittyvän pikemmin taitoon kuin kokemukseen ja pidämme taidon haltijoita viisaampina kuin niitä, joilla on käytännön kokemusta, ajatellen, että viisaus kaikissa tapauksissa liittyy pikemmin tietoon” (Aristoteles 1990, 981a24–28). *Tekhne* ei tarkoita käsityötä, taidetta tai teknistä siten kuin ne nykyään ymmärrämme. (Aristoteles 1989, 1140a1–23; 1990 981a24–28.)

Heideggerin väitteen mukaan ottaessamme oikealla tavalla huomioon kreikkalaisen kokemuksen asiasta, *tekhne* tarkoittaa tietämisen tapaa, niiden läsnäolevien näkemistä ja kuulemista, jotka perustuvat olevan, *fysiksen*, kätkeytymättömyyteen, *aletheiaan*. Brunsin mukaan (1989, 175–176) voidaan sanoa, että *tekhne* on *fysiksen* vastakohta. Sitä

voidaan ajatella ennen kaikkea interventiona pikemminkin kuin tuottamisena tai *poiesiksena*. Se on tietoa, joka pyrkii hallitsemaan *fysistä*.

Taideteoksen alkuperässä Heidegger kutsuu *fysistä* maaksi, jolloin maan parina olevaa maailmaa voidaan kutsua – vaikka hän itse ei käytä tätä nimeä maailmasta – *logokseksi*. Tällöin taideteos totuuden tapahtumisen paikkana, maan ja maailman olemissuhteet omaavana, on *fysis* ja *logos*, kätkevä ja paljastava. Taideteos sulkeutuu tällä tavalla itseensä ja vetäytyy materiaaleihinsa. Tämä itseensä sulkeutuminen ja materiaaleihinsa vetäytyminen on taideteoksen itseriittoisuutta ja sen maan ja maailman välisten olemussuhteiden kuvaamista.

Fysiksen ja kielen yhteisyys tulee selvemmin esille Heideggerin myöhäistuotannossa, jossa hän määrittelee kieltä *fysiksen* ja *logoksen* kautta siten, ettei kieli ole ainoastaan *logos*, vaan kieli on *fysis* yhtä hyvin kuin *logos* (Bruns 1989. 120–121). *Taideteoksen alkuperässä* kieltä käsitellään runouden (*Dichtung*) yhteydessä, jossa molemmat jäävät hyvin ongelmallisiksi, mitä ne kyllä ovat myös myöhäistuotannossa. *Taideteoksen alkuperässä* kaikki taide on runoutta, ja myöhemmin Heideggerille runous on alkuperäisintä kieltä (GA 12).

Taide *tekhnenä* ei sisällä käsitystä taiteilijan toiminnasta käsityönä, koska teoksessa tapahtuva totuus on olevan esiintulemista, läsnäolevan paljastumista ja kätkeytymistä. Tällaisella läsnäolevan paljastumisella ja peittymisellä ei ole mitään tekemistä suorastaan käsityötaidon kanssa. Mikä näyttää teoksen luomisessa käsityötaidosta, on toisenlaatuista luomista, jolloin on kysymys luomisen olemuksesta, missä käsityötaito jää luomisen määrittämäksi.

Vaihtoehtona sille, että tarkastellaan luomista käsityötaidon avulla, *Taideteoksen alkuperässä* käännytään takaisin teokseen ja tarkastelemaan sitä, kuinka teoksesta paljastuu sen oleminen luotuna. Taiteilija etäännytetään teoksestaan, vaikka estetiikassa yleensä on taiteilijan luomisprosessilla keskeinen asema. Luomisprosessiin liitetyt käsitykset taiteilijan kyvyistä, jotka perustuvat nerouteen, sisäisen kokemuksen tai tiedostamisen ja tiedostamattoman tulkitsemisen taitoon, eivät ole tarkastelun kohteena. Varsinaisesti Heidegger ei hylkää näitä aspekteja, mutta ne eivät kuitenkaan ole määrääviä teoksen olemisessa. Taideteos

ontologisena olevan paljastavana tapahtumisena ei voi olla riippuvainen subjektin kyvyistä ilmaista olevaa, jolloin tarkastelun kohteeksi jää teos ja teoksen luotuna oleminen.

Kun luomista tarkastellaan taideteoksen kautta, on itsestään selvää, ettei taideteos tule itsestään esiin teoksena. Taideteoksen täytyy olla taiteilijan luoma ja esiintuoma. Luominen totuuden paikoilleen asettamisena tapahtuu kuitenkin teoksessa, eikä taiteilijan teoksen luomisessa tai voimasta. Teoksen olemiseen kuuluu yhtä olennaisesti säilyttäminen kuin luominen. Se tarvitsee molempia ollakseen teos.

”Teos ei voi olla olematta luotu. Sen vuoksi se tarvitsee olennaisesti luojia. Yhtä vähän luodusta itsestään voi tulla oleva ilman vaalijoita.”
(Heidegger 1995b, 70.)

Teoksen säilyttäminen eli vaaliminen ei tarkoita *Taideteoksen alkuperässä* teosten säilyttämistä siten kuin niitä säilytetään ja huolletaan museoissa säilytyksen ja konservoinnin kohteina tai niistä huolehditaan arvokkaina teoksina yksityisten ja eri instituutioiden toimesta. Heidegger antaa myös säilyttämiselle uuden merkityksen, joka Siveniuksen käänöksessä korostuu, kun *Bewahrung* on käännetty vaalimiseksi: ”Teoksen vaaliminen tarkoittaa pysyttäytymistä siinä tapahtuvassa olevan avoimuudessa” (Heidegger 1995b, 70).

Todellisen taideteoksen syntyminen tarvitsee näin ollen luomista olevan kätkeytymättömyyden esiintuomisena ja säilyttämistä teoksena olevan tuomisena tapahtumiseen ja liikkeeseen. Tästä sanojen pyöri-tyksestä päästään taiteen määrittämiseen, jossa taide on totuuden luovaa säilyttämistä teoksessa, ja taide on totuuden tapahtumista ja tulemis- ta. Tämä on Jiro Watanaben (1989, 162–167) mielestä Heideggerin lopullinen taiteen olemuksen määritelmä. Myöhemmin *Taideteoksen alkuperässä* taiteen olemus määritellään *runoudeksi*, jolloin runous voi- daan ilmaista totuuden luovana säilyttämisenä tai totuuden tapahtumi- sena ja tulemisena.

Olemme nähneet miten temppelesimerkissä oleva tuli esiin. Teok- sen olemussuhteet olivat maa ja maailma, ja näiden välisessä taistelussa

totuus tapahtui teoksessa. Taistelu ei ratkea esiintulevassa olevassa, vaan itse asiassa alkaa siitä. Taistelussa voittaa tai astuu esiin maan ja maailman välinen ykseys, jota Heidegger hämmästyttävästi kutsuu *repeämäksi* (Riss) (Heidegger 1995b, 66). Tätä repeämää ei pidä ajatella erottavana vaan yhdistävänä. Se on samalla tavalla yhdistävä kuin metsän laidassa oleva polku yhdistää pellon metsäalueeseen, sen sijaan että ajattelisimme sen erottavan metsän ja pellon. Käänteisesti ajatellen repeämä vetää vastapuolet, maan ja maailman, yhteen antamatta niiden kuitenkaan kadota vastakohtaisuuksiinsa. Hahmo tulee esiin tässä taistelun repeämässä, kuten temppelesimerkissä aiemmin:

”Puu ja ruoho, kotka ja härkä, käärme ja heinäsiirkka saavat erottuvat hahmonsia ja tulevat näin näkyviin sinä minä ne ovat” (Heidegger 1996b, 42).

Maailma taistelussa ja sen repeämässä tuo esiin mittaamattoman ja ratkaisemattoman, koska se on itse mittaamaton ja ratkaisematon. Vastaavasti maa asettuu taistelun repeämässä käytettäväksi, mikä ei kuitenkaan kuluta sitä loppuun aineena, vaan vapauttaa sen ensimmäisen kerran omaksi itsekseen. Maata tarvitaan hahmon paikallaan pysymiseksi, maa asettuu teoksessa käytettäväksi ja antaa teokselle sen ajallisuuden, historiallisuuden. Tätä maan käytettäväksi asettumista voidaan kutsua luomiseksi, joka ei liity välineen valmistamiseen. Välineen valmistaminen eroaa luomisesta siten, että valmistaminen on tekemistä, jossa tekemistä määrää tehtävän hyödyllisyys eli se, mihin välinettä tarvitaan ja käytetään. Teoksessa valmistaminen kuuluu maalille eikä tätä valmistamista määrää hyödyllisyys. Luominen, samoin kuin säilyttäminen, kuuluu teokselle eikä taiteilijalle, kun taideteosta tarkastellaan Heideggerin esittämän *tekhnen* tulkinnan kautta. Edellä seurattu tulkinta antaa Heideggerille tien taideteoksen ontologiseen tarkasteluun, jossa kysymys ei ole taiteilijan toiminnasta ja kyvyistä. Luomisen esiin tuleminen teoksessa ei näin ollen ole sitä, että teos kertoisi suuren taiteilijan luomisvoimasta ja taidosta käyttäen värejä, muotoa, ääntä tai sanoja taiteelliseen ilmaisuun. Tällöin luotu eli teos

jäisi taidon ilmaisuksi, joka tuo esiin luojan, ei luotua. Luomisessa ei pyritä myöskään hyödyllisyyteen, jossa luotu täyttäisi tehtävänsä mahdollisimman hyvin ja huomaamattomasti. Välineessä aine häviää hyödyllisyyteensä, kuten aikaisemmin todettiin van Goghin maalauksen kengissä, jotka palvelivat maalaisnaista sitä paremmin mitä, huomaa-mattomammat ne olivat. (Heidegger 1995b, 61–62.)

Luominen tulee teoksessa esiin siten, että teos ennemminkin on kuin ei ole, ja että tässä teoksessa, joka on, tapahtuu olevan kätkeytymätömyys. Sitä, että teos ennemminkin on kuin ei ole, Heidegger kutsuu *iskuksi* (Stoss) (Heidegger 1995b, 68). Iskun ansiosta teos saa myös itseriittoisuuden ja pysyvyyden. Teos jää itseriittoisuudessaan vieraaksi taiteilijan tekemisestä ja tekemisen tavasta, samoin kuin se jää vieraaksi sille, milloin se on tehty. Tämän vierauden tilalla on luomisen isku, joka tulee teoksessa ilmi siten, että teos ennemmin on kuin ei ole.

Teoksen itseriittoisuudella ja vieraudella Heidegger ei tarkoita teoksen autonomista tulkintaa, vaan kysymys on teoksen hermeneuttisesta luonteesta. Taideteos ei ole omassa maailmassaan, jossa se tapahtuisi omia aikojaan. Maailma, joka on yhtenä olemussuhteena teoksessa, on aina historiallisen ihmisen maailma, jossa totuuden tapahtumisen kautta paljastuu oleva. Ja tämä tapahtuminen on aina ihmisen maailmassa, jossa teos jo on. Heidegger kuvaa tätä ilmaisulla heitteisyys (Geworfenheit), saman sisältöisesti kuin *Olemisessa ja ajassa*, jossa Dasein on aina maailmassa ollessaan heitettyä, jo siellä olevana.

Kaikista olevista kyllä havaitaan, että ne ovat, mutta se unohdetaan hyvin pian, koska se on niiden tavallisin ominaisuus. Taideteoksessa asiat ovat toisinpäin: teoksen oleminen on epätavallista ja se tuo tämän epätavallisuutensa, vieraautensa näkyviin. Tämän esiintuominen on kehämäistä. Mitä voimakkaammin teos tuo esiin epätavallisuutensa, sitä kirkkaammin isku tulee näkyviin ja sitä itsenäisemmin teos on teos, jolloin epätavallisuus, sen arkipäiväisyyden vastakohtana, jossa oleminen on unohtunut, voimistuu. Näin ymmärretyn luomisen suhteen säilyttäminen on aikaisemman määritelmän lisäksi teoksen antamista olla teos, teoksen *silleen jättämistä*:

”Mitä yksinäisempänä teos pysyy itsensä varassa, asetettuna paikalleen asentoon ja mitä puhtaammin se näyttää katkaisevan kaikki yhteydet ihmisiin, sitä yksinkertaisemmin isku, että tuollainen teos on, astuu avoimeen. Sitä olennaisemmin myös tuntematon isketään auki ja toistaiseksi tutulta tuntuva isketään nurin. Tässä moninaisessa iskemisessä ei kuitenkaan ole mitään väkivaltaista, sillä mitä puhtaammin teos on itse tempautunut avaamaansa olevan avoimuuteen, sitä yksinkertaisemmin se siirtää meidät siihen ja samalla ulos tavanomaisesta. Tämän siirtymän seuraaminen tarkoittaa, että muutamme totuttua suhdetta maahan ja maailmaan sekä hillitsemme kaikkea tavallista tekemistä ja arviointia, tuntemista ja katselua, viipyäksemme teoksessa tapahtuvassa totuudessa. Vasta tämä viipymisen tila antaa luodun olla se teos, joka se on.” (Heidegger 1995b, 69, käännöstä muokattu)

Gerald Bruns näkee tässä teoksen antamisessa olla teos, joka seuraa Heideggerin teoksen luomisen ja säilyttämisen määrittelystä, esseeseen teoreettisen keskuksen. ”Yrittäessämme ymmärtää myöhäisempää Heideggeria kaikki riippuu *silleen jättämisestä, Gelassenheitista*, ja totuudessa olemisesta, joka tapahtuu teoksessa” (Bruns 1989, 43). Heidegger puhuu myöhemmin kokemuksesta (Ehrfahrung) erotettuna elämyksestä (Erlebnis). Kokemus on jotain, jota emme itse voi hallita, ja se on jotain uutta. Elämys on pelkästään toistoa ja ennalta määrättävää. Kokemus ja elämys -käsitepari on myös Hans-Georg Gadamerin hermeneuttisen kokemuksen takana ja *Taideteoksen alkuperä* onkin innoittanut Gadameria hänen kehittäessään filosofista hermeneutiikkaansa.

Taideteos näyttää katkaisevan kaikki siteensä ihmisiin. Näin ollen totuus, joka tapahtuu teoksessa, ei ole yksinkertaisesti jo ennestään esillä olevan maailman esiin asettamista eli kuvaamista. Teos hävittää tutun ja arkipäiväisen ja siirtää meidät pois tavanomaisen alueelta paljastaen meille esiin asettamansa maailman. Teoksen luominen maan esille tulemisena ja valmistamisena merkitsee myös teoksen historiallisuutta siten, että teoksella on aina paikka, jossa se ilmenee. Teos ei tapahdu missään epämääräisessä olemattomuudessa, taiteen omalla alueella tai taidehistoriassa. Teoksen tapahtuminen tapahtuu ihmisille, eikä sen

alkuperä ole missään yliluonnollisessa tai ylimaallisessa perustassa. Samalla tavalla totuuskaan ei ole olemassa joissain tähdissä ennalta asetettuna.

Heidegger kysyy itse kysymyksen: ”Nouseeko totuus siinä tapauksessa ei-mistään?” (Heidegger 1995b, 75). Hän vastaa tähän myöntävästi, mikäli ymmärrämme ei-millään vain sen kieltämistä, mikä on, koska totuus ei ilmene kohteista, jotka vain ovat tavanomaisesti, arkipäiväisesti läsnä eli ovat pelkkiä kohteita. Tätä ei pidä ymmärtää romanttisena tarpeena värittää arkipäivää totuuden kustannuksella, kun puhumme teoksessa olevasta totuuden tapahtumisesta. Ennemmin se voidaan ymmärtää väitteeksi, jonka mukaan emme ole maailmassa lainkaan, kun olemme arkipäiväisessä, välittömässä olevien kehässä, joka tuntuu niin turvalliselta ja tutulta, vaan että olemme sulkeutuneessa tilassa. Heideggerin totuus käsitys antaa taideteokselle tehtäväksi avata tai jopa murskata tämän turvallisen olotilan. Tätä taasen ei pidä lukea emansipatorisesti siten, että taideteoksella olisi jokin vapauttava tehtävä, silloin taideteos muuttuisi välineeksi. Heideggerin ajattelu johtaa ajatteluun, jossa keskeisessä asemassa on silleen jättäminen ja runous.

Runous taiteen olemuksena

Heidegger määrittelee taiteen olemukseksi runouden. Runous korostaa taideteoksen tapahtumaluonteisuutta. Kun taide mahdollistaa totuuden tapahtumisen aukeamana, on se myös luonteeltaan kuin runonlausuntaa:

”Totuus, olevan aukeamana ja kätkeytymisenä, tapahtuu kun se runoillaan. *Kaikki taide on olemukseltaan runoutta*, koska se antaa olevan totuuden saapumisen tapahtua sellaisenaan.” (Heidegger 1995b, 75.)

Runollisen olemuksen ansiosta taide avaa olevan keskelle avoimen paikan, jonka avoimuudessa kaikki on eri tavalla kuin tavallisesti. Taideteos on tapahtuma, joka tuo esiin olevan, oli se sitten kengät, kissa tai Jumala. Objektivoiva ja laskeva ajattelu ei koskaan pysty tavoittamaan taideteoksen tuomia olevia samalla tavalla kuin teos. Taideteos ei vaikuta laskevan ajattelun mallin mukaan kausaalisen syy-seuraus -suhteen kautta, vaan sen vaikutus perustuu olevan olemiseen, eli taideteoksen olemisen tapaan, sen ontologiaan.

Runous tulee näin vasta *Taideteoksen alkuperän* viimeisillä sivuilla taiteen olemukseksi (Heidegger 1995b, 75). Se, miksi totuuden tapahtuminen on lausuvaa ja miksi taiteen olemus on runous, ei selviä yksiselitteisesti. Esseen jälkipuheessa Heidegger mielestäni viittaa juuri tähän puhuessaan siitä, että taide jää arvoitukseksi ja *Taideteoksen alkuperän* tehtävä on ollut vain saattaa näkyväksi tämä arvoitus. Runous ja kieli ovat tiiviisti yhdessä *Taideteoksen alkuperän* lopussa. Ymmärtääksemme edes jollakin tavalla, mitä runous on taiteen olemuksena, meidän on selvitettävä kielen käsitettä Heideggerilla.

Kieli ei ole Heideggerille ainoastaan puhuttua tai kirjoitettua kommunikaatiota. Kielen tehtävänä *Taideteoksen alkuperässä* on tuoda oleva olemiseensa avoimuudessa. Eläimillä, kasveilla ja elottomilla olioilla ei ole tätä avoimuutta, koska niillä ei ole kieltä siinä mielessä kuin Heidegger kielen ymmärtää. Nimetessään olevan kieli tuo se samalla olevan näkyviin. Kielen nimeämistä Heidegger kutsuu valon heittämiseksi (Entwerfen des Lichten) (Heidegger 1995b, 77), tapahtumaksi, jossa oleva tulee avoimelle alueelle, avoimuuteen, jossa on totuuden tapahtuminen avoimuutena ja kätkeytyneisyytenä. Olevan tullessa avoimuuteen kielen nimeämisen heittämänä on taiteen olemus runoutta. Bruns kutsuu tällaista runollista sanomista yhdistämällä kaksi Heideggerin ilmaisua *silteen jättäväksi kieleksi* (Bruns, 1989 xxii).

Heidegger puhuu *Taideteoksen alkuperässä* runoudesta kahdessa eri merkityksessä: laajemmassa ja kapeammassa merkityksessä. Laajemmassa merkityksessä, heittävänän sanomisena (Heidegger 1995b, 77), kyse on totuuden tapahtumisen tavasta ja kapeammassa merkityksessä yhdestä taiteen lajista. Laajemmassa merkityksessäkään runous

ei tarkoita Heideggerilla sitä, että eri taidemuodot arkkitehtuurista musiikkiin voitaisiin johtaa takaisin runouteen. Tällaista ajattelua hän pitää lähinnä mielivaltaisena. Kysymys siitä, onko eri taidelajien olemus palautettavissa runouden olemukseen jää auki. Runous taiteen lajina pysyy kuitenkin erityisasemassa muihin taiteisiin nähden. Tätä kielen ja runouden välistä suhdetta Heidegger kuvaa luonnehtimalla kieltä olennaiselta osaltaan runoudeksi. Kieli on runoutta sen vuoksi, että runous tapahtuu kielessä ja näin säilyttää runouden olemuksen. (Heidegger 77–78.)

Kieltä koskevat huomiot jäävät yleisluonteisiksi samoin kuin runouden määrittely, vaikka seuraavassa Heidegger määrittelee runouden olemuksen tapahtumista totuuden luomisena kolmella tavalla: lahjoittamisena, perustamisena ja alkuna.

”Taiteen olemus on runous. Runouden olemuksena on kuitenkin totuuden säätäminen. Ymmärrämme tässä säätämisen kolmessa merkityksessä – lahjoittamisena, perustan säätämisenä ja aloittamisena.”
(Heidegger 1995b, 78; Siveniuksen käännöstä muokattu.)

On huomattava, että tässä vaiheessa *Taideteoksen alkuperässä* puhutaan jo olemuksen olemuksesta, jolloin asiat jo tämänkin vuoksi alkavat abstrahoitua niin korkealle, että on vaikeaa ja ellei mahdotonta päätyä mihinkään konkreettiseen tai yksiselitteiseen lopputulokseen siitä, mitä Heidegger tarkoittaa puhuessaan runoudesta ja luomisesta olemuksina. Samanlainen kuvio löytyy muistakin Heideggerin teksteistä. Esimerkiksi *Kirje Humanismista* (2000) käsittelee humanismia tavalla, josta jää jotain etiikan ja moraalien suhteen, muttei niin paljoa kuin odottaisi.

Totuus, joka tapahtuu ja avautuu teoksessa, aiheuttaa iskun tavanomaisen ja epätavanomaisen välillä työntäen tavanomaisen syrjään. Tavanomaisen jouduttua syrjään ei totuutta voi johtaa tai todistaa aikaisemmasta totuudesta eikä läsnäolevasta. Koska totuuden luomista ei voi johtaa tai todistaa aikaisemmasta, kutsuu Heidegger sitä lahjoitukseksi (Heidegger 1965b 79). Ei kukaan, joka rakastaa taidetta, halua kieltää taiteelta niitä määriytyksiä, joita Heidegger sille antaa. Taiteeseen ja

teoksiin kuuluu runous, totuus, kauneus ja nyt vielä lahjoitus, joka viittaa pyyteettömyyteen ja hyvään.

Totuuden tapahtuminen runollisena ei tule esiin tyhjästä tai määräämättömästä, vaikka sitä ei voikaan johtaa aikaisemmasta ja tavanomaisesti läsnäolevasta. Totuuden *runollinen heittäminen* tapahtuu aina historialliselle ihmiselle. Tällä historiallisella ihmisellä on maa, joka on itsensä sulkeva perusta, ja maailma, joka vallitsee ihmisen ja olemisen kätkeytymättömyyden suhdetta. Historiallisen ihmisen tulkitseen ajalliseksi ja maailmalliseksi ihmiseksi. Mitä ihmiselle annetaan heitossa, se on noudettava perustasta ja samalla asetettava sinne takaisin. Luominen asettamalla takaisin heitossa saadun perustaa samalla kantavan perustan. Tämä perustaminen ei kuitenkaan ole perustan asettamista siinä mielessä, että se olisi luomista tyhjästä. Perustaminen tapahtuu aina heitetynä ollessaan historiallisen ihmisen itsensä määrittelemisen kautta. Kaikella tällä Heidegger pyrkii pois tavanomaisesta perustan käsityksestä, kohti olemista, joka ei perustu muuhun kuin omaan olemiseensa.

Taide runoutena on kolmannessa merkityksessä totuuden taistelun aloittamista, jolloin luominen on alku. Alku ei tarkoita Heideggerilla primitiivistä alkua siten, että se olisi jotain kehittymätöntä tai alkeellista. Päinvastoin alku sisältää kaiken, jopa lopun. Tämä alku tapahtuu, kun oleva kokonaisuudessaan olevana itsenään vaatii perustamista avoimuudessa. Tämä on tapahtunut Heideggerin mukaan kolmasti länsimaiden historiassa. Ensimmäisen kerran se tapahtui antiikin Kreikassa, mistä lähtien se on määrännyt sitä, mitä on kutsuttu olemiseksi. Keskiajalla oleva muuttui olevaksi, jonka Jumala on luonut. Modernin ajan alussa ja aikana oleva muuttuu laskennallisesti kuvattavaksi ja hallittavaksi, läpinäkyväksi objektiksi. Nämä tapahtumat avaavat joka kerta uuden todellisen maailman, jossa oleva paljastuu. (Heidegger 1995b, 80.)

Heidegger ei aseta näitä ajanjaksoja paremmuusjärjestykseen. Myöskään historia ei ole tapahtumien aikajärjestyksen seuraamista tai tapahtumia ajassa. Historia määrittyy taiteen kautta siten, että taide on luomisena lahjoituksen, perustamisen ja alun mielessä historiallista

taiteen tuodessa olevan esiin. Heidegger kysyy kuitenkin heti tämän jälkeen kysymyksen, onko taide meidän historiallisten ihmisten alkuperä vai ei ja jos on niin, millä ehdoilla se on sitä. Tämän kysymyksen esittämiseksi on esitetty kysymys taideteoksen alkuperästä. Heidegger ei vastaa kysymykseen, vaan päätyy lähes samaan kehään *Taideteoksen alkuperän* lopussa kuin alussakin. Taideteoksen alkuperä on taide, taiteen olemuksen ollessa alkuperä taideteokselle runoutena. Taiteen olemus on kuitenkin erityisellä tavalla alkuperä. Se nimittäin tuo totuuden olevaksi ja historialliseksi.

Taideteoksen alkuperässä kieli ja runous saavat näin korkeimman mahdollisen merkityksen. Ne ovat totuuden tapahtumisen tapa, taiteen olemus ja samalla sen alkuperä yhtälailla kuin taiteilijan ja teoksen alkuperä.

Jälkihuomautuksia ja lisäyksiä

Heidegger pohtii jälkisanoissa esiin nostamaansa kysymystä, onko taide olennainen totuuden tapahtumisen tapa meidän historialliselle olemassaolollemme (gesichtliches Dasein). Hän jatkaa kysymistä jos näin on ollut joskus, eikä ole enää, niin miksi se ei ole sitä enää. (Heidegger 1995b, 84.) Tässä kysymyksen asettelussa näkyy esimerkillisesti, miten Heidegger kysyy, vastaa ja perustelee uudella kysymyksellä, joka viittaa ensimmäiseen kysymykseen. Heidegger ei ujustele liikkumistaan kehällä argumentoinnissaan, koska kuten voimme lukea jo *Olemisesta ja ajasta*: kehällä liikkuminen on juhlaa.

Heideggerin mukaan Hegel (1986) on *Estetiikan luennoissaan* käsitellyt ymmärrettävimminkin ja samalla metafysiikan tradition mukaisesti kysymystä taiteesta jonain menneenä ja täyttyneenä. Näistä luennoista Heidegger löytää seuraavat väittämät:

”Meille taide ei ole enää totuuden korkein tapa hankkia itselleen olemassaolo” (Hegel Heideggerin 1995b, 83 mukaan).

”Voi tietysti toivoa, että taide edistyisi ja täydentyisi entisestään, mutta muotona se on lakannut olemasta hengen korkein tarve” (Hegel Heideggerin 1995b, 83 mukaan.)

“Kaikissa näissä suhteissa taide on ja pysyy meidän kannaltamme korkeimman määrätyksensä osalta jonakin menneenä” (Hegel 1986, 25).

Taide ei ole näiden sitaattien mukaan enää korkein tapa, jolla totuus saavuttaa olemassaolonsa itselleen. Taiteen voidaan toivoa kehittyvän ja täydellistyvän, mutta se ei kuitenkaan enää onnistu saavuttamaan hengen ja totuuden korkeinta ilmenemisen muotoa. Hegelin mukaan taide on ollut totuuden korkein ja täydellisin ilmenemismuoto, mutta tämä vaihe on ohimenevä ja tilalle tulee uskonto ja lopulta filosofia. Taide menettää korkeimman mahdollisen tehtävänsä ja on tässä mielessä mennyttä.

Heidegger on määritellyt taiteen olemuksen *olevan-totuuden-asettautumiseksi-teokseen*. Tämän määrittelyn kautta hän esitti kysymyksen, onko taide totuuden tapahtumisena ratkaiseva ja perustavanlaatuisen alkuperä historialliselle ihmiselle. Tähän kysymykseen Hegel edellä esitetyn perusteella vastaa, että se on ollut mutta ei ole enää.

Taiteella on olennainen paikka ja tehtävä Hegelin filosofiassa. Filosofian ja uskonnon kanssa se on yhtenä osana absoluuttista henkeä, jossa sillä on rationaalinen ja tiedollinen arvonsa. Osana absoluuttista henkeä se paljastaa maailman ja ihmisten luonteen aistimellisessä muodossa uskonnon tehdessä tämän esittävässä ja filosofian ajatuksen tai käsitteen muodossa.

Estetiikan luennoissaan Hegel jakaa taiteen kolmeen tyyliin, jotka vastaavat omia aikakausiaan: symboliseen, klassiseen ja romanttiseen. Aikakaudet ovat itämainen, kreikkalais-roomalainen ja moderni. Samoin hän jakaa taiteen kolmeen pääläjiin, jotka käsittävät arkkitehtuurin, kuvanveiston ja maalaustaiteen sekä musiikin ja runouden. (Nahm 1975, 428–429.)

Samat aikakaudet ja tyyllilajit ovat myös Hegelin teoksessa *Phänomenologie des Geistes* (1977). Erona on kuitenkin se, että taiteella ei ole omaa päälukua, vaan Hegel käsittelee taidetta yhdessä uskonnon kanssa. Vaikka jako ajanjaksoihin onkin esimerkkeineen historiallinen, *Phänomenologie des Geistesin* jakoa on pidettävä ennen kaikkea käsitteellisenä.

Eri taiteenlajeilla on valta-asema eri aikakausilla sen mukaan, mikä taiteen laji kulloinkin parhaiten ilmaisee absoluuttista henkeä. Symbolisena taiteenedustajana arkkitehtuuri oli valta-asemassa itämaisellä aikakaudella, jonka Hegel sijoittaa Egyptiin ja sen pyramideihin. Antiikin Kreikan kuva- ja maalaustaide ilmaisi kreikkalaista maailmankuvaa taitavimmin ja eleganteimmin. Hegelin mukaan taide saavutti korkeimman olemuksensa antiikissa ja erityisesti ihmispatsaassa, joka kuvaa Jumalaa. Tällaisessa patsaassa taideteoksen sisältö ja muoto vastaavat toisiaan täydellisimmin. Modernin ajan taide, jonka päälajit ovat musiikki ja runous, ei enää pysty tavoittamaan aikansa monimutkaista maailmankuvaa eikä näin ilmentämään absoluuttista henkeä. Taide on siis menettänyt valta-asemansa ja tilalle tulee filosofia. (Hegel 1977, 434–439.)

Heideggerilla ei ole itse-tietoisuuden ja tietoisuuden käsitteitä, joiden välisestä dialektiikasta Hegelin *Hengen fenomenologiassa* nousee absoluuttinen totuus. *Hengen fenomenologian* alkuasetelmassa on kuitenkin yhtäläisyyksiä Heideggerin filosofian kanssa. Teos alkaa aistivarmuudella, jossa ihminen on maailmassa, eikä tätä maailmassa olemista kyseenalaisteta. Samoin Heideggerin filosofiasa on aina kysymys maailmassa olemisesta. Maailma on läsnäoleva, ja siinä olevat kohteet ovat ihmiselle havaittavissa ja saavutettavissa. Taideteokset ovat myös molemmille filosoifeille aistihavainnoin saavutettavissa, mutta niiden olemus ei perustu siihen, että ne ovat havaittavia kohteita. (Hegel 1977, 58–66.)

Heideggerin käsittelemät taideteokset, joissa tapahtuu totuuden-asettautuminen-teokseen ja historiallisen maailman paljastuminen, ovat klassisia teoksia. Esimerkkien mukaiset suuret taideteokset ovat tässä tavallisemmassa merkityksessä kuin hegeliläisessä mielessä klassiset teokset. Tämä johtuu Gianni Vattimon (1988, 80) mielestä siitä, että

totuuden-asettautuminen-teokseen ei toteudu täydellisen harmonian ja ulkoisen sekä sisäisen, muodon ja sisällön välisen vastaavuuden takia, kuten Hegelillä, vaan sen aiheuttaa maan ja maailman välisen taistelun pysyvyys.

Vastauksen omaan kysymykseensä ja Hegelin taidetta koskevien väitteiden suhteen Heidegger jättää avoimeksi, kuten myös taide jää lopulta arvoitukseksi. Askel vastauksen suuntaan *Taideteoksen alkuperässä* on hänen koko pohdintansa taiteen luonteesta ja alkuperästä, joiden merkitys on ajateltu totuuden olemuksen mukaan.

Estetiikan ylittäminen *Taideteoksen alkuperä* -esseen ja Nietzsche-luentojen valossa

Heidegger esittää *Olemisessa ja ajassa* kysymyksen olemisesta ja sen merkityksestä. Hänen mielestään länsimainen metafysiikka on unohtanut tämän kysymyksen ottaen kohteeksansa vain olevan. Olemisen kysyminen tulee mahdolliseksi vasta ylitettäessä länsimainen läsnäolon metafysiikka, jonka suurimpana ja viimeisenä edustajana Heidegger pitää Hegeliä. Metafysiikan ylittäminen tapahtuu ontologisen tradition destruktion prosessissa, jossa kysyminen löytää luonteensa.

Luettaessa *Taideteoksen alkuperää* olemisen kysymisen kautta liittyy se olennaisesti läsnäolon metafysiikan destruktion. Tämä tulee erityisesti ilmi kun esseetä luetaan yhdessä Heideggerin Nietzsche-luentojen kanssa. Taiteen ja runouden ollessa kuitenkin Heideggerilla keskeisessä asemassa myöhäistuotannossa, on kysyttävä tarkemmin hänen suhdettaan estetiikkaan ja estetiikan destruktion.

Vastausta kysymykseen Heideggerin suhteesta estetiikkaan etsitään siis lukemalla *Taideteoksen alkuperä* -esseetä huomioimalla Nietzsche-luennot, joissa hän esittää estetiikan kehityksen noudattavan yhtenä osa-alueena koko metafysiikan historian kehitystä. Näin luettaessa selviää, ettei Heideggerin tarkoitus ollut johdattaa meitä taiteen tutkimiseen. Hänen pyrkimyksensä näyttää ennemminkin olleen kääntää filosofia

runouden monimerkityksiselle kielelle, ja tässä tehtävässä ei estetiikalla ole osaa eikä arpaa. Heideggerin mukaan runoudella on ainutlaatuinen kyky esittää ja säilyttää uutuutensa, ja hän vertaakin kaikkea taidetta kieleen itseensä, runouteen. Hän yhdistää runouden tärkeyden filosofian traditioon. *Taideteoksen alkuperä* -esseessä Heidegger asettaa runouden erityisasemaan suhteessa muihin taiteisiin määriteltyään ensin taiteen ”...totuuden asettautumiseksi teokseen tekeille” (Heidegger 1995b, 28) ja runoudeksi. Runouden suhteen tämä tapahtuu kuitenkin tietyin varauksin. Kaikkea taidetta ei ole mahdollista palauttaa runouteen. Heidegger kirjoittaa:

”Mikäli kaikki taide on olemukseltaan runoutta (*Dichtung*), silloin rakennus-, kuva- ja säveltaide täytyisi palauttaa runotaiteeseen (*Poesie*). Tämä on silkkää mielivaltaa. Epäilemättä, niin kauan kuin pidämme mainittuja taiteita muunnelmina sanataiteesta, jos runoutta saa luonnehtia tällä helposti väärin tulkittavalla nimityksellä. Mutta runotaide on vain yksi tapa totuuden aukaisevaa luonnostelua eli runoutta sen laajassa merkityksessä. Tästä huolimatta sanataideteoksella, runouden ahtaammassa mielessä, on erityinen asema taiteiden kokonaisuudessa.” (Heidegger 1995b, 76.)

Runous on laajemmassa merkityksessään taiteen olemus, silloin kun teoksessa tapahtuu totuuden työ olevan olemuksen paljastumisena. Heidegger näyttäisi ratkaisevan vanhan kiistan runouden ja filosofian välillä asettamalla filosofian runouden palvelukseen. Perinteinen estetiikka ja taideteoriat eivät pysty tätä tapahtumaa selvittämään. Heideggerille perinteinen estetiikka taiteen tuntijoineen ja taidemaailmoineen on harastusta teosten kanssa, jotka ovat pelkästään kohteita. Tällä estetiikalla on tuhatvuotinen perinne, joka on Heideggerin mielestä mahdollista ylittää, kun estetiikkaa tarkastellaan sen synnystä sen korkeimman kukoistuksen kautta sen loppuun saakka.

Taideteoksen alkuperästä löytyy kaksi estetiikan ylittämisen näkökulmaa. Ensimmäinen liittyy käsitepariin muoto - aine, joka Heideggerin mielestä hallitsee tapaamme ymmärtää olevaa. Toinen voidaan lukea

Heideggerin ajattelusta taiteesta menneenä ja tehtävänsä menettäneenä, jolloin hän erityisesti viittaa Hegelin estetiikan luentoihin. Molemmat estetiikan ylittämisen näkökulmat saavat selvennyksen Heideggerin Nietzsche-luennoista. Luvussa *Sechs Grundtatsachen aus der Geschichte des Ästhetik* (Nietzsche 1961) hän esittää kuusi estetiikan historiaan kuuluvaa vaihetta selventääkseen estetiikan asemaa länsimaisessa ajattelussa ja suhdetta länsimaisen taiteen historiaan. Estetiikka on olemishistoriallisesta näkökulmasta tuomittu jo alussaan, ennen estetiikka-sanan syntyä, Platonista ja Aristoteleesta lähtevän käsitteistön kautta loppuunsa, josta Hegel ilmoittaa ja jonka Nietzsche toteuttaa ja – voimme lisätä – Heidegger kirjaa.

Ensimmäinen näkökulma estetiikan ylittämiseen on Heideggerin esittämä pohdinta olion oliomaisuudesta *Taideteoksen alkuperässä*. Tämä käsittelee lähes yhden kolmasosan tekstistä. Heidegger käsittelee olion oliollisuutta, jota on hallinnut muoto-aine -käsitepari. Heidegger esittää, että muoto-aine-käsitepariin kuuluvasta *tekhnestä*, joka kreikkalaisen alkuperäisen merkityksensä mukaan tarkoitti ennemminkin know-how'ta kuin itse tekemistä, on tullut tapa, jolla kaikkia olevia, kuten myös taideteoksia, ymmärretään.

Oliollisuus käsitetään yleisesti perusrakenteeksi, johon taiteilija tuo toiminnallaan jotain, mikä tekee siitä taidetta. Heidegger ei ole tyytyväinen tähän yleiseen käsitykseen oliollisuudesta taideteoksen perustana. Taideteos on kyllä olio, mutta siten erikoinen olio, että se tuo esiin jotakin muuta kuin pelkän olion. Maalaus ei tuo esiin pelkästään värillistä kangasta, joka on pingotettu puusta tehtyjen raamien ympärille. Päästäkseen eroon käsityksestä oliollisuudesta taideteoksen perustana Heidegger esittelee olion määritykseen kolme näkökulmaa, jotka hänen mukaansa hallitsevat ajatteluamme ja samalla suhtautumistamme taideteokseen: olio käsitetään tunnusmerkkien kantajaksi, aistimusten moninaisuuden ykseydeksi tai muotoilluksi aineeksi. Heidegger ei väitä, että näkökulmat olisivat sinänsä vääriä, mutta kylläkin, että ne kaikki kuuluvat teknologiseen ajatteluun, jossa kaikki oliot ovat määriteltävissä muodon ja aineen kautta. Tällöin teos käsitetään oliona, joka on pelkästään objekti, ja se on otettavissa haltuun tarkas-

telun kohteena, mitattavana ja punnittavana. Tällainen ajattelu kysyy taiteen suhteen ainoastaan sitä, miten se on tehty ja miten se toimii vaikuttaessaan subjektiin. (Heidegger 1995b, 20–22.)

Todettuaan puutteelliseksi vallitsevat käsitykset oliosta Heidegger pitää mahdollisena tapana lähestyä olion oliomaisuutta jättämällä se oliollisuuteen, pakottamatta sitä vallalla oleviin käsityksiin. Hänen mukaansa on käännyttävä kohti olevaa ja ajateltava sitä antamalla sen olla omassa olemisessaan. Oliokäsitykset vain tukkivat tien olion oliomaisuuteen, teoksen teosmaisuuuteen ja välineen välinemäisyyteen.

Heidegger ei esitä olioiden luokitusta puhtaisiin olioihin, välineisiin ja teoksiin. Hän pyrkii kuvaamaan ja rikkomaan sitä länsimaisen ajattelun tapaa ajatella oliota, jossa muoto-aine-tulkinta on saanut määräävän aseman. Olion määrittely välineeksi johtuu Heideggerin mukaan osittain myös siitä, että väline on ihmisen tekemä ja näin erityisen lähellä ihmistä. Käsitepari aine-muoto määrittää välineitä tai käyttöesineitä. Välineen olemuksen Heidegger kuitenkin löytää taideteoksesta, jota kyseinen käsitepari ei määritä. Heidegger hylkää nämä käsitteet taideteoksen analysoinnissa, koska ne eivät tavoita sitä olemusta, joka runoudella ja taiteella on. Näitä käsitepareja käytettäessä taideteoksen olemus katoaa, ja siitä tulee pelkästään tarkastelun kohde, josta voidaan pyyhkiä pölyjä yhtä hyvin kuin kokea taidenautintoja. Käsiteparin tilalle Heidegger tuo maa- ja maailma-käsitteet. Goghin Kenkä-taulu ei kuluta maahan kuuluvaa materiaaliaan loppuun, vaan tuo esiin sinisen sinisyyden, raudan kovuuden tai elämän haurauden. Teos tuo paljastamansa aina maailmaan, maalaisnaisen, van Goghin, historiallisen ihmisen tai modernin ihmisen maailmaan.

Väline on sitä parempi, mitä huomaamattomammin aine palvelee välineen tarkoitusta. Esimerkiksi käyttäessämme kenkiä ne ovat sitä paremmat, mitä huomaamattomammin ne täyttävät tarkoituksensa, eivät hierrä, pysyvät kuivina ja ovat omalla paikallaan eteisessä valmiina kun niitä tarvitsemme. Teoksessa asiat ovat toisin päin. Teos tuo esiin olevan olemisessaan eli tapahtuu olevan totuuden paljastuminen olemisessaan. Tämän olevan ja olemisen välinen raja kulkee taideteoksessa maan ja maailman välissä, joista kumpikaan ei ole ilman toistaan.

Toinen tapa jolla *Taideteoksen alkuperä* -essee tarjoaa estetiikan ylityksen, on Heideggerin ajatus taiteen kuolemasta. Hegeliä ei mainita kuin esseen jälkisanoina, mutta kaiken kaikkiaan voidaan koko essee lukea suhteessa kysymykseen siitä, onko suuri taide vielä mahdollista, kautta. Taiteen kuoleman kysymys, joka Hegelillä koskee taidetta absoluutin esittäjänä, muuttaa muotoaan Heideggerilla. Se muuttuu kysymykseksi siitä, onko taiteen tehtävänä enää pelkästään kultivoida tunteitamme ja pitää yhteyttä menneeseen, vai vieläkö se avaa tai perustaa maailman. Heideggerille taiteen kutsumus on olla alkuperä, erityinen tapa, jossa totuus heideggerilaisessa paljastumisen merkityksessä tulee historialliseksi. Van Goghin kengät paljastavat enemmän kuin tutkittaessa kenkiä suoraan. Heideggerin mukaan Goghin maalaus paljastaa niiden totuuden ja maailman, johon ne kuuluvat. Vielä enemmän kertoo kreikkalainen temppeli. Se antaa olioille ulkomuodon ja ihmiselle kuvan itsestään. Esimerkit kertovat, mitä tarkoittaa totuus taideteoksessa. Esimerkkien kautta kuvataan myös, kuinka taideteos ei enää tapahdu. Tällöin elämyksestä on tullut kaiken taiteen ja taiteen tekemisen mitta. Heidegger kirjoittaa:

”Kaikki on elämystä. Kenties elämys on kuitenkin se elementti, jossa taide kuolee” (Heidegger 1995b, 83.)

Tämä kuoleminen, pelkäksi toistettavaksi elämykseksi muuttuminen, tapahtuu hitaasti. Se kestää vuosisatoja ja kuuluu olennaisesti estetiikan kehityksen vaiheisiin, jotka hän kirjaa Nietzsche-luennoissaan.

Heideggerille estetiikka alkoi Platonista ja Aristoteleesta, samalla kun ”Suuri taide ja suuri filosofia, joka kukoisti sen kanssa, saavutti loppunsa” (Heidegger 1961, 95). Puhuessaan taiteen lopusta hän ei esitä esteettistä arvostelmaa, vaan hänen tavoitteenaan on valaista taiteen roolia suhteessa totuuteen. Heidegger perustaa ideansa Hegelin väitteeseen, jonka mukaan, ”kaikissa näissä suhteissa taide on ja pysyy meidän kannaltamme korkeimman määrityksensä osalta jonakin menneenä” (Hegel 1986, 25). Heidegger kuitenkin antaa Hegelin väitteelle uuden merkityksen käsitellessään aihetta Nietzsche-luennoissa.

Hegelin näkemyksen mukaan taiteen korkein kutsumus absoluutin esittäjänä on ohi, ja sen tehtävän on ottanut uskonto ja filosofia. Taide modernissa maailmassa ei siis pysty enää esittämään järjellisyttä ja henkisyttä, mihin se pystyi antiikin Kreikassa. Heidegger kuitenkin näkee, että myös filosofia on jotain mennyttä samassa mielessä kuin Hegelille taide. Vaikkakin Heidegger vielä *Taideteoksen alkuperässä* antaa filosofialle totuuden tapahtumisen paikan. Heidegger kutsuu meidät odottamaan ajattelun toista alkua ja taidetta. Hölderlin on Heideggerille mahdollisen toisen alun profeetta (Bernasconi 1986, xvi–xvii). Kuten filosofian historia, taiteen historia on Heideggerille tietty olemisen historian ykseys, vaikkakaan sitä ei voida kertoa jatkuvana kertomuksena.

Nietzsche-luennoissa Heidegger lähtee tavoilleen uskollisena ensin määrittelemään estetiikkaa kysymällä ”Mitä estetiikka tarkoittaa?” (Heidegger 1961, 92). Hän vastaa johdatellen omaan ajatteluunsa seuraavasti. Estetiikka-sana on Heideggerin mukaan muodostunut samalla tavalla kuin logiikka- ja etiikka-sanat. Tietoa tarkoittava sana *episteme* on liitetty etiikka- ja logiikka-sanoihin: Logiikka, *logike episteme*, on *logoksen* tietoa, väitteen tai arvostelun ajattelun perustavanlaatuisena muotona. Logiikka on tietoa ajattelusta, sen muodoista ja säännöistä. Etiikka, *ethike episteme*, on tietoa *ethoksesta*, ihmisen sisäisestä luonteesta. ja siitä, kuinka se määrittää hänen toimintaansa. Logiikka ja etiikka molemmat viittaavat ihmisen käytökseen ja sen lainmukaisuuteen. Estetiikka on muotoutunut vastaavalla tavalla. *Aisthetike episteme* on tietoa ihmisen toiminnasta suhteessa hänen aisteihinsa, aistimuksiinsa ja tunteisiinsa, ja siitä tietoa kuinka nämä on määritelty. Logiikka määrittelee ajattelua, ja se mikä sopii yhteen ajattelun itsensä kanssa, on totuus. Ihmisen toimintaa ja toiminnan luonnetta määrittelee etiikka, ja se, mikä sopii yhteen ihmisen luonteen ja toiminnan itsensä kanssa, on hyvä. Saman kaavan mukaan Heidegger määrittelee, että ihmisen tunnetta määrittelee estetiikka, ja se mikä sopii yhteen tunteen itsensä kanssa, on kaunis. Näin Heidegger näkee toden, hyvän ja kauniin tullen eri tieteiden kuten logiikan, etiikan ja estetiikan kohteiksi. (Heidegger 1961, 92–94.)

Heidegger hahmottaa ja näkee estetiikan historian viitenä kautena, vaikkakin estetiikka käsitteenä ilmestyy käyttöön vasta niistä kolmannessa. Kaudet ovat: 1) Antiikin taide, 2) Platonin ja Aristoteleen synnyttämä estetiikka, 3) Modernin ajan synty, 4) Hegelin estetiikan luennot sekä taiteen loppu. 5) Nietzschen kollektiivinen taideteos.

Heideggerin mukaan estetiikan ensimmäinen vaihe on antiikin ”suuri kreikkalainen taide”. Tällöin ei vielä ollut tiedollis-käsitteellistä tutkimusta taiteesta, joka olisi rinnastettavissa estetiikkaan. Reflektion puute ei johtunut Heideggerin mukaan siitä, että kreikkalaiset olisivat vain muhineet kokemuksessa. Päinvastoin kreikkalaisten intohimo tietoon oli niin voimakas, etteivät he tässä euforisessa tilassaan tarvinneet estetiikkaa kohdatakseen taideteosta ja taidetta. (Heidegger 1961, 95.)

Seuraava kausi on Platonin ja Aristoteleen aika eli länsimaisen filosofian synty. Estetiikka alkoi Kreikassa samalla, kun kreikkalaisten suuri taide ja suuri filosofia kukoistivat tullessaan loppuunsa. Platonin ja Aristoteleen aikana, jolloin filosofia muodostui kokonaisuudeksi, muotoutuivat peruskäsitteet ja rajat koko tulevalle taiteen tutkimukselle. Peruskäsitteet, kuten muoto ja aine, *morphe - hyle*, saivat määrittäjänsä. Samalla olevat ymmärrettiin olevina ja erotettiin muista olevista niiden ulkoasun mukaan. Muoto rajaa, ja rajattu on aine. Taideteoksesta tulee oleva, jonka ideana on kaunis, jota sen muoto esittää. *Hyle - morphe* -käsitteparia seuraa käsite *tekhne*, josta tulee Heideggerin mukaan kaiken taiteen tutkimuksen ohje taiteessa. Samoin *tekhnestä* kehittyy nykyinen tekniikan käsite, jonka olemusta Heidegger pohtii myöhemmissä teksteissään. Kreikkalaisilla ei ollut erillistä taidetta merkitsevää sanaa. Kaikkea taidetta ja kaikenlaista käsityötä kutsuttiin *tekhneksi*. Heidegger seuraa Aristoteleen käsitystä *tekhnestä*. *Tekhne* ei tarkoita tekemistä, vaan sen tietämistä, kuinka tehdään. Tekeminen *tekhnenä* on *fysiksen* eli olevan esiin tuomista. Heideggerin tulkinnan mukaan *fysis* tarkoitti kreikkalaisilla ensisijaisesti kaikkea olevaa kokonaisuudessaan, jonka luonteeseen kuuluu olevan esiin tuleminen itsestään ja pakottamatta ja samanaikaisesti olevan peittyminen ja kätkeytyminen. Ihmisen halutessa perustaa itsensä tähän *fysikseen*, johon hän itsekään kuuluu, hallitsemalla ja muokkaamalla olevaa, hän asettuu samalla sitä vastaan tiedolla olevasta. Ihminen haluaa tehdä kaikesta läsnäolevaa. Tällaista

tietoa Heidegger pitää *tekhnenä* ja tässä laajassa mielessä taidetta voitiin kutsua *tekhneksi*.

Kolmas estetiikan historian kehitysvaihe, jonka Heidegger ottaa esiin, on modernin ajan synty. Se on taiteen tiedon historiaan vaikuttava tapahtuma, joka ei kuulu välittömästi taiteen tutkimukseen, vaan liittyy koko historiaamme. Subjekti ja hänen tietämisensä itsestään olevien joukossa tulee paikaksi, jossa ihminen päättää, kuinka olevat koetaan, määritellään ja hahmotetaan. Ihminen ottaa vapaasti aseman suhteessa oleviin, ja määrääväksi asiaksi tulee maku. Tämä kaikki juontaa käsituksesta, oivalluksesta: ajattelen, siis olen olemassa, *ego cogito ergo sum*. Ihminen löytää itsensä olemisestaan ja asemastaan. Ihminen on myös ensimmäinen objekti, josta hän on varma. ”Minä” on varma lähtökohta, ja kaikki muu saa varmuutensa sen kautta. Taiteen tutkimus muuttuu ihmisen aistien ja tuntemuksien tutkimiseksi, eli syntyy estetiikka, joka on tunteen ja aistien alueella, samalla tavalla kuin logiikka on ajattelun alueella. Tässä vaiheessa suurelle taiteelle asetetaan myös tehtävä palvella ihmisen tarpeita. Taide ei ole enää itsensä vuoksi, vaan ennen kaikkea historiallisen ihmisen palveluksessa, koska kaiken mitaksi on nyt tullut ihminen. Taide kohtaa tässä myös huippunsa, jonka jälkeen suurta taidetta kohtaa rappio.

Neljäs vaihe on taiteen loppu ja Hegelin estetiikka. Heidegger kirjoittaa:

”Historiallisella hetkellä, kun estetiikka on saavuttanut korkeimman huippunsa, laajuutensa ja muodon ankaruuden, on suuri taide lopussa. Estetiikan saavutuksen suuruus ja hienous on siinä, että se tunnustaa ja antaa ilmiänsuuren taiteen lopulle. Viimeisin ja suurin estetiikan tradition edustaja oli Hegel.” (Heidegger 1961, 100.)

Hegelille taide on yksi hengen korkeimmista ilmenemisen muodoista yhdessä uskonnon ja filosofian kanssa. Heidegger siteeraa Hegelin *Estetiikan luentoja* kohdista, joissa tämä kirjoittaa taiteesta menneenä ja jonakin, joka on menettänyt asemansa suhteessa tarpeeseemme esittää absoluuttia materiaalisena. Hegelin mukaan tästä tapahtumasta syntyy

tarve estetiikkaan eli taiteen filosofiaan. Taide kutsuu meidät ajattelemaan sitä, mitä taide on olemukseltaan, eikä ainoastaan miten taidetta luodaan (Hegel 1986, 26). Kumpikaan ei nähnyt mahdollisena sitä, että yksittäiset teokset eivät olisi arvostettuja ja originaaleja. Tosiasiassa yksittäiset teokset, jotka ovat olemassa vain eliitin nautintoa varten, puhuvat ennemminkin Hegelin puolesta Heideggerin mukaan. Tämä on todiste siitä, että taide on menettänyt absoluuttisen asemansa eli kykynsä ilmaista totuutta sen korkeimmissa muodoissa.

Viidentenä kohtana on ”kollektiivinen taideteos” ja Wagner (Heidegger 1961, 101). Taide on Heideggerin mukaan menettänyt asemansa yhtenäisenä ilmiönä, joka kuvaa omaa aikaansa ja paikkaansa. 1800-luvulla taiteen heikkenevän olemuksen aikana taide yrittää kuitenkin tai, kuten Heidegger kirjoittaa, uskaltautuu kerran vielä yrittämään ns. ”kollektiivista taideteosta”. Tämän yrityksen Heidegger assosioi Richard Wagneriin ja rajaa tutkimuksensa yhteen piirteeseen, jonka kertoo jo nimi ”kollektiivinen taideteos”. Taidelajeja ei pitäisi erottaa toisistaan, vaan ne täytyisi yhdistää yhdeksi teokseksi; itse asiassa taiteen tulisi olla uskonto. Tämän suhteen erityisessä asemassa ovat musiikki ja kirjallisuus, siksi kollektiivisin taiteen muoto on Wagnerin mukaan ooppera. Tämä yritys taiteen palauttamisesta asemaansa kuitenkin epäonnistuu, koska Wagnerin yritys jää yksittäiseksi ja ainutkertaiseksi.

Viimeisenä estetiikan vaiheena on Nietzsche, ei siis Hegel. Heidegger (1961, 101) tiivistää Nietzschen käsityksen taiteesta luvussa *Die fünf Sätze über die Kunst, Viisi väitettä taiteesta*, väitteisiin:

1. Taide on kaikkein huomiota herättävin ja tutuin muoto tahdosta valtaan.
2. Taide täytyy ymmärtää taiteilijan ehdoin.
3. Taiteilijan laajennetun käsitteen mukaan taide on perustavanlaatuisen kaikkien olevien ilmenemismuoto, siinä mielessä ja laajuudessa kuin ne ovat luotuja, tai itsestään luotuja.
4. Taide on erityinen vastaliike kaikelle nihilismille.
5. Taide on arvokkaampaa kuin totuus.

Näissä väitteissä kiteytyy estetiikka Heideggerin mukaan äärimmäisessä muodossaan, jonka se voi saavuttaa länsimaisen metafysiikan tradition yhtenä osa-alueena, lähellä loppuaan. Taiteen kautta ihminen määrää olevien olemisen tapaa ja antaa siten taiteilijalle rajattoman vallan teoksen suhteen. Kun taiteilija ymmärretään tekijänä, hän on myös kaiken luoja ja kaiken mittapuu. Taide ei ole tekemisissä totuuden vaan arvojen kanssa, jotka saavat määreensä ja perustuvat laskevaan ajatteluun.

Sen ylittäminen, miten estetiikka ymmärtää taiteen on luettavissa Heideggerin *Taideteoksen alkuperässä*. Siinä taideteosta ei oteta laskevan ajattelun mukaisesti annettuna läsnäolevana kohteena, oliona johon kuuluu oliollisuus muotona ja aineena. Taide runoutena on teoksen silleen-jättämistä, luopumista tahdosta valtaan. Taideteos on ennemminkin tapahtuma kuin tekemisen tai luomisen tuote. Taide on totuuden tapahtuminen, jossa totuus on jotain muuta kuin olemme tottuneet ajattelemaan. Ylittämiseen kuuluu myös teoksen historiallisuus ja sen kysyminen, vieläkö taiteella on tapahtumaluonne, siten että se ei ainoastaan paljasta mennyttä historiallista aikaa, vaan tätäkin päivää niin, että se olisi alku ei-teknologiselle ajattelulle. Ajattelulle jota ei määräisi *episteme*, tieto, vaan olemisen paljastuminen maan ja maailman välisessä ontologisessa erossa ja tämän tapahtumisessa.

5.

Humanismi, ihminen ja Zollikon-seminaarit

Heideggerin ja Sartren kiista humanismista ja eksistentialismista

Heidegger luetaan monesti eksistentialistien joukkoon samoin kuin fenomenologistienkin joukkoon. Heideggerin oppi-isä Edmund Husserl tunnetaan fenomenologian perustajana, ja monet haluavat lukea koko Heideggerin filosofiaa tämän kautta. Yhtenä Heideggerin kuuluisimpana seuraajana pidetään eksistentialismin luoja, Jean-Paul Sartrea. Eksistentialismin myötä Sartresta tuli Ranskan kuuluisin filosofi, minkä jälkeen moni ranskalainen filosofi on pyrkinyt ottamaan tämän paikan, kuten esimerkiksi Derrida tai Lyotard. Kukaan ei ole kuitenkaan saavuttanut vastaavaa suosiota kuin Sartre, joka tavoitti filosofiallaan akateemisen piirin lisäksi suunnattoman määrän ihmisiä, jotka eivät paljon muuta filosofiasta tiedäkään. Lähes jokaiselle on tuttu Sartren eksistentialistinen ahdistus, ja hän on myös suosittu taiteilijoiden ja intellektuellien parissa.

Eksistentialismi filosofisena virtauksena tuli maailmankuuluksi Jean-Paul Sartren lokakuussa 1945 pitämän *Eksistentialismikin on humanismia* -puheen myötä. Siinä Sartre muun muassa esittää, että on olemassa kahdenlaista eksistentialismia (Sartre 1965, 12–14):

“...ensinnäkin kristittyjä, joihin luen katolista uskoa tunnustavat Karl Jaspersin ja Gabriel Marcelin, ja toisaalta ateisti-eksistentiaalistejä, joihin voidaan lukea Heidegger ja myös ranskalaiset eksistentiaalistit ja minut. Yhteistä heille on vain, että he kummatkin sanovat olemassaolon olevan ennen olemusta, essentiaa... Se merkitsee, että ihminen on olemassa ensin, tavoittaa itsensä, ilmaantuu maailmaan ja määrittelee itsensä vasta kaiken tämän jälkeen. Se ettei ihminen sellaisena kuin eksistentiaalisti hänet käsittää, ole määriteltävissä, johtuu siitä, ettei hän aluksi ole mitään. Oleminen alkaa vasta myöhemmin ja hänestä tulee se, mitä hän itsestä tekee. Ei ole myöskään ihmisluontoa, koska ei ole Jumalaa, joka sen mielessään loisi. Ihminen on, ei ainoastaan sellainen, miksi hän itsensä käsittää, vaan myös sitä, mitä tahtoo olla, sellainen minä hän itseään pitää ollessaan olemassa, siten kun olemassaoloa kohti syöksyvä laine saavuttaa rannan: ihminen on vain sitä, mitä hän itsestään tekee. Tämä on eksistentiaalismin ensimmäinen periaate... Eksistentiaalismin ensimmäinen tehtävä onkin tuoda ihmisen ulottuville se, mitä hän on, antaa se hänelle, ja samalla säilyttää hänen harteilleen koko vastuu omasta olemassaolostaan. Kun sanomme, että ihminen on vastuussa itsestään, emme tarkoita sitä, että hän olisi vastuussa vain omasta rajallisesta yksilöstään, vaan kaikista ihmisistä.”

Tästä sitaatista on löydettävissä Sartren eksistentiaalismin perusväitteet: olemassaolon ensisijaisuus olemukseen nähden, ihmisen ennalta määräämätön tarkoituksettomuus, ihmisen kyky määrittää itsensä, eksistentiaalinen vastuullisuus ja vapaus sekä tahdon vapaus, joka menee ylitse Kantin tahdon käsitteen.

Sartren henkisellä oppi-isällä Martin Heideggerilla ei ollut ongelmia sen kanssa, että Sartre määritteli hänet ateistiksi, mutta hänellä oli suuri ongelmia hyväksyä Sartren ideat humanismista ja eksistentiaalisista. Marraskuussa 1946 Heidegger kirjoitti niin sanotun *Humanismikirjeen* (2000), jossa hän kritisoi Sartren humanismia (Thoma 2003, 552). Heidegger väittää, että humanismin olemus sisältyy ihmisolennon olemukseen. Ensimmäisen kerran humanismia tavataan antiikin Roomassa, jossa *homo humanuksen* vastakohtaksi asetettiin *homo barbarus*.

Heideggerin mukaan *homo humanus* on “roomalainen, joka ylensi ja jalosti roomalaista hyvettä (*virtus*) yrittämällä” sulauttaa’ siihen kreikkalaisilta omaksutun *paideian*” (Heidegger 2000, 59). Heidegger painottaa, että humanismin historia osana metafysiikan historiaa ottaa annettuna idean *animal rationalesta*. *Animal rationale* on ruumis plus jotain muuta kuten sielu, järki tai tietoisuus. Heidegger väittää, että Sartren humanismi kuuluu metafysiikan historiaan, koska metafyyssisen pelkästään väitteen ”essentia ennen eksistentiaa” kääntäminen pääläel-leen ei riitä, jolloin väite jää edelleen metafyyssiseksi. Näin ollen myös Sartren ihmiskäsitys on metafysiikkaan kuuluva. Kaikki humanismi on joko perustettu metafysiikkaan tai on itsessään perusta metafysiikalle. Vaihtoehtona Heideggerilla oleva anti-humanismi ei tarkoita ihmisyiden vastaisuutta vaan metafysiikan vastaisuutta. Heidegger aloittaa ihmisen idean anti-humanistisen ajattelun *Kirjeessä Humanismista* seuraavasti (Heidegger 2000, 51): ”Kieli on olemisen talo. Ihminen asettuu siihen asumaan.”

Sartren humanismi

Jean-Paul Sartre (1905–1980) on itse asiassa ainut merkittävä filosofi, joka on julistanut olevansa eksistentiaalisti. Eksistentiaalisminsa perusväitteet hän muotoili teoksissaan *Minän ulkoisuus* (2004), *Inho* (1964, Helsinki: Tammi), *Sketch for a Theory of the Emotions* (2002), *Being and Nothingness* (1966) ja *Eksistentiaalismin on humanismia* (1965). *Minän ulkoisuus* -teoksessa Sartre esittää, että ”ego ei ole tietoisuuden omistaja vaan sen objekti” (Sartre 2004, 116; Saarinen 1983, 68). Sartre postuloi transsendentiaalisen egon vaikkakaan ei kantilaisessa eikä myöskään husserlilaisessa merkityksessä. Näin tässä varhaisteoksessa on näkyvissä kaksi Sartren filosofian peruselementtiä: 1) teoreettinen humanismi ja 2) tietoisuuskeskeisyys.

Sartre kirjoitti *Minän ulkoisuuden* Husserlin fenomenologian vaikutuksen alaisena. Kirjoitusajankohtana Heideggerin vaikutus Sartreen

ei ollut suuri, mutta tilanne muuttui myöhemmin. Heideggerin filosofialla tulikin olemaan suurempi merkitys Sartren eksistentialismille kuin Husserlin fenomenologialla. Talvella 1933–34 Berliinissä Sartre tutki intensiivisesti sekä Husserlia että Heideggeria. Aikaisemmin Sartre oli kuullut Heideggerista luettuaan Alexander Kojeven luentojen muistiinpanoja. Niissä Kojeve teki Heideggerista hyvin hegeliläisen tulkinnan (Janicaud 2003, 422). Kun Sartre oli sotavankina saksalaisten vankileirillä, hän sai käsiinsä *Olemisen ja ajan* munkki Etchegoyenilta, joka puolestaan oli saanut kirjan saksalaiselta papilta. Parakissaan täiden, luteiden ja kirppujen puremana Sartre luki erittäin tarkkaan *Olemisen ja ajan*. Etchegoyen oli ilmeisesti yrittänyt käännöstyötä Sartren, mutta hän oli antanut tähän tarkoituksen nähden väärän kirjan. (Cohen-Solal 1987, 191.)

Sartren ymmärrys Heideggerista oli väritty Kojeven ja tämän oppilaan kääntäjä Henry Corbinin hegeliläisellä ja antropologisella tulkinnalla ja terminologialla. Roland Aronsonin ja Adrian van den Hovenin (loppuviite 45 teoksessa Sartre 1992) mukaan Sartre käytti läpi elämänsä Heideggerista kirjoittaessaan sitä terminologiaa, jonka Corbin loi Heidegger-käännöksessään nimeltä *Qu'est-ce que la métaphysique* (Heidegger 1985). Tämä ensimmäinen Heideggerin ranskannos julkaistiin vuonna 1931 *Bifur*-nimisessä lehdessä.

Kojeven suosituksen mukaisesti Corbin käänsi Dasein-termin ranskaksi ilmaisulla *réalité-humaine* (Rockmore 1995, 73). Kuuluisassa Hegel-tutkimuksessa Kojeve samastaa käsitteen *réalité-humaine* itse-tietoisuuden käsitteen kanssa (Kojeve 1980, 8). Sartre ottaa tämän käsitteen käyttöönsä kirjassaan *Sketch for a Theory of the Emotions* (Sartre 2002, 10). Sartre kohdentaa filosofiansa ihmisen ja tämän tilanteen tutkimiseen kojevelais-heideggerilaisessa merkityksessä (Sartre 2002, 13): ”...todella positiivisen inhimillisen tilanteen tutkimisen täytyy ensiksi selventää käsitys ihmisestä, maailmassa-olemisesta ja tilanteesta.” Me voimme tulkita Sartren 1930- ja 1940-luvulla kirjoittamat näytelmät eksistentialistisena kuvauksena ilmiöstä nimeltä *réalité-humaine*. Kojeven ja Corbinin ehdollistaman Heidegger-tulkinnan takia Sartre ei nähnyt mitään ongelmaa kytkeä inhimillinen todellisuus ja

itselleen oleminen hegeliläiseen itsetietoisuuteen (Sartre 2002, 10; Sartre 1966, 124). Näin Kojeven vaikutuksesta johtuen Sartrelta heti alussa jää näkemättä Heideggerin perusmotiivi eli pyrkimys ylittää sekä saksalainen tietoisuusfilosofia että perinteinen filosofinen antropologia (Lévy 2003, 119–220).

Ennen vuotta 1945 Sartre ei käyttänyt termiä humanismi positiiivisessa merkityksessä, vaikka hänen filosofiansa keskittyi ihmiseen ja ihmisen tietoisuuteen. Bernard-Henry Lévy puhuu jopa Sartren anti-humanismista, mikä kuulostaa kaukaa haetulta (Lévy 2003, 165–201). Joka tapauksessa Sartren romaanissa *Inho* päähenkilö inhoaa nietzscheläisessä hengessä humanismia sen kaikissa muodoissaan (Sartre 1964 169):

”Radikaalinen humanisti on erityisesti virkamiehistön ystävä. ’Vasemmistolaisen’ humanistin suurimpana huolena on ihmisyysarvojen vartiointi... Nöyrille hän uhraa kauniin klassisen sivistyksensä. Hän on kuin leski, jonka katse on lempeä ja aina kyynelissä; hän itkee vuodesta toiseen. Hän rakastaa kissoja ja koiria, kaikkia korkeimpia imettäväisiä. Kommunistinen kirjailija on rakastanut ihmistä toisesta viisivuotissuunnitelmasta lähtien; hän kurittaa, koska hän rakastaa... Kuopuksena syntynyt katolinen humanisti puhuu ihmisestä ihmetellen. Miten kaunis onkaan, hän sanoo, nöyrien osa, saappaan saumaajan ja lontoolaisen satamatyöläisen osa. Hän on valinnut enkelten humanismin... humanistinen filosofi, joka vastuunalaisuutensa tuntien hoivaa veljiään, kuin olisi heistä vanhin; humanisti, joka rakastaa ihmisiä sellaisenaan, toinen, joka rakastaa heitä sellaisena millaisia heidän pitäisi olla... joku rakastaa ihmisessä hänen kuolemaansa, joku hänen elämänsä... on iloisia humanisteja... on synkkiä humanisteja... Mutta itseoppinut ei heitä tunne. Hän on tunkenut heitä sisäänsä niin kuin kissoja huketussäkkiin, eikä hän näe eikä kuule, vaikka he kynsivät siellä toisensa riekaleiksi.”

Kirjoitukset *Inho*, *Muuri* ja *Likaiset kädet* loivat sellaisen kuvan, että sartrelainen eksistentialismi on pessimististä, absurdia ja anti-humanistista. Ranskalainen lehdistö syytti Sartrea moraalisesta rappiosta ja toivottomuuden tunteen levittämisestä nuorisoon (BBC 2007). Suurista filosofeista siis Sokratesta, Heideggeria ja Sartrea on syytetty nuorison turmelemisesta. Aikalaisten mukaan eksistentialistille elämä on tarkoituksetonta ja elämän tilanteet sattumanvaraisia: mitä mieltä onkaan elää? *Being and Nothingness* kirjassa (Sartre 1966, 65–116; 171–534) esitetyt käsitykset ahdistuksesta, pelosta, huonosta omastatunnosta, masokismista, vihasta ja sadismista vain lisäsivät kuvaa sartrelaisen eksistentialismin pessimismistä. Tällaisesta pessimismistä Sartre sanoutuu irti kuuluisassa puheessaan *Eksistentialismikin on humanismia*, jonka hän piti Pariisissa 28. lokakuuta vuonna 1945. Tässä puheessaan Sartre kiistää sen, että eksistentialismi suosittelisi ihmisille elämistä jonkinlaisessa epätoivoisessa kvietismissä ja vetäytymään toiminnasta pelkkään filosofiseen mietiskelyyn (Sartre 1965, 9). Sartrelle eksistentialismi on humanismia, koska se uskoo ihmisen toimintaan ja ihmisen vapauteen. Sartrelaisen eksistentialismin filosofisiin edellytyksiin kuuluu se, että Jumalaa ei ole, ihmisluontoa ei ole, eksistenssi tulee ennen olemusta, ihminen on hylätty maailmaan, ihminen on tuomittu vapaaksi, ihmisen kohtalo on hänen omissa käsissään, ei ole muuta toivoa kuin ihmisen oman toiminnan kautta tuleva toivo ja ei ole ennalta asetettua moraalialia. Näistä seuraa Sartren mukaan se, että ihminen yksinkertaisesti on inhimillinen ja elämä on mahdollista. Sartrelle ihminen on määrittämätön, koska alkujaan ihminen on ei-mikään (ei-oleva; *le Néant*) (Sartre 1966, 559–567). Ihminen on ei-mikään ennen, kuin hän tekee itsestään jonkun (Sartre 1965, 13). Ihminen on itsensä toteuttava ei-mikään (Fell 1979, 155). Ei-mikään mahdollistaa sen, että ihmisellä on eksistentiaalinen vapaus. Tämä asia on Sartren mukaan eksistentialismin ensimmäinen periaate. Kojeve-laista Heidegger-terminologiaa seuraten Sartre kutsuu olevaa, jonka eksistenssi tulee ennen olemusta, käsitteellä inhimillinen todellisuus, *réalité-humaine* (Sartre 1965, 13; Sartre 1966, 60).

Puheessaan Sartre puolustaa eksistentialismia kommunistien ja katolilaisten esittämää kritiikkiä kohtaan. Itse asiassa kommunistien esittämä kritiikki on lähellä sitä kritiikkiä, jota Heidegger tuli esittämään *Kirjeessä Humanismista*. Kommunistit kritisoiivat eksistentialismia siitä, että se pitää ihmistä eristettynä antropologisena subjektina ja nojaa kartesiolaiseen käsitykseen subjektista. Kommunistien mukaan subjektivistinen kartesiolainen ego ei voi saavuttaa solidaarisuutta toisten ihmisten kanssa, jotka ovat olemassa egon ulkopuolella. Katolilaiset puolestaan kritisoiivat eksistentialismia siitä, että se hylkää Jumalan käskyt ja kieltää Jumalan ikuiset arvot. Katolilaiset väittävät, että tämä johtaa sellaiseen subjektivismiin, jossa jokainen saa tehdä mitä tahansa ja kukaan ei voi moraalisesti arvioida toisen tekoja. (Sartre 1965, 9.)

Katolilaisille ja kommunisteille Sartre vastaa, että eksistentialismin subjektivismi ei tarkoita moraalittomuutta tai epäsolidaarisuutta. Vaikka eksistenssi on ensisijainen essenssiin nähden, ihminen on moraalisesti vastuussa siitä, mitä hän on ja mitä hän tekee toisille. Eikä ihminen ole vastuussa vain itselleen vaan kaikille ihmiselle. Ihmisen vastuu kattaa koko ihmiskunnan. Ei Jumala eikä yhteiskunta voi ottaa ihmiseltä tämän eksistentiaalista vastuuta. Jokainen kerta kun ihminen valitsee – mennä naimisiin, liittyä puolueeseen, ostaa savukkeita ja niin edelleen – ei hän ole vastuussa vain itselleen vaan kaikille, koska hän teollaan luo tietyn kuvan ihmisestä. Kun yksilö muokkaa itseään teoilla, hän muokkaa ihmistä yleensä. Kun yksittäinen ihminen sitoutuu johonkin, hän samalla toimii lainsäätäjänä koko ihmiskunnalle. Tämä on Sartrelle ”inhimillistä todellisuutta” ja syynä sellaisille eksistentiaalisille tunteille kuin ahdistus, heitteisyys ja epätoivo (Sartre 1966, 70–71). Kun joku yrittää kieltää eksistentiaalisen vapauden ja vastuun, hän syyllistyy itsepetokseen ja hänelle tulee huono usko (*mauvaise foi*). Huono usko on seurausta yrityksestä purkaa vapaudesta aiheutuva eksistentiaalinen ahdistus. Esa Saarisen Sartre-tulkinnan mukaan ”emme koe omaa vapauttamme, koska kätkemme itseltämme. Huono usko on siis mekanismi, jolla puijaamme itsemme uskomaan, että meillä ei olekaan vapautta; huono usko on itsepetos, jolla pyrimme siirtämään valinnan ja sen mukaan kulkevan vastuun itsemme ulkopuolelle”. (Saarinen 1983, 198.)

Sartren mukaan meillä ei ole mitään pakotietä eksistentialisesta vapaudesta. Ihminen on heitetty maailmaan eikä ole olemassa mitään determinismiiä, joka ehkäisisi ihmisen vapauden. Ihminen on toki määräytynyt konkreettisesta tilanteesta, mutta silti hän eksistentialisessa mielessä aina vapaa (Sartre 1993, 433): ”Totaalisesti determinoitu ja totaalisesti vapaa.” Ihminen on tuomittu vapauteen (Sartre 1965, 19). Sartre julistaa, että ihminen on vapaa määrittämään itsensä ja ihminen määrittää itsensä teoilla. Ihminen tulee joksikin tekojensa kautta. Ihminen on yksin vastuussa teoistaan. Kuinka ihminen sitten voi tietää, mitkä teot ovat oikein ja mitkä väärin, jos Jumalaa eikä *a priori* moraalialia ole olemassa. Sartre (1965, 23) vastaa seuraavasti:

”Olette vapaa, valitkaa, keksikää. Mikään tunnettu moralioppi ei voi teille osoittaa, mitä teidän pitäisi tehdä – opastavia merkkejä ei ole.”

Moraalille ei ole muuta perustaa kuin vapaus, vastuu ja teot. Arvoja ei ole olemassa *a priori*, vaan ne *tehdään-olemaan*. Oletus tietoisuuden radikaalista vapaudesta merkitsee olevan hiljaisuutta ja indifferenssiä kaikille arvoille (Saarinen 1983, 193–194.)

Arthur C. Danton Sartre-tulkinnan mukaan me emme löydä arvoja valmiina odottamassa maailmassa, vaan arvot generoituvat meidän maailmaan tulomme ehtona. Tämä Danton mukaan vastaa nuoren Wittgensteinin näkemystä arvoista. (Danto 1991, 124.) Wittgenstein (1989, 85) sanoo Tractatuksen pykälässä 6.41 arvoista seuraavasti: ”Maailmassa ei ole mitään arvoa – ja jos olisi, sillä ei olisi mitään arvoa”.

Sartre kannattaa eräänlaista toiminnan ja sitoutumisen etiikkaa. Ihminen on heitetty maailmaan, jossa hänen on pakko valita konkreettisessa tilanteessa, jossa toiset ovat läsnä lihassa ja veressä (Sartre 1966, 448). Vaikka transsendentaalista arvojen valtakuntaa ei ole olemassa, eksistentialismi tunnustaa läsnäolevan ihmisen arvokkuuden. Ihminen ei ole objekti tai olio, vaan hän on subjektiviteetti, joka voi kartesiolaisella ”minä ajattelen” -aktilla saavuttaa varmuuden itsen läsnäolosta toisten kanssa ja varmuuden toisten läsnäolosta itsen kanssa. Kun Jo-

hanneksen evankeliumin ensimmäisessä lauseessa sanotaan, että alussa oli logos ja logos oli Jumalan kanssa, niin Sartre sanoo, että alussa on ajatteleva ego, joka on välttämättä toisten kanssa. Ego ei voi eksistoida eikä ajatella ilman toisten läsnäoloa.

”*Cogiton* avulla... tavoitamme sekä itsemme että myös muut ja olemme noista muista yhtä varmoja kuin itsestämme. Tavoittaessaan itsensä *cogiton* avulla ja tajuaa samalla, että muut ovat hänen olemassaolonsa ehtoja. Hän huomaa, ettei voi olla mitään... elleivät muut häntä sellaisena pidä... Näin löydämme maailman, jota kutsumme inter-subjektiiviseksi” (Sartre 1965, 30).

Tällä tavoin Sartre pyrkii kojevelaisittain korjaamaan Descartesia Heideggerin kanssaolon (Mitsein) ja Hegelin tunnustuksen käsitteiden avulla. Humanismina voidaan pitää näkemystä, joka pitää ihmistä korkeimpana päämääränään.

”...Eksistentalisti ei koskaan pidä ihmistä päämääränä: ihmistähän on aina rakennettava. Eikä pidä myöskään uskoa, että olisi olemassa sellaista humanismia, että voisimme palvoa sitä Jumalana Auguste Comten tavoin. Tällainen humanismin kultti päättyy tuijottamaan omaan napaansa kuten Auguste Comte ja lopulta – niin on sanottava – fascismiin. Sellaista humanismia me emme halua”. (Sartre 1965, 39–40.)

Sartren mukaan on olemassa toisenlaista eksistentialistista humanismia, joka katsoo ihmisen aina olevan itsensä ulkopuolella. Ihminen ilmestyy vain silloin, kun hän laatii itselleen elämänsuunnitelman ja näin harhailee itsensä ulkopuolelle. Ihminen projisoi koko ajan itseään ja kadottaa itseään. Ihminen aina tavoittelee transsendentaalisia päämääriä (päämääriä, jotka transsendentoivat eli ylittävät hänen kulloisenkin olemisensa) ja on koko ajan itsensä ylittämisen tilassa. Sartren mukaan transsendenssi tässä itsensä ylittämisen merkityksessä on subjektiiviteetin konstituiva piirre. Sartre kutsuu transsendenssin ja subjektiiviteetin

välistä suhdetta eksistentialistiseksi humanismiksi. Eksistentialismi on humanismia ennen kaikkea sen vuoksi, että se katsoo, että ihmisten täytyy etsiä itseään nykyisen itsensä tuolta puolen ja avuttomuuden tilassaan päättää, mitä hänestä on tuleva. (Sartre 1965, 40.)

Sartren ja Heideggerin epätodennäköisen dialogin lyhyt historia

Vuonna 1945 Heidegger sai vierailijoita Ranskasta. Yksi heistä oli Frederic de Towarnicki, joka lainasi Heideggerille Sartren *Olemisen ja olemattomuuden* ranskankielisen kappaleen. Heidegger vaikutti heti Sartren tyylistä. Erityisesti Heidegger piti siitä, mitä Sartre filosofoi hiihtämisestä. Heidegger todella kunniotti Sartren filosofiaa. Kant-kirjassaan Heidegger antaa Sartrelle seuraavanlaisen tunnustuksen (Heidegger 1998, 251): ”Sartren vaikutus merkittävä; *Oleminen ja aika* ymmärretty ensimmäisen kerran.”

Heidegger tahtoi tavata Sartren, ja Towarnicki ryhtyi organisoimaan tapaamista. Aluksi Sartre vastusti ajatusta, mutta Towarnicki onnistui vakuuttamaan Sartren. Sartre ja Heidegger suostuivat tapaamiseen Baden-Badenissa 28. lokakuuta vuonna 1945. Heidegger kirjoitti Sartrelle kutsukirjeen, jossa hän ylisti Sartrea seuraavasti (Jurt 1966):

”Tässä tapaan ensimmäisen kerran riippumattoman ajattelijan, joka on kokenut saman perustan vaikutuspiirin kuin josta käsin ajattelen. Teostanne hallitsee välitön filosofiani ymmärtäminen, jonkalaista en ole missään muualla kohdannut. Odotan kovasti hedelmällistä ajatustenvaihtoa ja sen myötä olennaisten kysymysten selvittelyä. Koskien mitä vakavimmin aikamme ymmärtämistä ja sanoiksi tuomista, ilman oppiristiriitoja, muotivirtauksia tai koulukuntia, kuinka todella pohjattomasti ei-mikään kätkee olemisen rikkauden päättäväisen kokemuksen lopulta herättämänä.”

Tämä tapaaminen ei kuitenkaan onnistunut syistä, jotka Sartren puolelta kuulostavat sartrelaiselta huonolta uskolta. Sartre ja Heidegger lopulta tapasivat toisensa vuonna 1952 Freiburgissa (Zafranski 2002, 349–350). Heidegger oli tätä ennen julkaissut Sartre-kritiikkensä *Humanismi-kirjeessään* josta syystä heillä ei enää ollut yhteistä pohjaa, eivätkä he tiettävästi sen syvällisemmin keskustelleet toistensa kanssa. Tapaaminen oli lyhyt eikä se johtanut enempään dialogiin kahden suuren filosofin välille. Jos tapaaminen Baden-Badenissa olisi onnistunut, historia olisi saattanut mennä toisin. Ehkä ”olennaiset kysymykset” olisi selvitetty ja olemisen rikkaus olisi paljastettu.

Heideggerin anti-humanismi

Kirje Humanismista (2000) perustuu Heideggerin kirjeeseen ystävälleen Jean Beaufretille vuodelta 1946. Beaufret oli kysynyt aiemmin Heideggerilta: “Kuinka palauttaa merkitys sanalle ’humanismi?’” (Heidegger 2000, 108). Heideggerin ei varsinaisesti vastaa kysymykseen, vaan lähtee pohtimaan humanismi-sanan merkitystä ja ylipäättään sanan säilyttämisen tarpeellisuutta. *Kirje Humanismista* tunnetaan kuitenkin ennen kaikkea Sartren eksistentialismin ja Heideggerin filosofian ranskalaisen tulkinnan kritiikkinä.

Kirje Humanismista on monipuolinen teksti ja siitä voidaan löytää ainakin kolme erilaista teemaa. Ensinnäkin Heidegger haluaa erottaa oman filosofiansa sartrelaisesta ekistentialismista, toiseksi hän haluaa selvittää omaa ei-metafyysistä käsitystään humanismista ja kolmanneksi tekstistä on luettavissa Heideggerin filosofian kehitystä *Olemisen ja ajan* suhteen. Heidegger yhdistää olemisen, kielen ja ajattelun heti tekstin alussa:

”Kieli on olemisen talo. Ihminen asettuu siihen asumaan. Ajattelijat ja runoilijat ovat tämän asunnon vartijoita.” (Heidegger 2000, 51.)

Ajattelu, kieli ja oleminen ovat vain ihmiselle kuuluvia asioita ja ovat Heideggerin ihmiskäsityksen lähtökohta. Heidegger kysyy, onko tarpeellista säilyttää sana humanismi, koska kaikenlaiset ismit ovat tulleet epäilyttäviksi. Voiko jokin ”ismi” olla parempi kuin toinen? Halu ja kiinnostus uusiin ismeihin, kuten esimerkki eksistentialismiin, kuuluu ajattelun lopun aikaan eli metafysiikan lopun aikaan. Filosofia metafysiikkana on unohtanut perustehtävänsä eli olemisen ajattelun ja eksistentialismi ei tee poikkeusta tässä. Ajattelusta ja kielestä on tullut vain kommunikaation palvelijoita unohtaen esteettisen ja moraalisen vastuun. Tämä kaikki uhkaa inhimillisyyden olemusta. (Heidegger 2000, 55–57.)

Olemisessa ja ajassa oleva huoli on yritys tuoda ihminen lähelle olemistaan, toisin sanoen ”olemistaan”. Huoli on Daseinin (ihmisen) olemisen tapa ja kaikkein inhimillisintä ja humaninta tehdä. Huoli edustaa samaa asiaa kuin asuminen ja lähellä-olo (Heidegger 2000, 57–58). Heidegger määrittelee humanismin merkityksen seuraavasti: ”Humanismin merkitys on ajatella ja pitää huolta siitä, että ihminen olisi inhimillinen eikä epäinhimillinen, ‘epähumaani’, sivussa olemuksesta.” (Heidegger 1999, 58.) Kysymyksestä humanismista Heidegger siirtyy kysymykseen ihmisestä, koska vain siitä käsin voidaan määrittää humanismi. Täytyy tietää ensin vastaus kysymykseen, mitä on ihminen, ennen kuin voi vasatta kysymykseen, mitä on humanismi. Heidegger esittää, että on kaksi pääkäsitystä ihmisen luonteesta, siitä mitä on ihminen: kristillinen käsitys eli henkinen ja marxilainen käsitys ihmisestä, joka on materialistinen. Marx löytää ihmisen luonteen yhteiskunnasta sen turvatessa ihmisen luonnolliset tarpeet. Kristillinen käsitys näkee ihmisen ennen kaikkea suhteessa jumaluuteen. Ihminen on Jumalan lapsi. Ihminen on vain läpikulkumatkalla maallisen elämän halki kohti parempaa tuonpuoleista maailmaa. (Heidegger 2000, 58.)

Heidegger esittää seuraavanlaisen lyhyen humanismin historia. Humanismi syntyi antiikin Roomassa. *Homo humanus* sai vastaparikseen *homo barbaruksen*, ensimmäisen tarkoittaessa Rooman kansalaista hyveineen ja toisen tarkoittaessa ei-roomalaisia. Hyveet juontuivat kreikkalaisilta, ja niihin kuului muiden muassa kasvatus korkeampiin

taitoihin ja filosofiaan. Kreikkalaiset kutsuivat ruumiin ja sielun hyveiden kasvatusta ja opetusta *paideiaksi*. Roomalaiset käänsivät *paideian* sanalla *humanitas*. 1300- ja 1400-luvun renessanssi Italiassa liittyi humanismiin ja näin ollen myös kreikkalaiseen *paideiaan*, barbaarin osassa ollessa keskiajan goottilainen skolastiikka. Historialliseen humanismiin kuuluu aina korkeimman sivistyksen harjoittaminen, joka palaa aina jollakin tavalla antiikin Kreikkaan tai ainakin ihailee sitä. Tämä näkyy Heideggerin mielestä myös 1700-luvun saksalaisessa humanismissa, jonka edustajia ovat Wincelman, Goethe ja Schiller. Hölderlin tuntuisi kuuluvan listaan, mutta Heideggerin mielestä näin ei ole. Hänen mukaansa Hölderlin ajattelee ihmistä alkuperäisemällä tavalla, kuin mihin humanismi kykenee. (Heidegger 2000, 59.)

Jokainen humanismi sitten roomalaisista olettaa ihmisen olemuksen itsestäänselvyytenä ja tämä olemus on *animal rationale*. Tämä käsitys ei ole väärä, mutta se on alistettu metafysiikalle, kritisoi Heidegger (2000, 61). Metafysiikka kylläkin tutkii olevia olemisessaan, joten se myös ajattelee olemista, mutta se ei ajattele olemista sinänsä. Se unohtaa ja peittää ontologisen differenssin olevan ja olemisen välillä. Ihmisen olemusta ei voi löytää *animalitaksesta*. Ihmisen erityislaatuisuus, *humanitas*, ei tarkoita että ihminen olisi *animalitas* lisättynä jollakin, oli tämä lisäys sitten järki, kuolematon sielu, persoona tai henki. Ei myöskään auta se, että asettaisimme ihmisen muiden elollisten olioiden joukkoon, kuten kasvien, eläinten, petojen tai jumalien joukkoon. Ihmisen olemus ei löydy näin. (Heidegger 2000, 61–62.)

Kysymykseen, mitä ihminen on, Heidegger vastaa ihmisen olemisen kautta, joka on ainutlaatuista (Heidegger 2000, 64):

”Se mitä ihminen on, ihmisen ’olemus’ kuten metafysiikalta peritty kieli asian ilmaisee, perustuu hänen ek-sistenssiinsä.”

Ihmisen olemus on *ek-sistenssi*. Heidegger korostaa ihmisen maailmassa olemista kirjoittamalla ek-sistentin viivan kanssa. Hän kirjoittaa myös Da-seinin viivan kanssa samasta syystä *Zollikon-seminaareissa*. Vain ihmisellä on tämä tapa olla. Jumalalla ei voi olla tätä tapaa olla eikä

eläimellä, vaikkakin Jumalan oleminen on meille läheisempää kuin eläimen tapa. Meitä erottaa pohjaton kuilu eläinten olemisen tavasta ja voimme vain ihmetellä ihmeellisiä eläimiä. *Ek-sistenssi* ei tarkoita samaa kuin filosofian traditioon kuuluva *eksistentia* todellisuutena, *actualitaksena*. Ek-sistenssi merkitsee ”astumista ulos olemisen totuuteen” (Heidegger 2000, 66). *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kirjoittaa olemisen merkityksestä, mutta myöhemmässä tuotannossaan tulee esiin olemisen totuus, kuten edellisessä lainauksessa.

Ihminen ymmärtäminen *animal rationalena*, persoonana, henkisenä olentona sieluineen ja ruumiineen, ei sinänsä ole väärin. Nämä käsitykset eivät kuitenkaan tavoita ihmisen todellista arvoa. Näissä käsityksissä ihminen asetetaan muiden olevien joukkoon samalla tavalla kuin kivi asetetaan muiden kivien joukkoon erotuksena vain jokin erityinen piirre tai ominaisuus. Tältä pohjalta *Oleminen ja aika* voidaan lukea humanismia vastaan. Metafyysiikan värittämä humanismi ei ota tarpeeksi vakavasti ihmisen olemista ja arvokkuutta: ”Humanismia vastustetaan, koska siinä ihmisen *humanitas* ei saa riittävää arvostusta” (Heidegger 2000, 70). Ihminen on olemisen paimen. Tämä ei tarkoita sitä, että ihminen loisi tai tekisi olevia, kuten Jumalan uskotaan tekevän. Heidegger määrittelee ihmisen maailmaa-muokkaavaksi siinä, missä eläimet, joilla on vain ympäristö, ovat köyhiä maailman suhteen (Heidegger 1983c, GA 29/30). Eron mahdollistaa se, että ihmisellä on kieli, joka on olemisen talo. Mitä tämä johtopäätös tarkoittaa, jää avoimeksi kysymykseksi. Heidegger ei määrittele ihmistä enempää ennen kuin vasta *Zollikon-seminaareissa*.

Heidegger tekee eron oman ajattelunsa ja Sartren eksistentiaalismin välille. Vastaus kysymykseen ihmisen olemuksesta ihmisen ek-sistomisena ei vastaa kysymykseen mitä ihminen on tai ei ole. *Olemisesta ja ajasta* on löydettävissä seuraavat lauseet: ”Daseinin ’olemus’ on sen eksistenssissä” (OA 66) ja ”’*Existentia*’ on ennen *essentiaa*” (OA 67). Näiden lauseiden innoittamana Sartre luo oman eksistentiaalisminsa sloganin: *olemassaolo edeltää olemusta*. Heidegger myöntää, että on aivan oikein käyttää eksistentiaalismin nimeä filosofiasta, joka perustuu käsitykseen eksistentian ensisijaisuudesta essentiaan nähden. Samalla

hän kuitenkin kieltää, että *Oleminen ja aika* olisi eksistentialismia. *Oleminen ja aika* vasta asettaa lähtökohtia ja alkaa pohtia eksistentian ja essentian välistä suhdetta (Heidegger 2000, 68):

”Eksistentialismin keskeisellä teesillä ei kuitenkaan ole mitään yhteistä *Olemisen ja ajan* lauseen kanssa; sitä paitsi teoksessa ei oikeastaan voi väittää vielä mitään essentian ja existentian suhteesta, sillä kysymys on asian ennakoivasta valmistelusta.”

Sartre ottaa essentian ja eksistentian perinteisen metafysiikan käsitteinä, jonka mukaan eksstentia edeltää essentiaa. Heideggerin mukaan Sartre vain kääntää järjestyksen jääden sellaisen metafysiikan pauloihin, joka peittää olemisen kysymisen. (Heidegger 2000, 67–68.)

Heideggerille ihminen on olemisen heittäjä maailmaan ja samalla olemisen paimen. Ihminen ei ole olevien hallitsija. Olemisen paimenena oleminen mahdollistaa olevien ilmestymisen sinä, minä ne ovat. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että ihminen päättäisi, miten ja milloin ovat ilmestyisivät ja olisivat. Tämä on yksi perusero Heideggerin ja Sartren ajattelussa. Heidegger kirjoittaa *Zollikon*-seminaareissa:

”Sartren perustavanlaatuinen virhe on siinä, että hän näkee olemisen jonain ihmisen subjektiivisen projektion asettamana” (Heidegger 2001, 221).

Toinen ero heidän ajattelussaan on ihmisen määrittely. Heideggerin ymmärrys ihmisestä ennen kaikkea ek-sistoivana ja maailmaan heitettyinä on vastakohtainen ymmärrykselle ihmisestä subjektina tai ego-tietoisuutena. Heideggerille ihminen on aina maailmassa ja ajassa ilman perinteistä käsitystä tietoisuudesta tai subjektiivisuudesta. Subjektiivisuus edustaa kartesiolaista määritelmää ihmisestä eläimenä plus jotakin.

Heidegger kysyy, mitä on oleminen. Mitä on se oleminen, jonka paimen ihminen on? Oleminen on se itse (Heidegger 2000, 70). Tämä ei kerro paljoakaan kenellekään siitä, mitä oleminen on. Heideggerin

määritelmät olemisesta ovat yleensä negatiivisia. On selvää, ettei oleminen ole Jumala eikä myöskään minkäänlainen perusta, eikä oleminen tietenkään voi olla oleva. Oleminen on jotain lähintä, mitä ihmisellä voi olla, mutta samalla kertaa se on myös kaukaisinta (Heidegger 2000, 70). Humanismi-kirjeen loppupuolella alkaa käydä selväksi, että myös tässä tekstissä Heideggerin peruskysymyksenä on oleminen. Tämä onkin perustavan laatuinen ero Heideggerin ja Sartren välillä, koska Sartren pääkysymys on ihminen (Janicaud 2003, 413).

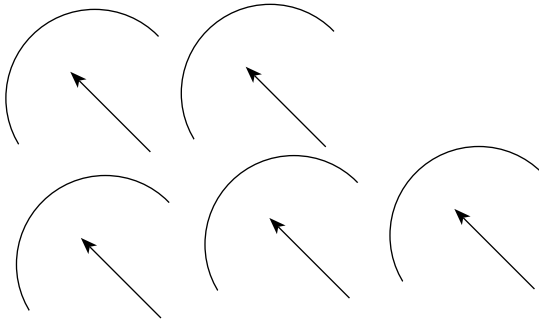
Heidegger kuvaa ideaansa humanismista Aristoteleen kertomuksella Herakleitoksesta (*De partibus animalium*):

”Herakleitoksen kerrotaan puhutelleen häntä tapaamaan tulleita vieraita seuraavaan tapaan. Kun vieraat saapuivat, he näkivät hänet lämmittelemässä uunin vierellä. He pysähtyivät hämmästyneinä ja ennen kaikkea siksi, että hän rohkaisi epäröiviä tulemaan sisään sanoen: ”Jumalat oleilevat myös täällä.” (Heidegger 2000, 97.)

Heidegger olettaa tarinan puhuvan puolestaan, mutta antaa kuitenkin oman tulkintansa. Heidegger muuttaa käännöksen ”Jumalat oleilevat myös täällä” muotoon ”myös täällä Jumalat ovat läsnä.” Jumalat tulevat läsnäoleviksi kaikkein arkisimmassa paikassa, keittiössä, vanhan miehen asuinsijalla. Asuinsija saa läsnäolonsa sanomisessa ja muuttuu mistä tahansa paikasta Jumalten paikaksi ja asuinsijaksi. Tässä paikassa voidaan ajatella etiikka sen perustavan merkityksen, *ethoksen* kautta, ihmisen asuinsijan kautta. Tätä on alkuperäinen etiikka, johon kuuluu olemisen kysyminen. Tätä alkuperäistä etiikkaa ei voi ymmärtää ennen kuin olemisen totuuden kysymys on perinpohjaisesti ajateltu. (Heidegger 2000, 98–99) Tämä on myös vastaus Heideggerin nuoren ystävän kysymykseen: ”Milloin kirjoitatte etiikasta?” (Heidegger 2000, 97).

Zollikon-seminaarit ja Oleminen ja aika

Heideggerin mielestä olla ihminen tarkoittaa: ”Ihmisen perustavanlaatuinen luonteenpiirre on olla-avoin sille mikä on läsnä.” (Heidegger 2001, 73). Tämä määrittely on Heideggerin *Zollikon-seminaaareista* vuodelta 1965. Seminaareissa Heidegger pyrkii esittämään käsityksensä ihmisestä. Ensimmäinen luento pidettiin 1959. Aluksi Heidegger esitti kuvion, jonka piti kuvata, kuinka ihminen on olemassa maailmassa (Heidegger 2001, 3):



Kuinka tämä kuvio pitäisi tulkita jää hämäräksi. Selkein tulos lienee se, ettei ihmistä voi objektivoida missään tilanteessa selvittääksemme, mitä ihminen on. (Heidegger 2001, 3–4.)

Olemisessa ja ajassa Heidegger painottaa, ettei siinä kehitetty Dasein analytiikka koske ihmistä, koska Daseinia ei voi tulkita suoraan ihmiseksi eikä hänen tutkimuksensa ole antropologiaa. Hänen mielestään antropologia, psykologia ja teologia epäonnistuvat kuvaamaan ihmistä ontologisesti pätevästi. Heidegger ei kuitenkaan kiellä edellä mainittujen tieteiden kontribuutiota ja hyödyllisyyttä. (OA 76.)

Heidegger yrittää kuvata ovi-esimerkillä käsitystään ihmisestä. Hän pyytää meitä ajattelemaan ovea. Ovi on joko auki tai kiinni. Mutta itse ovi ei ole kiinni tai auki. Vain meidän olemisemme saa oven olemaan auki tai kiinni, koska ovi on vain meille ja oven merkitys on olla kiinni tai auki. Kengät, jotka ovat oven vieressä, eivät ole ovelle sen

vieressä, koska kengät ja ovi eivät ole toisilleen läsnä. ”Ovi ja kengät ovat vain eri paikoissa tilassa” (Heidegger 1994b, 72). Ovella ja kengillä ei ole maailmaa, toisin sanoen ne ovat maailmattomia. Ihminen ei ole ainoastaan maailmassa vaan ihmisen oleminen on avoinna-olemista (Heidegger 1994b, 73). Avoinna-oleminen on mahdollista ihmiselle aukeaman (Lichtung) ansioista. Aukeama Heideggerin keskeisenä myöhäistuotannon käsitteenä on paikka ja tapahtuma samanaikaisesti. Aukeama kuuluu ihmisen olemiseen, joka on aina maailmassa-olemista. Maailmassa-oleminen on luonteista ihmiselle ja se on myös Dasein eksistentiaali, tapa olla maailmassa. Maailmassa-oleminen ei ole samalla tavalla kuin vesi on lasissa. Ihminen ei ole ainoastaan eri paikoissa avaruudessa vaan pystyy koskemaan jotakin tai jotakuta, olemaan lähellä ja kaukana. Jossain-oleminen ei ole ihmisen ominaisuus, joka sillä välillä on ja välillä ei ja jota ilman se voi olla yhtä hyvin kuin sen kanssa. Ei ole niin, että ihminen ensin on, jonka jälkeen sillä olisi sen lisäksi olemisen suhde maailmaa.

Heideggerin myöhäistuotantoon kuuluva *Zollikon-seminaarit* antaa mielenkiintoisen näkökulman Heideggerin suhteesta pääteokseensa *Olemisen ja aikaan*. Samalla se on Heideggerin yritys luoda suhde psykologiaan erityistieteenä oman filosofiansa kautta. *Zollikon-seminaarit* sai alkunsa sveitsiläisen psykiatrin Medard Bossin otettua yhteyttä Heideggeriin ja siitä seuranneesta lähes kaksikymmentä vuotta kestäneestä yhteistyöstä. Tänä aikana Boss kehitti oman Daseinanalyysinsä, jonka perustan hän esittää pääteoksessaan *Grundriss der Medizin und Psychologie* (1999) ja jota hän kutsuu fenomenologiseksi psykologiaksi. Boss otti kirjeitse yhteyttä Heideggeriin ensimmäisen kerran 1947 ja saikin yllätyksekseen vastauksen nopeasti (Boss 1994, xi). Tästä alkoi yhteistyö ja ystävyys, joka kesti Heideggerin kuolemaan saakka. Ensimmäinen varsinainen *Zollikon-seminaarit* pidettiin vuonna 1959 ja viimeinen vuonna 1969. *Zollikon-seminaarit* -teoksessa on seminaariesitelmien lisäksi kirjattu Heideggerin ja kuulijoiden välisiä keskusteluja, Bossin ja Heideggerin keskusteluja ja osia laajasta kirjeenvaihdosta vuosien varrelta.

Zollikon-seminaarit on suhteellisen vähän tutkittu teksti, ja olen yrittänyt löytää syitä tähän. On tietenkin huomattava, että Heidegger

tutkimuksessa on selvästi myös muotivirtauksia ja tietyt tekstit nousevat pintaan tiettyinä aikoina. Hyvänä esimerkkinä on *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1994a), joka ilmestymisensä jälkeen innoitti monia kirjoittamaan siitä, minkä jälkeen kyseistä tekstiä on käsitelty hyvin vähän. Yksi syy vähälle tutkimukselle voi olla se, että *Zollikon-seminaarit* oli suunnattu ennemmin psykologeille ja psykiatreille kuin filosofiille. Suomessa psykiatrian piirissä Heideggerin filosofiaa tuntevat esimerkiksi Martti Siirala ja Lauri Rauhala. Heideggerin luennoilla on ollut suuri vaikutus eksistentiaaliseen psykiatriaan, mutta väitän niiden olevan yhtä merkittäviä myös tarkasteltaessa ja tulkittaessa Heideggerin filosofiaa.

Zollikon-seminaarien tärkeys ja merkittävyys ilmenevät niiden yleisen filosofisen mielenkiinnon lisäksi ainakin kahdella tavalla: Ensiksi yleinen jako varhaiseen ja myöhempään Heideggeriin ei näyttäisi seminaareissa toteutuvan lainkaan. Tämän jaon mukaan Heidegger olisi luopunut suuresta osasta *Olemisen ja ajan* tematiikasta ja esittämässään hermeneutiikasta ja tältä osin hänen ajattelunsa olisi muuttunut. Esimerkiksi Hans-Georg Gadamer kirjoittaa Heideggerin filosofiaan liitetystä muutoksesta: ”Heideggerin tiedetään luopuneen hermeneutiikan käsitteestä myöhemmin kokonaan” (Gadamer 2004, 209). Näin ei kuitenkaan tapahdu *Zollikon-seminaarien* valossa. Heidegger esittää *Zollikon-seminaareissa* Daseinin hermeneutiikan kuuluvan ihmisen olemisen ymmärtämiseen (Heidegger 1994b, 281). Samoin hän luennoi vuonna 1966: ”Hermeneuttinen kehä ei ole puute vaan kuuluu aidosti positiivisena ihmisen Da-seiniin” (Heidegger 1994b, 262). Heidegger puhuu Daseinin maailmassa-olemisesta ja ajassa-olemisesta, totuuden tapahtumisesta Daseinin avautumisessa ja olevan paljastumisesta ja peittyemisestä viitaten melkein pä yksinomaan *Olemiseen ja aikaan* *Zollikon-seminaareissa*. Hän myös täydentää, selventää ja korjaa *Olemista ja aikaa*, mutta minkäänlaista perustavanlaatuista irtiottoa tai näkemysten ja kysymyksenasettelun muutosta *Olemisen ja ajan* suhteen ei ole löydettävissä (Cohn 2002, 23–24).

Toiseksi luennot ovat Heideggerin ainutlaatuinen yritys vaikuttaa erityistieteisiin. *Kant*- luennoissaan Heidegger esittää ajatuksensa regionaalisen ontologian merkityksestä erityistieteille, mutta pohdinta

jää tieteenfilosofian sisälle. *Zollikon-seminaareissa* Heidegger pohtii ihmisenä olemista. Hän painottaa nyt Da-seinia ihmisenä, jonka olemista on kysyttävä pohdittaessa erityistieteitä. Hän jopa sanoo, että inhimillinen Da-sein on liikasanaisuutta, koska Da-sein on aina ihminen (Heidegger 1994, 157). Heidegger itse kuitenkin käyttää *inhimillinen Dasein* (Menschliches Dasein) käsitettä *Zollikon-seminaareissa*. *Zollikon-seminaarit* eivät jääneet vain yritykseksi vaikuttaa, vaan Medard Boss kehitti Daseinanalyysin yhteistyössä Heideggerin kanssa.

Aluksi näyttäisi, että Heideggerin suhde erityistieteisiin oli hyvinkin nurjamielinen. Tämä on yksinkertaistettua ja harhaanjohtavaa, samoin kuin väitteet, ettei Heidegger arvostaisi muita filosofeja tai soisi heille paikkaansa filosofian kentällä. Näin voi olla jossain määrin aikalaiskeskustelun kannalta, mutta filosofian klassikoihin Heidegger suhtautuu hyvin vakavasti, mikä näkyy jo hänen laajasta luentomateriaalistaan, Aristoteleesta Kantiin, Hegeliin ja Nietzscheen. Jokaiselle hän antaa oman paikkansa. Tietynlaista ylimielisyyttä hän osoittaa implikoidessaan itsensä tämän joukon jatkoksi, ellei jopa päätepiteeksi.

Olemisessa ja ajassa Heidegger ilmoittaa hyvin suoraan, etteivät antropologia, psykologia ja biologia pysty antamaan yksiselitteistä ja ontologisesti riittävän perusteltua vastausta siihen, miten me olemme ihmisinä ja mitä me ihmisinä olemme (OA 76). Heidegger ei toki kiellä näiden tieteiden positiivista antia, samoin kuin hän ei kiistä teknologiateknologian kritiikissään teknologian meille tuomia etuja ja hyötyjä. Hänen kritiikkinsä on väitteessä, etteivät nämä tieteet pysty enää tuottamaan todellista uutta ja uudenlaista tietoa ja ymmärrystä ihmisestä. Nykyisen vahvan positivistisen ihmiskäsityksen kannalta tämä tietenkin tuntuu hieman vaikealta hyväksyä. Jatkuvastihan kuulemme, kuinka tiede edistyy selvittämällä milloin alkoholismia ja milloin dysleksian syyt uuden geenitutkimuksen avulla. Särön tähän uljaaseen ihmiskäsitykseen tuo se, jos hiemankin ajatellaan, kuinka geenit voivat oikeasti määrätä sosiaalisia ja kulttuurisia toimintoja. Helsingin yliopiston tutkija on löytänyt geenimutaation, jota kutsutaan ”dysleksia-geeniksi” tai ”luki-geeniksi”, ja tutkimustulos on herättänyt laajasti kansainvälistä kiinnostusta (Pakarinen 2005). Tämä sama geenimutaatio löytyy kuitenkin myös

simpansseilta ja gorilloilta, jolloin herää epäilyttävä kysymys: onkohan simpansseillakin lukihäiriöitä? On myös kehitetty uusi neurotieteen ala, jota kutsutaan neuroteologiaksi. Neuroteologia väittää, että ihmisen uskonnollinen kokemus johtuu aivojen ohimolohkojen tietynlaisesta toiminnasta, jota esiintyy epilepsia-kohtauksien yhteydessä. Vastaava kokemus voidaan saada aikaan stimuloimalla magneettikentällä aivojen etuosia (Prisma studio 15.12.2005). Kyseiset esimerkit edustavat kärjistetysti reduktionista ihmiskäsitystä, joka pystyy yhdellä ainoalla mallilla selittämään ihmisen yksinkertaisimmista fysiologisista toiminnoista korkeimpiin henkisiin kokemuksiin asti.

Heideggerin kritiikki kohdistui juuri tällaiseen yhden tieteellisen mallin hegemoniaan. Vaikka tietynlainen tieto kasvaakin, se ei hänen mielestään sisällä paljonkaan uutta informaatiota sen suhteen, mitä ihmisenä oleminen on, koska kysymys ihmisen olemisesta on ontologinen kysymys. Tästä nousee kysymys, mikä on erityistieteen ja ontologian suhde, ontologian siinä merkityksessä, jonka Heidegger sille antaa. Heidegger itse määrittelee tieteen tietynlaiseksi tietämiseksi. Tämä tietäminen ja siihen kuuluva tieto ei ole psyykinen ja sisäinen mielen tai sielun prosessi, ei synapsien ja neuronien tanssia, jonka lopputulos säilötään mieleen. Tiede tietämisenä on suhtautumista ja olemista kohti olevaa paljastaen olevan, johon se on suhtautunut. Tämä *suhtautuminen* (Verhalten) perustuu maailmassa-olemisen ja Daseinin vapauteen. (Heidegger 1977, 18.)

Tieteet, kuten psykologia, kasvatustiede ja antropologia, ovat tieteitä, joiden kohteena on ihminen. Samoin estetiikka, etiikka tai vaikkapa kirjallisuustiede ovat tieteitä, jotka koskevat ihmisten toimintaa, eli heideggerilaisittain maailmassa-olemista. Eri tieteiden metodit ovat kehittyneet, jotta erilaisia olevia voisi tutkia. Tiede on aina kuitenkin jo päättänyt kohteensa. Kasvatustieteen peruskysymys ei ole kysyä, mitä on olla ihminen, ja se ei pyri siihen myöskään vastaamaan, samoin esimerkiksi biologia ei kysy, mitä elämä on tai mikä on elämän tarkoitus. Kysymyksiä pidettäisiin jopa naurettavina ja tieteeseen kuulumattomina. Heidegger painottaa, etteivät eri tieteelliset metodit olekaan sopivia tai kykeneviä vastaamaan kysymykseen kohteen olemisesta tai

tutkimaan kohteena olevien olemista. Ne ovat tieteellisen luonteensa mukaan kykenemättömiä vastaamaan kysymykseen ”mitä ihminen on sinänsä”. (Heidegger 1977, 72.)

Psykologia siis ei pystyisi kysymään, mitä on olla ihminen, eikä kasvatustiede voisi kysyä, mitä on olla lapsi ja niin edelleen. Se kuulostaa tietenkin provokatiiviselta, mutta Heideggerin mukaan sitä ei pidä nähdä tieteen puutteena vaan tieteeseen kuuluvana tosiasiana. Hänen mielestään tällaiset kysymykset kuuluvat regionaaliseen ontologiaan ja tieteen perustamiseen. Kun kysymys ihmisen olemisesta esitetään, tieteestä tulee filosofiaa.

”Kaikki tiede on potentiaalisesti ja periaatteessa filosofiaa. Mutta filosofia itse sisältyy inhimillisen Daseinin perustaan faktisena mahdollisuutena.” (Heidegger 1977, 38.)

Dasein on olemassa, maailmassa ja on erityisesti siten olemassa, että se suhteuttaa itsensä kohti olevia maailmassa ja kohti omaa itseään olevana. Tämä suhteuttaminen kohti olevia perustuu alkuperäiseen olevien olemisen ymmärtämiseen, joka on toisin sanoen esiontologista olemisen ymmärtämistä. Olemisen ymmärtäminen on perustavanlaatuisen ehto ihmisen mahdollisuudelle olla olemassa. Heidegger esittää, että olemisen ymmärtäminen tieteessä tulee eksplisiittiseksi esiin. Miten se sitten tapahtuu?

Kysymys ihmisen olemisesta kuuluu tieteelle, mutta se kuuluu tieteen perustamiseen ja vielä tarkemmin tieteen itse-perustamiseen, joka on ontologian eli filosofian tehtävä. ”Tieteen itse-perustamisen perustaminen tapahtuu regionaalisisessa ontologiassa” (Heidegger 1977, 39).

Jokaisella tieteellä on oma olevien alueensa kohteenaan ja vastaava ontologinen reflektio viittaa olemisen regionaaliseen konstituutioon, joka määrittää aluetta. Regionaalinen ontologia ei voi koskaan kehittyä kyseisen tieteen kautta. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että esimerkiksi psykologia ei voi asettaa kysymystä ihmisen olemisesta.

”Olevaa koskevan tieteen perustan asettaminen tarkoittaa tämän tieteen perustana olevan ontologian perustamista ja kehittämistä” (Heidegger 1977, 39).

Heideggerin jako ontottiin ja ontologisiin tieteesiin on tunnettu. Jako ei kuitenkaan ole yksinkertainen ja ehdoton. Se olisi myös vastoin Heideggerin koko filosofiaa, joka pyrkii poistamaan dikotomiat. Fundamentaaliontologian tehtävänä on paljastaa olemisen merkitys, ja *Olemisessa ja ajassa* Heidegger määrittelee, että fundamentaaliontologia muodostavat ontologisesta analytiikasta, joka kohdistuu Daseiniin yleensä. Vasta tästä fundamentaaliontologiasta voivat regionaaliset ontologiat kehittyä. (OA 33–34.)

Tiede ei siis itse voi kysyä omaa perustaansa, kohteensa olemista, vaan kysyminen kuuluu regionaalille ontologialle. Regionaalinen ontologia kuuluu fundamentaaliontologiaan, jonka teemana on Daseinin eksistentiaalinen analytiikka, koska ”tieteet ovat Daseinin olemisen tapoja, joissa Dasein suhtautuu myös olevaan, jota se ei itse ole” (OA 33).

Kuinka sitten tähän suhteutuu *Zollikon-seminaarit*? Heideggerilais-ta sovellutusta eri tieteesiin on lähdetty estetiikassa Heideggerin taidetta koskevista kirjoituksista ja teknologiassa teknologian kritiikkiä koskevistä kirjoituksista. Heideggerin *Olemisesta ja ajasta* yhdessä *Kirjeen Humanismista* kanssa on otettu sovellettavaksi yleensä autenttisuuden ja epäautenttisuuden käsite etiikkaa koskevilla pohdintoissa (Varto 2003, 183). Arkkitehtuurissa inspiiraatiota antaa asua- eli *wohnen*-verbi, joka löytyy esimerkiksi tekstistä *Rakentaa asua ajatella* (Heidegger 2003b). Kuitenkin ainoa suora sovellutus, jonka perustalla on Heideggerin oma kommentointi ja kehittäminen, on psykologian alueella Medard Bossin eksistentiaalinen psykologia Daseinanalyysiin.

Heidegger itse painottaa, ettei Bossin kehittämää Daseinanalyysia saa sekoittaa *Olemisessa ja ajassa* olevaan Dasein analyysiin, joka on tematisoitua Daseinin määrittelyä Daseinin analytiikassa ja näin ollen ontologiaa. Dasein analyysista on erotettava aktualisen ilmiön paljastumisen kuvaus jokaisessa erityisessä Daseinin olemisessä. Analyysi on suuntautunut eksistenssiin ja välttämättä orientoitunut tämän olevan

olemiseen, jonka Daseinin analytiikka tuo esiin eksistentiaaleina. Se, mitä Dasein analytiikka tuo esiin Daseinista ja sen eksistentiaalisesta struktuurista, on aina rajoittunut fundamentaalilla kysymyksellä olemisesta. Näin ollen *Olemisessa ja ajassa* Daseinin analytiikka, joka tematisoituu Dasein analyysissä, ei voi tyydyttää sitä kokonaisuutta, jota tarvitaan asettamaan perustaa filosofiselle antropologialle eli ontilliselle tieteelle Daseinista.

”*Olemisessa ja ajassa* [...] kysymystä siitä, kuka, mitä ja kuinka ihminen on, on käsitelty ainoastaan ja yksinomaan suhteessa kysymykseen olemisen merkityksestä. Siten on jo ratkaistu, ettei *Olemisen ja ajan* kysymystä ihmisestä ole asetettu samalla tavoin kuin antropologiassa.” (Heidegger 1994b, 156.)

Sen sijaan kysymys ihmisestä on formuloitu fundamentaaliontologiana, joka kysyy olemista. Heidegger pyrkii osoittamaan *Zollikon-seminareissa*, että erityistiede voi kehittyä hänen filosofiansa pohjalta:

”Mitä on ihminen itsessään ja itselleen? Kysymys ihmisestä johti Dasein analytiikkaan, joka on perustettu *Olemisessa ja ajassa*.” (Heidegger 1994b, 156.)

Olemisesta ja ajasta ei voida suoraan etsiä määrittelyä eikä myöskään regionaalista ontologiaa ihmistieteelle. Lähtökohta löytyy *Zollikon-seminareista*, jotka Heidegger aloitti 8.9.1959 esittelemällä uuden käsityksensä ihmisestä, joka voi olla lähtökohtana edellä esitetylle tieteen perustamiselle regionaalisenä ontologiana:

”Dasein analytiikan näkökulmasta, psykologiassa ja psykopatologiassa erilaisen ymmärryksen saavuttamiseksi täytyy hylätä kokonaan kaikki konventionaaliset, kapseloituneen psyyken objektivoivat esitykset, kuten subjekti, persoona, ego tai tietoisuus. Näin saatua uutta näkemystä ihmisen olemassaolosta voidaan kutsua Daseiniksi tai maailmassa-olemiseksi.” (Heidegger 1994b, 3.)

Seuraavat kymmenen vuotta Heidegger määrittelee *Zollikon-seminaareissa* Da-seinia. Sen määritelmät ovat analogisia *Olemisen ja ajan* käsitteille ja eksistentiaaleille: oleminen kohti kuolemaa, virittyneisyys, kanssatäälläolo, lankeaminen ja ennen kaikkea avautuneisuus ja päättäväisyys. *Zollikon-seminaareissa* Heidegger viittaa jatkuvasti *Olemiseen ja aikaan*, mutta omien sanojensa mukaan hän tekee jotain muuta kuin *Olemisessä ja ajassa*. *Zollikon-seminaareissa* ja yhteistyössään Medard Bossin kanssa Heidegger ylittää oman filosofiansa rajat. Hän oli pakotettu sanomaan asioita, joita ei muissa yhteyksissä häneltä vaadittu. Samalla hän avasi oman filosofiansa soveltamisen mahdollisuuden ihmistieteiden laajalle alueelle. Jos Daseinanalyysi on mahdollista Heideggerin henkilökohtaisella siunauksella, niin näen mahdollisuuden kehittää esimerkiksi Daseinpedagogiikkaa tai Daseinvarhaiskasvatusta Daseinanalyysin esimerkin mukaan. Tällöin lähtökohtana olisi ihmiskäsitys, Da-sein, jonka Heidegger määrittelee *Zollikon-seminaareissa*.

Egon hylkääminen Medard Bossilla

Zollikon-seminaareissa Heidegger luennoi ihmisen eli Daseinin maailmassa- ja ajassa-olemisesta. Hänen argumenttinsa kuitenkin on, ettei Dasein analytiikkaa voida suoraan soveltaa erityistieteisiin, kuten hän myös *Olemisessä ja ajassa* selkeästi erottaa tutkimuksensa niin antropologiasta kuin psykologiasta. *Olemisessä ja ajassa* Dasein analytiikka ja Daseinin eksistentiaalinen rakenne on rajattu olemiskysymyksellä. Heidegger ei kuitenkaan näe mitään ongelmaa Bossin kehittämässä Dasein-terapiassa (Daseinanalyysissa). Kuinka tämä on mahdollista? Lähestyn tätä kysymystä Heideggerin regionaalisen ontologian -käsitteen kautta viitaten Heideggerin (GA 25) teoksessa *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* esittämään regionaaliseen ontologiaan.

Sveitsiläinen psykiatri Medard Boss (1903–1990) on Ludwig Binswangerin ohella eksistentiaalisen psykologian luoja (Huhtinen

1995). Bossin pyrkimys oli yhdistää psykologia takaisin filosofiaan. Tuloksena oli psykoanalyysiä vastaava Daseinanalyysi, jota hän kuvasi eksistentiaaliseksi ja fenomenologiseksi menetelmäksi (Boss 1979, 78). Vaikka Bossin innoittaja ja oppi-isä oli Martin Heidegger, ei pidä kuitenkaan väheksyä Bossin suhdetta Freudiin ja kuulumista C. G. Jungin lähipiiriin. Seuraavassa en pyri niinkään kuvaamaan itse Dasein-analyysia, vaan sitä erilaista tapaa ymmärtää ihmistä, mikä muodostaa Bossin teorian lähtökohdan.

Vuonna 1947 Boss lähestyi Martin Heideggeria kirjeellä pyytäen apua filosofisiin kysymyksiin ja kirjeenvaihto laajeni lopulta, yhteensä 256 kirjeeseen. Boss tapasi Heideggerin henkilökohtaisesti ensimmäisen kerran 1949 Todtnautbergissä. Varsinaiset *Zollikon-seminaarit* alkoivat vuonna 1959 ja viimeinen pidettiin 8.9.1969. Tämän jälkeen Bossin ja Heideggerin yhteydenpito jatkui kirjeitse ja Bossin vierailuilla Freiburgissa. *Zollikon-seminaaareissa* peruskuviona oli, että Bossin luo Zollikoniin kerääntyi noin 50–70 psykologia ja psykiatria, joille Heidegger luennoi parina kolmena päivänä peräkkäin muutaman kerran vuodessa. (Boss 1994, xi–xvi.)

Zollikon-seminaaareissa Heidegger esitti filosofiansa peruskysymyksiä, joista Boss kehitti ihmiskäsityksen seuraten Heideggerin Dasein-analytiikan (Daseinanalytik) antamia lähtökohtia. Boss oli itse ollut Freudin oppilaana ja koulutusanalyysissa, ja Bossin teoriassa näkyy vahvasti psykoanalyttinen perinne. Boss kuitenkin kritisoi freudilaista tieteellistä ja determinististä ihmiskuvaa. Kritiikkinsä ja vaihtoehtonsa perusteet hän ottaa suoraan Heideggerilta.

Bossille ihminen on maailmassa (In-der-Welt-sein) samassa mielessä kuin Heidegger esittää *Olemisessa ja ajassa* maailmassa-olemisen Daseinin perusmuotona (OA §§ 12–13). Tämän seurauksena Boss hylkää kartesiolaisen kahtiajaon minuun ja maailmaan. Ihminen on avoimuus ja vapaus omiin mahdollisuuksiinsa ja tätä hän toteuttaa perustavanlaatuisen maailmassa olemisen tapojen kautta, jotka vastaavat Heideggerin eksistentiaaleja. Boss hylkää myös näkemyksen ihmisen olemisesta egona, joka olisi ihmisen persoonallisuuden keskus ja erillinen kehollisesta organismista (Boss 2001, x). Boss esittää

teoksessaan *Existential Foundations of Medicine and Psychology* (1979) ihmisen perustavanlaatuiset olemassaolon tavat eli eksistentiaalit. Näitä ovat tilallisuus, ajallisuus, kehollisuus, kanssa-olo jaetussa maailmassa, mieliala, historiallisuus ja kuolevaisuus.

Medard Bossin mielestä hankaluus ymmärtää Heideggerin Dasein-analytiikka johtuu siitä, että kuulijat kokevat vaikeaksi niin sanotun ”ajattelun hypyn”, joka usein epäonnistuu muutettaessa ajattelua perinteisestä, kausaalisuuteen pohjaavasta ajattelusta täysin toisenlainen Heideggerin fenomenologiseen ajatteluun. Tämän erilaisen ajattelun ydin on siinä, että ihmisen olemassaolo ainutlaatuisuudessaan ei enää ilmene jonakin läsnäolevana objektina edeltäkäs in annettussa tilassa. Ennemmin ihminen voidaan nähdä olevana, jota ei voida objektivoida ja joka koostuu maailman avoimuudesta ja kyvystä tarkastella sitä mitä ihminen tai Dasein kohtaa maailmassa. Tämän avoimuuden kautta ihmisen olemassaolo itse samoin kuin muut annetut tosiasiat maailmassamme voivat tulla olemiseensa ja avautumiseensa. Inhimillisen Daseinin todellinen tai varsinainen tehtävä on ”*silleen jättämisen*” tapahtuminen (Gelassenheit), joka on olemisen avoimuutta. Tällainen uusi ajattelu ihmisen olemisesta sisältää parantamisen taidon merkityksen ja tarkoituksen. Bossin mukaan monia voi pelottaa tällainen ajattelu, koska se johtaa *egon* hylkäämiseen ruumiista erillisenä persoonallisuuden keskuksena. Boss pyrki löytämään perustan ei-onttiselle tai toisin ilmaistuna eksistentiaalis-fenomenologiselle ihmiskäsitykselle ja psykologialle. Hän kuitenkin käytti perinteistä psykologista kieltä yhdessä Heideggerin käsitteiden kanssa. Muodoltaan hänen tutkimuksensa ja kirjansa myös seuraavat psykoanalyttistä ja psykiatrista perinnettä tapausesimerkkeineen ja rakenteineen. Hänhän oli ollut niin Freudin oppilas kuin analysoitavakin. Boss näki, että psykologia oli esi-tieteellistä, eli jokainen psykologia perustui filosofiselle oletuksille siitä, miten maailma ja ihminen ovat. Kaiken kaikkiaan Boss on tieteenkriittikissään hyvin lähellä Heideggerin esittämiä kantoja. (Boss 2001, ix–x.)

Daseinanalyyseissä etsitään ihmisen olemusta ihmisen laadullisten kokemusten kuvauksen kautta ennemminkin kuin reduktiossa, jossa ihminen ja hänen käytöksensä selitetään kausaalisilla suhteilla. Boss

kritisoi luonnontieteellisen lähestymistavan yksipuolisuutta ihmisen tutkimiseen, josta jää pois ihmisen maailmassa olemisen moninaisuus. Näin tehtäessä kielletään inhimillinen kokemus ja se korvataan siisteillä kategorioilla ja laskennallisilla malleilla ja vaikutuksilla. Vaihtoehto tälle luonnontieteelliselle lähestymistavalle ihmistä kohtaan on Daseinanalyysi. Tässä yhteydessä on mainittava toinen nimi eli Ludwig Binswanger (1881 – 1966), joka otti ensimmäisen kerran käyttöön termin Daseinanalyysi luonnehtimaan kehittelemäänsä metodologiaa psykopatologisten ilmiöiden tutkimisessa. Binswanger on myöhemmin todennut, että hän ymmärsi väärin Heideggerin, mutta toivoo ja uskoo, että tämä väärinymmärrys on ollut hedelmällinen. (Boss 1982, 3.)

”On hyvin perusteltua olettaa, että Martin Heideggerin Daseinanalyysi sopii paremmin ihmisen ymmärtämisen lähtökohdaksi kuin ne käsitteet, jotka luonnontiede on antanut lääketieteelle ja psykoterapialle.”
(Boss 1982, 29.)

Bossin teoriassa hylätään kausaalinen esitystapa ihmisen toiminnasta ja korvataan se motivaatiolla. Bossin mukaan se, mitä tapahtui lapsuudessa, ei ole syy siihen, mitä tapahtuu aikuisena tai kuinka aikuinen käyttäytyy, kuten perinteinen psykoanalyysi karkeasti tulkiten esittää. Niin aikuisuudella kuin lapsuudella voi olla sama eksistentiaalinen motivaatio, mutta niiden välillä ei ole kausaalisuhdetta. Eksistentiaalinen psykologia hylkää myös positivismin ja determinismin. Tästä seuraa se, että psykologia tieteenä on jotain ainutlaatuista ja vaatii oman metodinsa, koska sen kohde on ainutlaatuinen eli ihminen. Tarvittava metodi on Bossin mukaan heiddegerilainen fenomenologia ja siihen kuuluvat käsitteet kuten maailmassa-oleminen ja ihmisen eksistentiaalit. Tästä seuraa myös objekti-subjekti-suhteen hylkääminen, jossa minä edustaa subjektiä, jota vastaan maailma ja toiset ihmiset ovat objekteina. Ihminen on maailmassa, ei niin kuin vesi lasissa vaan maailman ja toisten ihmisten kanssa. Ihmisen olemistapa on olevien avaamista ja paljastamista sekä samalla näiden peittämistä. Tämän johdosta maailmaa ei ole ilman ihmistä ja ihmistä ei ole ilman maailmaa. Ilmiöiden ja olevien takana ei ole mitään. Ilmiöt ovat

täysin sitä mitä ne ovat välittömydessään, eivätkä ole mitään fasadeja tai johdettavissa jostain muusta. Näin ollen myöskään ihmistä ei voi selittää jonkin sisäisen itsen, tiedostamattoman, psyykkisen energian, persoonan, järjen, vaistojen, aivoaaltojen, himojen tai jonkinlaisten arkkityyppien kautta. Nämä kaikki menettävät perustavanlaatuisen selitysvoimansa. Psykologian tehtäväksi jää kuvata ilmiöitä mahdollisimman tarkasti ja täysin. Tällöin on kysymys ihmisen fenomenologisesta kuvauksesta, ei kausaalisesta todistuksesta. (Hall & Lindzen 1978, 317–319.)

Ihmisen perustavanlaatuiset olemisen tavat Medard Bossilla

Boss esittää seitsemän eksistentiaalia eli maailmassa olemisen tapaa, joita ei pidä ymmärtää kategorisiksi eikä toisistaan irrallisiksi: olemassaolon tilallisuus, olemassaolon ajallisuus, inhimillinen kehollisuus, inhimillinen yhdessä olemassaolo jaetussa maailmassa, mieliala ja vire, muisti ja ihmisen olemassaolon historiallisuus ja inhimillinen kuolevaisuus. Nämä eivät ole kaikki mahdolliset tavat, jotka kuuluvat maailmassa-olemiseen. Boss luonnehtii niitä tärkeimmiksi Daseinanalyysin ja psykologian kannalta, kun on kysymys ihmisen hyvinvoinnista. (Boss 1979, 122.)

Tila ymmärretään yleensä kolmiulotteisena fysikaalisena tilana. Tämä siirretään tavallisesti myös suoraan ihmisen olemassaolon tilallisuuden ymmärtämiseen. Ihmisen *tilallisuus* on kuitenkin erilaista. Fysikaalisesti phuttaessa kahden esineen välimatkan voidaan ilmaista mitatulla matkalla samoin ihmisen ja olion tai kahden ihmisen välinen matka. Kuitenkaan kahden elottoman olion välillä ei ole välimatkaa, koska vain ihminen voi puhua välimatkasta jonkin kahden välillä. Tuolilla ja pöydällä keskenään ei ole välimatkaa, eivätkä ne kosketa toisiaan. Kun sanomme, että kynä on pöydällä, emme todellakaan ajattele, että kynä koskettaisi pöytää samalla tavalla kuin ihminen koskettaa toista ihmistä. Tämä tietenkin johtuu siitä, että eloton olio ei havaitse mitään omasta olemassaolostaan, olemisestaan maailmassa, kun se taas ihmiselle

on hänen perustavanlaatuisen olemassaolonsa tapa ja juontuu hänen perustavanlaatuisesta olemisenymmärtämisestään. Olion tilallisuus rajoittuu sen ulkopintaan. Ihmisen kohdalla ei ole näin. Tila, joka on jonkin olion ja minun välillä, ei ole matemaattinen välimatka vaan avoimuus, joka mahdollistaa kulkemisen ja välimatkan ylittämisen minun ja olion välillä. Tämä avoimuus on vapaa ja selkeä, koska se on avoimuus, joka kuuluu maailmassa-olemiseen aukemana (Lichtung), jossa olio voi paljastua. (Boss 1979, 87–92.)

”Mitään sellaista kuin ihmisen tilallisuus ei voi olla mahdollista missään maailmassa, jollei avoimuus ja aukeama jo vallitsisi. Tämä konstituoii ihmisen maailman tilallisuuden.” (Boss 1979, 89.)

Mitä sitten loppujen lopuksi tarkoittaa tämä ihmisen tilallisuus avoimuutena ja aukeamassa puuhasteluna. Käytöksestäni ja olemisestani inhimillistä tekee se, etten ole läsnä ainoastaan kävelevänä fyysisenä ruumiina. Olen samalla myös sen kanssa, mihin olen menossa. Oleminen avoimuutena on kurkottamista, venymistä sille alueelle, jota havainnoin. Olen siellä ja täällä. Olen Dasein. Itse asiassa voin tavoitella vain jotakin, jonka olen jo saavuttanut.

Avoimuus, joka mahdollistaa tilallisuuden, ei ole ihmisen omistuksessa samalla tavoin kuin jokin kyky. Se on avoinna olemista ymmärtämällä ja kohtaamalla olio sinä mitä se on eli silleen jättämistä. Inhimillinen olemassaolo on jatkuvaa avoimuutta jokaisen olevan vaatimukselle, jonka se kohtaa, ja tämä vaatimus on se, että olemme avoimia olevien mahdollisuudelle olla ennemminkin kuin ei. Sille, joka on olemassa ennemmin kuin ei ole olemassa, on oleminen ennen kuin ei-oleminen.

Vaikka tässä puhutaan silleen jättämisestä, se ei tarkoita, että ihminen olisi vastuullisesti avoin vain passiivisella tai puhumattomalla tavalla. Ihmisen olemassaolo on *vastaavaa*. Sille on mahdollista suhteuttaa itseään olioihin ja vastata niille erityisesti. Ihminen ei ole siten tilallisesti rajoittunut ainoastaan fyysiseen ympäristöön, vaan ihmisen tilallisuus kurottautuu koko siihen maailmaan, missä hän on.

Olemassaolon ajallisuus on hyvin samankaltainen kuin tilallisuus. Boss toistaa hyvin tarkasti Heideggerin esityksen ja myös kysymykset ajan olemuksesta, jotka Heidegger esitti *Zollikon*-seminaareissa (1944, 45–72) ja päättyy neljään ajan olemusta kuvaavaan seikkaan:

1. Ajan *merkityksellisyys*. Aika on aikaa johonkin. Minulla ei ole aikaa nyt hiihtää, mutta minulla on aikaa juoda kuppi kahvia. Rakenname aikaa sen kautta, että meillä on aikaa johonkin tai ettei ole aikaa johonkin.
2. Ajan *ajoitettavuus*. Kun sanon nyt, kun kirjoitan, ja kun sanon silloin, kun kirjoitin tätä luentoa, kyse on ajan ymmärtämisestä sen annettuudessa. Tätä voisi selventää ajatuksella ajassa olemisesta: meillä on aikaa, jossa olemme, ja voimme määritellä, kuinka olemme tässä ajassa.
3. Ajan *laajenevuus*. Aika ei ole nyt hetkien, pisteiden jana, vaan se leviää. Olen varannut tämän illan videon katselulle tai tämän talven olen töissä siellä ja siellä.
4. Ajan *julkisuus*. Aika ei ole ainoastaan minun aikaani, vaan ajalla on myös julkinen luonne. Meillä voi olla kokous kymmenen minuutin päästä, ja se kestää noin puoli tuntia. Olemme yhdessä jaetussa ajassa.

Aika sisältää määreer *sitten*, *kun*, *silloin* ja *nyt*. Nämä voitaisiin ymmärtää pelkästään kvantitatiivisina määreinä, mutta Bossin mukaan ne ovat kvalitatiivisia. Samoin ovat edellä mainitut neljä ajan luonnehdintaa kvalitatiivisia, eivät kvantitatiivisia. Jos aika olisi vulgaariaikaa eli laskettavien nyt-hetkien jatkumo, inhimillinen olemassaolo olisi mahdotonta.

Me olemme ajassa (In-der-Zeit-sein) samalla tavalla kuin olemme maailmassa.

”Aina kun minulla on aikaa, se on minulla siten, että odotan mitä on tulossa, olen tietoinen siitä mitä on läsnä ja kertaan sitä mitä on ollut.

Tämä kolmiosainen tapa olemisenani konstituoii sen että minulla on aikaa tuohon ja tuohon. Tämä ajan omistaminen kolmessa olemassaolon merkityksessä on ihmisen tapa olla.” (Boss 1979, 99.)

Ihmisen ajallisuus kuuluu ihmisen maailmassa-olemiseen. Mukana on mennyt, nykyisyys ja tuleva, ja tätä kuvaa Heideggerin termi *asua*. Asumisemme ajassa ja maailmassa on enemmän kuin esimerkiksi pelkästään jossain paikassa oleskelu tai käymistä jossain. Asumisemme ilmaisee kotiamme ja kuvaa meitä itseämme.

Ihmisen *kehollisuus* toteutuu parhaiten, ”kun ihminen toteuttaa ominta olemisentapaan ja on siksittäysin tietämätön kehostaan” (Boss 1979, 101). Tällä Boss tarkoittaa, että toteuttaessaan avoimuuttaan ja olemisen mahdollisuuksiaan ihminen toimii inhimillisimmällä mahdollisella tavalla, eikä objektivoi sen paremmin ruumistaan kuin ympäristöäänkään tai kanssa ihmisiä. Tämä ei ole kuitenkaan mikään ruumiiton tila, jota esimerkiksi erilaiset meditaation harjoittajat hakevat. Ihminen on aina ruumiillinen ja ruumiinsa kanssa. Jotta inhimillinen ruumiillisuus voidaan ymmärtää oikein, on se erotettava elottomien objektien materiaalisesta luonteesta, tähdentää Boss. Tämän eron hän tekee painottamalla kahta erilaista lähtökohtaa (Boss 1979, 101).

Ensimmäinen lähtökohta on absoluuttinen ero ruumiin rajojen ja elottoman olion rajoilla. Olemme suhteessa ihmiseen ulkopuolelle, eli olemassaolomme ei rajoitu ihmiseen kuten elottomilla olioilla, joiden olemassaolo on rajoittunut niiden materiaalin pintaan. Tätä ulospäin kurottautumista Boss kutsuu ruumiillistamiseksi, jolloin ruumiillisuutemme on aina ulottumassa jonnekin.

Toinen lähtökohta on perustavanlaatuinen erilaisuus kehon paikallisen olemassaolon ja olion paikallisen olemassaolon välillä. Jos ihmisen olisi pelkästään fyysikaalista, sen raja olisi iho. Olemisemme on kuitenkin suhdetta ruumiillisen olemassaolomme ulkopuolelle. Käden viittaavaa liikettä ei voi ymmärtää, jos ei oteta sen viittaavaa luonnetta huomioon. Ilman sitä se olisi ainoastaan lihaksista ja hermoista koostunut olio.

Inhimillistä yhdesäolemassaoloa jaetussa maailmassa Boss lähestyy yksinäisyyden kautta. Kukaan ei voi olla yksinäinen, jos hänen olemis-

taan ei ole jo leimattu toisten kanssa olemisella, Heideggerin termein kanssatäälläololla (Mitdasein). Inhimillinen Dasein on aina sosiaalinen (Brandom, 2003).

Jo pelkästään käsitteenä yksinäisyys viittaa aina jonkun toisen olemassaoloon *privaationa*. Privaatio ei merkitse negaatiota vaan se on jonkin poissaoloa, puutetta. Varjo on auringon valon puute, ei sen negaatio tai vastakohta. Vain jokin sellainen, joka on olemassa, voi olla poissaoleva. Näin tulkittuna yksinäisyydestä voi tulla positiivinen käsite. Ihmiset ovat paljastavassa suhteessa niin, että he yhdessä ja luonnostaan asuvat samassa suhteessa yhteisiin esilläoleviin asioihin jaetussa maailmassa. Boss haluaa muuttaa kuvaa siitä, kuinka olemme toisten kanssa maailmassa ja tehdä kanssatäälläolosta perustavanlaatuisen olemassaolollemme.

”Eksistentiaalista yhdessä olemassaoloa jaetussa maailmassa ei pidä kuvata minkäänlaisena yksittäisten subjektien kollektiivisena läsnäolona, jossa jokainen koostuisi tarkasti rajatusta ja spatiaalisesti paikannetusta psyykkisestä tai tietoisesta kapselistä, johon ulkoisen maailman objektien representaatiot heijastuisivat. Jos ihmisten olemassaolo todella olisi tuollaista, ei olisi mahdollista keskustella asioista, jotka välittömästi tunnistaisimme keskustelun kohteiksi. Voitaisiin ainoastaan yrittää sanoa jotain kuvista, joita jokaisella on eristyneessä psyykessään.” (Boss 1979, 106.)

Edellä kuvattujen eriytyneiden egojen sijaan maailma avautuu paikallisen olemassaolona ja *yhdessä ylläpidettynä avoimuuden alueena*, aukeamana. Emme Bossin mukaan ole erillisiä subjekteja, joille maailma on objektina edessä ja josta voidaan tehdä mielen sisäisten representaatioiden mukaisia väittämiä, joita sitten yritetään välittää yhdeltä erilliseltä subjektille toiselle. Ihminen ymmärtää toisen ihmisen olemisen välittömästi. Ihmisen ei tarvitse epäillä sitä, onko toinen samanlainen samassa maailmassa ylläpitäen yhdessä maailman avoimuutta ja siinä olevien asioiden paljastumista ja peittymistä.

Ihminen on aina tietystä mielialassa *virittyneenä* jollain tavoin. Jokainen vire on erityinen vastaanottava avoimuus olemassaoloon.

”Jokainen vire vireenä on ymmärtävän olemassa olomme avoimuuden erityinen tapa. Vallitseva mielialamme on jokaisena hetkenä ehtona avoimuudellemme ymmärtää ja toimia sen kanssa, mitä kohtaamme: olemassa olomme taso, suhteina objekteihin, itseemme ja muihin ihmisiin, värähtelee.” (Boss 1979, 110.)

Vallitseva *mielialamme*, joka on vireemme muoto, on joka hetki edellytys avoimuudellemme ja vastaanottamisellemme kohdattavan kanssa. Sitä voi kuvata tasoksi, jolla olemassaolomme suhteina asioihin ja muihin ihmisiin värähtelee. Vireeseen kuuluu erilaisia mielialoja, joita lähinnä voisi kuvata tavoiksi olla avoin. Tähän kuuluu luonnollisesti myös peittyminen ja avoimuuden kaventuminen. Boss luettelee erilaisia mielialoja kuten esimerkiksi onnellisuus, viha, suuttumus, tyyneys, ahdistus ja suru. Vire paljastaa ja peittää mielialan mukaan avoimuutta maailmassa-olemisessa. Esimerkiksi onnellisen maailma avautuu erilaisena kuin surullisen maailma. Mielialat ovat eksistentiaaleja, joiden kautta maailma avautuu ja peittyy. (OA 174–189, Boss 1979, 111.)

Kun unohtamme jotakin, jotain meidän olemassaolostamme pakenee. Jokainen ihminen asuu historiassa ja traditiossa eli olemme ajallisia. Ajallisuuteen kuuluu olennaisesti *muistaminen* ja unohtaminen. Ihminen pystyy erottamaan takaisin tuodunlänän olevasta eli sen, mikä on ollut mutta ei välttämättä ole nyt. Tämä on itse asiassa muistamista. Heidegger esittää *Olemisessa ja ajassa* muistamisen alkavan unohtamisesta. Jotain täytyy ensin unohtaa, ennen kuin sen voi tuoda takaisin (OA 407.). Olematonta emme voi muistaa. Boss seuraa tässä jälleen uskollisesti Heideggeria:

”Unohtaminen ei ole muuta kuin ilmiön muuttumista välittömästä, temaattisesti käsitetystä olemassaolosta ihmisen avoimuudessa, välilliseen ja tematisoimattomaan olemassaoloon jossakin maailmassa” (Boss 1979, 117).

Toisenlaista unohtamista on esimerkiksi se, kun unohtaa jonkin tuntemani ihmisen nimen, vaikka kuinka yritän sitä muistaa. Tässä tapauksessa olio itse eli nimi pakenee. Kysymys on kyvystä assosioida nimi henkilöön. Nimi on unohtettunakin minun tiedossani paenneena, peittyneenä minulta. Tämä tietäminen, että olen unohtanut, on unohtusta. Mutta voin unohtaa vielä unohtaneeni. Silloin en edes tiedä, että olen unohtanut. Unohtaminen on olion olemassaolemisen lankeaminen pois avautuneisuuden eksistentiaalisesta alueesta ja se mahdollistaa, että tietyissä olosuhteissa unohtettu, langennut asia palaa maailmassa-olemiseeni.

”Joka kerta kun unohtamme jotakin, unohtamme jotain omasta itsestäme. Suhteeni siihen katoaa myös. Ja juuri nämä suhteet muodostavat minun olemassaoloni ja tekevät minusta sen mikä olen.”
(Boss 1979, 118.)

Ihmisen muistaminen on jatkuvaa asumista perinteessä, ja tämä asuminen muodostaa ihmisen historiallisen olemassaolon. Ihminen on olemassa syntyästä kuolemaan. Heideggerin termein ihmisen olemassaolo on jännittynyt syntymän ja kuoleman välille. Hän on historiallinen muistaen oman olemassaolonsa kurottaen samalla kuitenkin koko ajan kohti tulevaa ja viimeistä mahdollisuuttaan. (Boss 1979, 118–119.)

Viimeinen Bossin esittelemä ihmisen erityinen ominaisuus on *kuolevaisuus*. Kuolemassa olemassaolo kehollisena maailmassa olemisena päättyy. Vain ihminen voi kuolla. Eläimet ja kasvit ainoastaan katoavat, ja tämä tekee kuolevaisuudesta ”ihmisen olemassaolon synnynnäisimmän mahdollisuuden, joka on kaikkein hallitsevin ja erikoisin ihmisen ominaisuus” (Boss 1979, 121). Kuolema viimeisenä mahdollisuutena ei luo mitään synkkää varjoa olemisemme päälle. Päinvastoin kuolema yhdessä syntymän kanssa muodostavat äärimmäisen mahdollisuutemme, jonka ansioista ihminen on olemassa sellaisena kuin on.

Olen esittänyt edellä hyvin tiivistetyssä muodossa fenomenologisen perustan Bossin ihmiskäsityksestä, joka perustuu Heideggerin *Zollikon-seminaareihin*. Näkisin tämän lähestymistavan antavan mahdollisuuden

toisenlaiseen ihmiskäsitykseen, jonka avulla monet niin filosofian kuin erityistieteiden ihmistä koskevat ongelmat aukeaisivat uudella ja merkityksellisellä tavalla. Ihmistä ei löytynyt *Olemisesta ja ajasta*.

Lähteet

Gesamtausgabe (GA) on Martin Heideggerin kootutteokset, jota on julkaissut Verlag Vittorio Klostermann (Frankfurt am Main) vuodesta 1975 lähtien. Olen viitannut yleisen tavan mukaan GA viitteellä Gesamtausgaben. Olen viitannut myös kaksoiviitteillä, joissa näkyy myös Gesamtaugaabiin sisältyvän tekstin nimi, tarpeellisissa kohdissa.

GA 1 *Frühe Schriften*. 1912–1916

GA 2 *Sein und Zeit*. 1927.

GA 5 *Holzwege*. 1935–1946

GA 6.2 *Nietzsche II*. 1939–1946.

GA 7 *Vorträge und Aufsätze*. 1936–1953.

GA 9 *Wegmarken*. 1919–1958

GA 12 *Unterwegs zur Sprache*. 1950–1959.

GA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910–1976).

GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 1927

GA 25 *Phänomenologie Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. 1927

GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. 1929.

GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. 1931.

GA 40 *Einführung in die Metaphysik*. 1935.

GA 48 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*. 1940.

GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*.

GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*. 1921.

GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. 1936–1938.

OA Heidegger, Martin. 2000. *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.

- Aertsen, Jan. 1984. *Medieval Reflections on Truth: adaequatio rei et intellectus*. Amsterdam: VU Boekhandel.
- Aristoteles 1989. *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles 1990. *Metafyysiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Aquinas 2002. *Questions Disputate De Veritate*. <http://www.tacalumni.org/Aquinas/2002>
- Aquinas [Sancti Thomae de Aquino]. 1988. *Summa Theologiae*. Torino: Edizioni Paoline.
- Augustinus, 1981. Tunnustukset. Helsinki: SLEY.
- Augustinus, 2008. Confessiones. <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/latinconf/latinconf.html>.
- Averros. 1954. *Tahafut Al-Tahafut: The Incoherence of the Incoherence*. London: Luzac.
- BBC. 2007. *Human All Too Human: Jean Paul Sartre*. TV-program produced by BBC Four. Program is hosted at Google Video: <ftp://video.google.com/videosearch?q=%22Human+All+Too+Human%22&itssearch=video.google.com#>
- Bernasconi, Pietro. 1986. Editor's Introduction. Teoksessa Hans-Georg Gadamer: *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. London: Cambridge University Press.
- Biemel Walter. 1977. *Martin Heidegger: an Illustrated Study* Lontoo: Routledge and Kegan Paul.
- Boss, Medard. 1979. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. New York: Aronson.
- Boss, Medard. 1982. *Psychoanalysis and Daseinanalysis*. New York: Dacapo.
- Boss, Medard. 1994. *Vorwort*. Teoksessa *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. ix – xx.
- Boss, M. 2001. *Preface to the American Translation of Martin Heidegger's Zollikon Seminars*. Teoksessa *Zollikon Seminars. Protocols – Conversation – Letters*. Evanston: Northwestern University Press. ix–xii.
- Boss, Medard. 1999. *Grundriss der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer Phänomenologischen Psychologie, Pathologie, Therapie und seiner daseingemässen Preventiv-Medizin*. Bern: Hans Hubert.
- Brandom, Robert. 2003. *Dasein – Tematisoiva oleva*. Teoksessa Leena Kakkori (toim.): *Katseen tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: Sophi
- Bruns, Gerald, L. 1989. *Heidegger's Estrangements. Language, Truth, and Poetry in the Later Writings*. Yale University Press: New Haven and London.
- Brentano, Franz. 1862. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg: Herder.
- Collins, Jeff. 2000. *Heidegger and the Nazis*. London: Icon Books.
- Cohn, W. Hans, *Heidegger and the Roots of Existential Theory*. Continuum. London. 2002.

- Danto, Arthur C. 1991. *Sartre*. Second edition. London: Fontana Press.
- Dallmayr, Fred. 1991. *Life-world, Modernity and Critique. Paths between Heidegger and the Frankfurt School*. Polity Press. Worcester.
- Derrida, Jacques. 1988. *The Ear of the Other*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Derrida, Jacques. 1989. *Of Spirit. Heidegger and the Question*. Chicago: The University of Chicago press.
- Dickie, George. 1984. *The Art Circle. A theory of Art*. New York: Haven publication.
- Dreyfus, Hubert, L. 1991. *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division I*. London: The Mit press
- Dreyfus, Hubert, L. 1998. Heidegger nihilismin, taiteen, teknologian ja politiikan suhteista. Teoksessa Arto. Haapala (toim.) *Heidegger. Ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Eriksson, Johan. 2007. *Heidegger och filosofins method*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.
- Emad, Parvis ja Maly, Kenneth. 1999. Translators' Foreword. Teoksessa Martin Heidegger: *Contribution to Philosophy (From Enowing)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Farias, Victor. 1991. *Heidegger and Nazism*. (1987) New York: Temple University Press.
- Fell, Joseph. 1979. *Heidegger and Sartre – An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press.
- Francon, Francesco. 2006. *Aquinas on Truth*. Netissä: <http://uk.geocities.com/frege@btinternet.com/truth/aquinasq16.htm>. Käyty 6.12.2008.
- Frede, Dorothea. 1995. The Question of being: Heidegger's project. Teoksessa (toim.) Charles Guignon: *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1986. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg. 1989. Heidegger's "Theologische" Jugendschrift. *Dilthey-Jahrbuch*. Band 6/1989. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gadamer, Hans-Georg. 1998. *Truth and Method*. New York: Continuum.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Vastapaino, Tampere.
- Ghanotakis, George, A. 1984. Unscrambling Heidegger's Notion of "Essence", *Journal of British Society for Phenomenology*. 1/1984.
- Gillespie, M. A. 1984. *Hegel, Heidegger and the Ground of History*. Chicago: University of Chicago.
- Cohen-Solal, Annie. 1987. *Jean-Paul Sartre – A Life*. New York: Random House Inc.
- Grieder, Alfons. 1988. What did Heidegger mean by "essence", *Journal of British Society for Phenomenology*. 1/ 1988.

- Haapala, Arto. 1997. Johdanto. Teoksessa Haapala Arto (toim), *Heidegger. Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus: Helsinki.
- Hall, Calvin, S. & Lindzey, Gardner. 1978. *Theories of personality*. New York: John Wiley & Sons.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen. 1986. A Philosophical-Political Profile”, teoksessa Peter Dews (toim.) *Habermas: Autonomy and Solidarity*. New York ja Lonto: Verso, 1986.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. 1977. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. 1986. *Phänomenologie des Geistes*. Baden-Baden.
- Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich. 1990. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichteste Philosophie*. Teoksessa Werke 2, Jenaer Schriften 1801--1807, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1909. *Allerseelenstimmung*. Heuberger Volksblatt, 11. Jahrgung, Nr. 133, 5. November 1909.
- Heidegger, Martin. 1961. *Nietzsche I*. Neske, Pfullingen
- Heidegger, M. 1969. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. Teoksessa *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 61–80.
- Heidegger, M. 1976. *Wegmarken*. (GA9) Sisältäen *Brief über den Humanismus* (1946). Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin. 1977. *Kant's Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe, Band 25. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1980a. Der Ursprung des Kunstwerkes. Teoksessa Martin Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1980b. Nietzsches wort “Gott is tot”. Teoksessa Martin Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1983a. *Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken*. (1945). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1983b. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1983c. *Die Grunbegriffe der Metaphysik*. Gesamtausgabe, Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1985. *Qu'est-ce que la métaphysique?* Traduction Henry Corbin; présentation et commentaires: Marc Froment-Meurice. Paris: Nathan.
- Heidegger, Martin. 1986a. *Nietzsche: Der Europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe, Bd. 48. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, Martin. 1986b. Tieni fenomenologiaan. *Synteesi* 5 (2–3). s. 107–111. Mein Weg in die Phänomenologie: Teoksessa *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer: Tübingen. 1969. 81–90.
- Heidegger, Martin. 1987. *De L'origine de L'oeuvre D'art*. Athentica.
- Heidegger, Martin. 1988. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlensgleichnis und Theätet*. Gesamtausgabe, Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Martin Heidegger, 1989. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*. Dilthey-Jahrbuch. Band 6/1989. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heidegger, Martin. 1990a. *Aus einem Gespräch von der Sprache* (1953 -- 53), Teoksessa: *Unterwegs zur Sprache*, [GA 12], s. 85-155. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Marti. 1990b. Briefwechsel 1920–1963. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1994a *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Gesamtausgabe, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1994b. *Zollikoner Seminare. Protokolle, Zwiegespräche, Briefe*. Herausgegeben von Medard Boss. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Heidegger, Martin. 1995a. *Enää vain Jumala voi meidät pelastaa. (Nur noch ein Gott kann uns retten)* niin&näin 4/1995, 6–16.
- Heidegger, Martin. 1995b. *Taideteoksen alkuperä*. Suomentaja Hannu Sivenius. Taide: Helsinki.
- Heidegger, Martin. 1998. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 2000. *Kirje Humanismista. Maailmankuva aika*. Tutkijaliitto, Helsinki.
- Heidegger, Martin. 2002a. *De L'origine de L'oeuvre D'art*. <http://www.scribd.com/doc/6074398/Heidegger-De-lOrigine-de-lOeuvre-dArt>. 1.9.2009.
- Heidegger, Martin. 2002b. Heidegger on the Art of Teaching. Teoksessa Michael A. Peters: *Heidegger, Education, and Modernity*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Heidegger, Martin. 2002c. *Silleen jättäminen*. niin&näin -lehden julkaisusarja: Tampere.
- Heidegger, Martin.
- Heidegger, Martin. 2003. *Philosophical and Political Writings*. New York: Continuum.
- Heidegger, Martin 2003b. *Rakentaa asua ajatella*. Suomentanut Vesa Jaaksi. niin & näin 38, 3/2003, s. 53–59.
- Heidegger, Martin. 2007. *Tekniikka ja kääne*. Tampere: niin&näin -julkaisusarja.

- Heikinen, Hannu; Kakkori, Leena & Huttunen, Rauno. 2001. This is my truth, tell me your: Some aspects of action research quality in the light of truth theories. *Educational Action Research*. 1/2001, 9–24.
- Hertzberg, Lars. 1980. Ymmärtäminen ja totuus. Teoksessa Ilkka Niiniluoto ja L. Taiminen (toim.), *Totuus: Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kotimainen tutkijakollokvio*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Hoy, D., C. 1995. *Heidegger and the hermeneutic turn*. Teoksessa Charles Guignon (Ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: University Press, 170–194.
- Huhtinen, A. 1995. *Dasein-analyysi: eksistentiaalinen psykoanalyysi*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Hofstadter, Albert (1988) *Translator's Introduction*. Teoksessa Martin Heidegger: *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Huttunen, Rauno. 1998. Tieteellisen rationaalisuuden umpikuja ja kommunikatiivinen vaihtoehto. Teoksessa Petri Kuhmonen ja Eeva Sillman (toim.): *Jaettu jana – ääretön jana*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Huttunen, Rauno; Kakkori, Leena & Heikkinen Hannu. 1999. Toiminta, tutkimus ja totuus. Teoksessa: Hannu Heikkinen, Rauno Huttunen ja Pentti Moilanen (toim.): *Siinä tutkija misä tekijä*. Jyväskylä: PS-Kustannus.
- Huttunen, Rauno. 2003. *Kommunikatiivinen opettaminen: Indoktrinaation kriittinen teoria*. Jyväskylä: Sophi.
- Janicaud, Dominique. 2003. “Heidegger und Sartre – Anerkennung und Abweisung”. In Dieter Thomä (Ed.) *Heidegger Handbuch – Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Joseph, Kenny. 2008. Philosophy of the Muslim World. Netissä: <http://www.diafrica.org/kenny/phil/phile1.htm>. Käyty 6.12.2008.
- Jurt, Joseph. 1996. “Der deutsche-französische Dialog der Intellektuellen”. In Thomas Kühn & Ursula Schaefer (Eds.): *Dialogische Strukturen / Dialogic Structures: Festschrift für Willi Erzgräber zum 70. Geburtstag*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Kakkori, Leena. 1998. Heidegger taideteoksesta estetiikan ylittämisen jälkeen. *niin&näin* 1/98, s. 55–60.
- Kakkori, Leena. 1999. Walter Benjamiin ja kodittomat taideteokset. Teoksessa Olli-Pekka Moisio (toim.): *Kritiikin lupaus. Näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylä: Sophi.
- Kakkori, Leena. 2001. *Heideggerin aukeama. Tutkimuksia totuudesta ja taiteesta Martin Heideggerin avaamassa horisontissa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Kakkori, Leena. 2003. *Katseen Tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: SopHi.

- Kakkori, Leena & Huttunen, Rauno. 2007. Aristotle and Pedagogical Ethics. *Paideusis* 1/2007, <http://journals.sfu.ca/paideusis/index.php/paideusis>
- Kant, Immanuel. 1990. *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel. 1994. *Kritik der Urteilkraft*. Frankfurt am Main: Shurkamp.
- Kaufmann, W. 1982. *Nietzsche. Philosoph -- Psychologe -- Antichrist*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kaufmann, Walter. 1968. Editor's introduction. Teoksessa Friedrich Nietzsche, *The Will to Power..* New York: Vintage, 13–23.
- Kisiel, Theodore. 1995. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California: Berkeley.
- Kisiel, Theodore. 2001. *Heidegger's Way of Thought*. Critical and Interpretive Signpost. New York: Continuum.
- Kojeve, Alexandre. 1980. *Introduction to the reading of Hegel: lectures on the Phenomenology of spirit*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Kotkavirta Jussi, Hegel, taide ja filosofia, *Synteesi* 15, 3/1996, s.55–66.
- Kupiainen, Reijo. 1994. Heidegger ja totuus paljastumisena. *Niin&naän* 2/94.
- Kupiainen, Reijo. 1997. *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitysten jäljillä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Kusch, M., Hintikka, J. 1988. *Kieli ja Maailma*. Oulu: Kaleva.
- Lévy, Bernhard-Henry. 2003. *Sartre – The Philosopher of the Twentieth Century*. Cambridge: Polity.
- Linna, Väinö. 1995. *Tuntematon sotilas*. Porvoo: WSOY.
- Luoto, Vesa. 2002. *Heidegger ja Taiteen arvoitus*. Helsinki: Paradeigma.
- Marcuse, Herbert. 2005. *Correspondence with Martin Heidegger, 1947–48*. www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm 2008-26-09)
- Marx, Werner. 1971 *Heidegger and the Tradition*, Evanston: Northwestern University Press
- Mehtonen, Päivi. 1994. Totuuden alkuperät keskiajalla. *Niin&naän*. 2/94.
- Moilanen, Pentti. 2000. *Interpretation, Truth and Correspondence*. Journal for the Theory of Social Behavior. 4/2000.
- Morrison, James, C. 1978. Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways. Teoksessa Frederick Elliston (toim.): *Heidegger's Existential Analytic*. 47–60.
- Mulhall, Stephen. 1996. *Heidegger and Being and Time*. London: Routledge.
- Nahm C. M. 1975. *Readings in Philosophy of art and Aesthetics*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Nietzsche, Friedrich. 1959. *Der Wille zur Macht*. München.
- Nietzsche, Friedrich. 1963. *Iloinen tie*. Helsinki: Otava.
- Nietzsche, Friedrich. 1995. *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään*. Helsinki: Otava.

- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Tragedian synty*. Tampere: Niin&näin -julkaisusarja.
- Ott, Hugo. 1992. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Pakarinen, Pete, Suomalaisilta vihiä dysleksiageenin löytymiseen. www.verkkouutiset.fi/arkisto/tiede/35600.html. 23.12.2004.
- Pihlström, Sami. 1996. Tieteenfilosofian jättiläiset vastakkain. *Niin&näin* 3/96.
- Platon. 1999. *Teokset V*. Keuruu: Otava.
- Pöggeler, Otto. 1963. *Der Denkweg Martin Heidegger*. Tübingen: Günther Neske Verlag
- Rentsch, Thomas (2003) "Sein und Zeit" Fundamentaontologie als Hermeneutik der Endlichkeit. Teoksessa (toim.) Dieter Thomä: *Heidegger. Handbuch. Leben-Werk-Wirken*.
- Rockmore, Tom. 1995. *Heidegger and French philosophy. Humanism, anti-humanism and being*. Routledge; London.
- Routila, Lauri. 2007. *Filosofien ratsumies. Lauri Routilan haastattelu*. Niin&näin nro 54, Syksy 3/2007. Eurooppalaisen filosofian seura. Vammala: Vammalan Kirjapaino oy.
- Saarinen, Esa. 1983. *Sartre – Pelon, inhon ja valinnan filosofia*. Tampere: Soundi-kirja.
- Safranski, Rüdiger. 2000. *Martin Heidegger. Between Good and Evil*. London (1994): Harvard University Press.
- Sallis, John. 1990. *Echoes. After Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Salomaa, J.E. 1998. Friedrich ietzsche. Jyväskylä: Kampus Kustannus.
- Sartre, Jean-Paul. 1964. *Inho*. Helsinki: Tammi.
- Sartre, Jean-Paul. 1965. Eksistentialismikin on humanismia. Teoksessa Jean-Paul Sartre: *Esseitä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Sartre, Jean-Paul. 1966. *Being and Nothingness – A Phenomenological Essay on Ontology*. New York: WSP.
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Notebooks for an Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul. 2002. *Sketch for a Theory of the Emotions*. London: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul. 2004. *Minän ulkoisuus*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Sheenan, Thomas 1998. Elämä luettavana: Heidegger ja kovat ajat. Teoksessa Arto Haapla (toim.) *Heidegger ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Gaudeamus.
- Skirbekk, Gunnar. 2003. *Ihminen eli Dasein transsendentaalisena immanenssina*. Teoksessa Leena Kakkori (toim.): *Katseen Tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Kopijyvä: Jyväskylä.
- Skirbekk, Gunnar. 1968. *Truth and preconditions. An interpretation of Heidegger's theory of truth*. Bergen

- Sluga, Hans. 1993. *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge: Harvard University Press.
- Taminiaux, Jacques. 1985. *Dialectic and Difference*.
- Taminiaux, Jacques. 1991. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. New York: SUNY
- Taminiaux, Jacques. 1993. The Origin of "The Origin of the Work of Art", s. 392. Teoksessa *Reading Heidegger, Commemorations* 1993.
- Taminiaux, Jacques. 1998. Gestell ja Ereignis. Teoksessa Haapala Arto (toim), *Heidegger. Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus: Helsinki.
- Thomä, Dieter. 2003. "Leben und Werk Martin Heideggers im Kontext". In Dieter Thomä (Ed.) *Heidegger Handbuch – Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Tugendhat, E. 1993 *Heidegger's Idea of Truth*. Teoksessa Richard Wolin (toim) *The Heidegger Controversy*. Cambridge: MIT
- Tuchanska, Barbara. 2003. Heideggerin ontologinen totuus. Teoksessa Leena Kakkori (toim.): *Katseen tarkentaminen: Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: Sophi.
- Turgenev, Ivan. 1973. *Isät ja pojat*, Hämeenlinna 1973.
- Tuusvuori, Jarkko. 1994. Nihilismi ja totuus. *niin&näin* 3/94.
- Uurtimo, Yrjö (2000) *On puhuttava siitä mistä vaikenemme. Martti Siiralan ajatuksia elämästä*. Helsinki: Tammi.
- Vaden, Tere. 1997. Suomentajan jälkisanat. Teoksessa Steiner, George, Heidegger. Gaudeamus: Helsinki.
- Varto, Juha, *Heideggerin alkuperäinen etiikka. Eräs mahdollinen tulkinta siitä, mistä Oleminen ja aika on*. Teoksessa *Katseen tarkentaminen. Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Leena Kakkori (toim.) SopHi, Jyväskylä. 2003. s. 182–197
- Vattimo, Gianni. 1988. *The End of Modernity. Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Polity Press. Worcester.
- Vattimo, Gianni. 1993. *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Cornwall: Polity Press.
- Watanabe, Jiro. 1989. Die Frage nach dem Wesen der Kunst bei Heidegger und Nietzsche. Teoksessa Walter Biemel, Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (toim.) *Kunst und Technik. Gedächtnischrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Tractatus logico-philosophicus eli loogis-filosofin tutkielma*. WSOY: Porvoo.
- Young, Julian. 1997. *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- YLE/Teema, Prisma Studio, lähetetty 17.10.2004. Katso www.Yle.fi/teema/p.