

AJAN ONTOLOGINEN DIFFERENSSI

Analyttisen filosofian aikakäsitykset Martin Heideggerin varhaisfilosofian viitekehyksessä

Tuomas Lepistö

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Filosofian pro gradu -tutkielma

Toukokuu 2014

TIIVISTELMÄ

Tampereen yliopisto

Filosofia

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

LEPISTÖ, TUOMAS: Ajan ontologinen differenssi. Analyyttisen filosofian aikakäsitykset Martin Heideggerin varhaisfilosofian viitekehyksessä

Pro gradu -tutkielma, 107 sivua

Toukokuu 2014

Tutkielma tarkastelee kahden keskeisen analyttiseen ajan filosofiaan kuuluvan teorian, A- ja B-teorian sisältöä, metodologisia lähtökohtia ja ontologisia sitoumuksia aluksi teorioiden keskinäisen vertailun kautta ja lopuksi saksalaisen filosofin Martin Heideggerin varhaisfilosofian eksistentiaalis-ontologisen viitekehysten kautta.

A- ja B-teoreettiset viitekehukset pohjautuvat englantilaisen filosofin J. M. E. McTaggartin (1866–1925) vuonna 1908 julkaisemassa artikkelissa ”The Unreality of Time” esitettyyn käsitteelliseen erotteluun. Aikaa voi McTaggartin mukaan tarkastella kahdella eri tavalla. A-sarja viittaa tavallisen aikakäsityksen mukaiseen dynaamiseen aikaan, joka virtaa tulevaisuudesta nykyisyyteen jatkaen edelleen matkaansa yhä kauemmaksi menneisyyteen. B-sarja on sen sijaan staattinen ajan viitekehys. Tapahtumilla ja ajanhetkillä on muuttumattomat paikkansa, joiden ajalliset suhteet voidaan määritellä *aikaisemmin kuin, myöhemmin kuin ja samanaikaisesti kuin* -relaatioiden avulla. B-sarjassa aika ei kulu eikä liiku. A- ja B-teorioiden välinen vilkas keskustelu ajan perimmäisistä ominaisuuksista ja piirteistä sekä yksityiskohtaisista erityiskysymyksistä on ollut leimallista koko 1900-luvun analyttiselle ajan filosofialle. 2000-luvulle tultaessa keskustelu ei ole osoittanut laantumisen merkkejä. Päinvastoin. Ajan filosofiaa koskevia artikkeleita ja artikkelikokoelmia on ilmestynyt kiihtyvään tahtiin.

Martin Heidegger (1889–1976) kuuluu fenomenologisen liikkeen keskeisimpiin ajattelijoihin ja pioneereihin. Hän katsoi tämän uuden filosofisen metodin, fenomenologian, kykenevän tarttumaan filosofian tärkeimpään kysymykseen, olemisen (*Sein*) kysymykseen. Varhaisfilosofiansa pääteoksessa *Sein und Zeit*issa (1927) hän tarkastelee hermeneuttis-fenomenologisen metodin avulla ihmisen eksistentiaalisia rakenteita ja maailmassa-olemisen tapoja johdatuksena yleiseen olemisen mielen kysymykseen. Ajan ilmiö nousee tässä analyysissä keskeiseen asemaan: Heideggerin mukaan ihmisen olemisen (*Dasein*) perustuu alkuperäiseen aikaan, ajallisuuteen, joka viime kädessä määrittää sitä tapaa, jolla ihminen kohtaa ympärillä olevaa maailmaa.

Sekä A- että B-teoria kumpikin katsovat teorioidensa kuvaavan todellista aikaa. Heideggerin mukaan puhe ”todellisesta ajasta” tulee kyseeseen vain alkuperäisen ajallisuuden johdannaisena. Vaikka kaikki osapuolet tarkastelevat ajan ilmiötä, aika näyttäytyy kussakin teoriassa erilaisena. A- ja B-teorioiden sekä niitä pohjustavien ontologisten sitoumusten välisten suhteiden selvittämiseksi Heideggerin eksistentiaalis-ontologinen analyysi tarjoaa analyttisen tradition ulkopuolisen näkökulman, jolle traditio itse saattaa olla sokea.

Asiasanat: aika, ajallisuus, ajan filosofia, A-teoria, B-teoria, analyttinen filosofia, fenomenologia, ontologia, metafysiikka, Martin Heidegger

Sisällysluettelo

Johdanto	1
1. AIKA ANALYTTISESSA TRADITIOSSA	7
1.1. Prologi: McTaggart ja ajan olemattomuus.....	7
1.2. Eternalismi	10
1.3. Kolme B-teoreettista versiota ajasta	12
1.3.1. Russell ja ajan kulumisen psykologinen reduktio.....	13
1.3.2. Esitysrefleksiivisyys- ja päivämääräanalyysi	16
1.3.3. Prosser ja ajan kokemisen mahdottomuus	19
1.4. A-teoria	23
1.4.1. C. D. Broad ja growing block -teoria.....	24
1.4.2. Presentismi	28
1.4.3. Tavallisen kielen redusoimattomuus	29
1.4.4. Tempuksellisten lauseiden totuusehdot ja totuudentekijät	33
1.4.5. Ajan kokemus ja suunta	38
2. HEIDEGGERIN EKSISTENTIAALIS-ONTOLOGINEN AIKAKÄSITYS	42
2.1. Olemisen kysymys	42
2.2. Dasein ja maailma.....	47
2.3. Daseinin eksistentiaalit: virittyneisyys, ymmärtäminen ja lankeaminen	50
2.4. Kuolema	56
2.5. Dasein ja ajallisuus	58
2.5.1. Tulkinta Aristoteleen aikakäsityksestä	62
2.5.2. Tavallinen aikakäsitys ja maailmanaika	66
2.5.3. Ilmaistun ajan rakenteelliset tekijät	69
3. ANALYTTISEN FILOSOFIAN AIKAKÄSITYKSET EKSISTENTIAALIS- ONTOLOGISESSA VIITEKEHYKSESSÄ.....	76
3.1. B-teoria ja eksistentiaalis-ontologinen ajallisuus	79
3.2. A-teoria ja eksistentiaalis-ontologinen ajallisuus	90
3.3. Ajan teorioiden filosofiset taustaoletukset.....	96
Loppusanat	99
Kirjallisuus.....	101

Johdanto

Aika on yksi keskeisimmistä jokapäiväiseen elämäämme kuuluvista ilmiöistä. Se tuntuu virtaavan vääjäämättömästi ohitsemme, ja vaikka kuinka haikailisimme entisen ajan perään, ajan suuntaa ei käy kääntäminen. Aika kuluu ja me vanhenemme sen mukana. Ikääntyessämme nuoruuden kevyt askel ja vetreä ruumiinkunto hiljalleen katoavat, ja vaikka saammekin niiden tilalle kallisarvoista elämäkokemusta, tietoa ja kenties arvokkaita luonteen hyveitä, erilaiset ikääntymiseen liittyvät vaivat muistuttavat meitä kuolevaisuudestamme. Tässä valossa aika näyttäytyy säälimättömänä ja lahjomattomana luonnon järjestyksenä, josta vanha Oidipus virkkoo Theseukselle tähän tapaan: ”parahin Aigeuksen poika, yksin jumalat eivät maista vanhuutta eivätkä kuolemaa. Muut kaikki niittää ajallansa Aika kaikkivaltias [ho pankratēs khronos]”¹. Ikääntyminen on kuitenkin vain yksi aikaan liitetty ilmiö, vieläpä varsin huomaamaton sellainen. Se tulee konkreettisesti esille lähinnä syntymäpäivänä, kun ikään lisätään yksi vuosi lisää. ”Voi, kylläpä ne vuodet vierivät. Olen jo niin ja niin vanha”, joku saattaa huokaista hiljaa itsekseen tottuakseen kuitenkin varsin pian uuteen ikävuoteensa. Ikääntymisen sijaan tapaamme ajan kulumisen ensisijaisesti jokapäiväisessä arjessa. Herätyskello herättää minut aamulla tiettyyn aikaan. Nousen ylös ja teen aamutoimet. Kellon lähestyessä kahdeksaa laitan kengät jalkaan ja lähdän töihin. Työpäivä kestää noin kahdeksan tuntia, jonka aikana minun on tehtävä tietyt asiat. Töiden jälkeen käyn kaupassa ja menen kotiin. Päivällisen jälkeen saatan lukea kirjaa tai katsoa televisiota. Jos ilta on kaunis, saatan käydä ulkona. En kuitenkaan halua olla valveilla yömyöhään asti, sillä yöunieni jäädessä lyhyiksi olisin seuraavana aamuna todella väsynyt. Tuntuu siltä, että tietty määrä aikaa mahdollistaa kaikki nämä toimet. Jos jotakin jää tekemättä, voin sanoa, ettei minulla ollut siihen aikaa. ”No, teen sen huomenna, kun minulla on enemmän aikaa”, voin todeta itselleni kannustavasti. Ja huominahan saapuu pian, koska aika kuluu.

Puhuessamme ajasta viittaamme usein kelloon. Englantilainen tiedustelee kellonaikaa kysymällä ”what *time* is it?” ja kreikkalainen vastaavasti ”τι ώρα είναι;”, sananmukaisesti, mikä aika on (nyt). Saksalainen taas perää nimenomaan kelloa kysymällä ”wie viel *Uhr* ist es?”, samoin ruotsalainen kysymällä ”vad är *klockan*?”. Vaihtelevista ilmaisutavoista riippumatta kysymyksen kohteena on kello, jonka katsotaan *näyttävän* oikeaa aikaa, sikäli kun se on *oikeassa* ajassa. Kellon suurin ongelma vaikuttaa koskevan sen kykyä pysyä ajassa: tarkempi kello näyttää tarkemmin aikaa.

¹ Sofokles 1994, 52; Soph.OC. 607–610.

Ihminen on historian saatossa rakentanut toinen toistaan kehittyneempiä artefakteja ajan tarkkuuden parantamiseksi. Aurinkokello, vesikello, mekaaninen kello, taskukello, digitaalinen kello ja atomikello ovat kukin olleet ratkaisuja tähän ongelmaan. Kellonaikaan pohjautuvaa aikakäsitystä voidaan kuitenkin pitää jossain määrin teknologisenä aikakäsityksenä: tulkitessamme aikaa teknisen välineen kautta saatamme huomaamattamme samaistaa indikaattorin sen osoittavan ilmiön kanssa. Saatamme sen paremmin asiaa pohtimatta katsoa, että kello ja aika ovat saman kolikon kaksi eri puolta. Aikaa koskevassa tematiikassa teknologia kuitenkin keskittyy tarkastelemaan kellon teknisiä ominaisuuksia, jotka pohjautuvat fysikaalisiin kuvauksiin ja määreisiin. Itse ajan ilmiötä koskevat kysymykset ovat luonteeltaan filosofisia kysymyksiä, joista yksi ensimmäisistä kuuluu: ”puhummeko ajasta kun kysymme kelloa?”

Aikaa koskevat pohdinnat ovat ihmiselle luonteenomaisia. Niitä tapaa niin mytologioissa, ihmis- ja luonnontieteissä kuin arkielämässäkkin. Jopa kielemme on rakentunut tietyn aikakäsityksen mukaisesti. Filosofiasa ensimmäinen meidän päiviimme asti säilynyt systemaattinen tutkielma ajasta löytyy Aristoteleen *Fysiikasta* (217_b29–223_b18). Sitä voidaan pitää eräänlaisena lähtökohdana, jossa ajan teema on eriytynyt omaksi metafyyksiseksi kysymyksen. Sivuttaen yli kaksituhatuotisen ajan filosofian historian käänän tässä tutkielmassa huomion eräänlaiseen ajan filosofian renessanssikauteen, joka on jatkunut aina viime vuosiin asti. Yhtenä sen muodostumiseen vaikuttavana tekijänä voidaan mainita englantilaisen filosofin J. M. E. McTaggartin vuonna 1908 julkaisema artikkeli ”The Unreality of Time”, jossa hän esitteli tietyn yhä edelleen käytössä olevan käsitteellisen erottelun. Artikkelin vaikutti erityisesti niin kutsuttuun analyyttisen filosofian traditioon, joka ajan filosofian kontekstissa tarkoittaa pääosin anglosaksisessa maailmassa 1900-luvun alusta lähtien harjoitettua tapaa tarkastella filosofisia ongelmia tiettyjen yhteisesti jaettujen metodologisten välineiden, kuten käsiteanalyysin, predikaattilogiikan ja argumentaation avulla. Metodologisten tekijöiden lisäksi yksi keskeinen tekijä, joka osaltaan kuvaa analyyttistä ajan filosofiaa – ja osittain koko vaikeasti hahmotettavissa olevaa analyyttistä filosofiaakin – liittyy tradition yhteisesti jaettuihin ontologisiin sitoumuksiin. Väite analyyttisen ajan filosofian jaetusta ontologiasta on kuitenkin tämän tutkielman välipäätelmä. Varsinainen kysymys koskee tämän yhteiseksi katsotun ontologian tarkempaa luonnetta, johon liittyvä epäselvyys yhtäältä haastaa ajan ilmiötä koskevaa tutkimusta, toistaalta motivoi sitä. Molemmille sekä analyyttiselle traditiolle että fenomenologiselle liikkeelle aika on ollut merkittävä filosofinen kysymys, mutta eri teorioiden ja ajattelijoiden tarjoamat vastaukset ajan positiivisesta luonteesta ja ilmiöön liittyvistä piirteistä ovat monin kohdin täysin vastakkaisia. On hämmästyttävää, kuinka saman ilmiön tarkastelu voi johtaa niinkin erilaisiin johtopäätöksiin. Teorioiden paremmuudesta voidaan kilvoitella entistä parempien

ja sofistikoituneempien argumenttien voimin, kuten analyyttisessä ajan filosofiassa on ollutkin tapana, mutta yhtä hyvin voidaan kysyä, missä määrin keskinäisessä argumentaatiossa tarkastellaan samaa ilmiötä, tai tarkemmin, missä määrin teorioiden taustaoletukset, julkilausutut ja julkilausumattomat, ohjaavat sitä miltä ilmiö näyttää?

Tämä tutkielma tarkastelee yhtäältä kahden keskeisen analyyttisen ajan filosofian teorian, dynaamisen A-teorian ja relationaalisen B-teorian keskinäistä suhdetta ja toisaalta tulkitsee näiden teorioiden aikakäsityksiä ja filosofisia positioita saksalaisen filosofin Martin Heideggerin (1889–1976) varhaisfilosofisen eksistentiaalis-fenomenologisen viitekehyksen kautta. Tutkielma vastaa seuraaviin kysymyksiin: i) miten A- ja B-teorian edustama analyyttinen filosofia ymmärtää ajan? ii) Millainen on Martin Heideggerin aikakäsitys hänen varhaisfilosofiassaan? iii) Millaisina A- ja B-teoreettiset aikakäsitykset näyttävät eksistentiaalis-ontologisessa viitekehyksessä? iv) Mitkä ovat A- ja B-teorian julkilausumattomat ontologiset sitoumukset tulkittaessa niitä eksistentiaalis-ontologisessa viitekehyksessä? Temaattinen lähestymistapa analyyttiseen filosofian traditioon ja eksistentiaalis-fenomenologiseen filosofiaan ja niiden vertailemiseen saattaa sisältää jonkinlaisen yhteismitattomuuden ongelman: miten vertailla Heideggerin aikakäsitystä analyyttisen tradition aikakäsityksiin, jos nämä ovat keskenään vertailukelvottomia? Huoli on kuitenkin aiheeton. Osoitan tässä tutkielmassa, että analyyttisen ajan filosofian teorioita on mahdollista tarkastella Heideggerin eksistentiaalis-fenomenologisessa viitekehyksessä ilman, että tarkastelu olisi käsitteellisesti tai temaattisesti ylimalkaista.

Tutkielma on kolmiosainen. Ensimmäisessä luvussa esittelen McTaggartin antaman kontribuution 1900-luvun ajan filosofialle sekä tuon valikoidusti esiin tyypillisiksi katsomiani A- ja B-teorioihin kuuluvia piirteitä. Toisessa luvussa tarkastelen Martin Heideggerin eksistentiaalis-fenomenologista filosofiaa ja siihen olemuksellisesti liittyvää olemisen kysymystä, Daseinin eksistentiaalista analytiikkaa ja ajallisuutta. Tähän liittyen on syytä huomauttaa, että ajallisuutta koskeva tarkastelu keskittyy niin sanotun epävarsinaisen olemisen (*uneigentlichen Sein*) ja epävarsinaisen ajallisuuden (*uneigentlichen Zeitlichkeit*) ympärille rajaten varsinaisen ajallisuuden ajallistumiseen liittyviä eksistentiaalisia teemoja, kuten päättäväisyyden (*Entschlossenheit*) ja silmänräpäytyksen (*Augenblick*) ja toiston (*Wiederholung*) tarkastelun ulkopuolelle. Kolmannessa luvussa annan toisessa luvussa esitettyjen seikkojen valossa eksistentiaalis-ontologisen tulkinnan ensimmäisessä luvussa esitettyjen A- ja B-teorioiden tyypillisimmistä piirteistä. Eksistentiaalis-ontologinen viitekehys tarjoaa kirjallisuudessa harvemmin tavattavan, vaikkakin mielenkiintoisen näkökulman analyyttisen filosofian aikakäsitysten tulkintaan. Samalla se paljastaa A- ja B-teorioiden ontologisia

sitoumuksia, jotka yhtäältä erottavat teorit toisistaan, ja toisaalta taas yhdistävät teorioita siten, että ne voidaan katsoa kuuluvan saman filosofisen tradition piiriin.

A- ja B-teorioiden kohdalla olen käyttänyt pääasiallisina lähteinä filosofisia artikkeleita, jotka muodostavat ensisijaisen keskustelu- ja julkaisufoorumin analyttisessä ajan filosofiassa. Toinen merkittävä kirjallisuusaineisto koostuu artikkelikokoelmista, jotka on pääsääntöisesti toimitettu tietyn erityiskysymyksen tai -teeman ympärille muodostuneen keskustelun mukaisesti. Uusimmista artikkelikokoelmista mainittakoon Nathan L. Oaklanderin (2008) toimittama neljä osaa ja 97 artikkelia sisältämä *The Philosophy of Time*. Erityiskysymyksiin keskittynyt traditio lienee syynä myös siihen, että analyttisen ajan filosofian monografiat, jotka tarkastelevat ainoastaan aikaa, muodostavat artikkeleihin nähden varsin vaatimattoman kirjallisuusaineiston. Vähäisestä määrästään huolimatta tietyt monografiat ovat kuitenkin nousseet merkittäviksi keskustelun avaajiksi, eräänlaisiksi alan klassikoiksi, joihin mielellään viitataan aihetta sivuavassa keskustelussa vielä vuosikymmenienkin päästä julkaisusta. B-teoreetikoista mainittakoon D. H. Mellor ja hänen teoksensa *Real Time* (1981) ja *Real Time II* (1998) ja A-teorian kannattajien teoksista muiden muassa Arthur Priorin (1967) *Past, Present and Future*, Quentin Smithin (1993) *Language and Time* ja William Lane Craigin (2000) *The Tensed Theory of Time*.

Heideggerin varhaisfilosofiaa luonnehtii olemisen mieltä koskevan kysymyksenasettelun tarkentuminen fundamentaaliontologiseksi hankkeeksi, jonka tarkoituksena on tarjota fenomenologis-ontologinen perusta sekä tieteille että filosofialle itselleen. Ontologinen differenssi, jolla Heidegger tarkoittaa olevan ja olevan olemisen olemuksellista eroa, tulee mahdolliseksi ihmisen olemista koskevan Daseinin-analyysin avulla. Olemisen kysymyksen ja Daseinin eksistentiaalisuuden välinen läheinen suhde säilyy Heideggerin filosofian keskiössä läpi 1920-luvun, mutta 1930-luvun alusta lähtien hänen ajattelunsa vaikuttaa etäännyvän välittömistä Daseinin eksistentiaaliin rakenteisiin liittyvistä kysymyksistä kohti yleisempiä olemista, kieltä, ajattelemista ja taidetta koskevia teemoja. Ranskalaiselle Jean Beaufret'lle osoitetussa kirjeessään ”Brief über den Humanismus”² hän kutsuu vuoden 1930 paikkeilla tapahtunutta ajattelunsa kääntymistä käänteeksi (*Kehre*), mutta korostaa, ettei tämä käänne tarkoita aikaisemman eksistentiaalis-fenomenologisen filosofian hylkäämistä; aikaisempi jo saavutettu filosofia toimii sen sijaan perustana uusille olemisen teemoille.³ Heideggerin varhaisfilosofian yksi keskeisimmistä kysymyksistä koskee ajan ilmiötä, jota ilman kysymys olemisesta olisi vailla pohjaa. Merkille

² Lähetetty vuonna 1946. Kirje julkaistiin ensimmäisen kerran esseen ”Platons Lehre von der Wahrheit” yhteydessä vuonna 1947. Kirje sisältyy teokseen GA9, *Wegmarken*.

³ GA9, 327–328.

pantavaa on, että hän tarttuu teemaan hyvin varhaisessa vaiheessa. Artikkelin ”Der Zeitbegriff in der Geisteswissenschaft”⁴, joka ilmestyi jo vuonna 1916, on kriittinen fysikaalista aikakäsitystä kohtaan. Se sisältää viittauksia myös Einsteinin suhteellisuusteoriaan ja reduktionistiseen aikakäsitykseen, jonka kritisointia hän jatkoi Marburgin yliopistossa vuonna 1924 antamassaan luentosarjassa ”Der Begriff der Zeit”⁵.

Heideggerin varhaisfilosofian päätyönä pidetään vuonna 1927 julkaistua teosta *Sein und Zeit* (*Oleminen ja aika*)⁶. Teos on luonnollisesti yksi keskeisimmistä tämän tutkielman lähteistä. Heidegger suunnitteli alun perin *Olemisen ja ajan* kaksiosaiseksi teokseksi, jonka ensimmäinen luku käsittelisi Daseinin olemista ja ajallisuutta, kun taas toisen osan tarkoitus olisi suorittaa niin kutsuttu olemisen käsitteen destruktiivinen Immanuel Kantin ja René Descartesin kautta Aristoteleeseen. Toinen osa ei kuitenkaan koskaan ilmestynyt. Ensimmäinen osa, joka alkuperäisen suunnitelman mukaan piti sisältää kolme osaa, jäi sekin tyngäksi. Olemista käsittelevistä kolmesta luvusta valmistui kaksi⁷. Viimeistä lukua (*Zeit und Sein*), jonka tuli osoittaa olemisen yleensä ajallinen mieli, ei koskaan julkaistu. Näyttää kuitenkin siltä, ettei Heidegger täysin haudannut alkuperäisiä suunnitelmiaan. Mulhall (1996) katsoo, että Heideggerin vuonna 1929 ilmestynyttä teosta *Kant und das Problem der Metaphysik* sekä heti *Olemisen ja ajan* julkaisemisen jälkeen Marburgin yliopistossa antamaa luentosarjaa ”Die Grundprobleme der Phänomenologie” voidaan pitää *Olemisen ja ajan* täydentävinä esityksinä⁸. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, joka julkaistiin vuonna 1975 osana Heideggerin koottujen teoksia (GA24), antaa tukea Mulhallin tulkinnalle. Heidegger ilmoittaa ensimmäisellä sivulla olevassa alaviitteessä, että kurssi on ”uusi kehittäminen *Olemisen ja ajan* kolmannen luvun ensimmäiseen osaan”⁹. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* on *Olemisen ja ajan* lisäksi toinen keskeinen lähde tässä tutkielmassa. Heideggerin teosten osalta seuran viittauskonventiota, joka perustuu Heideggerin koottujen teosten kokoelmaan, Gesamtausgabeen. Viitattaessani *Olemiseen ja aikaan* olen lisännyt GA:n lisäksi merkinnän OA (*Oleminen ja aika*). Tässä tutkielmassa on käytetty seuraavia Heideggerin Gesamtausgaben teoksia:

⁴ GA1, 413–433. Artikkelin perustuu koeluento, jonka Heidegger antoi filosofian laitokselle heinäkuussa vuonna 1915.

⁵ GA64, 107–125.

⁶ Vastapaino julkaisi Reijo Kupiaisen suomentaman laitoksen *Oleminen ja aika* vuonna 2000.

⁷ Ensimmäinen luku, Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins (Daseinin valmistava fundamentaalianalyysi) ja toinen luku, Dasein und Zeitlichkeit (Dasein ja ajallisuus).

⁸ Mulhall 1996, 28.

⁹ ”Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von ’Sein und Zeit’” (GA24, 1).

GA1 *Frühe Schriften*

GA2 *Sein und Zeit*

GA9 *Wegmarken*

GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*

GA24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*

GA29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*

GA56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*

GA64 *Der Begriff der Zeit*

Tässä tutkielmassa kaikki Heideggerilta otetut lainaukset on käännetty suomeksi. Lainatessani *Olemista ja aikaa* olen käyttänyt Reijo Kupiaisen (2000) käännöstä, mutta muutamien käsitteellisten poikkeuksien: ensinnäkin Kupiainen kääntää teoksen keskeisimmän käsitteen *Dasein* termillä *täälläolo* tai *täälläoleminen*. Tässä tutkielmassa käytän sen sijaan alkuperäistä käsitettä *Dasein*. Toiseksi Kupiainen kääntää epävarsinaisen Daseinin olemistapaa kuvaavan epäyksilöllisen, jaettuun mentaliteettiin nojaavan ja yhteisiin aktiviteetteihin uppoutuneen toimijan termillä *kuka tahansa*. Suomenkielisen käännöksen sijaan olen päätnyt käyttämään alkuperäistä käsitettä *das Man*. Kolmas huomio liittyy käsitteeseen *Gegenwärtigen*, jonka Kupiainen kääntää termillä *läsnäoloistaminen*. Tässä tutkielmassa olen kääntänyt käsitteen termillä *nykyistäminen* seuraten sanajohdannaisia *gegenwärtig*, tämän hetkinen, nykyinen ja *Gegenwart*, nykyisyys, nykyaika. Samaan sanaperheeseen kuulumisen lisäksi nykyistäminen tavoittaa mielestäni läsnäoloistamista paremmin ajan nykyisyyden ilmiöön liittyvän problematiikan, joka on erityisesti A-teorian ja Heideggerin aikakäsityksen suhdetta tarkasteltaessa yksi tutkielman keskeisistä teemoista. Nämä kolme käsitettä, Kupiaisen suomentamat *täälläolo*, *kuka tahansa* ja *läsnäoloistaminen* korvaantuvat täten käsitteillä *Dasein*, *das Man* ja *nykyistäminen*. Muita muutoksia Kupiaisen suomennokseen en ole tehnyt. Muiden kuin *Olemisen ja ajan* lainausten kohdalla olen kääntänyt lainaukset *Gesamtausgaben* laitosten pohjalta. Alkuperäiset saksankieliset tekstikohdat olen sijoittanut alaviitteisiin.

1. AIKA ANALYTTISESSA TRADITIOSSA

1.1. Prologi: McTaggart ja ajan olemattomuus

Englantilainen filosofi J. M. E. McTaggart julkaisi vuonna 1908 artikkelin ”The Unreality of Time”¹⁰, josta muodostui sittemmin merkittävä lähtökohta ajan filosofiaa koskeviin kysymyksiin eritoten anglosaksisessa maailmassa harjoitetun analyttisen filosofian piirissä. Alati kasvava kommentaarikirjallisuus viittaa yhtäältä innostukseen ja toisaalta moniin haastaviin filosofisiin ongelmiin, joita ajan ilmiön analyttinen tarkastelu pitää sisällään. Artikkelissaan McTaggart esittää sinänsä vanhan väitteen, ettei aikaa ole olemassa, mutta kiirehtii heti ensimmäisellä sivulla toteamaan, että väitteen tueksi annetut argumentit eroavat aikaisempien ajan filosofiaa käsitelleiden ajattelijoiden argumenteista¹¹. Tässä McTaggart lienee ollut oikeassa, sillä myöhempi aikaa koskeva kirjallisuus on ottanut hänen käsitteitään vakituiseen filosofiseen käyttöön siinä määrin, että ne ovat muodostaneet ohittamattoman paradigman analyttisessä ajan filosofiassa. Niinpä artikkeliin kohdistunut mielenkiinto ei ole niinkään McTaggartin argumentaation johtopäätöksessä, jota tuskin kukaan kommentaattori on hyväksynyt, kuin hänen esittelemässään uudessa käsitteellisessä viitekehysessä ja argumentaatorakenteessa.

McTaggartin mukaan voimme tarkastella aikaa ja sen hetkiä (*positions in time*) kahdella eri tavalla. A-sarjaan kuuluvat kaikki ne ajan hetket ja tapahtumat, jotka ovat tulevaisuudessa, nykyisyydessä tai menneisyydessä. Sarjalle on tyypillistä, ettei mikään ajan hetki tai tulevaisuudessa, nykyisyydessä tai menneisyydessä oleva tapahtuma pysy koskaan paikallaan. Muutos ei kuitenkaan tapahdu itse tapahtumassa, toisin sanoen, tapahtuma on sinänsä muuttumaton. Sen voidaan sanoa muuttuvan ainoastaan ajan ulottuvuuksien suhteen: tapahtuma on ensin kaukana tulevaisuudessa, mistä se saapuu lähemmäksi nykyisyyttä. Nykyisyyden ohitettuaan tapahtuma taas jatkaa kulkuaan yhä kauemmaksi menneisyyteen.¹² Tavanomainen käsityksemme liikkuvasta ajasta ja jatkuvasta muutoksesta, joka muodostuu ajan ulottuvuuksien tulevaisuuden, nykyisyyden ja menneisyyden kautta, vastaa McTaggartin nimeämää A-sarjaa.

¹⁰ McTaggart, ’The Unreality of Time’, *Mind*, Vol. 17, No. 68, 1908, 457–474. Artikkelin on myöhemmin julkaistu vähäisin muutoksin teoksessa McTaggart, *The Nature of Existence, Vol II*, ch. 33, C. D. Broad (toim.), Cambridge UP, 1927.

¹¹ McTaggart 1908, 457.

¹² McTaggart 1908, 458.

Dynaamisen A-sarjan vastakohtana on B-sarja, joka koostuu asymmetrisistä kaksipaikkaisista relaatioista *myöhemmin kuin* ja *aikaisemmin kuin*¹³. B-sarjassa jokaisella ajan hetkellä ja tapahtumalla on oma muuttumaton paikkansa. Tietty ajan hetki tai tapahtuma määrittyy temporaalisesti suhteessa toisiin ajan hetkiin tai tapahtumiin *myöhemmin kuin* tai *aikaisemmin kuin* relaatioiden avulla. Kuvatessaan tapahtuman muuttumattomuutta B-sarjassa McTaggart käyttää esimerkkinä tapahtumaa ”kuningatar Annan kuolema”. Hänen mukaansa mikään tämän tapahtuman ominaisuuksista ei muutu ajan kulumisesta huolimatta, toisin sanoen, ”Kuningatar Annan kuolema” on muuttumaton tapahtuma.¹⁴

McTaggart johtaa väitteensä ajan olemattomuudesta loogisesta ristiriidasta, jonka hän katsoo sisältyvän edellä esitettyihin temporaalisiin A- ja B-sarjan viitekehyksiin. Argumentaatio sisältää positiivisen ja negatiivisen teesin: *positiivisen teesin* mukaan aikaan liittyy olemuksellisesti muutos. Kuten edellä kävi ilmi, ajan kulumisen on mahdollista vain dynaamisessa A-sarjan viitekehysessä, minkä vuoksi A-sarja on B-sarjaa perustavampi viitekehys. B-sarjan staattiset relaatiot taas saavat temporaalisen merkityksensä ainoastaan A-sarjan kautta, jota ilman B-sarjan relaatiot eivät viittäisi millään tavalla aikaan ja olisivat täten temporaalisessa mielessä mielettömiä. *Negatiivisen teesin* mukaan aikaa konstituivan A-sarjan ominaisuudet tulevaisuus, nykyisyys ja menneisyys ovat kuitenkin keskenään ristiriitaisia käsitteitä.¹⁵ McTaggartin mukaan jokaisella tapahtumalla on samaan aikaan kaikki nämä ominaisuudet, vaikka ne ovat keskenään yhteensopimattomia: tapahtuma T on yhtä aikaa tulevaisuutta, nykyisyyttä ja menneisyyttä, mikä on sisäisesti ristiriitaista. Vastaväite, jonka mukaan tapahtumalla T ei ole A-sarjan ominaisuuksia yhtä aikaa vaan peräkkäin (T oli tulevaisuutta, nyt se on nykyisyyttä, kunnes se tulee olemaan menneisyyttä), johtaa McTaggartin mukaan kehäpäätelmään: käsitys tapahtuman peräkkäisistä ominaisuuksista olettaa sen, minkä sen pitäisi todistaa, nimittäin A-sarjan mukaisen ajan olemassaolon. Lisäksi verbien aikamuotojen avulla muodostetut lauseet eivät McTaggartin mukaan välttä A-sarjan ominaisuuksien ristiriitaista samanaikaisuutta. Nykyisyydessä oleva tapahtuma T *on* (tempuksettomasti) nykyisyyttä. Menneisyydessä se *on* (tempuksettomasti) tulevaisuutta ja tulevaisuudessa se *on* (tempuksettomasti) menneisyyttä. Verbien aikamuotojen avulla muodostetut lauseet, jotka viittaavat tulevaisuuteen, nykyisyyteen ja menneisyyteen, ja joiden avulla olisi

¹³ Ajan filosofiaa koskevassa kirjallisuudessa käytetään tässä yhteydessä myös relaatiota *samanaikaisesti kuin*.

¹⁴ McTaggart 1908, 460.

¹⁵ Dyke 2002, 138.

tarkoitus välttää A-sarjan ominaisuuksien samanaikaisuudesta johtuva ristiriita, muodostavatkin uuden A-sarjan jo presuppositiona olevan A-sarjan päälle.¹⁶

McTaggartin esitys ajan olemattomuudesta on pähkinänkuoressa seuraavanlainen: muutos on ajalle olemuksellista, joten aikaa ei voi olla ilman A-sarjaa. B-sarja taas on riippuvainen A-sarjasta, sillä sen staattiset relaatiot saavat temporaalisen merkityksensä ainoastaan dynaamisen A-sarjan kautta. McTaggart kuitenkin katsoo, että A-sarjaa konstituivat ominaisuudet tulevaisuus, nykyisyys ja menneisyys sisältävät ristiriidan¹⁷, jonka vuoksi aika on pelkkää harhaa.¹⁸

Artikkelin kestävimmäksi anniksi ovat osoittautuneet temporaaliset viitekehykset, dynaaminen A-sarja sekä staattinen B-sarja, jotka ovat suuressa määrin ohjanneet aikaan liittyvää keskustelua. Kommentaattorit ovat olleet erimielisiä siitä, missä kohtaa McTaggartin argumentaatio menee harhaan. McTaggartin oppilas ja kollega C. D. Broad oli yksin ensimmäisistä, joka perehtyi McTaggartin artikkeliin päätyen lopulta kutsumaan siinä esitettyä argumentaatiota filosofiseksi kömmähdykseksi¹⁹. Vuosisadan loppuun tultaessa näkemykset artikkelin johtopäätöksestä ei juurikaan ole muuttuneet. A-teoreetikko William Craigin toteamus, jonka mukaan McTaggartin argumentaatio on ”viehättävä ja vastaanhangoitteleva pähkinä, jonka johtopäätöstä kukaan ei todellisuudessa ota vakavasti”, kuvaa osuvasti tämän hetken yleistä analyyttisen ajan filosofian mielipidettä²⁰. Suosituimmiksi argumentaation virhe-ehdokkaiksi ovat nousseet temporaalisiin viitekehyksiin sisältyvät premissit: A-teorian kannattajat hyväksyvät aikaa koskevan positiivisen teesin, jonka mukaan aika on A-sarjan viitekehyksen mukainen entiteetti, mutta kieltävät sen sisältävien ominaisuuksien, tulevaisuuden, nykyisyyden ja menneisyyden johtavan loogiseen ristiriitaan. B-teoreetikot taas kannattavat negatiivista teesiä, jonka mukaan A-sarjan mukaista aikaa ei voi olla olemassa sarjan sisäisen ristiriidan vuoksi, mutta katsovat McTaggartin erehtyneen B-sarjan ontologisen aseman suhteen: B-sarja ei ole A-sarjasta riippuvainen viitekehys, vaan ainoa todellista aikaa kuvaava viitekehys.

McTaggartin artikkeli nosti esiin enemmän kysymyksiä kuin antoi vastauksia. Analyyttinen ajan filosofia jakaantui viimeistään 1900-luvun puolenvälin jälkeen kahteen eri leiriin, joiden ontologiset

¹⁶ McTaggart 1908, 468–470.

¹⁷ McTaggartin argumentaation ja A-sarjaan liittyvän ristiriidan yksityiskohtainen esittely ei ole tämän tutkielman yhteydessä tarkoituksenmukaista. Aiheeseen palataan osittain presentismia käsittelevien kappaleiden kohdalla (ks. erit. kappale 1.4.5. ”Ajan kokemus ja suunta”). McTaggartin argumentaatiosta ja eri tulkinnoista, ks. esimerkiksi Gotshalk (1930), Broad (1938), Oaklander & Smith, toim. (1994), erit. osa II, s. 157–288, Loux (1998), Craig (2001), Lowe (2002) ja Dyke (2002).

¹⁸ McTaggart 1908, 468–470.

¹⁹ ”I believe that McTaggart’s main argument against the reality of Time is a philosophical ’howler’ of the same kind as the Ontological Argument for the existence of God.” (Broad 2008, 68).

²⁰ “[...] an engaging and recalcitrant brain teaser whose conclusion nobody really takes seriously.” (Craig 1999, 519).

sitoumukset erosivat suuresti toisistaan. Kilpailullinen asetelma on sittemmin osoittautunut hedelmälliseksi filosofiseksi maaperäksi, jossa molemmat osapuolet ovat joutuneet tarkentamaan ja tarvittaessa korjaamaan omia käsityksiään yhä kehittyneempien vasta-argumenttien ilmaantuessa. Myös koulukuntien sisäinen itsekritiikki on noussut enenevässä määrin esiin aikaan liittyvien ongelmien ja yksityiskohtien lisääntyessä.²¹ Peruskysymykset eivät kuitenkaan ole hävinneet mihinkään, kysymykset, joita jo Aristoteles ja Augustinus tarkastelivat teksteissään²². Mitä tarkoittaa ajan kulumisen? Mitä ovat tulevaisuus, nykyisyys ja menneisyys? Voiko aikaa havaita tai kokea? Mistä aika koostuu? Onko aika objektiivista vai subjektiivista? Onko aika ääretön vai äärellinen? Onko aika topologiaaltaan lineaarinen vai jotain muuta? Millainen on ajan ja kielen suhde? Kuvaako kieli oikein ajan ilmiötä? Millaisia ovat menneisyyteen ja tulevaisuuteen viittaavien propositioiden totuusehdot? Kaikki nämä kysymykset kuuluvat ajan metafysiikan piiriin tai palautuvat viime kädessä siihen. A- ja B-teoreetikot, joiden kannattamia oppeja on sittemmin kutsuttu presentismiksi ja eternalismiksi, ovat pyrkineet vastaamaan näihin kysymyksiin omien ontologisten sitoumustensa kautta.

1.2. Eternalismi

B-sarjan ontologisen viitekehyksen, eternalismin²³ mukaan aika on spatiaalisen kolmiulotteisuuden ohella loputtomiin jatkuva ulottuvuus, joka rakentuu tempuksettomista relaatioista *aikaisemmin kuin, myöhemmin kuin ja samanaikaisesti kuin*. Ajan ulottuvuuden jatkuvuudesta seuraa, että kaikki asiantilat, esineet, asiat ja tapahtumat ovat ontologisesti yhtä reaalisia riippumatta siitä, onko niiden ajallinen paikka tulevaisuudessa, nykyisyydessä tai menneisyydessä. Eternalismin mukaan tämänhetkinen tapahtuma ”Kirjoitan gradua” on ontologisesti samanarvoinen eilisen tapahtuman ”Olin töissä” kanssa. Tämänhetkinen kirjoittamiseni on osa samaa ajallista jatkumoa eilisen työpäivän kanssa. Samaa voidaan sanoa Urho Kekkosen presidenttikaudesta, Bysantin viimeisen keisarin Konstantinos XI Palaiologoksen hallintokaudesta ja vuoden 1995 tangomarkkinoista.

²¹ Neil Levy (2003) kuvaa artikkelissaan ’Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences’ analyttisen filosofian toimintaa kuhnilaiseksi normaalitieteeksi, tutkimukseksi, joka muistuttaa pikkutarkkaa ongelmaratkaisua tiettyjen kanonisoitujen viitekehysten sisällä. Mannermaisen filosofian hän katsoo sen sijaan sijoittuvan kuhnilaisessa analogiassa esiparadigmaattiseen vaiheeseen, jossa mikään teoria ei ole vielä saanut hallitsevaa eli paradigmaattista asemaa.

²² Ks. Aristoteles, *Fysiikka*, IV kirja, luvut 10.–14., *Sielusta*, III kirja, Augustinus, *Tunnustukset*, XI kirja, luvut 6.–28.

²³ Ajan filosofisessa keskustelussa eternalismi-käsite viittaa B-teoreettiseen ontologiaan. Käsite tosin soveltuu myös niihin ajan A-teorioihin, joissa menneisyyden ja/tai tulevaisuuden katsotaan olevan nykyisyyden kanssa ontologisesti samanarvoisia. Eternalismin käyttö A-teorian yhteydessä on kuitenkin harvinaista ja poikkeus keskustelun konventioista. Esimerkiksi Steven Savitt välttää sekaannuksen kutsumalla eternalistista A-teoriaa *possibilismiksi*, jonka mukaan menneisyys ja nykyisyys ovat yhtä todellisia (Savitt 2000, 564). Neliulotteisesta ontologiasta, ks. esimerkiksi Rea (2008a).

Kaikki tapahtumat ovat olleet eri aikoina, mutta yhdenkään aika tai sisältö ei ole ontologiselta asemaltaan toista erityisempi.²⁴ Eternalismi ei kuitenkaan B-teoreetikoiden mukaan implikoi determinismiiä. Donald Williams (1951) huomauttaa vaikutusvaltaisessa artikkelissaan ”The Myth of Passage”, että staattisessa neliulotteisessa todellisuudessa tapahtumat eivät tapahdu samaan aikaan eikä teoria siten väitä tulevaisuuden olevan jo ennalta olemassa jonakin tapahtuneena. Hän kutsuu aikaa järjestäytyneeksi ekstensioksi (*ordered extension*), jossa tapahtumat yksinkertaisesti tapahtuvat peräkkäin.²⁵ Eternalismin kannattama näkemys muuttumattomista relaatioista ei myöskään tarkoita sitä, että teoria kannattaisi ajatonta aikakäsitystä. Smart (1966) tähdentää, että siinä missä ”7 on alkuluku” on ajaton lause, staattisiin relaatioihin perustuvaa ajallista todellisuutta kuvaava tempukseton lause ”x on φ ajan hetkellä t” ei ole²⁶.

Eternalistien mukaan B-sarjan mukainen staattinen ja relationaalinen ajan ontologia on ainoa olemassa oleva temporaalinen viitekehys. He kieltävät dynaamisen A-teorian mukaisen ajan ominaisuuksien, ajan kulumisen sekä nykyisyyden, menneisyyden ja tulevaisuuden olemassaolon, ja pyrkivät osoittamaan näiden ilmiöiden palautuvan viime kädessä B-teorian mukaiseen ontologiaan. B-teoreetikot katsovat B-teorian kuvaavan objektiivista aikaa, joka on yhteensopiva fysiikan tutkimien ilmiöiden ja eritoten Einsteinin suhteellisuusteorian kanssa. Chase & Reynolds (2010) mukaan ”neliulotteisuus fysiikassa tarkoittaa, että kokemuksemme nyt-hetkestä (’välitön nykyisyys’) ja temporaalisen tulemisen käsitteestä ovat ainoastaan subjektiivisesti vakuuttavia illuusioita”²⁷. A-teoreetikot kuitenkin kyseenalaistavat B-teorian kyvyn selittää ajan kulumisen ja nykyisyyden kokemuksellisuuden puhtaasti B-teoreettisten käsitteiden avulla. B-teoreetikot taas katsovat presentismin yhdeksi suurimmaksi vaikeudeksi selittää menneisyyteen ja tulevaisuuteen viittaavien väitelauseiden totuusehdot, jos viittauksen kohteita, mennyttä tai tulevaa, ei ole olemassa. Eternalismi itse vaikuttaa väistävän A-teoriaa kuormittavan viittauksen ongelman, mutta saa sen tilalle semanttiset ongelmat. Kuvatessaan ajallisia tapahtumia B-teoria ei voi käyttää ilmaisuissaan A-teorian mukaista kieltä, johon kuuluvat olennaisena osana verbien aikamuodot ja ajan adverbis, vaan joutuu sen sijaan kääntämään A-lauseet relationaaliselle kielelle. Erityisesti Smartin vaikutuksesta B-teoreetikot keskittyivät kielen indeksikaalisuuden eliminointiin 1950-1970-lukujen kuluessa siinä määrin, että myöhempi traditio on kutsunut aikakauden paradigmaattista ajan filosofiaa vanhaksi B-teoriaksi. B-teoreetikot ovat Smartia seuraten katsoneet,

²⁴ Loux 2006, 205, 213.

²⁵ Williams 1951, 463, 469–470.

²⁶ Smart 1966, 139; ks. myös Grünbaum 1968, erit. s. 339–341.

²⁷ ”In fact, it is usually accepted that four-dimensionalism in physics means that our experience of the ’now’ (the ’immediate present’) and the notion of temporal becoming are but subjectively compelling illusions.” (Chase & Reynolds 2010, 189).

että väitelauseiden indeksikaalisuus voidaan tempuksettoman kielen ja relaatioiden avulla eliminoida ja saavuttaa täten propositioiden totuusarvojen muuttumattomuus riippumatta siitä, kuka väitelauseen on esittänyt ja milloin se on esitetty. Kielen tempusten ja ajan adverbien eliminointi saattaa ensi näkemältä vaikuttaa toimivalta ratkaisulta, mutta lähempi tarkastelu osoittaa sen sisältävän monia perustavanlaatuisia ongelmia.²⁸

1.3. Kolme B-teoreettista versiota ajasta

Istun junan ravintolavaunussa. Edessäni on kuppi kahvia ja päivän lehti. On sunnuntai. Vietin viikonlopun Helsingissä ystäväni seurassa ja nyt olen matkalla kotiin. Vaunuemännän kassan eteen on muodostunut jonoa. Kaksi miestä seisoo rinnakkain, juo oluitaan ja keskustelee. Viereisessä pöydässä nuorukainen selaa keskittyneesti puhelintaan. Kun katson ikkunasta ulos, näen talvisen maiseman kiitävän ohi. Tiedän, että Tampereelle saavuttaessa on jo säkkipimeää.

Kyseessä on kuvaus tuiki arkipäiväisestä tilanteesta, johon moni voi kokea samaistuvansa omakohtaisten kokemustensa kautta. Se, ettei ole koskaan astunut junaan saatikka ravintolavaunuun, ei ole kuitenkaan este kuvauksen ymmärtämiselle. Riittää, että tuntee suomen kielen kieliopin perusteet ja tunnistaa suurimmalta osin kuvauksessa esiintyvät sanat. Verbien aikamuotojen ja ajan adverbien avulla lukija kykenee hahmottamaan muistiinpanossa esiintyvien tapahtumien ajallisen järjestyksen. Kirjoittaja käyttää pääasiassa preesensmuotoa kirjoittaessaan ylös ympäristöstä tekemiään havaintoja. ”Viikonloppu Helsingissä” on muistiinpanon ainoa tapahtuma, joka viittaa menneisyyteen. Tulevaisuuteen taas viittaa lause ”Tampereelle saavuttaessa on jo säkkipimeää”. Analyyttisen ajan filosofian edustajat ovat kuitenkin erimielisiä siitä, missä määrin tavallinen kieli kykenee kuvaamaan objektiivista aikaa vaiko lainkaan. A-teorian mukainen ontologia on yhteensopiva tavallisen kielen aikamuotojen ja ajan adverbien kanssa, kun taas B-teoreetikot katsovat tavallisen kielen tempuksilla ja A-määritteillä olevan Smartin sanoin ”merkitystä ainoastaan ihmismielen ja lausahdusten suhteen, eivätkä ne päde maailmaan sinänsä”²⁹. Heille tavallinen kieli on kaikin puolin ongelmallinen. Sen kielioppi ja konventiot vievät meitä harhaan ja estävät meitä näkemästä ajan objektiivisia piirteitä. On epäilemättä hämmentävää ajatella, että vaikka jokainen meistä ymmärtää edellä esitetyn junan ravintolavaunussa kirjoitetun kuvauksen, sen sisältämät viittaukset eri aikoihin eivät B-teoreetikoiden mukaan viittaa yhtään

²⁸ Temporaalisten indeksikaalien eliminointiin liittyviin ongelmiin palataan tämän tutkielman kappaleissa 1.4.3. ”Tavallisen kielen redusoimattomuus” ja 1.4.4. ”Tempuksellisten lauseiden totuusehdot ja totuudentekijät”.

²⁹ Smart 1966, 132.

mihinkään. Pitäisikö tämän perusteella päätellä, että oikeastaan emme ymmärräkään kuvausta tai ymmärrämme sen jotenkin väärin?

Jotta B-teoria voi uskottavasti sanoa kuvaavansa objektiivisen ajan ontologiaa, sen täytyy osoittaa, että A-teorian mukaisen ajan piirteet ovat näennäisiä tai subjektiivisia piirteitä, jotka palautuvat jäännöksettä B-teoreettiseen viitekehykseen. B-teoreetikko voisi sanoa, että kykymme ymmärtää edellä oleva kuvaus perustuu tavalla tai toisella B-ontologiaan, joka toimii A-määritysten perustana. Olemme vain tottuneet käyttämään tavallista kieltä ja sen sisältämiä aikamuotoja ja ajan adverbejä tietyllä tavalla, mutta tätä seikkaa ei saa pitää todistuksena itse ajan ontologiasta. Siinä missä havainto on usein erehtyväistä, sitä on myös tavallinen kieli.

Vanha B-teoria käytti lingvististä reduktiota filosofisena metodina pyrkimyksissään osoittaa, että todellinen aika palautuu B-teoreettiseen ontologiaan, ja että kaikki ajan dynaamisuudesta kertovat ilmiöt, kuten ajan kuluminen, menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus, ovat vain näennäisiä ilmiötä, jotka viime kädessä saavat merkityksensä B-relaatioiden kautta. Tätä tehtävää varten sillä on ollut käytössään kaksi erilaista välinettä, joihin luodaan pikainen katsaus kappaleessa 1.3.2. ”Esitysrefleksiivisyys- ja päivämääräanalyysi”. Tempuksellisen kielen ohella toinen merkittävä ilmiö, jolle B-teorian on ollut välttämätöntä antaa selitys, on ajan kuluminen. Seuraavassa kappaleessa tarkastellaan Bertrand Russellin artikkelia ”On the Experience of Time” (1915), jossa hän esittää näkemyksensä ajan kulumisen psykologisesta luonteesta. Psykologinen selitys on sittemmin ollut vallitseva B-teoreettinen kanta ajan kulumisen ilmiöön. Viimeisessä kappaleessa 1.3.3. ”Prosser ja ajan kokemisen mahdottomuus” luodaan nopea katsaus Simon Prosserin kehittämään varsin uuteen B-teoreettiseen näkökulmaan dynaamisen ajan kulumisen kokemuksellisuudesta. Supervenienssiteoriaan tukeutuen hän argumentoi, että ajan kulumisesta ei voi olla lainkaan kokemusta.

1.3.1. Russell ja ajan kulumisen psykologinen reduktio

Ensimmäinen varsinaisen B-teorian muotoilija Bertrand Russell – jonka mukaan B-teoriaa kutsutaan vaihtoehtoisesti myös russellilaiseksi ajan teoriaksi – teki erottelun kokemukseen perustuvan mentaalisen ajan (*mental time*) sekä fysikaalisen ajan (*physical time*) välillä. Artikkelissaan ”On the Experience of Time” hän esittää A-ajan ominaisuuksien, nykyisyyden, menneisyyden ja tulevaisuuden, perustuvan subjektin ja objektin välisiin suhteisiin, kun taas B-ajan mukaiset *aikaisemmin* ja *myöhemmin* -relaatiot ovat lähtökohtaisesti objektin ja toisen objektin välisiä suhteita. A-ajan mukainen mentaalinen aika on nimensä mukaisesti mielestä riippuvainen

aikakäsitys, jonka olettamille ominaisuuksille ei ole vastineita fyysisessä maailmassa.³⁰ Russellin mukaan ”maailmassa, jossa ei olisi kokemuksia [kokevaa olevaa], ei olisi menneisyyttä, nykyisyyttä tai tulevaisuutta, mutta *aikaisemmin* ja *myöhemmin* -relaatiot voivat hyvinkin olla olemassa”³¹.

Subjektin ja objektin välinen mentaalinen aika perustuu aistimuksille (*sensation*) ja muistille (*memory*), joiden kautta kokemuksemme ajasta ja siihen liittyvistä ilmiöistä rakentuvat. Russellin mukaan kokemus nyt-hetkestä määräytyy aistimuksen avulla, jolloin ajan adverbi *nyt* tarkoittaa ”samanaikaisesti tämän [aistinsisällön] kanssa”. Tämän määritelmän mukaan kokemuksellinen nyt-hetki ei ole tulevaisuuden ja menneisyyden väliin jäävä matemaattinen piste, vaan se saa laajuutensa siitä aistimusten joukosta, jotka eivät ole täysin samanaikaisia, mutta jotka koetaan yhdessä. Russell kutsuu tätä näennäistä nykyisyyttä³² venyttävää aistimusten kokonaisuutta *hetkelliseksi kokonaiseksi kokemukseksi* (*one momentary total experience*).³³

’One (momentary) total experience,’ is a group of experiences such that the objects of any two of them are experienced together, and anything experienced together with all members of the group is a member of the group. The ‘specious present’ of a momentary experience is the period of time within which an object must lie in order to be a sense-datum in that experience. [...] [S]tretch is the ‘specious present’. It will be observed that this is a complicated notion, involving mathematical time as well as psychological presence. The purely psychological notion which underlies it is the notion of on (momentary) total experience.³⁴

Nykyisyyden rajat määräytyvät kokonaisen kokemuksen sisältämän aistinsisällön mukaisesti, eikä sillä voida näin olla sanoa olevan tarkkoja rajoja. Kokonaisessa kokemuksessa ilmenevä mentaalinen samanaikaisuus eroaa kuitenkin merkittävästi fyysisestä samanaikaisuudesta (*simultaneity*), jolla Russell tarkoittaa kahden objektin välistä samanaikaisuutta erotuksena mentaalista aikakäsitystä konstruoivasta subjektin ja objektin välisestä relaatiosta. Kokemuksessa ilmenevän näennäisen nykyisyyden fyysikaalista vastinetta Russell kutsuu matemaattisen pisteen kaltaiseksi välittömäksi hetkeksi (*instant*), luokaksi, joka on identtinen kaikkien niiden kanssa, jotka ovat samanaikaisia jokaisen jäsenensä kanssa. Samanaikaisuuden relaatio viittaa ensisijaisesti

³⁰ Russell 2008, 174.

³¹ “In a world in which there was no experience there would be no past, present, or future, but there might well be earlier and later” (Russell 2008, 174).

³² Russell käyttää alun perin E. R. Clayn kehittämää, sittemmin William Jamesin (1886) tarkastelemaa käsitettä *specious present*. Richard Gale kutsuu ilmiötä havainto-nykyisyydeksi (perceptual present) (Gale 1968a, 294).

³³ Russell 2008, 174–180.

³⁴ Russell 2008, 178.

mielestä riippumattoman fysikaalisen maailman piirteeseen, joka ei ilmene mentaalissa nykyisyydessä. Sen lisäksi, että subjektin ei voi rajoitetun aistinsisällön vuoksi tavoittaa samanaikaisuuden universaaliutta muuten kuin päättämällä, Russell katsoo, että kokonaisessa kokemuksessa ilmenevä subjektin ja objektin välinen samanaikaisuus ei välttämättä ole samanaikaisuutta lainkaan. Hänen mukaansa ajallinen seuraanto (*succession*) toteutuu jo kokonaisen kokemuksen sisällä, siis koetussa nykyisyydessä, jonka rajoissa nopeasti peräkkäin ilmenevät tapahtumat muodostavat yhden kokonaisen kokemuksen. Asiat, jotka kokemuksessa vaikuttavat samanaikaisilta, ei fysikaalisessa eli B-sarjan mielessä sitä ole. Vaikka osa aistinsisällön objekteista saattaakin ilmetä samanaikaisesti, Russellin katsoo – erotuksena fysikaalisesta samanaikaisuudesta – mentaalisen samanaikaisuuden viittaavan ajallisesti löyhästi rajattuun näennäistä nykyisyyttä konstruoivaan kokonaiseen kokemukseen.³⁵

Kokemus ajallisesta seuraannosta ilmenee lähimuistin (*immediate memory*) avulla. Russellin mukaan kokemus ajallisesta seuraannosta on mahdollinen jo nykyisyyden alueella, mutta se ei yksin tavoita menneisyyden kokemusta. Lähimuisti taas on menneisyyden ymmärtämisen vuoksi välttämätön. Se kohdistuu aistinsisällöstä hävinneen objektin jättämään tuttuuteen (*acquaintance*), joka taas on ainakin osittain identtinen tämän hävinneen aistinsisällön kanssa. Puhelimen soidessa saamme puhelimen soittoaänestä aistinsisällön, joka katoaa puhelimen vaiettua. Aistinsisällön kadottua lähimuistiin jää tuttuus vastikään hävinneestä aistinsisällöstä, puhelimen soittoaänestä, mikä antaa vaikutelman menneisyydestä ja edelleen ajallisesta seuraannosta; muistamisesta itsestään muodostuu kokemuksen objekti.³⁶ Lähimuistin ja aistimusten kautta muodostuvasta temporaalisesta kokemuksellisuudesta Russell esittää mielenkiintoisen huomion, joka sekä korostaa mentaalisen ajan ja fysikaalisen ajan loogisten rakenteiden eroa että tuo esiin näennäisen nykyisyyden erityisen luonteen. Hänen mukaansa lähimuistin objektit yhdessä aistimusten kanssa saavat aikaan kokemuksen, jonka objektit eivät ole transitiivisessa relaatiossa keskenään:

If A, B, and C succeed each other rapidly, A and B may be parts of one sensation, and likewise B and C, while A and C are not parts of one sensation, but A is remembered when C is present in sensation. In such a case, A and B belong to the same present, and likewise B and C, but not A and C; thus the relation 'belonging to the same present' is not transitive.

³⁵ Russell 2008, 179–181, 186.

³⁶ Russell 2008, 180–183.

[...] It follows that, apart from any question of duration in objects, two presents may overlap without coinciding.³⁷

Russellilainen kokemus nykyisyydestä perustuu aistimuksille ja menneisyys muistille, mutta yhdessä ne saattavat tuottaa kokemuksen, jonka objektit eivät perustu transitiiviseen relaatioon. Kokonaisen kokemuksen muodostama nykyisyys saattaa sisältää muistiobjekteja varhaisimmista nykyisyyksistä, jotka limittyvät aistimusten joukkoon. Mutta entäpä tulevaisuus? Mikä kokemuksellinen ilmiö konstruoi tulevaisuutta? Russellin mukaan ei mikään. Ei ole olemassa mitään kokemuksen edellyttämää tekijää, jonka kautta tulevaisuus olisi mahdollista kokea tulevaisuutena. Tuo edessä hämmöttävä suuri tuntematon on Russellin mukaan ymmärrettävissä ainoastaan päättelemällä: tulevaisuus on se, mikä seuraa nykyisyyttä.³⁸

Russell ei käytä artikkelissaan ajan kulumiseen liittyviä ilmauksia, kuten ”passage of time” tai ”flow of time”, jotka muuten esiintyvät säännöllisesti aikaa koskevassa kirjallisuudessa. Olen kääntänyt termin ”succession” ajalliseksi seuraannoksi, mutta on epäselvää, tarkoittaako Russell termillä mentaalista aikaa tarkastellessaan ajan kulumisen kokemusta vai ainoastaan kokemusta peräkkäisistä tapahtumista, joihin ajan kulumisen sinänsä ei kuulu lainkaan. Oaklander (1984) katsoo Russellin kannattavan jälkimmäistä näkemystä, jonka mukaan ajan kulumisella³⁹ ei ole minkäänlaista ontologista asemaa. Ajan kulumisen ei ole mielestä riippumaton, mutta ei myöskään mielestä riippuvainen oleva. Se ei toisin sanoen ole yhtään mitään.⁴⁰

1.3.2. Esitysrefleksiivisyys- ja päivämääräanalyysi

B-teorian kannattajat ovat etsineet keinoja kääntää ja redusoida tavallisen kielen aikamuodot sekä ajan kulkuun viittaavat ilmaisut tempuksettomiksi lauseiksi, jotka kykenisivät ilmaisemaan A-lauseen sisällön ja merkityksen ilman A-lauseille tyypillisiä tempuksellisia ilmauksia. Lingvistisen reduktion keinoiksi ovat valikoituneet esitysrefleksiivisyysanalyysi (*Token-reflexive analysis*) sekä päivämäärään sidottu analyysi (*Date analysis*). Vanhan B-teorian kannattajat katsoivat A-lauseiden kääntyvät tempuksettomiksi lauseiksi ilman merkityksen muuttumista. Nykyään niin kutsutun

³⁷ Russell 2008, 187.

³⁸ Russell 2008, 184.

³⁹ Oaklander käyttää A-teorioissa käytettyä käsitettä *temporal becoming*, jolla hän tarkoittaa ajan jatkuvaa saapumista tulevaisuudesta kohti nykyisyyttä, minkä ohitettuaan se jatkaa matkaansa yhä kauemmaksi menneisyyteen.

⁴⁰ Oaklander 1984, 225.

uuden B-teorian kannattajat taas uskovat A-lauseiden *totuusarvojen* olevan ilmaistavissa tempuksettomiin B-käännösten avulla.⁴¹

Esitysrefleksiivisyydellä kuvataan lauseen sanomisen suhdetta lauseen sanojaan ja hänen konkreettiseen tilanteeseen. Lauseen sisältämän merkityksen lisäksi lause viittaa lauseen esittäjään itseensä sekä hänen paikkaansa ja aikaansa lausahduksen tai kirjoituksen esityshetkellä. Lause ”nyt on kylmä” viittaa kylmyyden lisäksi lausahduksen esityshetkeen, joka on nykyisyydessä. Voin todeta ystäväni lausahduksen ”nyt on kylmä” olevan totta kävellessämme kadulla etsimässä suojaa sydäntalven paukkupakkasilta. Lausahdus on kuitenkin tosi vain siinä ajallisessa ja paikallisessa kontekstissa, jossa se on esitetty. Seuraavana päivänä sama lause on epätosi huolimatta siitä, että pakkaset yhä jatkuvat ja kävelen kadulla hakemassa suojaa. Lauseen indeksikaali ”nyt” ei viittaa nykyisyyteen yleensä, vaan tiettyyn nyt-hetkeen. Ystäväni lausahdus ”nyt on kylmä” voidaan toki toistaa samanlaisena uudelleen, mutta kulloisenakin kertana sen merkitys on eri johtuen jo pelkästään nyt-sanan vaihtuvasta ajallisesta referenssistä. A-teorian mukaiseen ajan kulumiseen on tyypillistä tempuksellisten lauseiden totuusarvojen muuttuminen.⁴²

Esitysrefleksiivisyysanalyysia ovat kehittäneet muiden muassa Hans Reichenbach, Bernard Mayo, Milton Fisk, Paul Fitzgerald ja J. J. C. Smart, joista viimeksi mainitun mukaan ”tempukseton ja minimaalinen esitysrefleksiivinen kieli mahdollistaa meidät näkemään maailman, Spinozan sanoin, *sub specie aeternitatis*”^{43, 44}. Teorian tarkoituksena on eliminoida tavallisessa kielessä ilmenevät temporaaliset indeksikaalit (”nyt”, ”silloin”, ”eilen”, ”tulevaisuudessa”), jotka viittaavat suoraan A-aikoihin, ja korvata nämä ilmaukset muuttumattomilla B-relaatioilla ilman, että käännöksen aikana lauseiden merkitys muuttuu.⁴⁵ Teorian mukaan A-ominaisuudet, nykyisyys, menneisyys ja tulevaisuus ovat B-relaatioiden luokka, joka vallitsee tapahtumien ja kielellisten ilmaisujen kesken. Millään tapahtumalla itsellään ei voi olla menneisyyttä, nykyisyyttä tai tulevaisuutta. Tapahtuman nykyisyys yksinkertaisesti tarkoittaa, että tapahtuma on samaan aikaan siitä kertovan kielellisen ilmaisun kanssa, teoriaa kannattavan J. J. C. Smartin sanoin, ”*simultaneous with this utterance*”. Menneisyys palautuu *aikaisemmin kuin* -relaatioon ja tulevaisuus *myöhemmin kuin* -relaatioon,

⁴¹ Smith 2002a, 11, 27. Uuden B-teorian menetelmistä ks. kappale 1.4.4. ”Tempuksellisten lauseiden totuusehdot ja totuudentekijät”.

⁴² Craig 2000, 51.

⁴³ Smart 1966, 142.

⁴⁴ Smith 1994, 352.

⁴⁵ Craig 2000, 51–57.

jotka saavat kielellisessä ilmaisussa muodon ”*earlier than this utterance*” ja ”*later than this utterance*”.⁴⁶

Nykyisyyteen viittaavan lauseen ”istun junan ravintolavaunussa” lingvistisen reduktion mukainen käännös kuuluu seuraavasti: ”Istumiseni junan ravintolavaunussa *on* (tempuksettomasti) samaan aikaan tämän ilmaisen kanssa”. Menneisyyteen viittaava lause ”vietin viikonlopun Helsingissä ystäväni seurassa” kääntyy muotoon ”viikonlopun viettoni Helsingissä ystäväni seurassa *on* (tempuksettomasti) aikaisemmin kuin tämä ilmaisu”. Tulevaisuuteen viittaava lause ”Tampereelle saavuttaessa on jo säkkipimeää” taas kääntyy muotoon ”Tampereelle saapuminen ja säkkipimeys *ovat* (tempuksettomasti) myöhemmin kuin tämä ilmaisu”. Lingvistisen reduktion tarkoituksena on eliminoida kielestä A-ominaisuuksien lisäksi muutoksen käsite, joka Smartin mukaan ei kuulu luonnontieteiden tutkimuskohteena olevaan erilaisista aikaviipaleista (*time-slices*) koostuvaan neliulotteiseen avaruus-aika-todellisuuteen.⁴⁷

Toinen keino tempuksellisten ilmausten poistamiseksi on ankkuroida ilmauksen esittämä tapahtuma objektiiviseen B-ontologiaan käyttämällä ei-indeksikaalisia päivämääriä ja kellonaikoja. Teorian eri versioita on kannattanut muiden muassa Bertrand Russell, W. V. O. Quine, Nelson Goodman, Clifford E. Williams, Michelle Beer ja Gottlob Frege. Teorian keskeisenä pyrkimyksenä on kiinnittää A-lauseiden vaihtelevat totuusarvot muuttumattomiksi totuusarvoiksi päivämäärän avulla. Russell tiivistää asian seuraavasti:

When we are told ‘Mrs. Brown is not at home,’ we know the time at which this is said, and therefore we know what is meant. But in order to express explicitly the whole of what is meant, it is necessary to add the date, and then the statement is no longer “variable,” but always true or always false.⁴⁸

Nelson Goodman antaa esimerkin siitä, miten A-lauseen voi muuttaa B-lauseeksi päivämäärän avulla. Tempuksellinen A-lause ”Randy on nyt juoksemassa” kääntyy muotoon ”Randy juoksee [tempuksettomasti] 7. tammikuuta vuonna 1948 kello 12 keskipäivällä itärannikon aikaa”. Lisätty päivämäärä antaa Randyn juoksemiselle määrätyn paikan B-sarjassa ja siten muuttumattoman totuusarvon.⁴⁹ Lause on vapaasti toistettavissa ilman, että sen totuus tai epätotuus olisi riippuvainen esittäjästä. Nelsonin esimerkkiä seuraten voidaan myös lause (1) ”vaunuemännän kassan eteen on

⁴⁶ Smith 1994, 352–353; Smart 1949, 492.

⁴⁷ Smart 1966, 133–134.

⁴⁸ Russell 1906, 256–257.

⁴⁹ Goodman 2008, 205.

muodostunut jonoa” muuttaa muotoon (2) ”vaunuemännän kassan eteen muodostunut jono on [tempuksettomasti] 12. marraskuuta vuonna 2013 kello 14.15 Suomen aikaa”.

Käännökseen liittyy kuitenkin kaksi ongelmaa, jotka molemmat liittyvät kääntämisen kohteena olevan lauseen ja käännetyn lauseen merkityseroihin. Ensinnäkin lause (1) sisältää tempuksellisen luonteensa mukaisesti lauseen ilmenemisen – olipa tämä sitten lausahdus tai kirjoitettu teksti – ja sen esittäjän samanaikaisuuden, indeksikaaliselle A-lauseelle tyypillisen piirteen, jota B-käännös ei kykene tavoittamaan. A-lause on toisin sanoen informatiivisempi kuin siitä johdettu B-lause. Goodman itse on tietoinen tästä vastaväitteestä, mutta ei pidä sitä aitona ongelmana.⁵⁰ Ongelman voi muotoilla myös seuraavaan tapaan: käännosteesi katsoo, että temporaalisen indeksikaalin korvaaminen päivämäärällä säilyttää lauseiden identtisuuden. Beerin (1988) mukaan käänнос näyttäisi kuitenkin rikkovan Leibnizin lakia erottamattomien samuudesta. Jos A-propositio ”nyt on t_7 ” on identtinen B-proposition ” t_7 on t_7 ” kanssa, myös tietomme tulisi olla molempien lauseiden kohdalla joko apiorista tai posteriorista tietoa. Voimme tietää apriori, että ” t_7 on t_7 ”, mutta emme voi tietää apriori, että ”nyt on t_7 ”. Toinen ongelma liittyy lauseisiin (1) ja (2) kohdistuvien propositionaalisten asenteiden erilaisuuteen: huolimatta siitä, että ymmärrän vaivatta molemmat lauseet, on täysin mahdollista, että uskon että (1) samalla, kun en usko, että (2). Istuessani ravintolavaunussa ja nähdessäni omin silmin kassalla olevan tilanteen (”Vaunuemännän kassan eteen on muodostunut jonoa.”), voin näköaistiini nojautuen uskoa sen olevan totta. Hajamielisyyttäni saatan kuitenkin pitää tätä kyseistä päivää 13. päivänä marraskuuta, jonka vuoksi uskon lauseen (2) olevan epätosi. Mikäli lauseet (1) ja (2) olisivat identtisiä, tätä ongelmaa ei syntyisi.⁵¹

1.3.3. Prosser ja ajan kokemisen mahdottomuus

Ehkä merkittävin ajan A-teoriaa puoltava seikka on kouriintuntuva tunne ja kokemus siitä, että aika kuluu. Nuoruuden päivät näyttävät etääntyvän yhä kauemmaksi menneisyyteen samalla kun me itse tulemme yhä vanhemmaksi ja vanhemmaksi. B-teoreetikko Simon Prosser myöntää, että B-teorialla on ongelmia selittää kokemuksen temporaaliset piirteet, mutta huomauttaa samalla, että sama ongelma koskee myös A-teoriaa.⁵² Artikkeleissaan ”A New Problem for the A-theory of Time”⁵³

⁵⁰ Goodmanin selitys, ks. Goodman 2008, 205. Goodmanin selityksen vastainen kritiikki, ks. Quentin Smith, 2002a, 51–52 sekä William Craig, 2000, 47–48.

⁵¹ Beer 1988, 160–161.

⁵² Prosser 2000, 495.

⁵³ Prosser, Simon, ’A New Problem for the A-theory of Time’, *The Philosophical Quarterly*, vol. 50, No. 201, 2000, s. 494–498.

(2000) ja “Could We Experience the Passage of Time?”⁵⁴ (2007) Prosser argumentoi A-teoriaa vastaan kyseenalaistamalla oletuksen ajan kulumisen kokemuksellisuudesta, jonka varaan A-teorian ontologiset sitoumukset ovat pääasiassa perustuneet. Mikäli voidaan osoittaa, että evidenssi ajan kulumisen reaalisuudesta ei perustu kokemukseen, heikentäisi tämä merkittävästi A-teorian uskottavuutta. Juuri tämä on Prosserin tavoite.

Hän katsoo näkemyksensä kokemuksellisuudesta vastaavan fysikaalista maailmankuvaa tai supervenienssiksi kutsuttua mielenfilosofista teoriaa, jonka mukaan kokemukset ovat fysikaalisten aivotilojen määrittämiä.

[S]upervenience theory of the mind of the experience is determined entirely by the physical state of the world – experience could not be different unless the physical state of the world were different. Now our understanding of the role in determining the physical science suggests that the putative flow of time has no role in determining the physical state of the world. It follows from this that the flow of time could have no role in determining the nature of experience.⁵⁵

Prosserin argumentaatio on lyhyesti seuraavanlainen: jotta aivotilojen määrittämät kokemukset olisivat mahdollisia, aivotiloja määrittävien mielestä riippumattomien ilmiöiden täytyy sekä olla olemassa että tuottaa fysikaalisia vaikutuksia. Ajan kuluminen – siinäkin tapauksessa, että se olisi todellinen oleva – ei kuitenkaan aiheuta minkäänlaisia fysikaalisia muutoksia kokemuksiä määrittävissä aivotiloissa, joten mielestä riippumattoman ajan kulumisen kokemus on lähtökohtaisesti mahdotonta. Prosser huomauttaa, ettei hän suinkaan kiistä niiden olevien olemassaoloa, joista ei ole olemassa kokemusta, vaan tähdentää, että argumentti koskee ainoastaan kokemuksen sisältöä. Ajan kulumisen kokemus ei hänen mukaansa ole osa sitä.⁵⁶

Mikä sitten on tämä vahva tunne ajan loputtomasta virrasta, joka vanhentaa niin meitä ihmisiä kuin esineitäkin? Jos ajan kulumisen kokemus on illuusiota eikä todellinen mielen ulkopuolinen ilmiö, miten tämä kollektiivinen illuusio selitetään? Prosserin mukaan vaikutelma ajan kulumisesta ei voi perustua ainakaan empiriaan. Hän etsii vastausta tietoisuudessa oletetuista epifenomenaalisista *kvalioista* (epiphenomenal *qualia*), subjektiivisen kokemuksen ominaisuuksista, jotka ovat hänen mukaansa ainoastaan seurauksia fysikaalisten aivotilojen muutoksista. Hän esittää, että ajan kuluminen olisi yksi epifenomenaalisen kvalian kaltainen ilmiö, joka – itse kyvyttömänä

⁵⁴ Prosser, Simon, 'Could We Experience the Passage of Time?', *Ratio*, vol. 20, No. 1, 2007, s. 75–90.

⁵⁵ Prosser 2000, 494–495.

⁵⁶ Prosser 2000, 495–496.

vaikuttamaan millään tavalla fysikaaliseen maailmaan – muiden kvalioiden tavoin ei kuulu mielestä riippumattoman eli reaalisen maailman ominaisuuksiin.⁵⁷

Artikkelissaan “Could We Experience the Passage of Time?” Prosser jatkaa supervenienssiteoriaan perustuvan näkemyksensä tarkastelua esittäen yksityiskohtaisemman analyysin oletetusta ajan kulumisesta ja sen kokemuksellisista perusteista, tai tarkemmin sanoen, niiden puuttumisesta. Argumentin premissit ovat seuraavat:⁵⁸

- pr₁ Vaikutelma ajan kulumisesta on tietoisien kokemuksien ominaisuus.
- pr₂ Pääsyy ajan kulumisen uskomiseen johtuu tiedostetun kokemuksien luonteesta.
- pr₃ Fysikaalisen maailman tila supervenoi nomoloogisesti kunkin yksilön tietoisia kokemuksia.
- pr₄ Oletettu ajan kuluminen on fysikaalisen maailman suhteen epifenomenaalinen.
- pr₅ Ajan kulumista ei voi kokea.
- pr₆ Käsitteemme siitä, mitä tarkoitetaan ”ajan kulumisella”, on peräisin kokemuksien luonteesta.

Edellä esitettyjen premissien valossa Prosser antaa artikkelinsa otsikossa esitettyyn kysymykseen yksiselitteisen vastauksen: ”Ajan kulumista ei ole olemassa. Se, mitä ’ajan kulumisella’ tarkoitamme, on tietoisien kokemuksien näennäinen ominaisuus.”⁵⁹ Hän varaa yli puolet artikkelistaan mahdollisten vastaväitteiden eksplikointiin ja niiden kumoamiseen. Tämän tutkielman kannalta erityisen mielenkiintoinen on ensimmäinen vastaväite, jonka mukaan pr₁ on virheellinen. Vastaväitteen mukaan vaikutelma ajan kulumisesta ei ole tietoisien kokemuksien ominaisuus, vaan käsitteemme ajan kulumisesta perustuu eri tapahtumia kohtaan tuntemistamme erilaisista asenteista (*attitudes*), joiden luonne on riippuvainen siitä, viittaavatko ne tulevaisuuteen, nykyisyyteen vai menneisyyteen. Kuten A-teoreetikko Arthur Prior artikuloi ongelman artikkelissaan ”Thank Goodness That’s Over” (1959), nämä eri asenteet ovat mahdollisia vain, jos A-ajan ulottuvuudet ovat olemassa⁶⁰: miten voin olla helpottunut hammassäryn häviämisestä, ellei

⁵⁷ Prosser 2000, 496–497.

⁵⁸ Prosser 2007, 76–79.

⁵⁹ ”Conclusion: There is no real passage of time. What we refer to by ’the passage of time’ is an illusory feature of conscious experience.” (Prosser 2007, 81).

⁶⁰ Prior, Arthur, ’Thank Goodness That’s Over’, *Philosophy*, vol. 34, 1959, s. 12–17. Julkaistu myös teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. III, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 7–12. Artikkelia koskevasta

särky ole menneisyyttä? Jos havainnot tai kokemukset ajan kulumisesta eivät ole näiden asenteiden tai tunteiden kannalta välttämättömiä, eivätkä siten ole ainakaan ainoa peruste olettaa A-ajan ominaisuuksien ja ajan kulumisen olemassaolo, Prosserin argumentti, joka lähtökohtaisesti nojaa ensimmäiseen premissiin, saattaa olla vaikeuksissa. Hän ei itse pidä vastaväitettä erityisen vakuuttavana, mutta vastauksensa perusteella suhtautuu siihen vakavasti.⁶¹

[M]y argument concerns temporal *passage*. One has differing attitudes to events that are *near of far* but one does not thereby think of space as *passing*. So why do we think time passes? One might, I suppose, argue that the very concepts of *past, present* or *future* have the notion of passage built into them, but this seems to over-intellectualise the phenomenology. I can only assert what I find obvious, that at every moment we have a sense of temporal *motion of passage* that does not require us to pass. The sense of passage is closely related to our grasp of A-properties because we take ourselves to be in the present and moving toward the future and away from the past, but it is the sense of 'movement' that makes us think time passes. Even if I am mistaken about this, however, there are still problems for temporal passage because it would still have to be explained how we grasp our concepts of *past, present* or *future* and how they come to be *about* the putative real A-properties. This could not to be explained by appeal to experience [...] because the putative A-properties could not be objects of experience.⁶²

Prosserin vastaus on hieman ontuva. Sen ei onnistu tavoittaa kritiikin terävintä kärkeä eli asenteiden osuutta A-ajan ymmärtämisessä. Spatiaalisuusanalogia on ongelmallinen, sillä avaruudelliset etäisyydet ovat periaatteessa tai ainakin toisin tavoin kumottavissa kuin ajalliset etäisyydet: mennyt on aina mennyttä ja asenteeni muodostuu tämän lopullisuuden kautta. Samoin tulevaisuuteen kohdistuvat asenteet, odotukset, huolet ja pelot näyttävät saavan merkityksensä siitä, että niiden kohteet viittaavat juurikin A-ajan mukaiseen *tulevaisuuteen*, joka *saapuu* koko ajan lähemmäksi nykyisyyttä. Tästä huolimatta Prosser onnistuu vastauksessaan tuomaan esiin ajan kulumisen ilmiöön ja sen selittämiseen liittyvän merkillisen vaikeuden. Argumentissa on kuitenkin muitakin ongelmia. Vastaväite on asetettu kyseenalaistamaan hänen ensimmäinen premissinsä (pr₁), mutta lähempi tarkastelu paljastaa perustavanlaatuisemman argumentatiivisen ongelman: johtopäätös sisältää kaksi osaa. 1) Ajan kulumista ei ole olemassa ja 2) ajan kuluminen on vain tietoisien

keskustelusta ks. esim. MacBeath (1983), Mellor (1998), Craig (1999), Beer (2004-5), Goss (2008). Artikkelin tarkempi esittely käydään läpi tämän tutkielman kappaleissa 1.4.3. ”Tavallisen kielen redusoimattomuus” ja 1.4.4. ”Tempuksellisten lauseiden totuusehdot ja totuudentekijät”.

⁶¹ Prosser 2007, 82.

⁶² Prosser 2007, 83.

kokemuksen näennäinen ominaisuus. Ensimmäinen osa on ontologinen väite ja jälkimmäinen osa on selitys ajan kulumisen vaikutelmalle. Kysymys kuuluu, mihin ontologinen väite oikeastaan perustuu. Prosserin argumentaatio rakentuu ajatukselle, jonka mukaan ajan kulumista on mahdotonta kokea. Supervenienssiteorian viitekehyksessä tämä on mahdollinen näkökulma, mutta onko johdonmukaista esittää ajan kulumisesta ontologinen väite sen perusteella, ettei sitä voida kokea. Aikaisemmassa artikkelissaan (2000) hän ei väitä kiistävänsä sellaisten olevien olemassaoloa, joista meillä ei ole kokemusta. Tämän perusteella johtopäätöksen voi tulkita tarkoittavan lähinnä teesiä, jolla on enemmän argumentatiivista tukea suhteessa A-teoriaan, kuin totuuden säilyttäväksi deduktiiviseksi todistukseksi ajan kulumisen irreaalisuuden puolesta. Prosserin viimeaikainen artikkeli ”Passage and Perception”⁶³ (2013) puolustaa tätä näkemystä. Argumentaatio pitäytyy kokemuksen piirissä tarkastellen kokemuksen mahdollisuutta tavoittaa ajan kulumisen – oli A-teorian mukainen aika olemassa tai ei.⁶⁴

1.4. A-teoria

A-teoria hyväksyy McTaggartin positiivisen teesin, jonka mukaan A-sarja on ajalle välttämätön, mutta kiistää sen olevan sisäisesti ristiriitainen. Erilaisia A-teorioita on olemassa useampia. Suurimmat erot eri versioiden välillä liittyvät ajan eri ulottuvuuksien ontologisiin statuksiin, jotka ovat pohjana teorian sisäiselle argumentaatiolle.⁶⁵ Seuraavassa tarkastellaan lyhyesti kahta A-teoreettista versiota, C. D. Broadin kehittämää niin kutsuttua growing block -teoriaa sekä tämän hetken suosituinta A-teoriaa, presentismia. McTaggartin esittelyn yhteydessä tuli ilmi kolmas A-teoria, joka sisältyi hänen argumentaatioonsa mutta jota hän ei itse kannattanut. A-teoreetikko Quentin Smith (2002) kutsuu tätä A-teorian versiota yhtäläiseksi kolmiulotteiseksi todellisuusteoriaksi⁶⁶ (*The three-dimensional equal reality theory*), jonka mukaan ajan ominaisuudet nykyisyys, menneisyys ja tulevaisuus ovat keskenään yhtä todellisia. Teorian kannattajista Smith mainitsee Richard Galen ja George Schelesingerin, jotka yhtäläisen kolmiulotteisen ontologian lisäksi katsovat B-relaatioiden olevan analysoitavissa A-ominaisuuksien avulla. Varsin epäsuositun teorian suurimpana ongelmana on osoittaa, miten kaikki kolme ulottuvuutta voivat olla keskenään samanarvoisia. Epäselväksi jää, millä tavalla nykyisyys, jossa me

⁶³ Prosser, Simon, 'Passage and Perception', *Noûs*, vol. 47, No. 1, 2013, s. 69–84.

⁶⁴ Prosser 2013, 82.

⁶⁵ Quentin Smith erottaa toisistaan viisi erilaista A-teoreettista aikakäsitystä: 1) The three-dimensional equal reality theory, 2) The two-dimensional equal reality theory (growing block theory ja shrinking block theory), 3) Modal, solipsistic presentismi (so. presentismi), 4) Degree presentismi (Smithin oma versio presentismistä) ja 5) reductivist solipsistic presentism. (Smith 2002b, 120–124).

⁶⁶ Ks. alaviite 23.

olemme tässä ja nyt, ja joka vaikuttaa olevan jollakin tavalla muita ulottuvuuksia konkreettisempi ulottuvuus, voi olla ontologisesti samanarvoinen ulottuvuus menneisyyden ja tulevaisuuden kanssa.⁶⁷

1.4.1. C. D. Broad ja growing block -teoria

McTaggartin oppilas ja myöhemmin tämän filosofian kommentaattori C. D. Broad esittää teoksessaan *Scientific Thought* (1923) yhtäläisen kaksiulotteisen todellisuusteorian, jonka myöhempi kirjallisuus tuntee myös nimellä *growing block theory*⁶⁸. Teorian mukaan todellisuus koostuu menneisyydestä ja nykyisyydestä, jotka yhdessä muodostavat yhtenäisen alati kasvavan blokin. Koska todellisuuden jatkuva lisääntyminen ei voi tapahtua tulevaisuudesta saapuvan ajan ja sen sisällön kautta – tulevaisuutta ei Broadin mukaan ole olemassa – hän selittää lisäyksen erityisellä muutoksen lajilla, *tulemisella (becoming)*, joka synnyttää uudet oliot ja tapahtumat tyhjästä. Tuleminen muutoksen lajina kuitenkin eroaa Broadin mukaan kahdesta muusta, kvalitatiivisesta ja temporaalisesta muutoksen lajista siinä määrin, että on kyseenalaista voidaanko sitä enää kutsua muutokseksi lainkaan.⁶⁹

Let us call the third kind of change *Becoming*. It is now quite evident that becoming cannot be analysed into either of the two other kinds of change, since they both involve it. Moreover, we can see by direct inspection that becoming is of so peculiar a character that it is misleading to call it change. When we say that a thing changes in quality, or that an event changes in pastness, we are talking of entities that exist both before and after the moment at which the change takes place. But, when an event becomes, it comes into existence; and it was not anything at all until it had become.⁷⁰

Kun oliot ja tapahtumat ovat kerran tulleet oleviksi, niiden ontologinen asema säilyy muuttumattomana. Uuden todellisuuden syntyessä vanhemman päälle nämä aikaisemmat tapahtumat siirtyvät nykyisyydestä menneisyyteen, jossa ne ovat ontologisesti reaalisia siinä missä nykyisetkin tapahtumat ovat.⁷¹

There is no such thing as *ceasing* to exist; what has become exists henceforth for ever.

When we say that something has ceased to *exist* we only mean that it has ceased to be

⁶⁷ Smith 2002b, 120–121.

⁶⁸ Loux 2006, 221. Nykyisistä edustajista mainittakoon Michael Tooley, joka kannattaa teoriaa teoksessaan *Time, Tense, and Causation* (1997).

⁶⁹ Loux 2006, 220; Smith 2002b, 121; Broad 1923, 66–68.

⁷⁰ Broad 1923, 67–68.

⁷¹ Loux 2006, 220; Smith 2002b, 121; Broad 1923, 69.

present; and this only means that the sum total of existence has increased since any part of the history of the thing became, and that the later additions contain no events sufficiently alike to and sufficiently continuous with the history of the thing in question to count as a continuation of it.⁷²

Teoksessaan *An Examination of McTaggart's Philosophy* (1938) Broad tarkentaa käsityksiään ajan ontologiasta, kulumisesta ja kokemuksellisuudesta sekä pyrkii samalla osoittamaan McTaggartin tekemän virheen A-sarjan sisäisen ristiriitaisuuden suhteen. Broadin mukaan on olemassa kolme temporaalisen kokemuksen piirrettä, jotka viittaavat eri tavoin temporaalisiin faktoihin: kokemuksen kesto, kokemusten relationaalisuus ja kokemuksen määräytyminen A-ominaisuuksien mukaisesti. Broadin näkemyksellä kokemuksen kestosta on yhtäläisyyksiä Russellin esittämän mentaaliseen aikaan liittyvän näennäisen nykyisyyden kokemisen kanssa. Molemmat ovat yhtä mieltä siitä, että kokemuksen tavoittama nykyisyys ei ole geometrinen piste vaan lyhyt äärellinen pituus⁷³. Toiseksi Broad katsoo McTaggartia seuraten kahden kokemuksen olevan määriteltävissä B-sarjan relaatioiden avulla, mutta huomauttaa, että *aikaisemmin kuin, myöhemmin kuin ja samanaikaisesti kuin* -relaatiot eivät ole ainoat mahdolliset relaatiot, jotka määrittävät kokemuksen keskinäisiä suhteita. Kahden kokemuksen ei ole välttämätöntä esiintyä peräkkäin omina yksikköinä, vaan usein ne osuvat osaksi päällekkäin: esimerkiksi kokemus A saattaa olla *osaksi* aikaisemmin kuin kokemus B, mutta *osaksi* samanaikainen A:n kanssa. Kolmas temporaalinen piirre koskee kokemuksen A-ominaisuuksien mukaista määräytymistä, joka tarkoittaa kokemuksen tulevaisuudellisuutta, nykyisyydellisyyttä ja menneisyydellisyyttä. Lause ”minulla on huomenna kivulias kokemus hammaslääkärissä” viittaa tulevaisuudessa olevaan kokemukseen, joka seuraavana päivänä on nykyisyyttä henkilön istuessa hammaslääkärin tuolissa ja todetessaan hiljaa mielessään ”kivulias kokemus on juuri käynnissä”. Hammaslääkärin laskiessa viimein poran pois kädestään helpottunut potilas voi esittää välittömään menneisyyteen liittyvän kokemuksen ”luojan kiitos se on ohi nyt”.⁷⁴

Broadin mukaan edellä mainituista kokemuksen temporaalisista piirteistä ainoastaan A-ominaisuuksiin viittaavat temporaaliset faktat ovat olemuksellisia ajalle. Syynä tähän on kokemuksen keston ja kokemusten relationaalisuuteen viittaavien temporaalisten faktojen läheinen yhteys spatiaalisiin määrittäisiin, mikä taas ei voi kuulua dynaamisen ajan olemukseen. Spatiaalisen analogian vuoksi Broad kutsuu kestoa ja relaatioita *temporaalisten faktojen ulottuvaiseksi*

⁷² Broad 1923, 69.

⁷³ Russellin ja Broadin tulkinnat käsitteestä *Specious Present* kuitenkin eroavat toisistaan. Ks. esim. Russell (1915); Broad (1923) s. 348ff, (1938) s. 264ff; Mabbott (1968).

⁷⁴ Broad 2008, 37–38.

näkökulmaksi (The extensive aspect of temporal facts). A-faktojen piirteitä, joille on olemuksellista jatkuva muutos tulevaisuuden, nykyisyyden ja menneisyyden ominaisuuksien mukaan, ja joiden tarkastelu spatiaalisten määreiden avulla on mahdotonta, Broad kutsuu *temporaalisten faktojen ohikulkevaksi näkökulmaksi (The transitory aspect of temporal facts)* ja itse A-faktojen liikettä *absoluuttiseksi tulemiseksi (Absolute Becoming)*. Sen lisäksi, että ohikulkevat ja ulottuvaiset temporaaliset faktat ovat olemuksellisesti erilaisia keskenään, Broadin mukaan kokemuksen keston ja kokemusten relaatioihin liittyvät faktat edellyttävät absoluuttista tulemistä.⁷⁵

Absoluuttinen tuleminen on Broadin aikaa koskevan tarkastelun yksi keskeisimmistä mutta samalla myös epämääräisimmistä käsitteistä. Sen tarkoitus on antaa kuvaus ajasta, joka perustuisi McTaggartin A-sarjan mukaiseen dynaamiseen näkemykseen olematta kuitenkaan ristiriitainen teoria. Broadin mukaan A-sarjan ominaisuuksien muutokseen liittyvä ääretön regressio juontuu McTaggartin tavasta tulkita muutoksen käsite kvalitatiivisena muutoksena, mikä ei sovellu ajan tarkasteluun. Kvalitatiiviset muutokset ovat muutoksia olioiden ominaisuuksien suhteen, kuten kattilassa olevan kylmän veden muuttuminen kiehuvaaksi. Näiden muutosten edellytyksenä on erityinen kvalitatiivisesta muutoksesta riippumaton absoluuttinen tuleminen. Broadin mukaan ”lauseet, kuten ’tämä vesi tuli kuumaksi’ tai ’tämä melu tuli voimakkaammaksi’ kuvaavat *kvalitatiivisia* faktoja. Lauseet, kuten ’tämä tapahtuma tuli nykyisyyteen’ kuvaavat *absoluuttisen tulemisen* faktoja”⁷⁶. Absoluuttista tulemistä ei näin ollen tule ymmärtää muutoksena lainkaan. Se on yksinkertaisesti tapahtumien ja asioiden tapahtumista, jotka ilmestyvät nykyisyyteen tyhjästä. Se on jatkuvaa tulemistä ilman muutosta, jota ilman kvalitatiiviset muutokset eivät olisi mahdollisia.⁷⁷

Broad puolustaa dynaamista A-teoreettista aikäkäsitystä, mutta hän vaikuttaa tulkitsevan dynaamisuuden luonteen poikkeuksellisella tavalla. McTaggartin käsitys A-sarjasta perustuu tapahtumien ja ajan hetkien muutoksille tulevaisuuden, nykyisyyden ja menneisyyden suhteen, mutta Broad katsoo tämän näkemyksen perustuvan aikaan soveltumattomalle kvalitatiivisen muutoksen teorialle. Sen sijaan hän katsoo absoluuttisen tulemisen olevan immuuni muutoksen käsitteeseen liittyville epäselvyyksille ja mahdollisille ristiriitaisuuksille. Voidaan kuitenkin kysyä, missä määrin absoluuttisen tulemisen tapahtuminen on dynaaminen ilmiö. Steven Savitt (2002) nostaa esiin mielenkiintoisen näkökulman, jonka mukaan Broadin absoluuttisen tulemisen teorialla ja Donald Williamsin B-teoreettisella moninaisuuden teorialla (*theory of manifold*) on enemmän yhteistä kuin aluksi voisi olettaa. Ajan dynaamisuudella viitataan usein McTaggartin

⁷⁵ Broad 2008, 38–40,

⁷⁶ Broad 2008, 47.

⁷⁷ Broad 2008, 47, 68.

paradigmaattiseen A-sarjaan ja sen ominaisuuksiin, mutta Savittin tulkinta tarjoaa mahdollisuuden tarkastella absoluuttista tulemistä ja sen dynaamisuutta ilman perinteistä McTaggartin teoriaan kohdistuvan vertailun painolastia. Williamsin (1951) mukaan ajan kulumisen on myytti, ja se mitä kutsutaan ajan kulumiseksi, on vain tapahtumien tapahtumista tietyssä järjestyksessä neliulotteisessa moninaisuudessa. Savitt katsoo tämän tapahtumien tapahtumisen olevan verrattavissa Broadin absoluuttisen tulemisen ilmiöön. Savittin mukaan

Absolute becoming, as explained by Broad, is just the happening of events. Since events are located at various times or moments, they happen at various times or moments. Some events have happened, some are happening now, and others, we hope, will happen eventually. Some events occur simultaneously, some earlier than others, some later. Absolute becoming is the ordered occurrence of (simultaneity sets of) events. This is how Broad proposed that we should think of passage, and, as far as I can see, *there is no difference whatsoever between his understanding of absolute becoming and Williams' true and literal becoming* [happening of things, their strung-along-ness in the manifold⁷⁸].⁷⁹

Savittin tulkinnan valossa absoluuttinen tuleminen vaikuttaa määrittävän yksinomaan tyhjästä syntyvien tapahtumien tapahtumista. Ajan dynaamisuus ei näin ollen tarkoita tapahtumien saapumista tulevaisuudesta nykyisyyteen, jonka ohitettuaan ne jatkavat matkaansa etäännyen yhä kauemmaksi menneisyyteen. Dynaamisuuden idea tiivistyy sen sijaan absoluuttiseen tulemiseen, joka rajoittuu ainoastaan tapahtumien syntymiseen. Williamsin mukaan neliulotteisen ulottuvuuden tapahtumat ovat järjestäytyneet tiettyyn järjestykseen, jotka ilmenevät tai tapahtuvat tämän tietyn järjestyksen mukaisesti. Nykyisyyden hän katsoo olevan konventionaalinen ilmaus tapahtumien tapahtumiselle, jotka ovat yhtäaikaista niihin viittaavan ilmaisun kanssa.⁸⁰ Jälkimmäinen lause, joka on dynaamisen ajan kannalta merkityksellinen, voisi olla lainattu suoraan Broadin kirjoituksista. Savittin huomio Broadin ja Williamsin esittämien tapahtumien ilmenemiseen liittyvien teorioiden samankaltaisuudesta tuo erinomaisesti esiin Broadin absoluuttiseen tulemiseen liittyvän rajoitetun käsityksen dynaamisuudesta, jolla näyttäisi olevan ontologisia vaikutuksia ainakin ajan dynaamisuuden suhteen. Jos dynaaminen aikakäsitys rajoittuu ainoastaan nykyisyyteen, se ei silloin voi koskea menneisyyttä. Tapahtumien kulkeutuminen menneisyyteen on luonnollisesti absoluuttisen tulemisen aiheuttama ilmiö, mutta se ei itse kuljeta niitä menneisyyteen. Tapahtumat jäävät yhä kauemmaksi menneisyyteen vain sen vuoksi, että absoluuttinen tuleminen kasaa alati

⁷⁸ Williams 1951, 463.

⁷⁹ Savitt 2002, 159–160.

⁸⁰ Williams 1951, 463.

lisää todellisuutta vanhemman päälle. Tätä taustaa vasten on mielekästä kysyä, missä määrin Broadin teoria absoluuttisesta tulemista lähestyy presentismin mukaista ontologiaa, jonka mukaan tulevaisuutta ja menneisyyttä ei ole olemassa.⁸¹

1.4.2. Presentismi

McTaggartin A-sarja, jonka ontologia koostuu kolmesta ulottuvuudesta, sekä yhtäläiset kaksiulotteiset A-teoriat, joiden ontologiat koostuvat kahdesta ulottuvuudesta, ovat neliulotteisia teorioita. B-teorioiden mukaisesti ne katsovat todellisuuden koostuvan kolmiulotteisesta tilasta ja ajasta, jotka yhdessä muodostavat neliulotteisen blokin. McTaggartin hypoteettisen A-sarjan ontologia on samankaltainen B-teoreettisen neliulottuvaisuuden kanssa, sillä hän katsoo tulevaisuuden, nykyisyyden ja menneisyyden olevan yhtä reaalisia⁸². Broadin growing block -teoria ei tunnusta tulevaisuuden olemassaoloa, mutta teorian sisältämä käsitys nykyisyydestä ja menneisyydestä muodostavat niin ikään neliulotteisen todellisuuden. McTaggartin A-sarjan ja B-teorioiden merkittävin ero koskee ajan luonnetta: McTaggartin mukaan A-sarjan on perustavampi ajan viitekehys, kun taas B-teoretikot kannattavat staattista näkemystä todellisuuden perimmäisenä ajan teoriana. Dynaamisuuden lisäksi Broadin A-teoria eroaa B-teorioista siinä, että Broad ei katso kaikkien aikojen olevan ontologisesti samanarvoisia keskenään.⁸³

Presentismi on A-teoreettinen näkemys ajasta, joka ei sisällä McTaggartin ja Broadin teorioiden tavoin todellisuuden neliulotteista rakennetta. Presentismin mukaan todellisuus ei ole ajallisesti levittäytynyt tulevaisuudesta nykyisyyteen ja nykyisyydestä menneisyyteen, vaan kaikki se, mitä on olemassa, sisältyy nykyisyyteen.⁸⁴ Presentismiä on määritelty muiden muassa seuraavasti:

Presentism is the view that it always has been and always will be the case that there are no actual but non-present (spatio-temporal) objects.⁸⁵ (Michael Rea)

On the presentist ontology, past and future events/things/times are not real or existent and, hence, do not exemplify properties like pastness or futurity.⁸⁶ (William Craig)

⁸¹ William Craig katsoo absoluuttisen tulemisen implikoivan presentismin temporaalista ontologiaa (Craig 2000, 258).

⁸² McTaggartin ei tosin kuvaa eksplisiittisesti A-sarjan ontologista rakennetta, mutta tietyt tekstikohdat viittaavat A-sarjan mukaisten ominaisuuksien, nykyisyyden, menneisyyden ja tulevaisuuden yhtäläiseen reaalisuuteen. Esimerkiksi "It [the death of Queen Anne] began by being a future event. It became every moment an event in the nearer future. At last it was present. Then it became past, and will always remain so, though every moment it becomes further and further past (McTaggart 1908, 460). Myös Quentin Smith tulkitsee McTaggartin A-ominaisuuksien olevan yhtäläisesti reaalisia (Smith 2002b, 120–121).

⁸³ Loux 2006, 221; Rea 2008a, 377–378.

⁸⁴ Loux 2006, 221.

⁸⁵ Rea 2008b, 296.

Presentism is the theory *that every possibly true sentence has presentness for a logical subject and that every state of affairs has presentness for a metaphysical subject.*⁸⁷
(Quentin Smith)

Presentism is the denial of eternalism. According to the presentism, the way things are is the way things presently are. So the only thing that exist are things that presently exist; the only things that are straight are things that are presently straight; and so on.⁸⁸ (Mark Hinchliff)

Presentismi puoltaa arkipäiväistä näkemystä ajasta ja olioiden olemassaolosta. Tulevaisuuteen viittaavat tapahtumat ja asiat, kuten huomisen päivä tai ensi kevät, eivät vielä ole olemassa. Menneet tapahtumat ja asiat taas ovat iäksi mennyttä. Kaikki mitä on, on tässä ja nyt. Huolimatta siitä, että presentismi kiistää tulevaisuuden ja menneisyyden olemassaolon, teorian mukaisesti on johdonmukaista ajatella, että tulevat tapahtumat ovat joskus nykyisyyttä. Ne eivät vain ole *nyt* olemassa. Sama koskee tapahtumia, jotka ovat joskus olleet nykyisyydessä. Ne ovat joskus olleet olemassa, mutta eivät ole *enää*.⁸⁹ Presentismi teoriana on saanut käsitteellisen ja teoreettisen muotoilunsa eritoten Arthur Priorin ja William Craigin töiden kautta, mutta käsitys todellisuuden ja nykyisyyden keskinäisestä yhteydestä on paljon vanhempaa perua. John Bigelow'n (1996) mukaan aina 1800-luvulle asti presentismiin uskoivat kaikki, niin tavallinen kansa kuin filosofitkin. Eikä sitkeä uskomus ole vailla pohjaa; teoria on nimittäin sisällytetty lähes kaikkien luonnollisten kielten kielioppiin, ja jopa presentismin vastustajat, erityisesti 1900-luvun B-teoreetikot, toimivat sen mukaisesti jokapäiväisessä elämässään.⁹⁰

1.4.3. Tavallisen kielen redusoimattomuus

Käytännöllinen uskomus on luonnollisesti riittämätön argumentti osoittamaan, mitä aika todellisuudessa on, mutta tästä huolimatta tavanomaiseen aikakäsitykseen perustavalla teorialla on etunsa suhteessa tempuksettomaan B-teoriaan. B-teorian suurimpana ongelmana on yhtäältä selittää ajan kulumisen uskomus, joka monin tavoin ohjaa meidän jokapäiväisiä toimia, tekoja, päätöksiä ja asenteita sekä toisaalta selittää B-teorian omaksuma käsitys tapahtumien seuraannon asymmetrisyydestä. Kokemuksemme ja vaikutelmamme ajan kulumisesta ja A-määritysten olemassaolosta vaikuttaa olevan niin vahva, että B-teorian – ollakseen varteenotettava ajan teoria –

⁸⁶ Craig 2000, 179.

⁸⁷ Smith 2002a, 133.

⁸⁸ Hinchliff 1996, 123.

⁸⁹ Loux 2006, 221.

⁹⁰ Bigelow 1996, 35.

tulisi antaa vakuuttava selitys näiden kokemusten ja B-ominaisuuksien yhteydestä. Ajan kokemisen käsitteellinen tarkastelu soveltuu luonnollisesti tempukselliseen A-teoriaan ja tämä seikka tarjoaa presentismille vahvan B-teorian vastaisen argumentin. Aikaisemmin Prosserin yhteydessä mainitun Arthur Priorin artikkelin ”Thank Goodness That’s Over” sisältämä tekstikohta tuo valaisevasti esiin A-määritysten ja ajan kulumisen ainutlaatuisuuden:

One says, e.g. ’Thank goodness that’s over!’, and not only this, when said, quite clear without any date appended, but it says something which it is impossible that any use of a tenseless copula with a date should convey. It certainly doesn’t mean the same as, e.g. ’Thank goodness the date of the conclusion of that thing is Friday, June 15, 1954’, even if it be said then. (Nor, for the matter, does it mean ’Thank goodness the conclusion of that thing is contemporaneous with this utterance’. Why should anyone thank goodness for that?)⁹¹

Artikkelissaan Prior kyseenalaistaa periaatteellisen mahdollisuuden kääntää kaikki A-lauseet esitysrefleksiivisyys- ja päivämääräanalyysin avulla tempuksettomiksi B-lauseiksi ilman, että lauseiden merkitys käännösprosessissa muuttuu. Tempuksellisen kielen redusoimattomuus taas viittaa siihen, että A-kielellä on oma ontologinen asemansa ja tämän kielen avulla esitetyt A-faktat ovat osa maailmaa. Istuessani hammaslääkärissä hoidettavana kariesbakteerin aiheuttaman reiän vuoksi tunnen kipua hoitotoimenpiteen aikana. Hammaslääkärin nostaessa viimein poran pois suustani saatan huokaista helpotuksesta ja sanoa mielessäni ”Luojan kiitos se on ohi!”. Lauseeni viittaa menneeseen asiantilaan ja ilmaiseen näin ollen A-faktan. Vanhan B-teorian edustaja, joka kieltää A-faktojen olemassaolon, saattaa yrittää kääntää lauseen esitysrefleksiiviseen muotoon ”Luojan kiitos, että hampaani paikkaus on (tempuksettomasti) aikaisemmin kuin tämä lausahdus”, mutta käännös ei vastaa alkuperäistä tempuksellista lausetta. Priorin oma esimerkki koskee päivämääräanalyysiä, mutta esitysrefleksiivisyysanalyysi päättyy samaan ongelmaan: en ole huojentunut sen vuoksi, että hampaani paikkaus on aikaisemmin kuin tämä lausahdus, vaan sen vuoksi, että hampaani paikkaus on *menneisyyttä*. Huojentuneisuuteni oli toisin sanoen mahdollinen ainoastaan silloin, jos nykyisyydessä tapahtuma kipu oli siirtynyt viimein menneisyyteen. Huojentumisen lisäksi menneisyyteen viittaavia asenteita tai tunteita ovat muiden muassa kaipaus ja nostalgia, mutta yhtä lailla tietyt asenteet, kuten odotus, ahdistus ja pelko, viittaavat tulevaisuuteen. Ennen hammaslääkärikäyntiä saatan olla ahdistunut tulevasta koitoksesta. Tiedän, että hampaassani on reikä, joka vaatii kivuliaan mutta välttämättömän hoitotoimenpiteen. Varauksen tehtyäni jään

⁹¹ Prior 2008a, 11–12.

odottamaan ahdistunein mielin tulevaisuudessa hämmöttävää ikävää tapahtumaa, joka vääjäämättä lähestyy kohti nykyisyyttä. En kuitenkaan ole ahdistunut sen vuoksi, että ”hammaslääkärikäynti on myöhemmin kuin tämä lausahdus”, vaan ahdistuneisuuteni johtuu siitä, että ahdistuksen kohteena oleva tapahtuma lähestyy minua ajallisesti. Toisin sanoen ahdistuneisuuteni viittaa sekä tulevaisuuteen että ajan kulumisen olemassaoloon. Toimenpiteen päättymisen jälkeen voin olla huojentunut siitä, että kivulias toimenpide *ei ole enää* nykyisyyttä tulevaisuudesta puhumattakaan.⁹²

Muutama vuosi Priorin artikkelin ilmestymisen jälkeen Richard Gale julkaisi lingvististä reduktiota kritisoivan artikkelin ”Tensed Statements” (1962), jossa hän Priorin tavoin korosti tavallisen aikamuotoja sisältävän kielen asemaa erityisenä ja pelkistämättömänä kielenä. Asenteiden ja tunteiden viittaussuhteiden sijaan hän keskittyi tarkastelemaan tempuksellisen kielen pragmaattista puolta, jota ei voida ilmaista tempuksettomassa kielessä. Esimerkissään hän kuvaa rintamatilannetta, jossa konekiväärikomppanian tiedustelijan on määrä ilmoittaa komppanialle, milloin lähestyvä vihollinen on ampumaetäisyydellä eli sadan jaardin päässä. Tavallista kieltä käyttävän tiedustelijan huuto ”vihollinen on nyt sadan jaardin päässä” on luonnollisesti tempuksellinen ilmaus, joka saa mitä ilmeisimmin konekiväärikomppanian miehet avaamaan tulen, mutta B-teoreetikon mukaan ilmaus on kuitenkin virheellinen; se ei viittaa mihinkään todelliseen ajankohtaan. B-teoreetikon mukaan tiedustelijan tulisi adekvaattiuden nimissä käyttää esitysrefleksiivisyysanalyysin mukaista ilmaisua ”vihollisen oleminen sadan jaardin päässä on (tempuksettomasti) samanaikainen ilmaisun ’vihollinen on nyt sadan jaardin päässä’ kanssa” tai vaihtoehtoisesti päivämääräanalyysin mukaista lausetta ”vihollinen on (tempuksettomasti) sadan jaardin päässä lokakuun 17. päivä 1960 klo 16.00 E.S.T”, jotta tiedustelijan huutaman lauseen sisällöllä olisi todellinen viittauksen kohde.⁹³

Galen mukaan molemmissa B-lauseissa on kuitenkin merkittäviä ongelmia. Esitysrefleksiivisyysanalyysin mukainen lause on puhdas toteamus jostakin muuttumattomasta asiasta, ja koska se ei osoita nyt-hetkeä, joka on konekiväärikomppanian kannalta olennainen tieto, sillä ei ole tempuksellisen ilmaisun mukaista pragmaattista voimaa. Toinen vaihtoehto, päivämääräanalyysin mukainen lause, ei palvele sen paremmin komppaniaa; vaikka tiedustelija lisää tapahtumaan liittyvään ilmoitukseen päivämäärän ja kellonajan, komppania saattaa olla täysin tietämätön oikeasta päivämäärästä ja kellonajasta. Toiseksi he eivät voi tietää sitä, että tiedustelija tarkoittaa ilmoittamallaan päivämäärällä ja kellonajalla juuri senhetkistä aikaa. Galen mukaan

⁹² Smith 1994, 356; Craig 2000, 148. A-uskomuksiin liittyvästä keskustelusta ks. esim. Oaklander & Smith (toim.) (1994), erit. s. 289–376, Oaklander (toim.) (2008) vol. II, erit. s. 1–80, Craig (1999) ja (2000), erit. luku 5.

⁹³ Gale 2008, 212–214.

lauseet saattavat olla empiiriseltä sisällöltään vastaavat, mutta eroavan pragmaattiselta merkitykseltään.⁹⁴ John Langshaw Austinin puheaktiteoriaan viitaten voisi sanoa, että tiedustelijan esittämät tempuksettomat lauseet eivät ole performatiivisia lauseita; ne eivät sisällä tavallisen tempuksellisen lauseen tavoin teon tai toiminnan vaatimusta.⁹⁵ Gale itse käyttää Wittgensteinin kielipeli-käsitettä kuvaamaan tempuksellisten ja tempuksettomien lauseiden merkityseroja:

This language-game, by which we attempted to show that tenseless statements cannot be equivalent in meaning (or, if you wish, in pragmatic force) to tensed statements because they cannot equally well fulfil the same role of function that tensed statements do, is typical of all those situations in which men use language primarily as a form of communication to enable them to co-ordinate their efforts so as to accomplish some practical end.⁹⁶

Galen mukaan A-lauseiden redusoimattomuus osoittaa, että tavallisella kielellä on oma ontologinen asemansa. Tempuksellinen kieli sisältää pragmaattisia ja kontekstisidonnaisia merkityksiä, joita ei voida kääntää B-kielelle. Gale ei ainoastaan pyri kyseenalaistamaan B-teorian harjoittamaa lingvististä reduktiota, vaan hän katsoo reduktion olevan väärinpäin; B-relaatiot redusoituvat perustavampiin A-ominaisuuksiin, jotka ilmenevät tempuksellisessa kielessä. Ei toisinpäin.⁹⁷ Tällä on luonnollisesti seurauksensa maailmaa koskevissa kuvauksissa ja asiantilojen ontologisessa rakenteessa. Teoksessaan *The Language of Time* (1968b) Gale esittää, että ”A-ilmaisuja käytetään ilmaistaessa faktuaalista informaatiota, so. informaatiota tapahtumien tai asiantilojen A-määrittelyistä. [...] Tapahtuman A-määrittelyitä koskeva informaatio vaikuttaa olevan osa sitä sisältöä, mitä joku A-lauseita käyttävä on väittänyt tai esittänyt, koska yksi hänen lauseidensa totuusehdoista on se, että A-lauseen avulla kerrotulla tapahtumalla on tietty A-määrittys”⁹⁸.

⁹⁴ Gale 2008, 212–214.

⁹⁵ Austin erottaa kolmenlaisia puhetekoja, lokutiivisen, illokutiivisen ja perlokutiivisen aktin, joista illokutiivinen akti vastaa parhaiten Galen esimerkissä esitettyä pragmaattista voimaa, joka päivämääräanalyysin mukaisesta tempuksettomasta käännöksestä puuttuu. (”We first distinguished a group of things we do in saying something, which together we summed up by saying we perform a *locutionary act*, which is roughly equivalent to uttering a certain sentence with a certain sense and reference, which again is roughly equivalent to ‘meaning’ in the traditional sense. Second, we said that we also perform *illocutionary acts* such as informing, ordering, warning, undertaking, &c., i.e. utterances which have a certain (conventional) force. Thirdly, we may also perform *perlocutionary acts*: what we bring about or achieve *by* saying something, such as convincing, persuading, deterring, and even, say, surprising or misleading. Here we have three, if not more, different senses of dimensions of the ‘use of a sentence’ or of ‘the use of language’ [...]). (Austin 1984, 109–110.)

⁹⁶ Gale 2008, 215.

⁹⁷ Gale 2008, 216.

⁹⁸ “[...] A-expressions are used to convey factual information, namely information about the A-determination of an event of state of affairs. [...] Information about an event’s A-determination seems to be part of the content of what is asserted or stated by someone who uses an A-sentence, since one of the truth-conditions of his statements is that the event reported by his A-statement has the specific A-determination it is asserted to have, [...].” (Gale 1968b, 55–56.)

Tempukselliset väitelauseet voivat toisin sanoen olla tosia tai epätosia, koska ne viittaavat maailman tempuksellisiin faktoihin.

1.4.4. Tempuksellisten lauseiden totuusehdot ja totuudentekijät

B-teoreetikot päätyivät lopulta hylkäämään A-lauseiden käännettävyyshankkeen, mutta eivät katsoneet ongelman olleen itse teorian ontologisissa sitoumuksissa. Uusi B-teoria tarkensi argumenttejaan ja rakensi näkemyksensä tempuksettomien totuusarvojen varaan, joiden katsottiin takaavan A-lauseiden totuuden tai epätotuuden.⁹⁹ D. H. Mellor esittää teoksessaan *Real Time* (1981), että A-lauseiden totuusarvot eivät ole riippuvaisia A-teoreetikoiden olettamista A-faktoista tai tempuksellisista asiantiloista. Gale ja muut A-teoreetikot ovat Mellorin mukaan oikeassa siinä, että A-uskomukset voivat olla tosia tai epätosia, mutta ainoastaan sen vuoksi, että näiden lauseiden totuusehdot (*truth conditions*) ovat muuttumattomissa B-relaatioissa: tulevaisuuteen viittaava tempuksellinen lause ”juna saapuu kymmenen minuutin päästä” on totta, jos ja vain jos juna saapuu kymmenen minuuttia *myöhemmin* kuin tämä esitetty A-ilmaus. Mitään tempuksellisia tapahtumia tai faktoja ei kuitenkaan ole objektiivisessa mielessä olemassa.¹⁰⁰

Mellor ei kiellä tempuksellisen kielen ja A-uskomusten merkitystä jokapäiväisessä elämässä. Päinvastoin. Hänen korostaa tempusten ja niiden kautta muodostettujen uskomusten olevan toimintamme kannalta elintärkeitä välineitä, joita ilman arkipäiväistenkin asioiden tekeminen, kuten uutisten katsominen, olisi jotakuinkin vaikeaa ellei mahdotonta.¹⁰¹ Sikäli kun haluan katsoa uutiset, tieto siitä, että uutiset alkavat klo 18, ei vielä riitä selittämään sitä, miksi avaan television kello 18. Minulla täytyy tämän B-uskomuksen lisäksi olla A-uskomus siitä, että klo on *nyt* 18. Vain näiden ehtojen täytyessä minun on mahdollista katsoa uutiset alusta asti.¹⁰² Vanha B-teoria keskittyi lingvistiseen reduktioon ja piti praktista ulottuvuutta lähes merkityksettömänä sivujuonteena ajan metafysiikkaa koskevissa tarkasteluissaan. Mellor sen sijaan katsoo, että temporaalisten uskomusten indeksikaalisuus, ilmeinen tosiasia, joka kaatoi vanhan B-teorian, on lähtökohtaisesti menestyksellisen toiminnan ehto: television avaaminen oikealla hetkellä, on riippuvainen siitä, että uskon kellon olevan nyt 18. Jos tässä uskossa avaan television ja huomaan, että uutiset ovat jo menneet, uskomukseni on ollut epätosi. Uskomukseni epätotuus ei kuitenkaan johdu Mellorin mukaan siitä, että uskomukseni ei vastaa tiettyä A-faktaa, vaan että uskomukseni ei toteuta

⁹⁹ Loux 2006, 224.

¹⁰⁰ Mellor 1981, 5–6.

¹⁰¹ Mellor 1981, 81–82.

¹⁰² John Perryn käyttämä termi ”locating beliefs” viittaa henkilön uskomuksiin, joita tällä on oman paikkansa, aikansa ja itsensä suhteen. Nämä uskomukset ovat olennaisesti indeksikaalisia uskomuksia. Perryn oma esimerkki koskee professoria ja tämän osallistumista keskipäivällä pidettävään kokoukseen. (Perry 1979, 5).

esitysrefleksiivisiä totuusehtoja: tempuksellinen uskomukseni ”kello on nyt 18” ei ole totta sen vuoksi, että kello on *nyt* 18, vaan se on totta jos ja vain jos kello on 18”.¹⁰³ A-uskomukset eivät toisin sanoen implikoi A-faktoja. Mellorin ensisijainen tavoite on päästä näistä oletetuista A-faktoista eroon, ja tämän hän katsoo onnistuvan antamalla A-uskomusten totuudelle tai epätotuudelle tempuksettoman selityksen.¹⁰⁴

On kuitenkin kyseenalaista, ovatko A-lauseille annetut B-totuusehdot riittäviä antamaan B-lauseen totuudelle ontologista perustaa. Vaikka A-lauseiden totuus tai epätotuus perustuisikin B-propositioihin, miten voimme tietää, että nämä B-propositiot ovat totta? Tarkemmin sanoen voimme kysyä, mikä *tekee* niistä toden.¹⁰⁵ Vastauksena kritiikkiin Mellor päätyy teoksessaan *Real Time II* (1998) tarkastelemaan totuusehtojen sijaan propositioiden totuudentekijöitä (*truthmakers*), niitä entiteettejä, joiden perusteella voimme sanoa tietyn lauseen olevan totta. Samalla hän hylkää esitysrefleksiivisen näkemyksen ja ottaa sen tilalle päivämäärään sidotun B-ontologian¹⁰⁶. Edellä mainittu esimerkki A-uskomuksesta kääntyy Mellorin uudessa versiossa muotoon ”kello on nyt 18” tekee todeksi ajassa *t* ”kello on 18” sijaitseminen ajassa *t*.¹⁰⁷

Mutta mitä nämä totuudentekijät tarkemmin ottaen oikein ovat? D. M. Armstrongia (1997) seuraten Mellor katsoo niiden tarkoittavan maailmassa olevia tempuksettomia faktoja tai asiantiloja, jotka tekevät lauseesta tai propositiosta toden. A-lause ”kello on nyt 18” on totta silloin, kun kellon viisari osoittaa numeroa kuusi illalla ja samalla ”kello kuusi illalla” vastaava asiantila vallitsee maailmassa. Vastaavasti lause ”kello on nyt 18” on epätosi esimerkiksi siinä tapauksessa, jos kello ei ole ajassa¹⁰⁸. Pattereiden ehtyessä tavallinen seinäkello saattaa alkaa jätättää, jolloin sen antamaan informaatioon perustuvat lauseet ovat epätosia; näitä lauseita ei vastaa mikään tempukseton fakta maailmassa.¹⁰⁹

Eternalistisessa B-ontologiassa propositioita vastaavat faktat tai asiantilat ovat aina olemassa, eikä niiden temporaaliseen olemassaoloon liity suurempia ongelmia. Esimerkiksi kuningatar Annan kuolema on tempukseton fakta, joka ei koskaan muutu. A-lause ”kuningatar Anna kuoli 300 vuotta sitten” voidaan ankkuroida B-ontologiaan päivämäärän avulla, joka tekee A-lauseesta toden:

¹⁰³ Mellor 1981, 83.

¹⁰⁴ Mellor 1981, 81.

¹⁰⁵ Craig 2000, 88.

¹⁰⁶ Mellor käyttää teoriastaan nimeä *indexical theory* (Mellor 1998, 34).

¹⁰⁷ Mellor 1998, 2. Mellorin esittämän esitysrefleksiivisyyden kritiikistä, ks. esim. Mellor 1998, xi–xii ja Smith 2002a (1993), luku 3. A-lauseiden totuusehtojen ja totuudentekijöiden välisestä problematiikasta, ks. Craig 2000, 87–96. Lauseen totuusehtojen, semantiikan ja ontologian suhteesta ks. esim. Dyke 2008, s. 437–455.

¹⁰⁸ Pysähtyneen kaksitoistatuntisen kellon osalta voidaan kenties sanoa sen osoittavat kaksi kertaa vuorokaudessa oikeaa aikaa.

¹⁰⁹ Mellor 1998, 26–34.

”kuningatar Annan kuolema on vuonna 1714”. Presentismin kannattajalle asia ei kuitenkaan ole näin yksinkertainen. Hänen täytyy vastata siihen vanhaan kysymykseen, miten yksikään menneisyyteen tai tulevaisuuteen viittaava lause tai propositio voi olla totta, jos menneisyyttä ja tulevaisuutta, sekä niihin liittyviä faktoja tai asiantiloja, ei ole olemassa. Jo Augustinus pohti tätä asiaa *Tunnustuksissaan*:

Sillä jos sekä tulevaiset että menneet ovat olemassa, minä tahtoisin tietää, missä ne ovat. [...] sen kuitenkin teidän, että olkoon ne missä tahansa, siellä ne eivät ole tulevia eivätkä menneitä, vaan nykyisiä. Sillä jos ne sielläkin ovat tulevia, ne eivät vielä ole siellä, ja jos ne siellä ovat menneitä, niitä ei enää ole siellä.¹¹⁰

Lopulta hän päätyi esittämään, ettei tulevaisuutta ja menneisyyttä ole olemassa, mutta samalla katsoi, etteivät näihin viittaavat asiat ole vailla mieltä. Mennyt ja tuleva ilmenevät jollakin tavalla nykyisyyden ”sielussa”, jossa menneisyys saa merkityksensä muistina ja tulevaisuus odotuksena.¹¹¹

Prior on Augustinuksen kanssa yhtä mieltä siitä, ettei tulevaisuutta ja menneisyyttä sen enempää kuin niihin liittyviä ominaisuuksia tai asiantiloja ole olemassa. Priorin mukaan menneisyyden ja tulevaisuuden subjektit ja niiden predikaatit ovat ainoastaan *näennäisiä* subjekteja (*quasi-subjects*) ja predikaatteja (*quasi-predicates*). Nykyisyys on kaikki se, mitä on olemassa. Asiaa korostaakseen hän toteaa, että erilaiset ilmaisut, kuten ”todellinen”, ”aktuaalinen” tai ”tosiasiallinen”, joiden tehtävänä on painottaa todellista maailmaa erotuksena kuvitteellisista tai mahdollisista maailmoista, eivät lisää todellisen eli nykyisen maailman käsitteeseen mitään uutta, ja ovat siten turhia, *redundanttisia* ilmauksia. Nykyisyys ja todellisuus ovat toisin sanoen sama käsite.¹¹² Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että nykyisyyden olevilla tai tapahtumilla on *nykyisyyden ominaisuus*. Priorin mukaan ”olla nykyinen” on menneisyyden ja tulevaisuuden mukaisesti ainoastaan näennäinen ominaisuus.¹¹³ Menneisyyden, tulevaisuuden ja nykyisyyden erot eivät siten ole johdettavissa niitä erottavien ominaisuuksien kautta, vaan kysymys on ajan ja ontologian suhteesta, siitä, mitä on olemassa.

Nykyisyyteen rajoitetusta ontologiasta vaikuttaa seuraavan, että menneisyyteen ja tulevaisuuteen viittaavilla lauseilla ei ole lainkaan totuusarvoa. Augustinus ratkaisee menneiden ja tulevien aikojen ongelman redusoimalla ne nykyisyyteen mielen sisäisiksi ominaisuuksiksi tai taipumuksiksi:

¹¹⁰ Augustinus 1981, 11.18.

¹¹¹ Augustinus 1981, 11.20. Myös McTaggart seuraa Augustinuksen näkemystä, joka mukaan A-määritykset muodostuvat muistin, havainnon ja odotusten kautta (McTaggart 1908, 471).

¹¹² Prior 2008b, 379–381.

¹¹³ Prior 1967, 18.

menneen nykyisyys on muisti ja tulevan nykyisyys odotus.¹¹⁴ Prior seuraa Augustinuksen tasoittamaa polkua, mutta psykologisen tarkastelun sijaan hän etsii ratkaisua kielestä ja sen käytöstä. Hänen redundanttisesta nykyisyyden käsitteestään seuraa, että nykyisyyttä kuvaavat lauseet ovat itsessään riittäviä ja asianmukaisia kuvaamaan todellisuutta. Ongelma koskee lähinnä menneitä ja tulevia aikamuotoja sekä niiden johdannaisia¹¹⁵, jotka täytyy saada liitettyä osaksi nykyisyyttä kuvaavaa lauseketta. Ratkaisuksi Prior tarjoaa ajatusta, jonka mukaan menneet ja tulevat tapahtumat ja olevat voidaan esittää adekvaatilla tavalla tiettyjen adverbiaalilausekkeiden avulla, jotka toimivat todellisuutta kuvaavien preesens-lausekkeiden propositionaalisina etuliitteinä (*propositional prefixes*).¹¹⁶ Näitä mahdollisia adverbiaalilausekkeitä ovat esimerkiksi ”oli niin, että”, ”on ollut niin, että” ja ”tulee olemaan niin, että”¹¹⁷. Lauseen ”olin syömässä aamiaista”, joka ei yksinään viittaa mihinkään asiantilaan, saa merkityksen muuttamalla lauseen preesensmuotoon ja lisäämällä lausekkeen eteen propositionaalisen tempusadverbiaalilausekeen ”*oli* niin, että”¹¹⁸.

Olin syömässä aamiaista.

Adv.lauseke väitelause (preesens)

Oli niin, että *olen* syömässä aamiaista.

(It was the case that I *am* eating my breakfast.)

Tämän analyysin tarkoituksena on ankkuroida menneisyyteen ja tulevaisuuteen viittaavat lauseet nykyisyyteen eli todellisuuteen. Vaikka monet käyttämämme lauseet ovat monimutkaisempia kuin edellä ollut esimerkkilause, lauseen monimutkaisuus sinänsä ei muodosta ongelmaa. Erilaisia adverbiaalilausekkeitä voidaan sijoittaa preesenslausekkeen eteen tarvittava määrä ilman, että tämä vaikuttaisi itse preesenslauseen sisältöön. Esimerkiksi modaalinen futuurin perfekttilause¹¹⁹ ”Tulen ehkä ottamaan takkini pois päältä” saa seuraavanlaisen tulkinnan.¹²⁰

On mahdollista, että (tulee olemaan niin, että (on ollut niin, että (otan takkini pois päältä)))

Priorin johtava ajatus on, että eri ajat ja aikamuodot eivät ole olioihin predikoitavia ominaisuuksia vaan adverbiaaleja. Aikamuodot eivät kerro *mitä* ominaisuuksia oliolla on, vaan *milloin* oliolla on ominaisuuksia. Aikamuodot ovat propositionaalisia operaattoreita, jotka antavat

¹¹⁴ Augustinus 1981, 11.18, 11.20.

¹¹⁵ Englannin kielessä esim. futuurin perfekti.

¹¹⁶ Prior 1967, 18.

¹¹⁷ Englanniksi ”It was the case that”, ”It has been the case that”, ”It will be the case that”.

¹¹⁸ Prior 1968, 8.

¹¹⁹ Suomen kielessä futuurin perfektiiä ei ole olemassa. Aikamuoto ilmaistaan tulla-verbin ja illatiivin avulla.

¹²⁰ Prior 1968, 8.

presensmuotoisille lauseille ajallisen määreen. Presensmuotoiset lauseet itsessään taas viittaavat suoraan olemassa olevaan tempukselliseen todellisuuteen eivätkä siten tarvitse operaattoria.¹²¹

Priorilaista ontologiaa on syytetty temporaalisesta solipsismista ja reduktionistisesta antirealismista, joiden on katsottu estävän presentismiä saavuttamasta nykyisyyden ulkopuolelle jäävien asioiden totuudentekijöitä. Priorilainen presentismin kaksi perusoppia, eksistenssikvanttorin alan rajoittuminen nykyisyydessä oleviin objekteihin sekä relaatioiden vallitseminen vain niiden objektien kesken, jotka ovat olemassa samaan aikaan, näyttävät johtavan epäedulliseen tilanteeseen erityisesti menneisyyden tapahtumien osalta.¹²² Jos menneisyyttä ei ole olemassa, myöskään Sokratesta ei ole olemassa. Ja jos Sokratesta tai mitään muuta historiallista yksilöoliota ei ole olemassa, ei myöskään mitään Sokrateelle predikoitavaa relaatiota voi olla olemassa. Craig Bourne kysyy artikkelissaan ”A Theory of Presentism” (2008), mitkä ovat lauseen ”Sokrates opetti Platonia” totuudentekijät, jos sekä Sokratesta että Platonia ei ole olemassa. Voiko nykyisyys, jossa näitä yksilöolioita ei ole olemassa muuten kuin loogisina konstruktioina, tehdä propositiosta ”Sokrates opetti Platonia” toden?¹²³

Priorilaista presentismiä kehittäneen William Craigin mukaan presentismin kannattajan ei tarvitse sitoutua presentismin reduktionistiseen tai eliminatiiviseen versioon.¹²⁴ Presentismin kannattaja voi johdonmukaisesti hyväksyä puheen tempuksettomista asioista, kuten logiikan objekteista ilman, että hän joutuu sitoutumaan B-teoreettiseen ontologiaan. Craigin mukaan

The presentist agrees that in the tenseless existential quantifier in true proposition do have (tenselessly) reality. The presentist will understand the tenseless existential quantifier to take as its range all individuals in α , the tenseless actual world. True statements of the form $(\exists y) (y=x)$ tell us only that x exist in α , and even if x is a purely past individual, the presentist has no reason to deny that tenseless truth about x . [...] he just does not invest tenseless existential quantification with the sort of metaphysical significance that Quine does.¹²⁵

Nykyisyyden ulkopuolisten relaatioiden olemattomuutta koskevaa ongelmaa hän pitää metafysisesti merkityksellisenä jo itse relaatioihin liittyvien kysymysten vuoksi. Onko relaatioiden olemassaolo mielestä riippuvaista vai mielestä riippumatonta? Jos relaatiot ovat mielestä

¹²¹ Craig 2000, 193.

¹²² Le Poidevin 2008, 167–169.

¹²³ Bourne 2008, 316–317.

¹²⁴ Mark Hinchliff erottaa vakavan presentismin (*Serious presentism*) ja rajattoman presentismin (*Unrestricted Presentism*) toisistaan.

¹²⁵ Craig 2000, 210.

riippuvaisia entiteettejä, mainittua ongelmaa niiden olemassaolosta ei silloin synny. Mikäli taas relaatiot ovat mielestä riippumattomia abstrakteja objekteja, niiden voidaan katsoa olevan olemassa ajattomasti, mikä taas Craigin mukaan mahdollistaa kahden yksilöolion välisen relaation johtamisen aikojen läpi.¹²⁶

Menneisyyttä ja tulevaisuutta koskevien lauseiden totuudentekijöitä tarkasteltaessa Craigin näkemys muistuttaa Priorin kantaa, jonka mukaan lauseiden totuudentekijät löytyvät nykyisyydestä. Craigin mukaan tulevaisuuteen ja menneisyyteen viittaavilla väitteillä on totuusarvonsa, vaikka tulevaisuutta ja menneisyyttä sinänsä ei ole olemassa. Tulevaisuuteen viittaava arvostelma on totta, jos ja vain jos on olemassa jokin aktuaalinen maailma ajassa t , jossa arvostelman preesensmuotoinen versio on totta ilman, että tämä t olisi vielä nykyisyyttä. Samoin menneisyyteen viittaava arvostelma on totta, jos ja vain jos on olemassa jokin tempuksellinen aktuaalinen maailma ajassa t , jossa arvostelman preesensmuotoinen versio on totta ajan t jo ohitettua nykyisyyden. Menneiden ja tulevien arvostelmien totuudentekijät, jotka määrittävät menneiden ja tulevien arvostelmien totuusarvoja (tosi/epätosi), perustuvat nykyisyydessä esitettyjen tulevaisuuteen tai menneisyyteen viittaaviin tempuksellisiin ilmauksiin. Meritaistelun ollessa paraikaa käynnissä edellisenä päivänä esitetty väite ”huomenna tulee tapahtumaan meritaistelu” *oli* totta. Presentismin teesi, jonka mukaan tulevaisuus ja menneisyys ovat ontologisesti tyhjiä, ei Craigin mukaan tarkoita sitä, ettei tulevaisuuteen tai menneisyyteen viittaavat lauseet olisi joko totta tai epätotta. Se, mikä tekee tempuksellisesta väitteestä totta, on tietty tempuksellinen todellisuus, joka *oli* tai *tulee olemaan* niin kuin arvostelma esittää.¹²⁷

1.4.5. Ajan kokemus ja suunta

Presentismin ongelmat liittyvät ei-nykyisten objektien ja relaatioiden, sekä niihin viittaavien propositioiden totuudentekijöiden lisäksi erityiseen suhteellisuusteoriaan, jonka käsitys samanaikaisuudesta on presentistisen samanaikaisuuden käsitteen kanssa ristiriidassa.¹²⁸ Avoimista kysymyksistä huolimatta Craig katsoo presentismin ratkaisevan kaksi merkittävää ajan filosofiaan liittyvää ongelmaa, McTaggartin paradoksin sekä ajan asymmetrisyyden.

McTaggartin mukaan nykyisyys, menneisyys ja tulevaisuus ovat keskenään yhteensopimattomia A-määreitä, mutta siitä huolimatta ne määrittävät tapahtumaa yhtäaikaaisesti: nykyisyydessä oleva

¹²⁶ Craig 2000, 212.

¹²⁷ Craig 2000, 213–214, 227–228.

¹²⁸ Presentismin ja erityisen suhteellisuusteorian välisten ongelmien tarkastelu jää tämän tutkielman ulkopuolelle. Aiheesta lisää, ks. esim. Oaklander (toim.) 2008, vol. IV.

tapahtuma M on menneisyyttä tulevaisuudessa, tulevaisuutta menneisyydessä ja nykyisyyttä nykyisyydessä.¹²⁹ McTaggartin huomio aiheuttaa ongelmia A-teoriassa, joka katsoo todellisuuden koostuvan kolmesta ontologisesti samanarvoisesta tempuksellisesta ulottuvuudesta, mutta presentismi vaikuttaa väistävän A-määreisiin liittyvän paradoksin. Ontologiassa, missä tulevaisuutta ja menneisyyttä ei ole olemassa, paradoksia ei voi syntyä lainkaan.¹³⁰

Craig katsoo muiden A-teoreetikkojen tapaan McTaggartin erehtyneen A-määreitä koskevassa ristiriidassa, mutta jakaa McTaggartin näkemyksen A-sarjan yleisestä luonteesta. McTaggart katsoo A-sarjan olevan ajan kannalta fundamentaalinen sarja, joka antaa ajalle dynaamisuuden lisäksi tietyn suunnan. Hänen mukaansa

The distinctions [past, present, future] of the A series are ultimate. We cannot explain what is meant by past, present and future. We can, to some extent, describe them, but they cannot be defined. We can only show their meaning by examples. "Your breakfast this morning," we can say to an inquirer, "is past; this conversation is present; your dinner this evening is future." We can do no more.¹³¹

Ajan kulumisen suhteen Craig katsoo McTaggartin muutoksen käsitteen olevan virheellinen ja seuraa sen sijaan Broadin näkemystä absoluuttisesta tulemisesta. Ajan kulumiseen tai tapahtumien kulumiseen ajassa ei sisälly kvalitatiivista tai kvantitatiivista muutosta, vaan ajan kulumisen on nykyisyyden tapahtumista.

Temporal becoming is thus not a species of change, but is more like creation/annihilation in that there is no enduring subject which sheds one temporal determination for another. Thus, Broad's appellation 'absolute becoming' is particularly apt.¹³²

Puhe ajan kulumisesta tai ajan virrasta on toisin sanoen metaforista puhetta temporaalisesta tulemisesta. Metaforinen puhe ei kuitenkaan viittaa siihen, että todellisuus on B-teoreettinen. Päinvastoin. Presentismin mukaan temporaalinen tuleminen on maailmaan kuuluva objektiivinen ominaisuus.¹³³

Kenties suurin osa esifilosofisista uskomuksistaamme, joita pidämme jokapäiväisessä elämässä tosina, osoittautuu yksityiskohtaisessa tarkastelussa kyseenalaisiksi tai joiltain osin epämääräisiksi

¹²⁹ McTaggart 1908, 468–469.

¹³⁰ Craig 2000, 217.

¹³¹ McTaggart 1908, 463.

¹³² Craig 2000, 217.

¹³³ Craig 2000, 257.

näkemyksiksi.¹³⁴ Puusta valmistettu pöytä on puun ohella myös joukko atomeja. Pöydän ruskea väri taas näyttää erilaiselta riippuen siitä, minkälainen valaistus huoneessa on ja mistä kulmasta katselija sattuu pöytää katselemaan. Craigin mukaan on kuitenkin olemassa arkisia uskomuksia, joiden kyseenalaistaminen vaikuttaa irrationaaliselta. Tähän ryhmään kuuluu temporaalinen tuleminen ja siihen liittyvät ajan dynaamisuus ja suunta, jotka kaikkienensa viittaavat objektiiviseen todellisuuteen. Hän kuitenkin kiistää, että uskomuksemme menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta sekä temporaalisesta tulemisesta perustuisi kokemuksen kautta muodostettuun päättelyyn. Hänen mukaansa ”emme selvästikään mielestäni omaksu uskomusta menneisyydessä, nykyisyydessä ja tulevaisuudessa, jotta voisimme selittää kokemuksemme temporaalisesta maailmasta; me yksinkertaisesti muodostamme tällaisen uskomuksen automaattisesti siinä kontekstissa, jossa koemme maailman¹³⁵”. Tempuksellista maailmaa koskevat uskomukset ovat Craigin mukaan – Alvin Plantingan konseptia lainaten – ihmisen perustavia uskomuksia (*Properly basic beliefs*), joiden varaan muut uskomukset rakentuvat.¹³⁶

The experience of tense is universal among humankind. It therefore follows for anyone who denies the properly basic belief that tense and temporal becoming are objectively real and whose defeaters of that belief have themselves been defeated and who is apprised of these refutations, that such a person is irrational, in the sense of not fulfilling his epistemic duties or having a flawed noetic structure.¹³⁷

Dynaaminen aikakäsitys, johon kuuluvat menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus, ovat Craigin mukaan olemuksellinen osa ihmisen ja maailman välistä suhdetta. Kuten Priorin artikkelia (1959) koskevassa tarkastelussa kävi ilmi, ihmisen toiminta perustuu suurelta osin erilaisiin tulevaisuutta ja menneisyyttä koskeviin asenteisiin. Tulevaisuudessa olevan asian laadusta riippuen saatamme kokea sitä kohtaan odotusta, kaipausta, pelkoa, jännitystä tai innostusta. Sen kadottua menneisyyteen samaa asiaa kohtaan kokemamme tunne, jota aikaisemmin väritti pelko, on muuttunut helpotukseksi siitä, että se on viimeinkin ohi. Ihminen ottaa ensisijaisesti A-ajan huomioon. Hän reagoi ajassa olevaan asiaan eri tavoin sen ollessa joko tulevaisuudessa, nykyisyydessä tai menneisyydessä. Kokemuksissa sekä havaintoihin ja muistiin perustuvissa perususkomuksissa on kuitenkin yksilöllistä vaihtelua, mikä saattaa viitata mielestä riippuvaiseen

¹³⁴ Bertrand Russell kuvaa osuvasti teoksensa *The Problems of Philosophy* (1912) ensimmäisessä luvussa arkisten uskomusten epämääräisyyttä.

¹³⁵ ”We clearly do not, I think, adopt the belief in past, present, and future in an attempt to explain our experience of the temporal world; we simply form such a belief automatically in the context of our experience of the world” (Craig 1999, 516).

¹³⁶ Craig 1999, 515–519.

¹³⁷ Craig 1999, 519.

aikakäsitykseen. Ajan kokemus olisi tällöin selitettävissä psykologian keinoin. Craig kuitenkin korostaa, että uskomukset menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta sekä temporaalisesta tulemisesta eroavat muista perususkomuksista siinä, että A-teorian mukainen aika on universaali perususkomus. Meidän kaikkien toiminta ja ajattelu perustuvat enemmän tai vähemmän tämän perususkomuksen varaan.¹³⁸

¹³⁸ Craig 1999, 532.

2. HEIDEGGERIN EKSISTENTIAALIS-ONTOLOGINEN AIKAKÄSITYS

2.1. Olemisen kysymys

Istuessani kahvilassa näen ympärilläni lukuisia erilaisia asioita. Edessäni on pöytä, jonka päällä on asetti ja kuppi espressoja. Huonetta ympäröi seinät, joille on asetettu muutamia tauluja. Yläpuolellani on valaisimia ja katto, alapuolellani tasainen lattia. Ihmiset istuvat pöydissään, osa keskustelelee, osa lukee lehtiä. Ikkunalaudalla on viherkasveja ja ulko-oven päällä tikittää kello. Osaan nimetä nämä asiat vaivatta, sillä tiedän miltä kunkin asian pitäisi näyttää. Nimetessäni tällä tavoin erilaisia olevia en vain kerro jonkin olevan nimeä, vaan vastaan joka kerta – kenties tiedostamattani – kysymykseen, *mikä* tämä tai tuo on. Sikäli kun tiedän jonkin olevan nimen, ilmaisen samalla tietäväni, mikä se on. Ja jotta tiedän mikä se on, minun täytyy tietää tämän olevan olemus eli ne riittävät ja välttämättömät ehdot, jotka yhdessä määrittävät tietyn maailmassa olevan asian tai olion. Voin nimetä seinällä olevan kellon kelloksi sen vuoksi, että satun tietämään mitkä tekijät tai ominaisuudet ovat välttämättömiä ja riittäviä tekemään tuon olevan kelloksi. Samoin on laita muiden ympärillä olevien esineiden osalta.

Tämän triviaalin huomion taustalla on tietynlaisen ontologian hiljainen hegemonia, jonka alkuperä ei niinkään ole antiikin kreikkalaisessa filosofiassa sinänsä kuin tämän ajattelun tietynlaisessa tulkinnassa. Heidegger nostaa esiin erityisesti Aristoteleen, joka esittää metafysiikkaa koskevissa kirjoituksissaan, että filosofian tehtävänä on tutkia *olevaa olevana* (τὸ ὄν ἢ ὄν, *to on he on*), sen määreitä, periaatteita ja perimmäisiä syitä¹³⁹. Tämän mukaan filosofian tutkimuskohteeksi voidaan asettaa jokin oleva ilman, että itse asettamisessa nähdään minkäänlaista ongelmaa sinänsä. Olevan adekvaattinen tarkastelu on lähinnä riippuvainen kategorioiden määrästä ja niiden kyvystä ilmaista se, mikä oleva on. Filosofian tradition omaksuma ensisijainen kysymyksenasettelu, jonka kysyy olevan mikä-luonnetta, on myöhemmin siirtynyt suoraan erillistieteiden julkilausumattomaksi metodologiseksi lähtökohdaksi. Tämän metodologian perustana olevaa ontologista tulkintaa, jonka mukaan oleva ymmärretään olevana sinänsä, Heidegger kutsuu olevan (*Seiende*) ontiseksi (*ontisch*) tulkinnaksi¹⁴⁰. Tämän tulkinnan suurin virhe ei ole itse ontisessa tarkastelutavassa, vaan siinä, että tätä tarkastelutapaa pidetään ainoana ja perimmäisenä ontologiana. Voimme toki lähestyä olevaa

¹³⁹ Arist. *Met.* kirjat IV, VI, VII ja XI, erit. 1003_a21, 1061_b25–32.

¹⁴⁰ OA, § 4, 32–34; GA2, § 4, 12–14.

mikä-kysymysten kautta, mutta emme saa olettaa tämän lähtökohdan antavan tyhjentävää selitystä olevasta. Heideggerin mukaan

[k]aikki ontologia, riippumatta siitä miten rikas ja yhtenäinen kategoriasysteemi sillä on käytettävissään, jää pohjimmiltaan sokeaksi ja harhautuu omasta tarkoituksesta, jos se ei ole ensin riittävästi selvittänyt olemisen mieltä ja käsittänyt tätä selvitystä perustavanlaatuisesti ehdokseen.¹⁴¹

Heidegger käyttää tässä sanaa ontologia (*Ontologie*) perinteisessä merkityksessä, mutta sen varsinainen merkitys on *Olemisen ja ajan* metafysiikassa ontinen; perinteisen metafysiikan asettama kategoriaalinen tulkinta olevasta, oli se miten yksityiskohtaista tahansa, on aina ontista tulkintaa. Ontologialla sen sijaan Heidegger tarkoittaa filosofian varsinaista perustaa, olevan olemista (*Das Sein des Seiende*). Filosofian ensisijainen kysymys ei koske olevan olevuutta vaan olevan olemista, sitä, *miten* jonkin oleva on. Jotta voimme ymmärtää adekvaatilla tavalla olevaa, meidän täytyy ensin ymmärtää olevan olemista, sitä, miten tämä oleva olemisessaan on. Olemista on Aristoteleesta lähtien pidetty epämääräisenä käsitteenä, joka kaikessa yleisyydessään näyttää sisältyvän jo lähtökohtaisesti olevaan. Ontisen tradition mukaan olevan olevuuden tarkastelu on jollakin tapaa samalla sen olemisen tarkastelua, eikä olemisen kysymys nouse tämän vuoksi ongelmaksi lainkaan.¹⁴² Heideggerin mukaan Platonin Sofisti-dialogissa, jossa keskustelun aiheena on oleva ja olevaisen eri merkitykset, kysymys olemisesta on vielä ”hyvin elävästi asetettu”, mutta tämä peittyy myöhemmin aristoteelisen tradition alle.¹⁴³ *Olemisen ja ajan* tavoite on sekä avata tämä kysymys uudelleen että paljastaa metafysiikan historiassa muodostuneet traditionaaliset rajat ja tulkinnalliset polut Kantista Descartesin kautta Aristoteleeseen.¹⁴⁴ Tavoite jäi kuitenkin olemisen historiallisuuden ja sitä avaavan destruktion osalta saavuttamatta.

Jos olemisen kysymys on ensisijainen olevaan nähden, miten tätä olemista voidaan tutkia? Onko kenties olemassa jokin olemista koskevat tiede tai oppi, johon syventymällä voimme paljastaa olemisen salat? Miten voimme edes tematisoida jotakin sellaista, jota ei ole pidetty millään tavalla ongelmallisena? Miten voimme tarkastella olemista, jos itse tutkimuskohde vaikuttaa olevan kaikkea muuta kuin ilmeinen? Voidaksemme Heideggerin mukaan lähestyä kysymystä olemisesta, meidän on valittava se oleva, jota oleminen erityisesti koskee. Oleminen tulee olla jo jollakin tavalla osa tätä olevaa niin, että tämä oleva tavalla tai toisella ymmärtää oman olemisensa siinä. Olevien

¹⁴¹ OA, § 3, 31; GA2, § 3, 15. Alkuperäinen kursivointi poistettu.

¹⁴² OA, § 1, 21–24; GA2, § 1, 3–6.

¹⁴³ GA20, § 13, 179; Plat. *Soph.*, 244a.

¹⁴⁴ OA, § 8, 63–64; GA2, § 8, 52–53.

moninaisuudesta ilmeiseksi vaihtoehdoksi jää ihminen, jolla on jokin kosketus olemiseensa, olipa tämä ymmärrys omasta olemisestaan kuinka hämärää tai epämääräistä tahansa. Heidegger kutsuu tätä olevaa termillä *Dasein*, joka tavallisena saksankielisenä sanana tarkoittaa olemassaoloa ja olemista. Ottaessaan termin filosofiansa keskiöön Heidegger lataa *Dasein*-käsitteen monilla eri ihmisen olemiselle välttämättömillä merkityksillä, piirteillä ja rakenteilla.¹⁴⁵ Tässä yhteydessä voidaan kysyä, miksi Heidegger ei tyydy käyttämään *Dasein*in tilalla termiä ”ihminen”. Mulhall (1996) löytää *Dasein*-termin valintaan kolme syytä: ensinnäkin *Dasein* ei viittaa jokapäiväisessä saksan kielessä ihmisiin, vaan heihin liittyvään erityiseen olemisentapaan, ontologiaan. Toiseksi *Dasein* ei sisällä harhaanjohtavia viittauksia filosofian traditioiden teoretisoimiin ihmistä ja sen ominaisuuksia kuvaaviin käsitteisiin, kuten subjektiviteettiin, tietoisuuteen, henkeen ja sieluun. Kolmanneksi – liittyen läheisesti edelliseen – *Dasein* on käsitteenä *tabula rasa*, jonka sisällön Heideggerin on mahdollista määrittellä kuten hän itse haluaa.¹⁴⁶ *Olemisen ja ajan* ainoat julkaistut luvut, 1. *Daseinin valmistava fundamentaalianalyysi* ja 2. *Dasein ja ajallisuus*, ovat lähes yksinomaan tämän *Dasein*-käsitteen määrittelyä, kartoittamista ja kuvaamista¹⁴⁷.

*Dasein*in ja ihmisen ero voidaan tuoda esiin myös seuraavalla tavalla: ihmistä voidaan tarkastella monin eri tavoin riippuen erillistieteen asettamasta tematiikasta. Luonnontieteet tarkastelevat pääasiassa ihmisen biologisia ja fysiologisia ominaisuuksia. Psykologia on kiinnostunut ihmisen toimintaa ohjaavista psyykkisistä ominaisuuksista. Antropologian eri osa-alueet taas pyrkivät tarkastelemaan ihmiselle tyypillisiä ilmiöitä, kuten erilaisia kulttuurin muotoja. *Dasein* ei kuitenkaan ole määriteltävissä erillistieteiden kautta, joiden määrittely perustuu ihmisen ontiseen tarkasteluun. Ihminen on *Dasein*in sikäli kun ihminen ymmärretään oman olemisensa kautta, mutta kuten Mulhallin perusteluista käy ilmi, ihminen on sekä liian epämääräinen että täynnä erilaisia merkityksiä oleva käsite soveltuakseen Heideggerin kunnianhimoiseen hankkeeseen, olemisen mielen paljastamiseen. *Dasein*in erityisyys piilee siinä, että se eksistoi. Se on *Dasein*in ontologinen perusta, jota perinteinen ontinen tarkastelu ei voi koskaan tavoittaa. Termin kaksi osaa *da* ja *sein* (*siellä/täällä, oleminen*) viittaavat tämän olevan situationaaliseen luonteeseen, jolla tarkoitetaan *Dasein*in olemista aina jo jossakin paikassa, jossakin täällä tai siellä, olemista jo tietyllä tavalla ja jollakin mielellä. Tämän erityisen luonteensa mukaisesti *Dasein*in ”olemus [Wesen] on

¹⁴⁵ OA, § 2, 27, § 4, 32–33; GA2, § 2, 10, § 4, 16.

¹⁴⁶ Mulhall, 1996, 14. Heideggerin huomio indeksikaalien ongelmista, ks. GA2, § 26, erit. s. 159–161.

¹⁴⁷ 1. Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins, 2. Dasein und Zeitlichkeit (GA2, 53). Reijo Kupiainen (2000) kääntää *Dasein*in termillä ”täälläolo” tai ”täällä-oleminen”. Käytän tässä tutkielmassa sen sijaan alkuperäistä *Dasein*-käsitettä.

pikemminkin siinä, että sillä on kulloinenkin olemisensa, jonka on oltava sen oma”¹⁴⁸. Tätä olemusta Heidegger kutsuu *eksistenssiksi* (*Existenz*). Kysymys siitä, mikä Dasein tai mikä tahansa muu oleva on, tulee mahdolliseksi ja määrittyy vain Dasein olemisen, eksistenssin kautta.¹⁴⁹

Perinteisen filosofian harjoittama kysymyksenasettelu yhdessä erillistieteiden tutkimuskohteiden kanssa perustuu olevan ontiseen ymmärtämiseen, jota Heidegger kutsuu olevan *eksistenttiseksi* (*existenziell*) ymmärtämiseksi. Daseinin olemista konstituovien rakenteiden yhteyttä, joka mahdollistaa Daseinin eksistoimisen, hän kutsuu eksistentiaalisuudeksi (*Existenzialität*) ja edelleen olevan olemisen ymmärtämistä eksistentiaaliseksi ymmärtämiseksi (*existenzialen Verstehen*). Koska olemisen kysymys koskee ennen kaikkea ontologiaa, sitä ei voida tarkastella sen paremmin perinteisen filosofian kuin erillistieteidenkään lähtökohdista käsin. Olevan eksistenttisellä ymmärtämisellä ei ole välineitä tai keinoja saada olemista koskevasta kysymyksestä kiinni. Se on lähestyttävissä ainoastaan Daseinin eksistentiaalisen analyysin kautta. Olemisen kysymyksen ensisijaisuutta korostaakseen Heidegger kutsuu Daseinin analytiikan paljastamaa ontologiaa fundamentaaliontologiaksi (*Fundamentalontologie*). Tämä ontologia on viime kädessä perustana kaikille muille olevaa yleensä koskeville tarkasteluille.¹⁵⁰

Ontinen ja ontologinen näkökulma eroaa toisistaan myös metodologisesti. Ontinen, joka tarkastelee olevaa olevana, on kategoriaalista tarkastelua. Ontologiaa taas, jonka perusta on Daseinin eksistentiaalisessa analyysissä, on mahdollista tarkastella ainoastaan fenomenologian avulla. Heideggerille fenomenologia on puhdas metodikäsite, joka ei ”luonnehdi filosofisen tutkimuksen kohteen materiaalista sisältöä, ’mitä’ kohde on, vaan kysymys on tämän kohteen ’miten’-luonteesta”¹⁵¹. Ilmiöitä voidaan tarkastella useista eri näkökulmista ilman, että yksikään näistä lähestymistavoista olisi fenomenologiaa. Hyvänä esimerkkinä ovat luonnontieteet, jotka tutkivat erilaisia ilmiöitä päivittäin, mutta joilla ei ole mitään tekemistä Heideggerin tarkoittaman fenomenologian kanssa. Fenomenologialle merkityksellistä ei nimittäin ole se, mikä näyttäytyy, vaan se, mikä tässä näyttäytymisessä jää kätkeytyksi¹⁵². Oleva paljastaa itseään olevana, mutta tämä jatkuva esiintulo, jota ontiset taustaoletukset ja järjestelmät pitävät yllä, peittää itse olevan olemisen. Tämän tapainen peittyminen (*Verdeckung*) on Heideggerin mukaan ”kaikkein yleisintä ja

¹⁴⁸ OA, § 4, 32–33; GA2, § 4, 16–17. Kulloisellakin omalla olemisellaan Heidegger ei tarkoita, että oma oleminen olisi luonteeltaan subjektiivista suhteessa toisiin Daseineihin. Oma oleminen on aina olemista myös toisten Daseinien kanssa, jolloin omaa oleminen on aina jo julkista olemista. (Dreyfus, 1991, 25–26.) Ks. *Oleminen ja aika*, § 25–27. Daseinia koskevaan kuka-kysymykseen palataan myös tässä tutkielmassa kappaleessa 2.3. ”Daseinin eksistentiaalit: virittyneisyys, ymmärtäminen ja lankeaminen”.

¹⁴⁹ OA, § 4, 32–33, § 9, 66; GA2, § 4, 16–17, § 9, 56.

¹⁵⁰ OA, § 4, 32–34; GA2, § 4, 16–18.

¹⁵¹ OA, § 7, 50; GA2, § 7, 37.

¹⁵² Dreyfus 1991, 32.

vaarallisinta, koska tässä mahdollisuus piiloutumiseen ja harhaanjohtamiseen on erityisen itsepintaista¹⁵³”. Siihen, miten ilmiöt meille näyttävät ja miten niiden sisältämä kätkeytynyt oleminen saadaan esiin, liittyy aina tulkintaa jo siitä syytä, että Daseinin on itse ymmärtävä ja tulkitseva oleva. Fenomenologia on siten luonteeltaan hermeneuttista, olevaa ja sen olemista tulkitsevaa toimintaa. Ontologian mahdollisuus on riippuvainen tämän tai näiden fenomenologioiden¹⁵⁴ kyvystä paljastaa perustavat olemisen rakenteet.¹⁵⁵ *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kuvaa fenomenologian ja ontologian yhteyttä seuraavasti:

Ontologia ja fenomenologia eivät ole kaksi eri tieteenhaaraa, jotka muiden joukossa sisältyvät filosofiaan. Molemmat termit luonnehtivat itse filosofiaa, sen kohdetta ja menetelmää. Filosofia on universaalia fenomenologista ontologiaa, jonka lähtökohdat ovat Daseinin hermeneutiikassa, joka *eksistenssin* analytiikkana on kiinnittänyt kaiken filosofisen tutkimuksen sisältämän johtolangan päin siihen, mistä filosofinen tutkimus *alkaa* ja mihin se *palaa*.¹⁵⁶

Dasein tulkitsee itseään ja maailmaansa pääasiassa eksistenttisestä näkökulmasta käsin. Eri olevan kategoriat ja teoriat muodostavat sen vallitsevan viitekehyksen, jonka mukaisesti ihminen jäsentää maailmaansa. Tämän valossa herää kysymys, mistä Daseinin olemisen tarkastelu voi saada alkunsa, jos tämä oleva on jo lähtökohtaisesti tulkinnut maailmansa ja itsensä ontisesti. Miten olevan olemista voidaan lähestyä ilman, ettei tarkastelu pitäydy lopulta vain ontisella alueella? Fenomenologian, joka ei ole edeltä käsin tematisoinut kohdettaan, täytyy lähestyä tätä olevaa siten, miten se ”ensi sijassa ja enimmäkseen on”¹⁵⁷. Jos se näyttää tavanomaisessa jokapäiväisyydessään (*Alltäglichkeit*) olevan ontisesti tulkitseva oleva, tämä on se lähtökohta, jota vasten fenomenologian tulee asettaa kysymyksensä ja jonka kautta fenomenologinen tarkastelu voi porautua kohti olevan olemisen rakenteita.¹⁵⁸ Daseinin jokapäiväisyys ja siihen liittyvät ilmiöt ovat Heideggerin mukaan filosofian kannalta ratkaisevan tärkeitä seikkoja, kun taas filosofit kautta historian ovat pitäneet

¹⁵³ OA, § 7, 60; GA2, § 7, 48.

¹⁵⁴ Heidegger esittää *Die Grundprobleme der Phänomenologie* -luentosarjaan perustuvassa samannimisessä teoksessaan, että ei ole olemassa jotakin yhtä tiettyä fenomenologiaa, jota voidaan käyttää yhä uudelleen ja uudelleen. Aito fenomenologinen metodi määräytyy tai mukautuu sen kyvystä paljastaa olevan olemisen tullakseen tämän jälkeen tarpeettomaksi. ”Die Phänomenologie gibt es nicht, und wenn es sie geben könnte, dann würde sie nie zu so etwas wie einer philosophischen Technik werden. Denn im Wesen aller echten Methode als Weg zur Erschließung der Gegenstände liegt es, sich nach dem selbst immer einzurichten, was durch sie selbst erschlossen wird. Gerade wenn eine Methode echt ist, den Zugang zu den Gegenständen verschafft, wird der auf ihrem Grund vollzogene Fortgang und die wachseine Ursprünglichkeit der Erschließung die Methode, die dazu verhalf, notwendig veralten lassen.” (GA24, § 22, 467).

¹⁵⁵ OA, § 7, 58–62; GA2, § 7, 46–51; GA24, § 22, 467.

¹⁵⁶ OA, § 7, 62; GA2, § 7, 51.

¹⁵⁷ OA, § 5, 37; GA2, § 5, 23. Kursivointi poistettu.

¹⁵⁸ OA, § 5, 36–38; GA2, § 5, 21–23.

niitä jokseenkin yhdentekevinä tai filosofisesti epärelevantteina ilmiöinä. Tämä laiminlyönti, joka Heideggerin mukaan perustuu ilmiön oletettuun itsestäänselvyyteen, ei ole ainoastaan vähälle huomiolle jäänyt filosofinen kuriositeetti, vaan tämän oletuksen sitkeä ja huomaamaton laatu on ennemminkin ”filosofian perivihollinen”¹⁵⁹.

Olevaa koskeva ontinen ja ontologinen erottelu on *Olemisen ja ajan* keskeisin teema, mutta käsitteellisen ilmaisun se saa luentosarjaan perustuvassa teoksessa *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, jossa Heidegger kutsuu olevan ja olevan olemisen eroa ontologiseksi differenssiksi (*die ontologische Differenz*)¹⁶⁰. Teema on keskeinen Heideggerin 1920-luvun kuluessa antamissaan luennoissa, joissa ajatus ontologisesta differenssistä kehittyy ja kypsyy saaden viimein kirjallisen muotonsa *Olemisessa ja ajassa*. Ontologinen differenssi, jota vasten olemisen kysymys on mahdollista ylipäätään asettaa, ei kuitenkaan ole vain Heideggerin varhaisfilosofialle tyypillinen viitekehys, vaan se säilyy taustalla läpi koko Heideggerin filosofian, sikäli kun hänelle filosofian keskeisin kysymys on kysymys olemisesta.

2.2. Dasein ja maailma

Dasein on oleva, jolla on esiontologinen ymmärrys omasta olemisestaan. Sen olemisessa on kyseessä sen oma kulloinenkin olemisensa, se, miten Dasein kulloinkin maailmassa eksistoi. Tämä ilmenee ihmisen tavassa määritellä itseään sanomalla *minä olen* sitä ja tätä¹⁶¹. Ihmisellä saattaa olla lukuisia erilaisia tulkintoja itsestään ja maailmastaan, mutta nämä tulkinnat ovat mahdollisia vain koska ihminen eksistoi. Heidegger kutsuu tätä Daseinin olemisen perusrakenteeseen kuuluvaa minäkohtaisuutta *faktisuudeksi* (*Faktizität*).¹⁶²

Daseinin oleminen on maailmassa-olemista (*In-der-Welt-sein*) apriori. Me olemme aina jo maailmassa, jossa kohtaamme toisia ihmisiä, esineitä, asioita, ja jonka kautta tulkintamme, odotuksemme, tunteemme ja ymmärryksemme rakentuvat. Emme toisin sanoen voi asettaa itseämme maailman ulkopuolelle ja tarkastella maailmaa ja itseämme Jumalan näkökulmasta käsin. Maailmassa-oleminen on Daseinin olemisen perusmääre, jonka puitteissa Daseinin oleminen tapahtuu. Se on perusta eksistentiaaliselle jossakin-olemiselle (*In-Sein*). He, jotka syystä tai toisesta

¹⁵⁹ ”Das sind Charaktere des alltäglichen Daseins, die die Philosophie bisher vernachlässigt hat, weil dieses allzu Selbstverständliche das Mächtigste in unserem Dasein ist, und weil das Mächtigste deshalb der Todfeind der Philosophie ist.” (GA29/30, § 65, 399).

¹⁶⁰ GA24, § 4, 22.

¹⁶¹ ”Das Dasein ist ein Seiendes, das sich bestimmt als ’Ich bin’. Für das Dasein ist die *Jeweiligkeit* des ’Ich bin’ konstitutiv”. (GA64, 113).

¹⁶² OA, § 12, 78, 82; GA2, § 12, 71, 75.

haluavat paeta maailmaa esimerkiksi erilaisten päihteiden keinoin, voivat paeta sitä vain sen vuoksi, että he ovat jo maailmassa. Tämänkaltainen pako ei myöskään millään tavalla hävitä Daseinin maailmassa-olemisen apriorisuutta. Niin kauan kuin Dasein eksistoi, olipa tämä maailmaa paossa tai ei, Daseinin eksistenssin perusmuoto on maailmassa-oleminen.¹⁶³

Heidegger antaa maailman käsitteelle neljä erilaista tulkintaa, joista kaksi ensimmäistä liittyy kategoriaaliseen tapaan ja kaksi viimeistä eksistentiaaliseen tapaan ymmärtää maailma: 1) Ontis-kategoriaalisenä käsitteenä se tarkoittaa olevan kaikkeutta, koko universumia. 2) Ontologis-kategorisena käsitteenä se niin ikään viittaa olevan kaikkeuteen, mutta tarkastelee tämän maailman olemista luokiteltuina alueina, kuten esimerkiksi matemaatikkojen maailmana. Nämä kategoriaaliset tulkinnat katsovat maailman olevan alue, joka pitää sisällään erilaisia olevia ja olevan kokonaisuuksia. 3) Ontis-eksistenttisenä käsitteenä maailma ymmärretään ontisessa mielessä ihmisten asuttamana paikana, joka pitää sisällään erilaisia ihmisille tyypillisiä tapoja määrittää tätä maailmaa esimerkiksi eri ryhmien ja paikkojen kautta. Tällaisia ovat esimerkiksi urheilumaailma, kotipiiriä koskeva maailma, koulumaailma ja viihdemaailma. 4) Ontologis-eksistentiaalisenä käsitteenä maailma tarkoittaa maailman maailmallisuutta, joka konstituoii Daseinin kulloistakin olemista.¹⁶⁴

Maailmassa-olemisen pohjalta kohtaamme ympärillä olevia esineitä ja asioita, joita Heidegger kutsuu maailmansisäisiksi oleviksi (*innerweltlich Seiendes*). Näillä esilläolevilla (*Vorhanden*) ei ole Daseinin kaltaista olemassaoloa. Ne ovat levittäytyneet ympäröivään maailmaan ja ovat tässä maailmassa esillä. Daseinin taas voidaan sanoa olevan maailman *äärellä* (*Sein bei*), jolla tarkoitetaan Daseinille tyypillistä mahdollisuutta kohdata nämä asiat ja suhtautua niihin tietyllä tavalla. Työnnettäessä ruokapöytä seinään kiinni, pienestä kolahduksesta huolimatta pöytä ei koskaan ”kosketa” seinää. Samoin pöydän jalat eivät koskaan ”kosketa” lattiaa. Vielä vähemmän sisustusohjelmassa keskustelun kohteena oleva olohuoneen pöytä ”keskustelee” seinällä olevan taulun kanssa. Pöytä voi koskettaa toista pöytää tai jopa keskustella toisen esilläolevan kanssa vain, koska Dasein voi ymmärtää olemisen *toisen luona* tai *jotakin varten*. Esilläolevat ovat olemisensa suhteen maailmattomia: niillä ei ole maailmaa, jossa ne voisivat kohdata toisiaan. Tämä on mahdollista vain Daseinille, joka on erityisen ontologisen asemansa vuoksi maailmallinen (*weltlich*) oleva.¹⁶⁵

¹⁶³ OA, § 12, 78–80, 84; GA2, § 12, 71–73, 77.

¹⁶⁴ OA, § 14, 92–93; GA2, § 14, 86–88; Dreyfus 1991, 89–91.

¹⁶⁵ OA, § 12, 78–82; GA2, § 12, 71–75.

Esilläolevat ovat olevia, jotka voidaan esimerkiksi asettaa luonnontieteiden tutkimuksen kohteeksi. Voimme poimia kiven tai molekyylin ja tutkia niiden rakennetta ja ominaisuuksia erilaisten ontisten kategorioiden ja teorioiden kautta. Samoin voimme poimia vasaran, jota voidaan tarkastella esimerkiksi materiaalien ja muodon kautta. Vasara on kuitenkin muutakin kuin materian ja muodon yhdistelmä. Se on ennen kaikkea väline (*Zeug*), joka ei näyttäydy ainoastaan praktisessa kanssakäymisessä, jossa välinettä käytetään jotakin varten, vaan myös koko sitä viittauskokonaisuutta vasten, johon väline suoraan tai epäsuoraan viittaa. Vasara viittaa vasaroimiseen, nauloihin, lautoihin, rakennusmieheen, rakentamiseen, rakennusyhtiöön, asumiseen, taloon, harmaaseen talouteen, valtion asuntopolitiikkaan, jne. Yhtä lailla erilaiset materiaalit viittaavat eläin- ja kasvikuntaan ja siten koko luontoon, joka tämän vuoksi paljastuu jonkinlaisena käytettävänä välinekokonaisuutena. Kohtaamme nämä olevat, joita Heidegger kutsuu käsilläoleviksi (*Zuhanden*), välittömästi jokapäiväisessä toiminnassamme ja käytännöllisessä huomioimisessamme (*Umsicht*). Daseinin kanssakäyminen olevien kanssa on ensisijaisesti kanssakäymistä käsilläolevien kanssa. Käsilläolevat ovat olevia, joiden oleminen on tavalla tai toisella paljastunut meille ennen välineeseen kohdistuvaa teoreettista tarkastelua. Heideggerin mukaan ”katse, joka tarkentuu esineisiin vain ’teoreettisesti’, ei ymmärrä käsilläolevuutta¹⁶⁶”.¹⁶⁷ Vaikka voimme poimia vasaran tieteellistä kuvausta varten, tietämyksemme vasarasta ei perustu ensisijaisesti välineen fysikaalisiin ominaisuuksiin. Myös hamarapäinen kirves voi olla vasara. Vasaran prototyyppi ja sen vertaileminen samankaltaisiin oleviin ei auta asiaa, sillä tämä prototyyppi jää tuntemattomaksi, jos sen käyttötarkoitusta ei tiedetä. Välineen käyttötarkoituksen tunteminenkaan ei yksin riitä välineen tietämiseen. Tietämys vasarasta ja sen käytöstä muodostuu viime kädessä siinä viittauskokonaisuuden kontekstissa, muissa välineissä, toiminnoissa ja erityisesti työn tuloksessa, joihin vasaran katsotaan kuuluvan.¹⁶⁸

Olevien käsilläolevuus on sitä huomaamattomampaa, mitä paremmin ne onnistuvat toimimaan siinä tehtävässä, mihin ne on kulloinkin tarkoitettu. Aamulla herään herätyskellon ääneen. Käyn suihkussa ja pesen hampaani. Pukeudun, juon kupin kahvia, laitan kengät jalkaani ja astun ulos. Pihalla käynnistän auton ja lähdän töihin. Sänky, herätyskello, juokseva vesi, vaatteet, kahvi, kahvipannu, kahvikuppi, kengät, koti, avaimet, auto, tie ja työpaikka ovat kaikki käsilläni, mutta tämä niiden oleminen on niin itsestään selvää, etten juuri ajattele näiden olevien käsilläolevuutta. Käsilläolevien ontologinen luonne paljastuu parhaiten silloin, kun jokin väline ei suostu olemaan käsilläoleva eli väline ei jostain syystä toimi. Ottaessani kahvikupin kaapista pudotan sen

¹⁶⁶ OA, § 15, 97; GA2, § 15, 93.

¹⁶⁷ OA, § 15, 94–100; GA2, § 15, 90–95; Dreyfus 1991, 62.

¹⁶⁸ Dreyfus 1991, 63.

epähuomiossani lattialle sillä seurauksella, että kupin korva irtoaa. Saatan harmitella tapahtunutta, mutta samalla olla myös huojentunut siitä, että voin yhä käyttää kuppia kahvin juomiseen. Kahvikuppi kahvikuppina on edelleen käytössäni irronneesta korvasta huolimatta. Seuraavana aamuna pudotan unenpöpperöisenä kupin uudelleen. Tällä kertaa kuppi iskeytyy lattialle epäsuotuisassa kulmassa ja hajoaa useiksi pieniksi palasiksi. Hajonnut kuppi ei enää ole kuppi, koska sitä ei voi käyttää kuppina. Se ei kykene täyttämään sille asetettua tehtävää ja on näin ollen kadottanut käsilläolevuutensa. Tämä käsilläolevuuden menettäminen paljastaa samalla välineen käsilläolevuuden luonteen. Menetyksen vuoksi voin esittää kysymyksen, jota en esittäisi kupin ollessa käsilläoleva: miten nyt saan juotua aamukahvini? Se, että aamutoimiini on tullut jotakin vikaa ei johdu yksin rikkinäisestä kahvimukista vaan siitä, että tämän käsilläolevan menettäminen on tehnyt murtuman ympäristöä huomioivaan viittausyhteyteen. Kahvikuppi lattialla olevina *palasina* paljastuu pelkäksi esilläolevaksi – mutta vain hetkeksi. Palaset saavat pian uuden viittausyhteyden paljastuessaan minulle *roskana* eli käsilläolevana: roskat ovat jotakin sellaista, joiden paikka on roskakorissa.¹⁶⁹

2.3. Daseinin eksistentialit: virittyneisyys, ymmärtäminen ja lankeaminen

Heidegger kutsuu eksistentialleiksi niitä Daseinin olemisen rakennemuotoja, jotka määrittävät Daseinin eksistoinimista apriori, joiden kautta Dasein kohtaa maailmaa, ja joiden fenomenologinen tarkastelu mahdollistaa kysymyksen siitä, *kuka* tämä eksistenssi on. Nämä keskeiset eksistentialit ovat virittyneisyys (*Befindlichkeit*), ymmärtäminen (*Verstehen*) ja lankeaminen (*Verfallen*) ja ne tulevat ilmaistuksi puheen (*Rede*) kautta.¹⁷⁰

Dasein on maailmassa-olemisena aina jo jossakin tilanteessa, jossa se suhtautuu johonkin tavalla tai toisella. Heidegger kutsuu tätä jossakin-olemisen faktisuutta, jossa Dasein on aina jo jätetty maailmaan, *heitteisyydeksi* (*Geworfenheit*)¹⁷¹. Sen lisäksi, että olen jossakin paikassa, olen myös jollakin tuulella tai mielellä. Herätessäni aamulla saatan olla huonolla tuulella huonosti nukutun yön jälkeen. Hammaslääkärissä saatan olla jännittynyt lääkärin poistaessa viisaudenhampaitani. Kävellessäni aurinkoisena kevätpäivänä kaupungilla tunnen olevani hyväntuulinen. Tämä Daseinin virittyneisyys (*Befindlichkeit*) ei kuitenkaan tarkoita psykologista tai mielen sisäistä tilaa – joka olisi mielialan ontinen tulkinta – vaan Daseinin olemista konstituovaa eksistentialia. Kuten

¹⁶⁹ OA, § 16, 101–105; GA2, § 16, 97–101.

¹⁷⁰ OA, § 9, 69–70, § 28, 173–174; GA2, § 9, 59–60, § 28, 177–178.

¹⁷¹ OA, § 29, 175; GA2, § 29, 180.

saksankielinen termi antaa ymmärtää, Dasein aina löytää (*befinden*) itsensä jostakin tilanteesta.¹⁷² Tämä jossakin-jo-olemisen heitteisyys tarkoittaa itsensä löytämistä maailmasta, jonka olevat ovat meille virittyneisyyden kautta jo edeltä käsin avattuja, kuten Cerbone (2008) asiaa havainnollistaa:

En ole koskaan päättänyt sitä, mitä varten kuulakärkikynät ja lyijykynät ovat olemassa, miten vasaraa ja ruuvimeisseliä käytetään ja mikä tehtävä siivilällä ja kattilalla on keittiössä, jne. Nämä esineet ovat monien muiden tavoin olleet osa ympäristöäni niin kauan kuin minulla on ollut ympäristö, eikä ole ollut aikaa [...], jolloin nämä esineet olisivat näyttäneet minulle jollakin toisella tavalla: sikäli kun olevat ovat näyttäneet lainkaan, ne ovat näyttäneet viittauskokonaisuuden suhteen, jonka perusmuoto on yhä yleisesti ottaen sama [...].¹⁷³

Virittyneisyys paljastaa osaltaan olevan käsilläolevuuden. Käsilläoleva voi näyttäytyä meille esimerkiksi epäkäytännöllisenä, yllätyksellisenä, outona, kauniina tai pelottavana sen vuoksi, että maailma on paljastunut tietyllä tavalla virittyneisyyden kautta. Runsaslumisen viikonlopun jälkeen kerrostalojen kattojen päälle on kerääntynyt paksu jää- ja lumikerros, joka voi pudota jalankulkijan niskaan tuhoisin seurauksin. Talojen jää- ja lumikerros ei kuitenkaan sinällään ole mitään pelottavaa, vaikka sitä kuinka tarkastelisi ja tutkisi, sillä ”[p]uhdas havainto, vaikka se tunkeutuisi esilläolevan olemisen sisimpään suoneen, ei koskaan kykene paljastamaan mitään uhkaavaa”¹⁷⁴. Maailmaa avaavaa virittyneisyyttä ei Heideggerin mukaan voida täysin poistaa edes olevan esilläolevuutta tutkivassa teoreettisessa tarkastelussa, sillä tämänkaltaisesta tutkimuksesta saatava tieto perustuu viime kädessä maailmassa-olemisen virittyneisyyteen.¹⁷⁵

Käsilläolevien paljastuminen ei kuitenkaan perustu yksin virittyneisyyteen, vaan se vaatii virittyneisyyden yhteyteen toisen eksistentiaalinen, ymmärtämisen (*Verstehen*). Tämä alkuperäinen ymmärtäminen ei viittaa eksistenttiseen ymmärtämiseen, kuten esilläolevan olevan ominaisuuksien tai propositionaalisen väitteen ymmärtämiseen, vaan Daseinin olemisrakenteeseen sisältyvään eksistentiaaliin, joka mahdollistaa eksistenttisen ymmärtämisen. Jotta voimme tarkastella jotakin olevaa ja siihen liittyviä väitelauseita, näiden tulee olla meille tavalla tai toisella mahdollisia

¹⁷² OA, § 29, 174–176; GA2, § 29, 178–182; Cerbone 2008, 58–60.

¹⁷³ ”I do not, and never did, choose what pens and pencils are for, how hammers and screwdrivers are used, what role the colander and the kettle play in the kitchen and so on. These items, and many many more, have been part of my surroundings for as long as I have had surroundings, and there was no time (at least no time worth considering, as whatever kind of experience I had as an infant is thoroughly lost to me) where these things were manifest to me in some other way: insofar as things were manifest at all, they were manifest in terms of the referential totality, whose basic shape is still roughly the same (despite the staggering changes in technological innovations since my childhood).” (Cerbone 2008, 60).

¹⁷⁴ OA, § 29, 178; GA2, § 29, 183.

¹⁷⁵ OA, § 29, 178–179; GA2, § 29, 182–184.

ymmärtää jo edeltä käsin. Tämä ymmärrys ei synny esilläolevista, jotka jollakin tavalla istuttaisivat meihin mahdollisuuden kohdata ne objektiivisesti. Ymmärtämistä ei myöskään saada liitutaululta tai oppikirjoista. Heideggerin mukaan

ymmärtämistä ei voida koskaan saavuttaa keräämällä suuret määrät informaatiota ja todisteita. Päinvastoin. Kaikki tietäminen, tietämisen osoittaminen, argumenttien esittäminen ja lähteet sekä muut vastaavat edellyttävät aina jo ymmärtämisen.¹⁷⁶

Maailma on Daseinille avautunut jo edeltä käsin, koska Dasein on ymmärtänyt itsensä aina jo olemismahdollisuuksistaan käsin. Daseinin oleminen on ymmärtävää maailmassa-olemista, josta käsin se tarttuu tai on tarttumatta erilaisiin mahdollisuuksiinsa. Tätä ymmärtämistä, joka tapahtuu aina omista mahdollisuuksistaan käsin¹⁷⁷, Heidegger kutsuu luonnostamiseksi (*Entwerfen*).¹⁷⁸ Kulloinenkin luonnostaminen ilmentää Daseinin eksistenssiä, sitä, miten Dasein olemisessaan on. Ihminen ei ole maailmasta erillinen subjekti, jonka ymmärtämisen mahdollisuus perustuu maailman objekteista saataviin representaatioihin. Väitelauseet, joissa subjektille predikoidaan erilaisia ominaisuuksia, ovat mahdollisia vain, koska Dasein eksistoiavana olevana paljastaa maailmaa sitä tavalla tai toisella ymmärtäen.¹⁷⁹ Käsilläolevilla on jokin merkitys riippuen niiden tehtävästä. Ne ovat mukautuneet maailmaan ja saavat merkityksensä tämän mukautuvuuskokonaisuuden (*Bewandtnisganzheit*) kautta. Katsellessani seinää, en ymmärrä sitä ainoastaan seinänä vaan osana isompaa kokonaisuutta, johon tiilet, huone ja talo kuuluvat. Seinää ajatellessani olen ymmärtänyt nämä muut käsilläolevat jo edeltä käsin.¹⁸⁰ Tietävään ”subjektiin” kuuluu jo se ”objektiviteetti”, jonka virheellisesti – sikäli kun olemme kiinnostuneita propositionaalisen tiedon perustasta – ajatellaan olevan subjektin ulkopuolella ja subjektin saavutettavissa niin kuin se sinänsä on. Tämä olevien objektiivisuus on kuitenkin ontinen tulkinta olevasta esilläolevana, tulkinta, joka on mahdollinen vain jos Daseinin maailmassa-oleminen on ymmärtävää. Heidegger mukaan suhtautumiseen olevia kohtaan, olipa tämä sitten teoreettista tai käytännöllistä, liittyy aina ymmärtäminen¹⁸¹. En toisin sanoen voi tarkastella fysiikan lauseita tai käyttää tikkua sekoittamiseen, ellei eksistenssini olisi ymmärtävää maailman avaamista. Selittävien luonnontieteiden ja ymmärtävien ihmistieteiden mahdollisuus perustuu viime kädessä tähän

¹⁷⁶ ”[...] Verstehen nie durch noch so viele Kenntnisse und Beweise zu gewinnen ist, sondern umgekehrt alles Erkennen, erkennende Beweisen und Beischaffen von Argumenten, Quellen und dergleichen setzt immer schon Verstehen voraus” (GA20, § 28, 358).

¹⁷⁷ ”Verstehen besagt genauer: *sich entwerfen auf eine Möglichkeit* [...]” (GA24, § 20, 392).

¹⁷⁸ GA24, § 20, 392.

¹⁷⁹ GA24, § 17, 296.

¹⁸⁰ GA24, § 15, 233.

¹⁸¹ GA24, § 20, 392.

Daseinin eksistentiaaliseen piirteeseen.¹⁸² Luonnontieteissä laajasti käytetty totuuden korrespondenssiteoria, jonka mukaan väitelauseen totuus on vastaavuutta maailmassa olevan asiantilan kanssa, ei ole ensisijainen totuuden määritelmä vaan johdannainen siitä, mitä Heidegger kutsuu aletheiaksi (ἀλήθεια). White (2005) esittää asian seuraavasti:

Heideggerille totuus aletheiana tai kätkeytymättömyytenä on perustavampi kuin totuus korrespondenssina, koska maailman täytyy itse ensin paljastua huolehtimisen kontekstissa ennen kuin siitä voidaan esittää väitteitä tai omata tietoisia representaatioita yksittäisistä olevista, jotka sitten joko vastaavat tai eivät vastaa niiden ominaisuuksia.¹⁸³

Totuus sisältyy Daseinin maailmassa-olemiseen, jossa se on ymmärtämisen ja virittyneisyyden kautta aina jo avannut maailmaansa; se on olemisen avautuneisuutta (Erschlossenheit von Sein). Tämä on se totuus, minkä Daseinin eksistentiaalis-fenomenologisen analyysin on tarkoitus paljastaa, Heideggerin sanoin *veritas transsendentalis*, Daseinin maailmassa-olemisen transsendentaalinen totuus.¹⁸⁴

Ymmärtäminen Daseinin eksistentiaalina antaa Daseinille mahdollisuuden ymmärtää omaa maailmassa-olemistaan, olevien käsilläolevuutta ja niitä toisia olevia, joiden oleminen on Daseinin kaltaista. Emme ole maailmassa yksin, vaan olemistamme maailmassa luonnehtii kanssa-oleminen (*Mitsein*). Tämä oleminen toisten Daseinien kanssa ei perustu omaan valintaan, vaan kuuluu olennaisena osana Daseinin olemiseen. Ihminen voi toki jättää kotiseutunsa, kaupunkinsa ja yhteisönsä lähteäkseen erakkomunkiksi paikkaan, jossa ei asu yhtäkään ihmistä, mutta tämä erakoituminen ei muuta Daseinin eksistentiaalista piirrettä olla maailmassa toisten kanssa; Daseinin on mahdollista olla yksin vain, jos sen oleminen on olemuksellisesti kanssa-olemista. Toiset ihmiset eivät näyttäyty esilläolevina, vaan niiden oleminen näyttäytyy pääasiassa käsilläolevan mukaisesti. He tekevät ostoksia, istuvat kahvilla junan ravintolavaunussa, pyörittävät yritystä, hoitavat lapsia ja puhuvat puhelimessa. Toiset ihmiset kohdataan heidän toimintansa kautta. Samoin Dasein ymmärtää itsensä praktisen käsilläolevuuden kautta eli siitä, mitä se puuhailee, odottaa, kaipaa ja välttelee.¹⁸⁵

Maailma, missä ihminen toimii, on lähtökohtaisesti toisten ihmisten kanssa jaettu maailma. Koska ihmisen jokapäiväiseen olemiseen kuuluu oleminen toisten ihmisten kanssa, ihminen ymmärtää oman olemisensa jaetun maailman ja toisten ihmisten kautta. Tämä nostaa kysymyksen siitä,

¹⁸² GA24, § 20, 389–392.

¹⁸³ White 2005, 55.

¹⁸⁴ OA, § 7, 62; GA2, § 7, 51.

¹⁸⁵ OA, § 26, 155–158, 162; GA2, § 26, 157–161, 164–165.

kenestä me oikeastaan puhumme, kun puhumme Daseinista. *Kuka* tämä Dasein oikeastaan on? Olenko minä jotakin yksilöllistä ja ainutlaatuista? Heideggerin mukaan tuskin lainkaan. Dasein, joka ymmärtää kulloisenkin itsensä tämän jaetun maailman kautta, on aina jo ymmärtänyt itsensä väärin.¹⁸⁶

Heidegger erottaa kaksi olemisen tapaa, varsinaisuuden (*Eigentlichkeit*) ja epävarsinaisuuden (*Uneigentlichkeit*), jotka määrittävät Daseinin maailmassa-olemista. Epävarsinaisuus – käsitteen sisältämästä kieltoprefiksistä huolimatta – ei tarkoita olemista, jolla olisi jollakin tavalla vähempi- tai alempiarvoinen olemisen aste. Sen sijaan se kuuluu olemuksellisesti Daseinin maailmassa-olemisen tapaan.¹⁸⁷ Heidegger nostaa esiin Daseinin olemisentapojen eron *Olemissa ja ajassa* varsin varhaisessa vaiheessa, joskin hän palaa yksityiskohtaisempaan tarkasteluun myöhemmin.

[K]oska Dasein on olemuksellisesti aina mahdollisuutensa, tämä oleva *voi* olemisessaan ’valita’ itsensä ja saavuttaa itsensä. Se voi myös menettää itsensä tai olla koskaan saavuttamatta itseään tai saavuttaa itsensä vain ’näennäisesti’. Mutta se voi menettää itsensä ja olla saavuttamatta itseään vain silloin, kun se olemukseltaan on mahdollisesti *varsinainen*, eli kuuluu itselleen.¹⁸⁸

Dasein ei kuitenkaan kuulu itselleen, vaikka sillä on mahdollisuus olla varsinainen. Se ei ymmärrä itseään ensisijaisesti omista varsinaisista olemismahdollisuuksistaan käsin, vaan niistä mahdollisuuksista, jotka tavalla tai toisella kumpuaa ympärillä olevista ihmisistä, mentaliteeteista, tavoista, arvoista, asenteista, moraalista, kulttuurista ja traditioista. Ymmärrämme itseämme ja toisiamme näiden yhteisesti jaettujen sosiaalisten ulottuvuuksien kautta, koska ne määrittelevät kunkin meidän omaa olemistamme. Toimintamme ja ajattelumme on jaetun maailman sosiaalisten ilmiöiden sisällä toimimista ja ajattelemista. Samoin myös käsitys itsestämme, oli se sitten kuinka epämääräistä tahansa, muodostuu tämän jaetun maailman kautta. Heidegger kuvaa tätä olevaa, joka ei ole kukaan tietty vaan kaikkien yhdessä, termillä *das Man*.¹⁸⁹

Käsitteellä *das Man*, joka muodostuu neutrin artikkelista *das* ja passiivilauseeseen kuuluvasta pronomiinista *man*, Heidegger viittaa tekijään, joka ei ole kukaan varsinainen itse. *Das Man* edustaa jokapäiväisen ihmisen olemista, joka on kenen tahansa muun ihmisen olemista, mutta ei kuitenkaan kenenkään tietyn ihmisen. Tämä arkinen maailmassa-olemisen tapa on niin itsestään selvää, että sen

¹⁸⁶ OA, § 31, 186, § 64, 387; GA2, § 31, 192, § 64, 425–426.

¹⁸⁷ OA, § 9, 67, § 27, 168; GA2, § 9, 57, § 27, 172.

¹⁸⁸ OA, § 9, 67; GA2, § 9, 57.

¹⁸⁹ OA, § 27, 164–166; GA2, § 27, 168–169. Kupiainen (2000) kääntää *Das Man*in termillä ”kuka tahansa”. Tämän tutkielman puitteissa käytän alkuperäistä saksankielistä termiä ja lainatessani Kupiaisen käännöstä korvaan ”kuka tahansa” ilmaisun termillä ”*das Man*”.

luonne harvoin otetaan kriittisen tarkastelun kohteeksi. Siihen tuskin on edes mahdollisuutta, sillä *das Manin* olemiseen kuuluu, ettei sen hegemonian kyseenalaistaminen nouse ensinkään esiin. Keskustelemme työpaikan kahvihuoneessa päivän uutisista. Taivastelemme päivälehtien otsikoita ja skandaaleja. Otamme hyvästä työstä kiitokset nöyränä vastaan, sillä niin on tapana. Pukeudumme ajanmukaiseen kuosiin, koska se on muotia. Olemme kriittisiä päättäjiä ja erilaisia tutkimuksia kohtaan, sillä se osoittaa valveutuneisuutta. Heidegger kuvaa *das Manin* olemista ahkerasti lainatussa kohdassa seuraavasti:

Das Man kehittää varsinaisen diktatuurinsa tässä huomaamattomuudessa ja määrittämättömyydessä. Me nautimme ja huvittelemme, kuten *das Man* nauttii; me luemme, näemme ja arvioimme kirjallisuutta ja taidetta, kuten *das Man* näkee ja arvioi; mutta myös vetäydymme 'suurista laumoista' syrjään, kuten *das Man* vetäytyy; pidämme kuohuttavana sitä, mitä *das Man* pitää kuohuttavana. Das Man, joka ei ole mitään määrättyä ja on kaikki, mutta ei summana, määrää jokapäiväisen olemistavan.¹⁹⁰

Das Manin olemisen ja siihen liittyvä itseymmärrys perustuu *julkisuuden* (*Öffentlichkeit*) kautta muodostuneeseen tulkintaan kunkin omasta olemisestaan. Julkisuus, joka on aina oikeassa, tarjoaa ihmisen olemiselle viitekehyksen, jota vasten se aina luonnostaa omaa olemistaan. Maailma ja sosiaalinen todellisuus näyttäytyy valmiina rakenteena, joka antaa valmiita merkityksiä ihmisen olemiselle. Kun tekee näin ja näin, kaikki menee hyvin. Jos taas tekee noin, se on huono. Kulloinkin olemisen perustuu julkisuuden tarjoamille mahdollisuuksille, joita Dasein tulkitsee ja arvottaa julkisen maailman eli *das Manin* olemisen kautta tai kuten Heidegger *Olemisessa ja ajassa* esittää, ”jos Dasein on tuttu itselleen *das Manina* itsenä, tämä tarkoittaa samalla, että *das Man* merkitsee lähintä maailman ja maailmassa-olemisen tulkintaa. Das Man itse, jonka tähden Dasein on jokapäiväisesti, artikuloi merkitsevyyden viittausyhteyden. Daseinin maailma vapauttaa kohdatun olevan tiettyyn mukautuvuuskokonaisuuteen, joka on *das Manille* tuttu, ja niissä rajoissa, jotka on vahvistettu *das Manin* tavanomaisuudessa”^{191, 192} Tämä on hermeneuttinen noidankehä, joka sekä pitää yllä että vahvistaa Daseinin olemisen epävarsinaisuutta: julkisuus määrittää Daseinin olemismahdollisuuksia ja Dasein epävarsinaisena olevana määrittää julkisuutta.¹⁹³

Heidegger kutsuu Daseinin tyypillistä epävarsinaista olemista maailmaan *lankeamiseksi* (*Verfallen*), jolla Heidegger ei viittaa sen enempää moraaliseen rappioon kuin syntiinlankeemukseenkaan.

¹⁹⁰ OA, § 27, 165–166; GA2, § 27, 169.

¹⁹¹ OA, § 27, 168; GA2, § 27, 172.

¹⁹² OA, § 27, 166; GA2, § 27, 169–170.

¹⁹³ Lankeamiseen liittyvästä houkuttelevuudesta, tyydytyksestä ja vieraantumisesta, ks. OA, § 38, 224–226; GA2, § 38, 234–237.

Daseinin langenneisuus tarkoittaa, että se on langennut maailmaan, uppoutunut sen rientoihin, huvituksiin, ajankohtaisiin ilmiöihin sekä yhteisiin askareisiin ja mielenkiinnon kohteisiin. Langenneena se on samalla luopunut itsestään, sen omimmista olemisen mahdollisuuksista; se eksistoi ”itsensä unohduksessa”¹⁹⁴. Tästä huolimatta Dasein ei tunnista, että oma olemisensa olisi millään tavalla epävarsinaista. Päinvastoin. Tämä lankeaminen jää Daseinilta siinä määrin kätkeytyksi, että se tulkitsee epävarsinaisen olemisen ennemminkin ”nousujohteisuudeksi’ ja ’konkreettiseksi elämäksi”¹⁹⁵. Lankeamisen kätkeytyminen on ollut niin sinnikästä, että kautta filosofian historian, niin Aristoteleella, Descartesilla, Kantilla kuin Husserlillakin¹⁹⁶, metafysiikan lähtökohtana on ollut ihmisen eksistenttinen itseymmärrys, jonka mukaan ihminen ymmärtää itsensä egon, subjektin tai substanssin kaltaisena olevana, toisin sanoen ontisena olevana.¹⁹⁷

2.4. Kuolema

Heidegger näkee lankeamisen juuret ihmisen olemisen äärellisyydessä, jonka vältteleminen tai väärintulkinta on epävarsinaisuudelle tyypillinen olemisen tapa. Ihmisen olemine on olemista kohti kuolemaa (*das sein zum Tode*), joka on kaikkien olemismahdollisuuksien äärimmäinen mahdollisuus – oman eksistenssinsä mahdottomuuden mahdollisuus. Kuolema usein nähdään ihmisen elämän päätepisteenä, eräänlaisena tapahtumana, joka tapahtuu ennemmin tai myöhemmin meille jokaiselle, mutta eksistentiaalis-fenomenologisesti tarkasteltuna kuoleman ilmiö porautuu koko Daseinin eksistenssiä konstituivaksi rakenteeksi. Heideggerin mukaan me emme voi koskaan kokea kuolemaamme, koska juuri kuolema ottaa meiltä pois tuon kokemisen mahdollisuuden. Kuoleman kokemisen mahdottomuus ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kuolema olisi jollakin tavalla Daseinin olemisen kannalta epäoleellinen asia. Päinvastoin. ”Kuolema on laajimmassa mielessä elämän ilmiö”, kuten Heidegger asian ilmaisee¹⁹⁸. Olemine kohti kuolemaa määrittää perustavalla tavalla Daseinin maailmassa-olemista. Vaikka Dasein ei koskaan koe omaa kuolemaansa, se eksistoi tavalla, jossa se on aina jo oma kuolemansa. Sen eksistenssiin sisältyy oma loppu, jota kohti se olemisessaan on.¹⁹⁹

¹⁹⁴ ”Es [Dasein] kann sich aber auch in seinem Sein durch die Anderen bestimmen lassen un primär in der Vergessenheit seiner selbst *uneigentlich* existieren.” (GA24, § 15, 243).

¹⁹⁵ OA, § 38, 226; GA2, § 38, 237.

¹⁹⁶ Heidegger julkilausui ilmeisesti jo vuonna 1919 Husserlin länäänollessa käsityksensä, jonka mukaan Husserlin puhdas transsendentaalinen ego perustuu historialliseen egoon (Sheehan & Palmer, 1997, 16–17). Samana vuonna antamassaan luentosarjassa Heidegger kutsui historiallista egoa myös tiluatioon perustuvaksi minäksi (ks. GA56/57, s. 205–214, ’Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums’). Käsite sai myöhemmin muodon *Dasein*.

¹⁹⁷ OA, § 38, 222–223; GA2, § 38, 233–234; GA24, § 19, 384–385.

¹⁹⁸ OA, § 49, 302; GA2, § 49, 328.

¹⁹⁹ OA, § 47, 292, § 49–50, 302–307; GA2, § 47, 316, § 49–50, 327–333.

Dasein on heitetty maailmassa-olemiseen ja tällaisena aina jo jätetty kuolemaansa. Olevana kohti kuolemaansa Dasein kuolee faktisesti ja todellakin jatkuvasti, niin kauan kuin se ei ole edesmennyt. Se, että Dasein kuolee faktisesti, tarkoittaa samalla, että se on jo olemisessaan kohti kuolemaa tavalla tai toisella tehnyt ratkaisun.²⁰⁰

Ratkaisulla Heidegger tarkoittaa das Manin olemisen tavan valitsemista, joka on epävarsinaista olemista kohti kuolemaa. Epävarsinainen olemisen tapa on kuitenkin mahdollista vain varsinaisen olemisentavan perustalta, tarkemmin sanoen varsinaisen olemiskyvyn unohtamisessa, jota jokapäiväisen das Manin hiljainen herruus vahvistaa. Yksilöllistymisen mahdollisuus, joka on kuitenkin aina olemassa, perustuu kuoleman olemukselliseen omakohtaisuuteen; kuolema on aina jokaisen oma. Siihen voi tarttua varsinaisena olemismahdollisuutena, jolloin kuolema ja oman olemisen äärellisyys ymmärrettynä Daseinin omimpina mahdollisuuksina vapauttavat Daseinin jokapäiväisestä das Manin olemisen tavasta *takaisin* sen eksistenssin varsinaiseen olemiskykyyn. Heidegger kutsuu varsinaista olemista kohti kuolemaa edelläkäynniksi (*Vorlaufen*), jossa kuolema ymmärretään juuri olemismahdollisuutena eikä niinkään tapahtumana, joka meitä hamassa tulevaisuudessa odottaa²⁰¹. Kuoleman ymmärtäminen tapahtumana on epävarsinainen tulkinta kuolemasta, joka ymmärtää kuoleman sellaiseksi, joka kohtaa meitä kaikkia, mutta jonka se ei kuitenkaan salli tulla osaksi Daseinin omaa olemista. Se sijaan Dasein pyrkii välttelemään sitä lankeamalla yhteisesti huolehdittuun das Manin maailmaan, jossa kohtaamme toisten ihmisten kuolemisen lehtien palstoilta ja uutisista, mutta joka omalle kohdalle ”sattuu ennen pitkää, mutta ei vielä”. Heideggerin mukaan ”tällainen peittävä kuoleman vältteleminen hallitsee jokapäiväisyyttä niin itsepintaisesti, että keskenäänolemisessä [Miteinandersein²⁰²] ’lähimmäiset’ usein puhuvat ’kuolemasta’ vielä siinä uskossa, että tämä välttäisi kuoleman ja ennen pitkää palaisi takaisin huolehditun maailmansa tyynnytettyyn jokapäiväisyyteen”²⁰³. Se, että das Man ei kuole koskaan, tarjoaa Daseinin epävarsinaisuudelle vahvan jalansijan. Epävarsinainen oleminen kohti kuolemaa on ennen kaikkea pakoa kuoleman edessä, kuoleman välttelyä tutun ja turvallisen yhteisesti huolehditun maailman huostassa, joka ehkäisee Daseinia palaamasta sen omaan varsinaiseen olemiskykynsä. Kuten sanottua, varsinainen olemiskyky ei edes nouse ongelmaksi, sillä das Manin

²⁰⁰ OA, § 52, 317; GA2, § 52, 344.

²⁰¹ OA, § 53, 320; GA2, § 53, 348.

²⁰² Keskenäänoleminen luonnehtii Daseinin epävarsinaista olemisen tapaa kohdata toiset Daseinit ja ymmärtää itsensä yhteisesti huolehditun maailman kautta.

²⁰³ OA, § 51, 310; GA2, § 51, 337.

vaikutuspiirissä elelevä Dasein ymmärtää oman faktisen olemisensa varsinaiseksi ja yksilölliseksi olemiseksi.²⁰⁴

Daseinin minäkohtaisuutta konstituiva faktisuus, olemisen eksistentiaalit sekä epävarsinaisessa kuolemaa-kohti-olemisessa pohjustettu lankeaminen muodostavat ihmisen eksistenssin ykseyden, jota Heidegger kutsuu *huoleksi* (*Sorge*). Fenomenologisessa tarkastelussa nämä huolen ontologiset rakenteet on erotettavissa toisistaan analyttisesti – jota ilman *Oleminen ja ajan* Daseinin eksistentiaalinen tarkastelu ei olisikaan mahdollista – mutta ne sulautuvat Daseinin olemisessa erottamattomasti toisiinsa. Virittyneisyys paljastaa Daseinin heitteisyyden (*Geworfenheit*) aina johonkin tilanteeseen, jossa se ymmärtää itsensä ja maailmansa mahdollisuuksistaan käsin. Tätä luonnostavaa ymmärtämistä luonnehtii Daseinin oleminen itsensä-edellä (*Sich-vorweg-sein*); Daseinin eksistointi ei tapahdu maailmasta eristäytyneen subjektin sisällä tässä ja nyt, vaan ihminen on olemisessaan luonnostanut omaa itseänsä maailman ja sen mahdollisuuksien kautta. Faktisena maailmassa-olemisena se on aina jo maailman äärellä (*Sein-bei*), joka on luonteeltaan lankeavaa. Nämä kolme olemisen rakennemuotoa, jossakin-oleminen, itsensä-edellä-oleminen ja jonkin-äärellä-oleminen muodostavat yhdessä Daseinin olemista konstituovan huolen määritelmän: Dasein on jo-itsensä-edellä-maailmassa-olemista maailmansisäisen olevan äärellä.²⁰⁵

2.5. Dasein ja ajallisuus

Olemisen ja ajan ensimmäisessä osassa ihmisen eksistenssi määritellään huoleksi, jonka myötä ihmisen maailmassa-oleminen on mahdollista. Huolen sisältämien rakenteiden fenomenologinen paljastaminen on Daseinin ontologisen konstituution selvittämiseksi välttämätöntä, mutta se ei kuitenkaan yksin riitä selvittämään Daseinin olemisen mieltä ja transsendenssia. Huolen ilmiötä tulee tarkastella suhteessa aikaan, joka viime kädessä konstituoii huolen rakennetta ja näin ollen koko Daseinin olemista. Tätä käsitellään *Olemisen ja ajan* toisessa osassa, jonka pääteemaksi nousee aika ja sen suhde ihmisen olemiseen. Heidegger esitti vuonna 1924 Marburgin yliopistossa antamassaan luentosarjassa ”Der Begriff der Zeit”, että kysymys ajasta ei ole kysymys siitä *mitä* aika on, vaan *miten* aika on. Kysymys, miten aika on, johdattaa meidät edelleen kohti varsinaista ja alkuperäistä kysymystä, *kuka* aika on: ”olemmeko me itse aika, tai vielä lähemmin, olenko minä aikani?”²⁰⁶ Toisin sanoen sitä, miten aika on, voidaan tarkastella ainoastaan Daseinin olemisen

²⁰⁴ OA, § 51, 309–312, § 52, 317, § 53, 320–326, § 81, 501; GA2, § 51, 335–339, § 52, 344–345, § 53, 348–354, § 81, 561.

²⁰⁵ OA, § 41, 240–243; GA2, § 41, 254–257; Cerbone 2008, 56–61.

²⁰⁶ GA64, 124–125. ”[...] sind wir selbst der Zeit? Oder noch näher: bin ich meine Zeit?” (GA64, 125).

kautta. Huolen ilmiö ei sisällä ainoastaan faktisuutta, eksistentiaaleja ja langenneisuutta, vaan se on olemisen fundamentaalisen rakennetekonaisuutena ennen kaikkea ajallinen (*zeitlich*).²⁰⁷

Daseinin ajallisuus (*Zeitlichkeit*) on sisäänrakennettu huolen olemisrakenteisiin. Virittyneisyyteen liittyvä heitteisyys, joka tarkoittaa jo-maailmassa-olemista, viittaa Daseinin olemisen piirteeseen olla maailmassa jo olleena eli olemukseltaan historiallisena olevana. Heidegger kutsuu tätä heitteisyyttä konstituivaa ajallistumista olleisuudeksi (*Gewesenheit*). Olleisuus eroaa tavanomaisesti ymmärretystä menneisyydestä (*Vergangenheit*) siinä, että menneeksi voidaan kutsua vain niitä olevia, jotka eivät ole enää esillä. Daseinin faktinen eksistointi on kuitenkin jotakin sellaista, joka tapahtuu koko ajan, eikä tämän olemisen tapahtumisen ole mahdollista siirtyä menneisyyteen maailmansisäisten esilläolevien tavoin.²⁰⁸ Heideggerin mukaan ”Dasein ei voi koskaan olla mennyt, ei siksi, että se olisi katoamaton, vaan siksi, että se ei olemuksellisesti voi koskaan olla esillä, vaan pikemminkin, jos se on, se *eksistoi*”²⁰⁹. Langenneisuus, joka on jonkin-äärellä-olemista, on luonteeltaan ”tässä hetkessä” olemista ja ajallistuu nykyisyydessä (*Gegenwart*). Epävarsinaista nykyisyyden eksistentiaalista ajallistumista Heidegger kutsuu nykyistämiseksi²¹⁰ (*Gegenwärtigen*), joka tarkoittaa maailmaan uppoutuneen Daseinin tapaa ymmärtää itsensä nykyisyydestä käsin. Ymmärtämisen eksistentiaali, joka määrittää itsensä-edellä-olemista, saa ajallisen mielensä tulevaisuudesta (*Zukunft*). Daseinin tulevaisuudellisuus on Heideggerin mukaan huolen ensisijainen ajallistumisen muoto, joka mahdollistaa ymmärtämisen lisäksi virittyneisyyden sekä näiden yhdessä mahdollistaman maailmassa-olemisen epävarsinaisen tulkinnan, langenneisuuden. Tulevaisuuden epävarsinaista tulkintaa Heidegger kuvaa valmistautumiseksi (*Gewärtigen*), jossa ihminen sanamukaisesti odottaa asioita tuleviksi ja varautuu eri tavoin tulevien tilanteiden varalta, mutta samalla myös pyrkii unohtamaan jo menneitä tapahtumia. Epävarsinainen tulevaisuudellisuus pitää ihmisen huomion tiukasti maailmassa ja sen moninaisissa ilmiöissä, ei niinkään sen omissa olemisen varsinaisissa mahdollisuuksissa.²¹¹

Ajallisen huolen ensisijainen piirre, olemisen itsensä-edellä, tulee hyvin esiin Heideggerin käyttämässä ilmaisussa, jonka mukaan ihmisen olemisella on aina jotain *saatavaa*. Niin kauan kuin ihminen eksistoi, se on suuntautunut tuleviin mahdollisuuksiinsa, joista käsin se ymmärtää ja tulkitsee itseään. Ihminen, joka elää, ei voi joutua tilanteeseen, jossa hänen olemisensa olisi jollain

²⁰⁷ OA, § 45, 289, § 65, 392–393; GA2, § 45, 311–312, § 65, 432–433.

²⁰⁸ OA, § 65, 391–394, § 73, 453; GA2, § 65, 431–434, § 73, 503.

²⁰⁹ OA, § 73, 452–453; GA2, § 73, 503.

²¹⁰ Kupiainen (2000) suomentaa termin ”Gegenwärtigen” läsnäoloistamiseksi. Hän oletettavasti seuraa Daseinin suomennosta (*täälläolo*), jonka sanavartalo *-olo* sisältyy käännökseen ”läsnä-olo-istaminen”. Tässä tutkielmassa käännettä termin ”Gegenwärtigen” termillä ”nykyistäminen”.

²¹¹ OA, § 68, 405–406, 414–415; GA2, § 68, 446–448, 458–459.

tavalla valmis tai kokonainen, eikä hänen olemiseensa liittyisi enää mitään saatavaa. Jopa syvässä toivottomuudessakin sillä on saatavaa, sillä tulkinta omasta toivottomuudesta on mahdollista vain, jos toivottomuuden jatkumista edistävät seikat ovat mahdollisia tulevaisuudessa. Tällöin ihminen on toivoton, koska tulevaisuudessa ei ole näköpiirissä mitään toiveikkaita tai hyviä asioita. Huolen itsensä-edellä -piirrettä voidaan tarkastella myös kontrafaktuaalisen esimerkin kautta: jos ihmisen oleminen ei olisi itsensä-edellä-olemista, se ei voisi olla toivoton. Ihminen ei voisi ymmärtää tilannettaan toivottomaksi, koska tämän toivottomuuden mahdollistamaa tulevaisuutta ei olisi. Näin myös virittyneisyyden mahdollisuus kytkeytyy erottamattomasti ymmärtämiseen, jotka yhdessä mahdollistavat sekä varsinaisen että epävarsinaisen olemisen tavan. Ainoa tilanne, jolloin ihmisellä ei enää ole saatavaa, on silloin, kun se ei enää eksistoi. Ei-eksistoiva Dasein, jolla Heidegger tarkoittanee kuollutta ihmistä²¹² – joskin tajuttomuudessa oleva koomapotilas saattaa toteuttaa ainakin jossain määrin määritelmän ei-eksistoivasta olevasta – ei kuitenkaan ole valmis tai kokonainen edes kuollessaan, sillä ei-eksistoivana se on menettänyt kyvyn ymmärtää oman olemisensa päättymisen.²¹³

Huolen ilmiö sisältää kolme ajallisuuden ontologista rakennetta, olleisuuden, nykyisyyden ja tulevaisuuden. Yhdessä ne muodostavat huolen ajallisen kokonaisuuden, joka on ensisijaisesti tulevaisuudellinen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että olleisuus, nykyisyys ja tulevaisuus esiintyvät kronologisessa järjestyksessä, jonka mukaan tulevaisuus olisi edessäpäin ja olleisuus taas jotakin mennyttä.²¹⁴ Sen sijaan ne muodostavat ajallisuuden ykseyden, ehjän kokonaisuuden, joka muodostaa Daseinin maailmassa-olemisen transsendentaaliset ehdot. Heidegger kutsuu huolen ajallisia rakenteita ekstaaseiksi, jotka sanan mukaisesti seisovat itsensä ulkopuolella²¹⁵ ja tätä ekstaasien kokonaisuutta ajallisuuden ekstaattiseksi horisontiksi. Kukin ekstaattinen horisontti avaa omalla tavallaan Daseinin olemisen mahdollisuuksia. Esimerkki toivottomuudesta on yksi osoitus ihmisen tulevaisuudellisuudesta, mutta yhtä kaikki olleisuudella ja nykyisyydellä on omat horisontaaliset ”skeemansa”, joiden kautta Dasein maailmassa-oleminen avautuu. Heideggerin mukaan faktisen Daseinin ”kulloinenkin olemiskyky on aina luonnostettu tulevaisuuden horisontissa, sen ’oleminen jo’ on avattu olleisuuden horisontissa, ja huolehditu on paljastettu nykyisyyden horisontissa”²¹⁶. Ihminen ei voi vaikuttaa näihin ajallisuuden mahdollistamiin ekstaattisiin horisontteihin, sillä ne ovat edellytyksenä ihmisen eksistentiaalisuudelle. Ihminen ei voi sammuttaa tai poistaa yksittäistä horisonttia, mutta sen sijaan se voi valitsemalla epävarsinaisen

²¹² ”Die Behebung des Seinsausstandes besagt Vernichtung seines Seins.” (GA2, § 46, 315).

²¹³ OA, § 46, 290–291; GA2, § 46, 314–315.

²¹⁴ OA, § 68, 419; GA2, § 68, 463.

²¹⁵ Ἐκ-στάσις, ulkona seisominen.

²¹⁶ OA, § 69, 435–436; GA2, § 69, 483.

olemisen tavan työntää syrjään olleisuuden ja tulevaisuuden horisonttien tarjoamat mahdollisuudet, joiden kautta ihmisen varsinainen oleminen olisi mahdollista avautua²¹⁷. Valitessaan epävarsinaisen olemisen tavan – joka on Heideggerin mukaan *das Manin* herruudesta huolimatta mahdollista valita²¹⁸ – ihminen nykyistää oman maailmassa-olemisensa, jossa se ymmärtää tulevaisuuden ja olleisuuden tavallisen aikakäsityksen mukaisina ajan ulottuvuuksina.²¹⁹

Epävarsinaisen Daseinin nykyistäminen, joka on luonteeltaan säilyttävää ja valmistautuvaa, tulee ilmi vielä mainitsemisen asteelle jääneessä huolen ilmiöön kuuluvassa rakenteessa, puheessa (*Rede*). Puhe ei itsessään ajallistu ensisijaisesti missään määrättyssä ekstaasissa, vaan tuo ihmisen kulloisenkin maailmassa-olemisen esiin artikuloidessaan huolen muut eksistentiaalit, ymmärtämisen, virittyneisyyden ja langenneisuuden. Puhe ihmisen maailmaa avaavana eksistentiaalisena rakennemuotona on fenomenologisesti paljastavaa. Ihminen paljastaa puheessaan sen, mihin se on kulloinkin kiinnittänyt huomionsa, miten se tulkitsee oman tilanteensa, mitä vasten se luonnostaa omaa olemistaan, miten se suhtautuu toisiin ihmisiin, mitä hänen on tehtävä ja miksi, ja edelleen, miten se ymmärtää nykyisyytensä, menneisyytensä ja tulevaisuutensa.²²⁰ Puhe toisin sanoen ilmaisee ihmisen ajallisuutta, joka ensi sijassa tulee esiin säilyttävän ja valmistavan nykyistämisen moduksissa. Kysymys kuuluukin, miten tämä maailmallinen puhe ja kieli yleensä, joka on luonteeltaan epävarsinaista, näkyy ajan käsitteen muodostumisessa.

Tämä kysymys sisältyy Heideggerin tekemään erotteluun kolmen aikakäsityksen, tavallisen aikakäsityksen (*vulgäre Zeitvorstellung*), maailmanajan (*Weltzeit*) ja alkuperäisen ajan (*ursprüngliche Zeit*) välillä. Kuten jo terminologia antaa ymmärtää, aikakäsityksiä ei pidä nähdä keskenään erilaisina metafysisinä näkemyksinä ajasta, vaan kaksi ensimmäistä, tavallinen aikakäsitys ja maailmanaika, ovat alkuperäisen ajan johdannaisia. Teema nousee *Olemisen ja ajan* loppupuolella keskeiseksi, mutta laajemmin sen historiallista taustaa avataan samannimiseen luentosarjaan perustuvassa teoksessa *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

²¹⁷ Tarkastelu varsinaisesta olemista, johon liittyy päättäväinen kuolemaa-kohti-oleminen, varsinainen itsenä-oleminen ja olemisen äärellisyys, rajautuu aiheen merkittävyydestä huolimatta tämän tutkielman ulkopuolelle. Heidegger käsittelee varsinaista olemisen tapaa erityisesti *Olemisen ja ajan* kappaleissa § 53–62.

²¹⁸ OA, § 4, 33, § 9, 67; GA2, § 4, 17, § 9, 57. Varsinaisen olemistavan valinta vaikuttaa kuitenkin olevan lähes mahdotonta. Kappaleessa § 27 Heidegger esittää, että ”*Kuka tahansa on eksistentiaali ja kuuluu alkuperäisenä ilmiönä Daseinin positiiviseen rakennemuotoon.*” sekä ”[v]arsinainen itsenäoleminen ei perustu *das Manista* vapautettuun subjektin poikkeustilaan, vaan *on das Manin eksistentiaalinen modifikaatio, kun das Man on olemuksellisesti eksistentiaali*” (OA, § 27, 168–169; GA2, § 27, 172–173). Luennossaan *Die Grundprobleme der Phänomenologie* hän sanoo: ”[...] epävarsinaisuus kuuluu faktisen Daseinin olemukseen. Varsinaisuus on vain modifikaatio, ei epävarsinaisuuden täydellinen hävittäminen”. (”[...] die Uneigentlichkeit gehört zum Wesen des faktischen Daseins. Eigentlichkeit ist nur eine Modifikation und keine total Ausstreichung der Uneigentlichkeit.”) GA24, § 15, 243. Epäselväksi jää, missä määrin varsinainen olemisentapa on käytännössä mahdollista, jos Daseinin oleminen on epävarsinaisuuden konstituoiama.

²¹⁹ OA, § 69, 434–437; GA2, § 69, 481–485.

²²⁰ OA, § 34, 205–206, § 68, 418; GA2, § 34, 213–216, § 68, 461–462.

2.5.1. Tulkinta Aristoteleen aikakäsityksestä

Heidegger katsoo tavallisen aikakäsityksen saaneen ensimmäisen filosofisen muotoilunsa Aristoteleen *Fysiikassa*²²¹, johon myöhemmät ajan metafysiset tarkastelut ovat enemmän tai vähemmän perustuneet.²²² Ennen tavallisen ajan käsitteen määrittelemistä Heidegger tulkitsee Aristoteleen tunnettua ajan määritelmää, jonka mukaan aika on liikkeen luku aikaisemman ja myöhemmän suhteen²²³. Tämä ajan määritelmä sisältää kolme elementtiä, joihin hän tulkinnassaan tarttuu: liike, luku sekä aikaisemman ja myöhemmän relaatio.

Aristoteleen *Fysiikan* suomennetussa laitoksessa termit *Proteron* ja *husteron* on käännetty termeillä aikaisemmin ja myöhemmin.²²⁴ *Proteron* ja *husteron* voidaan kuitenkin tulkita kahdella tavalla. Ne voidaan kääntää termien aikaisemmin ja myöhemmin lisäksi myös termiparilla ennen ja jälkeen. Ensisilmäyksellä suomennos vaikuttaa varsin osuvalta. Lukija ymmärtää ongelmitta, että aikaisempi ja myöhempi viittaavat kahteen ajassa olevan tapahtuman väliseen relaatioon. Ongelma on kuitenkin siinä, että aikaisemmin ja myöhemmin ovat aikamääreitä, jotka sisältävät ennalta sen mitä on tarkoitus kysyä. Jos aika on liikkeen luku aikaisemman ja myöhemmän suhteen, tämä tarkoittaa, että aika on liikkeen luku ajan suhteen. Ajan määritelmä uhkaa tällöin supistua tyhjäksi tautologiaksi: aika on aikaa.²²⁵

Käännöksiin sisältyvät merkityserot liittyvät muutoksen erilaisuutta kuvaaviin käsitteisiin. Muutos voi Aristoteleen mukaan esiintyä olion olemuksen, kvaliteetin, kvantiteetin ja paikan suhteen. *Kinesis* (κίνησις), joka sisältyy Aristoteleen ajan määritelmään, viittaa yleisesti liikkeeseen. Junalla on *kinesis* esimerkiksi silloin, kun se on matkalla Helsingistä Tampereelle. Sikäli kun tämä liikkuminen yleensä on muutos paikan suhteen, Aristoteles kutsuu sitä usein termillä *fora* (φορά), siirtymä²²⁶. *Kinesis* ohella toinen yleistä muutosta kuvaava termi, *metabole* (μεταβολή), viittaa oliossa itsessään tai sen aksidentaalisissa ominaisuuksissa tapahtuviin muutoksiin. Hiusten harmaantuminen vanhemmalla iällä on esimerkki muutoksesta kvaliteetin suhteen²²⁷. Tämän kaltaista muutosta Aristoteles kuvaa myös termillä *alloiosis* (ἀλλοίωσις)²²⁸. Sekä foraan että

²²¹ Arist. *Phys.* 217_b–224_a17. Tässä yhteydessä Heidegger mainitsee myös *Fysiikan* kahdeksannen kirjan ja *Sielusta* kolmannen kirjan, joissa Aristoteles käsittelee aikaa. (GA24, § 19, 327).

²²² GA24, § 19, 336.

²²³ ”τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον” (touto gar estin ho hronos, arithmos kineseos kata to prosteron kai husteron). Arist. *Phys.* 219_b1–2.

²²⁴ Aristoteles 1992, 86–89.

²²⁵ GA24, § 19, 341.

²²⁶ Heidegger kääntää termin φώρα termillä ”Übergang” (GA24, § 19, 343).

²²⁷ ”[ἡ] μεταβολ[ῆ] [...]κατὰ τὸ ποῖον” (Arist. *Met.* 1069_b9–10).

²²⁸ ”ἀλλοίωσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος” muutos tilan (so. jossakin tilassa, kunnossa jne.) suhteen. (Arist. *Met.* 1069_b12).

alloiosikseen sisältyy *ek tinos eis ti* (ἕκ τινος εἰς τι), *jostakin kohti jotakin* -rakenne²²⁹, jota Heidegger kutsuu muutoksen ulottuvuudeksi (*Dimension*). Ulottuvuudella Heidegger viittaa erityisesti alloiosiksen kaltaisen liikkeen tai muutoksen ulottuvuuteen, jota ei tule ymmärtää niinkään spatiaaliseksi muutokseksi vaan venymäksi (*Dehnung*).²³⁰

Proteron ja husteron sisältävät *jostakin kohti jotakin* -rakenteen, mutta minkä siinä voidaan sanoa venyvän. Vaikuttaa siltä, että tulkittessamme proteronin ja husteronin kummin päin tahansa, ne eivät kykene yksin aiheuttaa muutoksen venyvyyttä. Aristoteleen mukaan koemme liikkeen tai muutoksen jonakin sellaisena, jossa jokin siirtyy *jostakin jotakin* kohti. Liikettä sinänsä emme voi kokea, vaan tämä tulee näkyväksi ainoastaan olevassa joka liikkuu.²³¹ Seuratessamme tätä olevan liikettä sanomme liikkeessä olevan ensin *nyt*-siellä ja sitten *nyt*-täällä. Nyt-siellä, joka viittaa proteroniin, on merkitykseltään ensisijainen suhteessa toissijaiseen, joka taas viittaa liikkeessä olevaan olevaan, kun sen sanotaan olevan nyt-täällä. Seuratun liikkeen kautta määritelty proteron ja husteron eivät ole alkuperäiseltä luonteeltaan aikamääreitä, vaan tarkoittavat ensisijaisesti ennen ja jälkeen. Kokemus olevan liikkeen ennen ja jälkeen -suhteesta vaikuttaa kuitenkin rakentuvan aikaisemman ja myöhemmän käsitteille. Se, mikä on ennen, on toisin sanoen aikaisemmin, eikä tätä olevan olemista *ennen* voida ymmärtää ilman ajallista kokemusta.²³²

Heidegger korostaa tulkinnassaan Aristoteleen nyt-käsitettä, jonka ympärille ajan määritelmän tarkastelu rakentuu, ja jota vasten käsiteparin proteron ja husteron, muutoksen venyvyyden, liikkeen ja luvun merkityksen avautuvat. Heideggerin esimerkki nyt-hetkien laskemisesta ja huomioonottamisesta liittyy kellon katsomiseen. Aina kun katsomme kelloa, sanomme joko ääneen tai ääneti, että se on *nyt* sitä ja tätä. Tämä nyt-hetken ilmaiseminen nousee *jostakin jotakin* kohti -rakenteen horisontista siten, että tämä kulloinenkin nyt-hetki, jonka kelloa katsoessamme poimimme esiin, ei ole luonteeltaan pistemäinen staattinen yksikkö, vaan se viittaa samalla niihin nyt-hetkiin, jotka ovat olleet tätä ennen ja jotka tulevat tämän jälkeen. Käytämme nyt-hetkessä ilmaisua ”silloin” tai ”siihen aikaan” viitatessamme aikaisempiin nyt-hetkiin, jolloin ilmaisumme tarkoittaa ei-enää-nyt. Samoin sanoessamme ”sitten” tai ”sen jälkeen” ilmaisemme tavallisen kielen keinoin käsitteen ei-vielä-nyt.²³³

Laskemme ympärillä olevasta liikkeestä ja muutoksesta kulloisiakin nyt-hetkiä, jotka seuraavat olevan liikettä paikasta toiseen. Liike itse ei ole aikaa, mutta kuuluu siihen laskettujen nyt-hetkien

²²⁹ ”ἐπει δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἕκ τινος εἰς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές [...]” (Arist. *Phys.* 219_a10–11).

²³⁰ GA24, 342–343.

²³¹ Arist. *Phys.* 219_a10–11, 219_b16–18.

²³² GA24, § 19, 345–349.

²³³ GA24, § 19, 347–349.

kautta. Itse aika koostuu näistä lasketuista nyt-hetkistä, joilla on kahtalainen luonne. Yhtäältä nyt-hetki on jokin jatkuva nykyisyys, joka on koko ajan tässä ja nyt, mutta toisaalta jokainen nyt-hetki jakautuu ei-enää-nyt-hetkeen ja ei-enää-nyt-hetkeen, joiden kautta temporaaliset käsitteet aikaisemmin ja myöhemmin saavat merkityksensä. Nyt-hetkien laskemisesta voi muodostua käsitys nyt-hetkien sarjasta, jossa lasketut nyt-hetket muodostavat lineaarisen sarjan pisteitä, mutta tämä tulkita perustuu nyt-hetken olemuksen väärinymmärtämiseen. Aristoteleella nyt-hetki on aina enemmän kuin pelkkä piste. Siihen liittyy aina ei-enää-nyt ja ei-vielä-nyt, joiden välillä se venyy. Tämän venymisen kesto riippuu siitä, mitkä seikat kulloinkin määrittävät nyt-hetken alkua ja loppua, eli minkä suhteen aikaisempi ja myöhempi kulloinkin määrittävät. Venyminen voi näin ollen olla sekunnin, tunnin tai vuoden mittainen.²³⁴

Nyt-hetki venyvyytenä konstituoii aikaa. Se on luonteeltaan ulottuvuutta, ja siihen sisältyy itsessään siirtymä (*Übergang*), jota ei voida jakaa liikkumattomiksi osiksi. Voimme nyt-hetken ”ylikäynnin” vuoksi puhua niistä menneistä asioista tässä ja nyt, koska ne ovat ei-enää-nyt-hetkisiä tapahtumia. Samoin tulevaisuuteen liittyvät asiat ovat meille mahdollisia, koska ne ovat meille ei-vielä-nyt-hetkisiä asioita. Tämä seikka on Heideggerin Aristoteles-tulkinnassa erityisen tärkeä, sillä se ei ainoastaan pyri kyseenalaistamaan nyt-hetken olemusta jonakin pistemäisenä entiteettinä, vaan myös nyt-hetkeen liitetyn ajatuksen temporaalisesta solipsismista, jonka mukaan aika ja nyt-hetki ovat saman asian kaksi eri puolta. Venyvä nyt-hetki ei kuitenkaan aikaa konstituoivana elementtinä itse kuulu aikaan, sillä ajassa olevat voivat olla vain joko liikkeessä tai levossa. Nyt-hetki tulee ymmärtää jonakin sellaisena, jonka avulla ajassa olevien liike ja lepo tulee mitattavaksi ilman, että tämä mitta itsessään kuuluisi aikaan. Nyt-hetki näyttäytyy näin numerona, joka laskee aikaa eli liikkuvan olevan nyt-hetkiä. Numeroiden avulla voidaan laskea mitä tahansa olevia ilman, että nämä numerot sisältyisivät millään tavalla laskettaviin oleviin. Samoin laskettavat nyt-hetket eivät sisälly ajassa oleviin, vaan laskevat näiden ajassa olevien asioiden ja esineiden liikettä.²³⁵ Heideggerin mukaan

se, joka on ajassa, liikkuva oleva, περιέχεται ὑπ’ ἀριθμοῦ [periekhetai hyp’ arithmou], sisältää lasketun numeron. Aika itse ei kuulu liikkeeseen, mutta sisällyttää sen piiriinsä. Olevan ajansisäisyys [Innerzeitigkeit] tarkoittaa sen olemista sisällytettynä aikaan (nyt-

²³⁴ GA24, § 19, 348–352.

²³⁵ GA24, § 19, 352–356.

hetkiin) numeroina (laskettuna). Περιέχεται-tekijä, piiriinsä sisällyttäminen, korostaa, että aika ei itse kuulu niiden olevien joukkoon jotka ovat ajassa.²³⁶

Heidegger kutsuu tätä ajan piirrettä, joka sisällyttää ajansisäiset olevat piiriinsä, ajan ympärityttämiseksi (*Um-halten*). Sen ulkopuolelle²³⁷ jäävät matematiikan, geometrian ja muut abstraktit olevat, jotka eivät voi olla liikkeessä eivätkä siten voi kuulua ajansisäisiin oleviin. Heideggerin mukaan tämä korostaa ajan ja liikkeen olemuksellista suhdetta, jossa kokemus liikkeestä paljastaa aina aikaa. Havaitsemme liikkeen niin lintujen lennosta, taivaalla ajelehtivista pilvistä kuin kadun yli juoksevasta lapsesta. Näistä kaikista voimme laskea nyt-hetkiä. Liikkeen kokemus ei kuitenkaan rajoitu Aristoteleella ainoastaan ympärillä olevien esineiden ja asioiden havainnointiin. Hänen mukaansa ”[h]avaitsemme liikkeen ja ajan samalla kertaa, sillä vaikka on pimeää eikä meillä ole ruumiillisia affektioita, mutta sielussa tapahtuu jotakin liikettä, vaikuttaa heti siltä, että myös jonkin verran aikaa on kulunut”²³⁸. Aristoteles katsoo, liikkeen ja ajan voi havaita oman mielen tai sielun liikkeiden kautta, vaikka mitään ulkoista liikettä ei olisikaan. Mieli on itsessään liikettä, jota vasten aikaa voi kokea. Heidegger nostaa esiin Aristoteleen hiljaisen pohdinnan, joka koskee ajan ja subjektin suhdetta.

Joku voisi myös pitää ongelmallisena sitä, olisiko aikaa vai ei, jos sielua ei olisi olemassa, sillä ellei sen ole mahdollista olla, joka suorittaa laskemisen, ei myöskään minkään laskettavan ole mahdollista olla, joten on selvää, ettei myöskään luku tällöin voi olla olemassa.²³⁹

Aristoteles tyytyy ainoastaan mainitsemaan tämän mahdollisen ongelman eikä kehittele sitä eteenpäin. Heideggerille sen sijaan Aristoteleen pohdinta on mitä merkityksellisin; se porautuu Daseinin olemisen rakenteita ja olemisen ajallisuutta koskevan analyysin keskiöön ja sitä kautta edelleen luonnon- ja ihmistieteiden muodostamiin aikakäsityksiin, jotka ovat perinteisesti liittäneet aikaa koskevat tarkastelut osaksi subjektiivisuuden ja objektiivisuuden välistä viitekehystä.

Heideggerin tulkitsema Aristoteleen lyhyt aikaa koskeva tutkielma on kolmessa mielessä tähdellinen. Ensinnäkin se on Aristoteleen yleisen metafysiikan ohella olennainen osa ajan filosofian historiallista traditiota ja kehitystä. Toiseksi se vastaa sitä intuitiivista ja esitieteellistä

²³⁶ ”Das, was in der Zeit ist, das Bewegte, περιέχεται ὑπ’ ἀριθμοῦ, wird von der zählenden Zahl umgriffen. Die Zeit gehört nicht selbst zur Bewegung, sondern sie *umgreift* sie. Innerzeitigkeit von Seiendem besagt: *Umgriffenwerden* von der Zeit (Jetzt) als Zahl (Gezähltes). Mit dem Moment des περιέχεται, des Umgriffenwerdens, ist betont, daß die Zeit nicht selbst zu Seiendem gehört, das *in* der Zeit ist.” (GA24, § 19, 356). Kursivoinnit poistettu.

²³⁷ Außerzeitigen, Ajanulkoinen oleva, ajaton oleva. (GA24, § 19, 334).

²³⁸ Arist. *Phys.* 219_a3–6.

²³⁹ Arist. *Phys.* 223_a21–24.

käsitystämme ajasta, jota Heidegger kutsuu tavalliseksi tai arkiseksi ajan ymmärrykseksi (*vulgäre Zeitverständnis*). Kolmanneksi Aristoteleen hahmottelema aikakäsitys vaikuttaa avaavan kysymyksiä ajan kokemuksellisuudesta ja subjektiivisuudesta, jotka osaltaan tarjoavat hedelmällisen maaperän fenomenologiselle kysymykselle, miten aika on.²⁴⁰

2.5.2. Tavallinen aikakäsitys ja maailmanaika

Tavallinen ajan ymmärtäminen käsittää ajan loputtomana nyt-hetkien sarjana, eräänlaisena helminauhana, jolla ei ole alkua eikä loppua. Nyt-hetkistä koostuva aika ymmärretään entiteetiksi, jota voidaan laskea ja mitata. Ajan kuluminen taas ymmärretään nyt-hetkien jatkuvana ja asymmetrisenä liikkeenä tulevaisuudesta menneisyyteen.²⁴¹ Tavallisen ajan ymmärtäminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, miten aika tulee kohdatuksi jokapäiväisessä elämässä. Heideggerin mukaan ”[k]un Dasein ’elelee aikojaan’ jokapäiväisesti huolehtien, se ei koskaan ymmärrä itseään juoksemassa pitkin pelkkien yhtäjaksoisesti kestävien ’nyt’-hetkien seuraantoa”²⁴². Jokapäiväisen ajan luonne jää ihmiseltä enemmän tai vähemmän kätkeytyksi, kun se tulkitsee ajan nyt-hetkien sarjana. Hoyn (2009) mukaan tavallisen aikakäsityksen erhe on siinä, että se erottaa ajallisuuden erillisiksi alueiksi riippuen siitä, onko nyt-hetki jo ohi, vielä tulossa vai juuri nyt läsnä.²⁴³

Ihmiselle on tavallista mitoittaa jokapäiväiset puuhansa ja toimensa lasketun ajan mukaisesti. Tyypillisenä ajan mittarina toimii kello, jonka löydämme toimistojen ja julkisten rakennusten seiniltä, ihmisten ranteista sekä tietokoneiden ja matkapuhelimien näytöiltä. Kellon katsominen on jokaiselle niin arkipäiväistä ja tuttua, ettemme kenties huomaa tähän katsomiseen liittyvää erikoista piirrettä. Vilkaistessamme kelloa emme nimittäin ole koskaan kiinnostuneita kulloisestakin kellonajasta sinänsä. Katsoessamme kelloa emme ole kiinnostuneita siitä, että kello on nyt 14.07. Jos minulta kysyttäisiin syytä iloisuuteeni ja vastaisin siihen, että iloisuuteni johtuu ainoastaan siitä, että kello on 14.07, kysyjät pitäisivät minua todennäköisesti omituisena ihmisenä tai vähintäänkin epäilisivät minun salaavan iloisuuteni todellisen syyn. Tämä nyt-aikaa osoittava 14.07, tai oli se sitten mikä aika tahansa, ei ole ensisijainen syy kellon katsomiseen, vaan syy on jossakin tämän ajan ulkopuolisessa seikassa. Esimerkki valaiskoon asiaa. Istuessani rautatieasemalla kahvilla saatan kahvin juonnin ohella vilkuilla kelloa, joka näyttää minulle, kuinka paljon aikaa minulla on jäljellä junani lähtöön. Jos junani lähtöaika on kello 14.07, ja katsoessani kelloa huomaan sen olevan 13.30, mietin mielessäni, että ”vielä on yli puolituntia aikaa”. Tämän tiedon valossa saatan

²⁴⁰ GA24, § 19, 359–363.

²⁴¹ GA24, § 19, 362–363, 368.

²⁴² OA, § 79, 484; GA2, § 79, 541.

²⁴³ Hoy 2009, 60.

hakea vielä toisen kupin kahvia ja silmäillä juuri ostamaani uutta kirjaa. Opusta lukiessani saatan uppoutua tarinan vietäväksi siinä määrin, etten huomaa vilkuilla säännöllisesti aseman kelloa. Hetken kuluttua kuitenkin havahdun ja katson nopeasti kelloa. Kauhukseni huomaan, että se on 14.04 ja lähdän siltä istumalta juoksemaan kohti laituria.

Kello itsessään tai sen esittämä kelloaika ei kykene selittämään käytöstäni näissä tilanteissa. Voin toki sanoa, että kävin hakemassa lisää kahvia kello 13.30, koska junan lähtöön oli vielä yli puoli tuntia aikaa. Minulla oli toisin sanoen aikaa toiseen kahviin. Samoin kello 14.04 aikaan tapahtunut äkillinen poistumiseni kahvilasta ja sitä seurannut juokseminen läpi ruuhkaisen asemahallin johtui kovasta kiireestäni. Juna oli juuri lähdössä ja eikä minulla ollut aikaa tuhlattavana. Juoksin niin sanoakseni aikaa vastaan. Perusteluni liittyvät yhtäältä siihen, että minulla on aikaa ja toisaalta taas siihen, että tätä aikaa ei ole tai sitä on hyvin vähän. Kuka tahansa pitäisi näitä perusteluita täysin hyväksyttävänä. Se, että kello näyttää 13.30 ei kuitenkaan selitä sitä, että minulla on aikaa. Yhtä vähän kello 14.04 kykenee yksin osoittamaan, että aikani onkin vähissä. Heideggerin mukaan asetelma onkin toisinpäin. Kellonajat tulevat merkityksellisiksi sen vuoksi, että minä olen jo edeltä käsin ottanut ajan huomioon. Aika on jotakin minulle annettua, jotakin, jota voin ottaa ja antaa pois. Sikäli kun minulla on hallussani aikaa, voin käyttää sitä eri tarkoituksiin, ja mitä tehokkaammin sitä osaan käyttää, sitä enemmän saan tehtäviä toimitetuksi. Kello ajan mittarina palvelee ihmisen hallussa olevan ajan käyttöä, ajan, joka ei ole yksittäinen kellonaika, vaan aikaa johonkin tai jotakin varten²⁴⁴. Kelloon katsominen on aina enemmän kuin yksittäisen nyt-hetken katsomista. Katsoessani kelloa, joka näyttää 13.30, sanon ääneti mielessäni ”nyt on vielä hyvin aikaa hakea lisää kahvia” tai ”nyt täytyy vielä odottaa”. Huomatessani kellon taulussa numerot 14.04, ajattelen mielessäni ”nyt täytyy juosta, jotta...” tai ”nyt ei enää ehdi lukea enempää”. Kellonaikojen merkitykset määräytyvät sen mukaan, mihin toimintaan olen kulloinkin suuntautunut. Junaa odottava laskee aikaansa suhteessa junan lähtöaikaan.²⁴⁵ Vaikka kellot ympäröivät meidän jokapäiväistä elämäämme ja ohjaavat enemmän tai vähemmän kunkin toimintaa, itse aikaa emme kelloista löydä, olivatpa nämä kuinka tarkkoja ajan näyttäjiä tai mittareita tahansa. Heideggerin mukaan emme kelloa katsoessamme katso aikaa, vaan katsoessamme kelloa ”asetamme ajan kelloon”²⁴⁶.

²⁴⁴ ”Ajalla, joka on aina jo meille *annettu*, sikäli kun *otamme* aikaa ja *otamme* ajan lukuun, on ’*aikaa jotta...*’ -luonne.” (”Die Zeit, die uns immer schon *Gegeben* ist, sofern wir uns *Zeit nehmen* und der *Zeit Rechnung* tragen, hat den Charakter der ’*Zeit, um zu...*’.”) (GA24, § 19, 365).

²⁴⁵ GA24, § 19, 363–365.

²⁴⁶ ”Wenn wir auf die Uhr sehen, so geben wir der Uhr die Zeit vor, sofern die Zeit selbst nicht in der Uhr liegt.” (GA24, § 19, 368).

Epävarsinaisen Daseinin oleminen maailmaan heitettynä on jatkuvaa olemista ajassa, jonka se ottaa huomioon suunnittelussa ja varautumisessa. Kaikkeen tekemiseemme liittyy ääneen tai ääneti lausuttuja temporaalisia indeksikaaleja²⁴⁷, kuten esimerkiksi nyt, ei vielä, kohta, huomenna, viikkoa aikaisemmin, sitten ja ennen sitä, joiden kautta Daseinin oman olemisen eksistentiaalinen paikka maailmassa kulloinkin avautuu. Huolen ilmiötä tarkastelleen kappaleen kohdalla mainittu Daseinin epävarsinainen nykyistämisen ilmiö, jonka mukaan Daseinin oleminen tapahtuu pääasiassa nykyisyyden ekstaasin kautta, tulee aristoteelisen nyt-hetken modifikaatioiden kautta paremmin esiin. Nykyistämisessä teemme erilaisia asioita ja tehtäviä pitäen silmällä tulevaa ja siihen liittyviä mahdollisuuksia, uhkia, toiveita ja odotuksia, jotka näyttäytyvät meille jonakin ei-vielä-nyt. Ymmärrämme tulevaisuuden nykyisyyttä edeltävänä ajan ulottuvuutena, jonka mukana tapahtumat tulevat meitä kohti. Pyrimme tämän vuoksi ottamaan tulevaisuuden tavalla tai toisella hallintaamme valmistautumalla siihen tässä ja nyt. Jokapäiväisessä puheessa tulevaisuutta ilmentävä käsite ei-vielä-nyt kääntyy ilmaisuksi ”sitten” (*Dann*) tai sitä vastaavaksi temporaaliseksi indeksikaaliksi. Olleisuus taas on jotakin sellaista, jonka voimme unohtaa tai muistaa, ja joka nykyistämisen muotona näyttäytyy meille jonakin ei-enää-nyt. Dasein tavanomaisesti ilmaisee tämän mennyttä säilyttävän (*Behalten*) nykyistämisen ilmaisulla ”tuolloin” (*Damals*) tai sitä vastaavalla temporaalisella indeksikaalilla.²⁴⁸ *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kuvaa säilyttämisen, nykyistämisen ja valmistautumisen horisontteja seuraavasti:

Termillä ’sitten’ huolehtiminen ilmaisee itsensä valmistautuen; termillä ’tuolloin’ se ilmaisee itsensä säilyttäen ja termillä ’nyt’ nykyistäen²⁴⁹. ’Sitten’ sisältää äänenlausumattomasti usein merkityksen ’ei ihan vielä’, eli se sanotaan nykyistämisessä, joka valmistautuen säilyttää tai unohtaa. ’Tuolloin’ sisältää merkityksen ’en nyt enää’. Tämän myötä säilyttäminen ilmaisee itsensä valmistautuvassa nykyistämisessä. [...] Säilyttämisen horisontti, jossa säilyttäminen ilmaisee itsensä sanomalla ’tuolloin’, on ’aikaisempi’. Horisontti ilmaukselle ’sitten’ on ’tuonnempana’ (’tuleva’) ja horisontti ilmaukselle ’nyt’ on ’tämänpäiväinen’.²⁵⁰

Epävarsinaisessa nykyistämisessä Dasein ymmärtää ajallisen paikkansa nykyisyydestä käsin, joka hallitsee tai määrittelee osaltaan tulevaisuuden ja olleisuuden horisonttien ajallistumista. Tulevaisuus ja olleisuus eivät epävarsinaisessa tulkinnassa ajallistu omina varsinaisina

²⁴⁷ Luentosarjassa *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) Heidegger kutsuu Daseinin eksistentiaalista maailmaan heitteisyyttä avaavia ajan ja paikan adverbejä Daseinin adverbeiksi (*Die Daseinadverbien*). GA20, § 28, 349.

²⁴⁸ GA24, § 19, 366–369.

²⁴⁹ OA, § 79, 481; GA2, § 79, 537.

²⁵⁰ OA, § 79, 481; GA2, § 79, 537–538.

ekstaaseinaan, vaan saavat ajallisen mielensä valmistautumisen ja säilyttämisen moduksina, jotka nykyistä Dasein kokee erheellisesti varsinaiseksi tulevaisuudeksi ja menneisyydeksi.²⁵¹

2.5.3. Ilmaistun ajan rakenteelliset tekijät

Tavallinen aikakäsityksen mahdollisuus perustuu Daseinin maailmassa-olemisen heitteisyyteen, jossa aika on maailmansisäisten olevien ja toisten Daseinien olemisen tavoin aina jo ennalta avattu ja tulkiten ymmärretty. Puhe, joka tuo Daseinin kulloisenkin olemisen esiin artikuloidessaan huolen ilmiöön sisältyviä eksistentiaaleja, paljastaa myös sitä tapaa, jolla tavallinen ajan ilmiö tulee kohdattavaksi jokapäiväisessä elämässä. Heidegger kutsuu ilmaistun ajan rakenteellisia tekijöitä merkityksellisyydeksi, ajoitettavuudeksi, jaksottuneisuudeksi ja julkisuudeksi. Yhdessä ne muodostavat ilmaistun ajan ykseyden, jota Heidegger kutsuu maailmanajaksi (*Weltzeit*).²⁵²

Heideggerin mukaan aikaan liittyy aina merkityksellisyys (*Bedeutsamkeit*), joka tulee ilmi joka kerta kun vilkaisemme kelloa. Kellon osoittama nyt-hetki on luonteeltaan joko sopiva tai sopimaton suhteessa johonkin toimintaamme, jota vasten kelloa olemme katsoneet.²⁵³ Jos junani lähtee kello 14.07 ja aseman kahvilan kello näyttää 13.30, pidän tätä aikaa sopivana, sikäli kun haluan juoda vielä toisen kupin kahvia ennen junani lähtöä. Jos taas haluaisin matkan jo alkavan, sopivampi kellonaika olisi 14.00, jolloin vielä ehtisin kävellen junan kyytiin. Mikäli taas kahvilan kello olisi 14.10, olisi se aikomusteni suhteen mitä epäsopevin kellonaika. Se osoittaisi, että olen myöhästynyt junasta. Arkisten rutiinien täyttämä vuorokausirytmä usein määrittelee ajan sopivuutta ja sopimattomuutta. Kaksi tuntia ennen töiden alkua on sopiva aika herätä. Lounasaikana on sopiva aika syödä. Työpäivän jälkeen on sopiva aika hakea lapset hoidosta. Kuuden aikaan on sopiva aika syödä illallista. Yhdeltätoista on sopiva aika mennä nukkumaan. Edellä mainittu ajan jotta-suhde ilmaisee ajan merkitsevyyttä, joka tulee esiin ajan sopivuuden ja sopimattomuuden kautta.

Huolehtimisessa tulkittu aika on aina jo ymmärretty aikana johonkin. Kulloinenkin 'nyt, kun yhtä ja toista...' on *sellaisenaan* aina *sopiva* tai *sopimaton*. [...] Tulkittu aika on alun perin luonteensa mukaisesti 'aikaa johonkin' tai 'huonoa aikaa johonkin'.²⁵⁴

Merkittävä osa kulloisistakin sopivista ja sopimattomista ajoista perustuu konventioihin, joiden mukaan toimimme jokapäiväisissä askareissamme. Metafysiikan luento on yleensä sopimaton aika laulamiseen, mutta ravintolan järjestämässä karaokeillassa aika on siihen sopiva. Blattner (2005)

²⁵¹ GA24, § 19, 366–369.

²⁵² GA24, § 19, 369–374.

²⁵³ GA24, § 19, 369–370.

²⁵⁴ OA, § 80, 489; GA2, § 80, 547.

mainitsee konventionaalisten tekijöiden lisäksi myös instrumentaaliset tekijät, jotka ovat relevantteja kulloisellekin ajan sopivuudelle tai sopimattomuudelle. Instrumentaalisilla tekijöillä hän tarkoittaa henkilön taitoja ja kokemusta, joiden perusteella oikea aika jonkin asian tekemiselle määräytyy. Blattnerin oma esimerkki koskee herra Smithia, jolla on pidettävänä tiettyyn aikaan luento luentosalissa. Jotta herra Smith ei myöhästyisi omalta luennoltaan tai olisi luentosalissa tarpeettoman aikaisin, hänen toimistosta lähtemiseensä on olemassa oikea aika. Tämä taas riippuu ensinnäkin siitä, kuinka hyvin herra Smith tuntee yliopiston käytävät ja luentosalit, ja toiseksi siitä, kuinka nopea kävelijä hän on.²⁵⁵

Ajoitettavuus

Toimittaessamme jokapäiväisiä askareitamme, suunnitellessamme tulevaisuutta tai muistelllessamme vanhoja hyviä aikoja lisäämme nyt-hetkeen ajoitettavuuden (*Datierbarkeit*), jonka kautta aika kulloinkin ymmärretään tietyn ajoitetun tapahtuman perusteella. Epävarsinaiseen olleisuuteen viittava ilmaus ”tuolloin” on aina ”tuolloin, kun...” (”damals, als...”), epävarsinaiseen nykyisyyteen viittaava ilmaus ”nyt” on aina ”nyt, kun...” (”jetzt, da...”) ja epävarsinaiseen tulevaisuuteen viittaava ilmaus ”sitten” on aina ”sitten, kun” (”dann, wann...”). Emme ensisijaisesti kohtaa aikaa jonakin tyhjänä nyt-hetkien sarjana, johon liimaamme kiinni erilaisia tapahtumia, vaan aika ilmenee sisällöllisten tapahtumien kautta. Minun kokemani nykyisyys ei ole yksittäinen nyt-hetki, vaan ”nyt, kun kirjoitan tutkielmaa”. Lähimenneisyyteni ei ole aikaisemmat nyt-hetket, minuutit tai tunnit, vaan ”tuolloin, kun hain lehden postilaatikosta” ja ”tuolloin, kun söin aamiaista”. Samoin tulevaisuus on ennemminkin ”sitten, kun lopetan kirjoittamisen” ja ”sitten, kun syön illallista” kuin yksittäisistä ei-vielä-nyt-hetkistä koostuva aika. Dasein kohtaa jokapäiväisen ajan tapahtumien ja ajankohtien ajoittamisen kautta, joiden luonteeseen kuuluu tietynlainen epätarkkuus. Tavalliseen toteamukseen ”on kylmä” sisältyvä ”nyt” voi tarkoittaa koko päivää tai tiettyä pakkasjaksoa. Epämääräisempi ajoittaminen sisältyy ilmauksiin, kuten ”kun olin pieni” tai ”sotien jälkeen”. Ajoitettavuutta voidaan toki tarkentaa päivämäärien ja kellonaikojen avulla, mutta nämä eivät kuulu ilmaistun ajan ajoitettavuuden rakenteeseen sinänsä.²⁵⁶ Ilmaus ”tuolloin, kun Kekkonen oli presidenttinä” on ymmärrettävä ajoitus ilman siihen liittyviä vuosilukuja, kun taas pelkät vuosiluvut, ”1956–1982” – vaikkakin ne muodostavat monelle tutun vuosilukuparin – eivät ole ensisijainen tapa kohdata aikaa. Vuosiluvut voivat olla tuttuja vain sen vuoksi, että Kekkonen oli tuolloin presidenttinä. Ei toisinpäin.

²⁵⁵ Blattner 2005, 132–133.

²⁵⁶ OA, § 79, 480–482; GA2, § 79, 535–539; Blattner 2005, 129–130.

Jaksottuneisuus

Jaksottuneisuus (*Gespanntheit*) liittyy läheisesti ajoitettavuuteen. Se voidaan tulkita ajoitettavuuden erityiseksi rakenteeksi, joka ilmaisee kulloiseenkin tapahtumaan tai ajankohtaan liittyvän nyt-hetken venyvyyden (*Erstrecktheit*). Tätä luonnehtivat temporaaliset ilmaukset ”sillä aikaa” (*Inzwischen*), ”aikana” (*Während*) ja ”siihen asti” (*Bis-dahin*).²⁵⁷ Heidegger katsoo, että Aristoteleen käsitys venyvästä nyt-hetkestä vastaa jaksottuneisuuteen sisältyvää ajan venyvyyttä.

Tämä [ajanjakso] on se tekijä, jonka jo Aristoteles osoitti oikein nyt-hetkelle sanoessaan, että sillä on eräänlainen ylittämisen piirre [Übergangscharakter]. Aika on itsessään jaksottunutta ja venyvää. Jokaisella nyt, sitten ja tuolloin ei ole vain päivämäärää, vaan ne ovat itsessään jaksottuneita ja venyneitä: ’nyt, luennon aikana, ’nyt, tauon aikana’. Sekä nyt-hetkeä että ajanhetkeä ei voida täsmällistää [punktualisiert].²⁵⁸

Jokaisella nyt-hetkellä on kestopensa, joka määräytyy kulloisenkin tapahtuman perusteella. Nyt-hetki ”kirjoitan tutkielmaa” alkaa siitä kun näppäilen ensimmäisen kirjaimen ruutuun ja loppuu siihen, kun suljen tiedoston²⁵⁹. Kirjoittamisen aikana tutkielman kirjoittamiseen viittaava nyt-hetki ulottuu siihen menneeseen hetkeen, kun aloin kirjoittaa ja samalla siihen tulevaan hetkeen, jolloin lopetan tältä erää kirjoittamisen. Blattner (2005) kutsuu tätä ajan jaksottuneisuuden piirrettä nyt-hetken kahtalaiseksi piirteeksi (twofold feature of the Now). Sen lisäksi, että nyt-hetki on jotakin eivälitöntä, joka ei ole palautettavissa yksittäiseksi hetkeksi, se on samalla jotakin, joka ulottuu aikaisemmasta myöhempään.²⁶⁰ Aristoteleen *jostakin kohti jotakin* -rakenne (ἕκ τινοῦ εἰς τι) tulee tässä yhteydessä hyvin esiin. Heidegger tulkitsee sen kuuluvan olemuksellisesti ajan jaksottuneisuuteen ja sitä konstituivaan venyvään nyt-hetkeen.

Julkisuus

Aika, jonka kohtaamme jokapäiväisten askareidemme kautta, ei ole ensisijaisesti meidän omaa aikaamme. Jokainen voi toki ottaa oman aikansa varaamalla tietyn ajan esimerkiksi lukemiseen, mutta tämä aika ei ole jotakin sellaista, joka olisi varsinaisesti jotakin omaa. Ilmaus ”kukin käyttäköön aikansa miten haluaa” ei tarkoita, että jokaisella olisi hallussaan oma aika, jota voisi

²⁵⁷ OA, § 79, 483–484; GA2, § 79, 540–541; GA24, § 19, 372.

²⁵⁸ ”Es ist dasjenige Moment, das Aristoteles schon dem Jetzt mit Recht zuweist, wenn er sagt, es habe einen gewissen Übergangscharakter. Die Zeit ist in sich selbst gespannt und erstreckt. Jedes Jetzt, Dann und Damals hat nicht nur je ein Datum, sondern ist in sich gespannt und erstreckt: ’jetzt, während der Vorlesung’, ’jetzt, während der Pause’. Kein Jetzt und kein Zeitmoment kann punktualisiert sein.” (GA24, § 19, 372–373).

²⁵⁹ ”Kirjoitan tutkielmaa” voidaan myös tulkita ajanjaksoksi, joka kattaa koko kirjoitusprosessin ensimmäisestä kirjoitetusta sanasta aina viimeisteltyyn versioon asti.

²⁶⁰ Blattner 2005, 131.

käyttää miten parhaaksi näkee, vaan että kunkin on mahdollista ottaa oma aikaansa vain, koska on olemassa yhteinen aika, josta tämä oma aika on otettavissa. Heidegger kutsuu tätä yhteistä aikaa ajan julkisuudeksi (*Öffentlichkeit der Zeit*).²⁶¹

Epävarsinaiselle ajantulkinnalle on tyypillistä ymmärtää aika jaettuna entiteettinä. Olemme kaikki samassa ajassa ja kellojen avulla saamme aina selville, missä kohtaa aikaa kulloinkin olemme. Yhteiskunnan eri toiminnot on järjestetty siten, että tietyn asiat ovat saatavilla tiettyyn aikaan. Kello 13.00 voin huoletta lähteä kauppaan, sillä tiedän, että kauppa on silloin auki. Toimistot aukeavat aamuisin yhdeksän aikoihin ja sulkeutuvat neljän molemmin puolin. Junat ja bussit lähtevät asemalta aikataulujensa mukaisesti, mikä tarkoittaa, että ne lähtevät jaetun ajan mukaisesti. Opiskelijoiden, jotka eivät ole koskaan tavanneet toisiaan, on mahdollista saapua yhteiselle luennolle, koska luennon alkaminen on ilmoitettu päivämäärän ja kellonajan avulla. Kellon osoittama aika on jotakin ”jokaista sitovaa”²⁶². Heideggerin mukaan

ajanmittaus antaa ajalle ilmeisen julkisen luonteen, niin että vasta tällä tavalla tulee tunnetuksi se, mitä tavallisesti kutsumme ’ajaksi’. Huolehtimisessa jokaiselle esineelle on säädetty ’aikansa’. Esineellä ’on’ aikansa, ja kuten jokaisella maailmansisäisellä olevalla, sillä voi ’olla’ aikansa, vain koska se ylipäättään on ’ajassa’. Ajan, ’jonka sisällä’ maailmansisäinen oleva kohdataan, tunnemme maailmanaikana.²⁶³

Ajan julkisuus perustuu Daseinin olemiseen yhdessä toisten Daseinin kanssa. Heidegger kutsuu tätä Daseinin olemisen piirrettä keskenäänolemiseksi (*Miteinandersein*), joka ”perustuu ensi sijassa ja usein yksinomaan siihen, mistä on yhteisesti pidetty huolta”²⁶⁴. Kohtaamme toiset ihmiset yhteisesti jaetussa maailmassa, missä he eivät ainoastaan tee erilaisia askareita ja toimia, vaan tekevät näitä jaetun eli julkisen ajan puitteissa.

Tavallinen aikakäsitys ymmärtää ajan esilläolevina nyt-hetkinä, joiden kautta tavanomainen käsitys ajan ulottuvuuksista muodostuu. Tässä nyt-hetkien ikuisessa seuraannossa ”[n]yt-hetket *menevät*, ja menneet muodostavat menneisyyden”²⁶⁵. Samalla tavoin ”[n]yt-hetket *tulevat*, ja tulevat määräävät ’tulevaisuuden’”²⁶⁶. Tavallinen aikakäsitys ei kuitenkaan ymmärrä nyt-hetkeen kuuluvia merkityksellisyyden ja ajoitettavuuden rakenteita, jotka paljastuvat vasta nyt-hetken fenomenologisessa tarkastelussa. Maailmanaika on perusta tavalliselle aikakäsitykselle, mutta

²⁶¹ OA, § 79, 485–486; GA2, § 79, 542–543.

²⁶² OA, § 80, 493; GA2, § 80, 551.

²⁶³ OA, § 80, 494; GA2, § 80, 553.

²⁶⁴ OA, § 26, 160; GA2, § 26, 163.

²⁶⁵ OA, § 81, 499; GA2, § 81, 558.

²⁶⁶ Ibid.

maailmanaikaa ei tule ymmärtää objektiivisena eikä liioin subjektiivisenakaan aikana. Maailmanaika on paljastunut Daseinille jo edeltä käsin samalla tavoin kuin Dasein on huolehtimisessa aina jo ymmärtäen kohdannut ympärillä olevia esineitä, asioita ja toisia Daseineja. Oleviin kohdistuvan objektiivisen näkökulman on mahdollista asettaa vain sellainen oleva, joka voi ylipäättään ymmärtää käsilläolevuuden kautta jotakin sellaista kuin esilläolevuus. Samalla tavoin subjektiivisuuden käsite tulee mahdolliseksi vain Daseinin faktisen maailmassa-olemisen kautta, joka on olemuksellisesti huolta.²⁶⁷ Maailmanajan voidaan sanoa olevan tavallisen aikakäsityksen *eksistentiaalinen* perusta, sikäli kun Daseinin kulloinenkin maailmassa-oleminen on määräytynyt ensi sijassa ja enimmäkseen epävarsinaisen olemisen kautta.

Huolen sisältämän ajallis-ekstaattisen ykseyden ja epävarsinaisen ajallistumisen välinen suhde voidaan koota Whiten (2005) esimerkin mukaisesti taulukoksi²⁶⁸, joka havainnollistaa tavallisen aikakäsityksen ja siihen liittyvä epävarsinaisen ajan tulkinnan palautumisen Daseinin alkuperäiseen ajallisuuteen.

Ekstaasit	OLLEISUUS <i>Gewesenheit</i>	NYKYISYYS <i>Gegenwart</i>	TULEVAISUUS <i>Zukunft</i>
Epävarsinainen ajallistuminen	säilyttäminen	nykyistäminen	valmistautuminen
Epävarsinainen nyt-hetki	ei-enää-nyt	nyt-nyt	ei-vielä-nyt
Epävarsinaisen ajan ilmaiseminen	tuolloin	nyt	sitten
Epävarsinainen ajan tulkinta	menneisyys	nykyisyys	tulevaisuus

Taulukon tulkitseminen vaatii muutaman tärkeän huomion. Ensinnäkin huolen ekstaasien järjestys näyttää taulukossa vastaavan epävarsinaisen tulkinnan mukaisia ajan ulottuvuuksia, mutta tämä on taulukon rakenteeseen sisältyvä harha. Kuten kappaleessa 2.5. ”Dasein ja ajallisuus” tuli ilmi, huolen ekstaasit, joiden kautta Daseinin oleminen ajallistuu, eivät ole peräkkäisessä järjestyksessä, vaan ne ovat erottamattomasti kietoutuneet toisiinsa. Dasein ajallistuu ensisijassa tulevaisuuden ekstaasissa, jossa Dasein Heideggerin sanoin sallii ”itsensä tulla kohti itseään”²⁶⁹. Ekstaattinen

²⁶⁷ OA, § 80, 494–495, § 81, 498; GA2, § 80, 553–554, § 81, 557.

²⁶⁸ White 2005, 96–103. Tässä taulukkoa on muokattu.

²⁶⁹ Sallia itsensä tulla kohti itseään, *Sich-auf-sich-zukommenlassen* (OA, § 65, 391; GA2, § 65, 430).

tulevaisuus on sananmukaisesti kohti-tulemista (*Zu-kunft*), jonka pohjalta Daseinin on mahdollista eksistoida kulloisistakin olemismahdollisuuksista käsin. Eri olemisen mahdollisuudet taas määräytyvät Daseinin historiallisuudesta (*Geschichtlichkeit*), jolla tarkoitetaan Dasein olemuksellista tapaa olla aina jo ollut²⁷⁰. Daseinin olleisuus ei tarkoita henkilöhistoriaan liittyviä asioita ja tapahtumia, vaan Dasein voi ajallistua olleisuutena vain koska se on tulevaisuudellinen oleva. Historia, siten kun se tavallisesti ymmärretään, on mahdollinen ainoastaan Daseinin ajallisuuden pohjalta²⁷¹. Daseinin oleminen ei ole jotakin, joka katoaa menneisyyteen, vaan Dasein itse ”on menneisyytensä [*sein Vorbei*], ei mikään ’mikä’, jokin tapahtuma, joka tapahtuu Daseinille ja muuttaa sitä. Tämä menneisyys ei ole ’mikä’ vaan ’miten’, nimittäin minun olemiseni varsinainen ’miten’²⁷². Daseinin tulevaisuudellisuus on jotakin sellaista, missä se käy itsensä edellä (*Vorlaufen*) kohti heitettyä olleisuuttaan, joka se on aina jo ollut, josta se palaa edelleen nykyisyyteen, joka antaa horisontin maailman äärellä olemiseen.²⁷³ Huolen ekstaattis-ajallinen rakenne on alkuperäisen ajallisuuden ykseys, joka kautta Daseinin epävarsinainen maailmassa-oleminen ajallistuu muodostaen samalla ajan epävarsinaisen tulkinnan. Tämä tarkoittaa, että epävarsinainen oleminen tavoittaa ainoastaan suppean osan alkuperäisestä ajallisuudesta. Heideggerin mukaan ”[t]avallisen ymmärryksen lähestyttävissä olevalle ’ajalle’ on luonteenomaista, että se koostuu juuri pelkästä alkuperäisen ajan ekstaattisen luonteen tyypistävästä nyt-hetkien seuraannosta vailla alkua ja loppua²⁷⁴. Nykyisyyden ekstaasi ja sen epävarsinainen tulkinta nousee Daseinin olemista ajallistavana ekstaasina muita ekstaaseja merkittävämpään asemaan. Tämä seikka tulee esiin toisessa huomiossa, joka koskee epävarsinaisuuden ajallistumista säilyttävänä, nykyistävänä ja valmistautuvana. Kuten taulukon epävarsinaista nyt-hetkeä kuvaavassa sarakkeessa käy ilmi, nykyistäminen on erityisessä asemassa suhteessa säilyttämiseen ja valmistautumiseen. Heideggerin mukaan ”sikäli kun jokainen sitten on ei-vielä-nyt ja jokainen tuolloin on ei-enää-nyt, nykyistäminen on jokaisessa säilyttämisessä ja valmistautumisessa²⁷⁵. Tavallisen aikakäsityksen mukainen menneisyys ei ajallistu ainoastaan säilyttämisessä vaan säilyttävässä nykyistämässä. Samoin tavanomaisesti ymmärretty tulevaisuus ei ajallistu yksin valmistautumisessa vaan yhdessä nykyistävän valmistautumisen kanssa.

²⁷⁰ Daseinin virittyneisyys ja heitteisyys, ks. kappaleet 2.3. ”Daseinin eksistentiaalit: virittyneisyys, ymmärtäminen ja lankeaminen” ja 2.5. ”Dasein ja ajallisuus”.

²⁷¹ OA, § 72, 448; GA2, § 72, 498.

²⁷² ”Es [Dasein] ist ja *sein Vorbei*, nicht ein Was an ihm, das sich ereignet, das ihm zustößt und das es ändert. Dieses vorbei ist kein Was, sondern ein Wie, und zwar das eigentliche Wie meines Daseins.” (GA64, 117).

²⁷³ OA, § 65, 391–395; GA2, § 65, 430–435.

²⁷⁴ OA, § 65, 395; GA2, § 65, 435.

²⁷⁵ ”Sofern jedes Dann ein Jetzt-noch-nicht, jedes Damals ein Jetzt-nicht-mehr ist, liegt in jedem Gewärtigen und Behalten ein Gegenwärtigen” (GA24, § 19, 367).

Daseinin eksistentiaalisen analytiikan tarkoitus on osoittaa ontologisen differenssin viitekehyksessä Daseinin olemisen transsendentaalisuus, joka tulee mahdolliseksi ajallisuuden pohjalta. Heideggerin mukaan ”ajallisuus on ekstaattis-horisontaalisen ykseyden ajallistumisena transsendenssin mahdollisuuden edellytys ja siten myös transsendenssissa perustansa saaneen intentionaalisuuden mahdollisuuden edellytys”²⁷⁶. Ihmisen maailmassa-olemisen eksistentiaalisuus perustuu ajallisuuteen, jonka kautta ihmisen suhde maailmansisäisiin oleviin, esineisiin, asioihin, toisiin ihmisiin, käytäntöihin ja teoreettisiin kaavoihin ja käsitteisiin tulee mahdolliseksi ajallistuneessa ymmärtämisessä, ajallistuneessa virittyneisyydessä ja ajallistuneessa langenneisuudessa. Jo luennoissaan ”Der Begriff der Zeit” Heidegger oli muodostanut käsityksensä ajan ja Daseinin erottamattomasta suhteesta sanoessaan, että ”Dasein ei ole aikaa vaan ajallisuutta”²⁷⁷. Aika, jolla Heidegger viittaa tavalliseen aikakäsitykseen, kuuluu Daseinin eksistenssiin sikäli, kun se on alkuperäisen ajan eli Daseinin ajallisuuden johdannainen eli epävarsinaisen ajallistumisen modus. Ajan ja ajallisuuden ero nousee korostetusti esiin ilmaisussa ”*Aika itse on merkityksetön, aika on ajallisuutta*”²⁷⁸. Aika ja ajallisuus eivät ole tautologia, vaan kaikki mahdolliset tulkinnat ajasta perustuvat huolen alkuperäiseen ajallisuuteen.²⁷⁹ Toisin sanoen aika itse on merkityksetön siinä mielessä, että tavallisen aikakäsityksen mukaista aikaa on mahdotonta kohdata ilman Daseinin ajallisuutta. Aika ei yksinkertaisesti ole olemassa siten kuin puut, kivet ja atomit ovat²⁸⁰.

²⁷⁶ ”Die Zeitlichkeit ist als ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitigung die Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz und somit auch die Bedingung der Möglichkeit der in der Transzendenz fundierten Intentionalität.” GA24, § 22, 452. Intentionaalisuus-käsite esiintyy *Olemisessa ja ajassa* ainoastaan kerran (Edmund Husserlia koskevassa alaviitteessä kohdassa OA, § 69, 433; GA2, § 69, 480). Sen sijaan luentosarjassaan *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger käyttää käsitettä toistuvasti. Käsitettä käyttäessään hän tekee kuitenkin selväksi, että käsitteen merkitys ei palaudu objektiivisiin tai subjektiivisiin tekijöihin, vaan se kuvaa Daseinin eksistenssin maailmassa-olemisen apriori piirrettä, joka on kaiken transsendentaalisen ontologian mahdollisuuden edellytys. Ks. esim. GA24, § 9, 90–94.

²⁷⁷ ”Das Dasein ist nicht die Zeit, sondern die Zeitlichkeit” (GA64, 123).

²⁷⁸ ”Die Zeit ist sinnlos; Zeit ist zeitlich” GA64, 124.

²⁷⁹ GA64, 123–124.

²⁸⁰ Hubert Dreyfus (1991) kutsuu Heideggerin ontologista positiota *hermeneuttiseksi realismiksi*, jonka mukaan maailmassa olevat asiat, kuten puut ja kivet, ovat olemassa Daseinista riippumatta, mutta niiden olemisen luonne on meistä riippuvainen. (Dreyfus, 1991, 251–265). Heidegger valaisee asiaa muiden muassa seuraavasti: ”Oleva on riippumatta kokemuksesta, tietämisestä ja käsittämisestä, joiden kautta oleva avataan, paljastetaan ja määritetään. Mutta olemisen ’on’ vain sellaisen olevan ymmärtämisessä, jonka olemiseen kuuluu jotakin sellaista kuin olemisymmärrys.” (OA, § 39, 232; GA2, § 39, 244). ”[O]lemisen vaan ei oleva on riippuvainen olemisymmärryksestä. Tämä tarkoittaa, että reaalisuus, vaan ei reaalin oleva, on riippuvainen huolesta” (OA, § 43, 263; GA2, § 43, 281). ”On todettava, että oleva olevana on ’sinänsä’ ja itsenäisesti kaikesta siihen kohdistuvasta tiedostamisesta. Kuitenkin samaan aikaan olevan olemisen on löydettävissä ainoastaan kohtaamisessa ja se voidaan selittää ja tulkita ainoastaan kohtaamisrakenteen fenomenaalisen osoittamisen ja tulkinnan kautta.” (”Weil vom Seienden als Seiendem gesagt werden muß, daß es ’an sich’ und unabhängig von einem Erfassen seiner selbst ist, gerade deshalb ist das Sein des Seienden nur im Begegnis vorfindlich und nur aus der phänomenalen Aufweisung und Interpretation der Begegnisstruktur zu erklären, verständlich zu machen.”) GA20, § 24, 217.

3. ANALYYTTISEN FILOSOFIAN AIKAKÄSITYKSET EKSISTENTIAALIS-ONTOLOGISESSA VIITEKEHYKSESSÄ

Ontologinen differenssi, joka erottaa olevan ja olevan olemisen toisistaan, on Heideggerin eksistentiaalis-ontologisen filosofian perustavanlaatuisen lähtökohta. Tämä erottelu ei luonnehdi ainoastaan hänen fenomenologiaansa, vaan sillä on merkittäviä vaikutuksia ajan käsitteeseen, siihen, miten me ajan ymmärrämme ja mihin tämä ajan ymmärtäminen perustuu. Käsitteemme ajasta vaikuttaa meistä jokseenkin itsestään selvältä. Koemme, että ajan luonne on kaikille tuttu eikä sitä tarvitse erikseen pohtia puhumattakaan sen kyseenalaistamisesta. Heideggerin mukaan tavallinen aikakäsitys ”on pitänyt puoliaan Aristoteleesta Bergsoniin ja tästä eteenpäin”²⁸¹, mutta kysymys kuuluu, kuinka kauan eteenpäin. Filosofialle ei mikään ole itsestään selvää, ei vähiten tuo mystinen ja anomalioihin taipuva ajan ilmiö, josta Augustinus lausuu seuraavasti:

Mitä on siis aika? Minä luulen sen tietäväni, jos ei kukaan sitä minulta kysele. Mutta jos joku sitä kysyy ja tahtoisin sen selittää hänelle, minä en sitä tiedä. Katson kuitenkin varmasti sen tietäväni.²⁸²

Analyttinen filosofia tarttui Augustinuksen esittämään haasteeseen McTaggartin artikkelista syntyneen kommentaarikirjallisuuden myötä, joka alkoi elää omaa elämäänsä jakautuen pääasiassa A- ja B-teoreettisiin näkemyksiin. Ennen kuin tarkastelemme näiden teorioiden piirteiden ja ontologisten sitoumusten suhdetta Heideggerin ajallisuuden käsitteeseen, on syytä verrata alustavasti McTaggartin ajan olemattomuuden teesiä ja Heideggerin ajallista Daseinia keskenään.

McTaggartin mukaan aikaa ei ole olemassa. Tähän päätelmään johtanut argumentaatio on lyhyesti seuraavanlainen: P₁ On olemassa kaksi aikaa kuvaavaa viitekehystä, relationaalinen B-sarja ja dynaaminen A-sarja. P₂ Aikaan liittyy muutos. P₃ Muutos sisältyy ainoastaan A-sarjaan, joten jos aika on olemassa, se on A-sarjan mukainen. P₄ A-sarja on sisäisesti ristiriitainen. Johtopäätös: A-sarjan sisäisen ristiriitaisuuden vuoksi aikaa ei ole olemassa. Sikäli kun McTaggartin aikakäsite viittaa metafyyssisen realismin mukaiseen entiteettiin, joka on olemassa tai ei ole olemassa kokijasta riippumatta, Heidegger on McTaggartin kanssa samaa mieltä. Aikaa ei tosiaankaan ole olemassa. Tähän viitaten heidän väliltään on löydettävissä samankaltaisia näkemyksiä. McTaggartin mukaan ”aina kun sanomme jonkin olevan ajassa, erehdymme”²⁸³, kuten puhuttaessamme esimerkiksi puista, kivistä, atomeista tai muista maailmattomista olevista. Heideggerin mukaan ”jokainen oleva,

²⁸¹ OA, § 5, 39; GA2, § 5, 24.

²⁸² Augustinus 1981, 349.

²⁸³ ”Whenever we judge anything to exist in time, we are in error” (McTaggart 1908, 470).

joka ei ole Daseinin kaltainen, se on ajaton [unzeitlich], riippumatta siitä onko se todellisesti esiintyvää, syntyvää ja häviävää, vai onko se olemassa 'ideaalisesti'²⁸⁴. He molemmat ovat yhtä mieltä siitä, että maailmattomissa olevissa ei ole aikaa, mutta eroavat näkemyksissään siinä, mitä aika tässä yhteydessä oikeastaan tarkoittaa. McTaggartin tarkastelema *time* ja Heideggerin *Zeit* eivät nimittäin ole merkityksiltään synonyymisia käsitteitä, sillä niiden ontologinen perusta eroaa toisistaan ratkaisevasti. Todetessaan, että aikaa ei ole olemassa, tai että se ei ole sitä miltä se näyttää, he viittaavat toisistaan poikkeaviin käsitteisiin, joiden samaistaminen olisi filosofisesti kohtalokasta. McTaggart tarkastelee artikkelissaan aikaa, jolla on Heideggerin mukaan esilläolevan luonne ja joka näin ollen voidaan ottaa teoreettisen tarkastelun kohteeksi. Aristoteelisesti ilmaistuna tarkastelun kohteena on tällöin oleva olevana. Ontisen ajan perusta on kuitenkin Daseinin maailmanajassa, jonka kautta tavallinen aikakäsitys ajan loputtomasta kulusta tulevaisuudesta nykyisyyden kautta menneisyyteen muodostuu.

Ontisesta aikakäsityksestä huolimatta McTaggart tulee yhdessä kohdassa yllättävän lähelle Heideggerin fenomenologista aikakäsitystä. Edellä olevaa lainausta hän jatkaa seuraavasti:

Ja aina kun havaitsemme mitä tahansa ajassa olevaa – joka on ainoa tapa jossa me koskaan havaitsemme olevia – havaitsemme sen enemmän tai vähemmän sellaisena, mitä se ei todella ole.²⁸⁵

McTaggart tuo tässä esiin kaksi merkityksellistä seikkaa. Ensinnäkin hän sanoo, että havaintomme ajasta on aina jollain tavalla väärä. Kokemukseni ajasta ei toisin sanoen koskaan vastaa ”todellista aikaa”. Toiseksi hän esittää kokemuksellisuuteen yleensä liittyvän fenomenologisesti tärkeän huomion, jonka mukaan kaikki kokemus tai olevan kohtaaminen on luonteeltaan ajallista. Heideggerin näkökulmasta tarkasteltuna McTaggart koskettaa tässä ajan ilmiötä pintaa syvemmillä, mutta ontisen tradition viitekehyksessä hän on kyvytön jatkamaan sitä pidemmälle. Päätelmä jää keskeneräiseksi: havaintomme ajasta ei vastaa todellista aikaa, mutta havaitsemme olevat kuitenkin aina ajassa. Tästä näyttää seuraavan, että havaintomme ja kokemuksemme eivät edes periaatteessa voi vastata todellisuutta. Koemme aina maailman jonakin sellaisena, mitä se ei todella ole, nimittäin ajallisena. Heidegger voi tietyin käsitteellisin varauksin hyväksyä teesin, jonka mukaan kokemamme maailma on ajallinen; eksistenssimme ajallistaa maailmassa-olemistamme. Maailma on ajallinen, koska tämä oleva, joka on ymmärtävässä suhteessa maailmaan, on itse ajallinen. Mitä taas tulee kysymykseen todellisuudesta, hän ei pidä sitä ainoastaan redundanttina vaan ennen

²⁸⁴ OA, § 80, 495; GA2, § 80, 554.

²⁸⁵ ”And whenever we perceive anything as existing in time – which is the only way in which we ever do perceive things – we are perceiving it more or less as it really is not” (McTaggart 1908, 470).

kaikkea mielettömänä kysymyksenä²⁸⁶. Kysymyksen ulkomaailmasta ja sen reaalisuudesta voi asettaa ainoastaan Dasein, joka on olemuksellisesti jo maailmassa-olemista. Heideggerin mukaan ”vain koska se [oleminen] on Daseinissa ymmärrettävissä – voi Dasein ymmärtää ja käsitteellistää myös sellaisia olemisluonteita kuin riippumattomuus, ’itsessään’ ja reaalisuus yleensä”²⁸⁷. Kysymys reaalisuudesta palautuu Daseinin huoleen ja sen kykyyn paljastaa ja tulkita omaa maailmassa-olemistaan. Reaalisuuden tai todellisuuden asettaminen on mahdollista vain Daseinin taholta, joka langenneena tulkitsee itsensä ja maailmansa subjektin ja objektin välisenä viitekehyksenä. Se toisin sanoen antaa olemisen olevalle²⁸⁸, jonka on mahdollista näyttäytyä reaalisenä, sikäli kun se nähdään ensisijaisesti esilläolevana. Reaalisuus on näin ollen riippuvainen Daseinista, kuten Heidegger asian selvästi esittää: ”[j]os Dasein ei eksistoi, silloin ei myöskään ’ole’ ’riippumattomuutta’ eikä mitään ’sinänsä’.”²⁸⁹ Tätä ei kuitenkaan tule ymmärtää ontologisen solipsismin tai subjektiivisen idealismin mukaisena näkemyksenä, jonka mukaan maailmassa olevien olioiden olemassaolo palautuu viime kädessä subjektin mielensisältöihin²⁹⁰. Antirealistiset tulkinnat olevasta perustuvat yhtä lailla olevan esilläolevuuteen, tarkemmin sanoen tietoisuuden, mielen tai subjektin esilläolevuuteen.²⁹¹

Eksistentiaalis-fenomenologisessa viitekehyksessä McTaggartin tarkastelema aika on luonteeltaan esilläoleva, joka on traditionaalisen ontisen metafysiikan aikakäsityksenä Heideggerin silmissä riittämätön tulkinta ajasta. McTaggartilla kysymys ajan ontologisesta statuksesta, tai tarkemmin, ontisesta statuksesta palautuu entiteettiä koskevaan reaalisuuden ja ilmentymän väliseen viitekehykseen, jossa hän katsoo ajan kuuluvan jälkimmäiseen luokkaan. Mitä itse ilmentymän syihin tulee, McTaggart vaikenee. Ajan vaikutelmalle tai ilmentymiselle hän ei tarjoa mahdollisia selitysehdotuksia, mutta esittää sen sijaan artikkelinsa lopussa vakavan ja varsin heideggerilaisen kysymyksen:

²⁸⁶ ”’Filosofian skandaali’ ei ole siinä, että tämä todistus [todistus ulkomaailman olemassaolosta] on vielä saavuttamatta, vaan siinä, että tällaista todistusta edelleen odotetaan ja että siihen pyritään” (OA, § 43, 255; GA2, § 43, 272).

²⁸⁷ OA, § 43, 258–259; GA2, § 43, 275.

²⁸⁸ ”[V]ain sikäli kun Dasein *on*, siis kun on ontinen mahdollisuus olemisymmärrykselle, ’on’ olemista” (OA, § 43, 263; GA2, § 43, 281).

²⁸⁹ OA, § 43, 263; GA2, 43, 281.

²⁹⁰ Ks. alaviite 280.

²⁹¹ OA, § 43, 259; GA2, § 43, 275–276.

[M]iten meidän tulee tarkastella itse ilmentymää [appearance]? Jos aika ja muutos redusoidaan ilmentymäksi, eikö silloin ilmentymä täydy olla se, joka muuttuu ja joka on ajassa, ja eikö silloin aika osoittaudu loppujen lopuksi todelliseksi?²⁹²

3.1. B-teoria ja eksistentiaalis-ontologinen ajallisuus

McTaggart jatkoi ajan ja sen ilmentymän tarkastelua idealistisen metafysiikan pohjalta, mutta hänen merkittävin kontribuutionsa ajan filosofiaan sisältyy artikkelissa ”The Unreality of Time” esitettyyn kahteen ajan viitekehykseen, A- ja B-sarjaan.²⁹³ B-sarjan kannattajat hyväksyvät McTaggartin negatiivisen teesin, joka mukaan A-sarjan ominaisuudet, menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus ovat keskenään ristiriitaisia käsitteitä, mutta he eivät hyväksy McTaggarin väitettä, jonka mukaan B-sarja A-sarjasta riippuvaisena sarjana ei voisi toimia aikaa konstituivana itsenäisenä temporaalisena viitekehyksenä. Vaikka B-teoreetikot muodostavat enemmän tai vähemmän heterogeenisen ryhmän, jonka sisällä erilaiset aikaa koskevat tulkinnat erityisesti yksityiskohtien osalta saattavat vaihdella suurestikin, teoriolla on paradigmaattinen perustansa tietyissä muuttumattomissa ontologisissa sitoumuksissa. Ensimmäisessä luvussa tarkastelimme näitä sitoumuksia sekä niitä keskeisiä keinoja, joiden avulla dynaamisen A-teorian mukaiset ajan ilmiöt olisivat selitettävissä. B-teoreetikot katsovat B-teorian olevan ajan objektiivinen kuvaus, jonka yhteensopivuus luonnontieteellisten teorioiden kanssa antaa sekä tukea teorian hyväksyttävyydelle että kyseenalaistaa tavallista aikakäsitystä puoltavat A-teoreettiset näkemykset. B-teoria on analyttisessä keskustelussa paradigmaattinen viitekehys, mutta eksistentiaalis-fenomenologisessa viitekehyksessä se näyttäytyy kuitenkin poikkeavassa valossa. Merkittävistä eroista huolimatta Heideggerilla ja B-teoreetikoilla on – ehkä yllättäen – yhteinen tavoite. Molemmat tahot pyrkivät osoittamaan, että tavallinen aikakäsitys ei vastaa varsinaista aikaa.

Heidegger on B-teorian kanssa samaa mieltä kahdesta asiasta. Ensinnäkin aika ei ole dynaaminen entiteetti, joka saapuu tulevaisuudesta nykyisyyteen jatkaen matkaansa edelleen yhä kauemmaksi menneisyyteen. Toiseksi tällä hetkellä eli nykyisyydellä ei ole ontologisesti ensisijaista asemaa. Yksimielisyyks näiden teesien osalta perustuu kuitenkin toisistaan eroaviin premisseihin, joiden

²⁹² ”[H]ow are we to deal with the appearance itself? If we reduce time and change to appearance, must it not be to an appearance which changes and which is in time, and is not time, then, shown to be real after all?” (McTaggart 1908, 474).

²⁹³ McTaggartin idealismista ks. *The Nature of Existence, vol. I*, (1921) ja C. D. Broadin toimittama *The Nature of Existence, vol. II* (1927). Jälkimmäinen sisältää muokatun version artikkelista ”The Unreality of Time” (luku XXXIII, ”Time”, s. 9–31), jossa McTaggart vastaa mm. Bertrand Russellin antamaan kritiikkiin. Aikaa koskevasta tarkastelusta katso erityisesti luvut LI, ”Further Considerations on Time”, LVIII, ”Appearance and Reality” ja LIX, ”The Fundamental Sense of the B Series”.

luonne tuli jo alustavasti esiin McTaggartin ja Heideggerin edustamien positioiden välisessä tarkastelussa. B-teorian kannattama aikakäsitys, jonka mukaan aika on osa neliulotteista avaruus-aika-todellisuutta, perustuu metafysisen realismin mukaiseen ontologiaan. Aika nähdään kokijasta riippumattomana entiteettinä, reaalisenä olevana, joka kohdataan kolmiulotteisessa tilassa tapahtuvien tapahtumien peräkkäisyydessä. Tässä viitekehyksessä aika on staattinen entiteetti, jonka kautta tapahtumien ajalliset positiot määräytyvät. Illuusio ajan kulumisesta muodostuu enemmän tai vähemmän sekä kielen tempuksellisesta kieliopista että tapahtumien seuraannosta, joka näyttäisi kulkevan liikkuvan ajan mukana. Vanhan B-teorian kannattajat katsovat A-teoreettisen ajan käsitteiden ja ilmiöiden palautuvan B-ontologiaan, joka olisi osoitettavissa lingvistisen reduktion avulla. Uuden B-teorian edustajat tunnustavat lingvistisen reduktion rajoitukset ja katsovat sen sijaan näennäisten A-faktojen perustuvan B-ontologisiin totuudentekijöihin. Heideggerin mukaan realismin asettaminen on lähtökohdiltaan mahdollista vain Daseinin maailmassa-olemisessa, mutta sen sijaan, että Daseinin oleminen olisi ymmärretty maailmassa-olemisen avautuneisuutena, jossa oleva voi ylipäätään tulla tavalla tai toisella kohdatuksi, traditionaalinen filosofia, jonka yksi osa metafysisen realismi on, on sivuuttanut tämän perustan täysin. Realismi on tässä mielessä sokea sen omalle lähtökohdalleen, joka lepää Daseinin ajallisuudessa. B-teoreettisen tai fysikaalisen ajan käsitteet ovat luonteeltaan ontis-eksistenttisesti ymmärrettyjä, tulkittuja ja johdettuja käsitteitä, jotka ovat muodostuneet epävarsinaisen ajallistumisen muodostaman tavallisen aikakäsityksen teoretisoinnin kautta. Heidegger kiinnittää huomiota ajan pysäyttämisen ja spatialisoimisen ilmiöön jo varhaisessa artikkelissaan ”Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” (1916): ”[v]irta jäätyy, siitä tulee taso, ja ainoastaan tasona se tulee mitattavaksi. Ajasta tulee tasarakenteinen järjestys paikalle ja asteikolle, parametri.”²⁹⁴ Aika muodostaa yhdessä tilan kanssa todellisuuden, jota voidaan mitata ja tutkia fysikaalisin käsittein. Eksistentiaalis-fenomenologisesta näkökulmasta katsottuna B-teoreetikon ontologiset sitoumukset estävät häntä kuitenkin näkemästä ajan varsinaista alkuperää. Hän etsii aikaa sieltä, missä sitä ei ole, ja samalla hän ei onnistu huomaamaan, että hän *kykenee* etsimään aikaa vain, koska hän on itse ajallistunut.

Heideggerin muotoilema Daseinin alkuperäinen aika ajallistuu huolen ekstaattis-horisontaalisessa ykseydessä niin, että Daseinin tulevaisuudellisuus tuo Daseinin olleisuuden nykyisyyteen. Dasein on ensisijassa tulevaisuudellinen, mutta se voi olla tulevaisuudellinen vain, jos sen oleminen on historiallista. Nykyisyys, joka konstituoii maailman-äärellä-olemista, tulee mahdolliseksi historiallisen tulevaisuudellisuuden kautta ja voi olla eksistentiaalisena ajallisuutena,

²⁹⁴ ”Der Fluß gefriert, wird zur Fläche, und nur als Fläche ist er zu messen. Die Zeit ist zu einer homogenen Stellenordnung geworden, zur Skala, zum Parameter” (GA1, 424).

nykyistämisenä, joko epävarsinaista tai varsinaista. Koska Daseinin oleminen on kuitenkin pääosin epävarsinaista olemista, nykyistäminen on eksistentiaaliselta luonteeltaan epävarsinaista nykyistämistä, joka sisältää menneen säilyttämisen ja tulevaan valmistautumisen. Epävarsinainen ajan tulkinta tulee esiin epävarsinaisessa nykyistämisessä, jossa Dasein katsoo elävänsä edessä olevan tulevaisuuden ja takana jäävän menneisyyden väliin jäävässä nykyisyydessä. Nykyisyys vaikuttaa tällöin tulevaisuuteen ja menneisyyteen nähden ontologisesti ensisijaiselta ajan ulottuvuudelta. B-teoreetikot katsovat tämän olevan harhaa, sillä heidän mukaansa nykyisyyttä sen paremmin kuin tulevaisuutta tai menneisyyttä ei ole olemassa. Heidegger taas katsoo nykyisyyden korostetun aseman johtuvan Daseinin tyypillisestä tavasta ymmärtää oma ajallinen paikansa epävarsinaisuuden pohjustaman tavallisen aikakäsityksen viitekehyksessä. Heidegger ja B-teoreetikot kiistävät molemmat nykyisyyden ontologisen aseman erityisyyden, mutta heidän perusteluitaan voidaan pitää keskenään yhteismitattomina. Heideggerin mukaan tavallinen aikakäsitys perustuu tyypistettyyn maailmanaikaan ja maailmanaika taas palautuu huolen konstituoimaan alkuperäiseen aikaan, joka on perusta Daseinin maailmassa-olemisen avautuneisuudelle. B-teoreettiset näkemykset, kuten muutkin maailmaa koskevat teorit, on mahdollista nousta vain Daseinin eksistentiaalisen ajallisuuden pohjalta. Nykyisyyden olemassaolo voidaan kieltää vain, koska se ontisena käsitteenä tulee mahdolliseksi Daseinin ajallisessa ontologiassa.

Tämä koskee luonnollisesti myös sitä relationaalisuutta, johon eternalistinen B-teoria pohjimmiltaan perustuu. Kuten ensimmäisessä luvussa tuli ilmi, kaikilla tapahtumilla ja asiantiloilla on muuttumattomat paikkansa B-sarjassa, jossa tapahtumien välisiä suhteita voidaan tarkastella kaksipaikkaisten asymmetristen relaatioiden *aikaisemmin kuin*, *myöhemmin kuin* ja *samanaikaisesti kuin* avulla. Vanhan B-teorian edustajista J. J. C. Smart katsoi voitavansa esitysrefleksiivisyysanalyysin avulla eliminoida pois kaikki tavalliselle kielelle tyypilliset A-teoreettiset aikamuodot ja ajan adverbit ilman, että sanojen ja ilmausten merkitys käännösprosessissa muuttuisi. Koska B-teoria ei voi käyttää A-teoreettisia käsitteitä, kuten preesensmuotoa ja muita nykyisyyteen viittaavia ilmaisuja, Smart korvasi nämä temporaaliset indeksikaalit tempuksettomalla ilmauksella T on (tempuksettomasti) *aikaisemmin/myöhemmin/samanaikaisesti tämän lausahduksen kanssa*. Toinen tapa eliminoida kielen tempuksellisuus on käyttää Russellin (1906), Goodmanin (1951) ja Mellorin (1998) tavoin lauseen yhteydessä päivämäärää ja kellonaikaa, joiden avulla lause voidaan ankkuroida B-ontologiaan.

Heidegger katsoo ajallisten relaatioiden alkuperän olevan maailmanaikaan sisältyvässä ajoitettavuudessa, jonka kautta tapahtumien ajalliset paikat ilmaistaan temporaalisten indeksikaalien *sitten*, *tuolloin* ja *nyt* avulla. Hänen mukaansa ”[s]äilyttämisen horisontti, jossa säilyttäminen ilmaisee itsensä sanomalla ’tuolloin’, on ’aikaisempi’. Horisontti ilmaukselle ’sitten’ on ’tuonnempana’ (’tuleva’) ja horisontti ilmaukselle ’nyt’ on ’tämänpäiväinen’”²⁹⁵. Epävarsinaiseen nykyistämiseen sisältyvä säilyttäminen tulkitsee jo tapahtuneen tapahtuman joksikin menneeksi, joksikin ”tuolloin, kun”, jonka perusteella vanhan B-teorian mukainen esitysrefleksiivinen lause ”T on aikaisemmin kuin tämä lausahdus” tulee mahdolliseksi. Ajoitettava temporaalinen ilmaisu ”sitten, kun” ilmaisee nykyistävän valmistautumisen, joka mahdollistaa esitysrefleksiivisen lauseen ”T on myöhemmin kuin tämä lausahdus”. Lause ”T on samanaikaisesti tämän lausahduksen kanssa” taas perustuu ainoastaan epävarsinaiselle nykyistämiselle, joka ilmaisee itsensä ilmaisussa ”nyt, kun”.

B-teoreettisen esitysrefleksiivisen analyysin rakenne vaikuttaa olevan yllättävän yhtenevä Heideggerin ajoitettavuutta koskevan analyysin kanssa. Aikaisemman, myöhemmän ja samanaikaisen relaatiot vastaavat ajoitettavuuden ilmaisuja ”tuolloin, kun”, ”sitten, kun” ja ”nyt, kun”. Toinen huomionarvoinen seikka liittyy esitysrefleksiivisen lauseen lopussa olevaan ilmaukseen ”...tämän lausahduksen kanssa”, jonka suhteen tapahtuman B-aika määräytyy. Tempuksellinen tapahtuma voidaan ilmaista tempuksettomasti esimerkiksi seuraavilla tavoilla: ”syön aamiaista on [tempuksettomasti] aikaisemmin kuin tämä lausahdus”, ”kuu siirtyy auringon eteen on [tempuksettomasti] myöhemmin kuin tämä lausahdus” tai ”luen lehteä on [tempuksettomasti] samanaikaisesti tämän lausahduksen kanssa”. Eksistentiaalis-ontologisesta näkökulmasta katsottuna esitysrefleksiivinen funktio ”...tämän lausahduksen kanssa” sisältyy Daseinin ajallisuuden epävarsinaiseen nykyistämiseen, jolla on menneisyyteen viittaavan säilyttämisen ja tulevaisuuteen katsovan valmistautumisen suhteen etusija. Heidegger esittää asian seuraavasti.

Termillä ’sitten’ huolehtiminen ilmaisee itsensä valmistautuen; termillä ’tuolloin’ se ilmaisee itsensä säilyttäen ja termillä ’nyt’ nykyistäen. ’Sitten’ sisältää äänenlausumattomasti usein merkityksen ’ei ihan vielä’, eli se sanotaan nykyistämässä, joka valmistautuen säilyttää tai unohtaa. ’Tuolloin’ sisältää merkityksen ’ei enää vielä’.

²⁹⁵ OA, § 79, 481; GA2, § 79, 538.

Tämän myötä säilyttäminen ilmaisee itsensä valmistautuvassa nykyistämässä. 'Sitten' ja 'tuolloin' on ymmärretty suhteessa 'nyt'-hetkeen, eli nykyistämällä on erityinen paino.²⁹⁶

Aikamuotojen eliminointi ja nyt-hetken korvaaminen ilmaisulla ”...tämän lausahduksen kanssa” ei Heideggerin näkökulmasta katsottuna vapauta B-teoreetikkoa ajan tempuksista. Tältä osin esitysrefleksiivisyyteen perustuva teoria vaikuttaa ennemminkin ristiriitaiselta: sikäli kun tulkinnat aikaisempaa ja myöhempää kohtaan perustuvat epävarsinaiseen nykyistämiseen, joka ymmärtää menneen ja tulevan nyt-hetkestä käsin, B-teoreettinen esitysrefleksiivisyysanalyysi vaikuttaa itse olevan ainoastaan mahdollinen siltä pohjalta, jota vastaan se argumentoi. Tämä johtuu ennen kaikkea B-teorian ontologisista sitoumuksista, jotka perustuvat eksistentiaalis-ontologisesti tarkasteltuna metafysiikan toissijaiseen tasoon, ontiseen puoleen, unohtaen samalla metafysiikan ensisijaisen kysymyksen, olemisen eli ontologisen kysymyksen.

Heideggerin suhtautuminen päivämäärään sidottuun aikakäsitykseen on niin ikään kriittinen. Hän tarkastelee aihetta jo edellä mainitussa ”Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” -artikkelissaan, jossa hän katsoo luonnontieteissä sovellettavien kvantitatiivisten määritysten (*quantitative Bestimmung*), kuten vuosilukujen ja päivämäärien, saavan merkityksensä historiallisesta aikakäsityksestä (*historische Zeitbegriff*), joka taas muodostuu ihmisen elämän, arvojen ja kulttuurin kautta. Heideggerin mukaan ”vuosiluvut ovat käteviä numeroiteja, joilla ei kuitenkaan ole itsessään mieltä [...]”²⁹⁷. Tätä tukee muiden muassa se seikka, että kalendaarisen ajanlaskun alkukohta on aina jokin merkittäväksi katsottu historiallinen tapahtuma, kuten Rooman perustaminen tai Jeesuksen syntymä.²⁹⁸ Kalenterin ja kellon käyttö aikaa mittaavina välineinä saa kypsemmän ja yksityiskohtaisemman eksistentiaalis-fenomenologisen tarkastelun *Olemisessa ja ajassa* sekä teoksessa *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, joissa molemmissa ajan mittaamisen teema punoutuu maailmanaikaa ja tavallisen aikakäsityksen muodostumista koskevan käsittelyn yhteyteen²⁹⁹. Heideggerin mukaan ajan laskeminen tulee mahdolliseksi maailmanaikaan sisältyvässä julkisuudessa, jonka piirissä aika koetaan joksikin objektiivisen kaltaiseksi entiteetiksi. Ajan laskemiseen liittyvä ontologinen virhe on tematisoida julkisesti laskettu aika ja ottaa se aikaa koskevan metafysiikan lähtökohdaksi. Tematisoitu aika ymmärretään näin ensi sijassa esilläolevaksi, kun taas olevan esilläolevuuden kohtaamisen mahdollistama Daseinin ekstaattis-ajallisen huolen rakenne jää selvittämättä. Ajan esilläolevuus ja sen laskennalliseen luonteeseen liittyvät päivämäärät ja kellonajat otetaan annettuna. Päivämäärät ja kellonajat ovat

²⁹⁶ OA, 79, 481; GA2, § 79, 537.

²⁹⁷ Die Jahreszahlen sind bequeme Zählmarken, an sich betrachtet jedoch ohne Sinn [...]” (GA1, 432).

²⁹⁸ GA1, 425–433.

²⁹⁹ Ks. GA2, § 79–81 ja GA24, § 19b, α.

konventionaalisia määreitä ja tämän julkisuuden kautta aika on meille kaikille samaa ja yhteistä. Ajan mittareiden avulla kukin meistä voi laskea julkista aikaa ja tämä ajan mittaaminen itse ”antaa ajalle ilmeisen julkisen luonteen, niin että vasta tällä tavalla tulee tunnetuksi se, mitä tavallisesti kutsumme ’ajaksi’”³⁰⁰. Konventionaalinen julkisuus perustuu kuitenkin eksistenttiselle ymmärrykselle, jossa julkisuus nähdään objektina eikä maailmaan langenneen Daseinin olemisen tapana, eksistentiaalina. B-teorian päivämääräanalyysi pyrkii kiinnittämään tapahtumat ja asiantilat päivämäärien ja kellonaikojen avulla todellisen ajan viitekehykseen, objektiiviseen aikaan, joka eksistentiaalis-ontologisessa tarkastelussa paljastuu maailmanajan ja sen sisältämän Daseinin langenneisuuden mahdollistamaan julkisuuteen. Julkisuus sen enempiä kuin maailmanaikakaan ei kuitenkaan ole sen paremmin alkuperäisen ajan kuin analyttisessä filosofiassa etsityn todellisen ajan perusta. Aika ei toisin sanoen löydy kalenterista tai kellosta, vaan Daseinin ajallisuudesta, joka ajallistuu pääasiassa epävarsinaisuuden moduksessa. B-teorian päivämääräanalyysi tulee mahdolliseksi vain maailmanajan kautta, jolloin analyysin perustana oleva B-ontologia edustaa eksistentiaalis-ontologiselta kannalta johdettua ja siten jo tulkittua ontologian tasoa, tarkemmin sanoen, ontis-kategoriaalista tasoa. Parhaimmillaankin ”[k]alendaarinen päivämäärä on vain yksi tietynlainen jokapäiväisen ajoittamisen tapa”³⁰¹ monien muiden ajoitusten joukossa, joista valtaosa on ajoituksiltaan enemmän tai vähemmän epämääräisiä. Kuten kappaleessa 2.5.3. ”Ilmaistun ajan rakenteelliset tekijät” Kekkonen valtakautta koskevasta esimerkistä kävi ilmi, kalendaariset määritykset saavat merkityksensä historiallisten tapahtumien kautta ja historiallisen tapahtuman voi kohdata ainoastaan historiallinen oleva eli Dasein.

Esitysrefleksiivisyys- ja päivämääräanalyysi ovat B-teoreettisia välineitä, joiden mukaan tavallinen aikakäsitys ja siihen liittyvät kielen aikamuodot ja temporaaliset indeksikaalit on selitettävissä B-teoreettisessa viitekehyksessä. Teoriat ovat ennemminkin eternalistista ontologiaa tukevia välineitä kuin ontologisia sitoumuksia sinänsä. Sen sijaan Bertrand Russell kuvaa artikkelissaan ”On the Experience of Time” (1915) eternalistista ajan ontologiaa ja erottaa toisistaan fysikaalisen eli objektiivisen ja subjektiivisen eli mentaalisen ajan. Eksistentiaalis-ontologisen fenomenologian kannalta tämä distinktio edustaa tyypillistä traditionaalisen metafysiikan epistemologista positiota, jossa tiedon kohteena oleva objekti erotetaan tarkasti tietävästä subjektista. Tämä metafysiikka ohjaa käyttäjänsä jo edeltäpäin tiettyihin ratkaisuihin, jotka ovat mahdollisia ilmiön tai ongelman selittämisessä. Voimme Russellin tavoin ajatella, että fysikaalinen maailma on mielestä riippumatonta todellisuutta, joka sisältää objektiivisen ajan relaatioiden *aikaisemmin kuin*,

³⁰⁰ OA, § 80, 494; GA2, § 80, 553.

³⁰¹ ”Das kalendarische Datum ist nur ein besonderer Modus der alltäglichen Datierungen” (GA24, § 19, 371).

myöhemmin kuin ja samanaikaisesti kuin muodossa. Hyväksyttäessä nämä relaatiot todellisuuden rakenteiksi meidän tulee enää antaa selitys ajan kulumisen ilmiölle sekä tulevaisuuden, nykyisyyden ja menneisyyden ajallisille ulottuvuuksille, jotka tavalliseen aikakäsitykseen kuuluvina ilmiöinä istuvat tiukasti ihmisten uskomuksissa. Katse tarkentuu tällöin subjektiiviseen tai mentaaliseen tekijään, joka ainoana vaihtoehtona näyttää voivan selittää dynaamisen ajan kokemuksen. Russell katsoo nykyisyyden muodostuvan aistimusten kautta ja menneisyyden taas perustuvan muistiin. Tulevaisuudesta sen sijaan ei voi olla minkäänlaista kokemusta, joten se on selitettävissä ainoastaan aistinsisällöstä päättelämällä. Yhtä kaikki, kokemallemme ajalle ei löydy vastinetta mielestä riippumattomasta todellisuudesta.

Russell tarkastelee olevaa olevana, oli kysymys sitten fyysikaalisesta tai mentaalista entiteetistä. Ontis-eksistenttisen metafysiikan piirteitä suhteessa eksistentiaaliseen ontologiaan on kuvattu jo edellä, joten erottavien tekijöiden sijasta on mielenkiintoisempaa pysähtyä hetkeksi tarkastelemaan yhtä yhteistä tekijää, jonka sekä Russell että Heidegger näyttävät jakavan keskenään. Russell esittää artikkelinsa alussa sivulla, että ”maailmassa, jossa ei olisi kokemuksia [kokevaa olevaa], ei olisi menneisyyttä, nykyisyyttä tai tulevaisuutta [...]”³⁰². Toisin sanoen ajan ulottuvuudet ovat psyykkisiä ilmiöitä, jotka häviävät viimeisen ihmisen hävitessä tältä planeetalta. Heidegger on samaa mieltä Russellin kanssa siitä, että ihmisen olemassaolo on välttämätöntä A-ajan ilmiöiden olemassaololle, mutta Russellista poiketen Heidegger ei redusoi ilmiöitä psyykkisiin tekijöihin ja selitä niitä näiden avulla. Ensinnäkin, ja mikä tulee erityisen tähdelliseksi A-teorian eksistentiaalisen ontologisessa tulkinnassa³⁰³, Heideggerin mukaan ”’tulevaisuuden’, ’menneisyyden’ ja ’nykyisyyden’ käsitteet ovat ensi sijassa syntyneet epävarsinaisesta ajan ymmärtämisestä”³⁰⁴. Ajan ulottuvuudet eivät pohjautu psyykkisiin tekijöihin vaan Daseinin ajalliseen olemiseen, joka saa tulkintansa epävarsinaisessa olemisymmärryksessä. Russellin viittaamat psyykkiset tekijät itsessään, jotka ovat luonteeltaan ontisia entiteettejä, voivat tulla maailmansisäisesti kohdatuiksi ja tulkituiksi ainoastaan ajallistuneen huolen ykseyden pohjalta. Epävarsinainen nykyistäminen, joka ylläpitää ajan julkisuutta, tulkitsee ajallisen paikkansa nyt-hetkestä käsin, jonka takana on menneisyys ja edessä tulevaisuus. Russellin teoria mentaalisen ja fyysisen ajan erottamisesta perustuu toisin sanoen Daseinin epävarsinaiseen ajallistumiseen, eksistenttiseen tulkintaan ajasta ja olevuudesta yleensä, joka edelleen pohjautuu Daseinin alkuperäiseen ajallisuuteen.

³⁰² ”In a world in which there was no experience there would be no past, present, or future [...]” (Russell 2008, 174).

³⁰³ Ks. kpl. 3.2. ”B-teoria ja eksistentiaalisen ontologian ajallisuus”.

³⁰⁴ OA, § 65, 393; GA2, § 65, 432.

Toinen huomio liittyy Russellin mentaalisen ja fysikaalisen ajan ontologiseen järjestykseen. Relaatioista rakentuva fysikaalinen aika on olemassa mielestä riippumatta ja on siten reaalisesti olemassa, kun taas mentaalinen aika, jonka kautta tavallisen aikakäsityksemme rakentuu, on mielestä riippuvainen eikä näin ollen ole osa todellisuutta. Locke seuraten voisimme sanoa fysikaalisen ajan sisältämien relaatioiden edustavan primaarisia ominaisuuksia ja mentaalisen ajan sekundaarisia ominaisuuksia. Russellin mukaan kokemuksemme ajan kulumisesta muodostuu aistinsisältöjen seuraannosta, joka voidaan kokea sekä näennäisen nykyisyyden (*specious present*) kaltaisessa hetkellisessä kokonaisessa kokemuksessa (*one momentary total experience*) että ennen kaikkea lähimuistin avulla (*immediate memory*). Vaikka kokemuksemme ajasta ei vastaakaan todellista relationaalista aikaa, kokemus itsessään, vaikkakin virheellinen, on todellisuuden primaaristen ominaisuuksien aiheuttamaa. Heidegger kääntää asetelman jokseenkin toisinpäin. Hänen mukaansa relaatiot *aikaisemmin kuin, myöhemmin kuin ja samanaikaisesti kuin* eivät ole ontologisesti tavallista aikakäsitystä ja siihen liittyviä piirteitä ”reaalisempia” tai primarisempia ominaisuuksia. Kuten edellä kävi ilmi, B-relaatiot perustuvat Daseinin maailmanaikaan sisältyvään rakenteeseen, ajoitettavuuteen. Sen ontologinen luonne tulee esiin epävarsinaisen nykyistämisen ja sen sisältämien säilyttämisen ja valmistautumisen temporaalisissa indeksikaaleissa *tuolloin kun, sitten kun ja nyt, kun*, joiden avulla Dasein ajoittaa omaa ajallista olemisen paikkaansa maailmassa. Kuten sanottua, Heidegger hyväksyisi Russellin teesin, jonka mukaan A-ajan mukaisia ominaisuuksia ei ole olemassa ilman kokevaa olevaa eli ihmistä, mutta lisäisi tähän, että B-relaatiot eivät ole primaarisia tai reaalisia ominaisuuksia vaan Daseinin olemiseen kuuluvan maailmanajan johdannaisia.

Tässä yhteydessä on hyvä tuoda esiin myös Simon Prosserin teesi ajan kulumiseen liittyvän kokemuksen mahdottomuudesta. Prosserin argumentaatio B-teoreettisen aikakäsityksen puolesta eroaa monista muista B-teoreetikoista siinä, ettei hänen tavoitteenaan ole osoittaa B-teorian oikeellisuutta tai paremmuutta etsimällä uusia keinoja ja vakuuttavia argumentteja, joiden avulla olisi mahdollista selittää tavallisen aikakäsityksen mukaisten ominaisuuksien palautuminen tavalla tai toisella B-ontologiaan. Sen sijaan hänen argumentaationsa lähtee oletuksesta, jonka mukaan koko A-teorian perustavinta ilmiötä, ajan kulumista, ei voi kokea lainkaan.

Eksistentiaalis-ontologisesti tarkasteltuna Prosserin fysikalistinen metafysiikka edustaa muiden eternalistien tavoin ontista metafysiikkaa. Hän rakentaa teesinsä supervenienssiksi kutsutun mielenfilosofisen teorian varaan, jonka mukaan aivotilojen määrittämät kokemukset ovat suoraan riippuvaisia aivotiloja määrittävistä riippumattomista ilmiöistä, joiden täytyy olla sekä olemassa että tuottaa fysikaalisia vaikutuksia. Supervenienssiteoria selittää kokemuksen siten, että jokaista tiettyä

kokemusta vastaa tietynlainen fysikaalinen muutos aivojen tilassa, jolloin fysikaalinen muutos toisin sanoen supervenoi mentaaliseksi kutsumaamme kokemusta. Prosser katsoo, että mielen sisäiset mentaaliset ominaisuudet ovat luonteeltaan näennäisilmiöitä, eivätkä ne siten kykene fysikaalisen maailman tavoin aiheuttamaan vaikutuksia. Ajan kulumisen kuuluu näihin epifenomenaalisen kaltaisiin ilmiöihin.

Prosserin ontologiset sitoumukset ovat hyvin etäällä Heideggerin filosofisesta positiosta, mutta tämä ei tarkoita sitä, etteikö Prosserin teoria olisi tulkittavissa eksistentiaalis-ontologisesti. Sikäli kun Dasein-analyysin on tarkoitus osoittaa olemisen ja ontologian ensisijaisuus suhteessa olevaan ja ontiseen, tulkinta on mahdollista vain tässä suunnassa. Filosofinen etäisyys ei myöskään poista sitä seikkaa, että molemmat heistä tarkastelevat samaa ilmiötä, aikaa. Tähän liittyen on syytä huomata, että Heideggerin ja Prosserin tavat jäsentää ja määritellä ajan ilmiötä eroavat toisistaan suuresti: siinä missä Heidegger pyrkii antamaan ajasta positiivisia määritelmiä kuvailemalla ajan ilmiön rikasta ja monitahoista luonnetta sekä sen keskeistä merkitystä Daseinin ontologiaan ja edelleen koko filosofiaan, Prosser jättää B-teoreettisen positionsa mainitsemisen asteelle ja keskittyy sen sijaan negatiivisten määritelmien ja sitä tukevien argumenttien avulla esittämään mitä aika ei ole³⁰⁵. Tämän vuoksi ensisijainen mielenkiintomme kohdistuu kokemuksellisuuden ehtoihin, joiden mukana ajan kulumista koskevat teoriat joko kestävät tai kaatuvat. Prosser katsoo kokemuksen ja kokemuksellisuuden yleensä olevan suoraan alisteinen fysikaalisten aivotilojen muutoksille, jotka voivat muuttua vain mielestä riippumattomien fysikaalisten tekijöiden vaikutuksesta. Tässä mallissa kokemuksen muodostuminen vaikuttaa enemmän tai vähemmän mekaaniselta toiminnalta ja itse kokemuksellisuus, mielen kokemisen kyky, fysikaaliselta koneelta, joka tuottaa tavalla tai toisella subjektiivisia kokemuksia. Prosserin mukaan ”ajan kulumisella ei voi olla mitään tekemistä temporaalisen kokemuksen luonteen määrittäjänä, koska sillä ei ole mitään tekemistä aivotilojen määrittäjänä”³⁰⁶. Ajan kulumisen ei toisin sanoen kykene aiheuttamaan aivotiloissamme mitään fysikaalista muutosta, joten meillä ei näin ollen voi olla kokemusta ajan kulumisesta.

Heideggerin varhaisfilosofian yksi keskeisimmistä tavoitteista on osoittaa, millä tavalla Daseinin maailmassa-oleminen konstituoi sitä, miten oleva meille ilmenee ja millä ehdoilla olevuus tulee meille kohdatuksi. Heidegger hylkää opettajansa Edmund Husserlin käyttämän subjektiiviseen kokemukseen viittaavan käsitteen *Erlebnis* (eletty kokemus, elämys) ja korvaa sen käsitteellä

³⁰⁵ Prosserin artikkeleista, ks. erityisesti ’A New Problem for the A-theory of Time’ (2000) ja ’Could We Experience the Passage of Time?’ (2007).

³⁰⁶ ”[T]he flow of time can have no role in determining the nature of temporal experience because it plays no role in determining brain states” (Prosser 2000, 496).

Erfahrung (kokemus), joka ei sisällä subjektiivisia konnotaatioita³⁰⁷. Daseinin kokemuksellisuus ei pitäydy karteesiolaisen subjektin kaltaisessa olevassa, joka on erillään kaikesta tämän subjektin ulkopuolelle jäävästä olevasta. Sen sijaan Heidegger pyrkii huolen määritelmällä osoittamaan, että Daseinin oleminen on aina jo olemista maailmassa toisten kaltaisiensa kanssa, yhteisten tapojen, kulttuurin ja traditioiden vietävänä. Das Man -analyysi kuvaa Daseinin maailmaan langenneisuutta, eksistentiaalista ilmiötä, joka riistää meiltä varsinaisen yksilöllisyyden. Ymmärtäminen ja virittyneisyys mahdollistavat meidän kohdata olevaa merkityskokonaisuuden sisällä, joka on meille paljastunut praktisen käsilläolevuuden kautta. Daseinin huolen määritelmä, jo-itsensä-edellä-maailmassa-oleminen maailmansisäisen olevan äärellä, ja sen sisältämä ekstaattis-horisontaalinen ajallisuus alkuperäisenä ajallisuutena, on Daseinin olemisen transsendentaalinen perusta. Heideggerin Dasein-analyysin kohdalla ajallisuuden merkitystä ei voi liikaa korostaa. Ajallisuus viime kädessä mahdollistaa Daseinin avautuneisuuden, maailmallisuuden ja edelleen olevan kohtaamisen ja kokemuksellisuuden. Prosser saattaisi hyväksyä tietyin varauksin Heideggerin teesin, joka mukaan maailmassa on aikaa, vain koska Daseinin eksistiminen on ajallista. Prosser nimittäin esittää, että ”kokemus säilyisi täysin ennallaan jopa olettaessa, että todellista ajan kulumista ei ole olemassa”³⁰⁸. Prosser tarkoittanee, että ajan kulumisen kokemus on mielestä riippuvainen ilmiö, jonka muodostumiseen ei ole voinut vaikuttaa ulkoinen fysikaalinen ajan kuluminen. Ajan kulumisen kokemus ei toisin sanoen vastaa ulkoista maailmaa, maailmaa, jota Heidegger kutsuisi luonnoksi³⁰⁹. Prosser pitää ajan kulumisen ilmiötä ja muita A-ominaisuuksia illuusioina, kun taas Dasein-analyysissa ne nousevat ontologian keskiöön: ekstaattis-horisontaalinen ajallisuus ja sen pohjalta muodostuva maailmanaika ei ole edellytyksenä ainoastaan tavallisen aikakäsityksen syntyyn, vaan koko kokemuksellisuuden mahdollisuudelle. Eksistentiaalis-ontologisesta positiosta katsoen A-aika on kaikkea muuta kuin illuusio. Se on ihmiselle tyypillinen ajallinen tapa olla maailmassa, kuten Heidegger esittää: ”[s]ikäli kun Dasein ymmärtää itsensä ensi sijassa ja enimmäkseen epävarsinaisesti, voidaan otaksua, että tavallisen aika-ymmärryksen ’aika’ todellakin esittää jotakin aitoa ilmiötä, mutta johdetussa mielessä. Se polveutuu epävarsinaisesta ajallisuudesta, jolla on oma alkuperänsä”³¹⁰. Tuo alkuperä, huolen alkuperäinen ajallisuus, mahdollistaa viime kädessä esimerkiksi fysikaalisen maailmankuvan ja siihen liittyvät teoriat. Prosserin käyttämää terminologiaa lainaten voisi sanoa, että Daseinin ajallinen oleminen supervenioi fysikalismia.

³⁰⁷ Keller 1999, 1–2.

³⁰⁸ Prosser 2000, 497.

³⁰⁹ ”Maailma on vain, jos, ja niin kauan kuin Dasein on olemassa. Luonto voi olla myös silloin kun Daseinia ei ole”. ”Welt ist nur, wenn und solange ein Dasein existiert. Natur kann auch sein, wenn kein Dasein existiert”. GA24, § 15, 241.

³¹⁰ OA, § 65, 393; GA24, § 65, 432.

D. H. Mellor (1998) antaa tavalliselle aikakäsitykselle suuremman merkityksen kuin moni hänen kollegansa. Hänen mukaansa tempuksellinen A-aika on ennen kaikkea käytännöllisistä syistä välttämätön aikakäsitys ihmisen jokapäiväisessä elämässä, eikä tämä tosiasia ole lingvistisen reduktion avulla palautettavissa B-ontologiaan. Esimerkiksi lähtiessäni kauppaan minulla täytyy olla kaksi uskomusta: uskomus kaupan aukioloajoista (esimerkiksi 9–20) sekä uskomus siitä, että kellonaika on *nyt* jotakin kaupan aukeamisen ja sulkemisen välillä (esimerkiksi klo on nyt 13.00). Menestyksellisen toiminnan ehtona on toisin sanoen tempuksellisen kielen ilmaisemat A-uskomukset. Mellor kuitenkin kiistää, että A-uskomukset viittaisivat mielestä riippumattomiin A-faktioihin tai asiantiloihin. Tämänkaltaisia entiteettejä ei ole olemassa. Hänen mukaansa A-uskomusten totuus tai epätotuus perustuvat B-ontologisiin totuudentekijöihin, tarkemmin sanoen päivämääriin ja kellonaikoihin: matkalla kauppaan vilkaisen kelloa ja tokaisen mielessäni ”kello on nyt 13.00”, mutta ilmaukseni ei viittaa nykyisyyden ulottuvuuteen, jonka perusteella uskomukseni voisi sanoa olevan tosi. Sen sijaan A-uskomuksen ”kello on nyt 13.00” tekee todeksi ajassa *t* ”kello on 13.00” sijaitseminen ajassa *t*.

Heideggerin mukaan syy siihen, miksi A-uskomukset ovat ihmisen toiminnan kannalta välttämättömiä löytyy Daseinin epävarsinaisesta maailmassa-olemisesta ja siihen liittyvästä maailmanajan rakenteesta. Vilkaistessani kelloa, en koskaan vilkaise sitä pelkän kellonajan vuoksi, vaan kellon katsominen sisältää aina ”aika johonkin” -suhteen. Ajan tarkistaminen sisältää aina merkityksellisyyden, jonka mukaan kulloinenkin aika on aina sopiva tai sopimaton aika johonkin. Lisäksi jokainen ajan tarkistaminen on aina nyt-hetken ilmaisemista, vaikkakin tämä yleensä tapahtuu äänettömästi. Ilmaisun ”kello on 13.00” tarkoittaa ”kello on nyt 13.00”. Merkityksen se saa vallitsevasta tilanteesta, Daseinin toiminnasta ja odotuksista. Jos olen menossa kauppaan, ilmaisu ”kello on nyt 13.00” on merkitykseltään sopiva aika. Jos taas viisarit osoittavat ilta yhdeksää, aika on kauppaan menemisen suhteen sopimaton, mutta samalla se saattaa olla sopiva aika mielenkiintoisen ajankohtaisen ohjelman katseluun, joka alkaa tasan kello 21.00. Nyt-hetken ilmaiseminen ei liity ainoastaan kellon katsomiseen, vaan se sisältyy kaikkiin tempuksellisiin lauseisiin. Todetessani itselleni tai ystävälleni, että ”onpas viheliäinen sää”, ilmaisuni tarkempi muoto kuuluisi ”onpas *nyt* viheliäinen sää”. Menneet aikamuodot perustuvat niin ikään epävarsinaiseen nykyistämiseen ja sen ei-enää-nyt -rakenteeseen. Ilmaisun ”olipas viheliäinen sää” pohjautuu tällöin ilmaisuun ”ei-enää-nyt ole viheliäinen sää”. Valmistautuva nykyistäminen taas antaa perustan tulevaisuuteen viittaaville ilmaisuille, jolloin ilmaisu ”tulee viheliäinen sää” pohjautuu muotoon ”ei-vielä-nyt ole viheliäistä säätä”. Ajan julkisuus taas antaa vaikutelman siitä,

että on olemassa yksi yhteinen aika, josta kukin meistä voi ottaa aikaa ja jota vasten suunnittelemme ja toteutamme erilaisia aktiviteetteja.

Mellor liittää ajan merkityksellisyyden funktion menestykselliseen toimintaan, jonka ehtona on ajan sopivuus. A-ajalla ja sitä kuvaavalla tavallisella kielellä on oikeutuksensa, vaikka A-uskomuksien totuus tai epätotuus perustuukin B-faktoihin. Tavallinen kieli kaikkine aikamuotoineen ja temporaalisine indeksikaaleineen on ihmisen tapa hahmottaa ajallista maailmaa, eikä tätä tosiasiaa muuta se, että A-kielen sisältämällä tempuksellisilla ilmauksilla ei ole todellisia viittauksen kohteita. Tavallinen kieli on sosiaalisen todellisuuden kieli ja sen sisältämä A-aika on sosiaalisen todellisuuden aika. Ilmiöinä se molemmat voidaan ottaa tutkimuksen kohteeksi, mutta ontologiana vain objektiivinen B-aika tulee kyseeseen. Mellor nimittäin katsoo Russellin tavoin, että sosiaaliseen todellisuuteen kuuluvat tempuksellinen kieli ja ajan kulumisen ilmiö ovat psykologisesti selitettävissä, kun taas ajan B-ontologinen perusta, joka ilmenee päivämäärinä ja kellonaikoina, on osa fyysikaalista todellisuutta. Tämänkaltainen tapa erottaa sosiaalinen tai pragmaattinen aika ja todellinen fyysikaalinen aika toisistaan on tyypillistä uudelle B-teorialle, jonka ensimmäisiä edustajia Mellor on³¹¹. Heideggerin kohdalla asetelma on päinvastoin: praktinen lähestymistapa edeltää teoreettista asennetta. Fyysikaalisen ajan teoria tulee mahdolliseksi ainoastaan Daseinin olemisen pohjalta, joka on ajallista maailmassa-olemista. Samoin kvantitatiivisiin aikamääreisiin, päivämääriin ja kellonaikoihin, perustuvat B-faktat eivät voi edeltää A-teorian mukaista aikakäsitystä. Päinvastoin. B-teoreettinen aikakäsitys tulee mahdolliseksi vain tavallisen aikakäsityksen kautta, joka edelleen pohjautuu Daseinin ajallisuuteen.

3.2. A-teoria ja eksistentiaalis-ontologinen ajallisuus

Keskeisimmät A-teoreettisen ajan teemat ovat ajan kokemuksellisuus, ajan kulumisen, ajan ulottuvuudet eli menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus sekä viimeisenä A-aikaa kuvaava tempuksellinen kieli, jonka otamme tässä ensimmäiseksi tulkinnan kohteeksi. A-teoria puoltaa arkipäiväistä käsitystämme ajasta jonakin dynaamisena entiteettinä, joka virtaa väsymättä yhteen ja samaan suuntaan. Ajatellaanpa tuttuja sanontoja: vanhassa esineessä saattaa ajan patinaa, ja mikäli se on hyvin säilynyt, se on kestänyt ajan hammasta. Joku saattaa haikailla vanhan hyvän ajan perään ja ahdistuu sekavasta ja kiireen täyttämästä nykyajasta. Toinen voi lohduttaa häntä sanomalla ”aika aikaansa kutakin”, mutta mitä tulevaisuuteen tulee, sen aika näyttää. Toisinaan aika matelee,

³¹¹ Ks. erityisesti Mellorin teos *Real Time* (1980). Toinen varhaisista uuden B-teorian edustajista mainittakoon J. J. C. Smart artikkelillaan 'Time and Becoming', (1980) jossa hän päätyy hylkäämään vanhan lingvistiseen reduktioon perustuvan teoriansa.

toisinaan se taas kulkee siivillä. Niin tai näin, kielemme on täynnä aikaa koskevia metaforia ja ilmauksia, jotka viittaavat tavalla tai toisella ajan dynaamisuuteen. A-teoreetikon mukaan aikaa koskevat sanonnat ja metaforat eivät ole ainoastaan kieltä rikastuttavia koristeita vaan yksi osoitus todellisen ajan dynaamisesta luonteesta. Sanonnat ovat kuitenkin varsin marginaalinen kielen osa, ja tavalliseen aikakäsitykseen perustuva ajan metafysiikka tuleeikin artikuloiduksi pääasiassa aikamuotojen ja temporaalisten indeksikaalien kautta.

Heideggerin mukaan kielen oleminen perustuu puheeseen, joka eksistentiaalisesti katsoen kuuluu huolen rakenteeseen artikuloiden Daseinin maailmassa-olemisen kulloistakin ymmärtämistä, virittyneisyyttä ja lankeamista. Puhe ilmaisee Daseinin olemista, sen eksistentiaalista paikkaa, joka perustuu Daseinin ajallisuuteen. Näin ollen siinä missä Daseinin oleminen on ajallisuuden ajallistavaa olemista myös puhe kulloistakin olemista artikuloivana huolen rakenteena on ajallinen. Tavallinen kielemme on luonteeltaan tempuksellinen kieli, koska sitä konstituiva puhe on ajallista.³¹²

Tempukset, kuten muutkin kielen ajalliset funktiot – ’aspektit’ ja ’temporaaliasteet’ – eivät synny siitä, että puhe puhuu ’myös’ ’ajallisista’, eli ’ajassa’ kohdattavista asioista. Niiden perusta ei ole myöskään siinä, että puhuminen tapahtuu ’psykkisessä ajassa’. Puhe on *itsessään* ajallista, sikäli kun kaikki jonkin puhuminen, puhe jostakin ja jollekin perustuu ajallisuuden ekstaattiseen ykseyteen.³¹³

Heidegger kiistää edellä mainitun Mellorin kannattaman teesin, jonka mukaan tempuksellinen A-kieli perustuu psykkisiin tekijöihin. Toisaalta hän kiistää myös A-teoreettisen teesin, jonka mukaan tavallinen kieli kuvaa oikein todellista aikaa. Tämä teesi vaatii kuitenkin muutaman tarkennuksen. Yhtäläisessä kolmiulotteisessa todellisuusteoriassa, jonka mukaan menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus ovat olemassa, kielen aikamuodot viittaavat suoraan olemassa olevaan asiantilaan. Lause ”join tänä aamuna kaksi kuppia kahvia” viittaa tapahtumaan, joka on olemassa menneisyydessä. Teoria on kuitenkin varsin epäsuosittu sen sisältämien monien ongelmien vuoksi. Tämän hetken suosituimman A-teorian, presentismin mukaan todellisella ajalla tarkoitetaan nykyisyyttä. Arthur Priorin mukaan nykyisyys ei kuitenkaan ole olevalle predikoitava ominaisuus vaan mielestä riippumattoman todellisuuden redundanttinen ilmaus. Sanoessani, että ”minulla on kaksisataa euroa taskussani”, viittaan nykyiseen eli todelliseen asiantilaan, sikäli kun tämä väite on tosi. Ostosreissun jälkeen saatan todeta, että ”minulla oli kaksisataa euroa taskussani”, mutta Priorin

³¹² OA, § 34, 205–206, § 68, 418; GA2, § 34, 213–214, § 68, 461–462.

³¹³ OA, § 68, 418; GA2, § 68, 462.

mukaan lauseeni ilmaisemalla tapahtumalla ei ole viittauksen kohdetta. Menneisyyttä, johon lauseeni viittaa, ei ole olemassa. Menneisyyteen ja tulevaisuuteen viittaavien lauseiden ongelmaan hän ratkaisee johtamalla näiden lauseiden totuusarvot nykyisyydestä liittämällä propositionaalisen adverbiaalilausekkeen preesensmuotoisen lauseen eteen. William Craig, joka on kehittänyt priorilaista presentismiä edelleen katsoo Priorin tavoin, että väitettyä aikamuotoihin sisältyvää viittausongelmaa ei ole. Temporaalisen lauseanalyysin sijaan hän esittää, että aikamuodot itsessään kuvaavat dynaamista todellisuutta oikein. Lause ”join tänä aamuna kaksi kuppia kahvia” on totta, koska asiantila nyt *oli* niin. Nykyisyyteen rajoittuva ontologia ei tarkoita sitä, että tempukselliset lauseet eivät viittäisi todellisiin tapahtumiin. Päinvastoin. Tempukselliset lauseet ovat ainoa oikea tapa kuvata dynaamista todellisuutta.³¹⁴

Kysymys siitä, missä määrin presentismi onnistuu sovittamaan tempuksellisen kielen ja nykyisyyteen rajoittuvan ontologian yhteen, rajautuu tämän tutkielman ulkopuolelle³¹⁵. Olennaisempi kysymys koskee sen sijaan presentismin ja samalla koko A-teoreettisen aikakäsityksen metafysisiä taustaoletuksia. Valittua tulkinnallista viitekehystä vasten voimme kysyä, mikä on A-teorian metafyyminen positio suhteessa B-teoriaan. Ensimmäisen luvun perusteella vaikuttaa selvältä, että teorit ovat sisällöllisesti monin tavoin toistensa vastakohtia. Teorioiden välisiä eroja luonnehtii tietyt käsiteparit, kuten staattinen–dynaaminen, tempukseton–tempuksellinen, muuttumaton–muuttuva ja teorioiden argumentaatio nojaa yhtäällä luonnontieteeseen malliin ja toisaalla kokemukseen tai Craigin tapauksessa perustaviin uskomuksiin. A-teorian metafyyminen positio vaikuttaisi tässä valossa asettuvan verrattain lähellä Heideggerin eksistentiaalis-ontologista positiota, kun taas eternalistinen B-teoria jäisi vastakkaiseen ääripäähän. A-teorian suhteen voidaan sanoa, että se muistuttaa Heideggerin hermeneuttis-fenomenologisen tarkastelun lähtökohtaa, Daseinin tavanomaista jokapäiväisyyttä, mutta sen syvemmillä sen ontologiset sitoumukset eivät anna sen tunkeutua. Kokemuksen keskeisestä asemasta huolimatta A-teoria on ontinen teoria. Se ottaa kielen aikamuodot ja tavallisen ajan kokemuksen vakavissaan, mutta on ontis-eksistenttisen itseymmärryksen vuoksi kykenemätön muodostamaan eksistentiaalis-ontologisia kysymyksiä ajan kokemuksellisuuden perustasta. Ontologisten kysymysten sijaan se seuraa traditionaaliseen metafysiikkaan pohjautuvaa kysymyksenasettelua, jonka puitteissa ajan ongelma on edeltä käsin ratkaistu esilläolevan ongelmaksi. Eksistentiaalis-ontologisessa mielessä A- ja B-teoria eivät lopulta ole kovin kaukana toisistaan. Niillä on sama ontinen perusta, joka on yksi keskeinen syy sille, että teorioiden sisäisistä

³¹⁴ Ks. kappale 1.4.4. ”Tempuksellisten lauseiden totuusehdot ja totuudentekijät”.

³¹⁵ Arthur Priorin ja William Craigin ratkaisuehdotuksia tulevaisuuteen ja menneisyyteen viittaavien lauseiden ongelmallisuudesta on käsitelty kappaleessa 1.4.4. ”Tempuksellisten lauseiden totuusehdot ja totuudentekijät”.

eroista huolimatta ne kykenevät vastavuoroiseen ja toisiaan ymmärtävään filosofiseen keskusteluun. Voidaan sanoa, että teorit puhuvat samaa kieltä.

Craigin puolustama näkemys, jonka mukaan dynaamisen ajan ilmiöt, temporaalinen tuleminen, ajan asymmetrinen suunta ovat ihmiselle tyypillisiä perustavia uskomuksia, on malliesimerkki ontisesta aikakäsityksestä. Daseinin olemista kartoittava fenomenologinen tarkastelu paljastaa tavallisen aikakäsityksen pohjautuvan das Manin epävarsinaiseen olemiseen ja lankeamisen ajallistumiseen. Heideggerin mukaan

[t]avallinen luonnehdinta ajasta loputtomana, kuluvana ja päinvastoin kulkemattomana nyt-hetkien seuraantona saa alkunsa lankeavan Daseinin ajallisuudesta. [...] Se kuuluu Daseinin jokapäiväiseen olemistapaan ja ensi sijassa hallitsevaan olemisymmärrykseen.³¹⁶

Maailmaan lankeavan Daseinin ajallistumisen eksistentiaalinen mieli on nykyisyydessä, joka on säilyttävää ja valmistautuvaa nykyistämistä. Nykyistävänä Dasein laskee nyt-hetkien jatkumoa, jonka kautta tavallinen aikakäsitys muodostuu. Ajan julkisuus, joka ilmenee meille yhteisenä kellonaikana, antaa ajalle objektiivisen vaikutelman; kohtaamme tavallisen aikakäsityksen virastojen seinillä, työpaikoilla, ravintolassa, julkisissa kulkuvälineissä, yhteisissä aktiviteeteissä ja puhelinten näytöillä. On ymmärrettävää, että Craigin katsoo A-ajan mukaisen aikakäsityksen olevan ihmisen perustavin uskomus – kaikki meidän toimintamme ja ajattelumme näyttävät perustuvan tähän uskomukseen. Heideggerin mukaan A-ajan mukainen toiminta ja ajattelu on pohjautuu langenneen Daseinin maailmassa-olemiseen, jonka puitteissa Dasein antaa epävarsinaiselle eli A-ajan mukaiselle aikakäsitykselle varsinaisen ajan tulkinnan. Sanoessaan, että muodostamme menneisyyttä, nykyisyyttä ja tulevaisuutta koskevat temporaaliset uskomukset siinä kontekstissa, jossa koemme maailman, Craig tulee viitanneeksi Daseinin jokapäiväiseen epävarsinaisuuteen, joka määrittää tuota kontekstia.

Tavallisen aikakäsityksen mukaan aika koostuu menneisyydestä, nykyisyydestä ja tulevaisuudesta. Tämä käsitys vastaa McTaggartin A-sarjaa, mutta harva A-teoreetikko on ottanut tämän ontologisen sitoumuksen omakseen. Sen sijaan A-teoreetikoiden yksi keskeisimmistä kysymyksistä on koskenut sitä, mikä tai mitkä näistä ulottuvuuksista on A-teoreettiselle ajalle välttämättömiä. Tavallinen aikakäsitys on toisin sanoen muuttunut teoretisoinnin kohteeksi. Ajan dynaaminen luonne nousee keskeiseksi metafyyksiseksi premissiksi, kun taas menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden ontologiset statukset tulevat filosofisen kritiikin kohteeksi. Growing block -teorian pioneeri C. D.

³¹⁶ OA, § 81, 502; GA2, § 81, 562.

Broad katsoo, että nykyisyys ja menneisyys ovat olemassa, mutta tulevaisuutta ei ole. Ajan dynaaminen luonne tulee esiin uutta nykyisyyttä luovassa temporaalisessa tulemisessa, jonka seurauksena todellisuutta siirtyy jatkuvasti nykyisyydestä menneisyyteen. Presentismin kannattajat taas katsovat, että menneisyyden olemassaololle ei ole metafysisiä perusteita. Sen sijaan he pitävät ainoana todellisuutena nykyisyyttä.

Eksistentiaalis-ontologisesti tarkasteltuna presentismin ontisen ontologian perusta on epävarsinaisessa nykyistämisessä. Edellä D. H. Mellorin käytännöllistä A-aikaa ja Heideggerin ajan merkityksellisyyttä koskevassa kappaleessa 2.5.3 tuli ilmi, miten kellon katsominen on aina – ja yleensä äänettömästi – nyt-hetken ilmaisemista. ”Se on puoli kolme” on vastaus kysymykseen, mitä kello on, mutta samalla se sisältää epävarsinaisen nykyistämisen mukaisen nyt-hetken ”kello on *nyt* puoli kolme”. Tämä nyt-hetken ääneton ilmaiseminen ei kuitenkaan rajoitu ainoastaan ajan mittareiden katsomiseen, vaan sisältyy kaikkiin tempuksellisiin lauseisiin. Todetessani itselleni tai ystävälleni, että ”onpas viheliäinen sää”, ilmaisuni tarkempi muoto kuuluisi ”onpas *nyt* viheliäinen sää”. Menneet aikamuodot perustuvat niin ikään epävarsinaiseen nykyistämiseen ja sen ei-enää-nyt-rakenteeseen. Ilmaisun ”olipas viheliäinen sää” pohjautuu tällöin ilmaisuun ”ei-enää-nyt ole viheliäistä säätä”. Valmistautuva nykyistäminen taas antaa perustan tulevaisuuteen viittaaville ilmaisuille, jolloin ilmaisu ”tulee viheliäinen sää” pohjautuu muotoon ”ei-vielä-nyt tule viheliäistä säätä”.³¹⁷ Säilyttävä ja valmistava nykyistäminen on edellytyksenä Priorin ja Craigin hankkeille johtaa tulevaisuuteen tai menneisyyteen viittaavien lauseiden totuusarvot nykyisyydestä. Nyt-hetkeä, joka on presentismin mukaista todellisuutta kuvaava temporaalinen määre, ei löydy esilläolevuudesta, presentismin olettamasta todellisuudesta. Heideggerin mukaan ”[i]tseen tulkitsevaa nykyistämistä – eli sitä, mikä on tulkittu ja otettu puheeksi ’nyt’-hetkessä – kutsumme ’ajaksi’”³¹⁸. Dasein, jonka maailmassa-oleminen on ajallistunut epävarsinaisen olemisentavan mukaisesti, kohtaa maailmansisäisen olevan tavallisen aikakäsityksen mukaan tulkituksi ajansisäiseksi olevaksi. Nyt-hetki on olemassa vain niin kauan kuin ajallinen Dasein eksistoi.

Presentismin mukaan ajan kulumisen on lähinnä metaforinen ilmaus ajan dynaamisuudelle. Ontologisten sitoumustensa vuoksi se ei voi hyväksyä McTaggartin A-sarjaan sisältyvää oletusta, jonka mukaan aika ja sen mukanaan tuomat tapahtumat saapuvat tulevaisuudesta nykyisyyteen ja etäännyvät edelleen yhä kauemmaksi menneisyyteen. Craig esimerkiksi katsoo Broadin absoluuttisen tulemisen käsitteen olevan varsin sopiva kuvaus dynaamisen ajan tapahtumisesta, joskin hän itse käyttää ilmiöstä termiä temporaalinen tuleminen. Sen luonne muistuttaa syntymisen

³¹⁷ Ks. myös taulukko sivulla 73.

³¹⁸ OA, § 79, 482; GA2, § 79, 539.

(creation) ja häviämisen (annihilation) suhdetta: syntyessään oleva tai tapahtuma tulee osaksi todellisuutta ja vastaavasti hävittyään se ei enää ole osa todellisuutta.³¹⁹ Heidegger tekee ajan kulumisesta vastaavanlaisen huomion: ”[m]iksi sanomme, että aika *kuluu* emmekä samalla tapaa korosta, että se syntyy [entsteht]?”³²⁰ Ajan syntymällä hän ei kuitenkaan tarkoita presentismin mukaista todellisuuden syntymistä, joka syntyy temporaalisessa tulemisessa. Sen sijaan ajan syntyminen voi viitata ainoastaan Daseinin eksistenssiin ja ajallisen huolen ykseyden ajallistumiseen. Nykyistävässä valmistautumisessa Dasein valmistautuu eri tavoin tuleviin tapahtumiin. Se ottaa tulevaisuuden huomioon tässä ja nyt, koska sen tapaan kokea tuleva aika sisältyy ajan kulumisen idea. A-ajan ulottuvuudet, menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus kuuluvat kuitenkin tavalliseen aikakäsitykseen ja polveutuvat siten alkuperäisestä ajasta. Daseinin alkuperäiseen ajallisuuteen kuuluvat ekstaasit, olleisuus, nykyisyys ja tulevaisuudellisuus, eivät ole tavallisen ajan ulottuvuuksien mukaisesti kronologisessa järjestyksessä – vaikkakin tulevaisuuden ekstaasilla on Daseinin eksistentiaalisessa ajallistumisessa etusija – eikä alkuperäinen aika siten ole kuluva tai virtaavaa aikaa. Tavallinen kieli, jonka sisältämät aikamuodot ja temporaaliset indeksikaalit viittaavat tavallisen ajan ulottuvuuksiin, antaa harhaanjohtavan kuvan ajasta jonakin virtaavana entiteettinä. Ymmärrämme vaivatta lauseet ”huomenna sataa vettä”, ”kauppa aukeaa kahden tunnin kuluttua” tai ”viikon päästä alkaa kesäloma”. Suhtaudun kuhunkin lauseeseen tietyllä tavalla ja saatan näiden lauseiden perusteella suunnitella omaa toimintaani. Huominen sade ei kuitenkaan ole syy siihen, miksi laitan sateenvarjon valmiiksi ulko-oven viereen, vaan tieto siitä, että ajan kuluminen tuo vääjäämättä vesisateen ylleni. Huomatessani kaupan aukeavan vasta kahden tunnin kuluttua, saatan käydä toimittamassa sillä aikaa muita asioitani, koska tiedän, että aika kuluu riippumatta siitä, odotanko kaupan ulko-oven luona vai käytätkö tämän ajan johonkin hyödyllisempään. Viikon päästä alkava kesälomani saattaa ilahduttaa minua kovasti, mutta en ole iloinen siitä, että se alkaa viikon päästä, vaan sen vuoksi, että ajan kulumisen vuoksi tämä loma on kohta totta. Puhe, joka artikuloi virittyneisyyttä ja ymmärtämistä, ilmaisee Daseinin kulloistakin eksistentiaalista maailmassa-olemisen paikkaa. Ymmärtäessään oman olemisensa ensisijaisesti yhteisesti huolehditun julkisen maailman kautta, epävarsinainen oleminen tulee artikuloiduksi puheessa, jonka ilmaiseman kielen rakenteeseen sisältyy ajan kuluminen. Kellerin (1999) mukaan menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden käsitteet sisältävä indeksikaalinen kieleemme muodostaa ajan kulumisen illuusion. Toisaalta A-ajan mukainen tempuksellinen kieli on yhteisen ajan ymmärtämisen kannalta välttämätöntä, jota ilman merkityksellinen sosiaalinen kanssakäyminen puhumattakaan jokapäiväiseen elämään liittyvien tehtävien toimittamisesta olisi

³¹⁹ Craig 2000, 217.

³²⁰ OA, § 81, 501; GA2, § 81, 561.

mahdotonta.³²¹ Aika ei ole jotakin, joka kuluu tai virtaa. Sen sijaan se on jotakin syntyvää, sikäli kun dynaaminen aika on maailman julkisuuteen langenneen Daseinin huolen ykseyden ajallistumista.

3.3. Ajan teorioiden filosofiset taustaoletukset

Tämä tutkielma on tarkastellut ajan ilmiötä kolmen ennalta valitun filosofisen teorian kautta, joiden vaikutukset ajan filosofiaan kokonaisuudessaan ovat kiistattomat. Temaattisen lähtökohdan perusteella muodostunut kysymyksenasettelu on mahdollistanut mielekkään tavan tuoda esiin toisistaan poikkeavien teorioiden näkemyksiä, joista vain osa käy aktiivista keskustelua filosofisissa julkaisuissa. Sen lisäksi, että temaattisesti keskittyvä tarkastelu on tuonut esiin ilmiötä koskevan tulkinnallisen hajaannuksen ja erimielisyyden, se on samalla metodologisena välineenä avannut olemuksellisen kysymyksen ajan ilmiön ja ajan teorioiden filosofisten taustaoletusten suhteesta: mitä taustaa vasten kysymys ajasta ja ajan luonteesta nousee? Mitkä ovat ajan kysymisen taustaoletukset ja ehdot?

Nämä kysymykset tulivat alustavasti esiin edellisessä kappaleessa, jossa ontologisen differenssin viitekehyksessä A- ja B-teoriat osoittautuivat olevaa olevana tarkasteltaviksi ontisiksi teorioiksi. Tähän viitaten esitettiin, että teorioiden sisältämistä vastakkaisista teeseistä huolimatta ne kykenevät filosofiseen keskusteluun tämän jaetun ontisen perustansa ansiosta. A- ja B-teoreetikot hyväksyvät toisin sanoen tietyt yhteiset metafysiset lähtökohdat, kun taas Heideggerin eksistentiaalis-fenomenologisen filosofian keskeisin kysymys koskee näiden ontisten lähtökohtien varsinaista ontologista perustaa. Kysymykset siitä, miten oleva olemissaan on ja miten olevan voi kohdata kategoriaalisena olevana, ovat kysymyksiä siitä, miten aika olemissaan on ja miten ajan voi kohdata kategoriaalisena olevana. Ajan ilmiön ja ajan kysymisen taustaoletusten suhdetta voidaan tarkastella kunkin teorian ontologisten ja tietoteoreettisten sitoumusten välisen suhteen kautta, toisin sanoen, missä määrin ontologiset ja tietoteoreettiset sitoumukset määrittävä aikaan liittyviä kysymyksiä. Ontologisten sitoumusten kohdalla yhtenä keskeisenä käsiteparina esiintyy usein realismi–antirealismi, mutta Heideggerin filosofisen position kohdalla se kohtaa erinäisiä ongelmia ja on siksi tässä yhteydessä käyttökelvoton. Parempi vaihtoehto on käyttää käsiteparia naturalismi–

³²¹ Keller 1999, 189, 193.

antinaturalismi, jossa antinaturalismin ei tarvitse kiistää empirisen todellisuuden, tai Heideggerin sanoin, sen olevan olemassaoloa, jonka oleminen ei ole Daseinin kaltaista³²².

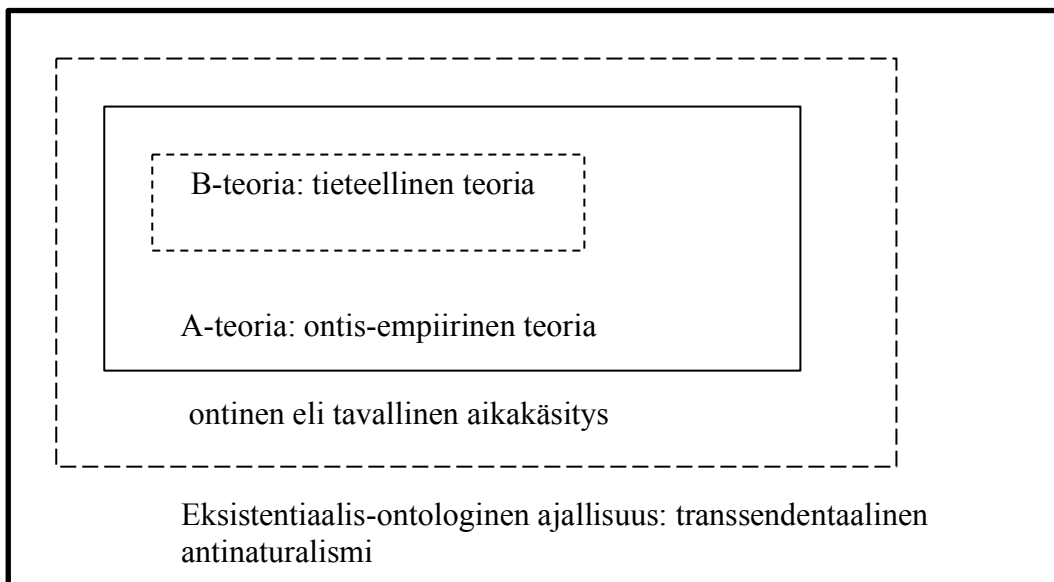
B-teoreettiset ajan kysymisen taustaoletukset ovat seuraavanlaiset. B-teoria edustaa tieteellistä naturalismia, jonka mukaan tieteelliset teoriat kuvaavat oikein fysikaalista todellisuutta. Todellisuus koostuu neliulotteisesta avaruus-aika-jatkumosta, jonka viitekehyksessä aika on kuvattavissa B-relaatioiden tai B-faktojen avulla. Aika muistuttaa pituuden, leveyden ja syvyyden tavoin fysikaalista määrettä, jonka avulla fysikaalisten tapahtumien ajalliset lokaatiot on mahdollista osoittaa. B-aika on loogis-tieteellinen abstraktio todellisuuden rakenteesta, todellisuuden, joka on määritelty edeltä käsin materiaalisin tai fysikaalisin termein. Näin ollen tieteellisen naturalismin mukainen maailmankuva määrittää aikaan liittyviä kysymyksiä asettamalla sen tiettyyn viitekehykseen, jonka puitteissa ajan ilmiötä voidaan tarkastella.

A-teorian voidaan katsoa edustavan myös naturalismia. Sen (presentismi) keskeisinä teeseinä ovat todellisuuden ja nykyisyyden samaistaminen sekä oletus mielestä riippumattoman dynaamisen ajan olemassaolosta. A-teorian mukaan aika ei ole tieteellisen teorian mukainen abstraktio, vaan kokemukseen tai perustavaan uskomukseen perustuva mielestä riippumattoman todellisuuden osa. Kokemus tai perustava uskomus virtaavasta ajasta on tietoteoreettinen lähtökohta ajan ilmiötä koskeviin kysymyksiin. Tavallinen tempuksellinen kieli ei ainoastaan tue A-teoreettista aikakäsitystä, vaan sen katsotaan kuvaavan suoraan ajan todellista rakennetta. Kysymys ajan luonteesta ei A-teorian mukaan redusoidu fysikaaliseksi teoriaksi, vaan sen luonne tulee esiin jokapäiväisen kokemuksen tai perustavan uskomuksen perusteella. Näin ollen kokemus tai perustava uskomus määrittää ja rajaa ajan luonteeseen liittyvää kysymyksenasettelua.

Heideggerin eksistentiaalis-ontologinen aikakäsitys edustaa ontologista tai transsendentaalista antinaturalismia. Dasein-analyysin tarkoitus on osoittaa olemisen ajallisuus, joka pohjalta maailmansisäisen olevan kohtaaminen tulee mahdolliseksi. Dasein maailmassa-olemisen tapa, joka on maailmaan heitettyä ja langennutta olemista, on perustana eksistenttiselle ymmärtämiselle ja edelleen tämän ymmärtämisen mukaiselle tavalliselle aikakäsitykselle. Olevan ontiset teoriat, kuten A- ja B-teoriat, voivat tulla mahdollisiksi ainoastaan Daseinin olemisen pohjalta. Daseinin eksistentiaalisuuden luonnetta koskevat kysymykset ovat taas ontologisia kysymyksiä. Metodologisesti katsoen Heideggerin lähtökohta on Daseinin tavanomaisessa jokapäiväisyydessä eli sen eksistenttisessä tavassa ymmärtää itsensä ja maailmansa. Hermeneuttis-fenomenologisen

³²² ”The opposite of naturalism [...] is not some form of subjectivism or idealism. Anti-naturalism does not need to downgrade the ontological status of the empirical world and the empirical self.” (Willard 2001, 43).

tarkastelun tavoitteena on paljastaa Daseinin olemisen tapoja ja rakenteita ja paljastaa viime kädessä Daseinin olemisen ehdoksi ajallisuus. Näin ollen voidaan sanoa, että sekä Heideggerin eksistentiaalis-ontologinen aikakäsitys että hänen koko eksistentiaalis-fenomenologisen filosofian hankkeensa kokonaisuudessaan on mahdollinen vain jos, ja vain jos Daseinin oleminen on ajallista olemista. Daseinin ajallisuus ei ole perustana ainoastaan eksistenttiselle ymmärrykselle ja ontisille teorioille vaan myös Daseinin ajallisuutta paljastavalle fenomenologille. Huomion arvoista on, että vaikka tavallinen kokemus ja olemisymmärrys ovat metodologinen lähtökohta – ja välttämätön sellainen – itse ajallisuus on kaiken transsendentaalisen ontologian, maailmansisäisen merkityksellisen kohtaamisen, tieteiden ja taiteiden ja edelleen filosofian edellytys. A- ja B- teorit sekä eksistentiaalis-ontologinen aika asettuvat ontologisten sitoumustensa mukaisesti ajan ontologisen differenssin viitekehyksessä seuraavaan järjestykseen.



Tavallista aikakäsitystä puoltava A-teoria asettuu eksistentiaalis-ontologisen ja B-teoreettisen aikakäsityksen väliin. Edellä esitettyjen tulkintojen lisäksi tämä ilmenee muiden muassa A-teoreetikkojen maltilliseen tapaan viitata sekä artikkeleissaan että monografioissaan fenomenologisen liikkeen ajattelijoihin, pääasiassa Husserliin ja Heideggeriin, kun taas B-teorian edustajat, ellei pejoratiivisia ilmauksia lasketa, eivät ota näitä lainkaan huomioon. On merkityksellistä, että B-teorian ja fenomenologisen perinteen ollessa jokseenkin kyvyttömiä aitoon filosofiseen dialogiin, A-teoria näyttäytyy eräänlaisena sillanrakentajana näiden kahden ajan filosofian ääripään välillä. B-teorian antagonisti on A-teoria ja vice versa. Suurista eroista huolimatta ne ymmärtävät toistensa argumentteja ja katsovat harjoittavansa ajan filosofiaa

samankaltaisista lähtökohdista käsin. (Yhteisen ontisen perustansa vuoksi olen katsonut näiden kuuluvan tässä tutkielmassa analyyttisen filosofian teorioihin.) A-teoreetikkojen sympatiat fenomenologiaa kohtaan mahdollistaa fenomenologisten aikaa koskevien näkemysten hitaan mutta varman leviämisen B-teoreetikkojen pariin, joille mannermainen filosofia saattaa olla vähemmän tunnettua. Huolimatta siitä, missä määrin B-teoreetikot ottavat näitä viittauksia huomioon vaiko lainkaan, erilaisten ajatusten leviäminen ja sekoittuminen erilaisiin filosofisiin diskursseihin ei voi olla haitaksi.³²³

Loppusanat

Ajan ilmiö on malliesimerkki siitä, miten läpikotaisen tuttu ja arkipäiväinen asia paljastuu filosofisessa tarkastelussa hyvin monimutkaiseksi ja kiistanalaiseksi ilmiöksi. Augustinuksen sanoin aika vaikuttaa selvältä asialta niin kauan kuin ei tarvitse kertoa toiselle mitä se on. Viimeisen sadan vuoden aikana tämän kysymyksen käsitteelliseen muotoiluun on nähty vaivaa kenties enemmän kuin koskaan aikaisemmin. 1800- ja 1900-lukujen vaihteeseen sijoittuneiden kahden merkittävän filosofian, analyyttisen filosofian ja fenomenologisen liikkeen synty oli käännteentekevä muutos myös ajan filosofialle. Molemmat filosofiat ottivat ajan kysymyksen vakavissaan. Jotakin tähdellistä analyyttisen ja fenomenologisen filosofian eroista kertoo kuitenkin se, kuinka erilaisen painotuksen ajan kysymys on filosofioiden sisällä saanut. Analyyttisessä traditiossa ajan filosofia on eriytynyt omaksi metafysiikan alueekseen, jonka keskeisimpiä toimijoita ovat olleet tässä tutkielmassa esitetyt A- ja B-teoriat. Tässä traditiossa aika näyttäytyy filosofisena erityiskysymyksenä, jonka tarkastelemiseksi on olemassa tietyt teorioiden yhteisesti – joko tiedostaen tai tiedostamattaan – hyväksymät käsitteelliset ja metodologiset välineet, jotka dialektiikan lähtökohtina mahdollistavat keskinäisen argumentaation. Fenomenologisessa liikkeessä, erityisesti Edmund Husserlin ja Martin Heideggerin muotoilemissa käsityksissä, aika on sen sijaan kokonaisvaltainen tekijä, joka määrittää vahvasti koko filosofista liikettä. Ajan kysymys liittyy olemuksellisesti epistemologian, ontologian, tieteiden ja filosofian mahdollisuuteen, joka on Heideggerin varhaistuotannon, erityisesti *Olemisen ja ajan* ja *Die Grundprobleme der Phänomenologien* läpi kulkeva punainen lanka.

Tämän tutkielman alusta lähtien oli selvää, että analyyttisen ja fenomenologisen aikakäsityksen vertailu osoittaa näiden filosofioiden välillä olevat merkittävät eroavaisuudet. Tämä ei kuitenkaan

³²³ Ks. esim. Oaklander & Smith (toim.), *The New Theory of Time*, Yale UP, 1994. Erit. Quentin Smithin artikkeli ”The Phenomenology of A-time”.

ole tämän tutkielman anti. Temaattinen lähestymistapa analyyttiseen traditioon eksistentiaalis-fenomenologiseen filosofian kautta ei ainoastaan tuo tätä triviaalia seikkaa esiin, vaan paljastaa olemuksellisia ontologisiin sitoumuksiin liittyviä eroja A- ja B-teorioiden välillä, jotka ovat perinteisesti katsoneet voivansa käydä filosofista keskustelua jossain määrin jaetussa viitekehyksessä. Eksistentiaalis-ontologisesta näkökulmasta katsottuna niitä yhdistää ontinen luonne, mutta se ei vielä tee teorioista samanarvoisia. B-teoria katsoo objektiivisuutensa ja tieteellisiin teorioihin käyvän soveltuvuutensa osoittavan teoriansa oikeellisuuden. Ajan ilmiö mukautuu B-teoriassa tieteellisen maailmankuvan muottiin. A-teoria taas nojaa kokemukseen ja pyrkii antamaan mahdollisimman koherentin kuvauksen ajasta, joka on yhteensopiva tavallisen aikakäsityksemme kanssa. A-teoria lähtee siitä, että on olemassa ilmiö, joka täytyy selittää. B-teorian taas katsoo, että on olemassa teoria, johon ajan ilmiö täytyy redusoida. Heideggerin aikakäsityksen mukaan A-teoria edustaa jokapäiväisen Daseinin tapaa kohdata maailmansisäistä aikaa ja on siten B-teoriaa ensisijaisempi teoria. Eksistentiaalis-ontologisessa viitekehyksessä B-teoria tulee mahdolliseksi ainoastaan A-teorian kautta. B-teoria on toisin sanoen A-teorian eli tavallisen aikakäsityksen teoreettinen konstruktio, jonka ontologiset sitoumukset perustuvat esilläolevuuteen. Tätä taustaa vasten relevantti kysymys ei ole se, puhuvatko Heidegger ja analyyttisen filosofian teoriat samasta ajan ilmiöstä, vaan se, puhuvatko A- ja B-teoria samasta ilmiöstä. Tämän tutkielman puitteissa esitetty alustava tarkastelu viittaa siihen, että merkittävät erot ontologisissa sitoumuksissa ja niihin perustuvissa metodologisissa näkemyksissä asettavat analyyttisen ajan filosofian teoriat keskenäiseen epäsuhtaan, jonka vuoksi vuosikymmeniä kestänyt keskustelu A- ja B-teorioiden välillä todellisen ajan luonteesta ei voi päätyä yhteisymmärrykseen. Yhteismitattomuuden ongelma ei niinkään koske Heideggerin varhaisfilosofian ja analyyttisen filosofian aikakäsityksiä. Sen sijaan on syytä kysyä, missä määrin A- ja B-teoriat ovat keskenään yhteismitallisia vaiko lainkaan.

Kirjallisuus

Aristoteles, *Aristotelis opera*, vol. I, Olof Gigon ja Immanuelis Bekkeri (toim.), Berliini, Walter de Gruyter & Co., 1970 (1831).

Aristoteles, *Fysiikka*, teokset III, suomentaneet Tuija Jatakari ja Kati Näätsaari, Gummeruksen kirjapaino, Jyväskylä, Gaudeamus, 1992.

Aristoteles, *Metafysiikka*, teokset VI, suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto, Helsinki, Gaudeamus, 1990.

Aristoteles, *Sielusta, Pieniä tutkielmia*, teokset V, suomentaneet Kati Näätsaari, Tuija Jatakari, Marke Ahonen, Helsinki, Gaudeamus, 2006.

Armstrong, D. M., *A World of States of Affairs*, Cambridge, Cambridge UP, 1997.

Augustinus, *Tunnustukset*, latinasta suomentanut Otta Lakka, Helsinki, SLEY-kirjat, 1981.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*, J. O. Urmson & Marina Sbisa (toim.), Oxford, Oxford UP, 1984 (1962).

Beer, Michelle, 'Temporal Indexicals and the Passage of Time', *The Philosophical Quarterly*, vol. 38, No. 151, 1988, 158–164.

Beer, Michelle, 'Prior's 'Thank Goodness That's Over' Objection to the B-Theory' *Chronos: Proceedings of the Philosophy of Time Society*, vol. 7, 2004-5, s. 32–7. Julkaistu myös teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. III, Oaklander, L. Nathan (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 28–34.

Bigelow, John, 'Presentism and Properties', *Nous*, vol. 30, 1996, s. 35–52.

Blattner, William, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge UP, 2005 (1999).

Bourne, Craig, 'A Theory of Presentism', teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. II, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 315–335.

- Broad, C. D., 'Ostensible Temporality' teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. I, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 36–68.
- Broad, C. D., *An Examination of McTaggart's Philosophy*, vol. II, Cambridge, Cambridge UP, 1938.
- Broad, C. D., *Scientific Thought*, Lontoo, Kegan Paul, 1923.
- Cerbone, David, *Heidegger, A Guide for the Perplexed*, Lontoo, Continuum International Publishing, 2008.
- Challender, Craig. (toim.), *Time, Reality and Experience*, Cambridge UP, 2002.
- Chase, James & Reynolds, Jack (toim.), *Analytic versus Continental*, Durham, Acumen, 2010.
- Craig, William Lane, 'McTaggart's Paradox and Temporal Solipsism', *Australasian Journal of Philosophy*, 2001, Vol. 79, No. 1, s. 32–44. Julkaistu myös teoksessa *The Philosophy of Time*, Vol. II, Nathan L. Oaklander (toim.), s. 187–202, Oxon UK, Routledge, 2008.
- Craig, William Lane, 'Tensed Time and Our Differential Experience of the Past and Future', *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 37, No. 4, 1999, s. 515–537.
- Craig, William Lane, *The Tensed Theory of Time, A Critical Examination*, Dordrecht, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Dreyfus, Hubert, *Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, USA, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991.
- Dyke, Heather, 'A New Metaphysical Stragedy' teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. I, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 426–455.
- Dyke, Heather, 'McTaggart and the Truth about Time', teoksessa *Time, Reality and Experience*, Craig Challender (toim.), Cambridge UP, 2002, s. 137–152.
- Gale, Richard (toim.), *The Philosophy of Time*, Lontoo, MacMillan & Co, 1968a (1967).
- Gale, Richard, 'Tensed Statements' teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. I, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 210–217.

Gale, Richard, *The Language of Time*, International Library of Philosophy and Scientific Method, London, Routledge, Kegan & Paul, 1968b.

Goodman, Nelson, 'Of Time and Eternity' (katkelma) teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. I, Nathan, L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 198–209. Julkaistu alunperin teoksessa Goodman, Nelson, *The Structure of Appearance*, Cambridge, Mass. Harvard UP, 1951.

Goss, Maxwell, 'Temporal Belief – The experiential view' teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. III, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 51–79.

Gotshalk, D. W., 'McTaggart on Time', *Mind*, 1930, Vol. 39, No. 153, s. 26–42.

Grünbaum, Adolf, 'The Status of Temporal Becoming', teoksessa *The Philosophy of Time*, Richard Gale (toim.), Lontoo, MacMillan & Co, 1968, s. 321–354.

Heidegger, Martin, *Der Begriff der Zeit*, Gesamtausgabe, Band 64, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29/30, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.

Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975.

Heidegger, Martin, *Frühe Schriften*, Gesamtausgabe, Band 1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Band 20, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1979.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977. Julkaistu alun perin teoksessa *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VIII, 1927. *Oleminen ja aika*, suomentanut Reijo Kupiainen, Tampere, Vastapaino, 2000.

Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.

Heidegger, Martin, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999 (1987).

Hinchliff, Mark, 'The Puzzle of Change', *Noûs*, Vol. 30, Supplement: Philosophical Perspectives, 10, Metaphysics, 1996, s. 119–136.

Hoy, David, *The Time of our Lives, A Critical History of Temporality*, Lontoo, Massachusetts Institute of Technology, 2009.

James, William, 'The Perception of Time', *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 20, No. 4, 1886, s. 374–407.

Keller, Pierre, *Husserl and Heidegger on Human Experience*, Cambridge, Cambridge UP, 1999.

Le Poidevin, Robin, 'Temporal Solipsism', teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. II, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 167–186.

Levy, Neil, 'Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences' *Metaphilosophy*, vol. 34, No. 3, 2003, s. 284–304.

Loux, Michael, *Metaphysics, A Contemporary Introduction*, 3. painos, Oxon, UK, Routledge, 2006 (1998).

Loux, Michael, *Metaphysics, Contemporary Reading*, 2. painos, Oxon UK, Routledge, 2008 (2001).

Lowe, E. Jonathan, *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford UP, 2002.

Mabbott, J. D., 'Our Direct Experience of Time', teoksessa *The Philosophy of Time*, Richard Gale (toim.), Lontoo, MacMillan & Co, 1968, s. 304–321.

MacBeath, Murray, 'Mellor's Emeritus Headache', *Ratio*, vol. 25, No. 1, 1983, s. 81–8. Julkaistu myös teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. III, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 13–19.

McTaggart, J. M. E., 'The Unreality of Time', *Mind*, 1908, Vol. 17, No. 68, s. 457–474.

McTaggart, J. M. E., *The Nature of Existence, vol. I*, Cambridge, Cambridge UP, 1921.

McTaggart, J. M. E., *The Nature of Existence, vol. II*, C. D. Broad (toim.), Cambridge, Cambridge UP, 1927.

- Mellor, D. H., *Real Time II*, Lontoo, Routledge, 1998.
- Mellor, D. H., *Real Time*, Cambridge, Cambridge UP, 1981.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, Lontoo, Routledge, 1996.
- Oaklander, L. Nathan & Smith, Quentin (toim.), *The New Theory of Time*, Michigan, Yale UP, 1994.
- Oaklander, Nathan L. (toim.), *The Philosophy of Time*, vol. I–IV, Oxon, UK, Routledge, 2008.
- Oaklander, Nathan L., *Temporal Relations and Temporal Becoming*, Boston, University Press of America, 1984.
- Perry, John, 'The Problem of the Essential Indexical', *Noûs*, vol. 13, No. 1, 1979, s. 3–21.
- Platon, 'Sofisti' teoksessa *Platon, Teokset V*, suomentanut Marja Itkonen-Kaila, Keuruu, Otava, 1999.
- Prior, Arthur, 'Thank Goodness That's Over', teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. III, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008a, s. 7–12. Artikkelin on julkaistu alun perin lehdessä *Philosophy*, vol. 34, 1959, s. 12–17.
- Prior, Arthur, 'The Notion of the Present' teoksessa *Metaphysics, Contemporary Readings*, Michael J. Loux (toim.), Oxon, UK, Routledge 2008b (2001), s. 379–383.
- Prior, Arthur, *Papers on Time and Tense*, Oxford, Oxford UP, 1968.
- Prior, Arthur, *Past, Present and Future*, Oxford, Oxford UP, 1967.
- Prosser, Simon, 'A New Problem for the A-theory of Time', *The Philosophical Quarterly*, vol. 50, No. 201, 2000, s. 494–498.
- Prosser, Simon, 'Could We Experience the Passage of Time?', *Ratio*, vol. 20, No. 1, 2007, s. 75–90. Julkaistu myös teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. III, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 168–180.
- Prosser, Simon, 'Passage and Perception', *Noûs*, vol. 47, No. 1, 2013, s. 69–84.

- Rea, Michael, 'Presentism and Fatalism' teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. III, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008b, 296–312.
- Rea, Michael, 'Four-Dimensionalism' teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. II, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008a, s. 377–412. Artikkelin on julkaistu alun perin teoksessa *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Michael Loux & Dean Zimmerman (toim.), Oxford, Oxford UP, 2003, s. 246–280.
- Russell, Bertrand, 'On the Experience of Time' teoksessa *The Philosophy of Time*, vol. I, Nathan L. Oaklander (toim.), Oxon, UK, Routledge, 2008, s. 174–187. Artikkelin on alkun perin julkaisu lehdessä *Monist*, vol. 25, 1915, s. 212–233.
- Russell, Bertrand, 'Symbolic Logic and Its Applications by Hugh MacColl' (Review), *Mind*, vol. 15, No. 58, 1906, s. 255–260.
- Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford UP, 2001 (1912).
- Savitt, Steven, 'On Absolute Becoming and the Myth of Passage', teoksessa *Time, Reality and Experience*, Craig Callender (toim.), Cambridge, Cambridge UP, 2002, s. 153–167.
- Savitt, Steven, 'There's No Time like the Present (In Minkowski Spacetime)', *Philosophy of Science*, vol. 67, Supplement, 2000, s. 563–574.
- Sheehan, Thomas & Palmer, R. E. (toim.), *Edmund Husserl Collected Works, Volume VI: Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*, käänttänyt Sheehan & Palmer, Dordrecht, Alankomaat, Kluwer Academic Publishers, 1997.
- Smart, J. J. C., 'The River of Time', *Mind*, vol. 58, No. 232, 1949, s. 483–494.
- Smart, J. J. C., 'Time and Becoming' teoksessa *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, Peter van Inwagen (toim.), Dordrecht, D. Reidel, 1980, s. 3–15.
- Smart, J. J. C., *Philosophy and Scientific Realism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966 (1963).
- Smith, Quentin, 'The Phenomenology of A-Time', teoksessa *The New Theory of Time*, Nathan L. Oaklander & Quentin Smith (toim.), Michigan, Yale UP, 1994, s. 351–359. Artikkelin on julkaistu alun perin lehdessä *Diálogos* 52, 1988, s. 143–153.

Smith, Quentin, 'Time and Degrees of Existence: A Theory of 'Degree Presentism'', teoksessa *Time, Reality and Experience*, Craig Callender (toim.), Cambridge, Cambridge UP, 2002b, s. 119–136.

Smith, Quentin, *Language and Time*, Oxford UP, 2002a (1993).

Sofokles, *Oidipus Kolonoksessa*, suomentanut Esa Kirkkopelto, Helsinki, Like, 1994.

Tooley, Michael, *Time, Tense, and Causation*, Oxford, Oxford UP, 1997.

van Inwagen, Peter (toim.), *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor*, Dordrecht, D. Reidel, 1980.

White, Carol, *Time and Death, Heidegger's Analysis of Finitude*, Hants, Englanti, Ashgate Publishing Limited, 2005.

Willard, Dallas, 'Knowledge and Naturalism' teoksessa *Naturalism, A Critical Analysis*, William Lane Craig & J. P. Moreland (toim.), Taylor & Francis e-Library, 2001 (Lontoo, Routledge, 2000), s. 24–48.

Williams, Donald, 'The Myth of Passage', *The Journal of Philosophy*, vol. 48, No. 15, 1951, s. 457–472.