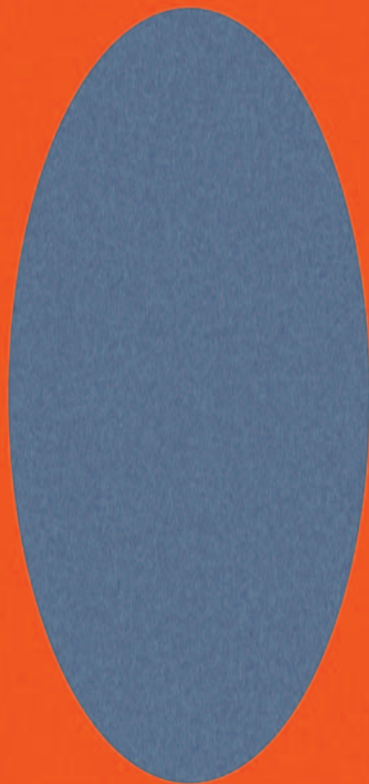


**Leena Kakkori** (Toim.)

# **KATSEEN TARKENTAMINEN**

kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta



SoPhi

**Leena Kakkori** (Toim.)

**KATSEEN TARKENTAMINEN**

kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta



Jyväskylän Yliopisto 2003

# SoPhi 71

Jyväskylän yliopisto

Toimitus:

Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
PL 35 (MaB)  
40014 Jyväskylä

<http://www.jyu.fi/sophi>

Myynti ja kustannus:

Kopijyvä Kustannus Oy  
Riihimäentie 3, 40520 Jyväskylä  
puh. 014-3386 845, fax 014-3386 812  
e-mail [kustannus@kopijyva.fi](mailto:kustannus@kopijyva.fi)

ISBN 952-5092-83-6

Copyright © Kirjoittajat ja SoPhi 2003

Paino Kopijyvä Oy, Jyväskylä 2003

Kuva Eila Kinnunen

Kansi Marko Nääsilä

Taitto Olli-Pekka Moisio

# Sisältö

Esipuhe 5

## OSA I

ALKUPERÄN TIEDE

1. Fenomenologia alkuperän tieteenä 11  
*Reijo Kupiainen*

2. Historia ja elämä 32  
*Hans Ruin*

3. Dasein – tematisoiva oleva 42  
*Robert Brandom*

## OSA II

DASEIN ON TOTUudessa

4. Ihminen eli Dasein transsendentaalisena immanenssina 69  
*Gunnar Skirbekk*

5. Totuuden ongelma.  
Totuus avautumisena ja paljastumisena Martin Heideggerin filosofiassa 90  
*Leena Kakkori*

6. Heideggerin ontologinen totuus 114  
*Barbara Tuchańska*

Osa III  
ETIIKAN MAHDOLLISUUS

7. Eksistenssin riisto.

Heideggerin muodollisen "etiikan" periaatteista 131

*Kosti Joensuu*

8. Ymmärtäminen, päättäväisyys, sisu.

Huomioita etiikan alkuperästä *Olemisessa ja ajassa* 157

*Tere Vadén*

9. Maailman avautumisen syntyperät 167

*Timo Laine*

10. Heideggerin alkuperäinen etiikka.

Eräs mahdollinen tulkinta siitä, mistä *Oleminen ja aika* on 182

*Juha Varto*

## ESIPUHE

”Gewiss”, vastasi Martin Heidegger Marburgin Filosofian tiedekunnan dekaanille talvilukukautena 1925 – 1926.<sup>1</sup> Vastaus oli kysymykseen, oliko Heideggerilla mitään valmista julkaistavaa, ja kaiken lisäksi nopeasti. Kiire johtui siitä, että Heideggeria esitettiin Nicolai Hartmannin oppituolin perijäksi, eikä hän ollut julkaissut mitään kymmeneen vuoteen. Tämän keskustelun seurauksena Heidegger esitteli *Sein und Zeitin* käsikirjoituksen Edmund Husserlille hänen 67-vuotis syntymäpäivillään Todtnaubergissä vuoden 1926 huhtikuun 8. päivänä. *Sein und Zeit* näki lopullisen päivänvalon, kun se julkaistiin ensimmäisen kerran *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschungissa* vuonna 1927. *Sein und Zeitissa* Heidegger esittää ja perustelee olemiskysymyksensä, johon hänet oli innoittanut jo ennen hänen filosofian opintoja Franz Brentanon *Von der mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*.

*Sein und Zeitin* suomenkielinen käännös *Oleminen ja aika* ilmestyi vuonna 2000 Reijo Kupiaisen kääntämänä. Tämä tapahtuma on hyvin merkittävä suomalaiselle filosofialle, ja avaa uuden horisontin suomalaiselle Heideggeritutkimukselle. Käännökset tuovat aina lisää innostusta ja varsinkin silloin kun on kyse klassikon ensimmäisestä käännöksestä. Keskustelu alkoi vilkkaasti heti *Olemisen ja ajan* ilmestyttyä, keskustelu, jota muualla on käyty jo yli kolmekymmentä eri käännösten yhteydessä: miten Dasein käännetään vai pitääkö sitä kääntää lainkaan.<sup>2</sup> Tämä keskustelu voi aluksi vaikuttaa toisarvoiselta, mutta se on yksi peruskysymyksistä keskusteltassa *Olemisesta ja ajasta*, koska se sisältää myös pohdittannan itse Dasein-käsitteen merkityksestä.. Käsillä olevassa artikkelikokoelmassa osa kirjoittajista ei käänne Dasein-käsittettä ja heidän artikkeleissaan käsite on palautettu Daseiniksi suorissa sitaateissa. Mitä sitten on Dasein? Tähän kysymykseen löytyy melkein jokaisesta artikkelista vastaus, joista laajimmin asiaa pohtii Gunnar Skirbekk, joka rinnastaa Daseinin suoraan subjektiviteettiin ja ihmiseen, kun taas Robert Brandom julistaa Daseinin olevan tematisoiva oleva.

*Katseen tarkentamisen* artikkelit edustavat hyvin erilaisia tulkintoja *Olemisesta ja ajasta*, ja erilaisuuden rikkauden voidaan sanoa johtuvan erilaisista

hermeneuttisista situaatioista, joissa artikkelit on kirjoitettu. Gunnar Skirbekkin artikkeli on osa hänen vuonna 1968 julkaistua väitöskirjaansa ja tuoreinta tulkintaa edustaa suomalaisen ”uuden polven” Heidegger tutkijan Kosti Joensuun kirjoittama artikkeli. Robert Brandom esittää yleisen tulkinnan käsilläolevan ensisijaisuudesta olevan virheellinen ja tämän tulkinnan oikaisun, kun Barbara Tuchańska taas ottaa käsilläolevan ensisijaisuuden suhteessa Daseiniin välttämättömänä ja myös perusteltuna asiana ja pitää sitä lähtökohtana artikkelissaan.

*Katseen tarkentaminen* jakaantuu kolmeen osaan, joista ensimmäinen on *Alkuperän tiede*. Reijo Kupiaisen artikkelissa *Fenomenologia alkuperän tieteenä* pohditaan sitä, mitä ja minkälaista oikeastaan on se filosofia, jonka Heidegger esittää pääteoksessaan. Tätä kysymystä Kupiainen lähestyy tarkastelemalla Heideggerin varhaista hermeneutiikan ideaa, jonka pyrkimyksenä on tavoittaa faktinen elämä. Samaan teemaan liittyy Hans Ruinin artikkeli, *Historia ja elämä*. Hän ja Kupiainen, pitävät Heideggerin Aristoteles-tulkintaa keskeisenä *Olemisen ja ajan* merkitysten avajana. Ruin painottaa, että Heideggerin pääteos on luonnollinen jatko sille laajalle klassikkojen tulkinnalle, jota Heidegger esitti luennoillaan. Ruin esittelee artikkelissaan tulkinnan Heideggerin käsityksestä filosofian historian klassikkojen lukutavasta. Hänen mukaansa on harhaanjohtavaa ajattelua, että historiallis-filosofisilla teksteillä ja klassikoilla, kuten esimerkiksi Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikalla*, olisi jokin määrätty merkitys tai totuus, joka olisi olemassa tulkitsijasta riippumatta ja löydettävissä. Toisaalta edellä esitetty näkemys ei saa kuitenkaan johtaa relativistiseen näkemykseen, ja tähän lääkkeeksi löytyy oikeanlainen historian käsite. Brandom kirjoittaa artikkelissaan *Dasein – tematisoiva oleva* ehkä enemmän omasta normatiivisesta pragmatismistaan (kielen normatiivisesta filosofiasta) kuin Heideggerin fundamentaali-ontologiasta. Brandom kuitenkin toteuttaa artikkelissaan täysin ”legitiimiä” tapaa lukea *Olemista ja aikaa*: hän tekee teoksesta sellaisen tulkinnan, joka kehittää edelleen hänen jo ennalta valitsemaansa tulkintahorisonttia. Juuri tämä tekee klassikosta klassikon. Ja Heideggerin näkemys klassikkojen tulkinnasta pätee myös hänen omiin teksteihinsä: ei ole yhtä ja ainoata oikeata tulkintaa. Klassikko auttaa mitä erilaisimpien positioiden edelleen kehittämisessä – eri yhteyksissä ja eri aikoina – antautumatta minkään tietyn näkemyksen tai horisontin yksinomaisuudeksi.

Kirjan toisen osan nimi on aforistisesti suora lainaus Heideggerilta: *Dasein on totuudessa* (OA 274)<sup>3</sup>. Gunnar Skirbekkin artikkeli on osa hänen väitöskirjastaan, joka käsittelee Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esittämää teoriaa totuudesta (Skirbekk 1968). Ihminen (Dasein) on Skirbekkin mukaan Heideggerin totuusteorian olennainen osa, ja siksi hän pitää välttämättömänä, että ensin selvitetään Heideggerin ihmiskäsitys, jota Skirbekk kutsuu

transsendentaaliksi. Voidaan sanoa, että Skirbekkin artikkeli ei vielä pääse pohtimaan itse totuuden käsitettä<sup>4</sup>. Hän vaan päätyy siihen, että totuus on Daseinin avautuneisuutta, mistä Leena Kakkori ja Barbara Tuchańska jatkavat. Skirbekkin tulkinta pyrkii jossain määrin palauttamaan Heideggerin filosofian perinteisen filosofian syliin ja yhteyteen. Hänen tulkintansa keskiössä on Dasein ymmärtäminen niin ihmisenä kuin subjektiviteetinakin, kuitenkin naturalismin vaarat humioiden. Kakkori käsittelee artikkelissaan Heideggerin totuuden tapahtumista avautuneisuutena ja paljastumisena, joka saa Heideggerin *Olemisen ja ajan* ilmestymisen jälkeen uudenlaisia ulottuvuuksia erityisesti paljon tutkituissa taidetta käsittelevien kirjoituksissa (ks. Luoto 2001). Tuchańska tutkii Heideggerin totuuden ilmiötä, jonka ymmärtäminen edellyttää hänen mukaansa mannermaisen filosofian lingvistisen ja historiallisen käänteän huomioon ottamista. Hän tarkastelee myös Heideggerin totuuskäsityksen tulkinnan kriittisiä kohtia niin filosofian historian kuin tietoteorianakin näkökannalta.

Heidegger on kuuluisa siitä, ettei hän kirjoittanut mitään ihmisen onnellisuudesta, hyvästä ja pahasta. Heidegger itse vastasi kierrellen ja kaarrellen opiskelijansa kysymykseen, milloin hän kirjoittaa etiikasta, että vasta sitten kun olemisen kysymys on ratkaistu. Kuitenkin eräitä mielenkiintoisimpia Heideggerin innoittamia tutkimusalueita on juuri etiikka ja hänen filosofiansa soveltaminen esimerkiksi opetukseen ja kasvatukseen. *Katseen tarkentamisen* kolmas osa käsittelee ja pohtii näiden alueiden kysymyksiä. Kirjoittajat edustavat sekä Suomessa jo pitkään tehtyä Heidegger-tulkinnan perinnettä että uudempaa suuntausta, joka saa yhä enemmän suosiota Kupiaisen käännöstyön ansioista. Artikkeleissa etsitään etiikan mahdollisuutta ja pohditaan alkuperäistä etiikkaa. Kysymyksen voidaan nähdä olevan analoginen totuuden ilmiölle. Esimerkiksi perinteinen totuuden korrespondenssiteoria on mahdollista ymmärtää vasta alkuperäisemmän totuuden, Daseinin avautuneisuuden, pohjalta. Perinteiset etiikan teoriat avautuvat, kun ensin löydetään alkuperäinen etiikka, joka on yhteydessä olemiseen ja Daseiniin. Tätä alkuperäistä etiikkaa käsittelevät Juha Varton ja Kosti Joensuun artikkelit. Tere Vadén, esittää, että perisuomalainen sisun-käsite on transsendenssiin vetoamisen metafyyssinen vastakohta. Avoimessa ja sisukkaassa kahden Daseinin jaetussa ethoksessa paljastuu se, etteivät kaikki ole minuja, jolloin avoin ja sisukas kohtaaminen poistaa subjektilta valtuudet pitää toisia samanlaisina kuin itseään. Timo Laine ei niinkään käsittele ihmisen toimintaa etiikan vaan oppimisen näkökulmasta. Laine liittää oppimisen Heideggerin avautuneisuuden käsitteeseen, jolloin tiedon käsite saa monimuotoisen merkityksen: tieto sisältää tällöin sekä sanattomia että kielellisesti tulkittuja tasoja. Laineen tulkinta lähtee liikkeelle samoista Heideggerin käsitteistä, kuin etiikkaa koskevat artikkelit, mutta tuo Heideggerin teorian oppimisen alu-



eelle. Avautuneisuus on lähtökohtana, alkuperänä, niin totuudelle, etiikalle kuin oppimisellekin.

Haluan kiittää lämpimästi kaikkia kirjan kirjoittajia. Erityisesti haluan kiittää Reijo Kupiaista *Sein und Zeitin* kääntämisestä, työstä, joka jää suomalaisen filosofian historiaan ja jota ilman myös tämä kirja olisi jäänyt vaille olemassaoloa. Kiitos myös Reetta Laaksolle, Rauno Huttuselle ja Olli-Pekka Moisiolle, jotka henkilökohtaisilla työpanoksillaan mahdollistivat kirjan valmistumisen. Kannen taideteoksesta kiitän Jyväskyläläistä kuvataiteilijaa Eila Kinnusta.

Jyväskylässä 1.12.2002

Leena Kakkori

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ks. Martin Heidegger, *Mein weg in die Phänomenologie*, teoksessa *Zur Sache des Denkens*. 1969. Ks. myös Theodore Kisiel, *Heidegger's Way of Thought*. 2002. s. 7–8 ja 10.
- <sup>2</sup> Ks. *niin&näin* lehden numero 2/2000.
- <sup>3</sup> *Olemiseen ja aikaan* (Heidegger 200) viitataan tässä kirjassa kirjainyhdistelmällä OA ja *Sein und Zeitiin* SZ.
- <sup>4</sup> Skirbekk esittää Heideggerin koko totuusteorian tulkinnan väitöskirjassaan.

## Lähteet

- Heidegger, M. (1969) *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (2002) *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.
- Kisiel, T. (2002) *Heidegger's Way of Thought*. London: Continuum.
- Luoto, M (2001) *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- niin&näin*, Filosofinen aikakausilehti, 2/2000.
- Skirbekk, G. (1968) *Truth and preconditions – An Interpretation of Heidegger's theory of truth*. Bergen.

OSA I

ALKUPERÄN TIEDE



Reijo Kupiainen

## FENOMENOLOGIA ALKUPERÄN TIETEENÄ

### Filosofia kriisissä

*Oleminen ja aika* on eräs 1900-luvun tärkeimmistä ja merkellisimmistä filosofisista teoksista. Se ilmestyi vuonna 1927 kuin tyhjästä. Ennen teoksen ilmestymistä Heidegger ei ollut julkaissut 12 vuoteen mitään. Hiljaisuus oli kuitenkin näennäistä, sillä vuodet ennen julkaisemista olivat olleet hänelle aktiivista opetusaikaa. Nyt, Heideggerin luentojen ilmestyessä *Gesamtausgabe*-sarjan niteissä, olemme päässeet perehtymään paremmin *Olemisen ja ajan* syntyhistoriaan, jonka kautta myös teoksen tematiikka voidaan nähdä uudessa valossa. Tarkastelen seuraavassa Heideggerin filosofiakäsitystä juuri ennen hänen *Olemista ja aikaa* pitämiensä luentojen valossa. Uskon, että tämä lähestymistapa auttaa näkemään yhä paremmin, mihin Heidegger pääteoksessaan pyrki.

Heideggerin varhainen filosofinen pyrkimys ei ollut enempää eikä vähempää kuin luoda kokonaan uusi filosofian-käsite, aloittaa filosofia alusta ja antaa näin oma vastauksensa laajaan kulttuuriseen kriisiin. *Oleminen ja aika* syntyi 1920-luvun kulttuurisen, taloudellisen, tieteellisen ja filosofisen kriisimentaliteetin varjossa. Siinä Heidegger tulkitsi kulttuuria Friedrich Nietzschen nihilistisen ajattelun avulla. Ensimmäisen maailmansodan jälkeiset ajat oikeuttivat kulttuurin ja ihmisen näkemisen äärimmäisessä hädässä ja niiden oletettiin johtavan suorastaan länsimaiden tuhoutumiseen, kuten Oswald Spenglerin laajalle levinnyt teos *Länsimaiden perikato* antoi ymmärtää. Vaikka Heidegger kritisoi luennoillaan Spengleriä, hän sanoo tämän ilmaiseen ajan ”ratkaisevia tendenssejä” (GA 61, 74) ja pyrkii esittämään kriisiin omaa filosofista ratkaisuaan.

Heidegger kaihtoi niitä arvofilosofisia ratkaisuja, joita saksalaisessa filoso-

fiassa varsinkin 1920-luvulla pyrittiin yleisesti tarjoamaan. Hän pyrki ratkaisemaan kriisin arvofilosofian sijasta palaamalla filosofisen ajattelun lähteille ja niihin motiiveihin, jotka tieteen sfääreihin ja ”kateederille” itsensä korottanut filosofia oli unohtanut. Heidegger näki vallitsevan saksalaisen filosofian – erityisesti uskantilaisuuden – abstraktina, objektiivoina ja elämästä irrottautuneena ”kateederifilosofiana”, joka tarrautuu yliajallisiin, ikuisiin, muuttumattomiin ja ideaalisiin objekteihin ja arvoihin. Kuten hän talvilukukaudella 1921 – 22 totesi:

Sanomme: ”opiskella filologiaa”, ”opiskella filosofiaa”. ”Filosofia” on näin ollen ymmärrettävä modernissa mielessä, jossa se tarkoittaa tiedon yhteyttä, jotakin sellaista kuin ”tiede”, objektiivoitu, vieroitettu ... kulttuuriobjekti, sivistysobjekti. ”Filosofia” merkitsee samalla ja ensi sijassa muodostettua oppia, ... jota annetaan yliopistossa. (GA 61, 50.)

Filosofiasta (tieteenä) oli tullut ”oikean ajattelun teknologiaa”, eikä ainoastaan filosofia näyttäytynyt nuorelle Heideggerille teknologian läpäisemänä, vaan koko kulttuuri. Tämä teknologia – jonka kritiikki käy läpi koko Heideggerin tuotannon – ei tarkoita ensisijassa teknisiä koneita ja vempaimia, vaan modernin ihmisen tapaa hallita todellisuutta kaikkivoipaisuudessaan. Filosofia on Heideggerin mukaan omaksunut ”kuninkaallisen korkeutensa” käsitelläkseen ideaalisia arvoja ”ylhäisessä jalosukuisuudessa” (GA 61, 111). Näin filosofia on irtautunut ihmisen perimmäisistä motivoivista lähteistä asettaakseen ja tarkastellakseen universaaleja ja absoluuttisia arvoja. Nuori Heidegger kutsui Lutheria lainaten tällaista filosofiaa ”parittajaksi”(GA 63, 46). Hän esitti, että uusi filosofia ei sen sijaan enää tarvitsisi profeettoja ja *Führereitä* (GA 61, 69–70). Tämä onkin varsin mielenkiintoinen julistus siihen nähden, että hän vuonna 1933 Freiburgin yliopiston rehtorina halusi nousta kansallissosialistisen liikkeen intellektuaaliseksi johtajaksi ja johtaa Hitleriä: ”den Führer zu führen”, kuten hän kirjoitti kirjeessään Karl Jaspersille.

## Filosofia destruktiona

Mitä tämä uusi filosofia sitten olisi? Yksi *Olemisen ja ajan* keskeisimmistä vaatimuksista on länsimaisen ontologian ja filosofian destruktio, purkaminen. Heidegger lähtee perustamaan uutta filosofiaa möyhentämällä sitä valmista agendaa, jonka mukaisesti filosofiset kysymykset filosofiaksi kutsutussa oppiaineessa tulevat kysytyiksi.

Heideggerin näkemyksen mukaan inhimillisenä tendenssinä näyttää olevan jatkuvasti kokemuksen peittäminen ja täten myöskin olemisen unohta-

minen sellaisena kuin se meille kokemuksessa ilmenee. Metafyysinen ajattelutapa sen sijaan kiinnittyy olevaan ja muokkaa siitä perustaa ajattelullemme ja toiminnallemme. Näin filosofia operoi valmiilla käsitteistöillä ja ideaaleilla ilman, että pystyy tunnistamaan niitä perustavanlaatuisia kokemuksen motiiveja ja tendenssejä, jotka saavat ihmisen ihmettelemään ja jatkuvasti kysymään ympäristöään ja jotka toimivat ihmisen käsitteenmuodostuksen alkuna. Heideggerin muotoilema destruktio on valmiiden konstruktioiden ja esteiden purkamista. Siinä pyritään paljastamaan dominoivien tyypillisten tulkintojen piilotetut motiivit ja ilmaisemattomat tendenssit sekä saavuttamaan filosofoinnin alkuperäiset motivoivat lähteet ja kokemukset. Heidegger luokin destruktion idean juuri pyrkimyksenä purkaa filosofian objektivoinnit ja arvoihanteet, jotka ovat irtaantuneet filosofoinnin ”alkuperäisiltä lähteiltä”.

Heidegger siis puhuu destruktiosta erityisesti filosofian ja ontologian destruktiona. Tällaisena destruktio on olennainen osa hänen hahmottamaansa ontologiaa: ”Ontologian historian destruktio kuuluu olemuksellisesti olemiskysymyksen muotoilemiseen ja on mahdollista ainoastaan siinä” (OA 45). Destruktiona ontologian tehtävänä on ikään kuin raivata ”tradition heruutta”. Se ei tarkoita niinkään tuhoamista ja hävittämistä, vaan *Abbauta*, pois-rakentamista, tapaa avata tilaa, jossa se, mikä on ”purettu”, näyttäytyy uudelleen. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger ilmaisee asian seuraavasti:

Jos meidän on saatava itse olemiskysymys läpinäkyväksi historiallisuudessaan, silloin on tarpeen möyhentää kovettunutta traditiota ja vapauttaa se mitä se on peittänyt. Pitäessämme *olemiskysymystä johtolankana* ymmärrämme tämän tehtävän antiikin ontologiasta perittyjen sisältöjen *destruktioksi*. Tämä perustuu alkuperäisiin kokemuksiin, joissa on saavutettu olemisen ensimmäiset ja myöhemmin ohjaavat määritykset.

Tällainen ontologisten peruskäsitteiden syntyperän todistaminen tutkimuksena, joka tuo esiin niiden ”syntymätodistuksen”, ei ole missään tekemisissä ontologisten näkökantojen huonon relativisoinnin kanssa. Destruktio ei ole myöskään *negatiivista* siinä mielessä, että se vapauttaisi ontologisen tradition taakasta. Päinvastoin destruktion on määrä kartoittaa tradition positiivisia mahdollisuuksia, ja tämä merkitsee aina tradition *rajojen* kiinnittämistä. Nämä rajat on annettu faktisesti kulloisessakin kysymyksenasettelussa ja tavassa, jolla mahdollinen tutkimuskenttä on viitoitettu. Destruktio ei suhtaudu menneisyyteen kielteisesti, vaan sen kritiikki osuu ”nykypäivään” ja siihen hallitsevaan tapaan, jolla ontologian historiaa käsitellään, olipa se sitten käsitetty doksografisesti, hengenhistoriallisesti tai ongelmahistoriallisesti. Destruktio ei halua haudata menneisyyttä tyhjyyteen. Sillä on *positiivinen* tehtävä; sen negatiivinen funktio jää kätkeyksi ja epäsuoraksi. (OA 44.)

Destruktion avulla Heidegger pyrkii luomaan ”kokonaan uuden käsityksen filosofiasta” (GA 56/57, 11). Heideggerin pyrkimys on kulkea sen ohuen solan läpi, joka jää 1900-luvun alun kahden vallitsevan filosofian kiintopisteen, nimittäin filosofian tieteenä (*Wissenschaft*) ja filosofian maailmankatsomuksena (*Weltanschauung*) väliin. Nuorelle Heideggerille filosofia ei ole teoreettinen tai spekulatiivinen tiede eikä myöskään pelkkää historismia tai elämänviisautta, vaan jonkinlainen ”esitiede” (*Urwissenschaft*).<sup>1</sup>

Filosofian ei tule Heideggerin mukaan yliarvioida itseään *Wissenschaftina* eikä aliarvioida *Weltanschauungina* (ks. GA 61, 13–39). Hänen mukaansa filosofian on vältettävä loogis-metodisen filosofian absolutismia ja definitioita, mutta myös elämänfilosofian relativismia ja skeptisismiä. Siinä, missä edellinen johtaa metafysiikkana perustojen ja periaatteiden asettamiseen (ks. GA 61, 21–26), jälkimmäinen johtaa ”haaveiluun” tai ”kiihkoiluun” (*Scwärmerei*) ja metafysiikkaan (ks. GA 61, 36).

*Urwissenschaft* on tiedettä, joka pyrkii puhumaan kontingentista yleisellä tasolla ja tässä mielessä vastaamaan siihen Aristoteleen esittämään ongelmaan, miten faktisen elämän alueella voidaan tehdä tiedettä. Aristoteleshan oli esittänyt, että tiede (*episteme*) voi koskea vain yleistä, kuten luontoa ja metafysiisiä kysymyksiä. Heideggerin tematisoima *Urwissenschaft* – samoin kuin Aristoteleen politiikka ja etiikka – asettuu sitä vastoin praktiselle alueelle, jossa ei voida liikkua sellaisten lainalaisuuksien alueella, joiden Aristoteles ajatteli kuuluvan teoreettisen filosofian kohteeksi. Tämä ajatus tarkentuu myöhemmin.

## Fenomenologia alkuperän tieteenä

Edellä tuli jo ilmi, että ontologia sijoittuu nuorelle Heideggerille jonkinlaiseksi *Urwissenschaftiksi*, joka on siis ”alkuperän tiedettä” (*Wissenschaft vom Ursprung*) (GA 56/57, 96). Tämä ajatus alkuperän tieteenä pitää sisällään sekä ontologisen että hermeneuttisen AläpimurronA, jota Heidegger työsti vuodesta 1919 alkaen (ks. Kisiel 1993, 224).

Heideggerin yritys puhua alkuperästä tai ”perimmäisestä hypystä” (*Ursprung*) on lähtökohdiltaan yhteydessä uuskantilaisten pyrkimykseen hahmottaa ”alkuperän tiedettä”, joka käytti hyväkseen transsendentaalista metodia, jota se piti psykologisen ja empiirisen metodin vastakohtana. Uuskantilaisilla kysymys oli sellaisten tietämisen ja tahtomisen ensisijaisten ehtojen etsinnästä, jotka eivät ole luonteeltaan psyykkisiä, fysiologisia tai tuotettavissa esiin empiirisin keinoin (ks. Kalli 1995, 76). Heidegger etsii näitä samoja ehtoja tukeutuen erityisesti Husserlin intentionaalisuuden kä-

sitteeseen. *Ursprung* on juuri perimmäinen ”tietämisen”, ajattelemisen ja filosofoinnin hyppy – jotakin, joka saa ihmisen suuntautumaan maailmaan ja toimimaan maailmassa. Näin ollen alkuperässä ei ole kysymys mistään tuonpuoleisesta maailman alusta, vaan inhimillisen tietoisuuden tai – Heideggerin radikalisoimana – inhimillisen olemisen perimmäisistä motivoivista lähteistä, ja tämän kysymyksen Heidegger asetti ontologisen filosofiansa ytimeen. *Ursprung* ei ole mikään objektivoitavissa oleva lähtökoh- ta, vaan jotakin persoonallisesti elettyä vielä kiinnittymätöntä ja muotoutuma- tonta olemista, joka tällaisen ”tyhjän” luonteensa vuoksi voi näyttäytyä pe- lottavana, ahdistavana tai ”kolkkona”, samanlaisena kuin kristillinen koke- mus *mysterium tremendumina*. Nämä eksistentiaalisuutta lähenevät teemat ovat tuttuja *Olemisen ja ajan* lukijoille. *Ursprungin* tematisoiminen ja tarkasteleminen ei ole tehtävänämme tässä. Meille riittää, että ymmärrämme sen olemiseksi (*Sein*), kuten Heidegger ontologiassaan hahmottaa, ja tällaise- na nimenomaan olemisen ilmiöksi fenomenologisessa mielessä.

Luennoillaan lukukausina 1921 – 1922 Heidegger määrittää tavoittelemal- leen filosofialle kaksi luonnetta ja nämä tietysti yhdessä ymmärrettynä (GA 61, 60). Ensinnäkin filosofia on *fenomenologista ontologiaa*, koska se tarkaste- lee olemista kuten oleminen ilmiönä ilmenee intentionaalisel- le kokemukselle. Kuten Heidegger myöhemmin *Olemisessä ja ajassa* toteaa, ontologia on mah- dollista vain fenomenologiana (OA 59). Olemista ei Heideggerin mukaan ole perusteltua lähestyä muulla tavoin kuin ilmiönä, joka näyttäytyy ilmiönä itse itsessään. Toiseksi filosofia on *ontologista fenomenologiaa*. Tämä tarkoittaa, että filosofia tarkastelee fenomenologian peruskysymystä intentionaalisuutta nimenomaan olemisenä ja suhteena kohti olemista.

Ajatus *fenomenologisen ontologian* ja *ontologisen fenomenologian* yhteydestä on se, että kysyessämme ontologisen kysymyksen olemisestä, siis suun- tautuessamme olemisen ilmiöön, edellytämme jo olemisen tässä suuntautumis- sessamme ja kysymisessämme, ja myös tämä oleminen on kysymyksen alla. Näin kysymys olemisestä on varsin monimuotoinen: kysymys olemisestä si- sältää kysymyksen olemisestä, joka kysyy olemista. *Olemisessä ja ajassa* Hei- degger esittelee perustavanlaatuisen teesinsä: kysyessämme olemista on ole- minen aina jo ymmärretty tavalla tai toisella (ks. esim. OA 25). Olemista ei voi kysyä ikään kuin olemisen ulkopuolelta ja siitä riippumatta. Samalla kun kysymme olemista, kysymme itseämme ja omaa olemistamme.

Näyttää siltä, että Heideggerin ontologia tavoittelee perinteisen ontologian tavoin *arkhēa*, mutta ilman perinteistä käsitystä *arkhēsta* reaalisenä, läsnä- olevana, homogeenisenä ja ikuisena perustan periaatteen mukaisena alkuperänä.<sup>2</sup> Heideggerin ontologia ei siis ole ”perustan tiedettä” siinä tradi- tionaalisis- sa mielessä, että se antaisi olemiselle sellaisia yliajallisia tulkintoja kuten *fysis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, substanssi, subjekti, tahto, tahto valtaan



jne. (ks. esim. Kockelmans 1984, 86). Pikemminkin fenomenologinen ontologia suuntautuu olemisen ilmiöön sellaisena kuin se on jo annettu kokemuksessa ja on sieltä saatavissa esiin destruktion avulla, joka eräänlaisena fenomenologisena reduktiona pyrkii murtamaan jo valmiit olemisen objektivoinnit.

Heidegger pyrkii kysymään alkuperää ”alkuperäisemmin” siirtymällä kreikkalaisesta ontologian peruskysymyksestä *ti to on* (mitä on oleva) itse kysymisen kysymiseen erityisenä olemissuhteena. Oleminen on kysymyksessä jo ”aiheena” ennen temaattista kysymystä, kuten olemme huomanneet (Vrt. Schürmann, 128)<sup>3</sup>.

Olemisen kysymisellä on kaksi ennakkoehtoa: a) on oltava jo ymmärrystä siitä, mitä merkitsee olla, ja b) on oltava tendenssi tai kyky kysyä mitä olemisen merkitsee.<sup>4</sup> Kuten tunnettua, ymmärtäminen (*Verstehen*) ei Heideggerilla tarkoita valmista käsitystä ja tietoa. Pikemminkin oleminen on esiymmärretty, eli se otetaan elämässä huomioon tematisoimattomana samalla tavalla kuin otamme painovoiman huomioon kaikessa toiminnassamme. Painovoima on toiminnassa aina jo ymmärretty ilman että meillä on teoreettista käsitystä siitä. Hermeneutiikasta, joka koskee ymmärtämistä, tulee Heideggerilla tässä mielessä ontologian synonyymi – ymmärtämisestä tulee olemassaolon synonyymi (ks. Greisch 1978, 66).

## Ontologia praktisena filosofiana

Selvittäessään intentionaalisuuden olemista nuori Heidegger tulkitsti intentionaalisuuden *eläväksi kokemukseksi* (*Erlebnis*) jota hän tavoitteli erityisesti 1919 luennoista lähtien. Tämän käsitteen Heidegger näyttää jo siirtävän kohti hermeneuttista fenomenologiaa, jota korostaa myös hänen pyrki- myksensä radikalisoita (sekä käsitteellisesti että metodologisesti)<sup>5</sup> Husserlin fenomenologian ideaa. Heidegger liitti mukaan kineettisempiä ja vitaalisempia käsitteitä kuten hermeneuttinen intuitio (*hermeneutische Intuition*), jolla hän korvasi Husserlin fenomenologisen reduktion käsitteen. Hän kuvaili hermeneuttista intuitiota omistautuvaksi nöyryydeksi elämälle, elämänsympatiaksi (*Lebenssympathie*), elämään syventymiseksi (GA 56/57, 110). Näin Heidegger pyrki irrottautumaan intentionaalisuuteen liittyvistä kognitiivisista ja transsendentaalisista konnotaatioista.

Pyrkimyksessään tematisoida elävää kokemusta Heidegger sai vaikutteita paitsi Husserlilta, myös kristillisiltä mystikoilta sekä Pascalilta ja Kierkegaardilta. Luennoidessaan uskonnon fenomenologiasta talvilukukaudella 1920 – 1921 ja Augustinuksesta sekä uusplatonismista talvilukukaudella 1921–1922

Heidegger harrasti kristillisen uskoon kohdistuvaa hermeneuttista lukemista, jonka lähtökohta oli Husserlin ajatus, että entiteettien olemus ei ole niiden substanssi eikä arvo, vaan tapa, jolla ne avautuvat intentionaalisuudessa. Tämän johdosta uskoa voitiin tarkastella ”asiana itsenään”, alkuperäisellä kokemuksen alueella ilman skolastista dogmatiikkaa, kategorioita ja käsitteitä. Heideggerin tutkimat protestanttiset teologit osoittivat myös, että fenomenologialla ja radikaalilla teologialla on sama tehtävä: saavuttaa oikea pääsy alkuperäiselle kokemuksen alueelle. Perinteiset filosofiat ja teologiat olivat Heideggerin mukaan kiinnittäneet liiaksi huomiota historiallis-kulttuurisen kehityksen valmiisiin muotoihin ja maailmankuvien analyysiin, kun fenomenologia ja radikaali teologia taas pyrkivät ”asiaan itseensä”. Tämä fenomenologian *zu den Sachen selbst* pitää sisällään sen ajatuksen, että siitä mikä asia (*Sache*) on, ei pitäisi olla mitään ennakolta tehtyä ratkaisua, vaan se tavoitetaan ilmiönä kokemuksessa eikä missään muualla. Gerd Brand (1971, 50) esittää, että näin ollen fenomenologian ensimmäinen tunnusmerkki on, että se pyrkii olemaan filosofiaa, joka perustuu kokemukseen ja pysyy kokemuksessa, jolloin se asettuu vastakkaiseksi filosofialle jossa on puhe vain tiedon muodoista ja funktioista, sen ehdoista sekä tiedoista tai olemisperiaatteista, jotka eivät ole koettavissa.

Heideggerin ajatus elävän kokemuksen hahmottamisessa on yksinkertaisesti, että elämä elää itseään (*Leben an und für sich*)<sup>6</sup>. Ensijaista ei suinkaan ole valmis subjekti. Reflektiossamme emme tavoita kokemuksestamme mitään psyykkistä tai fysikaalista kohdetta, vaan vain ilmiön elävästä kokemuksesta. Vuoden 1919 luennoissaan Heidegger hahmottaa elävää kokemusta yksinkertaisella vertauksella modernin fysiikan ja antiikin tragedian välillä (GA 56/57, 74). Astrofysiikan kokemus auringonnoususta luonnon-tapahtumana (*Vorgang*) eroaa ratkaisevasti Sofokleen *Antigoneen* säkeissä koetusta kokemuksesta, jossa auringonnousu taistelun jälkeen yhdistyy kiittämisen iloon. Näiden kahden kokemuksen ero liittyy Heideggerin mukaan ongelmaan, *miten* (*Wie*) joku kokee todellisuuden. Heidegger selvittää, että elävä kokemus ei asetu eteeni kuten objekti – kuten esimerkiksi voin objektivoida auringonnousun kokemuksen fysiikan viitekehyksessä – vaan pikemminkin kyseinen kokemus tapahtuu minulle (*es er-eignet*) ja minä omaksun sen (*er-eignet es*) (GA 56/57, 75).

Heidegger pyrkii nyt luomaan filosofialle praktista perustaa faktisessa kokemuksessa, kuten hänen vertauksensa antaa ymmärtää: ennen teoreettista fysiikan näkökulmaa on perustana praktis-poeettinen (aristotelisessä mielessä) arkipäivän sfääri, jossa elämä tulee eleyksi. Filosofista tulee Heideggerille eräänlaista elämän tulkintaa itsestään, kuten ilmauksessa *faktisuuden hermeneutiikka* myöhemmin huomaamme. Koko uransa ajan Heidegger pyrkii määrittämään filosofiaa tällä poieettis-praktisella käytännön filosofian ta-

solla puhuessaan filosofiasta runoilemisena (*Dichten*), kiittämisenä ja muistamisena, olemisen kodin rakentamisena sekä matkalla tai tiellä olemisena.

Filosofian kohde, *Sache*, on ”ennen” teoretisoivaa analyysia ja kuvausta. Alkuperäisempää kuin tämä on elämän esiteoreettinen ja faktis-praktinen tendensi, ja juuri tämä kuvaa Heideggerin alkuperän käsitteen ideaa.

Heidegger palaa tähän samaan teemaan uudelleen ja uudelleen pitkän uransa aikana. On tunnettua miten hän hahmottaa esimerkiksi *Olemisessa ja ajassa* eksistentiaalista ajan ja tilan kokemusta geometris-fysikaalista ajan ja tilan käsitettä alkuperäisempänä: ennen kuin tila on nähty geometrisessa kolmiulotteisessa horisontissa, se on koettu lähellä, kaukana, läsnä, poissa, ylhäällä, alhaalla, vasemmalla, oikealla jne. Vuonna 1954 julkaistussa esseessään *Das Ding* Heidegger puolestaan ajautuu lähes hyperpoettisen kielen ja kuvauksen tasolle pyrkiessään selvittämään, millainen ”elävä kokemus” viiniruukusta ja oliosta yleensä on ennen tieteiden objektivointia.

Vuoden 1919 luennoissaan Heidegger hahmottelee hermeneuttisen fenomenologian mahdollisuutta, jolla kokemus olemisena tai *Ereignisena*<sup>7</sup> voitaisiin tavoittaa. Ongelmana on, miten alkuperän tieteen ”objektina” voi olla kokemuksellinen sellaisenaan (*Erlebbares überhaupt*), joka ei ole mikään objekti. Filosofialla ja tieteellä on nimittäin Heideggerin mukaan tendensi objektivoida kohteensa. Hän esittää, että kaikki teoreettinen suhtautuminen on ”elämästä riisuvaa” (*ent-leben*):

[Elävät kokemukset] eivät ole reflektiossa enää eletty, vaan ... nähdyt. Me asetamme elävät kokemukset esille ja *ulos* välittömästi koetusta; me ikään kuin otamme otteen virtaavasta kokemuksen virrasta ja poimimme joukosta yhden tai useamman, ”pysäytämme virran” kuten Natorp esittää. (GA 56/57, 100–101.)

Tämä ongelma koskee myös fenomenologiaa tieteenä ja Husserlin käsitystä intuitiosta, kuten Heidegger huomauttaa Paul Natorpin tuoneen esiin. Yleisemmin kysymyksessä on ongelma, jossa filosofia ja tiede objektivoi elävän kokemuksen ja tällaisena katsoo sitä ulkopuolelta. Kyseessä on merkillinen näkökulman muutos subjektiivisen kokemuksen tasolta ikään kuin ”Jumalan silmän” kaikkinäkevälle teorian tasolle. Paradigmaattisen esimerkin tästä näkökulman muutoksesta tarjoaa Rene Descartesin *toinen mietiskely* vuodelta 1641. Descartes kirjoittaa seuraavasti:

Vilkaistessani sattumalta ulos ikkunasta ja nähdessäni kadulla ohi kulkevia ihmisiä sanon todella näkeväni ihmisiä aivan samoin kuin nyt näen vahan, mutta mitä näenkään ikkunastani muuta kuin hattuja ja viittoja, joiden peitos-

sa voisi olla vain joustimien varassa liikkuvia taitavasti sommiteltuja koneita? *Päättelen* silti että he ovat ihmisiä ja käsittän siten, *pelkän hengessäni olevan arvostelukyvyn avulla sen*, mitä olin otaksunut näkeväni silmilläni. (Descartes 1994, 97.)<sup>8</sup>

Lainauksessa on esillä kaksi eri näkemisen tapaa, kuten Lauri Mehtonen on huomauttanut (Ks. Mehtonen 1992, 13–14): Descartes aloittaa aistimaailmaan kuuluvalla katselulla, jossa subjekti ei vielä filosofoi, mutta siirtää katseensa ikkunan läpi ulos kadulle. Pian tämä huoneen ikkuna vaihtuu teoreettiseksi ikkunaksi, jossa subjekti filosofoinnissaan vetoaa järkensä arvostelukyvyn ja näkee aikaisemmin alapuolisen kadun hyörinän nyt geometrisessa perspektiivissä. Heideggerin viitekehyksessä kyse on kohteen ontologisen statuksen muuttumisesta, jossa uuden ajan tieteelle tyypilliseen tapaan Descartes määrittää kohteen (luonnon) olemisen pysyväksi esilläolevuudeksi tai läsnäolevuudeksi (ks. OA § 21), joka takaa sen, että luonnonoliot ja niiden väliset suhteet ovat laskettavissa. Teoreettisen tason tapa *nähdä* ja kiinnittää näkemänsä *esillä-* ja *läsnäolevaksi* on jatkuvasti korostetussa asemassa.

Toinen ongelma, joka koskee myös fenomenologiaa, on käsitteiden ja metodien tendenssi abstrahoida ja yleistää kokemus. Natorpin kritiikkiä lainaten Heidegger esittää, että fenomenologinen kuvaus käyttää jo käsitteitä ja ”siirtää Jonkin yleisyyksiin”<sup>9</sup> sekä edellyttää abstraktioita, teoriaa ja välitystä. Näin ollen kuvattava konkreettinen välittömyys tulee välitetyksi abstraktiin kontekstiin.

Heideggerin luonnehtiman ongelman juuret kuuluvat varsin olennaisena osana länsimaisen filosofian ja tieteen historiaan. Ongelman muotoilu on peräisin Aristoteleelta, joka tunnetusti esitti, että ihmisellä voi olla todellista tietoa (*epistémē*) vain sellaisesta yleisestä (”luonnosta”), joka on olemassa ilman inhimillistä toimintaa ja josta näin voidaan esittää teoreettista ja apodiktista tietoa. Tällaisesta tiedosta käytetään usein nimitystä katselijan tieto. ”Katselija” viittaa juuri pyrkimykseen nähdä ulkopuolelta ja välitettävältä päästä ja luonnehtii varsin osuvasti varsinkin uudella ajalla muotoutunutta käsitystä tieteestä.

Sen sijaan sellaisesta, joka liittyy erottamattomasti inhimilliseen toimintaan, ei Aristoteleen mukaan voida saada tietoa samassa mielessä kuin ”luonnon” ikuisista ja muuttumattomista prinssiipeistä. Tämä pätee kaikkeen poieettisen ja praktisen tiedon alaan, joiden prinssiipit ovat juuri toiminnan ja tekemisen, eletävän elämän prinssiipejä, joita ei voi tarkastella elämän ulkopuolelta, vaan ainoastaan elämässä itsessään. Siten ne ovat myös muuttuvia, yksityisiä, moninaisia, tuotettuja ja sidoksissa kulloiseenkin tilanteeseen. Aristoteleen tunnettu esimerkki koskee etiikan prinssiipejä.

*Nikomakhoksen etiikassa* Aristoteles esittää suoraan Platonin ideaopin kri-

tiikin pyrkien osoittamaan, että praktisen alueella hyvä, jota kohti jokainen tähtää ja jota kaikki praktinen tieto koskee, ei ole annettu etukäteen idealisoituna ja universaalina objektina, vaan että se on pikemminkin aktualisoitava konkreettisesti tilanteissa. Aristoteles esittää, että ”hyvällä on yhtä monta käyttöä kuin ’olevalla’” (Aristoteles 1989, 1096a 24), ”hyvä ei ole jotakin yleistä, jota vastaisi yksi idea” (Aristoteles 1989, 1096b 25) ja ”vaikka olisi jokin hyvä, joka on yksi ja yleisesti sovellettavissa kaikkiin hyviin asioihin tai joka on erillinen ja itsessään oleva, selvästikään se ei olisi ihmisten saavutettavissa tai tavoitettavissa.” (Aristoteles 1989, 1096b 32–35). Hyvä kuuluu ”tekijän tiedon” alaan, eikä tekijä voi astua ulos omasta toiminnastaan ja tietonsa käyttöyhteyksistä.

Elävän kokemuksen – jota Heidegger luonnehtii myös faktiseksi elämäksi – tavoittaminen siis voi olla teoreettisen tieteen mahdollisuus; Heidegger ontologisoikin nyt Aristoteleen praktisen tieteen idean asettamalla fenomenologisen ontologian/ontologisen fenomenologian esiteoreettiselle ja kontekstisidonnaiselle (praktiselle) alueelle. Heidegger hakee ontologialleen metodologista mallia Aristoteleen etiikasta esittäen, että Aristoteles ymmärsi olemisen *fysiksenä* ja *kinesiksenä* ja pyrki seuraamaan olemisen *kinesistä* praktiseen elämään. Niinpä Aristoteleen etiikka pyrkii eksplikoimaan olemista inhimillisenä olemisena, elämän liikkeenä: faktisuuden ongelma on *kinesis*-ongelma (ks. GA 61, 117), jonka Heidegger pyrkii radikalisoimaan omassa ontologiassaan.

Aristoteleen ja Heideggerin näkökulma yhtyy Heideggerin tulkinnan mukaan siinä, että praktisen filosofian ja ontologian on lähdettävä liikkeelle inhimillisen elämän faktisuudesta eikä yliajallisista ja universaaleista periaatteista. Lähtökohtana, *arkhēna* on se historiallinen faktisuus, jossa ihminen on jo ymmärtänyt itsensä ja jossa kohti hyvää suuntautunut ja motivoitunut elämä näyttäytyy moninaisissa historiallisissa muodoissa (ks. Aristoteles 1989, 1095b).<sup>10</sup>

Aristotelesta tulkiten Heidegger omaksuu näkökulman, että inhimillisen praksiksen ja sen hyveiden tai hyvän sfäärissä ei voi olla eksaktia tiedettä ja filosofi-kuningasta, joka esittäisi universaaleja totuuksia, vaan pikemminkin on ”tyydyttävä esittämään totuus karkealla kädellä ja pääpiirteissään” praktisen tieteen mukaisesti, kuten Aristoteles esitti (Aristoteles 1989, 1094b 19–20). (Ks. van Buren 1994, 331.)

## Hermeneutiikan kineettinen ja indikatiivinen luonne

”Katsojan tiedon” lähtökohta ei siis tyydytä Heideggeria, vaan alkuperän tieteen on tarkoitus lähestyä elävää kokemusta objektivoimattomana ja abstrahoitamattomana täydessä liikkeessään ja konkreettisuudessaan. Miten mikään tiede, vaikkakin *Urwissenschaftina*, voi tällaisenaan tavoittaa kokemusta? Toisaalta on siis välttävä idealisoivia käsitteitä ja kuvauksia, toisaalta varottava liukumasta subjektiiviseen relativismiin, jossa mikään tiede ei ole enää mahdollinen. Vastaamalla tähän kysymykseen Heidegger pyrkii kehittämään uudenlaista tieteen ideaa, jossa voidaan liikkua tarvittavalla yleisyyden tasolla mutta jossa samalla pysytellään itsessään elämän kokemuksesta. Vastaukseksi Heidegger kuvaa ontologiaa hermeneutiikaksi. Hän omaksuu filosofiassaan jo varhain kaksi hermeneuttista lähtökohtaa, joilla hän pyrkii lunastamaan aristotelisen praktisen filosofian näkökulman: 1) Elävän kokemuksen tai faktisen elämän tavoittamiseen tarvitaan ei-reflektiivistä ymmärtämistä tai tulkittamista, jossa kokemus suuntautuu jo koettuun. 2) Ontologia käyttää eräänlaisia esikäsitteitä, jotka eivät objektivoi ja pysäytä kokemusta – näistä Heidegger käyttää nimitystä muodollinen indikaatio (*formale Anzeige*). (Ks. Kisiel 1993, 49). Tarkastelen seuraavassa näiden luonnetta tarkastelumme vaatimassa laajuudessa.

## Faktisuuden hermeneutiikka

Heidegger kiinnitti huomiota siihen, että filosofinen tieto on pitkään liittynyt intuition käsitteeseen, jossa totuus on ”nähtyä”, teoreettista totuutta. Aristoleen avulla (muun muassa) hän oivalsi traditionvastaisesti praktisen totuuden ensisijaisuuden – kuten Aristoteleen *aletheia*-käsite *Nikomakhoksen etiikan* kuudennessa kirjassa tuo ilmi – ja *aletheian* yhteyden intentionaalisuuden käsitteeseen, jota hän pyrki radikalisoimaan.<sup>11</sup> Tämä praktinen ensisijaisuus liittyy esimerkiksi olemisen käsitteeseen jo siinä, että kreikkalainen *ousia*, kuten Heidegger jatkuvasti toistaa, merkitsi vielä Aristoteleelle paitsi taloutta ja maatilaa, myös niiden läsnäoloa erityisessä omaisuuden ja taloustavaroiden mielessä (ks. van Buren 1994, 35). Heideggerin destruktiivinen pyrki näin jatkuvasti pureutumaan arkipäiväiseen alkuperään ja kokemukseen.

Heidegger erosi Husserlista esittäessään fenomenologisen kuvauksen olevan hermeneuttista tulkittamista reflektion sijaan. Tämä Heideggerin näkemys on mahdollisen vain jos tulkittamista ja ymmärtämistä ei ajatella tietoisuuden intentionaalisena aktina, vaan kiinnitytään siihen olemiseen, jota in-

himillinen elämä toteuttaa: ymmärtäminen seuraa olemista. Hermeneutiikkaa ei voida ymmärtää ontologisesti neutraalina, vaan se edellyttää olemisen sellaisena kuin tämä kulloinkin ilmenee. (Ks. Caputo 1987, 61.) Näin ollen ontologia ja hermeneutiikka liittyvät kiinteästi yhteen, kuten Heidegger kesälukukauden 1923 luentonsa otsikossa toteaa: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*.<sup>12</sup>

Kyseisen luennon otsikko *faktisuuden hermeneutiikka*<sup>13</sup> sisältää genetiivillä ilmaisussaan kaksinaisen lähtökohdan. Ensinnäkin faktisuus on hermeneutiikan *kohteena* ja toiseksi faktisuus on hermeneutiikan *lähtökohtana* ja *toteuttajana*. Analogisesti ilmaisu ”Heideggerin tutkimus” voi tarkoittaa, että Heidegger on joko tutkijana tai tutkimuksen kohteena. Heidegger esittää, että hermeneutiikan ydin, ymmärtäminen tai tulkitseminen todellakin kohdistuu faktisuuteen, mutta faktisuutta ei voida ajatella kohteena tai objektina kuten kasvia kasvitieteen objektina (GA 63, 15). Näin siksi, että kulloinenkin faktisuus on aina jo ymmärtämisen edellytyksenä. Faktisuus suuntautuu siis ymmärtämisessä aina itseensä: se on ymmärtämisen kohde ja lähtökohta. Tämä tulee selymmäksi, kun termin faktisuus paikalle asetetaan termi *Dasein*, jota Heidegger käytti väljässä mielessä faktisuuden synonyymina (ks. esim. GA 63, 16, 21).

Mitä *Dasein* ja faktisuus<sup>14</sup> sitten tarkoittavat? *Daseinia*, joka on Heideggerin varhaisfilosofian ja *Olemisen ja ajan* keskeisiä termejä, voidaan kuvata – kuten Heidegger itse tekee – monella tavalla. Kaikissa kuvauksissa korostuu kuitenkin se, että kysymys on historiallisesta ja situationalisesta ”minästä”, joka on eräänlainen faktisuuden *topos*, paikka jossa oleminen on jo ymmärretty. Jokapäiväinen faktinen elämä ja sen kulloinenkin ainutlaatuinen toteutuminen tai tapahtuminen (*Ereignis*) määrittää vahvasti *Daseinin* rakentumista ja merkitysrakenteita. Eläminen on aina *minun* elämäni, tapahtuu *minulle*. Tällä historiallisella, ajallisella ja situatioon sidotulla minällä on ainutlaatuinen oma olemisensa, joka ottaa jatkuvasti olemista haltuunsa tulkiten itseään ja olemistaan. *Dasein*-käsite muodostuu tunnetusti kahdesta osasta *Dasein*, ja viittaa näin olemiseen (*Sein*) siellä, täällä tai tuolla (*da*) ja näin ollen olemisen toteutumiseen, tapahtumiseen ja sen tulkittuun mieleen jossakin paikassa tai situaatiossa.

*Daseinia* ei voi kuvata enää intentionaaliseksi tai transendentiaaliseksi tietoisuudeksi juuri tämän jatkuvan tulkitsemisprosessin vuoksi, jolla *Dasein* ottaa elämää haltuunsa ja suuntaa sitä. *Daseinissa* on kysymys sellaisesta olevasta, jonka on olemisessaan oltava ja kiinnityttävä olemiseen.<sup>15</sup> *Dasein* ei toteudu valmiina pelkkänä esineenä tai oliona, joka on läsnä jonakin olemuksellisenä kuten esimerkiksi ihminen *animal rationalena*, vaan sen on otettava olemisensa haltuun, ”oltava” olemisensa (*zu-sein*), eksistoitava ja tulkittava olemistaan. *Dasein* tulee tietoiseksi kyvystään olla, ja sen on tehtä-

vä ratkaisuja olemisensa suhteen, valittava mitä tehdä olemisellaan tässä ja nyt. Tällöin nousee esiin *Daseinin* aktiivinen päättäväisyys (*Entschlossenheit*) suhteessa olemiseensa ja sen tulkitsemiseen. Tämä teema on *Olemisessa* ja ajassa hyvin keskeinen.

*Dasein* on siis oleva, joka jo on, tai pikemminkin *eksistoi* (ontinen ulottuvuus) ja tässä eksistoismissaan jatkuvasti tulkitsee olemistaan (ontologinen ulottuvuus). Tämä on myös yksi *Olemisen* ja *ajan* keskeisimpiä lähtökohtia: ontologialla on ontinen perustus *Daseinin* eksistenssissä. Tältä pohjalta myös faktisuuden ajatus voidaan ymmärtää paremmin. Faktisuus nimittäin muodostaa aina sen tosiasiallisen ontisen horisontin, jossa tulkitseminen tapahtuu. Kevätlukukauden 1923 luennoissaan Heidegger tematisoi faktisuuden käsitteellä *kulloinenkin* (*jeweilige*) inhimillinen eksistenssi, kuten ihmisen on se kulloinkin ellettävä.<sup>16</sup>

*Faktisuus on elämisen [Daseinin]<sup>17</sup> olemismieli*, Heidegger esittää (GA 61, 114), ja tällaisena kuvattavissa fenomenologiseksi, konkreettiseksi *aprioriksi* perinteisen, formaalin *apriorin* sijaan. Kuten Gerd Brand tulkitsee, fenomenologia eroaa muusta filosofiasta erityisesti *apriori*-käsitteeseen suhteen. Filosofia yleensä on tekemisissä formaalin *apriorin* kanssa, joka on sellaista, jota itseään ei koeta, vaan joka käsitetään kokemuksen ei-annettuna ”muotona”. Tämän vastakohtana on materiaallinen tai konkreettinen *apriori*, joka koetaan sellaisenaan. (Brand 1971, 51). Tämä fenomenologian *apriorismi* on erottettava muodollisesta *apriorismista*.

*Apriorilla* on yleensä kolme tunnusmerkkiä (mt):

- 1) *Apriori* on kokemuksen ehto, joka itse ei ole annettu kokemuksessa.
- 2) *Apriori* on tietoisuudelle immanentti.
- 3) Kaikki varmuus perustuu välttämättömyyteen ja tämä edelleen *aprioriin*.

Tällaisena *apriori* koskee lähinnä teoreettisista tieteistä, jotka asettuvat kokemuksellisuuden ulkopuolelle.

Fenomenologiassa materiaallinen tai konkreettinen *apriori* on puolestaan sitä, että intention mieli on annettu, että siinä on aina materiaallinen sisältö. Husserlille olemukset ovat *aprioreja*, ja niitä tarkastellaan olemuksen katselemisella (*Wesenschau*). Näin *apriori* ei ole vain kokemuksen ehto, vaan se on annettu kokemuksessa mielellisenä. Samoin *apriori* ei ole tietoisuudelle immanenttia, vaan on pikemminkin kokemuksessa itsessään. Tähän liittyy se, että fenomenologiassa ei ole vastakkainasettelua tietoisuuden ja maailman välillä. Tietoisuus on aina tietoisuutta jostakin.

Heideggerille faktisuus viittaa juuri siihen tosiasiallisuuteen ja *topokseen*, jossa oleminen on jo aina paljastunut jonakin: olemiselle on jo annettu mieli/merkitys. Tämä *topos* on radikaalisti avoin ja potentiaalinen, eikä siis täy-



tetty valmiilla merkityksillä. Inhimillinen elämä on sikäli erikoislaatuista, että se ei tule koskaan täysin aktualisoitumaan ja ”täyttymään”, vaan on ikään kuin tuomittu jatkuvaan tulkintaan ja olemisen haltuunottoon. Ymmärtäminen on juuri tämä inhimillisen elämän aktiivinen momentti. Itse asiassa ihminen rakentuu juuri ymmärtämisessä, Heidegger esittää *Olemisessa ja ajassa* (ks. OA § 32).

## Muodollisen indikaation hermeneuttinen luonne

Olen tarkastellut edellä Heideggerin varhaista hermeneutiikan ideaa, jonka pyrkimyksenä on tavoittaa faktinen elämä ja kuvata sitä ei-reflektiivisesti. Tähän Heideggerin projektiin liittyy läheisesti yritys käyttää indikoivia käsitteitä, jotka eivät objektivoi ja pysäytä kokemuksta. Theodor Kisiel on huomauttanut, että muodollinen indikaatio (*Formale Anzeige*) on nuoren Heideggerin filosofian ydinaluetta ja se on läpikotaisin ontologinen metodi ja jopa ontologian syvintä olemusta (Kisiel 1993, 172, 224). Muodollinen indikaatio kuuluu myös *Olemisen ja ajan* käsitteistöön, vaikkakaan Heidegger ei kyseisessä teoksessa kertaakaan eksplikoi (ja aikaisemminkin kovin vähän) kyseistä ilmaisua. Käännöksissä *Formale Anzeige* on lähes täysin kadonnut.

Heideggerin useat huomautukset ”tiellä olemisesta”, ”metsäpoluista” ja ”kulkemisesta” ovat kyllä tuttuja<sup>18</sup>, mutta sen sijaan näiden ilmaisujen yhteys muodolliseen indikaatioon on jäänyt huomaamatta. Niiden ”metodologinen” luonne on kuitenkin samankaltainen.

Nuori Heidegger pyrki löytämään kielen, joka ei objektivoisi elävää kokemusta ja ainutlaatuista tapahtumista, johon ihminen on osallisena. Alkuperän tieteen oli kuitenkin pyrittävä puhumaan siitä ”mistä ei voi puhua”. Kuten Aristoteles esitti, tiede ja *logos* voivat käsitellä vain yleistä, mutta eivät faktisen elämän ainutlaatuista hyvää. Heidegger pyrki kuitenkin tavoittelemaan ”tieteessä” (*Urwissenschaft*) tätä ainutlaatuista ja yksittäistä.

Heidegger pyrkii filosofiassaan eräänlaiseen *Weltanschauungin* ja *Wissenschaftin* synteesiin työstäen ”eksistentistä logiikkaa” (*existenzielle Logik*) (GA 61, 183), jossa filosofoiminen voisi saada kielen. Tätä ei-metafyysistä puhumisen ja kirjoittamisen tapaa hän kutsuu muodolliseksi indikaatioksi.

*Anzeige* on Husserlin käyttämä termi, jonka hän esittelee *Logisissa tutkimuksissaan* (Husserl 1984). Hän esittelee ensimmäisen tutkimuksen kolmannessa luvussa kaksi puhumisesta ja kirjoittamisesta käytettävää ilmaistyyppiä: 1) objektiiviset ilmaisut (*objektiven Ausdrücken*) ja 2) olemuksellisesti subjektiiviset ja tapauskohtaiset ilmaisut (*wesentlich subjektiven und okkasionellen Ausdrücken*). Edelliset liittyvät tieteen alueelle ja jälkimmäiset jokapäiväiseen elämään, ollen vahvasti ”indikoivia” ilmaisuja.

Objektiiviset ilmaistut tulevat ymmärretyiksi ilman että kukaan välttämättä esittää niitä, eivätkä ne riipu olosuhteista (Husserl 1984, 86). Tällaisia ilmauksia voivat sisältää muun muassa matematiikka, logiikka ja tieteet. John van Buren esittää objektiivisten ilmausten luonteen seuraavasti. Niiden merkityssisältö 1) on ei-situationaalinen ja atemporaalinen, 2) pysyy aina identtisenä erilaisissa akteissa, ja 3) on kokonaan läsnä. (van Buren 1994, 329.)

Husserl esittää, että sellaista ilmaisua kuten ”kakkua on” (*es gibt Kuchen*) ei ymmärretä samalla tavalla kuin matemaattista ilmaisua: ”on säännöllisiä kappaleita” (*es gibt regelmäßige Körper*). Hän sanoo, että edellisessä tapauksessa ei tarkoiteta, että yleisesti on olemassa kakkua, vaan että kakku on *tässä ja nyt* – *syötäväksi kahvin kanssa*. (Husserl 1994, 92). Tällainen ilmaisu on sidottu tiluuteen ja persoonaan, joka sen esittää. van Buren kokoo seuraavasti: subjektiivisten ja tapauskohtaisten ilmaisujen merkityssisältö 1) on sidottu subjektin kulloiseenkin tiluuteen, 2) vaihtelee eri tiluuteissa ja 3) ei ole koskaan täysin läsnä intuitiossa (van Buren 1994, 329).

Husserl esittää, että tällaisia ilmauksia ovat persoonapronominit (minä, sinä, hän jne. – se kenestä puhutaan, on tapauskohtaista); persoonalliset possessiivipronominit (minun, sinun, jne.); demonstratiiv-ilmaukset (tämä lamppu); määräiset muodot (lamppu; *die Lampe*, merkityksessä tämä lamppu *tässä*); subjektiiviset spatiaaliset ja temporaaliset ilmaukset (*tässä*, *tuolla*, *nyt*, *huomenna*); toivomiseen, odotukseen, vakuuttamiseen, pelkoon ja käskyyn liittyvät ilmaukset (saattaa sataa); impersoonalliset muodot (kakkua on); sellaiset lyhyet ilmaisut kuin ”nopeasti!”, ”mutta - mutta!” ja sellaiset jokapäiväisen elämän epämääräiset ilmaisut kuten ”pitkä matka”, ”musta” tai ”pensas”. (Husserl 1994, 87 - 94.)

Varsinkin nuoren Heideggerin filosofia viliseesamantapaisia ilmauksia: esimerkiksi ilmaukset *Jeweiligkeit* ja ”*Da-seinin* nyt-oleminen” (*Jetztsein*), jotka määrittävät vahvasti faktisuutta; impersoonallinen tapahtuminen (*es weltet*, *es gibt*, *es wertet*, *es ereignet*) tapahtuu aina minulle (*Mir-sein*); sekä yksinkertaisesti myös ilmaisu ”oleminen”, joka *tässä* kontekstissa on kaukana olemisesta isolla O:lla, kuten se joskus (etenkin englannin kielessä) käännetään. Indikaatiivisiksi ilmauksiksi on myös ilman muuta luettava ne lukuiset substantivoituidut kysymyssanat kuten *Wie* tai *Woraufhin*, joita Heidegger viljelee. Tällaisilla ilmauksilla ei ole absoluuttista merkitystä, vaan ne indikoivat kulloiseenkin ajalliseen tiluuteen ja subjektiiviseen kokemukseen. Näitä ilmauksia ei voi ymmärtää ilman viittaussuhdetta kontekstiin.

*Olemisessa ja ajassa* Heidegger huomauttaa, että alkuperäisellä tavalla tulkitseminen tapahtuu tällaisessa huomioivassa maailman ja esineiden kohtaamisessa: eksistentiaalis-hermeneuttinen kulloinenkin ”jonakin” (*Als*) on alkuperäisempää ja erotettava teoreettisen (apofantisen) lausuman *Alsista*.

Tässä välillä on Heideggerin mukaan aina tapahtunut *Als*-struktuurin muutos. (OA 202.) Niinpä ajallis-paikallista tapahtumaa elämän faktisuudessa ei voi sellaisenaan siirtää tieteelliseen keskusteluun. Ajatus seuraa Aristoteleen jo mainittua selvitystä, että inhimillisen praksiksen sfäärissä ei voi olla tiedettä, vaan pikemminkin, kuten Aristoteles sanoo, totuus ilmenee ”pääpiirteisään” (*typo*) (Aristoteles 1989, 1094b 20; 1104a 2). Aristoteleen mukaan inhimillisessä praksiksessa ilmenevää hyvää voi vain ”luonnostella” ja ”hahmottaa suurin piirtein” (*perigraphen*) kussakin tapauksessa tarvittavalla tarkkuudella (Aristoteles 1989, 1098a). Nämä ilmaisut ovat sukulaisia ilmaisulle *Anzeige*, joka arkisaksassa merkitsee esimerkiksi lehdessä, kirjeessä tai kortissa esitettyä tiedonantoa, ilmoitusta tai kuulutusta kulloisestakin syntymästä, kihlauksesta, syntymäpäivästä, hautajaisista jne. *Anzeige* sisältää siis merkin, joka viittaa johonkin tiettyyn ainutlaatuisen tapahtumaan, tapahtumaan, joka ei ole merkissä itsessään läsnä.

Heideggerin käsite *formale Anzeige* osoittaa siis erityisesti suuntaa, jossa kulloinkin kyseessä ollut asia saa merkityksensä. Se on formaali ja muodollinen juuri siinä mielessä, että se ei kannata itsessään täyttä merkitystä, vaan antaa pikemminkin vain alun ja mahdollisuuden konkretisotumiseen:

Filosofinen määritelmä [...] on ”muodollisesti” indikoiva, ”tie”, ”alus”. Se on annettua sisällöllisesti määrittämättömtä ja toteutumisessa [*vollzughshaft*] määrittynyttä sidosta. (GA 61, 20.)

Muodollisessa luonteessaan indikaatio täytyy ymmärtämisessä, joka antaa kulloisellekin ”määritelmälle” sisällön.<sup>19</sup> Tässä mielessä muodollisella indikaatiolla on myös prohibitiivinen, estävä tai epäävä merkitys (GA 61, 141). Se nimittäin kutsuu filosofoimaan ja toteuttamaan tulkitsemista mutta samalla estää välittömien tulkkautumisien ja sisältöjen läpipääsyn, tehden niistä tarkastelun teeman. Ymmärtämisen ja tulkitsemisen tapahtuminen vaatii lähtökohtia, ennakkoehtoja ja ennakkoluuloja, kuten ymmärtämisen esi-*struktuuri* osoittaa, ja samalla näiden ehtojen radikaalia työstämistä.

Heideggerin hermeneutiikka etenee erityisessä toiston tai palauttamisen (*Wiederholung*) kehässä, jossa liikutaan jatkuvasti edestakaisin ennakkoehtojen ja jatkuvan uudelleenkysymisen välillä. *Oleminen ja aika* toteuttaa itse tätä liikettä, lähtien liikkeelle olemisen käsitteen perinteisistä määrityksistä ja ottaen olemisen aina vain uudelleen ja uudelleen kysyttäväksi työn edetessä ja uusien kuvausten syntyessä. Kysyminen on tiellä kulkemista, jonka loppua ei näy. Näin ollen *Oleminen ja aikakin* on keskeneräinen teos konkreettisesti tavalla.

Jatkuva kysyminen, työstäminen ja tiellä kulkeminen viittaa destruktion menetelmään, jonka Heidegger eksplisiittisesti yhdistääkin muodollisen

indikaation ideaan (ks. GA 61, 141). Filosofia on Heideggerille radikaalisti ajallinen prosessi, jossa kysytään yhä uudelleen ja uudelleen eikä tyydytä valmiiseen dogmatiikkaan. Nuori Heidegger esitti filosofian liikeluonteen olevan analoginen aktuaalisen musisoimisen ja rytmisen kuvaamisen tai sivistymisen kanssa. (*Bilden, mousike*: Ks. Platon: Faidon 61a, Sofisti 216c ja GA 61, 47–50.)

Muodollinen indikaatio kutsuu filosofointiin juuri ”minua”, joka tulkit- sen ja ymmärrän filosofisia kuvauksia. Kuten muistamme, Heidegger esittää olemisen tapahtumaluonteen avautuvan aina persoonallisessa yhteydessä minulle (*Mir-sein*). Oleminen on aina olemista minulle, tapahtuminen ta- pahtumista minulle nyt ja tässä. Muodollisella indikaatiolla voidaan yleisesti osoittaa rakenteita, kategorioita ja eksistentiaaleja, jotka näyttävät konstituoivan olemistamme, mutta nämä saavat merkityksensä ja sisältönsä vasta suhteessa minuun. Tämän vuoksi Heidegger pyrkii ontologiassaan jat- kuvasti kieltämään sen, että ontologiset kuvaukset olisivat sellaisenaan ontisia. Sen sijaan aktiivisessa tulkitsemisessä nämä ontologiset kuvaukset tulevat täytymään miten-luonteessaan. Voidaan ajatella, että esimerkiksi sellaiset *Olemisen ja ajan* keskeiset käsitteet, kuten huoli ja kuolema muuttuvat tul- kitsemisessä muotoon ”Miten minä huolehdin?” ja ”Miten minä kuolen?” (ks. van Buren 1994, 341).

## Viitteet

- <sup>1</sup> Heidegger kirjoittaa: ”Philosophie ist nicht Kunst (Dichtung), nicht Lebensweisheit (praktische Regelung) [...] Philosophie ist – genauer: soll sein –, noch präziser: sie ist problem als Wissenschaft, und zwar als Urwissenschaft.” (GA 56/57, 24).
- <sup>2</sup> Alkuperän käsitteen eri muotoiluista filosofian historiassa suhteessa Heideggeriin on luettavissa Reiner Schürmannin (1990) tärkeästä teoksesta *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, erit. s. 95 ff. Schürmann kirjoittaa: ”These three guiding terms, *arché*, *principium*, and *Ursprung*, do not translate into one another. In each of the tongues in which it has articulated itself, the origin has been heard differently.” (Mt, 96). Schürmann tarkastelee alkuperän käsitteen muotoutumista perustan periaatteen mukaisesti päätyn Heideggerin pyrkimykseen vapautua *arkhén* ja *principiumin* järjestyksestä.
- <sup>3</sup> Vrt. myös Kisiel 1981, 100: ”If a radically new start is to be made, then one must get at the very roots of the question by returning to the point of incipience where it first arises and takes hold of us. Accordingly, the questioner himself is to be questioned in terms of how he is in fact questioned in his being.”
- <sup>4</sup> *Olemisessa ja ajassa* Heidegger ilmaisee asian seuraavasti: ”Kaikessa tähänas-

- tisessa ontologiassa nimittäin ‘edellytetään’ ‘oleminen’, mutta ei käytettävissä olevana *käsitteenä*, jollaisena sitä etsitään. Olemisen ‘edellyttäminen’ tarkoittaa, että katse tarkennetaan edeltä olemiseen siten, että ennalta annettu oleva on tämän katseen perusteella väliaikaisesti artikuloitu olemisessaan. Tällainen ohjaava katseen tarkentaminen kohti olemista saa alkunsa tavanomaisesta olemisymmärryksestä, jossa aina jo liukumme, ja joka lopulta kuuluu *täällä-olon olemuksen omaan rakennemuotoon* {Verfassung}.” (OA 27–28.)
- 5 van Buren kirjoittaa (1994, 205) tiivistäen Heideggerin pyrkimyksistä radikalisoita fenomenologiaa: ”Heidegger claimed that a ‘fundamental critique of phenomenological inquiry’ was needed. Beginning in KNS 1919, his destruction attempted to trace the founded, *theoretical* articulation of such Husserlian concepts as ‘intentionality’, ‘content’, ‘relation’, ‘enactment’, ‘temporalizing’, ‘sense’, ‘being’, and ‘truth’ back to the ‘genuine phenomenologically primordial stratum (*life in and for itself*)’, which he was discovering first in primal Christianity and then in Aristotle’s practical thought. These basic Husserlian concepts were to be repeated and rethought from out of their pretheoretical primal source (*Ur-sprung*).”
- 6 Heideggerin terminologia muuttuu tämän elävän kokemuksen ja alkuperän suhteen. Vuoden 1919 luennoissa ilmaus on elämää itsessään ja itselleen (*Leben an und für sich*); talvilukukaudella 1919 – 1920 elävä kokemus; kesälukukaudella 1920 konkreettinen ja aktuaalinen *Dasein* ja viimein *Dasein Olemisessa ja ajassa*.
- 7 ”*Die Erlebnisse sind Er-eignisse*”, kirjoittaa Heidegger (GA 56/57, 75).
- 8 Kursiivi R. K.
- 9 ”*sie ist ein Umschreiben eines Etwas in Allgemeinheiten*” (GA 56/57, 101)
- 10 Heideggerin ja Aristoteleen ”suhteesta” ks. esim. Kisiel 1993, luvut 5 ja 6 sekä van Buren 1994, luku 10. Heideggerin koko vuosien 1921 – 1924 työ suuntautui pääosin Aristoteles-eksegetiikkaan, erityisesti *Nikomakhoksen etiikan* kuudenteen kirjaan. Tämä kuudes kirja tarjoaa esiteoreettisen mallin myös *Olemisen ja ajan* molemmille julkaistuille osille: ensimmäistä koskee *poiesiksen tekhnēe* ja toista *praksiksen fronesis*. Heidegger orientoituu näihin kahteen hyveeseen ajallisesta perspektiivistä. Näiden kahden praktisen hyveen *nous* on *Olemisessa ja ajassa* siirretty ekstaattisen ajallisuuden *Lichtungiksi* kreikkalaisen filosofian ikuisen *nouksen* sijaan. Myös Jacques Taminaux esittää, että Heideggerin fundamentaaliontologia on Aristoteleen näkemysten udelleenomaksumista ja kritiikkiä. Heidegger hyväksyy Aristoteleen erottelun *tekhnēen* ja *fronesiksen* välillä, mutta hän omaksuu tämän eron uudelleen ontologisesti: käsilläoleva versus varsinaisuus. (Taminaux 1993, 394.)
- 11 Aristoteles esittää, että totuus on hallussamme viidellä perustavalla tavalla: taidossa, tieteellisessä tiedossa, käytännöllisessä järjessä, viisaudessa ja intuitiivisessa järjessä (Aristoteles 1989, 1139b 15–17).
- 12 Tätä hermeneutiikan ja ontologian suhdetta tuskin himmentää yhtään se, että Heideggerin piti antaa luennoilleen otsikoksi *Logik*, mutta sattumalta ”Lo-

giikan luennoista” oli jo ilmoitettu kyseiselle lukukaudelle, ja niinpä Heidegger joutui vaihtamaan otsikkoa: ”Na, dann ‘Ontologie’”, kuuluu hän sanooneen (GA 63, 113). Myös Jean Grondin argumentoi, että sana ”ontologia” luennon otsikossa ei suinkaan ole ”epämääräinen ja satunnainen”, kuten toimittajan jälkisanat kertovat, vaan että ontologia ja hermeneutiikka kuuluvat tässä olennaisesti yhteen (ks. Grondin 1990, 174 ff.).

Kyseisen luennon relevanssia Heideggerin filosofian kokonaisuuteen voi arvioida hänen myöhemmistä kommentistaan, joista erityisesti *Olemisen ja ajan* alaviite sivulta 72 kertoo Heideggerin harjoittaneen faktisuuden hermeneutiikka talvilukukaudelta 1919–1920 alkaen. Toinen myöhäisempi huomautus liittyy Heideggerin myöhäistekstiin *Unterwegs zur Sprache* vuodelta 1959, jossa Heidegger huomauttaa käyttäneensä nimitystä ”hermeneutiikka” vuodesta 1923 alkaen (US, 95).

- <sup>13</sup> Heideggerin hermeneutiikka on paljosta velkaa myös Wilhelm Diltheylle, jonka käsitteitä ja lähtökohtia Heidegger soveltaa omaan käyttöönsä jättäen Diltheyn usein mainitsematta. Diltheyn vaikutuksesta Heideggerin ajatteluun, ks. *Dilthey-Jahrbuch*. 4 (1986/87); Makkreel 1990a ja b.; Bambach 1995.
- <sup>14</sup> Faktisuuden käsite Heideggerilla on kotoisin Fichteltä ja uskantilaisuudesta, jossa kyseisellä käsitteellä ilmaistiin loogisuuden (*Logizität*) vastakohtaa: kun loogisella tarkoitettiin yleistä, yliajallista ja käsitteellistä, määritettiin faktisuudella ajallista, satunnaista, individuaalista, konkreettista, ainutlaatuista ja intuitiivista. (Ks. Grondin 1990, 165; Kisiel 1993, 27.)
- <sup>15</sup> Heidegger esittää asian kiteytetysti: ”... ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden, geht es um dessen Seinkönnen. Das Dasein ist so, dass es unwillen seiner existiert.” (Wm 155.)
- <sup>16</sup> Heideggerin sanoin: ”Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter ‘unseres’ ‘eigenen’ Daseins. Genauer bedeutet der Ausdruck: jeweilig dieses Dasein [Y] sofern es seinsmäßig in seinem Seinscharakter ‘da’ ist. Seinsmäßig dasein besagt: nicht und nie primär als gegenstand der Anschauung und anschaulicher Bestimmung, der bloßen Kenntnissnahme und Kenntnissabe vom ihm, sondern Dasein ist ihm selbst da im Wie seines eigensten Seins.” (GA 63, 7.)
- <sup>17</sup> Elämän käsite voidaan korvata *Dasein*-käsitteellä, sikäli kun annetaan painoarvoa sille Heideggerin huomiolle, että elämä on yhtä kuin *Dasein* (Leben–Dasein, in und durch Leben ”*Sein*”) (GA 61, 85).
- <sup>18</sup> Nämä ilmaukset tulevat esiin jo teosten nimissä: *Holzwege* (1950), *Unterwegs zur Sprache* (1957) tai *Wegmarken* (1967). Heidegger esitti myös, että hänen *Gesamtausgabensa* ovat teitä, eivät valmiita teoksia.
- <sup>19</sup> Heideggerin sanoin: ”Das leer Gehaltliche in seiner Sinnstruktur ist zugleich das, was die Vollzugsrichtung gibt” (GA 61, 33).

# Lähteet

Heideggerin teokset.

(GA viittaa *Gesamtausgaben* niteisiin)

(OA) Oleminen ja aika. Suom. R. Kupiainen. Tampere: Vastapaino 2000.

GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Klostermann 1994. (Luentoja vuosilta 1921 – 1922.)

GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Klostermann 1995. (Luento vuodelta 1923.)

GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann 1987. (Luentoja vuodelta 1919.)

US *Unterwegs zur Sprache*. Tübingen: Neske 1990. (Julkaistu 1959.)

Wm *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann 1978. (Julkaistu 1967.)

# Muut lähteet

Aristoteles (1989) *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. S. Knuutila. Helsinki: Gaudeamus.

Bambach, C. R. (1995) *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca & London: Cornell University Press.

Brand, G. (1971) *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

van Buren, J. (1994) *The Young Heidegger. Remour of the Hidden King*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Caputo, J. D. (1987) *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Descartes (1994) *Metodin esitys. Teoksia ja kirjeitä*. Suom. J. A. Hollo Helsinki: WSOY.

Dilthey-Jahrbuch, band 4 (1986/87). Göttingen: Vandenhoeck & Göttingen.

Greisch, J. (1978) Ethics and Ontology: Some Hypocritical Reflections. *Irish Philosophical Journal* 4 (1978), s. 64–75.

Grondin, J. (1990) Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. D. Papenfuss ja O. Pöggeler (toim.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Band 2. *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Husserl, E. (1984) *Logische Untersuchungen I (Gesammelte Werke, Band XIX/1)*. The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

Kalli, P. (1995) *Cassirer ja uuskantilaisuus. Analyttisen ja historiallisen ongelma filosofiasa*. Tampereen yliopistos. Filosofisia tutkimuksia, vol. 56.

- Kisiel, T. (1981) Towards the Topology of Dasein. T. Sheehan (toim.) *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent Publishing.
- Kisiel, T. (1993) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Kockelmans, J. J. (1984) *On the Truth of Being*. Bloomington: Indiana University Press.
- Makkreel, R. A. (1990a) The genesis of Heidegger's phenomenological hermeneutics and the rediscovered Aristotle introduction of 1922. *Man and World* 23, s. 305 – 320.
- Makkreel, R. A. (1990b) Heidegger's ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt. D. Papenfuss ja O. Pöggeler (toim.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Band 2. *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Mehtonen, L. (1992) *Aistisuus ja uuden ajan filosofia*. Julkaisussa *Pohdin 7. Filosofia tutkimuksia*. Vol XXXI. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Schürmann, R. (1990) *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana University Press
- Taminiaux, J. (1993) The Origin of "The Origin of the Work of Art". J. Sallis (toim.) *Reading Heidegger. Commemorations*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.



Hans Ruin

## HISTORIA JA ELÄMÄ

Tulkinnat Heideggerin filosofiasta ovat läpi käyneet läpi monta vaihetta ja muutosta. Osittain vaihtelut liittyvät ajan henkeen sen mukaan, mikä milloinkin vaikuttaa olennaisimmalta. Tämän lisäksi tulkinnat eroavat vahvasti toisistaan riippuen myös siitä, mikä kulttuurinen ja filosofinen ympäristö on niihin vaikuttanut. Amerikkalaiset Heideggerin lukijat eivät muistuta esimerkiksi ranskalaisia, lukuun ottamatta niitä piirejä, joissa on tuotu esiin erityisesti ”ranskalainen” Heidegger. Lukutavat ovat vaihdelleet myös tekstien saatavuuden mukaan. Aina 1970-luvun puoliväliin saakka saatavilla oli vain Heideggerin itsensä julkaisemia tekstejä. Silloin asiaa lähestyttiin pääasiassa kahdella tavalla. Luonnollisinta oli keskittyä pääteokseen *Oleminen ja aika (Vara och tid)*, jota luettiin usein ”eksistentiaalismin raamattuna”, jollaisena se esitellään ensimmäisen ruotsinkielisen käännöksen kansipaperissa.<sup>1</sup> *Olemisesta ja ajasta* voi kuitenkin kehittää esiin ontologisen Heideggerin yhtä hyvin kuin hermeneuttisen Heideggerin, kuten Gadamerilla. Toinen tapa lähestyä Heideggeria kulkee hänen myöhempien teostensa kautta, usein lähtien liikkeelle kuuluisasta tekstistä *Kirje Humanismista*, jonka Heidegger lähetti Jean Beaufretille heti toisen maailmansodan jälkeen. Siinä hän nimenomaan ottaa etäisyyttä töidensä eksistentiaalistiseen tulkintaan ja hahmottaa sen sijaan jonkinlaista filosofista antihumanismia, jolla on ollut erittäin paljon merkitystä Foucault’lle ja Derridalle. Myöhemmissä teksteissä korostuu Heideggerin pyrkimys astua kokonaan aikaisemman metafysiikan tradition ulkopuolelle. Niissä tulee myös selvästi esille yhteiskuntakriittinen Heidegger, joka puhui teknologian lopusta.

Heideggerin kuolinvuodesta 1976 lähtien tulkintatavat ovat muuttuneet asteittain. Silloin käynnistyi Heideggerin koottujen teosten (*Gesamtausgaben*) julkaiseminen, jotka sisältävät paitsi hänen valmiit teoksensa, niin myös luentokäsikirjoituksensa vuodesta 1919 vuoteen 1945. Lisäksi, sopivasti hänen satavuotis-syntymäpäiväkseen, ilmestyi merkittävä ennen julkaisematon teos, jota mainostettiin etukäteen hänen toiseksi pääteoksekseen, *Beiträge zur*

*Philosophie (Vom Ereignis)* (Heidegger 1989a). Tämä viisisataasivuinen teksti on kirjoitettu aforistisella tyyllillä, ja siinä Heidegger hahmottelee uutta postmetafyyisistä ajattelua. Kaikki nämä uudet julkaisut provosoivat aikaisempien, tunnettujen tekstien lukemiseen yhä uudelleen, mistä on havaittavissa selviä merkkejä tämän päivän tutkimuksessa.

Uuden materiaalin joukosta haluan erityisesti mainita yhden tekstin (Heidegger 1989b), johon palaan myös tässä artikkelissa myöhemmin. Teksti on noin kolmekymmentä sivua pitkä, ja Gadamer puhuu siitä: ”Heideggerin teologisina nuoruuden kirjoituksina”, viitaten nuoren Hegelin kirjoittamien tekstien löytöihin. Se on Heideggerin syksyllä 1922 kokoama johdatus Aritoteleen lukemiseen. Teksti pysyi kauan unohdettuna, kunnes kahdeksankymmentäluvun loppupuolella muutama amerikkalainen tutkija löysi sen ja se julkaistiin *Dilthey Jahrbuchissa* vuonna 1989. Käsikirjoitus sai tietynlaisen kulttiaseman Heidegger tutkijoiden sisäpiirissä. Se sisältää hahmotelman Aristoteles-kirjasta, jota Heidegger suunnitteli tuona aikana mutta jota hän ei koskaan kirjoittanut. Se sisältää tiivistelmän uudesta filosofisesta ohjelmasta, joka päättyi muutamaa vuotta myöhemmin *Olemiseen ja aikaan*. Teksti on erityisen olennainen kysyttäessä, mikä on filosofian suhde historiaan, ja näin ollen myös ”historiteetille”. Tällä kysymyksellä oli suuri merkitys Heideggerille hänen ensimmäisen ”rohkean” vaiheensa aikana 1920-luvun alussa, ja se avaa myös hänen myöhempiä töitään. Historiteetin taustaksi, mutta myös täydentäväksi vastakohtaksi, käsittelee myös aihetta, joka yhdessä historiteetin kanssa on hänen keskeinen kiinnostuksensa kohde. Tämä aihe on *elämä*.

Eräs asia tulee hyvin vahvasti esiin luettaessa Heideggerin ensimmäistä julkaistua luentosarjaa vuodelta 1919, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Heidegger 1987): se, kuinka voimakkaasti hän työskentelee saavuttaakseen aikalaiskuvauksen ja suhteuttaakseen filosofian siihen aikaan, johon se vaikuttaa. Häntä kiinnostaa filosofinen nykyhetki eli sen valtaapitävät koulukunnat kunakin ajankohtana; 1910-luvun lopulla filosofiaa hallitsivat uskantilaisuus ja sen erilaiset muodot. Heideggerin tuolloin kuvaama nykyisyys ei paljoakaan eroa meidän omastamme. Jos karkeasti yleistäminen sallitaan, voimme tunnistaa uskantilaisuudessa monta niistä ominaisuuksista, jotka sitovat yhteen nykyistä filosofista näyttämöä, jossa transsendentaalinen pragmatismi kohtaa post-analyttisen filosofian kaiken kattavassa kiinnostuksessa ymmärryksen ja tiedon ongelmaan sekä yrityksessä määritellä ne johtavat arvot tai normit, jotka ohjaavat ymmärryksen ja tiedon kehitystä. Myös samansuuntaiset luonnontieteelliset paradigmat hallitsevat nykypäivän filosofista näyttämöä erilaisilla transsendentaali psykologisilla tutkimusohjelmilla: meidän aikanamme kognitiotiede ja Heideggerin aikana kokeellinen psykologia. Aikalaishorizontejamme yhdistää myös yritykset lähestyä uudelleen antiikkia, ja erityisesti uutta renessanssia kokevaa Aristoteles-tutkimusta. Viimeisenä yhtymäkohtana voi-

daan mainita Heideggerin esiintuoma kysymys koulutusinstituutioiden kriisistä, joka on ajankohtainen myös nykyään, vaikkakin kriisi oli akuutimpi kaksikymmentävuotta sitten.

Näissä filosofian, tiedon ja instituution kriiseissä – tai pikemminkin näiden kriisien taustaa vasten – tulee esiin jotain uutta, nimittäin Heideggerin ohjelma, jota ohjaa ”alkuperä” tai alkuperän kiinni saaminen. Tämä alkuperä ja sen etsiminen näyttää vallitsevassa tilanteessa muilta menevän ohi. Husserlin hengessä Heidegger sanoo tässä yhteydessä, että filosofiasta itsestään pitää tulla alkuperän tiedettä ja että filosofian pitää olla alkuperän tiedettä kaksoismerkityksessä. Ensinnäkin se on tietoa, joka löytää ja paljastaa alkuperän. Toisaalta se itse voi olla – ja sen pitääkin – alkuperä. Filosofiasa tieto ja toiminta yhdistyvät korkeimmaksi synteeksiksi. Tämän ohjelman mukaan, jonka peruspiirteet voidaan havaita jo Fichtellä, filosofia on tietoa, joka koskee tietoa normittavana toimintana. Samoin kuin Fichtellä ja häntä seuranneilla saksalaisen idealismin perintöä jatkaneilla sukupolvilla, avainkäsitteenä *Zur Bestimmung der Philosophie* on *elämä*.

Kuin demonit tämän filosofisen tilanteen yllä leijuvat Nietzschen teokset *Epäajanmukaisia tarkasteluja* ja *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* vuodelta 1874 (Nietzsche 1988). Nämä kuuluisat tekstit oli kirjoitettu lähes viisikymmentä vuotta aikaisemmin, ja vaikuttavat filosofiaan edelleen erityisesti Spenglerin ajatuskehittelyjen välityksellä. Niistä on löydettävissä vahvin ja kenties kalsein kuvaus ajasta, jota vaivaa historian suuri painolasti ja joka siten tekee itsestään kyvyttömän asettua tuomiolle, arvostella itseään ja sitä kautta luoda itseään. Tämä elämä, toteaa Nietzsche, tulee kuihtumaan. Tällöin on herätettävä uudelleen voima, joka on tarpeeksi vahva unohtamaan menneisyyden, sekä elämä, joka juuri sokeutensa ansioista voi luoda kulttuurin uudelleen. Samoin kuin *Tragedian synnyssä*, asettuu tässä alkuperäinen dionyysinen elämä vastakkaiseksi järjelle, jota elämä rakentaa itselleen ja itsestään – mutta joutuu loppujen lopuksi harhaan.

*Olemisessa ja ajassa* Heidegger ottaa eksplisiittisesti etäisyyttä niin sanottuihin elämänfilosofeihin, joiden edeltäjänä pidetään ennen kaikkea Bergsonia, ja tietystä määrin Diltheyä. Kaksikymmentä vuotta myöhemmin hän puhuu eräässä merkittävässä Nietzsche-luennossaan siitä, miten Nietzsche johti harhaan ja vietteli kokonaisia sukupolvia elämänkäsitteellään. Nyt käsiteltävässä luennossa vuodelta 1919 on juuri elämä se asia, jota filosofian tulisi alkuperäisen tieteen ominaisuudessa käsitellä. Syy tähän vaatimukseen on sama kuin Nietzschellä: jotta paljastettaisiin järjellisyys, rationaalisuus ja tieteellisyyden oma alkuperä. Elämää tutkittaisiin eräänlaisessa arkeologisessa tarkoituksessa, jonka avulla paljastettaisiin kulttuurin unohdettu toinen, tai pikemminkin sen oma unohdettu itsensä, josta se itse asiassa on peräisin. Nuoren Heideggerin oma nimitys tälle elämälle ”faktinen elämä” – tai yksinkertaisesti ”faktisiteetti”,

jolla hän haluaa tavoittaa sen intuition, jonka mukaan elämä vetäytyy olennaisesti universalisoinnista ja käsitteestä. Elämä on aina tämä, tässä ja aina jonkun äärellisyydessä. Vaikka elämän käsite häviää Heideggerin teksteistä myöhemmin, hänen halutessaan erottaa itsensä elämänfilosofeista, se hallitsee kuitenkin niitä ongelmia, jotka liittyvät *Olemisen ja ajan* tärkeimpään teemaan, nimittäin täälläoloon.

Heidegger, joka ajattelu oli kehittynyt Husserlin fenomenologian lukemisen kautta, ymmärsi elämän yhtä aikaa niin merkitysten muodostamisena, merkityskokonaisuutena kuin merkityskulkunakin. Miten asia halutaankin ilmaista. Husserlhan puhuu fenomenologiasta tutkimuksena, jonka kohde on tietoisuuden intentionaalisuus, joka nähdään seurauksena akteista, jotka ovat rakenteita, joita voidaan kuvata kuvaamalla itse tietoisuuden kulkua sisältä päin. Nuori Heidegger säilyttää tämän skeeman, mutta korvaa käsitteet uusilla: Husserlin ”tietoisuus” on ”faktinen elämä” ja tietoisuuden intentionaalisuus on ihmisen ”huoli” maailmasta, jossa ihminen elää vaihtuvine suhteineen ja puuhailuineen. Ratkaisevin ero on ehkä se, että kun Husserl on ennen kaikkea ainakin esimerkeissään kiinnostunut teoreettisista tai kvasi-tieteellisistä akteista, joilla on määrätty ja rajattu objekti, jota tutkitaan sen eri vaiheissa, niin Heideggerille taas on olennaisinta paljastaa ne luonteet ja tavat, jotka asettavat ihmisen yhteyteen maailman kanssa ja jotka ovat perustana teoreettiselle tarkastelulle. Elämään, käsitteen laajassa merkityksessä, kuuluu merkitysten rakentaminen ja tulkitseminen. Elämän ontologian tutkiminen muuttuu tämän myötä tiedonmuodostuksen tutkimisen yleiseksi ja teoreettis-filosofisen tiedonmuodostuksen erityiseksi edellytykseksi. Elämässä filosofia tarkastelee itseään.

Kuten Hegelin filosofiassa henki objektivoi itsensä eri tavoin, joiden joukossa tiede on vain yksi haara, niin Heideggerille on erityisen tärkeätä osoittaa, että tieteellisellä tarkastelutavalla on oma esihistoriansa, oma alkuperänsä perustavanlaatuisessa merkitysten muodostamisessa. Taustalla on ajatus pätevän henkisen toiminnan alkuperän ja kasvun selvittämisestä, jolloin voimme käsitellä ja käsitellä sen huonompia muotoja, kuten merkityksetöntä sivistyspyrkimystä tai tiedostuksen puhdasta teknologisoitumista. Kaikki tämä on tuttua niille, jotka ovat perehtyneet jonkin verran Heideggerin ajatteluun, ja erityisesti niille, jotka tuntevat *Olemisen ja ajan* argumentteja tai Heideggerin teknologiaa kuvaavia tekstejä. Erityisen merkityksen sille tässä yhteydessä antaa sen tapa aukaista historian ongelmaa.

Nietzschen teksteistä voidaan lukea ohjelma, jossa elämä korotetaan kuvaksi luovana, merkityksiä muodostavana alkuperänä ja jossa tämä alkuperäinen elämä asettuu vastavoimaksi elämälle myöhäiskulttuurissa ja ajattelun yli-teoreettisessa vaiheessa. Se on kapina ylivoimaista historiatietoisuutta vastaan, jonka Nietzschen epäajanmukainen tarkastelu muotoilee huippuunsa.

Nietzschelle luova elämä ei ole historiallinen ilmiö, vaan pikemminkin se on jotain, kulkee läpi historian ja joka murtautuu toistojen kehään salama tavoin.

Heidegger hyväksyy osittain Nietzschen ohjelman, mutta muotoilee elämän ja historian yhteyden uudella tavalla. Hän ei käsittele varhaisessa elämänfilosofiassaan elämää niin historian, muistin kuin teoreettisena vastakohtana, vaan sen sijaan ajattelee alkuperäisen elämän olevan historiallista. Heideggerin voidaan nähdä lähestyvän Hegeliä, josta hän kuitenkin eroaa olennaisessa kohdassa. Ero näkyy selkeimmin Heideggerin näkemyksessä reflektiivisestä keskuksesta, josta elämän historiallista luonnetta voidaan tarkastella. Hegel kuvaa *Hengen fenomenologiassa* hengen tietä itsetietoisuuteen ”bakkanaalisena hurmana jossa kaikki ovat juopuneita”, ja jossa subjekti tulee objektiksi ja jälleen subjektiksi ylemmällä asteella. Henki kuitenkin kokoaa tästä mellakan kaltaisesta kehityskulusta oman syntymiskertomuksensa: se kulkee historian läpi voittaakseen itselleen itsetietoisuuden, joka sallii sen kerätä historian. Tästä näkökulmasta Hegelin fenomenologia näyttyy valmiina kehänä.

Kuten tunnettua, Heidegger työskentelee kehien kanssa, mutta malli on erilainen. Hänen tutkimansa elämä on historiallinen radikaalimmalla tavalla kaksoismerkityksessä. Se on historiallinen siksi, että se voi tavoittavaa itsensä vain oman synnynnäisen historiallisen mahdollisuutensa aktualisoinnin kautta toteuttaen historiaa, joka se jo on. Mutta elämä voi kuitenkin lähestyä itseään ainoastaan suuntaamalla ”destruktion” kohti historiaa, joka jo vaikuttaa elämään itseensä. Elämä itse on läpeensä täynnä historiallisesti periytyviä määrityksiä, joita sen täytyy koetella saavuttaakseen pääsyn itseensä.

Elämä ja historia ovat kietoutuneet yhteen niin ontologisella kuin epistemologiselläkin tasolla. Elämä on historia, mutta sen oma historiteetti ei ole mitään sellaista, jossa elämä voi vain oleskella. Ontologisen todistuksen mukaan tieto elämästä – jonka äärimmäinen muoto vastaa ihmisen itsetietoisuutta – voi syntyä yhtä aikaa konstruktiiivisesti aktivoivien ja kriittisesti tuhoavien historiallisesti periytyvien mahdollisuuksien aikaansaannoksena. Kriitikin näkökulmaa ei voida ehdottomasti erottaa kritiikin kohteesta. Historian destruktio voi vain lisätä ymmärrystä, jota historia itse tarjoaa ja jonka kautta historia avautuu mahdollisena tulevaisuutena. Toisin sanoen elämä on sekä reflektion absoluuttinen perusta että historia – nämä kaksi elämän puolta ovat erottamattomassa ja kehämäisessä suhteessa toisiinsa. Meidän täytyy kääntyä historian puoleen saavuttaaksemme itsetuntemusta, samoin kuin saavuttaaksemme perustan tiedolle ja arvoille. Samalla meidän täytyy taistella historiaa vastaan vallataksemme itsellemme kiistattoman pysyvyyden, joka tekee liikkeen mahdolliseksi.

Heidegger voisi sanoa niitä vastaan, jotka lukiessaan Nietzscheä ja Spengleria ajattelevat, että historia (erityisesti klassisena sivistysperintönä) on nyt ohi ja suljettu pölyiseen aarrekammioon, joka voidaan teljetä ikuisesti: alkää uskoko, että te nyt omistatte historian noustuanne kapinaan mennyttä vastaan vain

suuntaamalla katseenne vitaaliseen tulevaisuuteen voimalla ja tekniikan valloituksella – sillä historia jatkaa vaikuttamistaan teidän kauttanne omassa sisimmässänne. Samalla hän voisi sanoa hegeliläisen valistusoptimismin vesitetylle muodolle, joka on luonteenomainen uskantilaisille ja humanistisille yritelmille: siihen historiaan, jonka te luulette omistavanne ja jota luulette hoitavanne, ei teillä itse asiassa ole edes pääsyä, sillä vasta omassa nykyisyydessään se toteuttaa korkeimmat elämänmahdollisuudet ja niin sillä on voimaa ainoastaan projisoida tulevaisuutta, omistaa avaimet ja pääsy menneisyyteen.

Historian ja nykyisyyden epästabiililla kuvauksella ja erityisesti niiden keskinäisen suhteen kautta Heidegger pystyi johtamaan oman aikansa voimat uusiin suuntiin. Hän pystyi vangitsemaan Nietzschen puheen aktiivisesta ja historian kieltävästä nihilismistä ja tuomaan sen kautta takaisin esille näennäisesti vanhentuneen akateemisen sivistyskulttuurin ilmasiun, nimittäin Aristoteles tutkimuksen. Hän ei rajoittunut tutkimaan siinä ainoastaan *Nikomakhoksen etiikkaa* ja *Metafysiikkaa*, vaan lopulta myös *Fysiikkaa*, jonka kautta hänen oli tarkoitus aloittaa modernin elämänfilosofian problematiikka.

Aiemmin mainitussa Aristoteles-käsikirjoituksessa on keskeinen ajatus nykyajan filosofian tavasta ”elää väärällä tavalla kreikkalaisessa käsitteellisyydessä” (Heidegger 1989b, 249). Tässä tekstissä Heidegger muotoilee historiallisen vieraantumismallin perusidean, jonka voidaan myös sanoa ohjaavan *Olemista ja aikaa*. Kreikkalainen alkuperä ei ole vain jotain, jonne voidaan palata, jotta löydetäisiin parannuskeino modernin ajan pohjattomuudelle jonkinlaisen yksinkertaisen reaktiivisen mallin mukaan. Tämän asian painottaminen on tärkeää, koska useat näyttävän edelleen uskovan, että Heideggerin kriittinen metodi koostuu pääasiassa etymologisista viittauksista kreikkalaisen käsitteistön kuviteltuun alkuperäisyyteen. Alkuperäisyys ei ole mitään sellaista, joka on menneisyydessä ja joka on sattunut kärsimään unohduksen. Alkuperäisyys pitää voittaa nykyisyydessä kaksinaisen eleen kautta, joka samalla kertaa rikkoo välinsä menneisyyteen sekä palaa menneisyyteen ja perittyyn. Tämä destruktiivis-konstruktioivinen ohjelma on Heideggerin hermeneutiikan perusta.

Ensimmäiset opiskelijavuotensa ensimmäisen maailmansodan levottomina vuosina elänyt Gadamer on toistuvasti kertonut siitä, millainen tyrmistyttävä intellektuaalinen vaikutus näillä luennoilla oli yleisöön. Ne onnistuivat ikään kuin huomaamattaan herättämään Aristoteleen henkiin, saaden hänet puhumaan asioista samalla voimalla kuin nykyajan vahvimmat runolliset äänet, esimerkiksi Trakl ja Rilke. Kun heideggerilaisia tulkintoja klassikoista luetaan nykyään, koetaan edelleen se voima, joka niillä on täytyntä olla tässä nykyään menneessä sivistysympäristössä. Jos niitä luetaan huolella ja huomioidaan tapa, jolla ne toimivat voidaan havaita myös läpikäyvä malli, jonka läpi ne käyvät aktualisoituessaan. Tätä mallia olen yrittänyt loihkia esiin historititeetin ja elä-

män käsitteiden avulla. Se on niiden keskinäisen yhteen kietoutumisen malli, jossa elämä läsnäolon ja voiman perikuvana epästabilisoituu historiteetin kirjoit- taessa siihen oman sisältönsä.

Voidaan väittää, että kysymys on vain jälleen samasta vanhasta hermeneuttisesta kehästä, jonka tunnemme tieteenteorian käsitteistä. Ero on kuitenkin siinä, että tämä Heideggerin luoma kehä, ei anna reflektioijan seistä ulkopuolella. Se on kehä, jolle ajattelija pyytää kuulijansa vakuuttaakseen heidät siitä, että heidän kehän ulkopuolella oleva kotipaikkansa on oikeastaan kuvitel- ma. Emme siis voi yksinkertaisesti erottaa toisistaan tiettyjä väitteitä elämästä ja inhimillisen ajattelun metodista, jota käytämme paljastaaksemme ne – päinvas- toin, nämä tasot ovat liittyneet tiukasti yhteen. Filosofian historiteetti tulee täysin käsitettäväksi vain sillä hetkellä, kun tieto siitä muuttuu filosofian käytännöksi. Toisin ilmaistuna: ajattelun historiteetin ymmärrys manifestoituu valmiina tä- män historiteetin implikaatioissa.<sup>2</sup>

Teorian ja käytännön yhteen kietoutuminen konkretisoituu ehkä selvimmin ideassa, jota kutsutaan *hermeneuttiseksi situaatioksi*. Se on yksi Heideggerin Aris- toteles-käsitteiden keskeisimmistä käsitteistä. Tietyllä tasolla se liittyy hy- vin vaatimattomaan yritykseen. Heidegger sanoo vain haluavansa antaa vihjeen siitä, kuinka tiettyjä Aristoteleen keskeisiä tekstejä voitaisiin käyttää nykyään. Hermeneuttisella situaatiolla tarkoitetaan sitä, että aloitetaan siitä situaatiosta, josta me jo löydämme itsemme tulkinnan alkaessa; sitä leimaa tietty asenne, näkymä, käsitys ja niin edelleen. *Olemisessa ja ajassa* hermeneuttinen situaatio palaa niin kutsutuksi ymmärryksen esi-rakenteeksi. Tämä ensimmäinen pieni hahmotelma sisältää latenttina koko eksistenssin idean ja siten filosofian oman historiteetin. Hermeneuttinen situaatio viittaa sen naiivin siteen poistamiseen, joka aluksi yhdistää meidät historialliseen kohteeseen, jonka ymmärrämme ole- van tuolla ulkona tai tuolla kaukana ja jolla on määrätty rakenne, merkitys ja totuus. Yhtä lailla hermeneuttinen situaatio viittaa naiivin itsekuva riistämiseen ei-reflektioimattomalta hermeneutikolta. Tämä itsekuva omistetaan silloin, kun hiljaisuudessa otetaan huomioon oma kapasiteetti ja merkitys tulkit- sijana. Toisin sanoen vain osoittamalla, että olemme hermeneuttisessa situaatiossa lähestyvän kohtaamisen edessä Aristoteleen kanssa, olemme jo laittaneet kaksi peruskategoriaa, historian ja subjektiviteetin (tai elämän), liik- keeseen ympäri epävarmaa keskusta, jonka muodostaa tapahtumassa oleva tul- kinta. Hermeneuttinen situaatio on samalla kertaa nimi alkuperälle, syvempi kuin subjekti- tai objektipuoli ja se, jonka kautta alkuperä tulee selymmäksi.

Itselfreflektoiva situaatio syvenee seuraavassa askeleessa, jossa Heidegger julis- taa, että aristoteelisen tekstin merkityksen tavoittamisen edellytyksenä on filoso- fian perusongelman parempi ymmärtäminen. Tämä perusongelma on faktinen elämä, tai faktinen inhimillinen olemassaolo. Mutta eikö tämä ole jo kovin kau- kana Aristoteleesta? Ei, vakuuttaa Heidegger, vaan se on itse asiassa vain tulkinta

siitä, jonka voimme kohdata, sillä *zoe* ja *vita* ovat itse asiassa perusteemoja klas-sisessa filosofiassa – ei vain *De Animassa*, vaan myös *Nikomakhoksen etiikassa*, *Metafysiikassa* ja *Fysiikassa*, kuten Heidegger osoittaa. Emme syvenny tässä artikkelissa uutta luovaan Aristoteleen lukemiseen, jota Heidegger luonnostele, vaikka se ansaittaisikin pidemmän keskustelun. Se ei koske vähiten hänen radi-kaalia paluutaan *fronesis*-käsitteeseen, joka yhdistää teoreettisen ja praktisen kahtena elämänvirran eri aspektina.

Mitä sitä vastoin emme voi tässä ohittaa on tulkinnan pätevyyden ja pätevyys-vaatimuksen ympärille kiertyvä reflektio, jonka Heidegger liittää analyysiinsa. Millä tavoin voimme arvioida Aristoteles-tulkintaa, joka kasvaa esiin destruktiivis-konstruktiiivisesta lukemisesta ja joka saa motivaationsa filosofin omasta historiteetista? Merkitseekö tämä, että Aristoteleen tekstien lukemisen tarpeellisuus syntyy meidän *historiallisesti riippuvaisesta käsityksestämme Aristoteleesta* vai päädyimmekö johonkin sellaiseen kuin *todellinen Aristoteles*? Heidegger itse vastaa tähän kysymykseen seuraavasti:

Valaisevaisuudessaan tulkinta ei saa kysyä liian pitkälle, eikä se saa vaatia historial-lisen tiedon kuviteltua objektivisuutta, jolla sen pitäisi saada yhteys itseensä [*Ansich*]. Jonkin tuollaisen kysyminen ylipäättään on historian luonteen väärin ymmärtämistä. Se, että ”itseensä” päätyminen johtaisi relativismiin ja skeptiseen historiallisuuteen, on vain toinen puoli samasta väärinymmärryksestä. (Heidgger 1989b, 252.)

Sitaatti osoittaa kahteen suuntaan. Toisaalta se sanoo, että on harhaista ajatella historiallis-filosofisella tekstillä olevan määrätty merkitys tai totuus, joka on ole-massa meistä riippumatta ja joka meidän vain pitää löytää. Toisaalta se väittää, ettei tämä näkemys saa johtaa meitä puolustamaan relativistista tai historiallista käsitystä tulkinnan mahdollisuudesta. Mikä näkökulma sitten jää näiden kah-den käsityksen väliin? Heideggerin vastaus tässä ja myöhemminkin kuuluu: aktiivisesti myönnetyn ja harjoitetun historiteetin näkökulma tietoisena toimintana hermeneuttisessa situaatiossa. Tämä historiteetti tietää oleskelevansa tradition ja historian pelitilassa, jossa sen täytyy samalla kertaa käyttää hyväk-sen ja kriittisesti voittaa perimänsä kategoriat.

Minkä suunnan tämä kaikki sitten antaa *Olemiselle ja ajalle*, joka kaikkien luentojen ja keskeneräisten käsikirjoitusten jälkeen jää Heideggerin pää-teokseksi? Pääteoksessa käsitellään myös paluuta johonkin ei-reflektoidun tradition kerroksien alle kätkeytyneeseen. Kyseessä ei kuitenkaan ole erityisesti Aristoteles ja hänen filosofiansa, vaan kysymys, jonka hän ja Platon jättivät jäl-keensä filosofisena perintönään, nimittäin kysymyksen olemisesta ja siitä mitä merkitsee se, että jokin ylipäättään on. Ero ei loppujen lopuksi ole suuri: Aristo-teles ei ole ainoastaan henkilön tai koottujen teosten nimi, vaan tärkeämpää on



se, että hän on nimi kysymykselle, joka hänen tekstiensä kautta kääntyy edelleen puoleemme. Tässä suhteessa *Oleminen ja aika* on luonnollista jatkoa sille laajalle klassikkojen tulkintatyölle, jonka parissa Heidegger työskenteli 1920-luvun ensimmäisen puoliskon. On johdonmukaista, että siinä sekä ajattelun historiteetin metodologiset että ontologiset periaatteet saavat täysipainoisen ilmaisunsa, koska *Olemisessa ja ajassa* historiteetti on molempia samalla kertaa. Eksistentiaalinen rakenne tarkoittaa, että inhimillinen Dasein on oman historiansa perinnön toiston alati jatkuvassa muodossa. Se on myös metodologinen periaate, joka ohjaa olemiskysymystä sellaisenaan. ”Kysymystä olemisestä, on luonnehdittu historiallisuuden avulla” (OA, 20), lukee yhdessä *Olemisen ja ajan* johdatus kapaleessa. Käytännössä tämä merkitsee sitä, että jos filosofia haluaa olla uskollinen radikaaleimmalle impulssilleen, se ei voi enää paradoksaalisesti jatkaa elämistään siinä perimässään naivissa uskossa, että se muka pystyisi asettamaan kysymyksiään uudella tavalla ja omin päin. Vain kulkemalla oman traditionsa kautta kohti kriittistä kysymystä, destrutiivis- konstruktivistista ajattelua, se voi toivoa, että traditiosta on irroitettavissa ne mahdollisuudet, jotka ovat jääneet ajattelemta. Heidegger jätti jälkeensä tämän asenteen. Se katsoo nyt vaativasti meitä kohti.

Suomentanut Leena Kakkori

## Viitteet

- <sup>1</sup> *Sein und Zeit* (Tübingen 1979). R. Matzin ruotsinkielisessä käännöksessä, joka valmistui valmistui 1981, on nimenä *Varat och tiden* – määrätty muoto, johon kääntäjä kuuleman mukaan ollut tyytymätön. Hänen tarkoituksenaan olit vaihtaa se, jos hän olisi saanut tilaisuuden saattaa valmiiksi suunnitteilla ollut korjattu laitos.
- <sup>2</sup> Tätä ajatusta käsittelen yksityiskohtaisemmin väitöskirjassani *Enigmatic Origins. Tracing the theme of historicity through Heidegger's works*. (Ruin, 1994), erityisesti luvussa 2.

## Lähteet

- Heidegger, M. (1979) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1987) *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe 56/57 Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1989a) *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1989b) Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” *Dilthey Jahrbuch*. Band 6, 235–276.

- Heidegger, M. (1993) *Varat och tiden*. Uddevalla: Daidalos.
- Heidegger, M. (2000) *Kirje "humanismista" sekä maailmankuvan aika*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Nietzsche, F. (1988) *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für da Leben*. Kritische Studienausgabe 1. Berlin, 243–334.
- Heidegger, M. (2002) *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.
- Ruin, H. (1994) *Enigmatic Origins. Tracing the theme of historicity through Heidegger's works*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Robert Brandom

## DASEIN – TEMATISOIVA OLEVA<sup>1</sup>

### I Taustaa

Sitoutuuko Heidegger filosofiassaan ymmärtämään Daseinin periaatteessa kieleen kiinnittyneeksi? Väitän, että hän sitoutuu siihen asettamalla Daseinin olennaiseksi toimintatavaksi sellaisen kielellisten lausumien käytön, jota hän kutsuu *tematisoinniksi*. Dasein ei ole Dasein jollei se käsittele olioita esilläolevina. Nähdäksemme tämän asian merkityksellisyyden ja mielenkiintoisuuden meidän tarpeellista elvyttää joitakin Heideggerin tulkinnan peruspiirteitä, jotka tekevät siitä erityisen ja alkuperäisen.

*Olemisen ja ajan* voidaan ymmärtää edustavan normatiivista pragmatismia. Tämä ilmaisu tarvitsee selityksekseen kaksi erillistä sitoumusta. Ensimmäinen käsittelee normatiivisen ja tosiasiallisen välistä suhdetta. Toinen käsittelee eksplisiittisen säännön muodon ottaneiden normien suhdetta normeihin, jotka ovat ottaneet käytännön vaateiden (*propreties*) implisiittisen muodon. Molemmissa tapauksissa on kysymys käsitteellisyydestä ja eksplikatorisesta ensisijaisuudesta.

Filosofian traditiossa faktuaalisuus käsitetään todellisuuden perusmuodoksi. Normatiivisuus pyritään selittämään lisäämällä faktuaalisuuteen jotain, jota yleensä kutsutaan arvoiksi. Objektiivinen todellisuus on verhoutunut inhimillisistä pyrkimyksistä ja haluista juontuviin subjektiivisiin arvoihin ja merkityksiin.<sup>2</sup> Tätä näkemystä vastustaen Heidegger pitää sosiaalista ja normatiivista artikulointia alkuperäisempänä ja pyrkii määrittelemään faktuaalisuuden erityistapauksena, joka nousee esiin, kun tietynlaiset suhteet *vähennetään* inhimilliseksi *luonnoksiksi* (*human projects*). Filosofian traditiossa normit käsitetään kanonisesti koodatuiksi *säännöiksi*, jotka ovat eksplisiittisessä muodossa ja

---

Artikkeli on julkaistu aikaisemmin nimellä "Dasein, the Being that Thematises." lehdessä *Epoche* 5 No 1&2, 1997 ja kirjassa Brandom, R. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* Harvard University Press, 2002.

joita määritetään *sanomalla* tai kuvaamalla niitä oikeiksi. Jokaisen *käytännön* eli ymmärryksen siitä, *kuinka* tehdä oikein, ymmärretään sitoutuneen *periaatteeseen* eli käsitykseen, joka koostuu sen tietämisestä, että jokin toiminta on oikein. Heidegger sitä vastoin pitää alkuperäisempänä normia, joka on toiminnassa implisiittisesti ja joka pyrkii määrittämään eksplisiittiset säännöt, periaatteet ja vaatimukset käytännöllisillä vaateilla.

Heidegger esittää alussa mainitsemani kaksi sitoumusta selvittämällä kolmen fundamentaalisen ja ontologisen kategorian suhteet. Muodollisemmin ilmaistuna kategoriat ovat olevan alueita, jossa erilaiset ovat paljastuvat: *Dasein* (täällä-olo), *Zuhandensein* (käsilläoleminen) ja *Vorhandensein* (esilläoleminen). *Dasein* on oleva, joka on meidän itsemme kaltainen.<sup>3</sup> Vaikka koko *Olemisen ja ajan* tehtävä on esittää *Daseinin* perusrakenne (*Grundverfassung*), voidaan johdatukseksi ottaa esiin kaksi seikkaa:

1. *Dasein* on olennaisesti sosiaalinen olento. Heideggerin termi tälle sosiaalisuudelle on *Mitsein*, kassaoleminen.<sup>4</sup>
2. Se, että *Dasein* aina jo löytää itsensä maailmasta, on sen perusrakenne.<sup>5</sup>

Tämän sanominen tarkoittaa, että ontologisina kategorioina *Dasein* ja *käsilläoleminen* ovat sisäisesti yhteydessä.<sup>6</sup> Lukuun ottamatta niitä olevia, joiden olemistapa on sama kuin *Daseinin*, maailma koostuu siitä, mikä on *zuhanden*, joka tarkoittaa käsilläolevaa. Käsilläoleva on se, mitä Heidegger kutsuu *välineeksi* (*Zeug*). Ne ovat asioita ja esineitä, joita käytetään tai jaetaan sosiaalisissa käytännöissä, jolloin ne ovat täynnä soveliaaseen käyttöön liittyviä ominaisuuksia ja merkityksiä. Jonkin asian kutsuminen käsilläolevaksi tarkoittaa, että sitä voidaan käyttää oikein tai väärin perustuen niihin vaateisiin, jotka ovat piilevinä *Daseinin* institutionalisoituneissa käytännöissä. Vasara on hyvä esimerkki tällaisesta esineestä. Oikein käytettynä vasaraa käytetään naulojen vasarointiin, mutta yhtä hyvin sitä voi käyttää aseena tai painolastina.<sup>7</sup> Käytännölliset normit, jotka määrittävät oikeata tapaa käyttää välinettä, yhdistävät välineet tavallisesti toisiin välineisiin, vasarat nauloihin, pyörät autoihin, autot teihin ja niin edelleen. Maailma on käytännöllisten normatiivisten välinesuhteiden holistinen kokonaisuus.<sup>8</sup>

*Esilläoleminen* on objektiivisten tosiasioiden alue. Se koostuu objekteista, jotka ovat vain esillä sekä niiden tosiasiallisista ja ei-normatiivisista vaateista. Kun olioita käsitellään *esilläolevina*, otetaan ne vastaan riippumattomina mistään *Daseinin* käytännön toimintaan perustuvista vaateista. Heideggerin tapa puhua esilläolevasta vastaa filosofian tradition tapaa puhua todellisuudesta. Esilläoleva eroaa käsilläolevasta siten, ettei esilläoleva ole sitä, mitä se on normatiivis-sosiaalisen käytännön seurauksena, joka asettaisi sen suhteeseen *Daseinin* luonnosten kanssa.<sup>9</sup>

*Olemisessa ja ajassa* Heideggerin tärkein tradition vastustuksen kohde on se, että traditio antaa tälle kategorialle ontologisen ja selittävän etusijan, jolloin se samalla pyrkii selittämään ja ymmärtämään Daseinin ja sen sosiaalisesti määrittynyt välineelliset roolit vain esilläolevan kautta. Tämä lähestymistapa on hänen mielestään suuntautunut väärin ja tuomittu epäonnistumaan. Tämän taustalla on ajatus, että jos normisidonnaiset käytännöt otetaan annettuna, on mahdollista selittää, mitä on asioiden pitäminen totena. Sillä jos aloitetaan tosiasioista, kaikenlaisista normeista tulee käsittämättömiä. Tällöin normit voidaan ymmärtää muodostuneen vain subjektiivisina vastauksista tosiasioille. Tälle artikkelille on kuitenkin tärkeämpää, mihin suuntaan Heidegger jatkaa esitystään, kuin hänen kritiikkinsä käännteistä mallia kohtaan.

Heideggerille on selvää, ettei ole välinettä ilman Daseinia eikä Daseinia ilman välinettä. Dasein ja *käsilläoleminen* edellyttävät vastavuoroisesti toisiaan maailmassa-olemisen perusrakenteina. *Esilläoleminen* sitä vastoin on johdettu kategoria, joka ymmärretään ja selitetään kahden muun ehdoilla.<sup>10</sup> Kuinka esilläoleva on johdettu kahdesta toisenlaisesta olevasta? Vastaus tähän on pitkä tarina, josta voidaan tässä esittää vain riisuttu hahmotelma. Pääpiirteittäin se menee seuraavasti: väline, joka on käsillä välineellisten suhteiden ympäröivässä totaliteetissa, käytännöllisesti maailmassa avautuneena, on erityisesti *kielellinen* väline. Etenkin tällaisia välineitä ovat *lausumat*, kun niitä käytetään *väitteiden* tai vaatimusten tekemiseen. Heidegger kutsuu lausumien käyttöä *tematisoinniksi*, kun kysymyksessä on väitteiden kategoria.<sup>11</sup> Tällaisten lauseiden perustavanlaatuisen ymmärtäminen muodostuu mahdollisuudesta erottaa oikea ja väärä käyttö, mikä koskee myös kaikkia välineitä. Kolme fundamentaalista lausuman tunnuspiirteen käytännön ominaisuutta löytyy tematisoinnista: ei-inferentiaaliset käytöt (päättelyä sisältämättömät) tehtäessä havaintoihin perustuvia raportteja, inferentiaaliset käytöt (premisseinä ja johtopäätöksinä) ja intersubjektilliset kommunikatiiviset käytöt. Lausumien tekemien väitteiden merkityksien ymmärtäminen koostuu tällaisten lausumien käytön vaateiden hallinnasta. Tämä on käytännöllistä tietämistä siitä, *kuinka* tematisoinnin kyky on selitettävissä eksplisiittisesti, ja tietämistä, *että* jokin asiantila on kyseessä ja selitettävissä.

Heidegger ajattelee, että tavallisesti olio on ensin avautunut Daseinille käsilläolevana käytännöllisten vaateiden hallinnan kautta sinä, mitä sillä olisi oikein tarkoitus tehdä. Jopa tuntemattomat oliot tulevat maailmaamme välineinä, joiden käyttötarkoitusta emme tiedä.<sup>12</sup> Johonkin reagoiminen pelkästään esilläolevana vaatii tietynlaista vetäytymistä käytännöllisestä osallistumisesta.<sup>13</sup> Sen sijaan, että oliota pidettäisiin käsilläolevana erilaisten hyödyllisten toimintojen kautta, katsotaankin asialliseksi tehdä siitä väitteitä.<sup>14</sup> Kyseessä on pikemminkin teoreettinen kuin käytännöllinen tapa reagoida. Eroa korostaa se seikka, että väittävät tai arvostelevat vastaukset ovat itsessään käsilläolevia tai

käytännöllisiä<sup>15</sup> formuloimalla lopputuloksia, olemalla materiaalina päätelmille tai kommunikoimalla muille. Väitteet, joilla on kohdallista reagoida johonkin havaittavaan, eivät ole riippuvaisia erityisistä käytännöllisistä *luonnoksista*, jotka kuvaavat väittäjän toimintoja. Vetäytyminen, joka on edellytys jonkin pitämiseksi ainoastaan esilläolevana, *vain sen katsomisen* edellytyksenä, perustuu käytännöllisten reagoitien välittämiseen väitteen tasolla, käytännöllisiin vaateisiin, jotka vaihtelevat vapaasti erillisissä käytännöllisissä *luonnoksissa*. Tämän vuoksi esilläoleva on lausuman erikoistapaus.<sup>16</sup> Näin *know-how*, käytännöllinen taito, joka koostuu erityisesti kielellisestä kompetenssista, loitontaa objektit ja asioiden tilat Daseinin luonnoksista reagoimalla niihin (esimerkiksi havainnoimalla). *Know-how* perustuu jonkin-tietämiseen.

Lausumien tematisoivan käytön erityistapaus on *sääntöjen* asettaminen. Tässä pragmaattisessa sitoutumisessa normien selittävään ensisijaisuuteen, jossa normit ovat implisiittisiä käytännössä ja eksplisiittisiä säännöissä, Heidegger on yhtä mieltä myöhemmän Wittgensteinin kanssa. *Filosofisissa tutkimuksissa* Wittgenstein väittää, etteivät eksplisiittiset säännöt voi olla vain regression perusteella muotoutuneita normeja, jotka paljastuvat kun huomataan, että itse säännön seuraaminen on jotain sellaista, joka voidaan tehdä oikein tai väärin. Kutsuen *tulkinnaksi* sääntöä, joka määrää toisen säännön käyttöä, Wittgenstein väittää, että täytyy olla jokin tapa seurata sääntöä seuraamalla tai vastustamalla sitä käytännössä ilman, että se sisältäisi tulkintaa.<sup>17</sup> Mahdollisuus esittää normit eksplisiittisten sääntöjen muodossa, jotka määrittävät sen mikä on oikein ja mikä väärin *sanomalla* mikä käy ja mikä ei, riippuu edellä esitetystä mahdollisuudesta erottaa normit implisiittisesti käytännössä *tekemällä* asiat oikein tai väärin ja reagoimalla tuollaisiin esityksiin ei-kielellisesti oikeina tai väärinä. Ilman tuollaista käytännöllistä kykyä sääntöjä ei voitaisi käyttää, eikä niitä ei voitaisi tulkita tässä mielessä lainkaan.<sup>18</sup>

Heideggerin normatiivisen pragmatiikan kaksi tekijää ovat: 1. Faktuaalisen ymmärtäminen normatiivisen ehdoin (sen kautta, että normit hallitsevat väitteiden käyttöä, joka on ainoa sopiva vastaus esilläolevaan sinänsä). 2. Normien hallinnan ymmärtäminen eksplisiittisesti propositionaalisesti asetettujen sääntöjen muodossa implisiittisesti hallitsevien normien ehdoin, jotka ovat käytännöllisessä erottelussa soveliaan ja epäsoveliaan esityksen muotoja. Ensimmäinen tekijä on *esilläolemisen* ymmärtäminen *käsilläolemisen* ehdoin, ja toinen on sen ymmärtäminen, että *käsilläoleminen* koskee ensisijaisemmin sosiaalista käytäntöä kuin yksilöllistä propositionaalisesti sisällöllistä tietoa tai intellektuaalista saavutusta (tematisointia). On luonnollista ymmärtää nämä prioriteetiväitteet *kerroskakku*-mallin mukaan, jolloin ei voi olla Daseinia ja *käsilläolemista* ilman *esilläolemista*. Käsilläoleminen saa alkunsa vain, jos Dasein omaksuu tiettyjä valinnaisia käytäntöjä ja käytännöllisiä asenteita, joihin kuuluu tietynlaisia sofistikoituneita välineen käytön muotoja, nimittäin lauseiden käyttöä vaati-

musten tekemisessä ja sääntöjen asettamisessa. Tämä on ymmärrettävää kun otetaan huomioon se väite, että lausuman ”polveutumisen tulkitsemisesta ja ymmärtämisestä” (OA 205; SZ 160) herättää alkuperän siinä mielessä, että se viittaa perustavan kerroksen autonomiaan *huomioivana* (siis käytännöllisenä) tietona välineiden käytön vaateista. Lausumien taso, jossa omaksutaan käytännöllinen asenne ja käsitellään olioita esilläolevina, näyttää valinnaiselta ylärakenteelta, joka voidaan erottaa ihmisen olemassaolon (Daseinin) ja välineen olemisen (käsilläoleminen) yläpuolelle, mutta jota ei voi löytää niiden ohella.<sup>19</sup> Vastauksessaan perustavanlaatuisen kysymyksen, ”mitkä eksistentiaalis-ontologiset modifikaatiot ovat edellytyksenä sille, että lausuma saa alkunsa huomioivasta tulkinnasta?” (OA 202; SZ 157), Heidegger ei näytä sanovan mitään sen suuntaista, että olisi annettu jonkinlainen oleva, josta lausuma ja läsnäolevuus pitäisi johtaa tai josta niiden *pitäisi* kehittyä. Näyttää mahdolliselta, että voitaisiin johdonmukaisesti olettaa olemassa olevaksi yhteisö, joka koostuu Daseinin kaltaisista olevista ja joka perustuu heidän käytäntöihinsä käsillolevien välineiden maailmassa. Samalla voidaan olettaa, etteivät he osaa puhua, ja näin ollen kielletään heiltä mahdollisuus käsitellä mitään esilläolevina. Näin luettuna Heidegger kuvailee automisen, esikäsitteellisen, esipropositionaalisen ja esikielellisen intentionaalisuuden tason ” nimittäin käytännöllisen, taidollisen, normiohjatun suuntautuneisuuden kohti välinettä, joka on käsilläolevana. Maailmassa-olevana Dasein voi olla jo erottautunut tälle tasolle. Tässä voi olla tai voi olla olematta kyse mistä tahansa Daseinin kaltaisten olemassa olevien olioiden yhteisöstä, joka nousee esiin käytännöllisellä perustalla käsitteellisen, propositionaalisen, kielellisen ja temaattisen intentionaalisuuden teoreettisena ylärakenteena.

Erityisesti Dreyfus, Haugeland ja Okrent kuuluvat niihin tulkitsijoihin, jotka pitävät *Olemista ja aikaa* pragmatistisena teoksena edellä kuvatussa kahdessa merkityksessä. He tulkitsevat, että Heidegger myöntää käytännöllisyyden ensisijaiseksi suhteessa propositionaaliseen intentionaalisuuteen. Teesini tässä artikkelissa on, että tämän ensisijaisuusmallin käyttö perustavanlaatuisena opinkappaleena on virhe.<sup>20</sup> Heidegger on sitoutunut väitteeseen, ettei ole olemassa Daseinia (ja näin ollen ei *käsilläolevaa*) ilman kieltä, ilman tematisointia ja ilman sitä, että olioita käsitellään *esilläolevina*. Kuten artikkelini otsikko ilmaisee: Dasein on oleva, joka tematisoi. Toisella tavalla ilmaistuna tämä väite tarkoittaa, että kyky käsitellä olioita olemassaolevina tai esilläolevina on eksistentiaali, Daseinin pysyvä ja perustava mahdollisuus. Tämä ei tarkoita sitä, ettei voisi olla olemassa implisiittisiä normeja sosiaalisessa käytännössä ilman eksplisiittisiä normeja, jotka määräävät mikä on oikein sanomalla tai kuvaamalla sitä mikä on oikein. Tällaiseen esikielelliseen yhteisöön ei Daseinia voi kuitenkaan laskea mukaan. Valaiseva esimerkki tästä on Haugelandin rikas ja omaperäinen tulkinta implisiittisistä normeista käytännössä, jotka vakiinnuttavat jonkin välineen.

Hän selvittää näitä normeja sosiaalisilla taipumuksilla, joiden pätevyys perustuu *konformismiin*. Hän pyytää meitä kuvittelemaan konformismi-otsakkeen alla olioita, jotka eivät ainoastaan mukautu (*conform*) käytöstään muiden yhteisön jäsenten toimintaan jäljittelemällä ja näin ollen ole ainoastaan taipuvaisia toimimaan samalla tavoin samanlaisissa olosuhteissa, vaan he myös sanktioivat toistensa käytöstä heikentämällä tai vahvistamalla reaktioita ärsykkeisiin, jotta tuleva käytös mukautuisi uusiin standardeihin. Tällä tavoin sulautuvaa toimintatapojen ryhmittymää voidaan kutsua *normeiksi* (eikä vain ryhmiksi tai tyypeiksi), koska ne ovat kehittyneet kriittisesti. Kritiikkiin liittyvät poikkeamat antavat automaattisesti standardeille *de facto* normatiivisen voiman. (Haugeland 1982, 16.)

Haugeland selittää sosiaalisessa käytännössä olevien implisiittisten normien avulla ne ominaisuudet, joista väline muodostuu sekä normiohjatun yhteisön muodostumisen *keistä tahansa* (*das Man*) mukautuvista yksilöllisistä olennoista. Dasein on identifioitu yhteisöön ja sen normatiiviseen rakenteeseen, jonka se on synnyttänyt. (Haugeland 1982, 16.) Vaikka tällainen tulkinta onkin ratkaisevan tärkeä Heideggerin intentionaalisen lähestymistavan ymmärtämiselle<sup>21</sup>, se ei voi olla oikea kuvaus Daseinista ja *käsilläolevasta*. Tässä kuvauksessa voitaisiin kertoa esi- tai ei-kielellisistä olennoista, jotka olisivat esimerkki autonomisesta toiminnan tasosta, jossa kyky kielelliseen käytäntöön on kausaalisesti ja käsitteellisesti parasittinen. Voidaan kuitenkin väittää, että Heidegger on sitoutunut väitteeseen, ettei Dasein voi olla mitään, joka ei tekisi lausumia tai jolla ei olisi kieltä, eikä näin ollen institutionalisoi vaateita, jotka määrittävät *käsilläolemisen* maailmaa.<sup>22</sup>

Miksi ei voida antaa käytännön autonomiselle tasolle erillistä selitystä, johon esimerkiksi Daseinin maailmassa-oleminen perustuisi ja toivoa myöhemmin lisätä Daseinia luonnehtivia ominaisuuksia, kuten huolen (jota ei tarvitsisi esittää perustasolla) ja sen, että Daseinille on aina kysymyksessä sen oma oleminen? Tällainen lähestymistapa suljetaan pois metodologisin perustein. Heidegger selvittää, ettei hänen kysymyksensä Daseinista ole antropologiaa, vaan fundamentaaliontologiaa. Tämän väitteen arvo ei ole siinä, että Heidegger tarjoaisi meille kuvauksen, joka on tosi ja rikas käsitteistöltään. Sen arvo on siinä, että hänen luonnehdintansa muodostaa tiukan, toisiinsa lujasti yhteenkietoutuneen ryhmän ominaisuuksia, joista yhtäkään ei voida esittää ilman kaikkia muita. Sellaisten väitteiden, kuten Dasein on maailmassa-oleminen, Dasein on avoimuutensa, Dasein kysyy aina omaa olemistaan, ontologinen voima on niiden sisäisissä suhteissa, joka nostaa ne ontisen antropologisen tutkimuksen ja yleistämisen yläpuolelle<sup>23</sup>. Tämän yhteenkietoutumisen seurauksena kaikki, jotka ovat oikein tarkennettu maailmallisina, täytyy ne myös identifioida avautuneisuuksina ja ymmärrettävä olentoina, joiden oma oleminen on niiden kohteena sillä mikään, jolle sen oma oleminen ei ole kohteena, ei voi olla



maailmallinen tai avautuneisuus ja niin edelleen. Daseinin *eksistentiaalit* tulevat yhdessä paketissa. Väite, että oliot voisivat ilmestyä yhdellä näistä tavoista ilman muita, on sama kuin väite, ettei ole olemassa Daseinia ja että Heidegger on ymmärtänyt asian väärin. Samalla tavoin voidaan heittää epäilyksen varjo sellaisten tulkintojen päälle, joissa jätetään jotain pois, kuten esimerkiksi maailmoiminen tai huolen rakenne, jotka ovat keskeisiä sellaisessa lukutavassa, joka ei salli Daseinin perusrakenteen luonteenpiirteitä jätettäväksi erilleen muista piirteistä. Väitän, että lausumia sisältävä kieli on Daseinin peruskonstituution olennainen osa. Tästä seuraa, ettei mikään voi maailmoida ja käsitellä olioita käsilläolevina välineinä, ellei se voi käsitellä niitä myös objektiivisesti esilläolevina.

## II Suorat argumentit sen puolesta, että Daseinilla on kieli

Perusargumentaatio voidaan esittää neljässä vaiheessa:

1. Ei voi olla Daseinia ilma *puhetta* (*Rede*).
2. Ei voi olla *puhetta* ilman *juttelua* (*Gerede*).
3. Ei voi olla *juttelua* ilman *kieltä* (*Sprache*).
4. Ei voi olla *kieltä* ilman *lausumaa* (*Aussage*).

Tämä argumentti laitetaan laajempaan kehykseen, jossa argumentoidaan yleisesti sen puolesta, että

5. Ei voi olla Daseinia ilman *lankeamista* (*Verfallen*).

*Lankeamien* tuo esille kolme erityistä alarakennetta: *juttelun* (*Gerede*), *uteliaisuuden* (*Neugier*) sekä *kaksimielisyyden* (*Zweideutigkeit*). *Juttelu* käsitellään perusargumentaatioissa. Laajemman kehyksen loppuunsaattamiseksi argumentoidaan, että

6. Ei voi olla *uteliaisuutta* ilman *lausumaa*,
7. Ei voi olla *kaksimielisyyttä* ilman *lausumaa*.

Johtopäätöksenä on, että

8. Ei voi olla Daseinia ilman *lausumaa*,  
ja siten

9. Ei voi olla Daseinia, joka ei voisi kohdella olioita *esilläolevina*.

Jokainen näistä vaiheista vaatii selityksen ja oikeutuksen. Olettakaamme toistaiseksi, että tarvittava oikeutus voidaan esittää. Silloin nämä premissit vaativat hylkäämään *kerroskakkumallin* käsilläolevan olemistavan käsitteellisestä ensisijaisuudesta suhteessa esilläolevaan. Kyseessä on kestävä kuva käytännöstä autonomisena kerrostumana, jossa entiteetit katsotaan jo valmiiksi kuuluvan Daseinin tunnusomaiseen olemiseen ja välineiden maailmaan, mutta ei vielä puhuttavina. Ensisijaisuuteesi täytyy siten ymmärtää selittämisen merkityksessä ”emme voi ymmärtää esilläolemista elleimme ensin ole ymmärtäneet käsilläolemista. Syy tähän eksplikatoriseen ensisijaisuuteen seuraa edellä sanotusta: Kohdella jotain esilläolevana on samaa kuin kohdella sitä sopivana vastauksena sitä koskevaan arvostelmaan, joka ilmaistaan lausumin mukaan lukien arvostelmat, jotka ovat käsittämisen (*das Ver-nehmen*) tulosta<sup>24</sup>. Mutta sellaiset lausumat ovat eräänlaisia välineitä, jotakin käsillä-olevaa, joka täytyy ymmärtää jonain käytännöllisten implisiittisten vaateiden ohjaamana – paradigmaattisesti intrapersoonallisena päätelmänä ja interpersoonallisena kommunikaationa. Tälle vastakohtaisina ovat käytännön vaateet, jotka institutionalisoivat esikielellisen välineen ja joiden voidaan ymmärtää olevan osa minkä tahansa erityisen kielellisen ymmärryksen kehityksestä. Tämä pätee silloinkin – ellei sellaisiin esikielellisiin käytännön vaateisiin liity kielellisiä vaateita – kun niitä ei pidetä maailmaa institutionalisoivina eikä institutionalisoivilla entiteeteillä ajatella olevan Daseinille tunnusomaisia piirteitä.

### III Ei Daseinia ilman puhetta

Dasein, niin meille kerrotaan, on oma avautuneisuutensa (*Erschlossenheit*; OA 173; SZ 133)<sup>25</sup>. Karkeasti ottaen *avautuneisuus* on Heideggerin termi, jolla hän tarkoittaa Daseinin pääsyä minkä tahansa entiteetin olemiseen. Heideggerin termi pelkälle ontilliselle pääsulle entiteetteihin, vastakoh-tana pääsulle niiden olemiseen, on *paljastuminen* (*Entdecken*).

Ensimmäinen meille kerrottu asia avautuneisuuden rakenteesta on, että ”perustavanlaatuiset eksistentiaalit, jotka konstituivat olemista ’täällä’, siis maailmassa-olemisen avautuneisuutta, ovat virittyneisyys (*Befindlichkeit*) ja ymmärtäminen (*Verstehen*)” (OA 205; SZ 160). Termillä *eksistentiaali* Heidegger tarkoittaa Daseinin olemisen rakenteita, joita ilman Dasein ei olisi Dasein. Daseinin avautuneisuuteen liittyvä eksistentiaalinen lista annetaan eri muodoissa ja *Olemisen ja ajan* eri kohdissa. Melkein heti äskeisen sitaatin perään meille kerrotaan painottaen, että ”puhe on eksistentiaalisesti yhtä alkuperäistä kuin virittyneisyys ja ymmärtäminen” (OA 206; SZ 160). Tämän sanominen on samaa kuin sanotaisiin, että meillä ei voi olla virittyneisyyttä tai ymmärtämistä ilman puhetta.

Koska edelliset ovat eksistentiaaleja, niin on myös jälkimmäinen<sup>26</sup>. Täten Daseinia ei voi olla ilman puhetta.

Tämän verran voimme sanoa ilman vastaväitteitä. Mutta jos se kerran ei ole kiistanlaista, että puhe on osa Daseinin perustavalaatuista konstituutiota, niin voimmeko siitä suoraan päätellä, että niin on kielikin? Joka tapauksessa *puhe* (*Rede*) on arkinen saksankielinen sana keskustelulle, kertomiselle ja kielessä artikuloimiselle. Johtopäätös ei ole välitön, sillä Heidegger käyttää puhetta teknisenä terminä, jollaisena se käsittää myös – ja monet ajattelevat sen yksinomaan tarkoittavan – erilaisia esikielellisiä artikulointeja.

Haugeland tarjoaa seuraavanlaista *puheen* määritelmää: ”Puhe on merkityksen ja ymmärrettävyyden artikulointia sekä erottamisen, tarkentamisen että sanoilla ilmaisemisen merkityksessä. Tarkentaminen on... olennaisesti julkinen tai jaettu tapa erottaa määrätty entiteetti määrättyllä tavalla.” (Haugeland 1992, 37.)

Näin puhe on artikulointia, jossa sosiaalinen käytäntö institutionalisoi jaetun välineiden maailman. Haugeland ehdottaa, että puhe on peruskäsite siinä mielessä, että se käytännössä erottaa ne performanssit, jotka ovat soveltuvia tai implisiittisen normin mukaisia niistä, jotka eivät sitä ole: ”Puheen alkutilmiö [urphenomenon] on sen kertomista, onko käytös yleisten normien mukaista vai ei – se on siis oikean ja väärän kertomista” (Haugeland 1992, 37). Haugeland osoittaa, että yksi tärkeä seuraus tästä pragmaattisesta puhekäsitteen tulkinnasta on, että ”sellainen puhuminen olisi tosiaan alkuperäisen merkityksen artikulaatiota ja samalla fundamentaalia korrektiuden mahdollisuutta, esimerkiksi lausumien kohdalla.” Tämä on pragmaattisen tulkinnan merkittävä etu, koska Heidegger korostaa (herättäen hänen oman käsityksensä *tulkinnasta huomioivana*, käytännöllisenä, esi-kielellisenä *know-how:na*), että ”puhe on ymmärrettävyyden artikulointia” (OA 206; SZ 161) ja että ”lausuman nähtiin olevan tulkitsemisen äärimmäinen johdannainen... Kielen eksistentiaalisontologinen perustus on puhe” (OA 205; SZ 160–161). Näemme tässä taas ilmaisun ensisijaisuusteesta koskien kielen käytön perustelemista esikielellisellä *know-how:lla*, joka on houkuttelevaa tulkita sitoutumisena käsilläolevia välineitä käyttävän Daseinin käytännöllis-harkitsevan tulkinnan autonomisen tason mahdollisuuteen.

Jälleen tässä vastakkainasettelun vuoksi puolustettava väite on, että vaikka sellainen käytännön autonominen taso ei ole mahdollinen – puhuminen ei synny tyhjästä –, ei ole asiallista kuvata sitä Heideggerin terminologiassa Daseille luonteenomaisena maailmassa-olemisena, käsillä-olemisena tai puheen artikuloimisena.

Heidegger sanoo, että ”puheen ilmaisutapa on kieli” (OA 206; SZ 161). Tämä on yhdenmukaista sen näkemyksen kanssa, että puhe esiintyy kahdessa muodossa:

1. Se esiintyy implisiittisessä muodossa, jossa se sisältää käytännöllisen erottelun vaateista, jotka institutionalisoivat maailman.
2. Se esiintyy valinnaisessa tai johdannaisessa muodossa, jossa nämä vaateet voidaan eksplisiittisesti ilmaista ja niistä voidaan keskustella.

Kysymys on siitä, onko valinnaista se, että puheena esiintyvä artikulaatio on ilmaistavissa. Väite, että sen täytyy olla eksplisiittisesti ilmaistavissa, voidaan ymmärtää joko lokaalissa tai globaalissa mielessä. Lokaalissa mielessä väite voisi olla, ettei mitään tirttyä käy-tännöllistä artikulaatiota vaateista voida pitää diskursiivisena (sak. *redend*) ellei sitä olla ilmaistu eksplisiittisesti eli ilmaistu kielessä. Globaalissa mielessä väite voisi olla, ettei mitään käytännöllistä artikulaatiota vaateista voida pitää diskursiivisena ellei *joitain* sellaisia artikulaatioita olla ilmaistu eksplisiittisesti kielessä. Vahvempi paikallinen väite näyttäisi olevan yhteensopimaton minkä tahansa ensisijaisuusteetin kanssa. On selvää, etteivät kaikki ”merkityksen kannalta ymmärrettävät artikuloinnit” (puheen määritelmä) ota eksplisiittisen lausuman muotoa<sup>27</sup>. Joka tapauksessa sitä heikompa eli globaalialla väitettä tulee puolustaa tässä. Heidegger näyttää sanovan, että puheen ilmaiseminen tässä globaalissa mielessä ei ole valinnainen asia:

Koska puhe konstituoii olemista ‘täällä’, siis virittyneisyyttä ja ymmärtämistä – kun täälläolo (Dasein) tarkoittaa maailmassa-olemista – niin täälläolo on aina jo ilmaistut itsensä puhuvana jossakin-olemisena. Täälläololla on kieli... ihminen näyttäytyy olevana, joka puhuu. Tämä ei tarkoita, että ihmisellä on mahdollisuus äänelliseen ilmaisuun, vaan että tämän olevan oleminen tapa on paljastaa maailmaa ja omaa täälläoloa. (OA 210–211; SZ 165.)

Muistakaamme edellinen argumentti, jossa Heideggerin ei pitänyt kertoa ominaispiirteistä, joita Daseinilla vain sattuu olemaan – jonkun mielenkiintoisen entiteetin ontisina piirteinä –, vaan hänen piti kertoa ainoastaan ehdottomista, sisäisesti suhteutetuista ontologisista Daseinin ominaispiirteistä. Koska ei ole valinnaista, että Dasein on diskursiivista jossakin olemista, niin ei ole myöskään valinnaista, että Dasein ilmaisee itsensä ja että sillä on kieli.

On olemassa vielä eräs suora argumentti sille johtopäätökselle, että ei ole puhetta ilman kieltä. Tämä argumentti liittyy eksplisiittisten ilmausten rooliin artikulaatioissa, jotka sisältävät sekä puheen että kommunikaation<sup>28</sup>, eli kommunikaation rooliin *kanssaolemisessa* (*Mitsein*) ja kanssaolemisen rooliin maailmassa-olemisessa. Väite on, että kaikki nämä ovat Daseinin välttämättömiä piirteitä:

Puhe on maailmassa-olemisen ymmärrettävyyttä ‘merkitsevää’ jäsentämistä. Kanssaoleminen kuuluu tähän maailmassa-olemiseen, joka pitääytyy tietyissä huo-

lehtivan keskenään olemisen tavassa. Tällainen keskenäänoleminen on puhumista [*redend*] suostumisena ja kieltämisenä [*zu- und absagen*], kutsumisena tai varoittamisena, keskusteluna, neuvotteluna [*Rücks-prache*] tai puolestapuhumisena [*Fürsprache*], edelleen 'väitteiden esittämisenä' ja puheena 'puheen pitämisen' [*Redenhalten*] mielessä. (OA 206; SZ 161.)

Jokainen jäsen tässä perustavanlaatuisten puhetapojen listassa, jossa kanssaoleminen artikuloi-tuu diskursiivisesti, on eksplisiittisesti ja olennaisesti kielellinen. Koska kanssaoleminen ei ole Daseinin valinnainen piirre (vaan se on Daseinin *Grundverfassungin*<sup>29</sup> fundamentaalinen tunnuspiirre), diskursiivisten kanssaolemisen tapojen botanisaation (pedantin luokittelun) selkeästi kielellinen luonne varmuudella ehdottaa ”vaikka sitä ei voikaan demonstroida ” ettei voi olla puhetta ja näin ei myöskään Daseinia ilman kieltä.

## IV Puhe ja juttelu

Kuitenkin vahvin argumentti sille, ettei ole puhetta ilman kieltä, ei ole suora, vaan epäsuora. Tämä argumentti etenee kahdessa vaiheessa: ei ole olemassa puhetta ilman juttelua, eikä juttelua ilman kieltä. Nämä kohdat osoitetaan vaiheittain. Juttelu on puheen erityinen muoto: ”Puheesta, joka kuuluu Daseinin olemukselliseen muotoon, ja jolla on osuus Daseinin avautunei-suudessa, on mahdollisuus tulla juttelua” (OA 215; SZ 169). Ensimmäinen kysymys on, onko tämän mahdollisuuden realisoituminen valinnaista. Voivatko entiteetit artikuloitua käytännöllisinä merkityksinä puheen muodossa, jos ne eivät koskaan artikuloitu juttelun muodossa? Jälleen on tärkeää erottaa kaksi tapaa, joilla tämä kysymys voidaan ymmärtää. On selvää, etteivät kaikki merkitykselliset artikuloinnit ota juttelun muotoa. Täten vahvempi lokaali väite, että ei ole puhetta ilman juttelua, ei pidä paikkaansa – jokainen pätkä puhetta ei ole pätkä juttelua. Joka tapauksessa tullaan väittämään, että heikompi eli globaali muoto riippuvuusväitteestä pitää paikkansa (elleivät jotkut artikulaatiot ota juttelun muotoa, niitä ei lasketa puheeksi) ja kyseessä olevia luomuksia ei lasketa Daseiniksi ” vaikka ne saattaisivat sitä ollakin johtuen sosiaalisten käytäntöjen institutionalisoimista normeista, joiden implisiittisesti tunnustetaan ohjaavan heidän performanssejaan.

Minkäläinen modifikaatio puheesta juttelu sitten on? Ensinnäkin juttelu on puheen jokapäiväinen muoto. ”Ilmausta 'juttelu' ei ole määrää käytää tässä halventavassa merkityksessä. Se tarkoittaa terminologisesti positiivista ilmiötä, joka konstituoi jokapäiväisen Daseinin ymmärtämisen ja tulkitsemisen olemistapaa” (OA 213; SZ 167)<sup>30</sup>. Alkuperäinen kysymys muuttuu muotoon:

onko valinnaista, että *puhe* joskus ilmenee jokapäiväisessä muodossaan? Heidegger sanoo *juttelusta* seuraavaa:

Täälläolo (*Dasein*) ei koskaan kykene vetäytymään pois tästä jokapäiväisestä tulkkiutunei-suudesta, johon se on ensi sijassa kasvanut. Kaikki oikea ymmärtäminen, tulkitseminen ja kommunikaation, uudelleen paljastaminen ja uusi omaksuminen toteutuu tässä tulkkiutuneisuudessa, tästä tulkkiutuneisuudesta ja sitä vasten. (OA 216; SZ 169.)

Näin juttelu, puheen jokapäiväinen muoto, muodostaa taustan muille muodoille. Se ei ole valinnainen vaan fundamentaalinen laji. Syy tähän etuoikeutettuun asemaan on, että ”juttelu on keskenään olemisen oma olemistapa” (OA 225; SZ 177). Myöskään kanssaoleminen itsessään ei ole valinnainen. Se on *Daseinin* perusrakenteen (*Grundverfassungin*) fundamentaalinen ominaispiirre.

Nämä katkelmat tekevät selväksi, että ei ole *puhetta* ilman puheen jokapäiväistä muotoa eli *juttelua*. Kuitenkin jotta näkisimme, että *juttelu* on olennaisesti kielellinen ilmiö, on välttämätöntä tutustua siihen mitä jutustelu on. Juttelun olemus on juoruilu. Seuraava katkelma esittää asian tiiviisti:

Puhuttu sana sellaisenaan leviää laajempiin piireihin ja omaksuu autoritaarisen luonteen. Asia on niin, koska niin sanotaan. Juttelu konstituoituu tällaisessa juorussa ja jälkipuheessa, jonka myötä jo lähestyvä jalansijan [*Bodenständigkeit*] puute kasvaa tädeksi jalansijatto-muudeksi [*Bodenlosigkeit*]. (OA 215; SZ 168.)

Juttelu on pohjimmiltaan autoritaarisuuden rakenne. Se on tapa, jossa justifikatoriset perusteet voidaan käsitellä käytännössä. Jutteluun kuuluu ajatukseton puheessa-sanotun (puhutun sanan) eli *das Geredeten* edelleen välittäminen. Tämän ymmärtämiseksi tarvitaan puheen perusrakenteen avaamista:

Konstituiivisina momentteina puheeseen kuuluvat mistä puheessa on puhuttu [*das Beredete*], puhuttu sana sellaisenaan [*das Geredete als solches*], kommunikaatio [*die Mitteilung*] ja vahvistus [*die Bekundung*] (OA 208; SZ 162).

Vain kaksi ensimmäistä (*mistä puheessa on puhuttu* eli *das Beredete* ja *puhuttu sana* eli *das Geredete*) ovat merkityksellisiä tässä. Kaksi jälkimmäistä (kommunikaatio ja vahvistus) voidaan ymmärtää kahden ensimmäisen kautta, koska kommunikaatio on *puhutun sanan* (*das Geredete*) edelleen välittämistä ja vahvistus on suhteen luomista *puheessa puhuttuun* (*das Beredete*) sitä edelleen välittämällä. *Puhuttu sana* (*das Geredete*) ja *puheessa puhuttu* (*das Beredete*) ovat kaksi tietyn kielellisen sisällön olemassaolon olennaista elementtiä. Ne ovat kaksi välineen tunnusomaista aspektia – välineen, joka on otettu kommunikaation ja vahvistuksen käyttöön.

Nämä kaikki elementit on esitetty *Olemisessa ja ajassa* ennen kuin kuulemme juoruilusta. *Puhuttu sana (das Geredete)* on esitelty, mutta tätä termiä ei käytetä kohdassa, jossa kuulemme ensi kerran lausumasta tai lausuman olennaisesta roolista kommunikaatiossa:

Kommunikaatiossa toiset voivat 'jakaa' ilmaisijan itsensä kanssa sen, mitä on ilmaistu, ilman että näytetty ja määritetty oleva olisi heillä käsin kosketeltavana ja nähtävissä. Lausumassa on ilmaistu jotakin sellaista, joka voidaan 'sanoa eteenpäin'. Näin näkevä kanssajakamisen piiri laajenee<sup>31</sup>. (OA 199; SZ 155.)

Jälleen, ennen *puhutun sanan (das Geredete)* esittelemistä, me kuulemme ensin toisesta rakenteellisesta elementistä ja sen suhteesta ensimmäiseen:

Puhe on puhetta jostakin. Se, mistä on puhe, ei välttämättä eikä edes enimmäkseen tarjoudu määrittävän lausuman teemaksi. Myös käsky on annettu jostakin, toive on jostakin. Samoin puolesta puhumisessa puhutaan jostakin. Puheella on välttämättä tämä rakennemomentti, koska se on mukana maailmassa-olemisen avautuneisuuden konstituimisessa, ja se on omassa rakenteessaan hahmotettu tämän Daseinin perusmuodon [*Grundverfassung des Daseins*] avulla. Se, mistä puheessa puhutaan [*das Beredete der Rede*], 'puhuttelee' [*angeredet*] aina tietyllä tavalla ja tietyissä rajoissa. Kaikessa puheessa on jotakin puheessa sellaisenaan *puhuttua* [*Geredetes als solches*], *puhuttua sanaa* – kulloisessakin toiveessa, kysymyksessä ja puolesta puhumisessa sanottua sellaisenaan. Tässä puhe jaetaan keskenään. (OA 207; SZ 162.)

On mahdollista ymmärtää juttelu näiden kahden rakenteellisen elementin eli *puhutun sanan (das Geredete)* ja *puheessa puhutun (das Beredete)* kautta. Juttelu on keskustelua, joka huomioi vain *puhutun sanan (das Geredete)* muttei sitä, mistä *puheessa on puhuttu* eli, *mistä on puhe (das Beredete)*:

Puhuttu sana [*das Geredete*] tulee ymmärretyksi, mutta se, mistä on puhe (*das Beredete*) ymmärretään vain ylimalkaisesti ja pinnallisesti. Tarkoitamme näillä *samaa*, koska ymmärrämme sanotun yhteisesti *samassa* tavanomaisuudessa. (OA 214; SZ 168.)

Jotta kielelliset välineet toimisivat aidosti, puheen molempien rakenteellisten elementtien täytyy olla tosiasiallisesti läsnä – ilman niitä mikään aito sisältö ei institutionalisoidu kommunikoinnissa eikä mikään tieto tai informaatio tule jaetuksi ja sanotuksi eteenpäin. Tunnusomaista juttelulle on, että kielen käyttäjät eivät itse tunnista niitä puheen autoritaarisuuden rakenteita, joista he väistämättä ovat riippuvaisia.

Jotta ymmärtäisimme tarkasti, mitä implisiittisiä kielen käytäntöjä juttelu

(*Gerede*) ei kykene huomaamaan, on hyödyllistä soveltaa sellaista autoritaarisuuden rakenteen mallia, joka on tunnusomainen erityiselle kielelliselle välineelle. Julistavat lauseet, jotka ovat lausuman esittämisen välineitä, ovat kahden eri autoritaarisuuden ulottuvuuden ohjaamia: ensimmäinen koskee väitteiden käyttöä *kommunikaatiossa* ja toinen niiden käyttöä *päätelyssä*. Nämä taas vastaavat niitä kahta tapaa, joilla yksilö voi oikeuttaa propositionaalisesti artikuloidun sitoumuksen, joka ilmaistaan lausumalla. Ensimmäisen mekanismin avulla sitoumuksia voidaan jakaa levittämällä niitä yksilöltä toiselle kuten esimerkiksi puhuja, joka ilmaisee lausuman kommunikoi sen jollekin ja mahdollisesti vaikuttaa yleisöön. Tällä tavalla oikeutus tehdä väitteitä siirtyy väitteen tuottajalta sen kuluttajalle. Tällaisessa oikeutuksen siirtymisessä kommunikaation seurauksena sitoumuksen sisältö säilyy koskemattomana. Tämä ei kuitenkaan ole ainut tapa, jolla yksilö voi tulla oikeutetuksi väitteeseen. On mahdollista oikeuttaa sitoumus päätelyn avulla ilmaisemalla se seurauksena lisäpremissistä, joihin henkilö on sitoutunut ja oikeutettu. Kulloinenkin sisältö määrää, mitä sitoumuksesta seuraa kyseiselle sisällölle ja mitä sisällöstä seuraa – mitä se oikeuttaa ja mikä oikeuttaa sen. Se, että sisältö sisältyy päätelyyn sekä premissinä että johtopäätöksenä, tekee siitä yleensä ottaen erityisen *propositionaalisen* (väitteellisen) sisällön. Se, että sisältö paljastaa kulloisetkin päätelylliset perusteet ja seuraukset ja tekee siitä tietyn sisällön, on *järjestämistä* (*settling*).

Ensimmäinen eli kommunikatorinen mekanismi on interpersoonallinen, intrasisällöllinen oikeutuksen perintö propositionaaliseen sitoumukseen. Toinen eli päätelyllinen mekanismi on intrapersoonallinen, intersisällöllinen oikeutuksen perintö propositionaaliseen sitoumukseen. Molempien mekanismien funktiot ovat olennaisia lauseiden käytölle. Ne ovat välineitä propositionaalisen sisällön ilmaisemiseen lausumien muodossa. Ilman artikulointia, jonka päätelyn vaateet takaavat, lauseet eivät ilmaisisi mitään määrättyä propositionaalista sisältöä. Ilman sen tunnustamista käytännössä, että toisilla on oikeus esittää lauseita, ei olisi mitään informaatiossa kommunikaatiota ja väitteet olisivat sosiaalisesti mielettömiä eivätkä institutionalisoisi minkään-laista väliettä.

Tällaisella käsitteellisellä koneistolla on mahdollista luonnehtia suoraviivaisesti sitä käytännöllistä asennetta, jota Heidegger kutsuu *jutteluksi*. *Juttelu* sisältää vain autoritaarisuuden kommunikatiivisen rakenteen tunnustamisen. Se ei sisällä päätelyllisen rakenteen tunnustamista. *Puhuttu sana* (*das Geredete*) välitetään eteenpäin, mutta sitä ei koskaan ole perusteltu *puheessa* puhutussa (*das Beredete*) – *puhutulla sanalla* (*das Geredete*) ei ole mitään vastausta oikeuttamista koskeville vaatimuksille kommunikatorisen provinssin tuolla puolen. Ne, jotka vain toistavat kuulemaansa väitettä ottamatta siihen kantaa, vain mukautuvat siihen, mitä *toiset* (*das Man*) sanovat:



Siihen, että jotakin on sanottu perusteettomasti ja jatkettu eteenpäin, riittää, että avaaminen [*Erschliessen*] kääntyy sulkemiseksi. Sanottu ymmärretään nimittäin aina ensi sijassa 'sanomisena', siis paljastumisena. Juttelu on siten alkujaan sulke-mista sen mukaisesti, että siinä *läiminlyödään* paluu perustaan, joka koostuu siitä, mistä on puhuttu [*das Beredete*]. (OA 215; SZ 169.)

*Puheessa puhutun (das Beredete)* funktio on kommunikoidun sisällön autoritaarisuuden perustelu. Väitteen palauttaminen perustansa on sen oikeuttamista muilla tavoin kuin vetoamalla siihen, mitä toiset sanovat. Se on vastuun ottamista siitä, sen oikeuttamista vetoamalla toisiin väitteisiin, joista yksilö ottaa myös kaiken vastuun. *Juttelu* on käytännöllinen asenne, joka jättää huomioimatta sellaiset perustelut *puheessa puhutussa (das Beredete)* ja nojaa ainoastaan *puhuttuun sanaan (das Geredete)* jättäen huomiotta peruste-lemisen asioiden edelleen välittämistä nimissä. Ongelmana on, että oikeutus voidaan periä ja vastuu siirtää toiselle vain jos toinen yksilö on jo implisiittisesti oikeutettu tekemään väitteen. Jos kaikki ottavat *juttelun* asenteen ja siirtävät vastuun toisille hyväksymättä sitä, niin kaikki nimet, joita oletetusti pyöritetään kommunikaatiossa, ovat tehottomia ja tyhjiä.;

Puhuttu sana [*das Geredete*] leviää laajempiin piireihin ja omaksuu autoritatiivisen luonteen. Asia on niin, koska niin sanotaan. *Juttelu* konstituoituu tällaisessa juorussa ja jälkipuheessa, jonka myötä jo lähestyvä jalansijan [*Bodenständigkeit*] puute kasvaa täydeksi jalansijattomuudeksi [*Bodenlosigkeit*]. (OA 215; 168.)

*Juttelu* on jokapäiväinen, ei-autenttinen versio puheesta juuri siksi, että sen olemuksena on kyvyttömyys ottaa henkilökohtaista vastuuta. Tullakseen autenttiseen suhteeseen käytännöllisten sitoumustensa kanssa, yksilön on otettava vastuu niiden oikeuttamisesta eikä vain siirtää vastuuta tai vältellä sitä vetoamalla siihen, mitä *muut (das Man)* sanovat. Henkilö löytää itsensä aina *langenmeena* eli varustettuna ja konstituoituna useilla sitoumuksilla pystymättä useimpien kohdalla oikeuttamaan niitä menemällä niiden juuriin. Tästä syystä *juttelun* käytäntö on se tausta, josta jokaisen autenttisen väittämisen ja oikeuttamisen täytyy lähteä ja josta väittämisen täytyy erottaa itsensä<sup>32</sup>. Ottaakseen vastuun itsestään yksilön on huomattava käytännössä Daseinin perustava ontologinen erityispiirre – se, että siitä tulee Haugelandin sanoin *vastuullinen yksikkö* tai *vastuullisuuden alkuiperäinen paikka*: ”Heidegger asettaa tämän rakenteen, jota hän kutsuu ’minäkohtaisuudeksi’ [*Jemeinigkeit*], Daseinin kaikista fundamentaaleimmaksi tunnuspiirteeksi” (Haugeland 1982, 21, 24)<sup>33</sup>. *Juttelu* nimenomaan kieltäytyy ottamasta kenenkään yksilön väitteestä kiertäen oikeutusvaatimuksen vetoamalla siihen *mitä joku sanoo* tai *mitä on sanottu*. Tosiasiassa kommunikoiva julkinen käytäntö ja yksilön vastuunottaminen kuitenkin edellyttävät ja täydentävät toisi-

aan. Elleivät molemmat olisi aina jo valmiina toiminnassa, aidot sisällölliset väitteet (tai välineet väittämislle ja informoinnille) eivät olisi lainkaan institutionalisoituneet. *Juttelu* nimenomaan huomioi julkisen kommunikatiivisen ulottuvuuden samanaikaisesti unohtaen minäkohtaisuuden, jossa yksilöt ottavat justifikatorisen vastuun. *Kokemus* on se seikka, joka katoaa, kun *juttelu* romauttaa väittämisen autoritaarisen kaksoisrakenteen yhdeksi ulottuvuudeksi (hieman samoin kuin hegeliläisessä merkityksessä).

Näiden kahden autoritaarisuuden ulottuvuuden vuorovaikutus tekee mahdolliseksi paljastaa riippumattomuus siitä, mihin satun uskomaan jaa siitä mitä muut sattuvat sanomaan. Tämä on vastaus objektien olemisen tavalle ja tässä merkityksessä objektien olemiselle. Tämä *objektiivisuus* on se, josta Heidegger puhuu oliota representoivina väitteinä eli esilläolevina, faktuaalisina ja eri tavoin käytännön sosiaalisten vaateiden pakottamana – käytännön, joka institutionalisoi välineen asettamalla yleisen tavan, jossa yksilö käyttää (tai hänen pitäisi käyttää) esimerkiksi vasaraa<sup>34</sup>.

Tässä vaiheessa pitäisi olla selvää, että *juttelu* on läpeensä kielellinen ilmiö ja erityisesti väittämiseen liittyvä ilmiö. Juorun käsitteestä ei voida saada selkoa esikielellisen terminologian avulla. Erottelu kommunikaatioon ja päättelyyn kahtena autoritaarisuuden rakenteena – *puhuttu sana* (*das Geredete*) ja yksilöllisen vastuunottaminen *puheessa puhutun* (*das Beretede*) perustelemisesta – määrittää välineen väitteiden tekemiselle ja propositionaalisen sisällön kommunikoinnille. Erityinen praktinen kykenemättömyys ymmärtää tätä autoritaarisuuden kaksoisrakennetta kasvaa siihen mittaahan, ettei se ymmärrä tunnusomaisesti kielellistä ja väitteellistä välinettä, jota käytetään ilmaisemaan ja kommunikoimaan implisiittisten merkitysten diskursiivisia artikulaatioita, vaan se yhdistää sen tavalliseen välineeseen kuten vasaraan. Jälkimmäistä koskevat vaateet tyhjentyvät siihen, kuinka yksilö käyttää vasaraa – on vain ”mitä yksilö tekee vasaralla” siinä merkityksessä, kuinka *kenen tahansa* on soveliaasta käyttää jotain esinettä. Julkiset vaateet, joita muut kohdistavat yksilöön, ovat kaikki mitä sellaisesta esikielellisestä välineestä on saatavilla. Jos joku käyttää vasaraa samoin kuin muut, hän käyttää sitä oikein. *Juttelu* ei kykene ymmärtämään kuinka autoritaarisuuden kaksoisrakenteen – joka hallitsee väitteiden tekemisen välinettä – eroaa yksilulotteisesta rakenteesta, joka hallitsee esikielellistä välineiden käyttöä. Täten *juttelu* on kielellinen ilmiö, johon liittyy lausumien käyttö. Koska on jo perusteltu, että ei ole *puhetta* ilman *juttelua* (lähinnä globaalissa mielessä) eikä Daseinia ilman puhetta, siitä seuraa, että jonkin ymmärtäminen Daseinina tarkoittaa sen ymmärtämistä kielellisenä entiteetinä – sellaisena, joka kykenee tekemään väitteitä ja kohteilemaan asioita esilläolevina.

## V Lankeaminen: *juttelu, uteliaisuus ja kaksimieliisyys*

Argumenttia *juttelun* kielellisestä ja väitteellisestä luonteesta jokapäiväisyyden matriisina, josta muiden ymmärrettävien ilmausten on noustava, voidaan vahvistaa ja laajentaa käsittelemällä sitä laajemmassa viitekehyksessä kuin edellä. *Olemisen ja ajan* ensimmäisessä osassa Heidegger tarjoaa seuraavanlaisen tiivistyksen:

Teemana [pykälän 38] oli Daseinin olemuksellisesti kuuluvan avautuneisuuden ontologinen konstituutio. Täälläolon olemisen konstituoituu virittyneisyydessä, ymmärtämisessä ja puheessa. Avautuneisuuden jokapäiväistä olemistapaa luonnehdittiin *juttelun, uteliaisuuden ja kaksimieliisyyden* avulla. Nämä itse näyttävät lankeamisen liikkeen... (OA 228; SZ 180.)

*Lankeaminen* on avautuneisuuden jokapäiväinen muoto, ja *juttelun* ja *puheen* suhde on erityistapaus *lankeamisesta* ja *avautuneisuudesta*. Kuten näimme erityistapauksessa, että ei ole *puhetta* ilman *juttelua* (globaalissa mielessä), niin myöskään yleisellä tasolla ei ole *avautuneisuutta* ilman *lankeamista*. ”Maailmassa-oleminen on aina jo langennutta” (OA 229; SZ 181). Kuten erityistapauksessa näimme, että *juttelu* on läpeensä kielellinen ilmiö, on *juttelu* kielellinen ilmiö myös yleisellä tasolla avautuneisuuden jokapäiväisissä muodoissa: *uteliaisuudessa* (*Neugier*) ja *kaksimieliisyydessä* (*Zweideutigkeit*).

Käsittelen ensin *uteliaisuutta*, joka voidaan kääntää kirjaimellisesti ”haluksi siihen mikä on uutta”. Se liittyy ”pelkän havaitsemisen pyrkimykseen” (OA 218; SZ 172) ja on esitelty ymmärtämisen jokapäiväisenä muotona:

Analysoidessamme ’täällä’-paikan ymmärtämistä ja avautuneisuutta yleensä viittasimme *lumen naturaleen* ja mainitsimme, että jossakin-olemisen avautuneisuus olisi Daseinin *aukeama* [*Lichtung*], jossa vasta jokin näkemistapa olisi mahdollinen. Näkemistapa on käsitetty ottaen huomioon Daseinille ominainen avaamisen perustapa, ymmärtäminen siinä mielessä, kun se omaksuu aidosti olevan, johon Dasein voi suhtautua olemuksellisten olemismahdollisuuksiensa mukaisesti. Näkemistavan perusmuoto näyttäytyy omituisessa jokapäiväisessä ’näkemään’ tähtäävässä olemustendenssissä. Kutsumme sitä *uteliaisuudeksi*, joka ei luonteensa mukaisesti rajoitu näkemiseen, ja joka ilmaisee pyrkimyksen kohti omituista maailman kohtaamisen sallimista havainnossa. (OA 217; SZ 170.)

Tässä tarkennetaan katse näihin kolmeen havaitsemisen (*Vernehmen*) piirteeseen. Ensiksikin, pelkkään havainnointiin kuuluu yksilön käytännöllisten intressien ja huolien kiinnittäminen toiminnan vaateisiin. Toiseksi, tämä kiinnitys saavutetaan tekemällä väitteitä. Heideggerilla havainnon lopputulos on lau-

suma. Kuten on osoitettu, lausumat ovat käsillä välineinä sekä käytännölliseen että teoreettiseen päättelyyn. Tämä tarkoittaa sitä, että yksilö vastaa soveliaasti väitteisiin sellaisinaan johtamalla niistä johtopäätöksiä, käyttäen niitä oikeuttamaan joko ei-väitteellisiä performansseja tai jatkoväitteitä. Niiden soveltuvuus vastauksina havaittuun tilanteeseen ei ole kuitenkaan kahlittu mihinkään käytännölliseen projektiin. Kolmanneksi, kun vastataan asioihin havainnoivasti tekemällä *päätelmiä sisältämättömiä* (noninferential) raportteja, silloin niitä käsitellään esilläolevina. Me löydämme kaikki nämä kolme teemaa yhdistyneenä seuraavassa sitaatissa, joka käsittelee havainnointia (*Vernehen*; käsittäminen Kupiaisen käännöksessä, suom. huom.):

Tällainen katseen tarkentaminen ottaa itse moduksen, joka on omaehtoista viipymistä maailmansisäisen olevan äärellä. Tällaisessa 'olinpaikassa' – kaikesta puuhailusta ja tuottamisesta pidättäytymisenä – toteutuu esilläolevan *käsittäminen* (*Vernehen*; Brandomilla *perception*, suom.huom.). Käsittäminen toteutuu, kun jokin *otetaan puheeksi* ja siitä *keskustellaan* jonakin. Käsittäminen on tässä laajimmassa mahdollisessa mielessä *tulkitsemista* ja tämän pohjalta siitä tulee määrittämistä. Se, mitä on käsitetty ja määritetty, voidaan ilmaista lauseilla ja näin väitteenä ilmaistu pitää muistissa ja varjella. (OA 89; SZ 61-62.)

Havainnoivan asenteen ottaminen voidaan tehdä varsinaisesti, jolloin perimmäisenä huolena on ymmärrys, tai epävarsinaisesti lankeamisena, uteliaisuutena, jolloin havainnosta saadut väitteet asetetaan eräänlaiseen päättelypeliin (*inferential play*).

Mutta vapautettu uteliaisuus huolehtii näkemisestä, ei ymmärtääkseen näkemänsä, siis ollakseen sitä kohti, vaan *vain* nähdäkseen. Se etsii uutta vain hypätäkseen jälleen toiseen uutuuteen. Tällaisessa näkemisessä ilmenevä huoli ei kohdistu jonkin käsittämiseen ja tietävään olemiseen totuudessa, vaan mahdollisuuteen jättäytyä maailman valtaan. (OA 219; SZ 172.)

Pitäisi olla selvää, että uteliaisuus on Heideggerille ilmiö, joka edellyttää kieltä. Erityisesti se edellyttää lausumallista kieltä ja näin kykyä käsitellä olioita esilläolevina. Lankeamisen muotona uteliaisuus muuntuu epävarsinaiseksi tavaksi käsitellä olioita esilläolevina. Sille kontrastina on tiede, joka on varsinainen tapa ymmärtää oliot vain läsnäolevina. Kummatkin tavat ovat riippuvaisia mahdollisuudesta vastata olioihin tekemällä niitä koskevia väitteitä.

Kolmantena avautuneisuuden lankeamisen muotona kaksimielisyyks on yhtäläisesti kielellinen ilmiö. Tällä termillä Heidegger viittaa sellaiseen asioista puhumisen tapaan, joka väistää kaiken aidon ymmärryksen etsimisen sekä erottaa itsensä periaatteessa toiminnan mahdollisuudesta. *Kaksimielisyyks* on eräänlaista

puhetta, joka toimii todellisen ymmärryksen korvikkeena:

Kun jokapäiväisessä keskenäänolemisessä kohdataan sellaista, joka on käsillä jokaiselle, ja josta jokainen voi sanoa mitä vain, niin kohta ei ole enää ratkaistavissa, mikä on avattu aidossa ymmärtämisessä ja mikä ei. Tämä kaksimielisyyys ei ulotu ainoastaan maailmaan, vaan yhtä paljon keskenäänolemiseen sellaisenaan ja jopa Daseinin olemiseen kohti itseään. Kaikki näyttää aidosti ymmärretyltä, sellaiselta, että siitä pidetään aidosti kiinni ja että siitä on aidosti puhuttu, vaikka pohjimmiltaan näin ei olekaan. (OA 220; SZ 173.)

Jankeaminen sellaisiin sosiaalisiin käytäntöihin, jotka ovat kaksimielisyyden ruumiillistumia, liittyy vetäytymiseen toiminnasta vahvemmassa mielessä kuin pelkkä väitteiden tekeminen tekee. Kaksimielisyyttä institutionalisoivat käytännöt vaativat, että yksilö kieltäytyy sitoutumasta lausumiin. Lausumia voidaan käyttää pmissseinä päättelyssä, jonka johtopäätökset ovat toimimisia ja sitoumuksia toimimiseen. Näiden sijaan yksilö vain leikkii väitteiden sisällöillä käyttäen niitä *aavistuksiin* (*Ahnung*).

Jos otaksutaan, että se, mitä joku aavistaa ja vainuaa, muuttuu jonakin päivänä todella toiminnaksi, niin kaksimielisyyys on juuri silloin jo huolehtinut siitä, että kiinnostus toteutettua asiaa kohtaan kuihtuu. Tämä kiinnostus nimittäin pysyy jonkinlaisena uteliaisuudessa ja juttelussa vain niin kauan, kun muiden mukana on mahdollista pelkästään aavistella sitoutumatta. Kun ja niin kauan kuin joku on jäljillä, oleminen 'siinä' muiden mukana ehkäisee kuuliaisuuden, kun aavistelu toteutetaan. Tällaisessa toteuttamisessa Dasein pakotetaan aina takaisin itseensä. Juttelu ja uteliaisuus menettävät voimansa. Ja ne myös vaativat kosta. Juttelu ottaa huomioon, että muiden myötä aavistelu toteutuu ja on jo valmiina toteutumaan: kuka tahansa voi tehdä sen – oltiinhan sitä kuitenkin jo mukana aavistelemassa. Lopulta juttelu on suorastaan tyytymätön siihen, että aavisteltu ja jatkuvasti vaadittu *todella* toteutuu. Näinhän siltä on riistetty tilaisuus aavistella edelleen. (OA 221; SZ 174.)

Tämän arvo on siinä, että väitesisältöjä käytetään hyväksi vain *hypoteettisessa* entä–jos-tyyppisessä järjelyssä. Muodollisesti tämä tarkoittaa sitä, että ne eivät ilmene väitteellisen voiman omaavina propositioina, joihin puhuja sitoutuu, vaan ainoastaan väitetyjen konditionaalien ei-väitteellisinä edeltäjinä. Kuitenkin väitesisällöt, jotka ilmenevät tällä tavoin, hakevat sisältönsä niiden väitteellisestä käytöstä. Yksilön täytyy olla valmis tekemään aktuaalinen päättely käyttäen lausumia pmissseinä, jotta hän kykenisi käyttämään konditionaalia, jossa tämä sama sisältö ilmenee ei-väitettyinä. Konditionaali vain tekee väitteen muodossa sen eksplisiittiseksi, mikä on implisiittistä päättelyssä. Mahdollisuus pelkkään aavisteluun on täten sofistikoitunut, myöhemmin tuleva mahdollisuus. Se ra-

kontuu ja on riippuvainen kyvystä ottaa vastuuta tavallisista väitteistä, jotka ovat käsillä, sillä aavistelut eivät ole käsillä käytettäväksi sellaiseen käytännölliseen päättelyyn, joka johtaa toimintaan. Käytännöllinen erehdys *kaksimielisyyteen lankeamisen* taustalla sisältää tämän parasiittisen diskurssin kohtelemisen autonomisena – ikään kuin pelinä, jota yksilö voisi pelata ilman että pelaisi mitään muuta peliä.

Täten *puhe, uteliaisuus ja kaksimielisyy*s ovat Heideggerilla olennaisesti kielellisiä ilmiöitä – vieläpä sellaisia, jotka ovat riippuvaisia kyvystä tehdä lausumia ja käsitellä olioita esilläolevina. Nämä ovat olennaisia lankeamisen alarakenteita, ja *lankeaminen* on Daseinin *eksistentiaali*. Erityisesti nämä alarakenteet ovat Daseinin *avautuneisuuden langenneita* muotoja. Ja koska Dasein on oma avautuneisuutensa, ei ole Daseinia, joka ei *lankeaisi* näihin käytäntöihin, ja täten ei ole Daseinia, joka ei voisi tehdä eikä tekisi väitteitä ja kohtelisi olioita esilläolevina.

Laajalle levinnyt vastakkainen tulkinta *Olemisen ja ajan* lukijoiden keskuudessa on tulosta väärinymmärryksestä luettaessa kolmea Heideggerin tekstikatkelmaa. Ensimmäisessä väitetään, että käsilläoleminen on ontologista ensisijaisempaa kuin esilläoleminen. Tämä Heideggerin katkelma tulee ymmärtää eksplikatorisen ensisijaisuuden mielessä – lausuma tulee ymmärtää eräänlaisena käsilläolevana välineenä. Sen sijaan välineettä ei pidä ymmärtää faktuaalisen läsnäolon jonkinlaisena lisänä. Tämä ei tarkoita sitä, että olisi johdonmukaista kuvata tilannetta sanomalla, että Daseinilla on kyky kohdella olioita käsilläolevina muttei esilläolevina.

Toisessa katkelmassa väitetään, että voi olla *huomioivia* ymmärtämisen tapauksia ja vieläpä tulkintaa, joka ei ota lausuman muotoa tai joka pitää tulkintaa ensisijaisena lausumaan nähden<sup>35</sup>. Tässä on tarpeen pitää mielessä jako lokaaliin itsenäisyyteen – täytyy myöntää, etteivät tulkintatapaukset ole väite-tapauksia – ja siihen globaaliin väitteeseen, että kyky tulkita voisi eksistoida ilman kykyä väittää. Tämä katkelma ei tue vahvempaa globaalia väitettä, joka tässä kielletään. Tässä ei kielletä sitä, etteikö oliot, jotka eivät käy Daseinista ” koska sillä ei ole puhetta ja juttelua – siitä huolimatta voisi omata käytäntöjä, jotka institutionalisoivat jotain hyvin paljon välineen tapaista, ja etteivätkö he tekisi jotain tulkinnan tapaista. Tässä väitetään, että sellaiset olennot eivät käy Daseinista ja – Heideggerin ontologisten väitteiden pakettiratkaisuna – se, mitä sellaiset olennot institutionalisoisivat ei voitaisi laskea käsilläolevaksi. Se, mitä he tekevät, ei tarkkaan ottaen ole tulkintaa.

Lisäksi on katkelmia, jotka korostavat, että puheessa on muutakin kuin väittämistä – että kaikki kieli ei ole lausumaa, koska on olemassa toivomista, käskemistä ja niin edelleen<sup>36</sup>. Jälleen nämä katkelmat eivät puhu globaalia väitettä vastaan, eli että jollakin ei ole kykyä tehdä näitä asioita ellei hänellä ole kykyä väittää.

Johtopäätös on se, että kun Heidegger puhuu Daseinista, hän puhuu sellaisesta olevasta, johon olennaisesti liittyy kyky käyttää kieltä. Vielä tarkemmin sanottuna kyseiseen olevaan liittyy olennaisesti kyky käyttää väitteellistä kieltä eli kyky tehdä väitteitä, joiden oikeellisuus väitteinä ei riipu väitteiden tekijän kulloisistakin *luonnoksista* (*projects*). Näin tähän olevaan liittyy olennaisesti kyky käsitellä olioita esilläolevina. Heidegger on todellakin normatiivinen pragmatisti niissä kahdessa merkityksessä, jotka artikkelin alussa ilmaistaan. Minkälainen pragmatisti Heidegger sitten on? Se käy ilmi otsikon katkelmasta: ”Dasein – tematisoiva oleva”<sup>37</sup>.

*Suomentaneet Rauno Huttunen ja Leena Kakkori*

## Viitteet

- <sup>1</sup> ”Das thematisierende Sein, Das Dasein” (OA 434; SZ 363). Lyhenne OA viittaa teokseen Heidegger 2000 ja lyhenne SZ teokseen Heidegger 1976.
- <sup>2</sup> Heidegger muotoilee tälle vastakkaisen näkemyksen: ”Tullitseminen ei ikään kuin heitä ’merkitystä’ sen päälle, mikä on alasti esillä eikä liimaa siihen arvoa” (OA 193; SZ 150).
- <sup>3</sup> ”Oleva, jonka analyysi on tehtävämme, olemme me itse” (OA 66; SZ 41).
- <sup>4</sup> ”Dasein on olemuksellisesti kanssaolemista” (OA 158; SZ 120). ”Sikäli kun Dasein ylipäätään on, sillä on keskenäänolemisen olemistapa” (OA 164; SZ 125).
- <sup>5</sup> ”Jossakin-oleminen on siten muodollinen eksistentiaalinen ilmaisu Daseinin olemiselle, Daseinin, jonka olennainen rakennemuoto on maailmassa-oleminen” (OA 80; SZ 54). ”Dasein tarkoittaa maailmassa-olemista” (OA 210; 165).
- <sup>6</sup> En käytä tässä kategoriaa Heideggerin teknisessä merkityksessä, vaan ”ontologisen kategorian” merkityksessä, jonka selitän yksityiskohtaisemmin artikkelissani Heidegger’s Categories in Being and Time (Brandom 1983, 387–409; 1992, 45–46. 7. ”Merkillä ’osoittaminen’ ja vasaralla ’vasaroiminen’ eivät kuitenkaan ole olevan ominaisuuksia [...] Käsilläoleva joka tauksessa on tai ei ole omiaan tai tarkoituksenmukainen johonkin.” (OA 114; SZ 83.)
- <sup>8</sup> ”Itse mukautuvuus, joka on käsilläolevan olemista, on aina paljastunut vain sillä perusteella, että mukautuvuuskokonaisuus on paljastunut ennalta” (OA 117; SZ 83). ”Maailmassa-oleminen merkitsee tähänastisen tulkintamme mukaan sitä, että kysymys on epätomaattisesta ja huomioivasta uppoutumisesta viittauksiin, jotka konstituivat välikokonaisuuden käsilläolevuutta” (OA 106; SZ 76).
- <sup>9</sup> Luonnoksia ei pidä ymmärtää eksplisiittisesti ymmärrettyinä ja omaksuttuina: ”Luonnostamisella ei ole mitään tekemistä harkitun suunnitelman kanssa, jonka mukaan Dasein järjestää olemistaan. [...] Ymmärtämisen luonnostava piirre tarkoittaa edelleen, että ymmärtäminen ei käsitä temaattisesti sitä, mihin nähden se luonnostaa, siis mahdollisuuksia.” (OA 187; SZ 145.)

- 10 "...ontologisen mielen kanssa, jonka olemme osoittaneet maailmassa-olemisessa pohjustetuksi modukseksi. Kohdistuessaan pelkästään esilläolevaan tietämisen on ensin tunkeuduttava sen yli, mikä on huolehtimisessa käsillä." (OA 100–101; SZ 71.)
- 11 Katso OA 192; SZ 149 ja OA 423–424; SZ 354.
- 12 "Miten oleva on tässä edeltävässä kohtaamisessa paljastunut: pelkkänä esiintyvänä esineenäkö vai pikemminkin välineenä, jota ei ole ymmärretty – jonakin käsilläolevana, jonka yhteydessä ei vielä ole 'mihin ryhtyä', ja joka näin ollen ei ole tullut huomioon kohteeksi? Käsilläolevan välineluonnetta, jota huomioiminen ei ole vielä paljastanut, ei pidä nytkään tulkita pelkäksi oliollisuudeksi, joka on tuotu esiin pelkän esilläolevan käsittämiseksi." (OA 111; SZ 81.)
- 13 "Jotta tietäminen olisi mahdollista esilläolevaa määrittävänä tarkasteluna, edellyttää tämä, että huolehtiva suhtautuminen maailmaan puuttuu. Kun huolehtiminen pidättäytyy kaikesta valmistamisesta, puuhaamisesta ja muusta sellaisesta, se asettautuu sellaiseen jossakin-olemisen modukseen, joka on nyt pelkkää tyyssijaa, pelkkää oleskelua jonkin ääressä. Tällainen oleminen kohti maailmaa saa kohtaamaan maailmansisäisesti kohdattavan olevan pelkässä ulkomuodossaan." (OA 89; SZ 61.) Katso myös OA 433–434; SZ 363.
- 14 Voidaan myös tematisoida (tehdä väitteitä) muistakin kuin vain esilläolevista: "Myös käsilläoleva voidaan ottaa tieteellisen tutkimuksen ja määrittämisen teemaksi. [...] Käsilläoleva voi tulla tieteen 'objektiksi' ilman, että se menettää välineluonnettaan." (OA 431; SZ 361.) Suuressa osassa Olemista ja aikaa tehdään juuri tätä. Ks. esim pykälä 28: Jossakin-olemista koskevan temaattisen analyysin tehtävä.
- 15 "Lausuma on jotakin käsilläolevaa" (OA 276; SZ 224).
- 16 "Lausuman etu on juuri tämä huomioivan tulkitsemiseen sisältyvän alkuperäisen 'jonakin' typistäminen sellaiseksi, että se ilmenee 'jonakin', jonka esilläolevuus määrittää. Vain näin lausuma saavuttaa mahdollisuuden osoittaa jotakin pelkästään katsetta tarkentamalla." (OA 202–203; SZ 158.)
- 17 Wittgenstein 1953, 201.
- 18 Käsittelen tätä yksityiskohtaisesti kirjani (Brandom 1994) ensimmäisessä kapaleessa.
- 19 Itseasiassa kannatan implisiittisten käytännöllisten normien ensisijaisuutta suhteessa kykyyn tehdä yhtään mitään eksplisiittisesti kirjassani (Brandom 1994). Olen kuitenkin tullut siihen tulokseen, vaikka se olisi kuinka houkuttelevaa osoittaa tämä näkemys Heideggerilla, kuten väitän seuraavassa, hän on tosiasiasa sitoutunut hylkäämään sen.
- 20 Vertaa Dreyfus 1991; Haugland 1982; Dreyfus & Hall 1992); Okrent 1988.
- 21 Käsittelen tätä lähemmin kirjani Making it Explisic (Brandom 1994) ensimmäisessä luvussa.
- 22 "Vaivannäössäni välttää kaikki peitetyt esioletukset järjestä tai mentaalisuudesta, olen puhunut ainoastaan dispositioista, know-how –tekemisestä, jotka kuulos-



tavat ”mielettömiltä” ja artikuloimattomilta. Mutta sitähan ne eivät ole. Ne ovat kielen instituutioita Daseinin instituutioiden joukossa.” (Haugeland 1982, 23.) Kysymykseksi tulee instituutioiden asema. Haugeland on myös kertonut meille, että Daseinin instituutioita ovat kemia, postimerkkely, joulu ja Cincinnati (Haugeland 1982, 23). Se mitä Haugeland sanoo meille on, että kieli voi olla valinnainen ja tulla myöhemmin Daseinille. Tämän mahdollisuuden tulkintani pyrkii sulkemaan.

<sup>23</sup> Katso OA 210; SZ 165, OA 173; SZ 133 ja OA 184; SZ 143.

<sup>24</sup> ”Tällaisessa ‘olinpaikassa’ ” kaikesta puuhailusta ja tuottamisesta pidättäytymisenä ” toteutuu esilläolevan käsittäminen (Das Vernehmen; Brandomilla perception!, suom.huom.). Käsittäminen toteutuu, kun jokin otetaan puheeksi ja siitä keskustellaan jonakin. Käsittäminen on tässä laajimmassa mielessä tulkitsemista ja tämän pohjalta siitä tulee määrittämistä. Se, mitä on käsitetty ja määritetty, voidaan ilmaista lauseilla ja näin väitteenä ilmaistu (Ausgesagtes) pitää muistissa ja varjella.” (OA 89; SZ 62.)

<sup>25</sup> Paras keskustelu tästä doktriinista on John Haugelandilla (1992).

<sup>26</sup> Sivulta 211 (SZ 165) voimme lukea, että puheen perusrakenne a priori käsitetään eksistentiaalina.

<sup>27</sup> Sellaisista erityisistä välineistä, jotka sisältävät aktuaalisia merkkejä, Heidegger käyttää nimitystä Zeichen. Meille kerrotaan eksplisiittisesti, etteivät kaikki Redet omaa propositionaalista muotoa: ”...on kysyttävä niitä perusmuotoja, joissa on mahdollista jäsentää mikä on merkityksen kannalta yleensä ymmärrettävää, eikä vain teoreettisessa tarkastelussa ja lauseissa ilmaistavan maailmansisäisen olevan perusmuotoja” (OA 211; SZ 165). Tämä erityinen sanavalinta Reden määrittelyssä on merkityksellinen. ”Merkityksen kannalta ymmärrettävä” on bedeutungsmäßige, ja sana jota Kant käyttää puhuessaan säännöissä eksplisiittisissä muodoissa olevista normeista on regelfmässige. Tällä Heidegger mahdollisesti haluaa korostaa normatiivisen pragmatisminsa toista teesiä eli sitä, että käytännössä implisiittiset normien täytyy olla oletettuja selitettäessä niitä auki normeissa.

<sup>28</sup> ”Itseään ilmaiseva puhe on kommunikaatiota, keskenään jakamista [Mitteilung]” (OA 214; SZ 168). Näemme taas, ettei ole valinnaista, että puhe [Rede] on ilmaisevaa (globaalissa mielessä), eikä kommunikaatio ole Daseinin valinnainen rakenne. Täten ”Enimmäkseen puhe ilmaisee ja on jo aina ilmaissut itsensä. Puhe on kieltä” (OA 213; SZ 167). Tätä katkelmaa ei vielä voi pitää ratkaisevana, koska sen vastapainoksi löytyy seuraavaa: ”Kommunikaatio”, jossa esitetään lausuma, kuten esimerkiksi tiedonanto, on erikoistapaus sellaisesta kommunikoinnista, joka on käsitetty periaatteessa eksistentiaalisesti” (OA 207; SZ 162). Heidegger ei asetu tässä ristiriitaan itsensä kanssa, koska kieleen kuuluu enemmän kuin lausumien tekeminen - kaikki Sprache ei ole Aussagea. Tulen argumentoimaan globaalissa mielessä, että kyky yleensä ottaen puhua vaatii kyvyn tehdä lausumia.

- <sup>29</sup> Katso Reijo Kupiaisen selostus Grundverfassungin kääntämisen vaikeudesta Olemisen ja ajan alaviitteessä I l sivulla 28 (suom.huom.).
- <sup>30</sup> Puhe tulkinnasta on puhetta Redestä (puheesta), sillä Rede on ymmärrettävyyden kaikkien muotojen perusta: ”Puhe on ymmärrettävyyden artikulointia. Siksi se on tulkitsemisen ja lausuman perustana” (OA 206; SZ 161).
- <sup>31</sup> Huomaa, että lausumilla kommunikointi on näkevää kanssajakamista eli olioitten käsittelemistä esilläolevina.
- <sup>32</sup> Ks. edellisen sivun sitaatti Olemisestä ja ajasta (OA 215; SZ 169).
- <sup>33</sup> Heidegger esittää idean Olemisen ja ajan pykälän 9 ensimmäisessä lauseessa: ”Oleva, jonka analyysi on tehtävänämme, olemme me itse. Tämän olevan oleminen on aina minun (je meines) olemista” (OA 66; SZ 42). Vähän myöhemmin Heidegger sanoo: ”Täälläolosta puhuttaessa on aina käytettävä tämän olevan sisältämän minäkohtaisen piirteen mukaisesti persoonapronominia. Niinpä sanotaan: ’minä olen’, ’sinä olet’” (OA 67; SZ 42.)
- <sup>34</sup> Nämä huomiot eivät voi olla muuta kuin vain viittaus siihen alueeseen, jota meidän tulisi tutkia objektivisuutena.
- <sup>35</sup> Esimerkiksi §§32–34 ja § 44b.
- <sup>36</sup> Esimerkiksi §34.
- <sup>37</sup> Erityiskiitokset menevät John Haugelandille niistä monista keskusteluista ja paljosta avusta tässä käsiteltyjen teemojen tiimoilta sekä Bill Blattnerille, laitoksen henkilökunnalle ja Heidegger&Davidson NEH-kesäkoulun osallistujille, jonka aikana tämän paperin ensimmäinen versio kirjoitettiin, sekä NEH:ille sellaisen Daseinin tukemisesta.

## Lähteet

- Dreyfus, H. L. (1991) *Being in the World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge: MIT Press.
- Brandom, R. (1983) ”Heidegger's Categories in *Being and Time*”. *Monist* 66 vol. 3, 387–409.
- Brandom, R. (1994) *Making it Explicit: reasoning, representing, and discursive commitment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Haugeland, J. (1982) ”Heidegger on Being a Person”. *Nous* 16 (1982), 15–26.
- Haugeland, J. (1992) ”Dasein's disclosedness”. In H.L. Dreyfus & Hall H. (1992) *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell. 27–44.
- Heidegger, M. (2000) *Oleminen ja Aika*. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, M. (1976) *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, vol. 2. Frankfurt am Main: Klosterman.
- Okrent, M. (1988) *Heidegger's Pragmatism*. Ithaca: Coenell.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical investigations*. New York: Macmillan.



OSA II

*DASEIN ON TOTUUDESSA*



*Gunnar Skirbekk*

# IHMINEN ELI DASEIN TRANSSENDENTAALISENA IMMANENSSINA

Alkuperäisin 'totuus' on... ontologinen ehto sille mahdollisuudelle, että lausumat voivat olla totta tai epätotta (että ne paljastavat tai peittävät). Alkuperäisimmässä mielessään ymmärrettynä totuus kuuluu Daseinin perusrakentumiseen. Termi tarkoittaa eksistentiaalia. *Oleminen ja aika*, s. 279

**P**yrkimykseni on osoittaa, kuinka Martin Heidegger ymmärtää ihmisen eli Daseinin (täälläolon): ihmisen transsendentaalisena immanenssina. Otan esille muutamia olennaisia piirteitä Heideggerin ihmiskäsityksessä. Koska Heideggerin teoria totuudesta tulkintani mukaan käsittelee totuutta ”ihmisenä edellytyksenä oikealle”, kuuluu tämä huomio ihmisestä (Daseinista) totuus-teoriaan itseensä.

## Termistä *Dasein*

Termillä *Dasein* ei ole kunnan vastinetta englanninkielessä. Tästä syystä englanninkielisissä Heidegger-kommentaarissa on tapana käyttää sanaa *Dasein* sellaisenaan<sup>1</sup>. Käännösehdotuksina on käytetty sanoja *there-being*<sup>2</sup>, *man*, *being-*

---

Artikkeli on luku 1.2. *Man (Dasein) as “Transcendentale Immanence”* Gunnar Skirbekkin väitöskirjasta *Truth and precondition. An interpretation of Heidegger’s Theory of Truth*. Bergen 1968.

*there* ja *thereness*<sup>3</sup>. Tyydyn tässä vain viittaamaan asiaa käsittelevään kirjallisuuteen<sup>4</sup> ja muistutan seuraavasta: *Dasein* tarkoittaa *täällä* tai *siellä oloa*. Termillä *Dasein* Heidegger puolestaan tarkoittaa erityistä *inhimillistä* olemassaolon muotoa, jota hän luonnehtii sanoilla *oleminen täällä*, joka on olioiden välitöntä läsnäoloa. *Oleminen täällä* ymmärretään tarkemmin *eksistenssinä* (*Ek-sistenz*). Latinan kielen etuliite *ex* eli *jostain* ja verbi *sistere* eli *seisoa* (asettaa seisomaan, sijoittaa, pysyä pystyssä) yhdessä luonnehtivat ihmistä, joka *nousee esiin* (*ex-sistere*) oliosta<sup>5</sup>. Kyse on siitä, että ihminen (*Dasein*, *Ek-sistenz*) on oleva, joka ei ole olio olioiden joukossa. Hän nousee ylös olioiden joukosta, mutta samalla hän kuitenkin on välittömästi ”siellä”, olioiden läsnäolossa.

Tulen käyttämään sanaa subjektiviteetti synonyyminä *Daseinille*. Täytyy kuitenkin muistaa, että Heidegger käytti harvoin termiä subjektiviteetti. Voidaan jopa sanoa, että hän vierasti sitä. Huolimatta siitä, että tarkoituksenani onkin tulkita Heideggeria lähinnä perinteisen (transsendentaalisen) filosofian valossa, käytän termiä subjektiviteetti harvaksen.

Seuraavaa väärinymmärrystä tulee välttää. Transsendentaalifilosofiassa käytetty subjektiviteetin käsite ei tarkoita subjektiivista siinä mielessä, että jokin *ei ole objektiivista* tai että *jokin on virheellistä*. Subjektiviteetti on sitä, mikä tekee ihmiselle tiedon mahdolliseksi – esimerkiksi Kantin mukaan ajan ja avaruuden havaintomuodot.

Heidegger pyrkii antamaan uuden ja alkuperäisen tulkinnan ihmisen olemassaolon tavalle. Tästä syystä hän vierastaa sellaisia perinteisiä termejä kuin *ihminen* ja *subjektiviteetti*. Minun tarkoituksenani on kuitenkin tulkita Heideggeria enemmän tämän perinteisen filosofian näkökulmasta. Tästä syystä ajoittain käytän subjektiviteettia *Daseinin* sijasta. Muulloin säännönmukaisesti käänän *Daseinin* ”ihmiseksi” (laitan tällöin *Daseinin* sulkuihin perään).

## Naturalismi

Valaistakseni Heideggerin ihmiskäsitystä ja osoittaakseni, missä mielessä tämä käsitys on transsendentaalinen, hahmotan ensiksi tietynlaisen käsityksen naturalismista ja sen jälkeen vapautan Heideggerin ihmiskäsityksen tästä naturalismista.

Naturalismilla tarkoitan sellaista ihmiskäsitystä, joka tekeytyy ontologisesti korrekiksi teoriaksi ja joka väittää, että ihminen on täysin kausaalisesti determinoitu<sup>6</sup>. Karkeasti ottaen tämä ihmiskäsitys väittää, että ihminen ja kaikki hänen ajatuksensa ovat poikkeuksetta määräytyneitä kausaalisista syistä. Sen mukaan mikään inhimillinen toiminta ei ole vapaata siinä merkityksessä, että sitä ohjaisi järki tai järkisyyt (reasons). Tässä merkityksessä naturalismi pitää ihmistä epävana ja irrationalisena.

Kuitenkin edellä mainitun väitteen (proposition) väittäminen *todeksi* edellyttää, että väittäjällä on järkisyitä uskoa väitteensä totuuteen. Tätä tarkoittaa väitteen esittäminen<sup>7</sup>. Vaikka sattuisimmekin sanomaan toden väitteen tiettyjen kausaalisten syiden seurauksena, me emme voi väittää väitettä todeksi ilman, että meillä olisi järkisyitä uskoa väitteen totuuteen. Täten tässä on ristiriita sen välillä, mitä naturalismi sanoo ja sen tosiasian välillä, jonka totuutta puolustetaan. Naturalismi puolustaa väitettä, jonka mukaan ihminen ei koskaan sano jotain todeksi järkisyyistä johtuen, vaan ihminen aina sanoo sen, mikä hänet on kausaalisesti määrätty sanomaan. Kuitenkin naturalismin itsensä väitetään olevan totta järkisyyihin vedoten. Teoria, joka haluaa olla totta, mutta kieltää järkisyyillä perustellun totuusväitteen mahdollisuuden, on itsensä kumoava. Voimme sanoa, että naturalistinen teoria rikkoo ”kommunikaation sääntöjä”. Väittää ”että p” on sama kuin väittää p todeksi ja omata järkisyitä uskoa, ”että p” on tosi. Juuri tämän naturalismi kieltää.

Luonnollisesti voimme huomata tiukimmankin loogisen järkeilyimme taustalla kaikenlaisia psykologisia (kausaalisia) prosesseja. Mutta jos esitämme kokonaisvaltaisen teorian ihmisestä, meidän täytyy pystyä ottamaan ihminen ainakin potentiaalisesti – siis silloin tällöin – rationaalisenä olentona. Muutoin ihmiskäsityksestä tulee itsensä kumoava.

Yritys esittää sellainen ihmiskäsitys, joka ei ole itsensä kumoava ”joka sulkeistaa sen teesin, että väitteiden esittäminen ei voi perustua järkisyyihin ” sellaisen teorian järjestyä ja järkisyyistä voidaan sanoa löytyvän Kantin, Husserlin ja Heideggerin transsendentaalifilosofioista. Nämä transsendentaalifilosofit yrittävät ymmärtää subjektiviteetin jonain, joka on perustaltaan vapaa ja rationaalinen.

## Kantilainen vastaus naturalismille

Muutama sana Kantista voi valaista sitä, kuinka nämä transsendentaaliset teoriat pyrkivät välttämään naturalismin dilemman.

Tieteet kuten psykologia, fysiologia ja sosiologia opettavat meille, että ihminen on monien tekijöiden determinoima. On kuitenkin itsensä kumoavaa edetä sellaiseen ihmiskäsitykseen, joka väittää, että ihminen on täysin irrationaalinen ja epävapaa olento. Siis yhtäältä meidän on hyväksyttävä tietty ihmisen determinaatio, jonka tieteet meille näyttävät. Jos emme näin tee, tietomme joutuvat ristiriitaan<sup>8</sup>. Toisaalta meidän on kuitenkin hyväksyttävä ihminen potentiaalisesti vapaana ja rationaalisenä olentona. Jos emme näin tee, joudumme ristiriitaan järkisyyiden kanssa ja ajaudumme kumoamaan omat käsityksemme.

Kuten tiedämme, Kant pyrki vapautumaan samanlaisesta dilemmasta transsendentaalifilosofiansa avulla. Kantilla kausaalisuus on *muoto* tietoisuudes-



samme. Se on muoto, joka muodostaa kaikki impressiomme todellisuudesta niin, että todellisuus ilmenee meille kausaalisesti determinoituna. Kausaalisuus – muodostavana muotona tietoisuudessamme – on transsendentaalinen siinä mielessä, että se ei ole osa kokemustamme, vaan se on ehto kokemusten mahdollisuudelle.

Tämän mukaan emme voi tietää, onko *olio sinänsä* kausaalisesti determinoitunut. Se tosiasia, että kaikki kokemamme näyttyy kausaalisesti determinoituna, on tulosta olosuhteista, joissa kaiken kokemamme täytyy mukautua kausaalisuuden muotoon. Meillä voi olla kokemuksia myös omasta egostamme. Täten egommekin näyttyy kausaalisesti determinoituna. Mutta kokiessamme omaa egoamme täytyy olla olemassa jako *sihen joka* kokee ja *sihen jota* koetaan. Se, jota koetaan, on empiirinen ego. Se puolestaan, joka kaikkina aikoina kokee ja jota itsessään ei näin voida kokea, on transsendentaalinen ego. Tämän transsendentaalisen egon ei voi sanoa olevan kausaalisesti determinoitu, koska kausaalisuus on se muoto, jonka avulla me muodostamme kaikki impressiomme. Kausaalisuus muotouttaa impressiomme sillä tavalla, että emme voi sanoa, että oliot, jotka lankeavat kokemuksemme ulkopuolelle, ovat kausaalisesti determinoituja. Tämä ei-koettu ego on transsendentaalinen, koska se on ehto kokemuksen ja tiedon mahdollisuudelle.

Toisin sanoen samalla kun Kant hyväksyy empiirisen ilmiön kausaalisen determinaation, hän väittää, että transsendentaalinen ego on tämän determinaation tuolla puolen. Ihminen, transsendentaalisena egona, on vapaa ja rationaalinen.

## Termi *transsendentaalinen* Heideggerilla

Missä merkityksessä sitten Heideggerin käsitys ihmisestä on transsendentaalifilosofiaa? Ja missä merkityksessä Heideggerin ihmiskäsityksen voidaan sanoa olevan vastaus naturalismille?

Heidegger käytti harvoin sanaa *transsendentaalinen* kuvatessaan omaa filosofiaansa. *Olemisessa ja ajassa*, jossa hän esittää käsityksensä ihmisestä (Dasein), hän tuskin käyttää tätä sanaa. Myöhemmin Kantia koskevassa kirjassaan Heidegger selvästi sanoo, että ihmisen (Daseinin) analyysin perusrakenne *Olemisessa ja ajassa* eli *huoli*, on ihmisen (Daseinin) perustava *transsendentaalinen konstituutio* (Heidegger 1929, 215). Kirjeessään Husserlille lokakuun 23. päivänä vuonna 1927 Heidegger niin ikään kirjoitti *transsendentaalisesta konstituutiosta* ihmisen analyysin (Daseinanalyysin, suom. huom.) yhteydessä. Kirjoituksessaan *Vom Wesen des Grundes* Heidegger puhuu toistuvasti transsendentaalisesta ihmisen (Daseinin) yhteydessä. Heidegger sanoo, että *maailma on transsendentaalinen* (ontologinen) käsite eikä *ontinen* (Heidegger 1976, 20 ja 23). Lisäksi kirjassa sanotaan Kantin

ymmärtäneen, että transsendentaalinen soveltuu *internaalisen mahdollisuuden ongelmaan* (Heidegger 1976, 20). Niin ikään transsendentaalisen sanotaan Kantilla soveltuvan *die Möglichkeit (das Ermöglichende)* -käsitteeseen (mahdollisuuden käsite), joka on vastakohta ontiselle. Samoin Heidegger irtisanoutuu ontisesta ihmisen analyysin tulkinnasta. Ihmisen analyysi kohdistuu *mahdollisuuden ehtoihin* (*die Bedingung der Möglichkeit*). Heidegger puhuu ”olemusväitteistä ihmisen ontologisessa analyysissä” (Heidegger 1976, 38). Hän tekee eron sen välillä mitä *aktuaalisesti* tapahtuu ja mikä on *transsendentaalinen mahdollisuus* tälle tapahtumiselle. Toisin sanoen hän käyttää termiä transsendentaalinen ihmisen analyysissään (Daseinanalyysi) ja viittaa samassa yhteydessä Kantiin. Heidegger puhuu samaan hengenvetoon transsendentaalisesta ja ontologisesta. Hän tekee erottelun transsendentaalisen eli ontologisen *sekä* aktuaalisen eli ontisen välille.

Yhtäältä Heidegger näyttää julistavan, että hänen analyysinsä ihmisestä on transsendentaalista filosofiaa ja toisaalta hän näyttää vastustavan *transsendentaalini* mikilyhtiä. Ehkä hän tarkoitti, että hänen filosofiallaan on jotain tekemistä transsendentaalifilosofian kanssa, mutta ajatteli samalla, että silloinen transsendentaalisen käsite ei kuvaa hänen filosofiaansa.

## Existenzial–existenziell-jaottelu Heideggerilla

Tietty suhde Kantin transsendentaalifilosofian ja Heideggerin ihmisen analyysin välillä voidaan nostaa esille sanomalla, että Kantin jako transsendentaalinen–empiirinen vastaa tiettyyn rajaan asti Heideggerin jakoa *existenzial–existenziell*. *Existenzial* kuten myös termi transsendentaalinen ilmaisee sen, mitä Kant kutsui konstitutiiviseksi faktoriksi subjektiviteetissa, kun taas *existenziell* viittaa jokaiseen aktuaaliseen, konkreettiseen ihmisen olemassaolon tapaan.

Tämä seikka kaipaa hieman selvennystä. Ensiksi annan terminologisen huomautuksen. Ei ole olemassa kunnan tapaa kääntää termit *existenzial* ja *existenziell* englanniksi. Meillä on kolme mahdollisuutta: Käyttää kiertoilmauksia, jättää nämä saksankieliset termit kääntämättä tai kääntää ne englanniksi termeillä *existential* ja *existentiell* (tästä eteenpäin Kupiaisen suomennosta seuraten *eksistentiaalinen* ja *eksistentinen*, suom. huom.). Olen valinnut jälkimmäisen mahdollisuuden kahdesta syystä. Ensinnäkin nämä käännökset on jo esitetty eräissä tärkeimmissä Heideggeria koskevissa englanninkielisissä kirjoituksissa<sup>9</sup>. Toiseksi tulkintani Heideggerista transsendentaalifilosofina nojaa tähän jakoon. Esittämäni jaottelun eksistentiaalinen”eksistentinen tärkeys ei seuraa vain siitä, että minulla oli tarve tehdä tämä jako. Olisin kyllä tullut toimeen keksimällä uusia käsitteitä tai esittelemällä perinteisiä ei-heideggerilaisia ilmaisuja. Tämän jaottelun tärkeys perustuu myös siihen seikkaan, että tulkintani näistä heideggerilaisista termeistä

on tehty perinteisen transsendentaalifilosofian valossa. Nämä termit muodostavat avaimen, kun suhteutamme tulkintani Heideggerista hänen omiin kirjoituksiinsa. Näillä termeillä on kaksinainen tarkoitus: tulkittuna transsendentaalisena suhteena näitä termejä käytetään valaisemaan Heideggeria perinteisen filosofian näkökulmasta käsin, ja niiden ollessa Heideggerin omia sanoja ne viittaavat hänen omiin kirjoituksiinsa.

Termejä eksistentiaalinen ja eksistentinen Heidegger käytti lähinnä synonyymeinä termeille ontologinen ja ontinen. Tämä tulkinta vaatii muutamia tarkennuksia. Jakoa eksistentiaalinen”eksistentinen käytetään ihmiseen (Dasein). Jakoa ontologinen”ontinen käytetään ihmisen lisäksi myös olioihin. Adjektiivin *eksistentiaalinen* substantiivi on *eksistentiaali* (eng. *existential*; mon. *existentialia*)<sup>10</sup>. *Eksistentiaali*”sanaa käytetään ihmisestä. Sana *kategoria* on Heideggerilla varattu olioille. Pääosin Heidegger käyttää näitä termejä edellä kuvatulla tavalla. Hän kuitenkin käyttää jakoa ontologinen”ontinen myös ilmaistakseen eroa olemisen (*Sein*) ja olevan (*seiende*) välillä<sup>11</sup>.

Nyt olemme muodostaneet seuraavat vastaavuudet:

Kant – transsendentaalinen/empiirinen sekä

Heidegger – eksistentiaalinen (ontologinen)/eksistentinen (ontinen)

Näihin vastaavuuksiin pitää siis tehdä se varaus, että jako ontologinen–ontinen ei koske vain ihmistä. Näin tämä jako ei aina vastaa jakoa transsendentaalinen–empiirinen. Esimerkiksi kiven ontologisella struktuurilla ei varmasti ole transsendentaalista funktiota kantilaisessa mielessä.

## Transsendentaalinen–eksistentiaalinen

Näyttäisi siltä, että on olemassa suhde kantilaisen transsendentaalifilosofian ja Heideggerin eksistentiaalisen filosofian välillä. Mahdollisesti Heidegger pyrki välttämään sanaa *transsendentaalinen* siihen sisältyvien *idealisten* miellejohdosten vuoksi. Tässä me huomaamme olennaisen eron Kantin ja Heideggerin filosofioiden välillä. Heidegger ei jaa idealistista tietoteoriaa Kantin kanssa. Heideggerin eksistentiaalit eivät ole *muotoja* tietoisuudessa, jotka erottavat meidät *olioista sinänsä* (*Ding an sich*) ja jotka tekevät kaikista kokemuksista kokemuksia *olioista meille*. Näin on, koska eksistentiaalit eivät ole formaalisia muotoja tietoisuudessa, vaan ihmisen olemassaolon tavan rakenteita. Eksistentiaalit eivät ole formaaleja periaatteita (kuten aika, avaruus, kausaalisuus jne.), jotka antavat muodon kokemuksillemme ja ideoillemme. Eksistentiaalit ovat konkreettisen inhimillisen olemassaolon tavan fundamentaaleja rakenteita. Voimme ehkä ilmaista asian seuraavasti: eksistentiaali on ihmisen olemassaolon

peruspotentiaali, jota ihminen *on* ja joka kaikkina aikoina on realisoitunut jollain konkreettisella tavalla<sup>12</sup>.

Heideggerin eksistentiaalit eivät siis ole transsendentaalisia periaatteita kantilaisessa mielessä, vaan ne koskevat ihmisen olemassaolon tapoja, eikä Heidegger näin yhdy Kantin idealistiseen tietoteoriaan. Tulemme näkemään, että Heideggerin eksistentiaalisen filosofian olennaisena piirteenä on, että ihmisen sanotaan olevan välittömästi olioiden kanssa. Ehkä välttääkseen juuri tämän sekaannuksen Heidegger tavallisesti vältti sanaa *transsendentaalinen* ja puhui mieluummin *eksistentiaalisesta*.

Jotta voisin myönteisemmällä tavalla osoittaa, mitä eksistentiaalisen käsite sisältää, annan konkreettisen esimerkin. Ihminen on kuolevainen, ja hänellä on ymmärryskyky. Eksistentiaalit mahdollistavat sen, että asiat voivat olla näin – siis sen, että hänen on kuoltava ja että hänellä on ymmärryskyky. Se on eksistentiaali, että ihminen on kuolevainen. Mutta ne tavat vaihtelevat, joilla me realisoimme tai käsitämme tämän *faktan*. Me realisoimme tämän eksistentiaalinen eri tavoin. Voimme ylenkatsoa kuolemaa tai täyttää itsemme kuoleman ahdistuksella. Voimme paeta kaikkia ajatuksia kuolemasta tai voimme hiljaa hyväksyä kuoleman ihmisen kohtalona. Voimme myös pitää kuolemaa porttina tulevaan elämään. Kaikki nämä ovat mahdollisuuksia – konkreettisia olemisen tapoja. Ne ovat eksistentiaalinen mahdollisia eksistentisiä realisoiteja.

Eksistentinen on se konkreettinen tapa, jolla jokainen meistä toteuttaa eksistentiaalia. Mitä me välittömästi kohtaamme kanssaihmisessämme ja itsessämme on *eksistentinen* (tai ontinen) – ei eksistentiaalinen (tai ontologinen). Näin vaikuttaisi olevan perusteita väittää, *eksistentinen* (ontinen) soveltuu aktuaaliseen, ja eksistentisen voidaan tässä mielessä sanoa vastaavan Kantin empiiristä. Kuitenkin näyttämättä jää se, mistä voidaan löytää suhde eksistentiaalisen ja transsendentaalisen välille. Ajattelin, että ainakin yksi olennainen vastaavuus näiden kahden käsitteen välillä on. Kun Kant puhuu transsendentaalisesta (joko ajan, avaruuden tai kausaalisuuden yhteydessä), hän näyttää nojaavan seuraavanlaiseen järjelyyn: Kuinka se, että tietty ilmiö (esim. kausallinen yhteys) on annettu, on mahdollista? Tarkemmin muotoiltuna voidaan kysyä, mikä on välttämätön edellytys ilmiöiden mahdollisuudelle<sup>13</sup>?

Juuri tämä kysymisen tapa (kyseenalaistamalla annettuna oleva palaamalla ihmilliseen annettuna olevan *mahdollisuuden ehtoon*) näyttäisi olevan yhteistä Kantille ja Heideggerille. Kantin transsendentaalisilla muodoilla ja Heideggerin eksistentiaalisilla rakenteilla on ainakin sen verran yhteistä, että ne ovat tulosta erityisestä kysymisen tavasta. Näillä kummallakin on asemansa annetun ilmiön mahdollisuuksien välttämättöminä ehtoina.

Tällainen tapa kysyä konstituoit eräänlaisen *kolmannen tietämisen* (third cognition), kun asia suhteutetaan empiristien klassiseen jakoon kaikesta tietämisestä *synteettiseen* ja *analyttiseen*. Siksi voi olla erittäin hyödyllistä, että

niitä filosofeja, jotka harrastavat edellisen kaltaista kysymistä (tavalla tai toisella), kutsutaan yhteisellä nimellä. Miksi emme kutsuisi heitä transsendentaalifilosoifeiksi?

Nähdäkseni voimme käyttää sanaa transsendentaalinen, kun kyseessä on Heideggerin ihmisen analyysi (Daseinanalyysi, tälläaolon analyysi Kupiaisen käännöksessä, suom.huom.):

*Transsendentaalinen* terminä *kysymisen tavalle*. Lähdetään jostain annetusta ja sitten kysytään tämän annetun (subjektiivisia) edellytyksiä.

*Transsendentaalinen* terminä subjektiviteetille, joka tunnistaa (konstitutiivinen subjektiviteetti)

*Transsendentaalinen* terminä subjektiviteetin niille piirteille, jotka tekevät tietämisen ja kokemisen mahdolliseksi (esimerkiksi havaintomuodot ja käsitteet Kantilla). Heideggerille eksistentiaalit, ihmisen olemassaolon fundamentaalisina tapoina, ovat edellytyksiä tietämisen, totuuden ja epätotuuden mahdollisuudelle.

## Heideggerin vastaus naturalismille

Miten Heideggerin transsendentaalifilosofia, joka tekee eron eksistentiaaliseen ja eksistentiseen, muodostaa vastakohtan mainitulle naturalismille? Esimerkki arkipuheesta voi auttaa hahmottamaan käsityksen Heideggerin eksistentiaalisesta (ontologisesta) edellytyksestä. Jos sanomme, että tuoli ”ei ymmärrä” ja että ihminen ”ei ymmärrä”, me toden totta tarkoitamme eri asioita. Tuolilla ei ole ollenkaan ymmärryskykyä tai väärinymmärryskykyä sen puoleen. Kun sitten sanomme ihmisestä, että hän ei ymmärrä, tämä on merkityksellistä toisella tavalla. Se implikoi sen, että ihminen olisi pystynyt ymmärtämään. Silloinkin kun ihminen jatkuvasti ”ei ymmärrä”, me sanomme, että hänellä on ymmärryskyky. Voimme esittää samanlaisen järkeilyn lauseesta ”x ei ole vapaa”.

Olennaista on, että ihminen on *potentiaalisesti* rationaalinen (ja vapaa) olento ja että eri yksilöt toteuttavat tätä potentiaalista rationaalisuuttaan (vapauttaan) suuremmalla tai pienemmällä menestyksellä eri tilanteissa. Heideggerilaisella terminologialla sanottuna ihminen on *ontologisesti* rationaalinen (ja vapaa), ja on tämän ontologisen rationaalisuuden (ja vapauden) ansiota, että ihminen on *ontisesti* rationaalinen (vapaa) ja irrationaalinen (epävapaa) eriasteisesti.

Tähän täytyy lisätä, että termiä *vapaus* ei käytetä ilmaisemaan aukkoa kausaalisyiden ketjussa, eikä *vapaudella* myöskään tarkoiteta ”kykyä tai mahdollisuutta seurata impulssejaan”. Termiä *vapaus* käytetään ilmaisemaan kykyä seurata rationaalisia argumentteja ja kykyä sitoutua rationaalsiin argumentteihin, kuten esimerkiksi silloin kun saavutamme oikean johtopäätöksen matemaattisten argumenttien tuloksena. Tässä terminologiassa vapaus ja rationaalisuus ovat vaikeasti erotettavissa.

Naturalismi on määritelty teoriana, joka pitää ihmistä täysin kausaalisesti determinoituna. Olemme nähneet, että Heideggerin transsendentaalinen kysyminen implikoi ei-naturalistisen ihmiskäsityksen eli käsityksen ihmisestä ontologisesti vapaana rationaalisen olentona. Kuitenkin samanaikaisesti Heidegger hyväksyy myös käsityksen ihmisestä determinoituna ja irrationalisena ontisella tasolla.

Samoin kun tämä seikka on tärkeä, se on varmasti myös monimutkainen. Voimme sanoa, että transsendentaalinen näkökulma välttää itsensä kumoamisen eli kannan, jossa ihmiselle ei myönnetä mahdollisuutta löytää totuutta järjestyksen kautta. Vaikka tämä huomio itse-kumoutuvuudesta otettaisiin selvionä, jäljelle jää ongelma siitä, mitä ontologinen vapaus tarkoittaa elämässämme käytännössä. Olen ontologisesti vapaa, mutta joka kerta ohittaessani viinakaupan en voi vastustaa kiusausta ja ostan viinapullon. Tässä ei ole mitään ristiriitaa. Kyseessä on kuitenkin erittäin tärkeä ontinen ongelma erottaa toisistaan se ”milloin en voi vastustaa kiusausta” ja se ”milloin en voi toimia vapaasti”. Jälkimmäisessä tapauksessa toimintaani ei voida moittia, mutta edellisessä voidaan. Kuinka voimme tietää konkreettisesti viinakauppatilanteessa, että huiputammeko itseämme kun sanomme, että ”en voinut vastustaa kiusausta”, vai silloin kun etsimme tekosyitä väärintoimimiselle. Tällä seikalla on merkitystä selvitettyä Heideggerin kantaa, sillä Sartren ihmiskäsityksestä voidaan sanoa, että sillä on samanlainen transsendentaalinen asema kuin Heideggerin ihmiskäsityksellä. Sartre puhuu paljon (ontologisesta) vapaudesta<sup>14</sup>. Hän syyttää ihmisiä vilpillisyydestä (*mauvaise foi*), kun he elämässään käyttävät tekosyynä sitä, että he olisivat olleet pakottavista syistä determinoituja. Ehkä Sartren analyysi *usein* edustaakin oikeata diagnoosia. Mutta eikö joskus voisi olla toisin päin? Emmekö voi olla *huonouskoisia* uskoessamme olevamme riippumattomia (koska olemme ontologisesti vapaita!) tapauksissa, joissa olemme ulkoisesti determinoituja. Kuka voi sanoa, mikä on oikean diagnoosi erityisessä tilanteessa, jossa henkilö N.N. tuntee, että hänen on ostettava viinapullo? Onko tässä kyseessä moraalinen vai kausaalinen ongelma? Minusta näyttää siltä, että Sarte – ei Heidegger – käyttää väärin teoriaa ontologisesta vapaudesta. Tämän sanon sillä varauksella, että Sartre pitää kiinni tästä muotoilusta.

Johtopäätöksenä esitän, että teoria ontologisesta vapaudesta on teoreettisesti tärkeä. Se on tärkeä meidän yleiselle ihmiskäsityksellemme. Tämä ihmiskäsitys ei kuitenkaan auta meitä konkreettisissa (ontisissa) tilanteissa päätettäessä siitä, kuinka vapaita me kussakin tilanteessa olemme olleet<sup>15</sup>.

## Subjektiviteetti Husserlilla ja Heideggerilla

Tulemme näkemään, kuinka Heidegger tarkkaan ottaen ymmärsi subjektiviteetin (Daseinin). Yritän osoittaa, kuinka Heidegger tietyissä kohdin eroaa Husserlista niin, että Heidegger päätyy subjektiviteetin käsityksessään siihen, mitä minä kutsun *transsendentaaliseksi immanessiksi*. Tarkoitukseni on seltiä ensi sijassa Heideggeria, ja Husserlia käytän vain tuodakseni Heideggerille vastakohdan. Huomioni Husserlista eivät tee täyttä oikeutta hänen filosofialleen.

Husserl näyttää tarkoittavan, että transsendentaalinen subjektiviteetti – kokeva subjektiviteetti ilman, että sitä itseään koetaan – ei voi olla osa *maailmaa*. *Maailma* ymmärretään tässä kaikkien olioiden summana ja sitä voidaan käsitellä inhimillisessä diskurssissa. Transsendentaalinen subjektiviteetti, joka tunnistaa *maailman*, ei itse voi olla *maailma*-ssa. Sen täytyy olla *maailman ulkopuolella*. Jos lisäksi määrittelemme *olevan* oliona, jota voimme kokea, niin silloin transsendentaalista subjektiviteettia on kutsuttava *ei-olevaksi*. Olettakaamme, että tämä on karkea tiivistys Husserlin käsityksestä.

Näin voimme väittää, että husserlilaisessa transsendentaalifilosofiassa on olemassa ongelmallinen jaottelu. Husserl varmastikin sanoisi, että tietoisuus on aina tietoisuutta jostakin ja että transsendentaalinen subjektiviteetti on aina intentionaalinen, aina suuntautunut *maailmaa* kohti (kohti ilmiöitä, fenomeeneja). Tästä huolimatta Husserlin universumissa näyttäisi olevan jako *maailman ulkopuoliseen* ei-olevaan transsendentaaliseen subjektiviteettiin ja aktuaalisesti olemassa olevaan ilmiöön eli *maailmaan*.

Seuraavat kysymykset nousevat nyt esiin:

1) Transsendentaalista subjektiviteettia kutsutaan tässä *ei-olevaksi*. Vaikka hyväksyisimme näkemyksen, että transsendentaalinen subjektiviteetti ei ole olemassa samalla tavoin kuin aktuaaliset havaittavat oliot, niin eikö myös transsendentaalisen subjektiviteetin voida sanoa *olevan* tavalla tai toisella, vaikkakaan ei samalla tavoin kuin keskusteltavissa (*vorliegende*) olevat oliot. Keskusteltavilla olioilla tarkoitan kaikkea, joista voidaan tehdä objekti subjektiviteetille.

Kysymys transsendentaalisen subjektiviteetin erityisestä olemassaolon tavasta on Heideggerin omien sanojen mukaan keskeinen ongelma ihmisen analyysissä *Olemisessa ja ajassa*. Heidegger kirjoitti seuraavan huomion Husserlin Encyclopaedia Britannica -artikkelin konekirjoitetun käsikirjoituksen marginaaliin syksyllä vuonna 1927<sup>16</sup>:

Mikä on tämän absoluuttisen egon olemisen tapa – missä merkityksessä se itse on faktinen Minä; missä merkityksessä se ei ole?

Samana syksynä (22. lokakuuta 1927) ja samana vuonna kun *Oleminen ja aika* painettiin Heidegger kirjoitti Husserlille kirjeen<sup>17</sup>:

Yhteisymmärrys tarkoittaa siten, että oleva siinä mielessä, mitä Te ymmärrätte *maailmalla*, transsendentaalissa konstituutiossaan ei valkene olevien tällaisen olemistavan kautta. Siksi ei ole sanottua, että sana transsendentaalinen haittaa olemista tai ylipäätään olevia - vaan juuri tästä saa alkunsa *ongelma*: Mikä on se olevien olemistapa, jossa itse *maailma* konstituoituu? Tämä on keskeinen ongelma *Olemisessä ja ajassa* - se on siis Daseinin fundamentaaliontologiaa. Voidaan osoittaa, että inhimillisen olemassaolon olemisen tapa eroaa kaikista muista olevaisista, ja että juuri se sellaisena kuin se on, sisällyttää itseensä transsendentaalisen konstituution.

Transsendentaalinen konstituutio on faktisen itseyden olemassaolon keskeinen mahdollisuus. Tämä konkreettinen ihminen ei ole sellaisenaan - olevana - vain maallinen reaalin tosiasia, koska vain esilläoleva, vaan hän eksistoi. Ja *ihmetys* on siinä, että Daseinin eksistenssirakenteen (Existenzverfassung) kaiken positiivisen mahdollistaa transsendentaalinen konstituutio.

Somatologian ja puhtaan psykologian yksipuolinen katsomistapa on mahdollista ihmisen konkreettisen kokonaisvaltaisuuden (Ganzheit) pohjalta, sellaisen ihmisen primäärin olemistavan määrittämänä.

*Puhtaan sielullinen* ei kuitenkaan ole kasvanut koko ihmisen ontologian näkökulmasta toisin sanoen ei psykologian näkökulmasta, vaan se nousee esille jo aiemmin Descartesin tietoteoreettisesta perinteestä lähtien.

Konstituiva ei ole ei-mikään, vaan jotain ja olevaa – tosin ei positiivisen merkityksessä.

Kysymystä konstituivan itseyden olemassaolon tavasta ei ole käsitelty.

Konstituivan ja konstituoitavan olemisen ongelma on universaali. (Heidegger Biemel 1954 mukaan.)

Heidegger vastasi, että myös transsendentaalisen subjektiviteetin voidaan sanoa olevan olemassa. Ongelmana on selvittää tämän subjektiviteetin erityinen olemassaolon tapa. Tähän ongelmaan Heidegger pyrki antamaan vastauksen ihmisen analyysissään (Daseinanalyysi) *Olemisessä ja ajassa*, jossa konstituivan subjektiviteetin erityinen olemassaolon tapa ymmärretään *Daseinina*. Toisin sanoen tällä kysymyksellä transsendentaalisen subjektiviteetin erityisestä olemassaolon tavasta Heidegger torjuu perinteisen näkemyksen, johon Husserl näyttää nojaavan. Tämän näkemyksen mukaan *olevat* ovat identtisiä *keskusteltavissa olevien (vorliegende) olioiden* kanssa. Sekä keskusteltavissa ovat oliot että transsendentaalinen subjektiviteetti *ovat*, vaikkakin ne ovat kumpikin omalla olemisen tavallaan<sup>18</sup>.



2) Ensimmäinen kysymys – transsendentaalisen subjektiviteetin olemistapa – johtaa toiseen kysymykseen. Jos transsendentaalinen subjektiviteetti on, täytyy sen myös jossain mielessä olla *maailmassa*. Eikö ihmisenkin, konstitutiivisena subjektiviteettina, täydy olla olioiden *kanssa maailmassa*?

Husserlin voi olla vaikea hyväksyä tätä kantaa niin kauan kuin subjektiviteetin ja maailman käsitteet määritellään vastakohtina (ei-olevana ja olevana)<sup>19</sup>. Hän näyttää ennen kaikkea halunneen saada aikaan vastustamattoman polariteetin kahden asian välille: oliot *siellä ulkona* (maailma) ja transsendentaalinen subjektiviteetti *täällä sisällä*. Tämä vastakkaisuus näyttää säilyvän huolimatta kaikesta puheesta intentionaalisuudesta. Se kuinka transsendentaalinen subjektiviteetti (ei-oleva) ja *maailma* (oleva) saadaan yhteen, tulee aina olemaan ongelmallista. Kuinka olio ja ajatus radikaalisti erilaisina olevina todellakin vastaavat toisiaan siihen mittaan asti, että ajatus varmuudella viittaa olioon sellaisena kuin se on<sup>20</sup>?

Heidegger ei määrittele näitä kahta käsitettä ehdottomina vastakohtina, koska hän katsoo kummatkin *oleviksi*. Niinpä hän ei joudu samaan loogiseen ongelmaan Husserlin kanssa. Heideggerilla on näin edellytykset ratkaista, kuinka transsendentaalinen subjektiviteetti voi olla *maailmassa*:

Ihminen ei ole maailmassa samalla tavoin kuin olio, niin kuin vesi on lasissa tai lasi on pöydällä. Oliolla on vain spatiaaliset suhteet toisiinsa puhtaan fyysisessä merkityksessä. Ihminen on myös tilassa, mutta kun me tapaamme ystävän kadulla, tapahtuu jotain hyvin erilaista kuin, mitä tapahtuu kahden tuolin törmätessä toisiinsa. Ihmisen olemassaolon tapa maailmassa ei ole objektien toisissaan olemista, vaan se on *olla tekemisissä jonkin kanssa, johonkin ryhtymistä, jonkin hoitamista*, mahdollisuutta *olla välittämättä jostakin* ja niin edelleen (OA 81–82). Tämä ihmisen erityinen eksistentiaalinen inessiivi (*existential "in"*) on vastakkainen olioiden kategoriselle inessiiville (*categorial "in"*).

Voimme sanoa, että ihminen on tilassa intentionaalisella tavalla. Hän on tilassa ymmärtävänä olevana, joka ymmärtämisen kautta suhteuttaa itsensä asiain-tiloihin ja on tekemisissä asiain tilojen kanssa. Eksistentiaalina tämän inessiivin sijamuodon ei voi sanoa olevan ominaisuus, joka meillä on tai ei ole. Se on olemassaolon tapa, jota ihminen aina on. Heti kun ihminen on, hän on maailmassa ja hän on tekemisissä olioiden kanssa. Mutta se tapa, jolla tämä eksistentiaalinen inessiivi toteutuu, voi vaihdella, Me voimme olla maailmassa usealla tavalla, aktiivisesti tai passiivisesti, sitoutuneena tai välinpitämättömästi.

Sen, että ihminen on tässä merkityksessä maailmassa, voimme ilmaista sanomalla, että ihminen aina on *siellä*. Kun Heidegger puhuu ihmisestä *Daseinina* (täälläolona), se on tarkoitettu osoittamaan, että ihminen on *siellä* olioiden kanssa.

Muutammat terminologiset huomiot ovat taas välttämättömiä. Termillä *olio* tarkoitetaan tässä ajattelusta riippumattomia objekteja, joihin me puheessamme viittaamme<sup>21</sup>. Kun puhun tässä ilmiöstä, käytän sanaa laajassa merkityksessä eli tarkoitan sillä kaikkea mistä voidaan puhua (esim. ajattelusta riippumattomat objekti, kuvat, numerot, tietoisuudet, numerot, käsitteet). En käytä sanaa ilmiö idealistisella tavalla kuten Kant, joka käsitti *oliot meitä varten* riippuvaisina yksilötietoisuuksista. Sana *kanssa* (with), jota käytetään ilmaisussa olioiden kanssa, on käännös saksan *bei*-prepositiosta. Sanoja *with*, *near-to* ja *alongside* on ehdotettu käännöksiksi englanninkielisessä Heidegger-kirjallisuudessa<sup>22</sup>.

Näemme nyt, missä kohdin Heidegger eroaa Husserlista. Heideggerilla transsendentaalinen subjektiviteetti on (kysymys 1) ja se on *maailmassa* (kysymys 2). Transsendentaalinen subjektiviteetti on *Dasein* ja *Dasein* on aina olioiden kanssa. Asian ydin on, että Heidegger pyrkii välttämään ihmisten ja olioiden vastakkaisuuden. Siksi Heidegger julistaa, että ihminen on olio olioiden joukossa. Ihminen (*Dasein*) on jotain erityistä. Hän on erilainen kaikista muista olioista, mutta siitä huolimatta ihminen (*Dasein*) ei suhteudu olioihin *ei-olevana*, joka *sieltä maailman ulkopuolelta* olisi intentionaalisuuden avulla yhteydessä olioihin. Ihminen (*Dasein*) on tämä mainittu *avautuneisuus*, jossa oliot esittävät itsensä<sup>23</sup>. Ihminen on aina eksistentiaalisella tavalla *ulkona* olioiden kanssa<sup>24</sup>. Ihminen (*Dasein*) transsendentaalisena subjektiviteettina on samassa mielessä sisällä maailmassa. Hän on immanentti<sup>25</sup>. Immanenssilla tarkoitan eksistentiaalista perustaa ihmisen läsnäololle olioiden kanssa.

Ymmärtääksemme ihmisen potentiaalisen rationaalisuuden meidän on esitettävä subjektiviteetti transsendentaalisena – deterministiselle naturalismille vastakkaisena. Ymmärtääksemme transsendentaalisen subjektiviteetin olevan olioiden kanssa, esitämme tämän subjektiviteetin immanenttina – vastoin transsendentaalista idealismia. Subjektiviteetti eli ihminen on transsendentaalinen immanenssi.

## Maailma eksistentiaalina

Ihminen (*Dasein*) on *avoin* asioille eli sille, mitä Husserl kutsui *maailmaksi*. Yritän nyt selvittää, mitä *maailma* tarkoittaa Heideggerilla. Ensinnäkin kun sanon, että Husserlin maailma käsite tarkoittaa *kaikkien aktuaalisten ilmiöiden summaa*, on tämä vain osittain totta. Maailman käsite käy tietyn kehityskulun läpi Husserlilla ja lähestyy asteittain Heideggerin maailman käsitettä<sup>26</sup>.

Mitä sitten maailma tarkoittaa Heideggerilla? Se ei ole kaikkien aktuaalisten keskusteltavissa olevien ilmiöiden summa. Maailma ei ole kategoria, vaan eksistentiaali. Maailma kuuluu ihmisen olemassaolon tapaan<sup>27</sup>. Tarkentaessaan maailmaa eksistentiaalina Heidegger ottaa lähtökohdakseen jokapäiväisen kanssakäymisemme olioiden kanssa. Asian voi ilmaista seuraavasti.

Kun me arkisessa elämässämme ilman reflektiota käsittelemme ja käytämme olioita, niin nämä oliot eivät edusta meille eristäytyneitä fysikaalisia objekteja. Ne liittyvät yhdeksi merkitykselliseksi ja funktionaaliseksi kokonaisuudeksi. Me voimme pitää esimerkiksi avainta tietynä fysikaalisena objektina muun muassa sille kuuluvien fysikaalisten ja kemiallisten ominaisuuksien kera. Mutta käyttäessämme arjessa avainta, emme yleensä ajattele sitä fysikaalisena objektina. Arjessamme avain on väline, jolla aukaisemme tietyn oven, jotta voisimme astua huoneeseen ja tehdä tiettyjä asioita. Arjessamme avainta ei käytetä sattumanvaraisesti eristyneenä fysikaalisena objektina. Huomaamme tämän, kun kadotamme avaimemme. Kyse ei ole siitä, että tietty fysikaalinen objekti ei ole tavanomaisella paikallaan, vaan siitä, että emme enää pääse työhuoneeseemme.

Voimme erottaa kaksi tapaa, joilla olio (esim. avain) esittää itsensä meille. Olio voi esittää itsensä a) fysikaalisena objektina (mitä Heidegger kutsuu *esilläolevuudeksi*) ja b) käyttöesineenä (*käsiläolevuus, väline*)<sup>28</sup>. Tieteellisessä toiminnassa olio ilmenee *fysikaalisena objektina*. Arjessa käsittelemme oliota *välineenä* (Zeug).

Seuraavaa väärinymmärrystä täytyy välttää. Jako olioon *objektina* (esilläolevuus) ja *välineenä* (käsiläolevuus) ei ole olioihin itseensä kuuluva jako. Se on jako kahteen tapaan, joilla oliot esittävät itsensä ihmiselle (Daseinille)<sup>29</sup>.

Arjessa avain on *väline*. Se, että kutsumme sitä avaimeksi emmekä anna sille nimeä sen fysikaalisten ominaisuuksien vuoksi, ilmaisee juuri tämän seikan. Avain, heti kun siitä on tullut sellainen, on inhimillisen toiminnan tuote. Se on tehty lukitsemaan ja avaamaan. Näin on tehty, koska inhimillisessä maailmassa ovia on tarpeen sulkea, jotta toiset persoonat eivät vie omaisuuttamme. Meillä taas on tarve suojella omaisuuttamme, koska elämämme on riippuvainen monista olioista, jotka välineinä takaavat ruoan ja lämmön.

*Väline* osallistuu laajaan kontekstiin. Täten avain *esineenä* viittaa itsensä ulkopuolelle, toisiin *välineisiin* sekä ihmisten tarpeisiin ja velvollisuuksiin. Avain on osa tiettyä merkitysten verkkoa. Emme arjessamme reflektoi tätä merkitysten verkkoa. Mutta sinä päivänä kun avain katoaa, tulemme tietoiseksi tästä merkitysten verkosta<sup>30</sup>.

Tämä merkitysten verkko kertoo hyvin vähän olioista fysikaalisina objekteina. Sen sijaan verkko kertoo hyvin paljon siitä, mitä ihminen on. Avain annetun yhteiskunnan tuotteena, jokin tekemä käytettäväksi tietyllä tavalla – lähinnä siis suojaamaan välttämättömiä tavaroitamme, jotta ulkopuoliset eivät vie niitä, mutta itse voimme elää niiden avulla, ja muiden ihmisten kanssa yhdessä voimme taata uusia välttämättömiä olioita tulevaisuudessa. Kaikki tämä siksi, että voisimme olla olemassa.

Heidegger kutsuu tätä merkitysten verkkoa arjessamme *ympäristöksi* (die Umwelt)<sup>31</sup>. Ontisesti on olemassa monia *ympäristöjä*, mutta aina on olemassa joku tai joku toinen *ympäristö* ihmiselle (Daseinille). *Ympäristö* on siis ihmiseen liittyvä eksistentiaali.

Tämä merkitysten verkko viittaa aina toisiin ihmisiin. Joku on tehnyt avai-

men jollekin, jotta hän voisi turvautua toisilta ihmisiltä ja taata yhteiselon mahdollisuuden. Voimme sanoa, että *ympäristö* on olemuksellisesti jaettu ympäristö. Tätä Heidegger tarkoitti termillä *kanssamaailma* (Mit-Welt)<sup>32</sup>. Olennaista tässä on, että näillä merkitysrakenteilla on välttämättömien ennako-ehtojen funktio: atomistinen havaintodata ” joka on positivismin tietoteorian perusta ” on mahdollinen vain, koska ihmiset elävät yhdessä näissä merkitysrakenteissa.

Eksistentiaali nimeltä *ympäristö* kehitettiin kuvaamaan meidän jokapäiväistä toimintaamme *välineiden* kanssa. Tätä eksistentiaalia me voimme laajentaa niin, että se ei sisällä ainoastaan arjen merkitysten verkkoa, vaan myös yleisen toisiinsa kytkeytyneiden merkitysten verkon. Näin pääsemme Heideggerin eksistentiaaliin nimeltä *maailma*<sup>33</sup>. Tätä taustaa vasten voimme sanoa, että eksistentiaali *maailma* on sellainen merkitysten verkko, jota ihminen (Dasein) on ja jossa ihminen ymmärtää ja käsittelee olioita.

Ihminen (Dasein) on maailma-ssa. Tämä ilmaisu tarvitsee nyt korjauksen. Ihminen on avoin oliolle ja täten hän on *maailmassa* kun *maailmalla* tarkoitetaan *kaikkien olioiden summaa*. Mutta *maailma* heideggerilaisessa merkityksessä on jotain, joka kuuluu inhimillisen eksistenssin sfääriin. Tässä merkityksessä ihmisen (Daseinin) ei voi sanoa olevan maailma-ssa; maailma on vain tapa, jolla ihminen (Dasein) on avoin oliolle. Maailma on tämä avautuneisuus. Olemalla *maailmallinen* ihminen on olioiden kanssa.

## Yksi vasta-argumentti<sup>34</sup>

Tässä on sanottu, että ihminen on aktuaalisesti olioiden kanssa. Kuitenkin samaan aikaan Heidegger sanoo, että ihminen ontisesti tekee erilaisia *projekteja* (Entwurf)<sup>35</sup> ja elää eri *maailmoissa*, joista käsin hän sitten ymmärtää olioita. Eikö tämä implikoi *dualismia* sen välille kuinka oliot ovat meille (erilaisten projektien me ja maailmojemme mukaisesti) ja kuinka oliot ovat itsessään?

Ottakaamme taas arkinen esimerkki. Pöydällä oleva veitsi on ulkoinen objekti. Mitä se sitten on? Vastaus riippuu meidän projekteistamme. Kun syömme sillä, se on veitsi. Jos lähetämme sen fysiikan laitokselle analysoitavaksi, niin se on fyysikaalinen objekti, jolla on ne ja ne fyysikaaliset ominaisuudet. Jos näen sen museossa, se on historiallinen objekti. Jos lähetän sen sedälleni Amerikkaan, se on *muisto Norjasta*. Jos todella vihaan sinua ja isken sen vatsaasi, se on *murha-ase*. Jos jonain päivänä löydän sen joltain Polynesian saarelta ihmisten tanssiessa, laulaessa ja rukoillessa sen ympärillä, se on *koti-jumala* ja niin edelleen. Varmasti myös kaikenlaista limittäisyyttä esiintyy. Veitsi voi olla samaan aikaan sekä ruokailuväline että ulkoinen objekti filosofisessa keskustelussa. Ja mahdollisesti vielä *murha-ase*, jos et ole vähitellen alkanut jo ymmärtää minun perusteluitani.

Eikö tästä juuri seuraa, että erilaiset projektit tekevät *oliota sinänsä* koskevan keskustelun mahdolliseksi? Näin ei ole. Kyseessä on sama veitsi, josta puhumme koko ajan ja kaikki mainitut määreet ovat sen määreitä. Syy, miksi voimme sanoa sitä samaksi olioksi huolimatta sen eri aspekteista, on se, että voimme edelleen identifioida sen ajallis-paikallisessa jatkumossa. Voidaan sanoa, että erilaiset luokittelujen tavat koskevat samaa ulkoista objektiä, koska kaikki nämä viitekehykset ovat syntyneet yhdestä identifikaation kehyksestä. Ja tämän yhden identifikaation kehyksen tekee mahdolliseksi *minun ruumiini* eräänlaisen spatiaalisen orientaation origona – tilallisen suuntautuneisuuden keskipisteenä. Väitteenä on, että spatiaalinen orientaatio ilman ruumista on ongelmallinen. Minun ruumiini näyttää olevan välttämätön, jotta voisin viitata ja identifioida ulkoisia objekteja. Tämän yhden ja ainoan persoonallisen ruumiin ansiosta meillä voi olla identifikaation kehys, joka sallii meidän puhua *samasta* oliosta eri projekteissa ja luokitteluisissa<sup>36</sup>.

## Yhteenveto

Heideggerin käsitys maailmasta näyttää lähestyvän sitä, mitä Heidegger kutsuu ihmisen *avautuneisuudeksi* (*Erschlossenheit*). Tämä avautuneisuus on yhteydessä *ymmärtämisen* (*Verstehen*) eksistentiaaliin. Näin ihminen elää aina merkitysten verkossa ja on aina avoin joillekin asioidentiloille, jotka hän ymmärtää (tai väärin ymmärtää) tavalla tai toisella.

Tässä transsendentaalisen ja immanentin subjektiviteetin esityksessä olen yrittänyt selvittää, mitä tarkoitetaan ilmaisulla ”ihminen on olioiden kanssa ymmärtävällä tavalla”.

Suomentanut Rauno Huttunen

## Viitteet

- <sup>1</sup> Vrt. esim. J. Macquarrien ja E. Robinsonin käännöstä *Olemisesta ja ajasta* (Heidegger 1962), M. Kingin teosta *Heidegger's philosophy* (King 1964) sekä J. Kockelmansin teosta *Martin Heidegger* (Kockelmans 1965).
- <sup>2</sup> W.J. Richardson teoksessa *Heidegger- Through Phenomenology to Thought* (Richardson 1963).
- <sup>3</sup> M. King 1964, s. 60 ja siitä eteenpäin.
- <sup>4</sup> Ks. viitteissä 1 ja 2 mainitut kirjat. Nämä kirjat ovat minulle tärkeitä. Kingin ja Kockelmansin kirjat lyhyinä johdantoina, Richardsonin teos seikkaperäisenä ja

- oppineena oppikirjana sekä *Being and Time* luotettavana Heidegger-käännöksenä. Keskusteluun *Daseinista* vertaa *Being and Time* –kirjan sivulla H7, Kingin teos sivulta 60 eteenpäin ja sivut 136 sekä 185; ja Richardsonin teoksen sivut 34 (alaviite 17) sekä 699.
- <sup>5</sup> Ks. suomentajan alkusanat *Olemisessa ja ajassa* (Kupiainen 2000), s. ix (suom. huom.).
- <sup>6</sup> Sanaa ”ontologisesti” käytetään tässä perinteisen filosofian merkityksessä: ”se mikä luonnehtii sitä, joka on” – vastakohtana pelkille hedelmällisille malleille tai teorioille.
- <sup>7</sup> Naturalismin epäjohdonmukaisuuksista katso A. Meldenin *Free Action* (Melden 1961). Melden argumentoi determinismia vastaan kielipelin käsitteen näkökulmasta. Tässä kuitenkin on monia ongelmia liittyen termeihin *syy* (cause) ja *järkeisyys* (reason; tämän termin kääntäminen suomeksi on niin ikään ongelmallista, suom. huom.). Katso esimerkiksi D. Pearsin artikkeli *Are Reasons for Actions Causes* (Pears 1967).
- <sup>8</sup> Kuitenkin tieto on aina tietoa jostain viitekehuksesta käsin.
- <sup>9</sup> Heidegger 1962 (alaviite sivulla H12 sekä sivut 509 ja 510); Richardson 1963 (50, alaviite 64, 900), King 1964 (59 eteenpäin, 64 eteenpäin ja 185) että Kockelmans 1965 (25-29, 51 ja 55). Ainoastaan se ero näiden kirjojen välillä on, että Kockelmans kirjoittaa sanan *existentiel* yhdellä l-kirjaimella.
- <sup>10</sup> Vrt. sanan käyttö kirjassa Heidegger 1962. Käännökset eroavat tässä kohden seuraavasti: Kingillä (1964) ”existential(s)” ja Richardsonilla (1963) ”existential component(s)”. Seuraan Macquarrien ja Robinsonin käännöstä (Heidegger 1962), koska se on vähemmän ambivalentti.
- <sup>11</sup> Vrt. esim. Heidegger 1976, 15.
- <sup>12</sup> Termi *potentiaali* ei tietysti ole kovin pätevä, koska nämä eksistentiaalit ovat tietyssä mielessä *aktuaalisia*. Olen päättänyt kutsua niitä *potentiaalisiksi* korostaakseni, että eksistentiaalit *prima facie* ottavat eksistentisten manifestaatioiden muodon ja että me *prima facie* löydämme eksistentiaalit *aktualisoituneina* niiden erilaisissa eksistentisissä muodoissa. Tähän täytyy lisätä, että Heidegger käyttää itse termiä *Möglichkeit* (mahdollisuus; possibility) kuvaillakseen *Daseinia*, (OA, 67). Ks. myös W. Müller-Lauter 1960, 5.
- <sup>13</sup> Puhun tässä tietysti *loogisista* enkä empiirisistä edellytyksistä. Me voimme tietenkin sanoa, että ruoka on *edellytys totuudelle* (condition for truth) niin kuin ruoka yleensä ottaen on edellytys ihmiselämälle. Mutta tämä on empiirinen edellytys, ja sen selittäminen on empiiristen tieteiden tehtävä. Sen sijaan väitteessä, että ristiriidattomuuden periaate on *edellytys* mielekkäälle puheelle ja täten kaikille empiirisille väitteille, on kyse loogisesta ehdosta. On filosofian tehtävä analysoida sellaisia ehtoja.
- <sup>14</sup> Sartre 1943, sivulta 508 eteenpäin.
- <sup>15</sup> Kriittinen huomio. Jos tulkintani Heideggerista on mahdollinen, täytyy meidän sanoa, että hyvältä vaikuttava Soren Nordentoftin Heidegger-kritiikki hänen kir-

jassaan *Heidegger opgor med den filosofiske tradition kritisk belyst* (Nordentoft 1961) on väärinkäsitystä. Nordentoft kritisoi Heideggerin eksistentialifilosofiaa kierkegaardilaisesta näkökulmasta: Heidegger yrittää antaa *tieteellisen* esityksen olemassaolosta, mutta se on mahdotonta, koska konkreettinen olemassaolo ei ole kommunikoitavissa *suoraan*. Siksi Heidegger päätyy postuloimaan abstraktin teorian ihmisestä ja asettamaan sen ”tieteellistä ihmiskuvaa vastaan” (emt., 97), kykenemättä selittämään, miksi hänen ihmiskäsityksensä on oikea. Tietystä näkökulmasta Nordentoftin kritiikki on osuvaa, mutta minun tulkinnassani Heideggerin eksistentialifilosofia ei ole vain postulointia argumentoinnin tuolla puolen eikä edusta samaa loogista asemaa empiiristen ihmistä koskevien teorioiden kanssa. Lisäksi Nordentoftilla on aika yksinkertainen kuva siitä, mitä hän kutsuu ”tieteelliseksi näkemykseksi ihmisestä”, ”den naturvidenskabelige opfattelse af mennesket” (emt., 97).

<sup>16</sup> Tämä marginaalinen kirjoitettu huomio sekä Heideggerin kirje Husserlille samana syksynä on painettu W. Biemelin artikkelissa julkaisussa *Tijdschrift voor filosofie* (Biemel 1950). Fragmentti alkukielellä (suomentajan lisäys): ”Welche ist die Seinsart dieses wie absoluten Ego –in welchem Sinne its es dasselbe wie das je faktische Ich; in welchem Sinne *nicht* dasselbe”.

<sup>17</sup> Emt. Kirje alkukielellä: ”Übereinstimmung besteht darüber, dass das Seiende im Sinne dessen, was Sie ”Welt” nennen, in seiner transzendentalen Konstitution nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Seiendes vonebensolcher Seinsart. Damit its aber nicht gesagt, dass was dem Ort des Transzendentalen ausmacht sei überhaupt nicht Seiendes –sondern es entspringt gerade das *Problem*: welche ist die Seinsart des Seiendes, in dem sich ”Welt” konstituiert? Das ist das zentrale Problem von *Sein and Zeit* –d.h. eine Fundamentalontologie des Daseins. Es gilt zu zeigen, dass die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden, und das sie als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt.

Die transsendentale Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst. Dieses, der konkrete Mensch, ist als solcher –als Seiendes – nie eine weltlich reale Tatsache, weil Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert. Und das ”Wundersame” liegt darin, dass die Existenzverfassung des Daseins die transsendentale Konstitution alles Positiven ermöglicht.

Die *einseitige* Betrachtungen der Somatologie und reinen Psychologie sind nur möglich auf dem Grunde der konkreten Ganzheit des Menschen, die als solche primär die Seinsart des Menschen bestimmt.

Das *rein Seelische* ist eben schon gar nicht im Blick auf die Ontologie des ganzen Menschen erwachsen, d.h. nicht in Absicht auf eine Psychologie sondern es entspringt von vornherein seit Descartes *erkenntnis-theoretischen* Überlegungen.

Das Konstituierende its nicht Nichts, also etwas und seind –obzwar nicht im Sinne des Positiven.

Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen.

Universal ist daher das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen.”

18 Täten voi olla ymmärrettävää, miksi Heidegger samaan aikaan kysyessään transsendentaalisen subjektiviteetin olemassaolon tapaa yrittää kysyä myös uuden yleisen kysymyksen siitä, kuinka oleminen (Sein) on ymmärrettävä. Tämä kysymys on peruskysymys *Olemisessa ja ajassa* kuten Heideggerin filosofiassa yleisemminkin. En sano, että Heideggerilla kysymys olemisesta nousee aktuaalisesti esille tällä tavalla. Kuitenkin Heideggerin kysymys ihmisen olemisesta (Dasein) näyttäisi olevan yhteydessä hänen pyrkimyksensä kysyä uudestaan olemista (Sein).

19 Vrt. Passmore 1961, kpl. 3, ”kahden maailman argumentti”.

20 A. de Waehlens pitää tätä näkemystä ratkaisevana vastaväitteenä Husserlin totuusteorialle. De Waehlens pitää Heideggerin ihmiskäsitystä välttämättömänä ontologisena korjauksena Husserlin filosofialle tässä kohden: ”Y koko ongelma on ymmärtää subjektiviteetin =tosi= luonne ” (Waehlens 1953, 28). ”Tämän vuoksi väitämme, että Husserl jätti omalle oppijärjestelmälleen välttämättömän ontologian kehittämisen rempalleen, ja että Heidegger täytti tämän aukon” (emt., 57). de Waehlensin sitaatin on tähän kääntänyt ranskan yo. Tuula Pekkala (suom.huom.).

21 Vrt. Gullvåg 1965, 195.

22 Vrt. King 1964, 89, Kockelmans 1965, 56 ja Heidegger 1962 alaviite s. 54, jossa asiasta keskustellaan. With-sana antaa parhaan mahdollisen tuloksen, mutta se puolestaan tekee vaikeaksi englannin kielessä tehdä erottelu *sein bei/sein mit*.

23 OA § 28, s. 173.

24 Emt., § 13.

25 Tämä termi on minun omani. Tiedän, että tämä terminologia on vaarallista. Immanenssi ei tarkoita sitä, että maailma olisi ”päämme sisällä” transsendentaalisessa tai psykologisessa mielessä. Tarkoitin päinvastaista: me olemme ulkona maailmassa.

26 Kirjassaan *Erfahrung und Urteil* Husserl puhuu maailmasta ”universaalina uskomusmaaperänä jokaisen yksittäisen objektin kokemukselle” (universaler Glaubensboden für jede Erfahrung einzelner Gegenstände) (Husserl 1945, 23). Vrt. myös Husserl 1962, 145, 264, 265–266 ja 275.

27 OA, § 14.

28 Emt., § 15.

29 Emt., § 18.

30 Emt., § 16.

31 Emt., §15-16.

32 Emt., § 26, s. 156. Kun kaksi miestä nostaa pöytää, ei ole oikein sanoa, että kummallakin tietoisuudella on edessään *kaksi objektia*: pöytä ja toinen mies. Kaksi miestä nostavat *yhdessä* pöytää ja heillä on pöytä yhteisenä objektina. Esimerkki on Lucien Goldmannilta.



<sup>33</sup> Emt., § 18.

<sup>34</sup> (Alkutekstissä vasta-argumentteja on esitetty kaksi, mutta toinen niistä viittaa keskusteluun, joka ei enää ole ajankohtainen. Siksi suomentaja on jättänyt sen pois. Suom. huom.)

<sup>35</sup> OA, § 31.

<sup>36</sup> Tämä on tietenkin aika vapaa tulkinta Heideggerin näkökannasta. Gullvåg (1965, 64–70) väittää, että Heideggerilla on taipumusta idealistiseen tietoteoriaan. Ymmärtäminen ja kommunikaatio selitetään annetulla merkitysrakenteilla (maailma/ilmiö) ilman mitään viittausta olioihin itsenäisenä erilaisista merkityksen viitekehyksistä. Myönnän, että Heideggeria voidaan tulkita tällä tavoin. Kuitenkin ajattelen, että Heideggeria voidaan tulkita myös strawsonilaisella tavalla, jossa viittauksia meistä riippumattomiin objekteihin pidetään yllä transsendentaalisena välttämättömytenä. Tulkintani Heideggerista on tässä kohden yhtenäinen Gullvågin näkemyksen kanssa (Gullvåg 1965, 232–233, 238).

## Lähteet

- Biemel, W. (1950) "Husserl encycl. Britannica Art. und Heidegger Anm. dazu". Tijdschrift voor filosofie, 1950.
- De Waelhens, A. (1953) *Phénoménologie et Vérité, Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris.
- Gullvåg, I. (1965) *Referanse, Mening og Eksistens*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heidegger, M. (1962) *Being and time*. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1929) *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe, Band 3*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1976) *Vom Wesen des Grundes*. Teoksessa Wegmarken. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (1945) *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Claassen & Goverst.
- Husserl, E. (1962) *Husserliana*. Hague: Martinus Nijhoff.
- King, M. (1964) *Heidegger's philosophy*. London: Macmillan.
- Kockelmans, J.J. (1965) *Martin Heidegger*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Kupiainen, R. (2000) Suomentajan alkusanat. Teoksessa M. Heidegger, *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino, vii-x.
- Melden, A. (1961) *Free Action*. London: Routledge & Paul.
- Nordentoft, S. (1961) *Heidegger opgor med den filosofiske tradition kritisk belyst*. Väitöskirja. Copenhagen.
- Richardson, W.J. (1963) *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Passmore, J. (1961) *Philosophical Reasoning*, London.

- Pears, D. (1976) "Are Reasons for Actions Causes". Teoksessa A. Stroll (toim.)  
*Epistemology*  
New York: Harper & Row.
- Sartre, J.-P. (1943) *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard.
- Müller-Lauter, W. (1960) *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin.

Leena Kakkori

## TOTUUDEN ONGELMA

### Totuus avautumisena ja paljastumisena Martin Heideggerin filosofiassa

Martin Heideggerin *Olemisen ja ajan* yksi luetuimmista ja viitatuimmista M kohdista on pykälä 44. Siinä Heidegger pyrkii vastaamaan uudella tavalla yhteen filosofian ikuisista kysymyksistä: Mitä on totuus? Hyvin harva filosofi on esittänyt tämän kysymyksen tavalla, joka poikkeaa siitä filosofian traditiosta, jossa totuus yhdistetään väitelauseen yhtäpitävyyteen sen objektin kanssa. Heideggerin mielestä kysymystä ei ole sitten esitetty kuin tällä yhdellä tavalla sitten esisokraatikkojen.

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

### Ymmärtäminen maailmassa olemisen tapana

Jotta voisimme ymmärtää Heideggerin käsitystä totuudesta meidän on ensin selvítettävä, mitä on maailman avautuminen. Maailman avautuminen liittyy

---

Muokattu versio artikkelista, joka on aikaisemmin julkaistu Leena Kakkorin Väitöskirjassa *Heideggerin aukeama. Tutkimuksia totuudesta ja taiteesta Martin Heideggerin avaamassa horisontissa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, 2001.

Heideggerin radikaaliin hermeneutiikkaan. Heidegger aloittaa hermeneutiikan radikalisoimisen *Olemisen ja ajan* pykälässä 31 erottamalla ymmärtämisen perinteisestä filosofisesta tulkinnasta. (Hoy 1995, 172.)

Yksi Daseinin<sup>1</sup> olemista rakentava tekijä on ymmärtäminen. Heidegger kutsuu ymmärtämistä fundamentaaliseksi eksistentiaaliksi, perustavanlaatuiseksi olemisen tavaksi (OA 184). Missä ymmärtäminen on yhtäältä Daseinin olemisen tapa, on se toisaalta myös yksi tietämisen tapa. Muita tietämisen tapoja on Heideggerin mukaan esimerkiksi selittäminen. Yhtenä tietämisen tapana ymmärtäminen on tulkittava varsinaisen ymmärtämisen johdannaisena. Seuraavassa keskityn perustavanlaatuisen ymmärtämiseen, koska sen aiheena on oleminen ja totuus.

Alkuperäinen ymmärtäminen liittyy Daseinin ja maailman olemiseen. Maailmaa ja itseä ei voi erottaa. Emme ole vasten maailmaa tai sen sisällä, vaan olemme maailman kanssa. Maailma ei ole ympäristömme olemassa olevien entiteettien kasauma, jota subjekti tarkkailee. Dasein ja maailma ovat aina jo jossain – toisin sanoen ne ovat jo aina olemassa täällä. ”Täällä” ja ”siellä” eivät siis viittaa siihen, että olisin jossain tiettyssä maailmassa, kuten esimerkiksi tänään täällä Jyväskylässä, vaan siihen, että olen jo Jyväskylässä Jyväskylänkin ollessa jo täällä; tätä voimme kutsua *maailmassa-olemiseksi* (*in-der-Welt-Sein*). Ymmärtäminen on tämän maailmassa-olemisen avautumista siten, että aina on kysymys myös Daseinista itsestään, Daseinin olemisesta. Ymmärrämme välineiden maailmassa olemisen häiriöiden kautta: rakennustyömaalla vasaran puuttuminen tai rikkoutuminen tuo vasaran esiin. Häiriöissä objektien merkitys tulee esiin lyhyen hetken suoraan maailmasta. Tällainen ymmärtäminen eroaa älyllisestä ymmärtämisestä. Vasara-esimerkki esittää hermeneuttisen periaatteen: jonkin oleminen avautuu, ei kontemplatiivisessa mietiskelyssä analyttisen katseen alla, vaan hetkessä, jossa peittyneisyydestä ilmaantuu maailman koko funktionaalinen yhteys: vasara-naula-lauta-talo-Jyskä-Vaajakoski-Suomi-Eurooppa-Maa-Aurinkokunta-Linnunrata-maailmankaikkeus-oleminen-olemattomuus.

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

## Ymmärtäminen ja olemiskyky

*Olemiskyky* ja *olemismahdollisuus* kuuluvat Heideggerilla yhteen. Olemismahdollisuudessa on kyse Daseinin maailmassa olemisesta, siitä, että sillä on kyky olemiseen. Kuolema on äärimmäinen mahdollisuus, joka paljastaa Daseinin ei-enää-olemisen-kyvyn. Olemiskyvyn ja olemismahdollisuuden kautta Dasein ymmärtää oman olemisensa ja siksi voi kysyä omaa olemistaan. Olemiskyky on ainoastaan ihmisillä. Eläimillä sitä ei ole, koska niillä ei Heideggerin mukaan ole maailmaakaan yhtä vähän, kuin mahdollisuutta olla kohti kuolemaa. Heidegger ei kuitenkaan rajaa olemiskykyä järjellisiin olentoihin, kuten Kant tekee määrittäessään moraalilain alaiset olennot järjellisiksi. Heideggerilaisittain vain ihminen voi oman olemiskykynsä myötä kysyä olemista ja ei-olemista, ja hän voi kysyä sitä siksi, että on sen jo jollain tavalla ymmärtänyt. Jos asia on täysin vieras, ei silloin ole mitään kysyttävääkään. Näin ollen vaikka emme pysty sanomaan, mitä oleminen on, on meillä siitä kuitenkin ymmärrys.

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

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

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

Olemiskyky ja ymmärtäminen ovat aina olemista maailmassa, ja siksi ymmärtäminen on Heideggerille ontologinen kysymys.<sup>2</sup> Ymmärtämisen luonteeseen ja rakenteeseen kuuluu *luonnos* (*Entwurf*). Daseinin ollessa *heitettynä maailmaan* se on samalla heitetty luonnostamiseen, joka rajaa sen olemisen eri tavalla kuin syntymä ja kuolema. Heitettyinä oleminen tarkoittaa, että olemme jo täällä (Da). Ymmärtäminen luonnostamisena on Daseinin olemistapa. Luonnos on eksistentiaali, Daseinin tapa olla maailmassa. Oleminen täällä konstituoituu ymmärtämisen ja siihen liittyvän luonnostavan piirteen avulla vain, koska se on sitä, miksi se tulee tai ei tule. Luonnostaminen ei tarkoita suunnittelua, vaan Dasein on jo aina luonnostanut itsensä samalla tavalla kuin se aina on jo löytänyt itsensä maailmasta. Luon-

nostamiseen kuuluu oleellisesti myös tulevaa kohti oleminen. Emme siis ole mielivaltaisesti heitettyinä minne tahansa maailmaan, vaan olemme jo aina meidän maailmassamme ja tämä maailma on omalla tavallaan kohti tulevaa. Ei ole tilannetta ennen maailmassaoloa ja ennen luonnostamista, tilannetta joka mahdollistaisi etukäteen suunnitellun olemisen jossain tietyssä maailmassa. Ei myöskään ole tilannetta luonnostamisen jälkeen, koska olemista ei ole muualla kuin maailmassa. Näin luonnostaminen rajaa Daseinia. (OA 187.)

Ymmärtäminen voi ensisijaisesti asettua maailmaan *avautuneisuutena* (*Erschlossenheit des in-der-Welt-seins*, SZ 146). Tämä tarkoittaa, että Dasein voi ymmärtää itsensä maailmastaan. Kun maailma ymmärretään, ymmärretään jossakin-oleminen aina tämän myötä: eksistenssin ymmärtäminen sellaisenaan on aina maailman ymmärtämistä. (OA 188.)

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

## Ymmärtäminen ja tulkinta

Heidegger kutsuu ymmärtämisen kehittymistä *tulkinnaksi* (*Auslegung*) (OA 191; SZ 148).

Tulkittamisessa ymmärtäminen omaksuu ymmärtäen sen minkä on ymmärtänyt. Ymmärtäminen ei tule tulkinnassa joksikin muuksi, vaan omaksi itseksensä. (OA 191.)

Tulkitseminen kuuluu ymmärtämiseen, joka ei synny tulkinnassa. Toisin sanoen tulkitseminen vaatii Heideggerin mukaan maailman ymmärtämistä. Muutamme tulkintaamme itsestämme, esimerkiksi tulkitsemme itsemme välillä työtoverina, välillä taas ystävänä, perheenjäsenenä, opettajana tai filosofina. Tulkinnan muutos merkitsee, että ymmärrämme maailmaa. Ymmärryksen kehitys eli tulkinnan muutos ei siis tarkoita sitä, että aikaisempi tulkintamme olisi puutteellinen tai virheellinen, vaan sitä, että pystymme selviytymään erilaisista vaatimuksista, joihin maailma meidät asettaa.<sup>3</sup>

Tulkitseminen perustuu kolmeen tekijään, jotka tulkitsijalla on jo hallussa, näkyvillä, ja joihin jo on tartuttu: edellä hallussa olevaan, ennakkonäkymään ja esikäsitukseen.

Tulkitseminen perustuu kulloinkin siihen *mitä on jo hallussa – edellä hallussa olevaan* [Vorhabe]. Ymmärtämisen omaksuva tulkitseminen liikkuu ymmärtävässä olemisessä kohti jo ymmärrettyä mukautuvuuskokonaisuutta. Jo ymmärretyn mutta vielä peitetyn paljastaminen tapahtuu aina johonkin nähden, joka lyö lukkoon sen mistä ymmärrettyä tulee tulkita. Tulkitseminen perustuu aina siihen *mitä on jo näkyvillä – ennakkonäkymään* [Vorsicht], joka ”aloittaa” edeltä hallussa olevan tiettyä mahdollista tulkintaa silmälläpitäen. Ymmärretty on kiinnitetty edeltä hallussa olevaan ja otettu tähtäimeen ”ennakkonäkymässä”. Tällaisena se tulee käsitettäväksi tulkittamisessa. Tulkitseminen voi hankkia tavan käsittää tulkittava joko tästä olevasta itsestään tai pakottaa oleva käsityksiin, joita se olemistapansa mukaisesti vastustaa. Kummin tahansa, tulkitseminen on aina jo ratkaissut joko lopullisesti tai varauksella jonkin määrätyn käsittämistavan; tulkitseminen perustuu siihen, *minhin jo etukäteen tartutaan – esikäsitukseen* [Vorgriff]. (OA 193; SZ 150.)

Näiden kolmen – edeltä hallussa olevan, ennakkonäkymän ja esikäsituksen – kautta jokin tulkitaan joksikin. Jokin on aina jotakin, eikä niin päin, että olisi ensin havainto ja sitten tulkitsisimme sen joksikin ja ymmärtäisimme sen. *Taideteoksen alkuperässä* (1995) Heidegger esittää, kuinka aina kuulemme oven narahtavan, lentokoneen lentävän ja auton lähtevän. Meillä ei ole ensin ”puhdasta” aistimusta, pelkkää ääntä, jonka tulkitsisimme joksikin. Ääni on aina jonkin ääni. Emme kuule puhdasta ääntä, kuten emme saa puhdasta merkityksetöntä eli tulkitsematonta tietoakaan. (Heidegger 1995, 22–23.)

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

Kuinka tämä hermeneuttinen kolmirakenne toimii? Seuraavassa pyrin havainnollistamaan esimerkin avulla, kuinka voin tulkita *Olemisen ja ajan* filosofiseksi kirjaksi.

Minulla on aina jo ymmärryksen horisontti, johon kuulun tulkittavan kanssa. Tähän horisonttiin kuuluvat myös tulkinnan keinot. Horisontti kuuluu aikaan ja paikkaan, eli se on historiallinen; esimerkkinä ei olisi mahdollinen kulttuurissa, jossa vaikkapa kirjoitustaitoa ei olisi. Minulla *on jo hallussa* käsitys siitä, mikä ylipäätään on kirja. Muuten kysymys olisi mieleton. Voin ajatella, että kaikkihan tietävät, mikä kirja on. Minun ei tarvitse

kuitenkaan mennä ajassa taakse päin ravistaakseni kysymystä kirjasta. Voin pysyä omassa ajassamme ja kysyä, onko esimerkiksi tietokonepeli kirja? Kuitenkin aluksi on selvää, mikä kirja on. *Ennakkonäkymän Olemisesta ja ajasta* on kysymys: onko se filosofinen kirja? Tämä kysymys johtaa tulkintani esikäsitukseen *Olemisesta ja ajasta*. Jos kysymys olisi, onko se hyvä kirja, johtaisi se toisenlaiseen esikäsitukseen. Minulla on *esikäsitys*, että se on filosofinen kirja. Jotta tämä olisi mahdollista, minulla täytyy olla jo hallussa käsitys siitä, mitä filosofia on. Se minulla taasen on hallussa, koska olen lukenut sen filosofian kirjasta. Mutta, jos en ole ennen lukemistani tiennyt, mitä on filosofia, miten sitten tiesin lukevani filosofian kirjaa? Tähän voidaan vastata, että minulle on kerrottu, mikä kirja on filosofinen ja mikä ei. Kertojan on kuitenkin itse pitänyt jostain saada tietoonsa, mikä on filosofiaa. Joku on voinut kertoa sen, tai sitten hän on lukenut sen kirjasta. Olen kehällä, joka ei kuitenkaan estä minua sanomasta *Olemista ja aikaa* filosofiseksi kirjaksi, koska olen itse filosofi ja tulkitsem sen filosofiseksi kirjaksi. Olen filosofi esimerkiksi siksi, että olen lukenut *Olemisen ja ajan* ja muita filosofisia kirjoja.

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

Ymmärtämisen kehä kuuluu merkityksen rakenteeseen ja tämä rakenne kuuluu tulkitsevaan ymmärtämiseen. Olevalla, jonka maailmassa-olemisesä on kyseessä sen oma oleminen, on ontologinen kehärakenne. Daseinanalytiikka ja maailmassa-oleminen muuttavat ymmärrystämme ymmärryksestä kokemuksesta johdettuna. Ymmärtäminen ei ole Heideggerille yksi subjektin monista mahdollisista toimintatavoista vaan Daseinin olemisen tapa, joka niin ollen sulkee piiriinsä kokemuksen maailmasta. Hermeneutiikka ei näin ymmärrettynä ole filosofian pieni osa alue, vaan filosofiasta on tullut hermeneutiikkaa. Ainakin voidaan puhua selvästi hermeneuttisesta filosofiasta ja erottaa se perinteisestä Descartesin, Kantin ja Husserlin linjaamasta filosofiasta. Tämä filosofian perinne ymmärtää subjek-



tin tietäjäksi, joka on vapautettu maailmasta ja käytännöllisestä toiminnasta maailmassa.

Heideggerin hermeneutiikka, tai hermeneuttinen käänne, kuten sitä myös kutsutaan, on radikaalimpaa kuin aikaisempi filosofia, koska se pyrkii välttämään perinteisen subjekti–objekti-rakenteen. Tässä rakenteessa subjekti on tietäjä, jota vastassa on objektiivinen maailma, joka on tiedon kohteena. Heidegger kuitenkin osoittaa, ettei subjekti–objekti-rakenne ole ainoa mahdollinen lähtökohta filosofiassa ja että se on johdettavissa lähtökohdasta, jossa Dasein ja maailma ovat ymmärtämisessä rajatut.

Heideggerin hermeneuttinen käänne muuttaa ihmisen olemassaolon tavan tulkitsevaksi ymmärtämiseksi. David Hoy toteaaakin, ettei Heidegger nähnyt teoriansa erilaisia vaikutuksia myöhempään ajatteluun, kuten hermeneuttiseen ja dekonstruktiiiviseen filosofiaan, jotka ilmaantuivat viime vuosisadan loppupuolella (Hoy 1995, 170). Heidegger piti käsitystään ymmärtämisestä kuitenkin vallankumouksellisena irtiottona perinteisestä filosofiasta, varsinkin sen tiedon käsitteestä ja subjekti–objekti -kahtiajakoa.

Ennen Heideggeria hermeneutiikkaa pidettiin vain filosofian osa-alueena, joka analysoi ymmärtämisen ilmiötä suhteessa toisiin inhimillisiin toimintoihin, kuten kieleen ja tietoon. Hermeneuttiset filosofit ennen Heideggeria erottivat tieteet, joissa oli mahdollista hankkia tietoa objektiivisin keinoin. Näin luonnontieteet erotettiin tieteistä, jotka eivät voineet antaa lain kaltaisia selityksiä, vaan tarjosivat tulkintoja. Niinpä humanistiset tieteet, esimerkiksi historia, kulttuurintutkimus ja ehkä filosofia itsekkin, saivat osakseen olla köyhiä serkkuja tiedon perheessä, kuten Hoy asian ilmaisee (Hoy 1995, 171). Nämä ”henkittieteet” (*kultural science, Geisteswissenschaft*) puolustavat asemaansa esittämällä itselleen luonnontieteistä poikkeavaa statusta ja edustamalla erilaista tiedollista operaatiota, jota kutsutaan ymmärtämiseksi. Tämä perinteinen käsitys hermeneutiikasta, joka vallitsee aina Friedrich Schleiermacherista Wilhelm Diltheynin, jättää ymmärtämisen riippuvaiseksi tiedosta ja siitä johdetuksi.

Hans-Georg Gadamer esittää pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* (1986) hermeneuttisen kokemuksen käsitteen, jonka sukulaisuus Heideggerin filosofiaan on ilmeinen. Gadamer kuitenkin jättää hermeneutiikastaan pois raskaan ontologian. Toisin sanoen hän jättää pois olemiskysymyksen ja keskittyy tutkimaan hermeneutiikkaa totuuden metodina, jossa metodi on heideggerilaisittain itse asia eli filosofia. Ei siis ole erikseen filosofiaa, jota käyttämällä löytäisi totuuden. Totuus ja metodi ovat yksi ja sama.<sup>4</sup>

## Totuus paljastumisena

Heideggerilla totuus liittyy olemiseen, kun taas filosofian perinteessä totuus on liitetty korkeimpaan olevaan. Etsittäessä totuutta kysymys on kääntynyt olevaan, ja on ajateltu, että ratkaisemalla korkein oleva ratkaistaan myös totuuden ongelma. Niinpä tutkijaksi on kohdistettu Jumalaan. Tätä Heidegger kutsuu *onto-teologiaksi*. Heidegger esittelee lyhyesti perinteiset totuus-käsitykset ja niiden ontologisen pohjustuksen. Näissä pohjustuksissa tulee esille totuuden alkuperäinen ilmiö.

Lausuma ei ole totuuden 'ensisijainen' paikka, vaan *päinvastoin*. Lausuma, joka on paljastuneisuuden omaavassa moduksessa ja maailmassa-olemisen tapana, joutuu Daseinin paljastamiseen tai pikemminkin sen *avautuneisuuteen*. Alkuperäisin 'totuus' on 'lausuman' paikka ja ontologinen ehto sille mahdollisuudelle, että lausumat voivat olla totta tai epätotta (että ne paljastavat tai peittävät). (OA 279.)

Yksi Heideggerin väitteistä onkin, että perinteinen totuuskäsitys on polveutunut totuuden alkuperäisestä ilmiöstä. Totuuden olemukseen kuuluu kysymys totuuden olemistavasta. On myös selvitettävä mikä ontologinen merkitys on sillä, että "totuus on".

Heidegger lähtee liikkeelle kolmesta teesistä, jotka hänen mukaansa toisaalta luonnehtivat perinteistä käsitystä totuuden olemuksesta ja toisaalta oletusta siitä, miten se on ensimmäisen kerran määritelty. Nämä teesit ovat:

1. Totuuden paikka on lausuma, (arvostelma).
2. Totuuden olemus on arvostelman 'yhtäpitävyydessä' kohteensa kanssa.
3. Logiikan isä, Aristoteles, osoitti, että totuuden alkuperäisenä paikkana on arvostelma ja alkoi määrittää totuutta 'yhtäpitävyytenä'. (OA 266.)

Heidegger ei halua esittää totuuskäsityksen historiaa. Hän näkee kuitenkin tarpeelliseksi väittää, että tietty tulkinta Aristoteleesta on osaltaan johtanut nykyiseen totuuskäsitykseen. Aristoteleen lauseen "Sielun 'elämykset', *noemata* ovat yhtäläisiä olioiden kanssa" ei ole ollut tarkoitus määrittää totuutta (OA 266). Se on kuitenkin vaikuttanut kehitykseen, jossa totuuden olemus on saatettu muotoon: *adequatio intellectus et rei* (intellektin ja olion yhdenmukaisuus). Heideggerin tulkinnan mukaan myös Kant on pitänyt kiinni tästä lauseesta, jopa niin tiukasti, ettei hän edes vaivaudu tarkastelemaan sitä. (OA 266–267.)

Totuuden luonnehtiminen yhtäpitävyydeksi on Heideggerin mukaan yleinen mutta myös tyhjä määrite. Hän myöntää kuitenkin, että sillä on oi-

keutuksensa, ja siksi toteaa, että on kysyttävä, mistä tämä AsumdeA mielteen ja olion välillä saa oikeutuksensa. Hän muuttaa kysymyksen muotoa ja asettaa sen kysymään reaalisen ja ideaalisen suhteen merkitystä: ”Miten suhde ideaalisen olevan ja reaalisesti esilläolevan välillä on ontologisesti sovitettavissa?” (OA 268). Tähän lauseeseen kiteytyy Heideggerin kritiikki totuuden korrespondenssiteoriaa kohtaan.<sup>5</sup> Heidegger ei väitä etteikö tätä suhdetta ole, päinvastoin, hän sanoo sen todellakin olevan. Sen ontologista merkitystä ei sen sijaan ole kysytty, vaikka suhteen täytyy olla pysyvä. (OA 268–269.)

Esimerkkinä perinteisestä ideaalisesti olevan ja reaalisesti olevan väitelauseen suhteen totuudesta Heideggerilla on lause ”Kuva seinällä on vinossa.” (OA 269). Lauseen totuus on Heideggerin mukaan siinä, että lausuman oleminen *paljastavana* (*Entdecken*) tulee näytetyksi toteen. Kyse ei ole mielteiden vertaamisesta keskenään tai suhteesta reaaliseen oloon. Lausuma on olevan olion itsensä oleminen ja tätä Heidegger kutsuu totena olemiseksi. Hän tekee tässä eron totuuden ja totena olemisen välillä. Totena olemista voidaan kutsua yksinkertaisemmin todeksi tai väittämän kohdalla tosi lauseeksi<sup>6</sup>. Se, mikä tulee näytetyksi toteen, ei voi olla tietämisen ja kohteen yhtäpitävyys, mikä tarkoittaa Heideggerin mukaan myös sitä, ettei kysymyksessä voi olla myöskään psyykkisen ja fyysisen yhtäpitävyys. Toteen tulee näytetyksi olevan itsensä oleminen paljastettuna, ja vasta on totuus Heideggerille. Hän kirjoittaa:

Lausuma *on tosi*, tarkoittaa: se paljastaa olevan itsessään. Lausuma väittää, se osoittaa, se ’saattaa näkemään’ (*apofansis*) olevan paljastuneisuudessaan. Lausuman *oleminen totena* (*totuus*) pitää ymmärtää *paljastavana olemisena*. Totuudella ei siis ole mitään yhtäpitävyyden rakennetta tietoisuuden ja kohteen välillä siinä mielessä, että kysymys olisi yhtäläisyydestä olevan (subjekti) ja toisen olevan (objekti) välillä. (OA 271.)

Totena oleminen on paljastavaa olemista. Esimerkin mukaan taulu on vinossa. Heideggerille tämä on kuitenkin mahdollista vain totuuden alkuperäisemmän ilmiön pohjalta, joka on Daseinin maailmassa-oleminen. Heideggerin tärkein väite on, että jos totuus ymmärretään yhtäpitävyytenä väitteen ja todellisuuden välillä, niin silloin Dasein on totuuden mahdollisuuden ehto. Ei siksi, ettei voi olla väitettä ilman väittäjää, vaan siksi, ettei voi olla todellisuutta koskevaa väittämää ilman todellisuuden jo käsitettyä olemassaoloa. (Mullhall 1996, 99.)

Ulkopuolisen maailman ja ihmisen välisen suhteen ongelma on ollut keskeinen filosofiassa Descartesista lähtien. Totuudesta tuli varmuutta. Kartesiolaisuus toi esiin ongelman minän ja maailman välillä ja samalla se toi esiin totuuden ongelman uudella tavalla, koska se erotti tiedon ja sen koh-

teen subjektiksi ja objektiksi. Heideggerilaisittain jotain paljastui ja peittyi Descartesin filosofian myötä. Totuus tapahtui.

Todellisuus, tai toisin sanoen maailman olemassaolo, ei ole Heideggerille kuitenkaan ongelma. Kysymys on hänen mukaansa suorastaan mieletön, koska kuka muu voi sen asettaa kuin Dasein, joka esittää kysymyksen aina maailmassa-olevana? Dasein kohtaa maailmassa-olevia olioita ja objekteja, ja monesti nämä sekoitetaan maailman olemassaoloon ja todellisuus ymmärretään ulkopuolisten olioiden summana. Erotetaan minä ja muut, ja kuitenkin samalla edellytetään minun ja ulkopuolisen maailman yhteyttä. Kant piti filosofian ja ihmisjärjen skandaalina sitä, ettei ole olemassa kaiken skepsiksen ylittävää todistusta olioiden olemassaolosta ulkopuolessani. Heidegger sanoo, että Kant on oikeassa edellyttäessään minun ja ulkopuoleni välisen eron ja yhteyden, mutta jos se käsitettäisiin ontologisesti, todistusta ei enää pidettäisi välttämättömänä ja vielä saavuttamattomana, koska silloin tutkitaisiin jo ontologisen perusteen saaneen ilmiön olemassaoloa. Filosofian skandaali ei olekaan siis siinä, ettei ulkomaailman olemassaoloa ulkopuolessani ole vielä todistettu, vaan siinä, ”*että tällaista todistusta edelleen odotetaan ja että siihen pyritään*” (OA 255). Heideggeria on kritisoitu siitä, että hänen päättelynsä johtaa eksistentialistiseen solipsismiin. Tähän mielenkiintoiseen ongelmaan löytyy vastaus Heideggerin keskeisestä *kanssa-olemisen*<sup>7</sup> (*Mitsein*) käsitteestä, josta lisää myöhemmin.

## Totuus Daseinin avautuneisuutena

Heidegger kysyy itsekkin, eikö totuus paljastavana-olemisena ole mielivaltaisen määrittely. Onhan totuus olemista paljastavana kaukana siitä, mitä totuudella yleensä ymmärretään. Kysyminen on itse asiassa Heideggerin tapa kirjoittaa. Hän kysyy ja tietenkin vastaa itse ohjaten näin ajattelua perustelemallaan tavalla. Totuus perinteisesti ymmärrettynä viittaa Heideggerilla länsimaisen filosofian traditioon, joka saa lopullisen muotonsa kartesiolaisuudessa. Heideggerin mukaan on mentävä ajattelumme alkuun ja tutkittava sanojen merkitystä niiden syntyipaikoilla antiikin Kreikassa. Se ei tarkoita, että Heidegger väittäisi korjaavansa jonkin väärän ajattelusuunnan, jonka tuloksena on korrespondenssitotuus ja ontologinen differenssi olevan ja olemisen välillä. Hän haluaa näyttää sen, mitä on unohtunut tai peittynyt ja kuinka olemisen kysyminen tarvitsee toisenlaisen totuuden saadakseen vastauksen.

Siitä huolimatta filosofian tehtävä on loppujen lopuksi suojella kaikkein

elementaarisimpien sanojen voimaa, joissa Dasein itseään ilmaisee, ja estää tavallista ymmärrystä typistämästä näitä sanoja siihen ymmärtämättömyyteen, joka omalta osalta toimii pseudo-ongelmien lähteenä. (OA 272.)

Heideggerille nousee erityisen tärkeäksi sanaksi *aletheia*, joka tarkoittaa Aristoteleella ”asioita itseään”, sitä mikä paljastuu. On tietenkin huomattava mielenkiintoinen yhteys Heideggerin hermeneuttisessa käänöksessä fenomenologian sotahuutoon: Zu den Sachen selbst!

## Totuus *aletheiana*

Heidegger on kääntänyt antiikin termin *aletheia* eri yhteyksissä eri tavoin.8 *Oleminen ja aika* -teoksessa se on totuus ja ennen kaikkea olemisen totuus paljastuneisuutena ja kätkeytymättömyytenä.

Totuus paljastumisena ja paljastavana olemisena kuuluu totuuteen, alkuperäisempään totuuteen, nimittäin Daseinin avautuneisuuteen: paljastuminen kuuluu avautuneisuuteen. Avautuneisuus saavutetaan Daseinin myötä. Heidegger ilmaisee asian väitteellä, että *Dasein on ”totuudessa”* (OA273.) Tämä ei tarkoita sitä, että Daseinilla olisi tosi tietoa kulloisistakin ontillisista tapahtumista tai että sillä olisi jokin erityinen kyky lausua tosia väittämiä. Lauseella on ontologinen merkitys, joka voidaan esittää Heideggerin neljässä määrittelyssä. Tarkasti ottaen neljäs määritelmä käsittelee lauseen negaatiota: ”Dasein on epätotuudessa” (OA 274–275).

1. Daseiniin kuuluu *avautuneisuus* (*Erschlossenheit*), joka sulkee syliinsä koko olemisrakenteen. Olemisrakenteeseen ei kuulu ainoastaan maailmassa-oleminen, vaan myös *maailmansisäisesti olevan* (*innerweltlichen Seienden*) *paljastuneisuus* (*Entdecktheit*). Maailmansisäiset ovat ovat lähinnä sitä, mitä ei-heideggerilaisin termein kutsuttaisiin objekteiksi. Väitelauseet koskevat näitä maailmansisäisesti olevia. Maailmansisäisesti olevat ovat ”riippuvaisia” Daseinin maailmasta. Jos Daseinia ei olisi, ei olisi myöskään maailmaa, jossa nämä ovat paljastuisivat.

2. Daseiniin kuuluu *heitteisyys* (*Geworfenheit*). Heitteisyys tarkoittaa sitä, että Dasein on aina minun olemistani ja aina jo jossain tiettyssä maailmassa, tiettyjen asioiden kanssa. Olen aina jo tässä maailmassa näiden asioiden kanssa. En voi valita maailmaani etukäteen. Avautuneisuus tähän maailmaan on todellista, faktista.

3. Daseiniin kuuluu *luonnos* (*Entwurf*), joka on avaava oleminen kohti omaa olemiskykyä. Dasein on jokin, joka ymmärtää omaa olemistaan, ja on sellainen oman ja toisten olemiskyvyn pohjalta. Tämä Daseinin oman olemisen avaaminen on varsinainen avautuneisuus, joka näyttää alkuperäisimmän totuuden ilmiön, totuuden, joka on eksistenssin totuus.

4. Daseiniin kuuluu *lankeaminen* (*Verfallen*). Lankeamisessa ymmärtäminen on antautunut maailmalle. Se mikä on avattu olemisyymmärryksessä, on lankeamisessa suljettu. Oleva ei ole kätkeytynyt, vaan suorastaan paljastettu viimeiseen saakka, jolloin sen oleminen kätkeytyy. ”*Koska täälläolo* [Dasein] *on olemuksellisesti lankeava, se on olemismuotonsa mukaisesti ’epätotuudessa’* (OA 274). Daseinin todelliseen olemassaoloon kuuluu sulkeutuneisuus ja paljastamattomuus. Lankeaminen, sulkeutuneisuus ja paljastamattomuus eivät ole arvottavia käsitteitä, vaan ne on ymmärrettävä ontologisesti. Ne kuuluvat Daseinin olemistapaan. Koska Dasein voi olla avattu, voi se olla myös suljettu.

Heidegger tiivistää totuus-ilmion edellisen eksistentiaalis-ontologisen tulokinnan kautta seuraavasti:

1. Totuus on alkuperäisessä mielessä Daseinin avautuneisuutta, johon kuuluu maailmansisäisen olevan paljastuneisuus.
2. Dasein on yhtä alkuperäisesti totuudessa ja epätotuudessa. (OA 276.)

Heideggerin mukaan on kuitenkin jatkettava todistelua, jotta edellä esitetyt väitteet nousisivat täyteen arvoonsa suhteessa perinteiseen totuuden ilmiöön:

1. Totuudella, joka ymmärretään yhtäpitävyydeksi, on alkuperänsä avautuneisuudessa, ja näin määrättyä modifikaatiota seuraten.
2. Avautuneisuuden oma olemistapa johtaa siihen, että sen alkuperäinen modifikaatio tulee ensi sijassa näkyviin ja ohjaa totuuden rakenteen teoreettista eksplikaatiota. (OA 276.)

Perinteiset totuusteoriat, kuten esimerkiksi korrespondenssi-totuusteoria tai koherenssitotuusteoria, perustuvat Heideggerin mukaan avautuneisuuteen. Näiden teorioiden lausumat ja arvostelmat koskevat maailmansisäisiä olevia. Selventääkseen tätä Heidegger erottaa kaksi ”jonakin”-rakennetta, apofanttisen ”jonakin”- ja hermeneuttisen ”jonakin”-rakenteen. Apofanttinen ”jonakin” on lausuma ja sen rakenne,<sup>9</sup> ja hermeneuttinen ”jonakin” on tulkittaminen ja sen rakenne. Lausuma, joka edustaa perinteistä totuuskäsitystä, perustuu hermeneuttiseen tulkittamiseen ja ymmärtämiseen. Hermeneuttinen tulkinta ja ymmärtäminen ovat Daseinin avautuneisuutta.

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

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

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

## Miten totuus on?

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

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

Totuus on näin ollen äärellinen ja ajallinen, aikaan ja paikkaan sidottu. On tietenkin vaikea luopua ikuisista, muuttumattomista totuuksista. Yleisin

tapamme olla onkin ymmärtää totuus perinteisesti pysyvänä ilmiönä. Emme epäile pöydän pysyvyyttä, emmekä kysy, nouseeko aurinko huomenna. Pidämme näitä tosiasioina.

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

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

Totuus ei ole ulkopuolella tai yläpuolella. Vaikka totuus onkin nyt näytetty ajallisena ja äärellisenä, voimme edellyttää jotakin siitä, että totuus on. Daseinin avautuneisuutena totuuden *on oltava*, samoin kuin Daseinin itsensä *on oltava* aina minun ja juuri tätä Daseinia, minun ja juuri tätä totuutta. Jotta Dasein voi olla omaa olemistaan, se tarvitsee olemisen muiden kanssa, *Mitseinin*.<sup>10</sup> Vain *Mitseinin* kautta aukeaa Daseinin oma oleminen. Tämä kuuluu Daseinin olemukselliseen heitteisyteen maailmaan.

”Oleminen – ei oleva – ’on’ vain, sikäli kun on totuus. Ja totuus *on* vain, sikäli ja niin kauan kuin on Dasein.” (OA 283.) Totuus on niin kauan kuin on Dasein. Oleminen ja totuus ovat yhtä alkuperäisiä ja kumpakaan ei ole ilman toista, ei Daseinia hermeneuttisena olentona eikä totuutta avautuneisuutena.

Heidegger kiinnittää huomiota ongelmaan, joka näyttäisi syntyvän, kun hän väittää totuuden kuuluvan Daseinin ontologiseen rakenteeseen. Ongelman hän esittää vuonna 1927 pitämässään luennossa *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975), jossa hän jatkaa ja laajentaa *Olemisessa ja ajassa* esittämäänsä filosofiaa. Kun totuus ei ole ikuista ja Daseinista riippumattonta, eikö silloin totuudesta tule subjektiivinen ja relativistinen? Ekö tämä lopulta anna valtaa äärimmäiselle skepsikselle, skeptisismille, joka äärimmäisyydessään voidaan ymmärtää myös solipsisminä?

Heidegger ottaa luennossaan esimerkiksi yksinkertaisen kertolaskun:  $2 * 2 = 4$  on totta niin eilen kuin sitä ennenkin ja huomenna yhtä lailla. Eihän



tämä totuus voi riippua subjektista. Kuinka tämä suhtautuu väitteeseen, ettei totuutta ole ilman Daseinia? Newtonin lakeja on käytetty usein esitettäessä argumentteja totuudesta. Näin tekee myös Heidegger. Lait eivät olleet totta ennen kuin Newton keksi ne. Ne tulivat tosiksi vain ja yhdessä niiden paljastumisessa. Tämä ei tarkoita, että ne olisivat olleet totta ennen paljastumistaan tai että ne tulisivat epätosiksi, kun Dasein ei enää niitä paljasta. Ennen niiden keksimistä ne eivät olleet totta tai epätotta. Totuus paljastumisena paljastaa oliot sinä, mitä ne ovat jo ennen paljastumista. Niiden olemisen muoto ei ole millään tavalla riippuvainen totuudesta. Heidegger tiivistää: ”Luonto, ollakseen se mitä se on, ei tarvitse totuutta, paljastuneisuutta.” (Heidegger 1975, 315). Näin ollen toden väittämän  $2 * 2 = 4$  sisältö voi olla olemassa ikuisuuden ilman, että siinä olisi olemassa mitään totuutta. Onko jokin ikuista tai ei, jää kuitenkin Heideggerin mielestä mielivaltaiseksi oletukseksi ellei osoiteta, että ihminen on aina olemassa läpi ikuisuuden.

Väite ‘ $2 * 2 = 4$ ’ totena väitteenä on tosi vain niin kauan kuin on olemassa Dasein (Heidegger 1975, 315).

Väite ei ole validi, jos Daseinia ei enää ole - ei siksi, että lause olisi tullut vääräksi tai että kertolaskun tulos olisi muuttunut viideksi, vaan siksi, että totuus jonkin paljastumisena tapahtuu vain yhdessä Daseinin kanssa, joka paljastaa.

Yleinen vastaus skeptisismiin on se, että on olemassa sellainen asia kuin totuus. Heideggerille tällainen oletus on tarpeeton, koska niin kauan kuin me olemme olemassa, olemme totuudessa. Olemisemme paljastuu itsellemme, ja samalla muut maailmassa olevat, jotka eivät ole omaa Daseiniamme, paljastuvat. Meidän ei tarvitse olettaa, että jossakin olisi totuus itse transendenttina arvona tai pätevyytenä. Totuus on oletuksena sille, että voimme olettaa yleensä minkään olevan. Oletus paljastumisesta on jonkin olevan perustamista. Me emme ensin oletta totuutta saavuttaaksemme tietoa, koska me tiedetään jo aina ennen totuuden olettamista. Tässä pätee sama kaava kuin tulkinnassa: emme tulkitse ensin ymmärtääksemme, vaan me aina jo ymmärrämme. Heideggerin mukaan ei ole olemassa totuutta Daseinin ulkopuolella. Se, että pyritään pääsemään skeptisismiin ja relativismin yli perustamalla ikuisia totuuksia, jää naiviksi väärinymmärrykseksi. Nämä teoriat totuudesta perustuvat käsitykseen, jossa totuus ymmärretään ulkoisesti subjektin tai objektin määreinä. Heideggerilla totuus perustuu Daseinin olemassaoloon, ja totuus on niin kauan kuin on Dasein. Dasein on totuuden ehto, transsendenssi. (Heidegger 1975, 316.)

## Aukeama ja totuus

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

Daseinin *Da*, siellä/täällä, viittaa ontologiseen rakenteeseen ja sisältää aina käsityksen maailmassa-olemisesta. Näin se eroaa käsitteestä ihminen, josta voidaan puhua myös oliona ilman maailmaa. Dasein maailmassa-olevana on valaistunut itsessään, ei minkään toisen olevan ansioista vaan siten, että se ”on itse tämä aukema valolle” (OA 172) ja ”Dasein on avautuneisuutensa” (OA 173.) Näin valaistuneelle olevalle tulee *esilläoleva (Vorhandenen)* saavutettavaksi valossa tai kätkeytyväksi pimeydessä. Heideggerin myöhemmissä teksteistä Dasein ei enää ole yhtä keskeisellä paikalla, ja lopulta se katoaa pois lähes kokonaan. Esimerkiksi yhdessä hänen myöhäistuotantonsa kuuluisimmista teksteistä, *Gelassenheitissa* (1986a), ei Daseinia enää mainita lainkaan. Se ei kuitenkaan tarkoita, että Heidegger hylkäisi jotain keskeistä ajattelustaan. Kyse on ennemminkin näkökulman vaihtamisesta olemiseen. Daseinin valaistuminen ei ole mikään jumalallinen tai mystinen tapahtuma, mitä Heidegger painottaa viittauksessaan mainittuun *lumen naturaleen*. *Olemisen ja ajan aukeamaan* kuuluu kätkeytyneisyys, mutta kätkeytymisellä ei ole kuitenkaan sitä kaksoismerkitystä, joka sillä on myöhemmissä teksteissä, kuten esimerkiksi *Taideteoksen alkuperässä*.

## Totuus, aukeama ja taideteos

Heideggerin *Taideteoksen alkuperä*<sup>11</sup> perustuu luentosarjaan, jonka hän piti ensimmäisen kerran Freiburgissa 13. kesäkuuta 1935. Luento herätti aluksi ihmetystä. Miksi filosofi, joka tähän asti oli kysynyt filosofian suuria kysymyksiä olemisesta, todellisuudesta, totuudesta ja ajasta, nyt yhä äkkiä luennoi sinänsä tärkeästä, mutta kuitenkin koko filosofian kannalta vähemmän tärkeästä asiasta? Tekstistä tuli kuitenkin yksi eniten tutkituimmista ja viitatuimmista kohde Heideggerin filosofiassa. Nimestään huolimatta *Taideteoksen alkuperästä* ei löydy taiteen teoriaa, eikä se myöskään kerro meille, mikä taideteos on. Kirjoitus käsittelee edelleen Heideggerin suuria kysy-

myksiä: totuutta ja olemista. *Taideteoksen alkuperässä* Heidegger on jättänyt pois Daseinanalytiikan. Luennoissa Dasein ja Da olivat vielä keskeisellä paikalla, mutta julkaistusta versiosta molemmat ovat jääneet pois.<sup>12</sup>

*Olemisessa ja ajassa* aletheia on paljastuneisuus tai kätkeytymättömyys (*Entdecktheit* tai *Unverborgenheit*). *Taideteoksen alkuperässä* totuus ei ole aletheia puhtaasti ja yksinkertaisesti, vaan siihen kuuluu myös kätkeytyneisyys. Toisin sanoen totuus ei ole pelkästään olevan paljastuminen, vaan samalla aina olevan kätkeytyminen. Tämä paljastuminen-kätkeytyminen tapahtuu *aukeamassa*. Jiro Watanabe kuvaa tiiviisti Heideggeria lainaten, kuinka *Taideteoksen alkuperässä* totuus tapahtuu samanaikaisesti maan ja maailman välisessä taistelussa. Totuus, totuuden olemus ja tämä olennainen olemus, joka on mitä oleva totuudessa on, tarkoittaa toisin ilmaistuna kätkeytymättömyyttä, olevan aletheiaa. Tämä kätkeytymättömyys muodostuu *aukeamasta* eli avoimuudesta ja peittyneisyydestä. (Watanabe 1989, 162.)

Taideteoksessa olevan totuus on asettunut teokseen ja taide on totuuden asettumista teokseen tekeille (Heidegger 1995, 38). Taideteoksessa tapahtuvaa totuutta, Heidegger tarkastelee aletheian kautta. *Olemisessa ja Ajassa* aletheia merkitsee totuutta olevan paljastumisen merkityksessä ja on vastakkainen totuuden loogiselle merkitykselle vastaavuutena ja ristiriidattomuutena. Totuus aletheiana liittyy *Olemisessa ja ajassa* Daseinin maailmaan heitetynä olemiseen. Vain Daseinin kautta, ja vain niin kauan kuin Dasein on, on totuus olevan kätkeytymättömyytenä. (OA § 44.)

*Taideteoksen alkuperässä* aukeama tapahtuu maan ja maailman välisessä taistelussa, joka on teoksen olemussuhde totuuteen. ”Se [totuus] on ainoastaan aukeaman ja kätkeytymisen välisenä kiistana maan ja maailman käänteisyydessä” (Heidegger 1995, 65). Heidegger puhuu *Taideteoksen alkuperässä* totuuden tapahtumisesta viidessä eri yhteydessä, jotka hän vain luetlee ja jonka vuoksi neljä niistä jää hyvin hämäräksi.

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

Aukeamaa Heidegger kuvaa avoimeksi paikaksi, joka tapahtuu keskellä olevaa, joka on olemisessaan. Aukeama on olevampi kuin oleva, ja siksi tämä avoin paikka ei ole olevien ympäröimä, vaan valaiseva keskus, joka itse

ympäröi *ei-minään* (*das Nichts*) kaikkea olevaa. Heideggerille maailmakin on olevampi kuin oleva ja saa tämän ominaisuuden myötä myös kyvyn *maailmoida*. Maailman maailmoiminen ja myöhemmin *Unterwegs zur Sprachessa* (1985) kielen *kielminen*, ovat tapahtumista, joka edustaa totuuden tapahtumista, *Ereignista*. Samaa rakennetta ei kuitenkaan löydy aukeamasta. Aukeama on jo itsessään tapahtuminen.

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

Taideteoksessa maa ja maailma edustavat kätkeytymisen ja aukeaman elementtejä, joiden välisessä taistelussa, eli niiden olemussuhteissa, tapahtuu totuus kätkeytymättömyytenä ja peittyneisyytenä. Maa edustaa Heideggerilla kreikan kielen *physisistä*, kaikkea olevaa, jonka luonteeseen kuuluu kätkeytyminen ja itseensä vetäytyminen, kun taas maailma on *logos*, joka on kielellistä ja materiatonta ja luonteeltaan paljastavaa. Yksinkertaistettuna maa edustaa materiaa ja maailma kaikkea sitä kielellistä, kulttuurista aluetta, jossa olemme. Aukeamaa ja kätkeytymistä ei pidä ymmärtää kahtena erillisenä tai vastakkaisena tapahtumisena vaan, kuten edellä todettiin, aukeamaan kuuluu kätkeytyminen ja kätkeytymiseen paljastuminen aukeamana.

Pyrkiessään kiertämään kaikki dikotomiat Heidegger määrittelee edelleen, ettei maa edusta vain kätkeytymistä ja itseensä vetäytymistä ja ettei maailma edusta ainoastaan paljastumista ja esille tuomista, vaan ne edellyttävät ja vaativat toinen toistaan ovat taistelun kautta *iskussa* (*Stoss*) toinen toisiaan edellyttäviä ja vaativia. Maan esiin työntyminen maailman kautta ja maailman maahan perustuminen tapahtuu ainoastaan kun tapahtuu alkutaistelu<sup>13</sup> aukeaman ja kätkeytymisen välillä. Tässä taistelussa totuus saa yhä enemmän tapahtumaluonnetta verrattuna *Olemiseen ja aikaan*. Totuus tapahtuu; se ei ole staattinen vaan dynaaminen.

## Aukeama, aletheia ja vapaus

Tekstissään *Vom wesen der Wahrheit*<sup>14</sup> Heidegger esittää väitteen: ”Totuuden *olemus*, kun se ymmärretään väitteen oikeellisuutena, on vapaus<sup>2</sup>” (Heidegger 1976, 186.) Tällä väitteellään hän menee totuuden määrittelyssä pidemmälle kuin *Olemisessä ja ajassa* (Pöggeler 1963, 96–97.) Hän redusoi totuuden vapaudeksi väitelauseen totuudesta, joka on ilmaistu lauseella: *Veritas est adequatio rei et intellectus* – totuus on yhtäpitävyys asian ja intellektin välillä.

Vapaus merkitsee Heideggerille jotain muuta kuin mitä sillä tavallisesti ymmärrämme. Kysymys on ihmisen vapaudesta, mutta ei siinä mielessä, että vapaus totuutena olisi ihmisen oikkujen ja mielijohteiden varassa. Vapaus on silleen jättämistä. Vapaus, jonka aukeama mahdollistaa, antaa olevien olla olemisessaan. Heidegger esittää, että aletheia tarkoitti tätä aukeamaa länsimaisen ajattelun alussa. Mikäli aletheia käännettäisiin ainoastaan kätkeytymättömyydeksi, mahdollistaisi se tavallisen totuuden uudelleen ajattelun väitelauseen oikeellisuudeksi ja palauttaisi olevan takaisin peittymättömyyteen, jota ei vielä ymmärretä. (Heidegger 1976, 187-188.)

Vuonna 1964 ilmestyneessä tekstissään *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* Heidegger antaa aukeamalle täsmällisimmän ja kypsimmän merkityksen, viitaten aluksi edelleen *lumen naturaleen*. Aletheia ja aukeama ovat yhtä, kuitenkin niin, että aletheian ansiosta aukeama on mahdollinen. Nimestään huolimatta itse aukeamalla ei ole sinänsä mitään yhteistä kirkkauden tai vaalean kanssa. Sen yhteys valoon on ainoastaan siinä, että valo voi näyttäytyä aukeamassa yhdessä pimeyden kanssa, mutta ilmaantuakseen valo ja pimeys edellyttävät aukeamaa.

Samoin kuin aukeama on avoin valolle ja pimeydelle, on se avoin äänelle ja sen vaikenemiselle, melulle ja hiljaisuudelle. Aukeama on avoimuus kaikelle läsnä- ja poissaolevalle, jossa ulkomuoto ei ole läsnäolevuuden tapa. Heidegger jatkaa aukeaman määrittelyä aletheian verhoamattomuuden tai kätkeytymättömyyden kautta. Läsnäolevuuden aukeamana aletheia takaa vasta totuuden mahdollisuuden, koska totuus voi olla – samoin kuin ajattelu ja oleminen – vain aukeaman elementissä sitä, mitä se on. (Heidegger 1969, 76.)

Mitä sitten on totuus? Heidegger tulkitsee Parmenideen runoa:

Tässä nimetään aletheia, kätkeytymättömyys. Sitä kutsutaan kauniisti pyörityneeksi, koska se on kierretty ympyrän kehään, jolla joka kohdassa alku ja loppu ovat samat. Tässä kiertymisessä ei ole kieroutumisen, epäjärjestyksen tai umpioitumisen mahdollisuutta.<sup>15</sup> (Heidegger 1969, 74.)

Miksi sitten aletheiaa ei voi kääntää enää nykyisin suoraan sanalla totuus? Miksi ei seurata sen kreikankielistä käännettä? Heidegger vastaa:

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

Siihen, onko aletheia edellisen mukaan vähemmän tai enemmän kuin totuus, voi vastata vain ajattelu, joka ei pidä totuutta yhtäpitävyytenä tai vastaavuutena kahden erilaisen substanssin välillä. Heidegger on tavallaan luopunut toivosta, että filosofia voisi päästä eroon itsestään, metafysiikasta, joka pystyy käsittelemään totuutta vain objekti–subjekti -suhteen kautta. *Olemisessa ja ajassa* ja muissa teksteissä ilmenevä kartesiolaisuuden kritiikki, mihin myös edellinen sitaatti viittaa, ei riitä. Totuus ei tapahdu enää filosofiassa vaan ajattelussa, ja totuudesta tapahtumisena on tullut ajattelun tehtävä.

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

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

*Taideteoksen alkuperässä* aukeama määrittely jää vielä epämääräisemmäksi kuin tekstissä *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. Kuitenkin edellä mainitun kaksoiskätkeytymisen merkityksestä on luettavissa saman suuntaista kehittelyä molemmista teksteistä. Yksi huomattavana ero näiden tekstien välillä on ajattelusta puhuminen filosofiasta puhumisen sijaan. Kun vielä *Taideteoksen alkuperässä* filosofialla annettiin totuuden tapahtumisen mahdollisuus tietäen ehdoin, niin *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkensin* filosofia on saavuttanut päätepisteensä ja täyttymyksensä.

## Viitteet

<sup>1</sup> Daseiniin kuuluu olemisyymmärrys, jonka kautta se pystyy kysymään olemista ja näin eroaa kaikista muista olevista. ”Tämä tarkoittaa, että Dasein on

- oleva, jonka maailmassa-olemisessa on kyseessä oma itse” (OA 2000, 185). Eroan tässä kohdin Reijo Kupiaisen käännöksestä, jossa hän on kääntänyt Daseinin *täälläoloksi*. Dasein ei ole kuka tahansa (*das Man*), joka ei kysy olemistaan ja on arkipäiväisyydessään huolettomassa tilassa.
- <sup>2</sup> Heideggerilla on kaksi termiä, jotka toimivat parina kuvaamaan suhtautumistamme maailmaan, *ontinen* ja *ontologinen*. Ontisen aihepiirinä ovat olevat ja ontologisen aihepiiri on oleminen. Yksinkertaistettuna ontologinen tutkimus tutkii olemista ja vastaavasti ontinen tutkimus tutkii esimerkiksi taloa.
- <sup>3</sup> Ks. Hoy 1995, 173
- <sup>4</sup> Ks. niin&näin -lehden numero 34, syksy 3/2002, joka on keskittynyt esittelemään hermeneutiikkaa ja siinä erityisesti Gianni Vattimon artikkeli *Rationaalisuuden rekonstruktio*, joka käsittelee Gadamerin hermeneutiikkaa.
- <sup>5</sup> Ks. Heikkinen, Kakkori & Huttunen 2001.
- <sup>6</sup> Ks. Skirbekk 1968, 23–27.
- <sup>7</sup> Ks. OA § 25–27: ”’Toiset’ eivät tarkoita niinkään kaikkia muita ulkopuoellani, joista minä erotun. Toiset ovat pikemminkin sellaisia, joista ei ensi sijassa erottauduta, vaan joiden joukossa ollaan. Tällä olemisella täällä myös muiden kanssa ei ole sellaista ontologista luonnetta, joka olisi olemista esilläolevan ’kanssa’ maailman sisällä. ’Kanssa’ on täälläolon kaltaista ja ’myös’ tarkoittaa olemisen yhtäläisyyttä huomioiden-huolehtivana maailmassa-olemisena. ’Kanssa’ ja ’myös’ on ymmärrettävä eksistentiaalisesti eikä kategorisesti.” (OA 156.) ”Kanssa-oleminen on aina oman täälläolon määre. Kanssätäälläolo luonnehtii toisten täälläoloa, sikäli kuin tämä on maailmassaan vapautettu kanssaolemiseen.” (OA 159.)
- <sup>8</sup> Ks. Marx 1971, 145–152.
- <sup>9</sup> Apofantinen käsite tulee Aristoteleelta, joka tarkoittaa totta tai epätotta kielellistä ilmaisua. Latinassa sanan vastine oli propositio. Nykylogiikassa apofanttinen vastaa väitelauseetta, erotuksena esimerkiksi kysymyksistä ja pyynnöistä. Edmund Husserlin filosofiassa apofansis on väitelauseen kielellinen ilmaisu. Heidegger käyttää apofanttista tässä husserlilaisessa merkityksessä. Husserl puhuu apofantisesta logiikasta, joka on arvostelman ja sen muodon teoria. (Husserl 1972, 1–2 ja 62.)
- <sup>10</sup> OA § 26, *Toisten täälläolo ja jokapäiväinen kanssaoleminen*. ”Kanssaolemiseen kuuluu toisten kanssätäälläolon avautuneisuus. Tämä tarkoittaa, että täälläolon olemisymmärryksen kuuluu jo ymmärrysoisista, koska sen oleminen on kanssaolemista.” (OA 162.)
- <sup>11</sup> *Der Ursprung des Kunstwerkes* (Heidegger 1980) ilmestyi painettuna kokoelmassa *Holzwege* vuonna 1945. Vuonna 1960 uudelleen painetussa *Holzwegessä* on esseen lisäksi Heideggerin jälkikirjoitus, joka on osittain kirjoitettu myöhemmin, sekä liite, joka on kirjoitettu 1956. Essee ilmestyi erillisenä painoksena 1960, johon sisältyy Hans-Georg Gadamerin esipuhe. Englannin kielinen käännös löytyy Gadamerin teoksesta *Philosophical Hermeneutics* (1977).

- <sup>12</sup> Jacques Taminiaux ja Michel Zimmerman viittaavat molemmat kirjoissaan ensimmäiseen painettuun versioon *Der Ursprung des Kunstwerkes* -esseestä, joka on päivätty vuonna 1935. Kyseessä on saksan-ranskankielinen laitos, jonka on kääntänyt E. Martineau Heideggerin omasta luento-käsikirjoituksesta. Esseen nimenä on *Vom Ursprung des Kunstwerkes*. Tässä niin sanotussa piraattiversioissa, joka on painettu ilman lupaa, Dasein ja Da ovat vielä keskeisessä osassa. Taminiaux'n mukaan ensi näkemältä vuoden 1936 versio näyttää ainoastaan vuoden 1935 laajennetulta versioilta, mutta esseiden sävyeroa hätkähdyttävänä pitää kuitenkin hätkähdyttävänä. (Taminiaux 1990, 223–226 ja 1993, 293–382, Zimmerman 1990, 121.)
- <sup>13</sup> *Taideteoksen alkuperän* vuonna 1960 ilmestyneessä Reclam-Ausgabessa on Heidegger korvannut sanan *Urstreit* sanalla *Ereignis*. Ereignis käännettynä suoraan suomeksi tarkoittaa tapahtumaa. Heideggerilla Ereignis koskee totuuden tapahtumista ja siitä tulee keskeinen termi teoksessa *Unterwegs zur Sprache*. Bruns (1989, 223) kuvaa Ereignisia heterogeeniseksi ja dialogiseksi, ennemmin sanaksi (sanaleikiksi) kuin käsitteeksi, määritelmäksi tai nimeksi. Vuonna 1991 julkaistiin *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger 1989) jota Heidegger kirjoitti *Taideteoksen alkuperän* ilmestymisen aikoihin. Tähän teokseen on asetettu suuria odotuksia ja on jopa puhuttu sen mahdollisesti olevan Heideggerin toinen pääteos *Olemisen ja ajan* ohella.
- <sup>14</sup> Viitaan *Wegmarkenissa* (Heidegger 1976) olevaan *Vom Wesen der Wahrheit*in, en Gesamtausgaben osaan 34, jonka nimi on *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlensgleichnis und Theätet*. (Heidegger 1988).
- <sup>15</sup> Käännös on Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen edesmenneen Matti Kososen julkaisemattomasta käännöksestä *Filosofian loppu ja ajattelun tehtävä*, kuten myös muut käyttämäni suorat käännökset Heideggerin tekstistä *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1969).

## Lähteet ja kirjallisuus

- Bruns, L. G. (1989) *Heidegger's Estrangement. Language, Truth and Poetry in the Later Writings*. London: Yale University Press.
- Gadamer, H. G. (1986) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Gadamer, H. G. (1977) *Philosophical hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- Heidegger, M. (1969) *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. Teoksessa *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 61–80.
- Heidegger, M. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Band 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976) *Wegmarken*. Gesamtausgabe, Band 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.



- Heidegger, M. (1980) *Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)*. Teoksessa *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1 – 72.
- Heidegger, M. (1985) *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe, Band 12. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1986a) *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1986b) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag: Tübingen.
- Heidegger, M. (1987) *De L'origine de L'oeuvre D'art*. Première version (1935). Kaksikielinen saksa-ranska käännös. Authentica.
- Heidegger, M. (1988) *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlensgleichnis und Theätet*. Gesamtausgabe, Band 34. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. 1989. *Beiträge zur Philosophie*. Gesamtausgabe, Band 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1995) *Taideteoksen alkuperä*. Taide: Helsinki.
- Heidegger, M. (2000) *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.
- Heikkinen, L., T., H., Kakkori, L. & Huttunen, R. (2001) This is my truth tell me yours. Some aspects of Action Research quality in the light of truth theories. *Educational Action Research* Vol 9/1/2001.
- Hoy, D., C. (1995) Heidegger and the hermeneutic turn. Teoksessa Charles Guignon (Ed.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: University Press, 170 - 194.
- Husserl, E. (1972) *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kusch, M. & Hintikka, J. (1988) *Kieli ja Maailma*. Kaleva: Oulu
- Marx, W. 1971 *Heidegger and the Tradition*, Evanston: Northwestern University Press.
- Mulhall, S. (1996) *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time*. London: Routledge.
- Pöggeler, O. (1963) *Der Denkweg Martin Heidegger*. Tübingen: Günther Neske Verlag.
- Skirbekk, G. (1968) *Truth and preconditions. An interpretation of Heidegger's theory of truth*. Bergen.
- Taminiaux, J. (1983) The Origin of "The Origin of the Work of Art". Teoksessa John Sallis (Ed.) *Reading Heidegger Commemorations*. Bloomington: Indiana University Press. 293 – 382.
- Taminiaux, J. (1990) *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Albany: State University of New York Press
- Tugendhat, E. (1993) Heidegger's Idea of Truth. Teoksessa Wolin Richard (Ed.) *The Heidegger Controversy*. Cambridge: MIT
- Vattimo, G. (2002) Rationaalisuuden rekonstruktio. *niin&näin* numero 34. 3/ 2002. 101–105.
- Watanabe, J. (1989) Die Frage nach dem Wesen der Kunst bei Heidegger and Nietzsche. Teoksessa *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag*

von *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 155–174.  
Zimmermann, M., E. (1990) *Heidegger's confrontation with modernity*.  
Bloomington: Indiana University Press.

Barbara Tuchańska

## HEIDEGGERIN ONTOLOGINEN TOTUUS

Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esittämän totuuskäsityksen ymmärtäminen edellyttää mannermaisen filosofian lingvistisen ja historiallisen käänteen merkityksen ymmärtämistä. Mannermaisen filosofian lingvistinen käänne eroaa analyttisen tradition lingvistisestä käänteestä, koska se sisältää hermeneuttisen kehän. Kielestä on tullut mannermaiselle filosofialle jotakin perustavampaa kuin järki, joka ”nähdään täysin juurtuneena kieleen” (Grondin 1987, 46), ja kieli on juurtunut puolestaan dialogiin ja hermeneuttiseen tulkintaan. Tarvitsemme kaksi Heideggerin esittämää vaihetta nähdäksemme kuinka järki on juurrutettu kieleen. Ensiksi hylätään se metafyyssinen käsitys kielestä, jonka mukaan kieli on ensin ”tietoisien subjektin vapaa luomus ja toiseksi väline tai instrumentti ihmisen tarkoituksiin” (Caputo 1985, 257) ja toiseksi korvataan se näkemyksellä, jonka mukaan ”ihminen ei ole se, joka puhuu, vaan kieli itse, ja ennen kuin se on minkäänlaisen kielen instrumentti, on se alkuperäisemmin maailman avautuminen” (Caputo 1985, 257).

Historiallista käännettä ei käsitellä loppuun hylkäämällä vain kielen metafyyssinen idea. Heideggerille tämä tarkoittaa metafysiikan hylkäämistä sellaisenaan. Metafysiikan analyysit olemisesta ja olevasta korvataan olevien olemisen analyysillä ja paljastetaan olemisen fundamentaaliontologinen perusrakenne eli olemisen ajallisuus. Koska oleminen on perustavanlaatuisen käsite Heideggerin ontologiassa, niin myös kaikki muut käsitteet totuus mukaan lukien, saavat ”alkuperäisessä olemisessään” eksistentiaalisen ja ajallisen merkityksen.

Esitän Heideggerin käsityksen totuudesta neljässä vaiheessa: Ensiksi esitän Heideggerin kritiikin traditionaalista totuuskäsitystä kohtaan. Toiseksi esitän hänen totuuskäsityksensä avaamisena ja avautuneisuutena. Kolmanneksi esitän hänen käsityksensä siitä, että ontologinen totuuden analyysi jatkaa antiikin tapaa ymmärtää totuus *aletheiana*. Neljänneksi esitän Heideggerin

näkemyksen totuudesta olioista huolehtimisen ja tieteellisten objektien yhteydessä.

## 1. Totuus ja *adequatio intellectus et rei* Heideggerilla

”Perinteinen” ymmärrys totuudesta *intellectuksen* ja *resin* välisenä vastaavuutena, arvostelmina ja tosiasiaina, toimii kriittisenä viitekehystenä Heideggerin fundamentaaliontologiselle tutkimukselle ja analyysille ”totuudesta”. Hänen mukaansa on olemassa kolme teesiä ”jotka luonnehtivat perinteistä käsitystä totuuden olemuksesta” (OA 266):

1. Totuuden ’paikka’ on lausuma (arvostelma).
2. Totuuden olemus on arvostelman ’yhtäpitävyydessä’ kohteensa kanssa.
3. Logiikan isä Aristoteles osoitti, että totuuden alkuperäisenä paikkana on arvostelma ja alkoi määrittää totuutta ’yhtäpitävyytenä’. (OA 266.)

Heidegger myöntää, että perinteinen tapa ymmärtää totuus väitteen ominaisuutena, eli propositionaalinen totuuskäsitys, on väistämätön. Hän pyrkii kuitenkin osoittamaan, että propositionaalinen totuuskäsitys sisältää loogisen rajoitteen, jonka vuoksi se jää johdetuksi ja riittämättömäksi (OA 266–267).<sup>1</sup>

Heidegger esittää perustavanlaatuisia kysymyksiä liittyen edellä käsiteltyyn:

*Mitä muuta tässä suhdekokonaisuudessa - adequatio intellectus et rei - on epäsuorasti asetettu? Mikä ontologinen luonne tällä mukana-asetetulla itsessään on?*<sup>2</sup>  
Mitä termi ’yhtäpitävyys’ tarkoittaa? (OA 267.)

Kun jokainen yhtäpitävyys on suhde, mutta jokainen suhde ei ole yhtäpitävä, niin minkä suhteen *intellectus* ja *res* ylipäättään ovat yhtäpitäviä? Jos me hyväksymme, että tiedon pitää antaa asiat *siten kuin* ne ovat, voimme olettaa, että yhtäpitävyydellä on relaation luonne: ”siten – kuin”. Kuitenkaan selvää ei ole millä tavalla *intellectuksen* ja *resin* välillä suhde on mahdollinen, ”koska niiltä puuttuu samanlaisuus”. (OA 268.)

Seuraavissa *Olemisen ja ajan* kappaleissa ja pykälissä kysymykset muuttuvat yhä perustavanlaatuisemmiksi. Heidegger kysyy, onko meidän kehitettävä tietoteoreettista problematiikkaa subjekti – objekti-suhteeseen nähden vai jäätävä subjektin (fysikaaliseen) sfääriin? Onko meidän erotettava ”arvostelman esittäminen *reaalisena* psyykkisenä tapahtumana ja se, mihin arvostelma kohdistuu puolestaan käsitettynä *ideaalina* sisältönä?” (OA 268). Millainen on ideaalisen ja reaalisen välinen suhde? Heidegger antaa ensim-

mäisen vihjeen vastauksesta kysymyksiinsä: ”Totuus tulee tietämisen itsensä kohdalla fenomenalisesti selväksi” kun ”tietäminen käy ilmi totena” ja tietäminen vakuuttuu totuudestaan kun se näyttää toteen itsensä (OA 268). Esimerkiksi lausuma, että seinällä riippuva kuva on vinoissa näyttää itsensä toteen, ”kun lausuman esittäjä kääntyy ja havaitsee kuvan riippuvan seinällä vinoissa” (OA 268). Seuraavaksi Heidegger sivuuttaa pitemmälle menevät empiristiset epäilyt:

Lausuman esittäminen on olemista kohti sitä esinettä itseään, joka on. Mitä tämän esineen havaitseminen sitten todistaa? Ei mitään muuta kuin *että* kyseessä *on* se oleva itse, jota lausumassa on tarkoitettu. (OA 270.)

Lausuman esittäminen ”*paljastaa* sen olevan, jota kohti se on” ja oleva ”näyttäytyy itse *siten*, *miten* se itsessään on. Tämä tarkoittaa, että *se* on itseydessään *siten* kuin *sitä* lausumassa osoitetaan olevana – *siten* kuin *se* paljastetaan olevana.” (OA 270.)

Heidegger näyttää päätyvän naiivin realistiseen representationalismiin, mutta niin ei kuitenkaan käy. Hän lisää välittömästi:

Se mikä tulee näytetyksi toteen, ei ole tietämisen ja kohteen, eikä edes psyykkisen ja fyysisen yhtäpitävyys, mutta ei myöskään keskinäisten ’tietoisien sisältöjen’ välinen yhtäpitävyys. Toteen tulee näytetyksi yksinkertaisesti olevan itsensä oleminen paljastettuna – oleva paljastuneisuutena ’miten’-suhteessa. (OA 270.)

Toisin sanoen, lausuman verifikaatio (totuudellisuus) ei osoita yhtäpitävyyttä representaation ja toden asian tai kahden representaation (mentaalisen ja aistimellisen) välillä, vaan olion tietynlaisista olemista, nimittäin paljastuneena-olemista (Kockelmans 1984, 3). Heidegger väittää, että toden lausuman tapauksessa se, mihin lausuma kohdistuu, siis oleva itse, näyttäytyy samana kuin mitä se on itsessään, itseydessään (OA 270). Ja Heidegger pääättelee:

Lausuma on tosi, tarkoittaa: se paljastaa olevan itsessään. Lausuma väittää, se osoittaa, se ’saattaa nähtäväksi’ (apofansis) olevan paljastuneisuudessaan. Lausuman oleminen totena pitää ymmärtää paljastavana olemisena. Totuudella ei siis ole mitään yhtäpitävyyden rakennetta tietoisuuden ja kohteen välillä siinä mielessä, että kysymys olisi yhtäläisyydestä olevan (subjekti) ja toisen olevan (objekti) välillä. (OA 271.)

Näin ollen Heideggerin näkökulma tuo mieleen deflatorisen käsityksen totuudesta. Käy ilmi, että totuus on lausuman (arvostelman, tai mahdollisesti arvostelman ideaalin sisällön) ominaisuus (tila), joka paljastaa olevat, ja tämä on ”ontologisesti mahdollista vain maailmassa-olemisen perusteella” (OA 271). Onko tämä päätelmä selvä? Onko paljastuminen helpompi ymmärtää kuin korrespondenssi? Välttääkö tämä päätelmä tarpeen tehdä ontologinen ero tietävään subjektiin ja sen objektiin? En ole varma. Onneksi Heideggerin analyysi totuudesta ei pääty tähän.

## 2. Heideggerin käsitys totuudesta avautuneisuutena ja avaamisena

Tutkimuksensa alussa totuuden ilmiön ontologisesta tulkinnasta Heidegger kritisoi ja hylkää sen muutoksen totuuden käsityksessä, joka artikuloituu metafysiikan traditiossa.

Heideggerin mukaan moderni metafysiikka muutti tiedon ymmärtämisen ”jonkin omistamisesta tietoisuudessa” tiedon näkemiseksi itsereflektiona, toisin sanoen tietoisuudksi siitä, mikä on tiedetty, joka on tietoisuutta itsestä. Seurauksena tästä muutoksesta oli usko, että pätevää on vain sellainen tieto, joka samalla tietää itsensä, jonka se tietää sellaisenaan ja joka on varma itsestään tässä tiedossa. Näin jokin ainoastaan tietoisuudessa oleva onkin nyt päinvastoin, joko ei enää tietoa tai ei vielä tietoa. Tästä perspektiivistä totuus tulee läheisesti liitetyksi *varmuuteen*, joka on ”tiedon autoritaarinen muoto” (Heidegger 1973, 20). Tällä tavalla totuudesta tulee puhtaasti tietoteoreettinen ilmiö.

Vastustaessaan tätä näkemystä Heidegger väittää, että jos totuus ymmärretään ontologisesti, sitä ei pidä yhdistää itsetietoisuuteen. Totuus ei ole varmuutta, jonka tietoisuus ”kokee” tiedostaessaan itsensä. Päinvastoin, sen täytyy olla tila, tai paremminkin meidän (Daseinin) ja maailman tapa olla.<sup>3</sup> Totuus täytyy ymmärtää meidän olemisemme olennaisena osana, olemisen, joka aina on maailmassa-olemista. Mitä tarkoittaa, että totuus on olennainen osa meidän tapaamme olla, toisin sanoen, että Dasein on totuudessa tai että, ”Dasein on aina jo totuudessa ja epätotuudessa”? (OA 275.)

Heidegger pitää meitä jokaista ontologisesti Daseineina, olevina jotka ”huolehtivat omasta olemisestaan”. Daseinille on ainutlaatuista, että ”Dasein jollakin tavalla ja jollakin ilmeisyydellä ymmärtää itsensä olemisessaan” (OA 32). Dasein ei ole yksinkertaisesti maailman sisässä kuten esimerkiksi vesi on lasissa (OA 80). Ollessaan fenomenologisesti annettuna itselleen, Dasein on aina *minun*, se on minun-olemista-maailmassa, minun ”suhteen” ottamistani maailmaan ja minun asioista ja olioista huolehtimistani (OA 80–84).

Maailmassa-olemisen idea Daseinin ontologisena rakenteena antaa Heideggerille mahdollisuuden ylittää subjekti – objekti-suhde ihmisen toiminnan ja tiedon analyysissaan. Ei niin olemassaolo kuin tietokaan ole ”suhde” kahden erillisen olion välillä: ihmisen (sielu), joka on subjekti ja maailman (olio), joka on objekti. Dasein ja maailma ovat erottamattomat. Ne ovat yhtä alkuperäiset ja ontologisesti ne muodostavat kokonaisuuden. Maailmassa-olemisen idea pakottaa meidät hyväksymään täydentävän idean siitä, että maailma on-meissä, tai kuten Heidegger asian ilmaisee, maailma on aina ja on aina jo paljastunut Daseinille (OA 90).

Daseinin maailmassa-olemisen seurauksena toiminnassa ja tiedossa ei tule esiin sisäisen sfäärin astuminen vastakkaiseen sfääriin eli (tiedostettuun) maailmaan. Dasein on aina jo maailmassa ja ”*tietäminen on maailmassa-olemisen olemistapa*” (OA 88), tai toisin sanoen ”... tietäminen itse perustuu alustavasti olemiseen-jo-maailman-äärellä, jona Daseinin oleminen olemuksellisesti konstitoituu” (OA 88). Tämä tarkoittaa, että ”tietäminen ei viimekädessä *luo* subjektin ‘*commerciumia*’ maailman kanssa, eikä tämä *muodostu* maailman vaikuttaessa subjektiin” (OA 90). Maailman ja Daseinin tiedollinen yhteys eli se tosiasia, että Dasein tiedostaa maailman perustuu, Daseinin ontologiseen konstituutioon eli sen maailmassa-olemiseen.

Daseinin maailmassa-oleminen avaamisena ja avautuneisuutena on perusta totena-olemiselle paljastumisena ja totuuden ymmärtämiselle ontologisesti (OA 274–273). ”Maailmassa-olemisena käsitetyn Daseinin myötä on aina jo avattu maailmansisäinen oleva” (OA 258). Heidegger tunnistaa, että tämä väite ”näyttäisi sopivan yksiin sen realismin esittämän teessin kanssa, että ulkomaailma on reaalisesti esillä” (OA 258). Heidegger kuitenkin täsmentää heti, että hänen oma kantansa ja realismi sopivat yhteen ”ikään kuin doksografisesti” (OA 258). Ne eroavat periaatteessa ensinnäkin ”siinä, että realismissa on tarve todistaa ’maailman’ todellisuus ja että tämä on todistettavissa” (OA 258), ja toiseksi Heideggerin mukaan ”realismista puuttuu ontologinen ymmärtämisen tapa” (AO 258) niin kauan kuin Arealismissa pyritään selittämään reaalisuutta ontisesti sellaisten reaalisten vaikutusyhteyksien avulla, jotka esiintyvät kahden reaalisesti olevan välillä@ (OA 258).

Daseinin eksistentiaalisessa analytiikassa Heidegger artikuloi todellisuuden ja totuuden ontologisen ymmärtämisen. Hänen ontologinen tutkimuksensa viittaa totuuden *olemistapaan* eli sanonnan ”että totuus on olemassa” ontologiseen merkitykseen ja siihen välttämättömyyteen, jolla me oletamme totuuden olevan olemassa. (OA 256 ja 267–266.)

Heidegger painottaa, että totuus on filosofiassa aina yhdistetty olemiseen ja että totuus tarkoittaa ”itsessään näyttäytävää” (OA 265). Viitaten Parmenideeseen, Herakleitokseen ja Aristoteleeseen hän yhdistää totuuden

avautuneisuuteen ja paljastumiseen. Ensisijaisesti totuus kuuluu Daseinille, joka ”paljastaa maailmansisäistä olevaa” (OA 273) huolehtiessaan olioista ja toissijaisesti totuus on paljastetut oliot. Maailmansisäisten olevien paljastuneisuus ”perustuu maailman avautuneisuuteen” (OA 273). Michael Inwood tähdentää, että kätkeytymätön on maailma kokonaisuus, jossa me olemme, ja että totuus on ensisijaisesti maailman ilmiö, mutta olevat ovat kätkeytymättömiä meille ja ”*me* paljastamme ne” (Inwood 1999, 13). Maailman avautuneisuus muodostuu ontologisesti Daseinin virittyneisyydestä, ymmärtämisestä ja puheesta, joilla se ”kohtaa yhtä alkuperäisesti maailman, jossakin-olemisen ja itsen” (OA 273). Edelleen Dasein ”on olemuksellisesti avautuneisuutensa, koska se avaa ja paljastaa avattuna” (OA 273). Toisin sanoen, propositionaalisen totuuden johdannainen luonne perustuu Daseinin ontologisiin rakenteisiin, jotka mahdollistavat ennen kaikkea olion paljastumisen ja totuuden. Daseinin olemisen ontologiset rakenteet, jotka ovat maailmassa-oleminen ja yhdessä-oleminen-maailmansisäisesti-olevien kanssa, tulevat selviksi huolen ilmiön kautta.

Daseinin avautuneisuus ja sen avoimuus perustuvat Daseinin heitteisyyteen (faktisuuteen). Heitteisyys paljastaa, että Dasein ”sisältyy määrättyyn maailmaan ja ilmenee määrättyjen maailmansisäisten olevien äärellä määrättyllä alueella” (OA 274). Ilman heitteisyyttä Dasein ei voi ymmärtää itseään *maailman* ja muiden suhteen eikä voi avata maailmaa sinänsä. Heitetynä Dasein ilmaisee itseään puheessa ”avaavana olemisena kohti olevaa” (OA 276), ja lausumissa ”olevasta, joka on paljastettu” (OA 276). Vasta tämän jälkeen tulee mahdolliseksi propositionaalisen totuuden idea, koska ontologinen analyysi paljastaa tilanteen ontologiset ehdot, jossa ”lausuma antaa olion olla vastassa itseään objektina” (Kockelmans 1984, 7).

Daseinin avoimuus tarkoittaa sitä, ettei ainoastaan heitteisyys kuulu sen rakenteeseen, vaan että myös luonnos (*Entwurf*) kuuluu Daseinin olemisrakenteeseen. Ontologiselta rakenteeltaan Dasein on tosiasiaassa heitetty luonnos. Luonnoksena se on aina kohti olemiskykyään. Ilman luonnosta Dasein ei voi avata itseään autenttisesti ymmärtämällä itseään omimman olemiskykynsä pohjalta. Ollessaan olemuksellisesti langennut maailmaan Dasein on epätotuudessa, toisin sanoen se on suljettu ja peittynyt. Tämä tarkoittaa sitä, että Daseinin oleminen totuudessa, avattuna, on yhtä alkupe- räistä kuin sen oleminen epätotuudessa, suljettuna. ”Tuotamme yhdessä ja samassa operaatiossa aina totuuden ja aina sotkeudumme epätotuuteen” (Caputo 1992, 50). Analogisesti, sikäli kuin olevat paljastuvat Daseinin myötä, ne ovat alun perin kätkeytyneitä tai naamioituneita. Tämän vuoksi paljastuneisuus ”täytyy aina ensin vallata olevalta” (OA 275). Ilman Daseinin ymmärrystä maailma on kätkeytynyt, ja vaikka paljastamisemme alkaa, ”peittyneisyys jatkuu siten, että avoin paljastaa vain tietyn aspektin todelli-



suudesta, ei sen koko olemusta” (Inwood 1999, 14). Ylitämme peittyneisyyden osittain, tapaus tapaukselta.

Näin totuuden ilmiöön löytyy eksistentiaalinen selitys: alkuperäisesti totuus on *eksistenssin totuutta* – toisin sanoen – totuus on päättäväisyyttä, joka ennakoii kuolemaa. Vain meidän päättäväisyytemme kohti kuolemaa ymmärtää ja avaa olemisen tarkoituksen. Se on ymmärrys siitä, että Dasein ”heitettynä voi vain luonnostaa itsensä määrättyihin faktisiin mahdollisuuksiin” (OA 363) ja siitä, että viime kädessä kysymys on meidän itsemme olemisesta jokaiselle meistä. (Dahlström 2001, 322–324.)

Täällä-oleminen (be-here) ei ole tarkoituksetonta ympäriinsä juoksemista ilman alkuperää tai tulevaisuutta, eikä täällä-oleminen ole myöskään järjetöntä läsnäolon ja poissaolon peliä. Olla täällä on olla joku, joka on heitettynä ja langenneena maailmaan, ja jolle aina jo on ja aina tule olemaan aiheena hänen oma olemassaolonsa. (Dahlström 2001, 325.)

Totuuden ilmiön eksistentiaalinen selitys antaa meille mahdollisuuden paljastaa äärimmäinen ontologinen rakenne, joka on ajallisuus. Koska olemisen, ja erityisesti minun olemisen-täällä, ei ole aktuaalista läsnäoloa niin se, että tunnistan olemassaoloni totuuden, tarkoittaa ajan ymmärtämistä kolmena ajallisuuden *ekstaasina* tai moodina: olioiden *ennakointina*, *palauttamisena* ja *huolehtimisena* hetkellä, jonka moodi on etusijassa tulevaisuudessa.

Vain koska Dasein on määritetty ajallisuutena, se mahdollistaa itselleen edellä luonnehtimamme edelläkäyvän päättäväisyyden varsinaisen kokonaisuena olemisen kyvyn. *Ajallisuus paljastaa varsinaisen huolen mieleksi.* (OA 392.)

Ajallisuus on horisontti, josta olemisen on ymmärrettävää tulevaisuuden, olleisuuden ja nykyisyyden toisiinsa liittyvien moodien kautta. Tämä on erityisen tärkeätä ymmärtääksemme Daseinin olemista. Kun objektiivisesti läsnäolevan olion olemisen on ymmärrettävissä toisiaan seuraavien nyt-hetkien horisontista, on tämä horisontti kuitenkin riittämätön tuomaan näkyviin Daseinin ontologisen ulottuvuuden, joka aina on edellä-itseen-jo-aina-(maailmassa)-kanssa-olemisena (maailmansisäisten olevien kohtaaminen). Tämä on perustavanlaatuista Daseinin maailmassa-olemiselle.

Asettamalla esiin kaikki Daseinin olemisen perustavat rakenteet, jotka muodostavat ontologisen peruskallion totuudelle avautuneisuutena, Heidegger kuvaa muutoksen, jossa tapahtuu siirtymä tästä totuuden ontologisesta ilmiöstä totuuteen korrespondenssina *intellectuksen* ja *resin* välille. Dasein ilmaisema väite täydentää paljastumisen: se ylläpitää paljastuneisuutta. Samanaikaisesti jotain on käsillä: ”Sillä on itsessään suhde

paljastettuun olevaan” (OA 277); se paljastaa olevan, jos se on suhteessa tähän olevaan. Tämä suhde osoittautuu itse sellaiseksi, kuin se olisi objektiivisesti läsnä. Se osoittautuu suhteeksi objektiivisesti läsnäolevien olevien välillä: *intellectuksen ja resin suhteeksi* (OA 277). Näin ”*paljastuneisuudesta (totuudesta) tulee omalta osaltaan esilläoleva suhde kahden esilläolevan (intellectus ja res) välillä*” (OA 277–278). Totuuden paikka on metafysiikassa ensisijaisesti propositiossa (lausumassa). Sen sijaan Heideggerille totuuden paikka on Daseinin olemisessa huolena. Tästä näkökulmasta katsottuna propositionaalinen totuus on johdettu ilmiö.

### 3. Heideggerin ontologinen käsite totuudesta versus *aletheia* ja *apophansis*

Heidegger uskoo, että hänen totuuden analyysinsä ei ole ainoastaan peräisin antiikin ontologiasta, vaan että se jatkaa totuuden ymmärtämistä *aletheiana*, *logoksen* ymmärtämistä puheena, samoin kuin toden lausuman ja puheen ymmärtämistä *apophantiksena* (paljastumisena) (OA 55–58, 68–69, 271–272). Hänen mukaansa antiikin filosofiassa *logos* puheena on totta, silloin kun se saattaa olevat, joista on puhe, ulos kätkeytyneisyydestään keskustelussa, joka saattaa olevan nähtäväksi. *Logoksessa* ”oleva saadaan nähtäväksi kätkeytymättömänä (*alethes, ἀληθές*); että oleva paljastetaan” (OA 56). *Logos* ei kuitenkaan ole totuuden ensisijainen paikka, vaan totuuden esisijainen paikka on ”jonkin korutonta ja aistein tapahtuvaa aistimista” (OA 33), joka on aina totta: ”näkeminen paljastaa aina värit ja kuuleminen paljastaa äänet” (OA 333). Heidegger ei mainitse tässä, että useimmille antiikin filosofeille aistihavainnot eivät ole totta itsessään tai ontologisen rakenteensa takia. Niiden totuus riippuu ulkoisten olioiden tilasta, jotka kausaalisesti vaikuttavat aisteihin tai jostakin, joka ei ole empiiristä, ja tämän vuoksi kaikki aistihavainnot eivät ole totta.<sup>4</sup>

Heideggerin tekemä *logoksen* identifiointi puheeseen antaa perustan *logoksen* eksistentialistiselle tulkinnalle. Puhe ”konstituoii Daseinin eksistenssiä” (OA 206). Puheen ontologinen rakenne, nimittäin se, että se aina viittaa-johonkin ja kommunikoi-jollekin, perustuu Daseinin maailmassa-olemiseen ja olemiseen-muiden-kanssa. Kommunikointi ei kuitenkaan tarkoita kokemusten välittämistä, kuten esimerkiksi toiveiden tai mielipiteiden välittämistä yhden subjektin sisältä toisen subjektin sisälle. Kommunikoivassa puheessa kanssaoleminen on jaettu, joka tarkoittaa, – uskokseni – että Dasein ja muut ovat yhtäläisesti ja yhtäaikaaisesti *konstituoituneet* puheessa. ”Ihminen näyttäytyy olevana, joka puhuu” (OA 211). Tämän Hei-

degger lukee myös aivan oikein kreikkalaisten filosofien ansioksi. Ei kuitenkaan ole aivan selvää se, että Heideggerin filosofiassa ja kreikkalaisten filosofiassa totuuden käsite, *logos*, ihminen jne. olisi asetettu samaan tai edes yhtäiseen kontekstiin. Pohdin tätä aihetta hieman tarkemmin seuraavassa.

Se, mikä on perustavanlaatuista Heideggerin ontologiselle käsitykselle totuudesta, koostuu kolme oletuksesta: 1. Kaikkien ontologioiden on lähdettävä liikkeelle fundamentaaliontologiasta, joka on Daseinin eksistentiaalista analytiikkaa (OA 34). 2. ”Vain sikäli kun Dasein on, siis kun on ontinen mahdollisuus olemisymmärrykselle, ’on’ [*gibt es*] olemista” (OA263). 3. Edellisestä seuraa, että ”*totuus ’on’ vain kun ja niin kauan kun Dasein on*” (OA 279).

Epäilen sitä, että edellä lueteltujen oletusten yhdistelmä löytyisi antiikin ontologioista tai erityisesti Aristoteleelta ja Platonilta. Oletukset konstituivat jälkikartesiolaisten ontologian, joka ylittää kartesiolaishusserliläisen mielenfilosofian.

Heideggerin ontologia ei ainoastaan ala Daseinin olemisen analyysistä vaan myös *jää sinne*. Mitä tahansa ilmiötä Heidegger analysoi, paljastaa hän ilmiön perustavaksi ehdoksi sen ontologisen eksistenssin rakenteen (täällä-olemisen). On selvää, ettei hän voi osoittaa niin olevaa kuin olemistakaan Daseinin perustavaksi ehdoksi, koska se tarkoittaisi paluuta metafysiikkaan tai naturalismiin, jotka edustavat hänelle ontisia teorioita olevasta. Jäljelle jää kuitenkin kolmas mahdollisuus, joka jää häneltä tutkimatta, nimittäin sosiaalishistoriallinen ontologia.<sup>5</sup>

Toisaalta kuitenkin kreikkalaisen totuus-käsitteen perusta – ainakin sofisteilla, Sokrateella, Platonilla ja Aristoteleella – on yhdistelmä sosiaalista ontologiaa ja metafysiikkaa, joka eroaa olennaisesti Heideggerin lähtökohdista.<sup>6</sup> Kreikkalaisille totuus on itse asiassa liitetty dialogiin, *dialektiikkaan* ja *diá-logokseen*. Diálogoksen olemus ei ole itsensä ilmaisua, vaan se on vaikuttamista toisiin ihmisiin, heidän suostutteluun ja heidän näkemystensä hallitsemista. Se on dialogia *agonina* eli taisteluna tai ehkä paremminkin pelinä. Sofisteille, ja mahdollisesti myös Sokrateelle, se muodostaa totuuden perimmäisen ontologisen perustan. Dialogin osanottajien välissä oleva intersubjektiivinen tila on paikka, jossa merkitykset eli se mitä-on-sanottu [puhuttu-sana] on olemassa: merkitykset ovat paljastuneet sinä mitä-jokainen-osallistuja-on-antanut ja samalla ne ovat konstituoituneet tai ne *konstituivat itse* siksi mikä-tulee-jaetuksi-kaikkien-osallistujien-kanssa. Sikäli kuin osallistujat ovat välttämättömiä dialogille, merkitykset konstituioivat heidän kauttaan, ja sikäli kun yksikään osallistuja ei yksin pidä hallinnassaan dialogia, merkitykset muodostuvat itsestään ja heittävät itsensä osallistujille. Vain tällöin totuus nousee esiin oikeellisuutena: olla totuudessa tarkoittaa, ettei ole väärässä, tietää oikein. Oikein tietäminen on ele-

menttien yhdistämistä siten, kuten ne aktuaalisesti ovat yhdistyneet. Tämä on perustana siihen, miten ne pitäisi yhdistää. Totuus on uskomusten mielivaltaisuuden, ominaispiirteiden ja – kaikkein merkittävimmin – ristiriitaisuuksien ylittämisen tulos.

Käsitteet eivät ole ainoastaan mitä-ne-ovat (tai ennemminkin mitä ne olivat) tosiasiallisesti yksilön mielessä, vaan myös mitä-niiden-pitäisi-olla ideaalisesti ja objektiivisesti yhteisessä dialogin sfäärissä. Totuus on enemmän kuin *aletheia*: selittyen totuuden invarianssilla Platonin ja Aristoteleen ylittäessä empiiriset oliot, puheessa ilmiöstä ja heidän viittauksissaan siihen, mitä todella on. Olioiilla, jotka todella ovat, ei tarkoiteta reflektiossa-olemista tai olemista muodon ja aineen synteessä, vaan itsenään-olemista, mitä-ne-ovat-olemista. (Aristoteles 1990, 1052b–1052a.) Nämä entiteetit, oliot, ideat tai olemukset paljastuvat dialogissa. Ihmisten osallistuminen dialogiin antaa ikuisten olioiden avautua itsessään, tehdä itsensä avautuneiksi ja nähtäväksi todellisen tiedon (*episteme*) alueella. Avautuneisuus on niiden akativiteettia, ei meidän; voimme vain paljastaa ne jonakin jo olemassa olleina, mutta aikaisemmin tuntemattomina. Tämän seurauksena me voimme ”kokea” totuuden. Se ei ole ihmisen (minun) avautuneisuutta, vaan se on olioiden ja totuuden avautuneisuuden tila. Avautuneisuus, metafyyssisen olemisen itsensä-paljastava luonne ja totuus itse ovat ehtoja meidän tietomme totuudellisuudelle. Ilmaisulla ”On olemassa totuus” on absoluuttisesti ontologinen eli metafyyssinen merkitys: totuus on korkein ja täydellisin oleminen, eli se on olemisen perikuva. Tämä tarkoittaa sitä, että totuuden paljastuminen on totuus itse.

Ilman totuuden erottamista mielipiteistä ja ilman olemisen metafyyssistä ideaa ei idea *epistemestä* tosi-tietämisenä eikä idea totuudesta *aletheiana* ole mahdollinen. Siksi Heideggerin totuuskäsitys kuuluu erilaiseen filosofian traditioon. Heideggerin näkökulma antiikkiin paljastaa totuuden ilmiön relativotuneena ihmiseen ja ihmisen yhteisesti jaettuun maailmaan. Heideggerin käsitys totuudesta on totuus objektiivisesti representoituna sekä totuus paljastumisena, joka tapahtuu olioiden huolehtimisessa.

## 4. Totuus olioiden huolehtimisessa ja tieteellisessä objektivoinnissa

Jonkin asian tekeminen tai välineen käyttäminen paljastaa sen merkityksellisyuden ja viittaussuhteet, kuten esimerkiksi vasaran käyttäminen ”paljastaa vasaran erityisen ’kätevyyden’ ” (OA 97). ”Välineen olemistapaa, jossa väline itsessään näyttäytyy, kutsumme käsilläolevuudeksi [*Zuhandenheit*]” (OA97). Kun väline toimii oikein, paljastuu sen kätevyys ja meidän kykymme käyttää sitä. Meidän maailmassa-olemisemme on pohjimmiltaan ”epätomaattisesta ja huomioivasta uppoutumisesta viittauksiin, jotka konstituoivat välinekokonaisuuden käsilläolevuutta” (OA 106). Sen enempää viittaukset kuin maailmakaan eivät ole näkyviä, vaikka maailma jossa olemme, on ”esiavautunut” yhdessä käsilläolevien maailmansisäisten olevien kanssa. Välineen käsilläolevuus edellyttää ”välinekokonaisuutta”, johon kyseinen esine on viittaussuhteessa. Toisaalta, kun käsillä oleva esine ei enää toimi tai ei enää löydy paikaltaan, viittaussuhteet paljastuvat ja ”maailma ilmoittaa itsensä” (OA 104).

Kun Dasein ymmärretään huolehtimisena käsilläolevista asioista, niin Daseinin totuudessa-oleminen tarkoittaa varsinaista huolta ja oleminepätotuudessa epävarsinaista huolta ja langennutta eksistenssiä. Langennut, epäautenttinen eksistenssi on itsensä ymmärtämistä huolen objektien ehdoin, eikä eksistentiaalisesti oman-itsensä ehdoin ja itsensä heittämistä omimpiin olemisen mahdollisuuksiin. Alkuperäisin Daseinin totuus saavutetaan päättäväisyydessä, joka avaa samaan aikaan kaikki olennaiset tekijät meidän maailmassa-olemisestamme: ”maailman, jossakin-olemisen ja itsen, joka on tämä oleva kuten ’minä olen’ ” (OA 360).

Myös luonto paljastuu ”käytettäessä välinettä” (OA 99), mutta

Luontoa ei pidä tässä ymmärtää kuitenkaan vain esilläolevana - eikä myöskään *luonnonvoimana*. Metsä on viljelysmaata, vuori kivilouhos, virta vesivoimaa, tuuli on ’tuulta purjeisiin’. (OA 99.)

Tämä on toisenlaista paljastumista kuin objektivistinen eli tieteellinen luonnon paljastuminen objektiivisesti läsnäolevana. Objektivistisessa luonnon paljastumisessa ”luonto, joka ’elää ja kamppailee’, joka yllättää meidät ja joka nähdään maisemana, jää kätketyksi” (OA 99). Olioiden paljastuminen objektiivisesti läsnäoleviksi ei ole ennen niiden paljastumista huolehtimisessa käsilläoleviksi, eikä yleensä läsnäoleva ole fundamentaalimpaa kuin käsilläoleva (OA 101). Päinvastoin, objektiivisesti läsnäoleva perustuu ontologisesti käsilläolevaan.

Jotta voidaan ymmärtää olioiden paljastuminen objektiivisesti läsnäoleviksi, täytyy hylätä se realistinen esioletus, että oliot ensin ovat sitä, mitä ne ovat ja vasta sen jälkeen niitä voidaan käyttää ja paljastaa niiden kätevyys. Heideggerin mukaan oliot ovat alkuperäisesti käteviä itsessään, ja niiden kätevyuden häiriintyessä, meidän on välttämätöntä siirtyä käsilläolevien olioiden käyttämisestä niiden ymmärtämiseen teoreettisesti ja objektiivisesti läsnäolevina. (Dahlström 2001, 346.)

Olion ymmärtäminen objektiivisesti läsnäolevana ei näin ollen tarkoita puhtaiden tosiasioiden ymmärtämistä. Sitä vastoin se tarkoittaa tietynlaisen kohteeksi otetun olevan olemistavan luonnostamista. *Tematisoinnin* eli teoreettisen tutkimuksen ”päämääränä on vapauttaa maailmansisäisesti kohdattu oleva siten, että oleva voi ’luonnostaa kohti’ puhdasta paljastamista, eli tulla objektiksi. Objektivoiva oleminen, joka on olemista maailmansisäisesti esilläolevan äärellä, on luonteeltaan *erityistä läsnäoloistamista*.” (OA 433.) Objektivoiva tematisointi erottaa objektin subjektista ja näyttää objektin ”asettuneena” subjektin eteen valmiina representoitavaksi. Kun totuus käsitetään subjekti–objekti-dikotomian ja representationalistisen ajattelun viitekehyksessä, tulee totuuden olemukseksi *objektin objektiivisuus* tai *representoitu todellisuus*, joka toisin sanoen on todellisten olioiden todellisuus.

Varhainen objektivoiva tieteellinen luonnos oli luonnon matemaattinen luonnos. Se avasi *a priori* määräävällä tavalla olevien olemisen, jotka näin tematisoitiin. Luonnos paljasti ”etukäteen pysyvästi esilläolevan (materian)” (OA 432) ja avasi horisontin ohjaavalle katseelle, joka kohdistui ”luonnon kvantitatiivisesti määritettävissä oleviin konstitutiivisiin momentteihin (liikkeeseen, voimaan, paikkaan ja aikaan)” (OA 432). Vain sellaisessa luonnoksessa ”voidaan löytää jotakin sellaista kuin ’tosiasia’ ja asettaa tämä luonnoksesta määritetyn koetilanteen regulatiiviseksi lähtökohdaksi” (OA 432). Se sallii tematisoidun olion ymmärtämisen jo olemassa olevana, tematisoinnista itsenäisenä, ja sen kohtaamisen puhtaana läsnäolona, annettuna. Heidegger kehittää tätä näkökulmaa esimerkissään Newtonista:

Se, että Newtonin lait eivät olleet totta tai epätotta ennen Newtonia, ei voi tarkoittaa, että ennen häntä ei ollut sellaista olevaa, jonka nämä lait paljastavat ja osoittavat. Lait tulivat tosiksi Newtonin avulla ja oleva itsessään tuli Daseinin saavutettavaksi lakien mukana. Kun oleva on paljastettu, se näyttäytyy juuri sinä olevana, joka se jo ennenkin oli. Tällainen paljastaminen on totuuden olemistapa. (OA 280.)

Newtonin luonnoksessa oliot näyttäytyvät materiaalisina kappaleina, jollaisia (1) ne ovat ennen kuin ne on kohdattu, jollaisia (2) ne tulevat olemaan

jälkeenpäinkin ja jollaisia (3) ne ovat Newtonin lakien alaisia. Tämä niiden erityinen olemismuoto kuuluu niiden potentiaalisuuteen-olla-jonakin. Ennen kuin ne avaavat itsensä newtonilaisessa luonnoksessa, ei mikään ole totta tai epätotta niiden suhteen. Mutta kun ne on kerran käsitteellistetty newtonilaisina kappaleina, ovat ne olemassa, kuten me ajattelemmekin niiden olevan.

Kaikki totuus on relatiivista Daseinin olemiseen. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että totuus olisi subjektiivista siinä mielessä, että totuus olisi jätetty ”subjektin mielivallaksi” (OA 280). Lausumat eivät kuulu subjektiivisen mielivallan alueelle, vaan paljastuminen tuo Daseinin ”olevan itsensä eteen” (OA 280). Totuuden idea, jossa totuus on relatiivista Daseiniin, avaa totuuden ontologian, joka ylittää traditionaalisen tietoteorian totuuskäsityksen. Traditionaalisisessa näkemyksessä ”arvostelmaa annettaessa on aina edellytetty totuus” (OA 282.) ja totuus ”kuuluu lausumaan” (OA 282). Toisin sanoen lausuma ”objektivoi” totuuden ja tekee totuuden edellytyksen välttämättömäksi. Toisaalta Heideggerin näkökulmasta totuus ei voi olla ilman Daseinia, joka ”on konstituoitunut avautuneisuudessa, eli siis ymmärtämisessä” (OA 283).

Kuten muutkin Heideggerin analysoimat ilmiöt, totuus ja epätotuus pysyvät läpikotaisin eksistentiaalisina aiheina. Itse asiassa totuus ja epätotuus yhdessä ovat olemisemme ontologisia rakenteita, meidän tapamme ymmärtää itseämme ja maailmaa. Heidegger uskoo, että ”totuudessa-oleminen muodostaa määrityksen Daseinin eksistenssille” (OA 434), meidän varsinaiselle olemisellemme-maailmassa. Voimme vain toivoa, että ”Daseinin varsinaisuus ei ole mikään tyhjä termi eikä mikään keksitty idea” (OA 364).

*Suomentanut Leena Kakkori*

## Viitteet

- <sup>1</sup> Ks. Grondin 1987, 50 ja Dahlström 2001, 17–28.D.O.
- <sup>2</sup> Tässä yhteydessä tarvitsee muistaa Heideggerin jako kahteen tapaan lähestyä sitä mitä on, nimittäin ontinen ja ontologinen. Ontinen lähestymistapa käsittelee olevat, tosiasiat, tapahtumat ja prosessit, silloin kun ne ymmärretään objektiivisesti. Ontologinen tutkimus on perustvanlaatuisempaa, koska se viittaa olevien olemiseen. (OA 29–32.)
- <sup>3</sup> Heideggerille totuuden olemuksen muutos ajateltavan lausuman oikeellisuudesta representationaalisen ajattelun varmuuteen, joka tapahtuu modernissa metafysiikassa, määrittäyty olemisen olemuksen todellisuudella. Se ”an-

- taa osviitan suunnalle, jossa oleminen itse alkaa täydentää olemustaan todellisuutena” (Heidegger 1973, 23).
- <sup>4</sup> Aristoteles, *Metafysiikka*, 1009a-10102b, 1051b–1052a. Se, kuinka ensimmäinen näkemys, joka on tyypillinen monistiselle ja naturalistiselle ontologialle, tai toinen näkemys, joka on tyypillinen metafyyiselle dualismille, voidaan harmonisoida Heideggerin eksistentiaalistisen ontologian kanssa, ei ole selvää. Heideggerin käsittein molemmat olisivat vain olevan ontisia teorioita.
- <sup>5</sup> Perustelut tälle väitteelle jäävät tässä esittämättä. Yksityiskohtaiset väitteet ja niitä tukevat argumentit löytyvät viitteineen pätevään kirjallisuuteen teoksesta: McGuire & Tuchanska, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. 2000, 63–72.
- <sup>6</sup> Seuraava analyysi perustuu osittain Marek Siemekin artikkeliin ”Logos jako dialogos” (Siemek 2000). Heideggerin epäonnistumisesta Platonin totuus-käsityksen ymmärtämisessä on olemassa lyhyt Inwoodin kuvaus (1999, 14–15), joka perustuu Frieländerin analyysiin teoksessa *Plato: An Introduction* (Frieländer 1958).

## Lähteet

- Aristoteles (1990) *Metafysiikka*. Gaudeamus: Helsinki.
- Caputo, J. D. (1985) *The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty*. Teoksessa R. Hollinger (eds.) *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Caputo, J. D. (1992) *On Being Inside/Outside truth*. Teoksessa J.L. Marsh, J.D. Caputo, M. Westphal (eds.) *Modernity and its Discontents*. New York: Fordham University Press.
- Dahlström, D. O. (2001) *Heidegger’s Concept of Truth*. Cambridge: Cambridge University press 2001.
- Frieländer, P. (1958) *Plato: An Introduction*. New York: Bollingen.
- Grondin, J. (1987) *Hermeneutical Truth and its Historical presuppositions: A Possible Bridge between Analysis and Hermeneutics*. Teoksessa E. Simpson (ed.) *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning*. Edmonton: Academic Printing & Publishing.
- Heidegger, M. (1973) *The End of Philosophy*. New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (2000) *Oleminen ja Aika*. Tampere: Vastapaino.
- Inwood, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell.
- Kockelmans, J. J. (1984) *On the truth of Being. Reflection on Heidegger’s Later Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.



- McGuire, J. E. & Tuchanska, B. (2000) *Science Unfettered. A Philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Athens: Ohio University Press.
- Siemek, M. (2000) Logos jako dialogos. Julkaistu puolalaisessa lehdessä *Principia*, vol XVII-XXVIII, Krakow, 75–98.

Osa III

ETIIKAN MAHDOLLISUUS



*Kosti Joensuu*

## EKSISTENSSIN RIISTO. Heideggerin muodollisen ”etiikan” periaatteista

### ALUKSI

**P**yrin avaamaan tässä tutkimuksessa Heideggerin ontologiaa alkuperäisenä ”etiikkana” tukeutuen ennen kaikkea *Olemiseen ja aikaan*. Lähtökohtanani on ihmisen ontologiaan sisältyvä eettisyyden mahdollisuus, mikä tarkoittaa ihmisen ensisijaista kykyä kantaa vastuuta ja huolta *täälläolostaan* (*Dasein*<sup>1</sup>), toisista sekä itsestään *varsinaisesti* (*Eigentlichkeit*<sup>2</sup>) eksistoivana. Käsitelen artikkelissa huolen ja vastuunkantamisen ontologisia rakenteita, joissa alkuperäinen ”etiikka” näyttätyy selkeimmillään. Sen jälkeen osoitan mahdollisuuden *langeta* (*Verfallen*<sup>3</sup>) epäeettisyyteen, joka myös on ihmisen ontologinen olemismahdollisuus. Ihmisen omin ontologinen rakenne on kuitenkin varsinaisuus, sillä vasta omantunnon kutsun ymmärtämisen kautta voidaan saavuttaa alkuperäisin, varsinainen totuus. Näin ollen tarkastelen kolmanneksi omaatuntoa siitä näkökulmasta, että omantunnon kutsun ymmärtäminen on varsinaiseen eksistenssiin palaamisen projekti. Tutkielman johtavana teemana on hahmotella eettisyyden todellistumisen mahdollisuuksia kanssaolemisessa ja kysyä sen toteutumisen ehtoja jokapäiväisessä elämässä. Pohdin kriittisesti täälläolon ontologiassa perustettua mahdollisuutta huolehtia toisista (*Fürsorge*) eettisyyden toteutumista silmälläpitäen. Toisista huolehtimisen eksistentiaali<sup>4</sup> avaa erilaisia eksistentisiä mahdollisuuksia toisista huolehtimiselle. Siksi on tärkeää kysyä, kuinka huolehdimme toisista varsinaisesti. Jos eettisyyden kannalta merkityksellistä on jokaisen ihmisen omakohtainen eksistominen, näyttätyy toisista huolehtiminen usein epäeettisenä; tarkoitan sellaista toisista huolehtimista, joka irrottaa toisen omakohtaisesta

huolestaan suhteessa kanssaihmiin, itseensä ja elämäänsä. Käsillä olevassa artikkelissa esitetyt ajatukset nousevat tulkintahorisontista, jossa painottuu *Olemisen ja ajan* eksistenssi- ja elämänfilosofinen aines.

## ALKUPERÄISESTÄ ”ETIIKASTA”

Tulkitsen Heideggerin näkemyksen ”etiikasta” olemisen tavaksi, joka aktualisoituu toiminnassa. Tätä tulkintaa tukee Heideggerin etymologinen kiinnostus palata elvyttämään käsitteitä varhaisen kreikan kielen kautta: Etiikka-sana juontaa juurensa kreikan kielen sanasta *ethos*, joka tarkoitti alun perin ihmisen asuinsijan (*Aufenthalt*) ajattelemista. Näin Heideggerin etiikka saa perinteisestä filosofisen etiikan oppialasta poikkeavan tulkinnan. Heideggerin alkuperäinen ”etiikka” on usein tulkittu ihmisen asuinsijan ajattelemiseksi. (Esim. Luoto 2001, 23–40.) On ymmärrettävä, että Heidegger tekee jyrkän eron *alkuperäisen etiikan* ja *etiikan* välillä, tarkoittaen alkuperäisellä ”etiikalla” eettisyyden muotoa, joka sisältyy ontologiaan, vastakohtanaan perinteinen etiikka, joka on irrotettu ontologiasta erityiseksi spekulatiiviseksi alueeksi. Olemisen totuuden ajattelemisen ei ole etiikkaa – siis perinteisessä mielessä – sillä se on ontologiaa, johon alkuperäinen ”etiikka” sisältyy. Toisin sanoen olemisen totuuden ajattelu, joka lähtee omasta itsestä, on *aina jo* eettistä pohdintaa. (Heidegger 2000a, 98.)

On tärkeätä painottaa, että Heideggerin ontologian lähtökohdissa on kysymys ihmisen kokemuksellisen itsen ajattelemisesta, ei esilläolevan eikä abstraktin asuinsijan tai olemisen ajattelemisesta. Näin on siksi, koska niin *Olemisen ja ajan* tutkimuksen, kuin maailmassa olevan ihmisen tehtävänkin teemana on analysoida olevaa, joka ”olemme me itse” (OA 66). Täälläolo, joka on aina minun olemistani, määrittää tutkimuksen metodologisen lähtökohdan (OA § 9), mutta Heidegger oli myös yleisesti huolissaan siitä, että *oleminen* oli unohtunut. Olemisen kysymisen lähtökohta tuli olla ihmisen itsensä ja ennen kaikkea itsenä<sup>5</sup> kysyminen. Kuka minä olen? Miten on elämäni? *Oleminen ja aika* saa vahvan ”eettisen” ulottuvuuden, koska ihmisen keskeisin tehtävä on Heideggerin mukaan kysyä myös omaa itseään ja omaa olemisen tapaansa maailmassa, eetosta. Etiikkaa ei tässä voida ajatella perinteiseksi filosofian oppialaksi tai moraalisääntöjen kokonaisuudeksi, vaan *ethoksen* mukaisesti ihmisen asuinsijan ajattelemiseksi, jonka lähtökohta on oman itsensä ajattelussa. Kysyminen on silloin käsitettävä omakohtaisena mietiskelevänä ajatteluna. Kun lähdemme ajattelemaan tältä pohjalta Heideggerin ”fundamentaalietiikkaa” *Olemisessa ja ajassa*, niin eettisyys on ”oman itsen analyysia” eli kysymyksen-alla-olemista.

Alkuperäinen ”etiikka” olemisen kysymisenä on yksi tapa hahmottaa alkuperäisen eettisyyden todellistumista jokapäiväisyydessä. Ennen kaikkea Heidegger kuitenkin ajattelee eettisyyden sisältyvän mahdollisuutena alkuperäiseen tai perustavanlaatuiseseen ontologiseen rakenteeseen, jonka paljastumisen lähtökohta on oman olemisen ajattelussa ja tahdossa-omata-omatunto. Vasta siinä alkuperässä, jota *Oleminen ja aika* pyrkii avaamaan, voivat eettisyyden ja epäeettisyyden muodolliset mahdollisuudet avautua.

## PALEY - HUOLEN ETIIKKA

Mitä on ontologia alkuperäisenä ”etiikkana” ihmisten välillä? Täälläolo (*Dasein*) on olemukseltaan huolta (*Sorge*). Tämä tarkoittaa yksinkertaistaen, että olemassaolossa kaikki on huolen läpäisemää. Kaikki ympärillämme, kuten kotimme puutarhoineen ja jopa luonnontilassa olevat erämaat, on huolehditu olemiseensa säätelämällä niiden käyttöä ja huolehtimista esimerkiksi erityisin sopimuksin. Ihmisellä on myös perustavanlaatuinen huoli asemastaan tai ”paikastaan” täälläolossa, siksi huoli kohdistuu itseensä. Huolenpitäminen tai huolehtiminen (*Besorge*) on erityinen huolen rakenne, joka kuuluu maailmassa-olemiseen. Heidegger esittää vielä yhden huolen rakenteen, joka kuuluu ihmisten sosiaaliseen olemiseen (*Mitsein*), ja sitä hän kutsuu toisista huolehtimiseksi (*Fürsorge*). Huoli, huolehtiminen ja toisista huolehtiminen ovat keskeisiä täälläolon fundamentaalisia rakenteita.

Koska maailmassa-oleminen on olemukseltaan huolta, oleminen käsilläolevan äärellä voitiin aikaisemmassa analyysissä käsittää *huolehtimiseksi* ja maailmansisäisesti kohdatun toisten kanssätäälläolon kanssa huolehtimiseksi toisista. (OA 242.)

Tämän erottelun näkökulmasta John Paley on mainiosti avannut huolen merkitystä kanssaolemisessamme: ”Samoin kuin täälläolo (*Dasein*) on ’aina jo’ pitänyt huolta asioista, jotka ovat käsillä (*zuhanden*), niin se on aina jo huolehtinut toisista (*Fürsorge*), jotka hän löytää kanssamaailmastaan (*Mitwelt*)”. (Paley 2000, 67.)

Täälläoleminen, joka minä aina olen, on myös aina *kanssaolemista* (*Mitsein*). Ihmisinä olemme ensisijaisesti sosiaalisia, ja tähän sisältyy ensisijainen toisista huolehtiminen. Siksi Paleyn mukaan toisten hyvinvoinnista huolehtiminen on itsestään selvää. Tämä on ymmärrettävissä siitä Heideggerin analyysin lähtökohdasta käsin, että ihminen on ”aina jo” maailmassa ennen kuin hän alkaa edes ajatella maailmassa-olemisensa tapaa. Samoin ihminen on ”aina jo” huolehtimassa ja kantamassa vastuuta toisista. Paleyn tulkinnan

mukaan on siten myös selvää, että toisista huolehtiminen on kanssa-olemisessä ensisijaista itsekkyyteen ja välinpitämättömyyteen nähden. Heidegger saa näyttämään skeptikon epäilykset toisten tietoisuuksien ja ”ulkomaailman” olemassaolosta naurettavilta. Samoin myös moraalisen skeptikon kysymykseen ”Mitä syitä meillä on toimia eettisesti?” ei tarvitse hakea vastausta, sillä ihmiset ovat ontologisesti moraalisia olentoja. Paleyn mukaan skeptikon kysymykset ovat rinnastettavissa sellaisiin kysymyksiin kuten miksi avaimet ovat lukitsemista tai kellot ajan näyttämistä varten. (Paley 2000, 67.)

Paleyn tulkinnan taustalla on *Olemisen ja ajan* keskeinen idea ihmisen ensisijaisesta maailmassa-olemisesta. Heideggerin mukaan kohtaamme maailman uppoutuneena käsilläolevien välineiden maailmaan. Puhumme toisille ihmisille, emmekä ensisijassa epäile heidän kykyään ymmärtää. Käsittelemme tavatessamme, emmekä epäile toisten todellista olemassaoloa. Toiset ihmiset ovat mentaalisisinä ja fyysisinä läsnä, koska voimme kohdata heidät. Koko maailma on käsillä, ja siksi, että se todella on, voimme sen kohdata. *Käsilläoleminen* (*Zuhandensein*) on ensisijainen olemisen taso *esilläolemiseen* (*Vorhandensein*) nähden. Vasta erottautuessamme uppoutuneisuudesta on maailman tarkastelu ja sen ajatteleva, objektivoituna esilläolevana entiteettinä mahdollista. Uppoutuneena toisten-kanssa-olemiseen, jossa olennainen rakenne on toisista huolehtiminen, huolehdimme toisista sen enempää sitä ajattelematta, sillä toiset ovat *kanssamme* samoin kuin esineet, asiat ja välineet ovat *käsillä* maailmassa-olemisessamme. Tiedämme aina *jo* toisten tietoisuuksien olemassaolon ja toimimme aina *jo* eettisesti, ennen kuin irtaannumme omimmasta ontologisesta rakenteestamme ulkopuoliseksi tarkkailijoiksi, joina objektivoimme toiset ihmiset. Olennaista eettisyyden toteutumisen kannalta näyttäisi siis olevan uppoutuminen toisten-kanssataällä-oloon (*Mitdasein*). Tarkoitan ”uppoutumisella kanssataälläoloon” myös olemisen tapaan kätkeytyvää ymmärrystä siitä, kuinka ihmisten *kanssa* eletään yhdessä ja jaetaan yhteinen maailma.

Paley toki huomaa, ettei ihmisten ensisijaisesta ontologisesta ”moraalisuudesta” välttämättä seuraa moraalista käyttäytymistä. Eettisyyden eksistentiaalisuus ihmisen varsinaisena olemisena avaa mahdollisuuden toimia epäeettisesti juuri irrottauduttaessa varsinaisesta uppoutuneisuudesta toisten kanssa olemiseen. (Paley 2000, 67.) Kanssaoleminen on ihmisen alkuperäinen eksistentiaali. Näin ollen irrottautuessamme kanssaolemisesta irrottaudumme myös varsinaisesta huolesta ja pidättäydymme toisista huolehtimisen puutteellisissa muodoissa. On totta, että ontologinen ensisijaisuus ei tarkoita eettisyyden ensisijaisuutta. Toisista huolehtimisen ensisijaisuudesta ei välttämättä seuraa, että toisten ”hyvinvoinnista” huolehtiminen olisi ensisijaisesti eettisesti oikein. Siksi päätöstä toimia toisista huolehtien ei myös-

kään voida oikeuttaa vetoamalla ontologiseen toisista huolehtimiseen yhtään sen enempää kuin avaimen käyttämistä oven avaamiseen ei voida oikeuttaa sanomalla, että sitä varten avaimet ovat olemassa. (Paley 2000, 68.) Paleyn esimerkki on tosin epäonnistunut, koska täälläololla, joka on ihmisen olemista, ei ole yksin esilläolevan tai käsilläolevan olemisluonnetta. Esimerkiksi avaimella itsellään ei voi olla mitään eksistentiaalisia olemisrakenteita kuten huolta toisista tai kykyä ajatella olemistaan. Ihminen määrittää itseään ontologiansa perustalla ja ajattelee omaa olemistaan, sillä *ihmisen oleminen on olemista eksistenssinä*. (OA § 4.) Ihminen määrittää myös muiden olevien ontologiaa<sup>o</sup>. Avaimella on välineen olemisluonne. Vaikka ihmiselläkin voi olla välineen olemisluonne käsilläolevana ja esilläolevana, niin se ei ole sitä ensisijaisesti. Ihmiset ovat ensi sijassa toistensa *kanssa*, ja siihen perustuu myös itsen tunteminen. Voidaanko ontologisen rakenteen sittenkin ajatella olevan velvoittava, kun on kyse ihmisestä? Ainakin ihmiselle itselleen näyttää hänen ontologinen rakenteensa olevan ”velvoittava”<sup>7</sup> tai paremminkin haastava. Tämä tulee myöhemmin esille käydessäni läpi Heideggerin tulkintaa ontologisesta omastatunnosta.

Vedoten Humen giljotiiniin (moraalista ”pitäisi” ei voida johtaa ontologisesta ”on” käsitteestä<sup>8</sup>) Paley tyytyy johtopäätökseen, ettei *Olemisesta ja ajasta* voida johtaa mitään erityistä *perinteisen* etiikan teoriaa. Kuitenkin *Olemisen ja ajan* tutkimuksesta voi löytää viitekehyksen eettisyyden toteutumiseksi ihmisen elämässä. On tärkeää hahmottaa mahdollisuuksien ehtoja eettisyyden pohdinnassa ylipäänsä: ei erityisiin työetiikkoihin tai vaikkapa urheiluun, vaan jokapäiväiseen ihmisenä olemiseen, elämään. Kysymys asettuu: kuinka siihen mitä *on*, sisältyy eettisyys?

Huolen etiikan alkuperä ja siinä perustetut eksistentisesti toteutettavissa olevat mahdollisuudet jäävät Paleyltä huomioimatta. Toisista huolehtiminen, joka on perustettu kanssaolemisen eksistentiaalisissa, vasta pohjustaa niitä moraalisuuden mahdollisuuksia, jotka voivat todentua eksistentisesti toiminnan kautta jokapäiväisessä olemisessa. Toisista huolehtiminen perustaa sosiaalista olemista. Ontologisesta toisista huolehtimisesta voimme sanoa vasta sen, että huolehtiminen on ensisijaista välinpitämättömyyteen nähden. Tämä ei vielä kerro, *millaista* ensisijainen toisista huolehtiminen on. Olennainen kysymys on, mitä toiminnan mahdollisuuksia meille on huolen ontologiassa avattu ja mitä seurauksia erilaisilla toisista huolehtimisen tavoilla on eksistentisesti ja eksistentiaalisesti? Vasta tämän avauksen jälkeen voimme kysyä eksistentisten toisista huolehtimisen tapojen moraalisuutta. Sitä ennen on kysyttävä, missä on moraalisuuden ja moraalittomuuden mahdollisuuksien alkuperä ”yksityisen” ihmisen elämässä? Kuinka eettisyys on ylipäätään mahdollista? Mitä ehtoja Heidegger asettaa inhimilliselle vastuun ja huolen kantamiselle?



## VARSINAISUUDEN ETIIKKA

Edellisiin kysymyksiin voidaan hakea vastausta ihmisen *varsinasuudesta* (*Eigentlichkeit*). Tässä yhteydessä merkittäviä Heideggerin käsittelemiä teemoja ovat kollektiivinen *kuka tahansa* oleminen (*das Man*<sup>9</sup>), *omatunto* (*Gewissen*), *päätäväisyys* (*Entschlossenheit*) ja alkuperäinen *syllisyys* (*Schuld*). Sanalla *syllisyys* on saksan kielessä viittauksia velvollisuuteen, vastuuseen, velkaan ja kiitollisuudenvelkaan<sup>10</sup>. Nämä merkitykset, joita ei suomen kielessä pystytä ilmaisemaan, on lukijan pidettävä mielessä. Alkuperäinen *syllisyys* on sikäli merkillinen ilmiö, että oikeastaan koko eksistoidvan täälläolon oleminen pohjautuu siihen. Tosin myöhemmin huomaamme, että *syllisyys* nousee perustattomasta perustasta. Heideggerin sanoin *syllisyys* nousee ei-olemisesta. Ihminen on heitettyä luonnoksena (tyhjyydestä tyhjänä) kohti kuolemaa (tyhjyys), mutta kuitenkin mahdollisuutena ottaa haltuun<sup>11</sup> täälläolonsa. Nouseeko alkuperäinen *syllisyys* saadusta elämästä (heiteisyys), ja perustuuko eksistentinen *syllistyminen* mahdolltomuuteen pitäytyä olemisen ja ajallisuuden ymmärryksessä? Velvoittaako *syllisenä*-oleminen kohti kuolemaa täälläoloa sen omimpana mahdollisuutena ottamaan ”annetun” elämänsä haltuun varsinaisesti? Perustuuko tähän ajatukseen omantunnon kutsu? Kirkegaardia väkivaltaisesti lainaten:

Mitä abstraktimpi yksilö on, sitä vähemmän hän on suhteessa iäiseen autuuteen [ajallisuuteen], ja sitä enemmän hän etääntyy *syllisyydestä*, sillä abstraktio pitää eksistenssiä yhdenentekevänä, mutta *syllisyys* ilmaisee eksistenssin väkevintä itsekorostusta, ja juuri *eksistoidvan* ihmisen on oltava suhteessa iäiseen autuuteen [omimpaan mahdollisuuteen]. (Kierkegaard 1992, 531.)

On tärkeää huomata, ettei epävarsinaiseen *kenen tahansa olemiseen* (vrt. abstraktio) langennut ihminen voi kantaa vastuuta toisista ja itsestään, sillä *kuka tahansa* on kadottanut itsensä itseltään. Jos ihmisen oleminen toteutuu *kenen tahansa* olemisena, se ei itse asiassa ole kenenkään olemista erityisesti. *Kenen tahansa* olemisessa on kysymyksessä uppoutuminen sosiaaliseen olemiseen tavalla, jossa ei enää erottauduta yksilönä. Jos vastuussa on *kuka tahansa*, niin vastuussa ei ole kukaan erityisesti. Heidegger kirjoittaa:

*Kenen tahansa* olemisessa on olemuksellisesti kyseessä tavanomaisuus. Siksi *kuka tahansa* pysyttelee faktisesti siinä tavanomaisuudessa, mikä on sovelias, hyväksyttyä ja mikä ei, mikä takaa menestyksen ja mikä ei. . . . *Kuka tahansa* on läsnä kaikkialla, mutta siten, että se on jo aina hiipinyt pois sieltä, missä täälläolo vaatii ratkaisua. Koska *kuka tahansa* on esittävinään kaikki ajatukset

ja ratkaisut, se *poistaa* kulloiseltakin täälläololta vastuun. (OA 166–167: kursivointi lisätty.)

On siis selvää, ettei julkisten arvojen ja normien seuraaminen ole alkuperäisessä mielessä eettistä, koska ne kuuluvat yhteisölliselle kenelle tahansa (Olafson 1998, 3). Siksi Heideggerin mahdollista ”etiikkaa” on etsittävä varsinaisuudesta, ihmiselle omimmasta ja alkuperässä ominaisesta olemisesta. Eettisyys toteutuu kulloisenkin täälläolon omakohtaisen eksistoinen kautta, mikä aktualisoituu yksilön toiminnassa – valinnassa ja päätöksessä. Yhden vahvasti keskusteluissa esiintyvän tulkinnan mukaan Heideggerin etiikka on desisionistista (Philipse 1999<sup>12</sup>). Tämä huomio edellyttää varsinaiseksi tuleminen eli ihmisen itsensä haltuun ottamisen projektin tarkastelua, jolloin merkittävään asemaan nousee omatunto ja omantunnon kutsun ymmärtäminen. Näin ollen on käsiteltävä ihmisen varsinaistumisen projektia omantunnon haasteen ymmärtämisenä. Heideggerin mukaan ymmärtäminen on täälläolon olemiskyvyn olemista (OA 185). Omantunnon haasteen ymmärtämisessä, eli haasteessa avatuissa olemismahdollisuuksissa, avautuvat mahdollisuuksina omakohtainen syyllisenä-oleminen ja huolen kantaminen. Merkille pantava on omantunnon kutsu ihmiselle palata omaan itseen, eksistenssiin. Voidaan sanoa, että lankeaminen toimii epävarsinaisuuden houkutusena ja omantunnon haaste varsinaisuuden kutsuna. Myös Olafsonin mukaan omatunto on vastavoima kuka tahansa olemiselle (Olafson 1998, 46). Varsinaisuuden kutsun kuuleminen on arvotettu ainakin siinä mielessä, että se on alkuperäisessä, omimmassa totuudessa elämistä. Se on omin totuus, siis ”jotakin”.

Eksistoinen omana itsenään on tulkintani mukaan lähimpänä Heideggerin muodollisen ”etiikan” ideaalia. Muodollista siksi, ettei se ole tavanomaista normatiivista etiikkaa, vaan viitekehysten hahmottamista eettisyyden mahdolliselle toteutumiselle. Omasta eksistenssistään kiinni pitäminen avaa ihmiselle hänen omimman totuutensa ja siksi eksistenssistä kiinni pitämistä voidaan sanoa myös varsinaisesta totuudesta kiinnipitämiseksi. Ajatus näyttää kierkegaardilaiselta: Kierkegaardin tunnetuin väittäjä ”subjektiivisuus on totuus” pyrki avaamaan totuuden omakohtaisuutta uskonnollisella Jumalaan (Kierkegaard 1992). Ajatus voidaan rinnastaa Heideggerin ajatukseen ihmisen elämisestä varsinaisena itsenään omakohtaisia päätöksiä ja valintoja tehden. Myös ajatus siitä, että ”subjektiivisuus on totuus” tarkoittaa kääntäen objektiivisesta epävarmuudesta kiinni pitämistä, näyttää viittaavan Heideggerin alkuperäisen ”etiikan” ideaan *kysymyksen-alla-olemisena*.

## TAVALLINEN OMANTUNNON TULKINTA

Heideggerin ontologisen kuvauksen omassatunnossa ei ole kysymys ”sisäisestä” äänestä, joka sanoisi mikä on oikein ja mikä väärin. Myös omantunnon ”totteleminen” tai kuunteleminen ”hyvän” omantunnon saavuttamiseksi johtaa tulkinnan harhaan. Näin siksi, että omatunto kutsuu omimpaan syyllisenä-olemiseen ja ”hyvä” omatunto antaa ymmärtää ettei täälläolo ole ”suorittanut tiliinsä luettua tekoa ja on siksi syytön.” (OA 354.) Tällainen syyttömyydestä varmistuminen ei sisälly omantunnon luonteeseen, vaan kertoo pikemminkin siitä, että omatunto kutsuna on unohdettu ja siten varsinaisen eksistoimisen haaste vastuunkantamisineen väistetty (OA 354). ”Hyvä’ omatunto ei ole itsenäinen eikä pohjustettu omantunnon muoto, eikä siis ylipäätään mikään omantunnon ilmiö” (OA 354).

Omantunnon analyysistä käy ilmi, että perinteisesti ymmärretty omatunto kuuluu kenelle tahansa (*das Man*), sillä sen arvottava luonne on kadottanut omantunnon syvimmän olemuksen, kutsuluonteen. Tavallisen omantunnon ”arvottava” funktio ei ainoastaan tee omantunnon tulkinnasta pinnallista, vaan lisäksi osoittaa sen paikan ”objektiivisessä” tavanomaisuudessa. Tavanomaisesti ymmärretty omatunto ei saa tukea täälläolon ontologiasta, pikemminkin se osoittautuu pinnallisesti tulkituksi sosiaalisiksi rakennelmaksi. Tällaisella tulkinnalla ei ole mitään annettavaa Heideggerin etiikan kannalta, sillä se pysyttelee enimmäkseen epävarsinaisuudessa: ”Se pitäytyy siinä, minkä kuka tahansa tuntee omaksitunnoksi ja miten kuka tahansa sitä seuraa tai ei-seuraa” (OA 351). Tästä Heidegger saakin aiheen pilkata tavallista omantunnon tulkintaa: ”On helppo nähdä, että täten omastatunnosta, joka ennen oli ’jumalallisen voiman ulosvirtausta’, tulee nyt tekopyhyden renki” (OA 354). Heideggerin mukaan omatunto ei ole sosiaalinen konstruktio, vaan ihmisen ontologinen elementti.

Niinpä ”jokapäiväinen [omantunnon] tulkitseminen pysyttelee siinä ulottuvuudessa, jossa se huolehtien laskee ja sovittaa ’syyllisyyttä’ ja ’syyttömyyttä’” (OA 354). Heidegger viittaa *silleen\_jättämisessä* tarkemmin pohdittuun *laskevaan ajatteluun* vastakohtana *mietiskelevä ajattelu*. Laskeva ajattelu ”kalkyloi jatkuvasti uusilla, alati toiveita tarjoavilla ja samalla helpoilla mahdollisuuksilla, ... ryntää aina mahdollisuudesta toiseen, ... ei ole koskaan hiljaa, ei tule mietiskeleväksi” (Heidegger 2002, 16). Heideggerin mukaan tekninen, laskeva objektivoiva ajattelu – taiteen yhteydessä elämys – on myös tuhonnut taiteen estetiikaksi (Heidegger 1998, 83). (Lehtinen 1998, 129–130) Mitä sitten seuraa laskevasta ajattelusta omantunnon alueella? Moraali tai *ettisyys ihmisenä olemisen tapana muuttuu laskevan ajattelun myötä etiikaksi*. Varsinainen omantunnon ilmiö ei laske eikä sovitele, vaan on

perustassaan olemuksellisesti syyllisenä-olemista ja siksi vapaa vastuulliseen valitsemiseen, toimintaan ja päätöksentekoon. Mitä tarkoittaa, että ihmisen oleminen *on* alkuperässään syyllisenä-olemista?

## MORAALISEN HYVÄN JA PAHAN MAHDOLLISUUS – SYYLLISENÄ-OLEMINEN

Heideggerin mukaan omantunnon kutsu on täälläolon läpäisseen huolen kutsu. Huoli kutsuu täälläolostaan huolehtivaa (*Besorge, Fürsorge*) ihmistä alkuperäiseen syyllisenä-olemiseensa. Kehottava kutsu on tyhjä, se ei sano mitään konkreettista. Kun tavanomainen omantunnon tulkinta on suljettu pois, Heidegger pyrkii osoittamaan omantunnon ontologisen tulkinnan. Täälläolon ontologisen omantunnon perustavanlaatuisin pohja on alkuperäinen syyllisenä-oleminen, jonka Heidegger johtaa *heitteisyyden* (*Geworfenheit*) ja *luonnoksen* (*Entwurf*) ideoista. Fenomenologialle tuttuun tapaan on kuitenkin lähdettävä liikkeelle arkiymmärryksestä ja kokemuksesta.<sup>13</sup>

Heideggerin mukaan ”[o]lla velkaa jollekin’ ja ’olla vastuussa jostakin’ ovat tavallisia syyllisenä-olemisen merkityksiä” (OA 343). Molemmat syyllisenä-olemisen muodot sisältyvät toisista *huolehtivaan* (*Fürsorge*) kanssa-olemiseen. Syyllinen voi olla ”jollekin velkaa” ja tälle on palautettava mitä hänelle kuuluu. Velallisuuteen sisältyvissä huolehtimisen muodoissa on kysymys siitä, ettei olla mukauduttu ”toisen *omaisuuden* vaatimukseen” (OA 343, kursivointi lisätty). ”Vastuussa oleminen” tarkoittaa ”olemista jonkin synnä tai tekijänä tai ’olemista jonkin aiheena” (OA 343). Yhdessä näitä syyllisenä-olemisen *tavallisia* merkityksiä Heidegger kutsuu ”syyllistymiseksi”. Velasta vastuussa oleva voi rikkoa lakia ja joutua rangaistuksen uhan alle. Myös toinen voi velkaantua tai syyllistyä takiani. Heidegger pyrkii tavoittamaan analogian eksistentisen lainrikkomisen mielessä tapahtuvan syyllistymisen, joka on suhteessa omistukseen, ja sellaisen syyllistymisen välillä, jossa syyllistymisessä ”täyttämättä jäävä vaatimus” säätelee pelkästään tapaa, jolla olemme toistemme kanssa tekemisissä. Ajatuksena on, että julkisessa yhdessäolossa syyllistymistä tapahtuu usein. Usein sosiaalinen oleminen riistää, kaventaa tai jopa peittää toisten olemismahdollisuuksien avautumista. Olemisemme toisten kanssa on alkuperäisesti puutteellista.

’Syyllistyminen’ lainrikkomisen mielessä, kuten olemme sen määrittäneet, voi kuitenkin samalla olla luonteeltaan *’toisista vastaamista’*. Tämä ei tapahdu rikkomalla lakia sellaisenaan, vaan siten, että vastaan siitä, että toisen eksistenssi on vaarassa, hänet on johdettu harhaan tai jopa tuhottu. (OA 343.)

Syylisenä-oleminen toista vastaamisen mielessä on muodollinen käsite. Se ei tarkoita mitään konkreettista tapaa syylistyä sosiaalisessa kanssakäymisessä. Kuitenkin ihminen voi olla *syynä* toisen täälläolon puutteellisuuteen siten että tämä *syynä*-oleminen itse määrittyy 'puutteellisuutena' sen mukaan "mihin" se on *syynä*. Omakohtainen syylisenä-oleminen määrittyy "puutteellisenä" juuri silloin, kun se puuttuu toisen olemiseen peittäen tai kaventaen toisen olemismahdollisuuksia. "Tämä puutteellisuus ei pysty täyttämään jotakin vaatimusta [toisen omaisuuden vaatimusta], joka liittyy eksistoiwaan kanssaolemiseen toisten kanssa." (OA 343.)

Edellä on ollut kysymys enimmäkseen syylisenä-oleminen eksistentisistä muodoista. Heidegger pyrkii formalisoimaan syyllisyyden idean sulkemalla<sup>14</sup> pois tavalliset ilmiöt, jotka ovat suhteessa huolehtivaan kanssaolemiseen. Jos "syyllisyys" työnnetään tulkinnassa huolehtimisen alueelle, kyseessä on jälleen moraalisten vaatimusten laskeminen ja tasapainottaminen (OA 344). Ilmiö täytyy siis siirtää pois huolehtimisen, laskemisen, lain ja "pitämisen" suhteista, "joita laiminlyömällä kukin ottaa syyllisyyden kannettavakseen" (OA 344).

Äärimmäisenä ja omimpana mahdollisuutenaan ihmisellä on oma kuolemansa – sitä ei voida häneltä riistää, vaikka kuka tahansa on unohtanut jopa oman kuolevaisuutensa. Ihmisen oleminen on alkuperässään olemuksellisesti syylisenä-olemista, sillä hän on heitettyä luonnoksena oman olemisensa perusta ja siksi aina jo syylinen (OA 346–347). Ihminen ei hallitse olemistaan perustaansa myöten, koska se on "*heitetty oleva itsenä*" mutta, myös "*vapautettu perustasta, ei\_itsensä* avulla, vaan *itselleen*, ollakseen tänä perustana" (OA 346). Ihmisen oleminen on itsenä<sup>15</sup> itselleen olemista, mutta ei varsinaisena itsenä vaan mahdollisuutena varsinaiseen ja epävarsinaiseen. Kenenä tahansa, heitettyä luonnoksena, ihminen ei voi olla varsinaisesti *edelläkäyden* (*Vorlaufen*) kohti kuolemaa (OA § 53). "Ein" kautta, jolla Heidegger tarkoittaa täälläolon olemista ei minkään *syynä* tai perustana, kumpuaa täälläolon oleminen puhtaana mahdollisuutena. Mahdollisuuteen vapautetulle ihmiselle asetuu tehtäväksi heitettyä luonnoksena oman itsensä haltuunottaminen, itsensä luonnostaminen omimpiin mahdollisuuksiin.

Haasteena on elää "kuin viimeistä päivää" kohti kuolemaa. Mutta kun ihminen on heitettyä kenen tahansa julkiseen maailmaan kuka tahansa itsenä, tarkoittaa tämä että täälläolo on syylinen. Omantunnon haaste on takaisin-kutsu ja sen on määrä noutaa itsensä takaisin olemisensa mahdollisuuteen eksyneisyydestä keneen tahansa, "ja tämä tarkoittaa sitä, että täälläolo on syylinen." Kuitenkaan täälläolon "ei tarvitse ensiksi kuormittaa itseään hairahduksista tai laiminlyönneistä johtuvalla 'syyllisyydellä'" (OA 349). Tämä ei heideggeilaisittain edes olisi varsinaista syyllisyyttä vastuullisuuden ja velallisuuden mielessä. "Täälläolon pitää vain olla varsinaisesti 'syylinen' ku-

ten se on” (OA 349). Ajallisuus asettuu keskeiseen asemaan; voidaan sanoa, että omatunto haastaa täälläolon eksyneisyydestä kuoleman läheisyyteen. Kun *ihminen* on kenenä tahansa heitetty maailmaan luonnoksena, hän on *itselleen aina jo* alkuperäisesti *velkaa (Schuld) elämänsä* kohti kuolemaa. Kyvyttömyys ymmärtää kuolemaa-kohti-olemista, ja kyvyttömyys elämänsä hallitsemiseen perustaa myöten, tekee ihmisestä alkuperässään syyllisen. Olemisen unohdus on siten perustettu syyllisyytenä täälläolon ontologiassa ja eksistentinen syyllistymisen mahdollisuus faktisuudessa. Olemisen unohdus tarkoittaa keskeisesti myös ajallisuuden unohtamista.

Sanottaessa, että ihminen ei hallitse perustaansa, tarkoitetaan ettei ihminen ole voinut valita olemisensa mahdollisuuksia eikä nähdä valintojensa taakse. Kuitenkin heitetynä olevana ihminen on vapautettu itselleen valitsemaan mahdollisuuksistaan. Vasta tämän alkuperän, siis fundamentaalina vapauden, paljastumisen kautta ihmiselle voi avautua moraalisen olemisen mahdollisuus. Heideggerin mukaan ei ole niin, että ihminen tekee oikeita ja hyveellisiä tekoja tullakseen moraalisesti vastuulliseksi, vaan päinvastoin: vasta alkuperäinen syyllisenä-oleminen perustaa moraalisuuden mahdollisuuden.

Vasta syyllisenä-oleminen antaa ontologiset ehdot sille, että täälläolo voi tulla syylliseksi faktisesti eksistivana. Yhtä alkuperäisesti tämä olemuksellinen oleminen syyllisenä on eksistentiaalinen ehto 'moraalisen' hyvän ja pahan mahdollisuudelle – siis ylipäättään moraalisuudelle ja sen faktisesti mahdollisille muodoille. Alkuperäistä syyllisenä-olemista ei voi määrittää moraalisuudesta, koska moraalisuus edellyttää sen jo itsessään. (OA 348.)

Miksi ihmisen syyllisenä-oleminen on keskeinen eettisyyden kannalta? Kuka tahansa ei näe vapautteen vapautettua itseään ja on siksi ajelehtiva, päämäärää vailla oleva, ja kohtalon määräämä ihminen. Vasta omantunnon haaste antaa mahdollisuuden ymmärtää vapaus ja syyllisenä-oleminen. Lankeamisessa täälläolo pakenee eksistentiaalista syyllisenä-olemista keneen tahansa. Samalla eksistentiaalinen alkuperäinen syyllisyys pidetään lankeamisessa avaamattomana, ja se uinuu jokapäiväisyydessä. Näin ollen myös siinä perustetut eksistentiset hyvän ja pahan mahdollisuudet pysyvät avaamattomina eli peittyneinä eivätkä ne ole edes ”ajateltavissa”. Pako syyllisenä-olemisen taakasta on pakoa kyvystä olla omana perustanaan varsinaisesti eettinen.

Vapautuminen omantunnon kutsulle tarkoittaa valmiuskykyä tulla haastetuksi. ”Kutsun ymmärtävänä täälläolo *kuulee omimman eksistenssinsä mahdollisuuden*” (OA 349). Omaatuntoa ei Heideggerin mukaan voida valita, mutta tahto omistaa tai kuulla omaatuntoa valitaan. Haasteen ymmärtäminen tarkoittaa siten *tahtoa-omata-omatunto (Gewissen-haben-wollen)* (OA § 45).

Vastatessaan haasteeseen tahdossa-omata-omatunto täälläolo valitsee itsensä ja sulkeutuu keneltä tahansa. Ihmisen itsensä valitseminen tapahtuu siis alkuperäisesti hänen valitessaan omantunnon tahtomisen. Vastuullinen valitseminen maailmassa alkaa kuitenkin vasta tahdossa-omata-omatunto, jota Heidegger kutsuu *päättäväisyydeksi* (*Entschlossenheit*). Myöhemmin Heidegger kutsuu päättäväisyyttä varsinaiseksi eksistenssiksi ja eksistentiseksi itsenä-olemiseksi (Heidegger 1982, 286–287). Kuten edellä olemme nähneet, alkuperäinen syyllisyys vasta perustaa moraalisuuden eksistentiset muodot. Heidegger kirjoittaa eksistentisestä moraalisuudesta:

”*Tahto-omata-omatunto on pikemminkin alkuperäisin eksistentinen edellytys mahdollisuudelle tulla faktisesti syylliseksi.* Kutsun ymmärtävänä täälläolo sallii omimman itsensä *toimia itsessään* valitun olemiskyvyn pohjalta. Vain näin täälläolo voi olla vastuussa. ... Tahdosta-omata-omatunto tulee näin ollen olemuksellisen omantunnottomuuden haltuunottoa. Vain tässä on olemassa eksistentinen mahdollisuus olla ’hyvä.’” (OA 350, kursivointi alkuperäinen.)

Tulkitsen tämän niin, että eksistentinen syyllistyminen, kun olemme heitettyjä kuka tahansa itsenä (fundamentaalirakenne), tapahtuu lankeamisessa kuka tahansa olemiseen olemismahdollisuutena<sup>16</sup>, jos tästä seuraa omakohtaisen täälläolon unohdus. Kuka tahansa ei ymmärrä omantunnon haastetta vastuullisuuteen, sillä hän elää omantunnottomuudessa. Siksi eksistentinen syyllistyminen kohdistuu ensisijassa ihmiseen itseensä, jos hän ei ole valinnut kuuliaisuutta omalletunnonle, ja sitä kautta kuuliaisuutta Toiselle. Kun ihminen on itselleen elämänsä velkaa, tämä lankeamisessa täyttämättä jäävä vaatimus loukkaa varsinaista täälläoloa ja sen arvokkuutta. Ihmiskeskeinen muunnos edellisestä ajatuksesta olisi seuraavanlainen: eksistentisesti syyllistynyt voi siis olla ”jollekin velkaa”, ja tälle on palautettava mitä hänelle kuuluu – haasteena on palauttaa varsinainen elämä itselle, koska syyllistyminen koskee itseä.

Omantunnottomuudesta on kysymys silloin, kun ihmisellä ei ole halua hiljentyä kuuntelemaan itseään ja elämää *ylipäänsä*, tai silloin, kun julkinen kenen tahansa äänekäs juttelu peittää kutsun alleen. Tahto-omata-omatunto yhdistyy *mietiskelevään ajatteluun*: molemmat ovat eksistentisiä edellytyksiä mahdollisuudelle tulla perustansa haastamaksi. Mietiskelevä ajattelu vaatii hiljaisuutta ja ”vielä hienompaa tarkkuutta kuin mikään muu aito käsityö” (Heidegger 2002, 17). Molemmat ovat myös täälläolon perustan paljastumisen edellytyksiä. Omantunnon haaste läpäisee julkisuuden tavanomaisuuden, mutta ymmärtäminen on mahdollista vain kuuntelemisen kautta. Koska tahto-omistaa-omatunto on ainoa eksistentinen valinnanmahdollisuus, jonka kautta kuolemaa-kohti-oleminen ja syyllisyys voivat avautua, asettuu

ihmiselle velvollisuus itseään kohtaan myös tahtoa omaatuntoa.

Heidegger nostaa vastuussa olemisen esille ihmisen ehdottomana omakohtaisena tehtävänä, sillä kuka tahansa ei siihen pysty alkuperäisessä mielessä. Arkipäiväinen ajattelu ja puhe osoittavat hyvin myös nykypäivänä, kuinka eettinen subjekti on kadotettu. Meidän aikanamme vastuussa ovat instituutiot kuten perhe, koulu, teollisuuden suuryritykset tai vaikkapa valtio. Tällainen vastuun siirtyminen instituutioiden harteille kadottaa yksilön omakohtaisen syyllisenä-olemisen ja vastuun ja siirtää sen kasvottoman instituution harteille. Kun tapahtumiin kysytään vastuunkantajaa tai syyllistä, yksityiset eettiset subjektit ovat hukkuneet taakse<sup>17</sup>. (OA 166.) Omantunnon ”palauttava” luonne on siis tärkeä, kun halutaan ymmärtää ihmisen tapaa toimia eettisenä vastuunkantajana. Ihmisen on oltava itsenä — ei niin kuin kuka tahansa hajautunut neutri vaan itsensä haltuun ottanut ihminen — ollakseen eettinen. Itsensä huomioon ottanut ihminen on ottanut huomioon myös toiset, sillä hänen eksistenssinsä on ontologisesti rakentunut suhteessa toisiin.

Omantunnon kutsun kuulemisen merkitys on juuri paluussa varsinaiseen eksistenssiin, omaan itseen ja syyllisenä-olemiseen. Varsinaiseen eksistenssiin palaamisen näkökulmasta on tulkittava se, mitä Heidegger tarkoittaa sanoessaan, että ”omatunto tuottaa pettymyksen ... vaatimukselle *materiaalisesta* arvoetiikasta vastakohtana ’pelkälle’ *muodolliselle arvoetiikalle*” (OA 357). Omantunnon ontologisesta tulkinnasta ei saa irti mitään normatiivista tai konkreettista ohjeistoa etiikan teorian muodostamiseen, koska kutsu ei anna mitään praktisia ohjeita vaan kutsuu itsenä-olemisen mahdollisuuksiin.

Sen sijaan muodolliselle arvoetiikalle omantunnon analyysillä on annettavaa, eikä se ole vain ”pelkkää” muodollista arvoetiikkaa. Muodollinen arvoetiikka viittaa desisionistiseen etiikkaan – ei siinä mielessä, että jokainen valitsee arvonsa, vaan että valinnan tai teon on olava yksilön vapaasti valittavissa tai valitsema ollakseen eettinen. Ainoa ”arvo”, jonka ihminen valitsee, on hänen itsenä-oleminen tahdossa-omata-omatunto. Sisällöllisesti tämä tarkoittaa avoimuutta ja kuuliaisuutta täälläololle; ihmisen omakohtainen elämä on arvokas sinänsä. Tällainen tulkinta tuo Heideggerin hyvin lähelle Kantin etiikan keskeistä vaatimusta: Ihmistä ei tule kohella välineenä, vaan päämääränä sinänsä. Heideggerin mukaan on kuitenkin nähtävä, että jonkin luonnehtiminen ’arvoksi’ riistää siltä kaiken arvokkuuden. Arvottaminen asettaa kohteensa pelkäksi esilläolevaksi, objektiksi. Ihmistutkimusta ei tästä syystä voida irrottaa täälläolon ontologiasta menettämättä sen arvokkuutta. Arvoja vastaan ajattelemisen ei Heideggerin mukaan kuitenkaan tarkoita, etteikö arvoiksi tulkituilla olisi arvoa — siksi on puhuttava arvokkuudesta. (Heidegger 2000a, 90.)

Arvokkuus kumpuaa myös siitä, että varsinaisella ihmisellä on itsessään



arvoa itselleen, hänellä on varsinaisena paikka olemisen totuudessa. Seuraavassa kappaleessa erittelen päättäväisyyttä, joka osoittautuu tahdoksi-omata-omatunto ja varsinaiseksi itsenä-olemiseksi. Se on Heideggerin mukaan täälläolon varsinainen totuus juuri siksi että se on omakohtainen. ”Vain kun ihmisen olemisen totuudessa ek-sistoidessaan kuuluu olemiseen, oleminen voi osoittaa sellaisia ohjeita, joiden täytyy tulla ihmisille laeiksi ja säännöiksi” (Heidegger 2000a, 103). Paljastuvat lait ja säännöt eivät ole kenen tahansa lakeja ja sääntöjä vaan täälläolon totuuteen, tähän paikkaan ja elämänpiiriin, sisältyviä. Vain varsinaisuuden viitekehyksessä voidaan asettaa muodollisia eettisiä periaatteita, mutta konkreettisen sisällön mukaan tuominen on jokaisen ihmisen omakohtaisen ajattelun ja omantunnon tehtävä.

Arjessa ihmistä vaivaa kysymys siitä, millainen on varsinainen ”itse”, varsinainen eksistenssi, joka omantunnon kautta kutsuu ihmistä ja johon voimme helposti tukeutua? Liikkuessamme varsinaisuuden piirissä olemme hahmotelleet jatkuvasti varsinaista ”itsenä olemista”; omantunnon kutsu tulee Heideggerin mukaan itsestä, mutta kuitenkin sen tuolta puolen. Sen transsendentaali olemus tekee selväksi, ettei haasteen ymmärtämisessä ole kysymys ainoastaan yksityisen ihmisen itsensä halusta tai tahdosta. Kutsu tulee täälläolosta, joka ei ole ainoastaan minun olemistani, vaan myös *kanssataälläolemista (Mitdasein)*. Olennaista on, ettei ihmistä tarvitse objektivoida erilliseksi ”itseksi”; ihminen on nähtävä ihmiseksi meidän *kanssamme*, itseään kysyvänä ihmisenä.

Tähän mennessä olen pyrkinyt osoittamaan varsinaiseen eli omimpaan itseen kuuluvan kysymyksen-alla-olemisen, kuuliaisuuden omalletunnolle ja näiden suuntana paremman olemisen ymmärryksen. Parempaan olemisymmärrykseen suuntautuminen on ennen kaikkea oman ihmisenä-olemisen perustan ja kuolemaa-kohti-olemisen ymmärtämistä. Näin ollen ”itse” muodostuu suhteessa toisiin, maailmaan ja olemiseen ylipäänsä, ja ”itseys” on olemista perustastaan (syyllisenä, vastuullisena) perustana (vapaus) ja sen muistamista. Seuraavaksi tarkastellaan kysymystä siitä, kuinka *päättäväisyys (Entschlossenheit<sup>18</sup>)*, joka sisältyy tahtoon-omata-omatunto, voidaan ymmärtää varsinaisena totuutena.

# PÄÄTTÄVÄISYYS JA PÄÄTÖS – EETTISYYS OMINTA TOTUUTTA KOHTI ELÄMISENÄ

Heideggerin etiikkaa hahmotellessa on tarpeellista ymmärtää, mitä varsinainen totuus päättäväisyytenä tarkoittaa. Olafsonin mukaan kaikella, mitä on mahdollista kutsua eettiseksi totuudeksi, täytyy itsessään olla avoimuuden muoto, jossa se mikä ei ole yksinkertaisesti käsilläoleva paljastaa itsensä sellaisena, että se asettaa rajat valinnoille joita voimme tehdä (Olafson 1998, 51). Tämä tarkoittaa ennen kaikkea minäkohtaista täälläoloa (ihmistä), jonka oleminen eksistenssinä ei ole pelkästään käsilläolemista, vaan olemista jolla on mahdollisuus perustansa paljastumiseen ja paljastamiseen. Juuri se, mikä paljastuu, on ihmisen oleminen perustansa huomioon ottaen. Olafsonin tavoitteena on tulkita kanssaolemisen eksistentiaalia siten että, sen nähdään itsessään sisältävän moraalisia normeja täälläolon fundamentaalisen rakenteena ja muodostavan eettisen auktoriteetin perustan. Vaikka sosiaalinen oleminen asettuu keskeiseen asemaan täälläolon totuudesta puhuttaessa, en lähde esittämään Olafsonin tulkintaa pidemmälle. Sen sijaan suuntaudun yleisemmin kohti täälläolon totuutta eettisyyden muotona. Totuus on ymmärrettävä nimenomaan paljastuneisuutena ja avautuneisuutena.<sup>19</sup> (OA § 44, 264.)

Omantunnon vahvistavaa varsinaista avautuneisuutta Heidegger kutsuu päättäväisyydeksi. Hänen mukaansa tahdossa omaksuttuun omaantuntoon sisältyy avautuneisuus, joka rakentuu ahdistuksesta (virittyneisyys), omimmasta syyllisenä-olemisesta (ymmärtäminen) ja vaikenemisestä (puhe). Täälläoleminen rakentuu ja voi ylipäänsä avautua vain näiden kolmen eksistentiaalilin kautta: virittyneisyydestä, ymmärtämisestä ja kielestä. Erotan päättäväisyydestä kolme merkittävää ominaisuutta: (1) Päättäväisyys on omakohtaisen ahdistuksen seurauksena ymmärrettyä vaikenemista, sillä ahdistus ”yksilöi täälläoloa”. (2) Päättäväisyydellä on olennainen totuuden avaamisluonne. (3) Päättäväisyys on linjanottoa, suuntautumista elämässä tehden omakohtaisia valintoja, koska päättäväisyys eksistoi vain *päätöksenä* (*Entschluss*). (OA 363.) Päättäväinen omakohtainen olemisentotuuden ymmärtäminen on Heideggerin mukaan ”alkuperäisin täälläolon totuus”. Ja se on ”alkuperäisin koska se on varsinainen totuus”. (OA 360.)

”Varsinaisella totuudella” viitataan ihmisen omakohtaisessa kokemuksesta avautuneeseen totuuteen. Päättäväisyydessä on avautunut alkuperäisesti koko maailmassa-oleminen, jossakin-oleminen (In-sein) ja itse. Siksi päättäväisyydessä avautuu koko maailma ja varsinainen ”itsen” eksistenssi. Päättäväisyys avaa totuuden ja sulkee sisäänsä sen, mikä aktualisoituu totuutena päätöksessä. Tätä voidaan kutsua totuuden tapahtumiseksi. Omimman

totuuden tapahtumisen ilmiönä ymmärrän seuraavasti: Tahtoon-omata-omatunto sisältyvä päättäväisyys tuo omantunnon rakenteeseen totuuden avaamislunteen. Toimintani maailmassa avautuu minulle omantuntoni kautta haasteen ymmärtämisessä. Omatunto ei arvioi toimintaa ja valintoja oikeinväärin tai hyvä-paha vastakkainasettelussa, vaan se ainoastaan *paljastaa totuuden* toiminnassa ja valinnoissa. Tämä tietenkin edellyttää tahtoa-omata-omatunto, joka on ihmisen eksistentinen valinnan mahdollisuus.

Edellä kuvattu ”päättäväisyys tuo itsen suoraan käsilläolevan äärelle ja sysää sen toisista huolehtivaan kanssaolemiseen toisten kanssa” (OA 361). Toisin sanoen päättäväisyys, joka vaikuttaa ihmisen omimpana suuntautumisenä elämässä, tuo ihmisen konkreettiseen, käsilläolevaan maailmaan. Päättäväisyydenä käsilläolevuuden maailmassa oleminen tarkoittaa uppoutumista valitsemaan ja toimimaan paljastetun maailman äärellä; aktiivinen toiminta totuuden tapahtumisena paljastaa maailmassa olemista. Toiminnassa se on nähtävänä ja ”kysyttävissä”.

Päättäväisyys on täälläolon kehoitus astua ulos kenen tahansa eksyneydestä. Tässä on myös keskeinen huomio omastatunnosta. Ensimmäinen kehoitus oli omantunnon kutsu omimpaan eksistenssiin, ja toinen on *kutsu ”situaatioon”*, siis konkreettiseen ja varsinaiseen maailmassa-olemiseen, täällä-olemiseen. Siksi päätös eksistentisenä ja epämääräisenä itsensä määrittämisenä on Heideggerin mukaan myös eksistentiaalinen ”paikkansa” tiedostaminen. Kokonaisuutena olemisen (*Da-sein*) ja paikassa (*Da*) olemisen edellytyksenä on siis omakohtainen päätös ja valinta. Vasta kun ihmiselle on omimpana totuutena avautunut hänen paikkansa maailmassa, hänelle voi ikään kuin konkretisoitua tai aktualisoitua totuus valinnoissa ja toiminnassa. Totuus avautuu ja sulkeutuu omimmaksi totuudeksi toiminnassa. Päättäväisyys on varsinainen täälläolon totuus. (OA 361.)

Varsinainen totuus on siis toimintaa maailmassa, jonka edellytyksenä on päätös. Situaatio on Heideggerin mukaan suljettu keneltä tahansa, sillä ”kuka tahansa tuntee vain ’yleisen sijainnin’” (OA 363). Se on missä tahansa, mutta ei missään erityisesti. ”Paikka” viittaa ontologisesti oman itsen ymmärtämiseen omassa paikassaan täällä, mutta myös tilaansa tai tilanteensa ymmärtämiseen. Mikä on minun tilanteeni maailmassa, elämässä? Tahdossa-omata-omatunto näyttäytyvä varsinainen totuus avoimuutena tuo siis lisäksi ”situaation” eksistenssiin ja ”[n]äin käy täysin selväksi, että omantunnon kutsu, kun se kehottaa kohti olemiskykyä, ei tarjoa mitään tyhjää eksistenssin ideaalia, vaan *kutsuu eteenpäin situaatioon*” (OA 364). Omatunto kehottaa ihmistä elämään eteenpäin, valitsemaan ja päättämään epämääräisyydessä. Tämä rohkea hyppy on mahdollista omantunnon avaamislunteen kautta. Omassatunnossa avatut näköalat mahdollisuuksiin ja omassatunnossa päätöksinä vahvistetut valinnat ovat se voima, joka kutsuu ihmistä varsinaiseen elämään.

Päätäväisyys todentaa varsinaisen huolehtimisen ja elämässään uppoutumisen maailmaan, mutta "[v]asta päätäväisyys itseä kohtaan antaa täälläololle mahdollisuuden jättää kanssaolevat toiset 'olemaan' omimmassa olemiskyvyssään ja myös avaa tämän kyvyn eteenpäin hyppäävässä ja vapauttavassa toisista huolehtimisessa." (OA 361.) Heideggerin mukaan päätäväisyudessa avattu varsinainen itsenä-oleminen on välttämätön edellytys varsinaiselle ihmistenväliselle *keskinäisyydelle*. Siksi ihmisten varsinainen kanssaoleminen on mahdollista vasta kun ihmiset tahdossa-omata-omatunto päätäväisesti toimivat itsenään. Päätäväisyyteen itseä kohtaan sisältyy tilan antaminen toiselle. On selvää, että Heidegger viittaa *silleen jättämiseen* eettisyyden muotona. Päätäväisyudessa avattu oman elämän arvokkuus sallii toisille olemisen omakohtaisuuden ja avaa tämän mahdollisuuden "vapauttavassa toisista huolehtimisessa."<sup>20</sup> Seuraavassa luvussa pyrin selvittämään, mitä on päätäväinen, vapauttava ja varsinainen toisista huolehtiminen?

Myöhemmin Heidegger nostaa varsinaisen kanssaolemisen mahdollisuuden edellytykseksi kohtalon, joka on aina heitteisyydessä peritty, mutta myös valittu (OA § 74). Heideggerin mukaan päätäväisyudessa avatut valinnat voivat tapahtua vain "siitä *perinnöstä*, jonka se heitettyinä *omaksuu*." Valinnat ovat aina historiallisia. Tämä historiallisuus ei kuitenkaan ole ristiriidassa varsinaisuuden etiikan kanssa, koska perinnöstä omaksuminen eli omakohtainen päättäminen ja valitseminen omantunnon kautta määrittävät "moraalisuuden" mahdollisuuden.

## KENEN TAHANSA HUOLI JA VASTUU – EKSISTENSSIN RIISTO

Heideggerin mukaan täälläolo on huolen läpäisemää. Huolehdimme maailmastamme kaikkineen, mutta olennaista ihmistenvälisen etiikan yhteydessä on kysyä, miten huoli toteutuu suhteessa kanssaihmiisiin. Millä tavalla huolehdimme toisista varsinaisesti? Kuka minä olen varsinaisena itsenä toisten läsnäollessa? Jotta eettisyys ihmisen omimpana olemismahdollisuutena voisi toteutua, ihmisten tulisi pitää kiinni myös omakohtaisesta *huolestaan* ja huolehtia siitä, että jokaisen ihmisen omakohtainen huoli ja vastuu olemisestaan säilyvät. Lisäksi on kysyttävä omaa itseä, pidettävä huoli kuuliaisuudesta omalle itselle, omalletunnolle. Omatunto huolen kutsuna haastaa täälläolon omakohtaiseen varsinaiseen huoleen, ei kenen tahansa tapan huolehtia toisista, itsestä ja maailmasta. Huoli suuntautuu omantunnon kutsuna "palauttamaan ihmiselle hänen olemuksensa. Mitä muuta tämä

merkitsee kuin että ihminen (homo) tulee inhimilliseksi (humanus)?” (Heidegger 2000a, 58.) Varsinaisena subjektina, itsenä, en ole sulkeutunut yksityisyys, vaan suhteeni toiseen, kuten Martin Buber asian ilmaisee. Ihminen on sitä, mitä on ihmisen ja hänen kanssaihmistensä välillä (Buber 1965). Heideggerin mukaan itsen tunteminen perustuu alkuperäisesti ymmärtävään toisten kanssa olemiseen (OA 162).

Heideggerin mukaan ihminen voi olla itsensä edellä myös kenen tahansa mielessä. Tämä tarkoittaa sitä, että myös huoli tai toisista huolehtiminen voi olla langennutta huolta toisista, sillä juuri huolta Heidegger luonnehtii itsensä edellä olemisena. Silloin ihminen huolehtii toisista, niin kuin kuka tahansa huolehtii. Tällä huolen muodolla ei voi olla vastuuta huolehtimisestaan eikä huolehdistavastaan. Se on ikään kuin *utelaisuuteen* (*Neugier*) ja puuhasteluun langennutta toisista huolehtimista. Tämä voi myös tarkoittaa sitä, että huolehtimisen tapa on luovutettu julkiselle tavanomaisuudelle. Tällä huolen muodolla on myös eksistentiaalisia (ontologisia) seurauksia. Se peittää kanssaihmiseltä omakohtaisen syyllisenä ja vastuullisena olemisen, jonka seurauksena kanssaihmissen omakohtainen totuus jää avautumatta hänelle. Näin siksi, että omantunnon avaamisloukouteeseen kuuluu olennaisesti syyllisenä-oleminen ja ymmärrys päättäväsyyden avaamassa varsinaisessa totuudessa.

Sosiaalisen olemisemme ontologisille mahdollisuuksille luodaan perusta kanssaolemisen. Täälläolon läpäisemä huoli (*sorge*) perustaa kanssaolemisen eksistentiaalisen toisista huolehtimisen (*fürsorge*). Näin ollen pitäydyimme edelleen Heideggerin ontologiassa, kun emme lähteneet johtamaan etiikkaa ontologisesta toisista huolehtimisesta. Heidegger kuitenkin esittää myös toisista huolehtimisesta perustetut eksistentiset mahdollisuudet jokapäiväiseen toisista huolehtimiseen *keskenäänolemisessa* (*Miteinandersein*). Jokapäiväisen kanssaolemisen kaksi toisistaan poikkeavaa toisista huolehtimisen eksistentistä toteutumisen mahdollisuutta ovat (1) toisen nimissä huolehtiminen ja (2) toisen edellä huolehtiminen. Mitä nämä arkipäivässämme toteutuvat huolehtimisen tavat ovat? Onko niillä mahdollisia eksistentisiä ja eksistentiaalisia seurauksia? On tärkeää kysyä seurauksia ennen kaikkea toisen täälläolon minäkohtaisuuden tarkastelussa, jos ajatellaan Heideggerin etiikan olevan desisionistista (omakohtaisuuden mielessä). Heideggerin mukaan huoli ei ole ensisijassa huolta itsestä, vaan huolta toisista. Voiko huoli kohdistua toiseen tavalla, joka peittää toisen varsinaistumisen mahdollisuuksia?

Heideggerin mukaan on olennainen ontologinen ero niiden välillä, onko olioiden kanssaolemisen kyseessä satunnaisen kohtaamisen ”välipitämättömyys” vai olevien joukossa vallitseva ”toisilleen kuulumattomuus”. Tämä voidaan ymmärtää siten, että usein ihmiset objektiivovat toiset esilläoleviksi

eivätkä kuulu toisiin kanssaolioina. Näihin kahteen kanssaolemisen tapaan sisältyy kaksi äärimmäistä mahdollisuutta toisista huolehtimiseen:

1. *Kenen tahansa huoli toisesta.* Toinen ”voi ottaa osakseen toisen ’huolen’ ja asettua huolehtimisessa toisen asemaan, *toimia* jonkun *nimissä*. ... Tällaisessa toisista huolehtimisessa voi toisesta tulla *riippuvainen* ja *hallittu*, vaikka tämä herruus olisikin vaiti ja pysyisi hallitulta kätkeynä.”

2. *Varsinainen toisista huolehtiminen.* Tässä tavassa huolehtiminen *toimii* ”toisen *edellä* toisen eksistentisessä olemiskyvyssä”. ”Tämä toisista huolehtiminen, joka liittyy olemuksellisesti varsinaiseen huoleen – siis toisen eksistenssiin, eikä siihen mistä toinen huolehtii – auttaa toista tulemaan huoleessaan läpinäkyväksi ja vapaaksi huoleen. (OA § 26, 160.)

Ensimmäinen tapa huolehtia toisista on kenen tahansa tapa, jossa toinen menettää omakohtaisen huolen ja vastuun omasta itsestään. Taustalla on ajatus siitä, että kanssaoleminen voi olla keskenäänolemista tai varsinaista kanssaolemista.

Toisista huolehtimisen mahdollisia tapoja ovat oleminen toisia varten, oleminen toisia vastaan, oleminen toisia ilman, toisten sivuuttaminen ja oleminen toisista välittämättä. Juuri nämä viimeksi mainitut puutteet ja indifferenssin modukset luonnehtivat jokapäiväistä ja tavanomaista keskenäänolemista. (OA 159.)

Näiden olemismodusten kautta Heidegger rinnastaa huolehditun välineen käsilläolevuuden ja jokapäiväisen keskenäänolemisen. Ihmisen suhtautuminen toisiin on jokapäiväisyydessä usein välineellistä. Sitaatissa viimeksi mainituissa olemismahdollisuuksissa (toisia ilman, toisten sivuuttaminen ja oleminen toisista välittämättä) toteutuva ihminen ei ole varsinaisesti toisten kanssa, vaan keskenään toisten rinnalla. Juuri tässä keskenäänolemisessä toteutuu kenen tahansa huoli, ”jossa toinen on heitetty paikaltaan”. Kutsun tätä *huolen riistoksi*, jossa riistetyltä peitetään hänen omakohtaista eksistoinen mahdollisuutta maailmassa. Tämän huolehtimisen seurauksena ihmisestä ei voi tulla eettistä subjektia, kun ymmärrämme sen mahdollisuudeksi ihmisen varsinaisuudessa. Olennainen ero keskenäänolemisella ja kanssaolemisella on siinä, että keskenäänoleminen objektivoi toiset ihmiset tavalla, jossa ei kuuluta toisiin vaan eletään ikään kuin rinnakkain. Varsinaisessa kanssaolemisessa ihminen kuuluu toisiin ja on olemisessaan rakentunut toisista, mutta voi myöskin kadottaa itsensä varsinaisena mahdollisuutena olla itse. Tässä yhteydessä kuka tahansa oleminen tarkoittaa oman olemisensa perustan unohtamista. Olemisen ajattelu eettisyytenä on itse asi-

assa olemisen muistamista, eikä tällä ajattelulla tarvitse olla ”teoreettisena” vaikutusta käytäntöön, sillä se kuuluu olemiselle ja on tämän varjelija. (Heidegger 2000a, 100.)

On olennainen ero siinä huolehditaanko toisesta varsinaisesti ihmisenä (2) vai persoonattomasti kenen tahansa tavalla (1), sillä varsinaisesti huolehtimisessa palautetaan huoli ensikertaa takaisin toiselle. (OA 160.) Kyky kantaa vastuuta ja toimia eettisesti, perustuu pitkälti omakohtaisen syyllisenä-olemisen, ahdistuksen ja vaikenemisen näkökulmasta avautuvan olemisen totuuden ymmärtämiselle ja sitä kohti elämiselle. Riisto, joka kohdistuu toisen huoleen ja syyllisenä-olemiseen, kohdistuu toisen eksistentiaaliseen olemiskykyyn. Tämä tarkoittaa huolehtimista toisen olemassaolosta tavalla, joka riistää häneltä omakohtaisen eksistoimisen eli olemisensa ajattelun ja itsensä edellä olemisen varsinaisena itsenä. Näin ollen riistetään myös huoli ja kyky kantaa vastuuta ja olla eettinen subjekti. Heidegger kirjoittaa:

Kuka tahansa keventää kulloisenkin täälläolon painolastia jokapäiväisyydessään, eikä vain kevennä, vaan olemisen painolastin keventämisellään *kuka tahansa vastaa täälläoloa, sikäli kun täälläolossa on pyrkimystä keventämiseen ja helpottamiseen*. (OA 167, kursivointi lisätty.)

Ja myöhemmin hän jatkaa:

Kuka tahansa jopa kätkee tavan, jolla se kaikessa hiljaisuudessa säästää täälläolon vaivaa nimenomaisesti ’valita’ näistä mahdollisuuksista ... minkä myötä täälläolo sotkeutuu epävarsinaisuuteen. (OA 328.)

Varsinainen tapa huolehtia toisista (2) puolestaan vapauttaa toisen omakohtaiseen huoleen ja siten varsinaisena itsenä eksistoimiseen itsensä edellä. Tässä huolehtimisen tavassa ei riistetä toisen mahdollisuutta syyllisenä-olemiseen ja huoleen, vaan osoitetaan toisen omakohtainen eksistoimisen mahdollisuus. Kysymyksessä on persoonallinen ihmisen huolehtiminen ihmisestä. Lienee jo tullut selväksi, ettei huolehtimatta jättäminen tarvitse tarkoittaa välinpitämättömyyttä, vaan päinvastoin; tapaa huolehtia toisesta varsinaisesti kajoamatta siihen mistä toinen haluaa kantaa huolta, mille omistautua. Ainoastaan elämän omakohtainen kohtaaminen on tie varsinaisuuteen. Samoin kuin kuunteleminen on äänestä puhetta toiselle, niin myös huolehtimatta jättäminen voi olla tapa huolehtia toisesta. Näin ollen toinen on vapaa omakohtaiseen huoleen ja vastuuseen, kehittymään eettiseksi subjektiksi.

## LOPUKSI

Läpi *Olemisen ja ajan* Heidegger pyrkii osoittamaan, mitä oleminen, varsinaisuus, lankeaminen, omatunto, huoli jne. eivät ole. Voimme huomata saman periaatteen myös tutkiessamme eettisyyden toteutumisen ehtoja, jos ajattelemme eettisyyden olevan ihmisenä olemisen tapa varsinaisuudessa eli omimmassa eksistoismissaan. Eettisyyden toteutumista ei voida sitoa julkisten normien ja sääntöjen noudattamiseen, mutta niiden noudattaminen voi olla eettistä, jos ne ovat omakohtaisesti omantunnon pohjalta päätöksessä valittuja. Heidegger ei missään vaiheessa sano mitään normatiivista, mutta tekstistä on luettavissa, mitä vastuun kantaminen ja varsinainen huoli eivät ole. Tästä asetelmasta on mahdollista osoittaa sitä pientä osaa Heideggerin ajatuksista, jossa muodollisen ”etiikan” ehdot näyttäytyvät. Olen avannut ainakin seuraavia edellytyksiä eettiselle toiminnalle ja sen arvioimiselle:

1. Ihmisen on oltava itsensä vapaasti valitun olemistavan pohjalta.
2. Ihmisen on muodostettava omakohtainen suhde maailmassa olemiseen olakseen eettinen subjekti.
3. Huolesta ja vastuusta (syyllisyytenä tahdossa-omata-omatunto) omaa itseä kohtaan on pidettävä kiinni.<sup>21</sup>
4. Toiminnan on oltava sellaisen periaatteen mukaista, että noudatettava periaate ei estä kanssaihmiä tulemasta eettisiksi subjekteiksi.

Näin tavoitetaan jotakin erityistä eettisyyden toteutumisen ehdoista maailmassa. Eettisyys on ensi sijassa oman olemisen ja itsen, sekä tähän kokonaisuuteen sisältyvien suhteiden, mietiskelevää ajattelemista ja kysymistä. Olemisen kysymys on myös ihmisyyden kysymistä, mutta ei humanismin metafysisessä merkityksessä, jossa ”ihminen” ei ole enää kysyttävissä vaan aina asetettu jo jollakin tavalla. (Heidegger 2000a, 94.) Tästä avautuva ymmärrys itsestä ja kanssaolemisesta avaa ihmiselle olemisen totuuden toisten kanssa. Eettisyys on siten omantunnon totuutta kohti elämistä, joka ei ole sulkeutunut ”minun totuus”, vaan jaettu täälläolon (*Dasein*) alkuperäinen totuus. Tästä totuudesta kiinni pitäminen eettisyytenä on eksistenssistä eli omimmasta totuudesta kiinnipitämistä, joka muuttuu hyväksi uskoksi omaan olemiseen ja elämään ylipäätään.

Kun eettinen kanssaoleminen edellyttää varsinaista itsenä-olemista, eettisenä periaatteena voidaan pitää ihmisten omakohtaisen jalansijan varjelemista maailmassa. Näin ollen ihmisten on sallittava toisilleen vapaa ajattelu ja oleminen kohti mahdollisuuksiaan. Jokainen pyrkimys asettaa täälläolo ”moraalisen” olemisen paineeseen on askel kohti täälläolevan ihmisen eksistenssin riistoa. ”Ihminen on olemisen paimen” (Heidegger 2000a, 70,



ks. ja vrt OA § 74). Ainoastaan ne muodolliset periaatteet, joissa varjelemme perustamme, ovat mahdollisia alkuperäiseen etiikkaan sisältyviä periaatteita.

Olen viitannut edellä laskevaan ajatteluun taiteen kuoleman syynä. Samoin kuin elävä taide on kuollut ja muuttunut estetiikaksi, myös eettisyys olemisen ajatteluna ja alkuperäisenä ”etiikkana” voi kuolla ja muuttua etiikaksi. Keskeisessä asemassa niin taiteen kuin eettisyydenkin kuolemassa on niiden irrottaminen alkuperästään. Taide tapahtumisena avautuu ja viittaa totuuteen alkuperäisenä totuuden tapahtumisen paikkana, ja kuolee kun se objektivoidaan esteettisen elämyksen kohteeksi. Alkuperäinen ”etiikka” olemisen tapana ja ajatteluna ei ole irrotettavissa ontologiasta, ja se kuolee laskevassa spekulatiossa. Mutta ”etiikkaa halutaan yhä kiihkeämmin, kun ihmisten avoin ja salattu neuvottomuus kasvaa mittaamattoman suureksi” (Heidegger 2000a, 95). Ehkä tässä ei olekaan etiikan, vaan alkuperäisen ”etiikan” paikka?<sup>22</sup>

## Viitteet

- <sup>1</sup> Dasein tarkoittaa arakisaksassa läsnäoloa, olemassaoloa, elämää jne. Heideggerin filosofiassa Dasein voidaan ymmärtää filosofisena käsitteenä, jolla on myös ”eksistentia”, eksistenssin merkitys. Daseinilla on useita merkityksiä, joilla Heidegger pyrkii tuomaan esille sen ulottuvuuksia aina elämästä ja eksistenssistä täällä-olemiseen (Da-sein) asti. Erottamalla ”olemisesta” (*Sein*)etuliitteen ”tässä, täällä, tuossa, tuolla” (*Da*) Heidegger haluaa tuoda esille ”inhimillistä transsendoimisen ja eksistoimisen kykyä olla ikään kuin jo itsensä ulkopuolella ja jo jotakin muuta kuin kaikkivoipainen subjekti.” (OA vii-viii.) Daseinia ei voi kääntää suoraan ihmiseksi, mutta puhuessaan ”kulloisestakin Daseinista” Heidegger viittaa ihmisen olemiseen tai ihmisen kautta avautuvaan olemiseen. Daseinin käännän *Olemisen ja ajan* mukaan täälläoloksi, sillä se avaa suomenkielisille paremmin sen, mistä siinä on ensisijassa kysymys; elämästä, ihmisenä-olemisesta jne.
- <sup>2</sup> Varsinaisuuden (*Eigentlichkeit*) ja epävarsinaisuuden (*Uneigentlichkeit*) erottelussa on ensisijaisesti kysymyksessä ”täälläolon minäkohtaisuus”. Saksankieliset käsitteet viittaavat ”omimpaan” (*Eigen*) ja ”ei-omimpaan” (*Uneigen*) olemiseen. Usein varsinaisuuden kohdalla puhutaan myös täälläolon ominaisimmasta tai autenttisesta olemisestä. Haluan tässä vaiheessa kiinnittää lukijan huomion Charles Taylorin teokseen *Autenttisuuden etiikka*, vaikka en tässä erityisesti avaa keskustelua Taylorin suuntaan. Taylor laajentaa autenttisuuden käsitettä ja tuo sen ansiokkaasti arkipäivän keskusteluun. Hän pitää autenttisuutta ”vakavasti otettavana moraaliperiaatteena” (Taylor 1998, 54), josta ei pidä väitellä puolesta eikä vastaan. Sen sijaan autenttisuuden sisällöstä ja ”käsitteen oikeasta tulkinnasta” on keskusteltava. ”On yritet-

- tävä [...] kohottaa se lähemmäksi alkuperäistä ihannettaan” (Taylor 1998, 100).
- <sup>3</sup> Heidegger ei käytä lankeamisen (*Verfallen*) käsitettä moralisoivassa mielessä, vaan puhtaana ontologisena käsitteenä. Lankeamisen voidaan kuitenkin tulkita viittaavan vastuuttomuuteen ja huolettomuuteen ihmisen epävarsinaisuudessa. Myöhemmin Heidegger toteaa, että ”lankeaminen’ tarkoittaa olemisen totuuden unohtamista olemukseltaan ajattelematta jätetyn olevan paineessa” (Heidegger 2000a, 72). Siksi lankeamisella on negatiivinen arvo olemisen totuuden unohtamisen mielessä.
- <sup>4</sup> Täälläolo on ontis-ontologinen oleva. Tämä tarkoittaa ihmisen kohdalla sitä, että fundamentaalit olemisentavat (eksistentiaalit) perustavat maailmassa todentuvan (eksistentisen) olemisentavan mahdollisuudet.
- <sup>5</sup> Itsenä kysymisellä painotan omakohtaista olemiskysymystä erotettuna tavanomaisesta tavasta kysyä niin kuin tavanomaisuuden kuka tahansa (das Man) kysyy ”se on esittävinään kaikki ajatukset ja ratkaisut” (OA 166).
- <sup>6</sup> Teoksessa Kusch (1986). Tällä väitteellä tarkoitetaan lähinnä ihmisen olemisen välineellistävää luonnetta. En usko, että ihmisellä itsellään olisi kyky hallita ja määrittää muiden olevien ontologiaa. Asiat ovat jollakin tavalla minusta riippumatta. Kuschin väitteestä avautuu eettisyyden näkökulmasta ongelma, jos esim. ihmiset eivät kysy omaa perustaansa ja määrittelevät oman lukkoon lyödyn minuutensa pohjalta toiset ihmiset ”muiksi oleviksi” eivätkä ihmisiksi ”meidän kanssamme”. Tämän ajatuskulun pohjalta välineellistävä suhde toiseen syntyy siis väärinymmärretyn minuuden pohjalta. Lukkoon lyöminen ei ole enää varsinaisen eksistoimisen piirissä, joka on olemisen omakohtaista ajattelua.
- <sup>7</sup> Velvoittavuudesta ei tässä voida puhua perinteisen moraalifilosofian mielessä. Rationalistisesta tai korrespondenssiin perustuvan totuuskäsityksen näkökulmasta vaaditaan objektiivisia perusteluita ja kriteereitä velvoittavuudelle jne. Tässä tarkoitan velvoittavuudella ”minäkohtaisesta täälläolosta” nousevaa ”vaatimusta”, joka on velvoittava ihmiselle itselleen.
- <sup>8</sup> ”A moral ’ought’ is not to be derived from an ontological ’is’” (Paley 2000, 68).
- <sup>9</sup> Yleisesti ymmärrän Heideggerin tarkoittavan das Man olemisellä ihmisen olemista, jossa on heittäydyytty tiedostamatta tai olemisen paineesta sosiaalisen ja yleisen olemistavan vangiksi. On ikään kuin uppouduttu ”massaan” tavalla, jossa ei ole mahdollista ymmärtää omaa olemistaan varsinaisena itsenä. Epävarsinainen das Man olemisen tarkoittaa siten ei-ominta julkisuudelle tavanomaista olemista. Heideggerin mukaan kenen tahansa olemista hallitsee toisten huomaamaton herruus. Heideggerin das Man -käsitteestä ei ole yksimielisyyttä. Philipse (1999) vertaa Dreyfusin wittgensteinilaista ja Olafsonin kierkegaardilaista das Man -tulkintaa nostaan esiin tulkintojen mahdollisen yhdistämisen. Dreyfus tulkitsee Heideggerin tarkoittavan das Manilla ihmisen elämän toteutumista aina yleisten normien, sääntöjen ja

roolien seuraamisena, esim. välineiden ja kielen käytön, seuraamisena (Dreyfus 1991, 150–154.) (Myös ihmisen syntyminen heitettyinä luonnoksena osoittaa, että olemme kenenä tahansa syntyneet olemisen mahdollisuuksiin.) Siten Dreyfus korostaa das Manin fundamentaalista ensisijaisuutta, jossa ihmisen oleminen enimmäkseen pysyttelee. Olafson (1998) painottaa tulkinnassaan Heideggerin *das Manille* antamia epävarsinaisuuteen liittyviä asiayhteyksiä; ihminen lankeaa kenen tahansa olemiseen, ihminen kutsutaan pois kenen tahansa ekzyneisydestä, kuka tahansa vastaa täälläoloa jne. Siten das Man on myös ihmisen olemismahdollisuus. Voimmeko ymmärtää das Manin jokapäiväisen olemisemme fundamentaaliseksi rakenteeksi, mutta myöskin ihmisen elämän toteutumismahdollisuudeksi? Tulkitsen kenen tahansa olemisen ennen kaikkea kirkegaardilaisittain ihmiseksi, joka ei ole ”tullut itsekseen”. On totta, että sosiaalinen olemisemme yleisten normien ja sääntöjen maailmassa toteutuu kenen tahansa tavanomaisuudessa, mutta on eri asia ymmärtää sääntöjen ja normien merkitys ja päättää toimia niiden mukaisesti. Juuri omakohtainen päätös ja valinta erottaa varsinaisen itsen kenen tahansa elämästä, vaikka se enimmäkseen pysyttelisi yleisten roolien ja normien seuraamisessa. Eettisyyden mahdollisuutta etsiessäni valitsen painottaa kuka tahansa olemista olemismahdollisuutena.

<sup>10</sup> OA 342, alaviite.

<sup>11</sup> Haltuun ottamisella en tarkoita täälläoloa hallitsevaa olemista vaan itselleen herkkää itsenäolemistä.

<sup>12</sup> Olen hyödyntänyt tätä loppukiireessä löytämäni artikkelia tutkielmassani. Erityisesti kuka tahansa rakenteen ymmärtämisessä artikkeli on avannut näköaloja (ks. viite 9).

<sup>13</sup> Räikkä (SFY:n persoona-kollokvio, Jyväskylä 13.–14.1.2003) on eritelty Heideggerin etiikan kannalta merkittävää ”syllisyyden tunnetta” esitelmässään *Miten voimme tuntea syllisyyttä uskoessamme olevamme syyttömiä?* Räikkä analysoi ennen kaikkea tabu-tapauksia, mutta laajentaa syllisyyden tunteen kokemisen lähelle jokapäiväistä ketä tahansa koskevia teemoja. Pyrkimykset selittää syllisyys esim. syllisyysuskomuksiin ja harha-aistimuksiin (havaitsemisen analogiana) liittyviksi ”vaikutelmiksi” eivät hänen mukaansa riitä, sillä usein syllisyyden tunne jatkuu vaikka varmistutaan omasta syyttömyydestä tai ”vaikutelman epätotuudesta”. Vaikka ”vaikutelmat”, uskomukset ja syllisyyden tunteen palauttaminen joksikin muuksi tunteeksi selittävät monia syllisyyden tunteita, ongelma jää avoimeksi ja nostaa esiin olennaisen kysymyksen syllisyyden tunteen alkupe-  
räästä. Mahdollista syllisyyskeskustelua silmälläpitäen voidaan kysyä mitä on aito syllisyys, ja voiko se tarkemman analyysin valossa nostaa esiin vaka-  
vasti otettavia moraaliperiaatteita vastuullisuutena? Esitelmä julkaistaan myöhemmin persoona-kollokvio kirjassa.

<sup>14</sup> Siirtymässä ontiselta ontologiselle eli eksistentiseltä eksistentiaaliselle tasolle,

- näky selvimmin Husserlin fenomenologisen reduktion idea Heideggerin filosofiassa.
- <sup>15</sup> Voidaan puhua kuka tahansa itsestä (*das Man selbst*), jossa Heidegger painottaa Dreyfusin tulkinnan mukaan kuka tahansa -rakenteen fundamentaalista puolta, jonka vastakohtana on kuka tahansa oleminen toteutumisen mahdollisuutena. Ks. viite 9.
- <sup>16</sup> Viitteessä 9 olen selvittänyt *das Manin* kaksitulkintaisuutta, mikä määrittyy tässä kuka tahansa itsenä (fundamentaalarakenne) ja kuka tahansa olemisena (faktinen olemismahdollisuus).
- <sup>17</sup> Vastakkaisiakin analyttisiä argumentteja on esitetty. Tuorein tietämistäni on Ilkka Niiniluodon esitys *Voivatko kollektiivit olla persoonia?* (SFY:n persoonakollokvio, Jyväskylä 13. – 14.1.2003). Niiniluoto tuo esille ajatuksen kollektiiveista moraalisiin ”subjekteina”. Heideggerin näkökulmasta esitys on kyseenalainen, jos ajattemme moraalisuuden olevan mahdollista vasta alkuperäisen syyllisenä-olemisen kautta. Niiniluoto viittasi puheessaan esim. saksalaisten kollektiiviseen syyllisyydentuntoon. Onko saksalaisten syyllisyyden tunto pikemminkin häpeää tai kenen tahansa julkista syyllisyyden tuntoa ja laskevaa sovitamista? Voiko kollektiivi todella kokea syyllisyyttä?
- <sup>18</sup> ”Termi ’Entschlossenheit’, ’päätäväisyys’, pitää sisällään etymologisen yhteyden termiin ’Er-schlossenheit’, ’avautuneisuus’. Tätä yhteyttä ei suomessa pystytä ilmaisemaan” (OA 329, alaviite).
- <sup>19</sup> Katso Kakkorin artikkeli tässä kirjassa.
- <sup>20</sup> Lisäksi on syytä kiinnittää huomiota ilmaukseen ”eteenpäin hyppäävässä ja vapauttavassa.” Myös Kirkegaard puhuu hypystä eksistenssin tasolta toiselle. ”Hyppy” on aina rohkea, rationaalisia perusteita vailla oleva uskon vahva ja vapauttava uskallus. Usko ja luottamus totuuden tietämisen tapana lienevät mielekäs tutkimusaihe nimen omaan rinnastettuna Kierkegaardiin. Myös sankarin valinta perinteeseen kuuluvana *toistona*, eli paluuna ”siellä olleen täälläolon mahdollisuuksiin”, askarruttaa. Millä ”perusteilla” tai millaisessa uskon aukeamassa valitsemme ”sankarimme”? Joudun jättämään tätä käsittelevän kappaleen pois rajatun artikkelimuodon vuoksi. Esitän sen myöhemmin Pro gradu tutkielmassani.
- <sup>21</sup> Tämä kohta on edellytys edellisen kohdan (2.) toteutumiselle. Itse asiassa huoli ei kohdistu ensisijaisesti omaan itseän, mutta sen kohdistuessa varsinaisesti toisiin huolehditaan myös omasta perustasta. Heidegger ei aseta mitään näin normatiivista, mutta kehittäessämme Heideggerin filosofian pohjalta mahdollista etiikkaa, voimme kaavoilla tällaisia muodollisia periaatteita.
- <sup>22</sup> Olen kiitollinen kannustuksesta ja kaikista aiheeseen liittyvistä keskusteluista. Keskustelut ovat antaneet paljon enemmän kuin tästä paperista on luettavissa. Ne ovat selkeyttäneet Heideggerin filosofian ymmärtämistä ja osoittaneet ansiokkaasti ongelmakohtia jatkoa ajatellen.

## Kirjallisuus

- Buber, M. (1965) *Between man and man*. New York: Macmillan.
- Dreyfus, H. L. (1991) *Being-in-the-World*. Massachusetts: Institute of Technology.
- Heidegger, M. (1982) *The basic problems of phenomenology*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1998) *Taideteoksen alkuperä*. Suomentanut Hannu Sivenius. Helsinki: Taide.
- Heidegger, M. (2000a) *Kirje ”humanismista” sekä Maailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen ja Tutkijaliitto. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, M. (2000b) *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, M. (2002) *Silleen jättäminen*. Suomentanut Reijo Kupiainen. 23\*45, niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja. Tampere: Niin&näin.
- Kierkegaard, S. (1992) *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Porvoo-Helsinki-Juva: WSOY. Suomentanut Torsti Lehtinen.
- Kusch, M. (1986) *Ymmärtämisen haaste*. Pohjoinen.
- Lehtinen, M. (1998) Estetiikka ja ethos – Martin Heidegger. Teoksessa I. Reines & A. Seppä (toim.) *Etiikka ja estetiikka*. Helsinki: Gaudeamus, 121–145.
- Luoto, M. (2001) Olemisen eetos ja alkuperäinen ”etiikka” Heideggerin ajattelussa. Teoksessa S. Heinämaa & J. Oksala (toim.) *Rakkaudesta toiseen*. Helsinki: Gaudeamus, 121–145.
- Olafson, F. A. (1998) *Heidegger and the ground of ethics: a study of Mitsein*. Cambridge university press.
- Paley, J. (2000) Heidegger and the ethics of care. *Nursing philosophy*, 1, 64–75.
- Philipse, H. (1999) Heidegger and ethics. *Inquiry; An interdisciplinary Journal of Philosophy* 42, 439–474.
- Taylor, C. (1998) *Autenttisuuden etiikka*. Helsinki: Valopaino oy.

*Tere Vadén*

# YMMÄRTÄMINEN, PÄÄTTÄVÄISYYS, SISU Huomioita etiikan alkuperästä *Olemisessa ja ajassa.*

## I

Ymmärtäminen on *Olemisessa ja ajassa* ”fundamentaalin eksistentiaali” (OA § 68a). Ymmärtäminen eksistentiaalina tekee mahdolliseksi tietämisen, selittämisen, käsittämisen, katsomisen ja niin edelleen, samoin kuin tiettenkin ymmärtämisen kapeammassa ja arkipäiväisessä, kognitiivista ja tulkinnallista toimintaa tarkoittavassa mielessä. Eksistentiaalina ymmärtäminen on täälläolon välttämätön rakenne, josta ei ole pakoa eikä parannusta. *Olemisen ja ajan* mukaan täälläolo on aina ymmärtävää ja tämän fenomenologisontologisen tosiseikan toteaminen on neutraali väite, joka ei sisällä kannanottoa siihen, onko ymmärtävänä oleminen hyvää tai pahaa, sitä tai tätä. Samaan tapaan kuin *das Man*-rakenne on täälläolon piirre ilman moraalisia sivumerkityksiä, on ymmärtäminen laajassa merkityksessä täälläolon ominaisuus, ei sen virhe tai ansio.

Eksistentiaaleilla on kyllä muotonsa tai värinsä, varsinainen ja epävarsinainen. Nämäkään eivät kaikesta kielellisestä viijaavuudestaan (mutta kumpaa meidän pitäisi kuunnella, Heideggerin sanomista vai sanoja?) huolimatta ole *Olemisen ja ajan* mukaan normatiivisia tienviittoja vaan fenomenologisen rakenteen kuvauksia. Kuten monesti on todettu, *Oleminen ja aika* ei sisällä etiikkaa: ei normatiivisia väitteitä eikä rakenteita, joiden päälle eettisiä käsitteitä voisi rakentaa. Eräs suoraviivainen tapa nähdä etiikan poissaolo on todeta, että Heideggerin tutkima täälläolo ei ole yksilösubjekti. Perinteisessä metafysiikassa eettisen ajattelun mahdollisuus liittyy aina tietoisia valintoja tekevän subjektin kykyyn oikeuttaa ja perustella valintansa esimerkiksi va-

lintojen seurausten, perusteiden tai loogisen luonteen kautta. Kantilaisen ”filosofian skandaalin” välttämiseksi valinnat ja vapaa tahto täytyy olettaa samaan tapaan transsendenttina kuin ulkomaailma. Jos tahdon vapautta ja tahtoa vallitsevaa subjektia ei ole, ei perinteinen eettinen pohdinta voi alkaa.

Metafyysisen eettisen subjektin aiheuttama kuurous on yksi niistä seikoista, joita *Oleminen ja aika* pyrkii purkamaan, destruktoimaan. Koska teos puhuu fenomenologisista rakenteista, jotka vasta antavat mahdollisuuden rationaalisia valintoja tekevän subjektin muodostumiseen, puhuu se samalla rakenteista, joiden kohdalla metafyyysisen etiikan käsitteet ja jaottelut eivät toimi. Heideggerillehan filosofian skandaali ei ole ulkomaailman tai vapaan tahdon olemassaolon epistemologisen todistuksen puute, vaan todistuksen turhanaikainen kysyminen. Vastaavasti filosofian tehtävä *Olemisessa ja ajassa* on tämän kysymisen radikalisoiminen ontologiseksi ja sen juurruttaminen (*verwurzelung*) ontiseen. Näin ollen ymmärtämisen varsinaisuus tai epävarsinaisuus tai täälläolon langenneisuus tai päättäväisyys ei ole kenenkään moraalisen subjektin syy tai ansio: ”Varsinainen itsenäoleminen ei perustu kenestä tahansa vapautettuun subjektin poikkeustilaan, vaan on kenen tahansa eksistentinen modifikaatio, kun kuka tahansa on olemuksellinen eksistentiaali” (OA 169). Perinteinen metafysiinen etiikka käy kysymyksen juurruttamisen jälkeen mahdottomaksi.

Tämä on hieman hämmentävää, koska ymmärtämisellä ja muilla eksistentiaaleilla on selkeästi tietty jaettu, yhteinen ellei suorastaan kollektiivinen tai sosiaalinen luonne, joka seuraa täälläolon ei-yksilöllisyydestä. Täälläolo on oma, se on minun, mutta se ei ole yksi tai yksin. Tällöin jaettu olo (*ethos*) olisi sinällään luonteva etiikan alkuperä. Jo Husserlilla esiintyy ajatus, jonka mukaan ymmärtäminen fenomenologisena perusilmionä edellyttää *Mit-Weltin*. Semioottiset merkit voivat toimia vain siinä määrin, kuin ne ovat osa jaettua, yhteistä maailmaa ja maailmassaoloa. Näin Husserlin fenomenologiassa ymmärtäminen ja väärinymmärtäminen ovat jaettuja, eivät solipsistisia ongelmia. Tämä huomio koskee niin ilmaisemisen kuin ilmaisunkin ymmärtämistä (Tarasti 2000, 62). Molemmat edellyttävät elävän jaetun merkityksellisuuden. Sopivan sekasikiöisellä kielellä voisi leikillään sanoa, että semioottinen maailma on *Mit-Da-sign*. Kun Heidegger radikalisoi Husserlin fenomenologian, katoaa mahdollisuus täälläolon olemisen sulkeistamiseen ja sitä tietä myös mahdollisuus tietoisuuden transsendentin identiteettipoolin – joka takaa subjektin – pysyvyyteen. Näin kanssaolemisen merkitys korostuu yhä. *Olemisessa ja ajassa* ”muut esiintyvät samalla tavalla kuin minä” (OA 158). Radikaali hermeneutiikka puhuu tasolla, jolla kysymystä solipsismista ei enää tarvitse ratkaista empatialla tai heikolla analogialla, joka perustuu kehojen samankaltaisuuteen. Kysymystä ei synny, koska toiset ovat aina jo myös täällä. Täälläolon omakohtaisuus ei ole mahdollista ilman edeltävää jaettua tois-kohtaisuutta.

Kuvaamalla täälläolon jaetun ja perityn luonteen *Olemisen ja ajan* radikaali hermeneutiikka välttää kysymyksen solipsisimista: oma tietoisuuteni voi olla olemassa vain sikäli kuin se on muodostunut jo olemassaolevan ymmärtämisen, puheen, virittyneisyyden ja maailman avaamisen pohjalle. Samalla kuitenkin katoaa mahdollisuus objektiiviseen ja subjektiiviseen eettiseen pohdintaan, koska täälläolon perustavan tason kuvauksessa ei ole moraalisia subjekteja, jotka voisivat kantaa vastuun esimerkiksi varsinaisuudestaan tai epävarsinaisuudestaan. Juha Varton kuvaamalla tavalla jaetun, esipersonallisen tason paljastaminen *Olemisessä ja ajassa* koskee etiikan alkuperää, ei eettisiä normeja (Varto 1993, esim. 110). Fenomenologisen tulokinnan tasolla langenneisuus ja epävarsinaisuus vain on, ilman normatiivista arvoa tai harjoitettua hyveellisyyttä.

Vielä pidemmällä pako ahdistuksesta ja täälläolon tyhjyyden paljastumisesta ajaa edelleen kohti epävarsinaisuutta. Vaikka Heideggerin terminologia niin langenneisuuden kuin paonkin kohdalla kantaa varsin raskasta sivumerkitysten ja miellelyhtymien taakkaa – sanomisen tyyliä, sanomisen tapahtuman pakottavuutta – on hänen ilmaistuna tarkoituksenaan rakenteellinen kuvaus, nimenomaan ei esimerkiksi epävarsinaisen elämän psykologinen motivointi tai varsinaisen elämän hyvyyden perustelu. Kokemuksellisenakin *Oleminen ja aika* puhuu asubjektiivisesta, ei subjektiivisesta kokemuksesta. Asubjektiivisyys näkyy esimerkiksi erotteluna psykologisten tilojen, kuten tunteiden, ja eksistentiaalisten rakenteiden, kuten ahdistuksen, välillä. Tämä taas siksi, että ahdistus tulee ennen (tai jälkeen) psyykeä, ennen kuin tunteita tunteva tietoinen subjektirakenne on muodostunut.

Mielenkiintoinen kysymys onkin, miksi täälläolon pitäisi pyrkiä varsinaisuuteen. Kysymys on mielenkiintoinen, mutta väärä: varsinaisuuteen ei liity ”pitäisi”. Se omuus ja minuus, josta *Oleminen ja aika* puhuu, muodostuu tietyissä täälläolon olosuhteissa ja rappeutuu ja lankeaa toisissa. Heideggerille oli tietenkin tärkeää pyrkiä osoittamaan, miten nykyinen olemisenymmärrys systemaattisesti tuottaa rappeuttavia ja langettavia olosuhteita, miten länsimainen teknologia järjestelmällisesti seuraa kätkeytymiskierteisen olemisen ääntä. Tunnettu filosofian historia on tätä rappion kertomusta. Joka tapauksessa omantunnon kutsu joko kuuluu tai ei, henkilö- ja persoonakohtaisilla motivaatioilla ja pohdinnoilla ei asian kanssa ole kuin hajanainen tekeminen. Onkin usein perustellusti väitetty, että Heideggerin näkemys on desisionistinen. Tämä väite soveltuu tietysti melko hyvin ajan henkeen ja varsinkin Heideggerin 1930-luvun alun teksteihin. Esimerkiksi von Krockow liittää Heideggerin *Entschlossenheitin* käsitteen Carl Schmittin *Entscheidungin* ja Ernst Jüngerin *Kampf*in käsitteisiin huomauttaen, että näitä kolmea luonnehtii eri tasoilla ikään kuin tyhjä, muodollinen pakko päättää, valita valinta ilman sisällöllisiä merkityksiä, ilman materiaalista suuntaa valinnalle (von



Krockow 1990, 76). Keskeistä näyttää olevan päättäväisyys tai päätös sinälään.

Jos Heideggerin näkemys onkin desisionistinen ja muodollinen, se on sitä hyvin omalaatuisella tavalla – voisi sanoa, että suorastaan fatalistisella tavalla. Omantunnon kutsuun voidaan valmistautua ja pyrkiä avoimuuteen sen kuuntelemisessa. Kutsua itselle ei kuitenkaan voida itse huutaa, saati pakottaa, vaikka huutaja onkin juuri täälläolo itse. Näillä kohdin Heideggerin ajattelun sukulaisuus itämaisiin perinteisiin ja kristilliseen mystiikkaan on hyvin ilmeinen. Samoin tässä mielessä Heideggerin suhtautuminen omaansa ja Saksan natsimenneisyyteen oli sodan jälkeen johdonmukainen. Saksalaiset ja Heidegger heidän mukanaan kuulivat täälläolon tilanteen, olosuhteiden kutsun omimpaan tehtäväänsä, kansalliseen vallankumoukseen 1930-luvulla. Aika ei kuitenkaan ollut oikea, tai sitten saksalaiset eivät olleet tehtävän tasalla: nyt on vaalittava ajattelun orasta ehkä seuraavat kolmesataa vuotta, ennen kuin uusi kasvu voi alkaa (vrt. *Spiegel*-haastattelu, Heidegger 1995).

Näennäinen ristiriita muodollisen desisionismin ja nimenomaisen fatalismin samoin kuin asubjektivismin ja tahdonponnistuksen välillä ratkeaa, kun huomataan *Olemisen ja ajan* ontologisen analyysin takaisinpalautus (*Wiederholung*) ontiseen. Heti alkuun Heidegger korostaa, miten filosofiseen kysymiseen on tartuttava eksistentisellä tavalla, jotta se olisi oikein juurtunut (OA § 4). Täälläolon rakenteiden ontologista teemaa ei Heideggerin so-naatissa ole tarkoitus toistaa loputtomiin, vaan tuoda se esiin eri tavoin kuultuna uusien hermeneuttisten kierrosten jälkeen. Merkittävimmät näistä kierroksista ovat ontisia, arkipäiväisen kokemuksellisia, läheisiä. On tärkeää muistaa, että Heideggerille kysymys varsinaisuudesta tai epävarsinaisuudesta ei lopultakaan ole ensisijaisesti ontologinen, fenomenologisen rakenteen kysymys. Varsinaisuudesta voidaan antaa fenomenologinen tulkinta, sen rakenne voidaan paljastaa, mutta kysymys olemisesta voidaan ratkaista vain olemalla: ”Itsensä tuominen takaisin kenestä tahansa on kenen tahansa -itsen *eksistenttinen* modifikaatio kohti varsinaista olemista itsenä.” (OA 327; SZ 268, kursivointi lisätty). Taas itämaisuus häämöttää: ”varsinaistuminen”, asettautuminen olosuhteisiin, joissa omatunto kutsuu ja paljastuu oman olemisen ahdistus ja riemu on ontinen, elämän itsensä kysymys.

Täälläolomme – siis olomme, ei sen rakenteiden – paljastama maailma, se, jota todellisuudeksi kutsutaan, on *Olemisessa ja ajassa* riippuvainen paitsi täälläolosta – siis arkisesti sanottuna riippuvainen siitä, miten elämme – myös riippuvainen olemisesta. Muutos kummassa tahansa, täälläolossa tai olemisessä, muuttaa maailmaa ja maailman päälle rakennettua todellisuutta. Olemisen ja täälläolo ovat tietenkin kietoutuneet yhteen tavoilla, joita ei ole helppo selvittää – täälläolon ontologinen ja ontinen etusija ovat Heideggerin tapoja tehdä tätä yhtenäisyyttä näkyväksi. Joka tapauksessa olemisella ja sitä

tietä maailmalla ja todellisuudella on itsenäisyytensä, joka ilmenee esimerkiksi *Rückschlagissa*. Tästä syystä varsinaisuuden hiominen on hikistä hommaa ja pikemminkin ontinen kuin ontologinen projekti. Ontologisella pohdiskelulla ja ajattelulla voi tietenkin olla oma roolinsa päättäväsyyden herättelemisessä, mutta vain siinä tapauksessa, että se onnistuu olemaan irrottautumatta ontisesta, eksistoinnista itsestään, siitä sanomisesta, sepittämisestä ja kertomisesta, josta fenomenologinen rakennekuvaus on sanottu, sepitetty ja kerrottu. Ontiset peruskokemukset ovat ontologisen analyysin voima, sen perusta ja paluukohta.

*Olemisen ja ajan* mukaan siinä sosiaalis-kollektiivisessä kentässä, jossa itseytemme muodostuu, on kokemuksellisia virtauksia ja keskuksia, jotka langettavat, ja virtauksia ja keskuksia, jotka soittavat olemisen kelloa, ahdistavat ja johtavat päättäväsyyteen. Tästä syystä on harhaanjohtavaa tulkita langenneisuutta ja juttelua (*Geredeä*) ikään kuin painovoimaksi, jota vastaan kamppailen varsinaisuus ja päättäväsyyks ovat mahdollisia. Ylimalkaan fenomenologisen rakenteen kuvaaminen ikään kuin mielen dynamiikkana on virheellistä. Kokemuksella ei ole lakeja, vaan merkityksiä – tämänhän jo Husserl toteaa painokkaasti esimerkiksi teoksessaan *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Husserl 1981) ja *Olemisen ja ajan* merkitykset ovat mukana merkityksen luonnissa. Filosofian kielen itser reflektiivisyys ja herkkyys seuraavat tästä. On tärkeää muistaa, että hyvin samaan tapaan kuin monissa ei-akateemisissa viisauksperinteissä, Heideggerin perimmäinen tarkoitus *Olemisessä ja ajassa* ei ole mielen toiminnan yksityiskohtainen valottaminen, vaan kuvaus täälläolosta, joka toimii ennen mieltä. Vaikka olemisen ja sen ymmärrys rakentaisivatkin joissakin olosuhteissa mielen ja tietoisuuden, on varsinainen täälläolo Heideggerille buddhalaisin termein enemmän ei-mieltä kuin mieltä.

## II

Varsinaisuus merkitsee täälläolemisen perustattomuuden ja maailman perusteettomuuden hyväksymistä, avoimuutta sen edessä, että tapa jolla elän, vaikka perinteinenkin ja vaikka pitkälti valitsematonkin – saati varsinaisen oma – voi olla virheellinen, johtaa harhaan. Tiedetään, että Heidegger oli hyvin antimoderni ja perinteisiin juurtunut henkilö. Perinteet ovatkin *Olemisessä ja ajassa* sekä langenneisuuden että päättäväsyyden lähteitä. On liiallisen yksinkertaistettua sanoa, että *das Manin* ja *Gereden* rapauttava vaikutus perustuu niiden tavanomaisuuteen, niiden perinteiseen juurevuuteen, siihen, että täällä on aina tehty näin. Onhan houkuttelevaa sanoa, että tavan-

omaisuus langettaa ja radikaali hermeneuttinen epäily uudistaa. Päätäväisyys ja avoimuus omantunnon kutsulle nousevat kuitenkin myös perinteestä ja tavoista, siitä yksinkertaisesta syystä, että muuta olemista täällä ei ole, muuta kokemuksen lähettä meillä ei ole.

Nyt eteemme ilmestyykin tärkeä tienhaara. *Olemisesta ja ajasta* ja varsinkin myöhäisemmän Heideggerin tuotannosta on luettavissa toive, että päätäväisyyttä tukeviin perinteisiin päästään etsimällä juurevia, riittävän puhtaita ja riittävän vahvoja kokemusvirtoja (OA § 6). Heideggerille itselleen yksi tällainen ajattelun ja päätäväisyyden voimaa kantava perinne oli tietenkin kreikkalais-saksalainen kieliakseli, joka mahdollisti esimerkiksi aikamme olemisenymmärtämisen – tekniikan, laskevan ajattelun – systemaattisen pohittamisen, uudelleenkokemisen ja mahdollisesti uudelleenasettamisen kielessä tavalla, joka muissa perinteissä – esimerkiksi siperialaisissa tai polynesianlaisissa – on mahdotonta. Vastaavasti saksalaisten herääminen asubjektiviiseen kansallisuuteen nosti toiveita kielikokemuksen vahvuuden uudelleenlöytämisestä ja -asettamisesta. Asettavien peruskokemusten uudelleenkuuleminen oli Heideggerin mukaan mahdollista vain kielessä, joka oli kokemuksellisesti riittävän lähellä alkuperäisiä kielikokemuksia. Tämä juonne viittaa siihen, että Heidegger olisi etsinyt varsinaisuutta kokemusvirran yksiaineksisuudesta, homogeenisuudesta eli sekoittuneisuudesta puhdistetusta alkuperästä.

Homogeenisuus on kuitenkin mahdottomuus, jos otetaan vakavasti heideggerilainen tai muu antifundamentalistinen vaatimus metafyyssisten perusteiden hylkäämisestä esimerkiksi varsinaistumisen edellytyksenä. Kokemuksellisesta läheisyydestä koostuva identiteettikudelman on aina epäpuhdas ja heterogeeninen, moniaineksinen. Siinä on keskenään ristiriitaisia ja toisilleen vihamielisiä pyrkimyksiä, ajatuksia ja kokemuksia. Kokemuskenttien sekoittuneisuus seuraa suoraan siitä, että identiteettiä ei ole ripustettu minkään pysyvän olemuksen koukkuun, transsendenttiin identiteettipooliin, metafyyssiseen perustaan tai ajattelevaan substanssiin. Paikallisuus kokemukselliseen läheisyyteen perustavana ei ole mahdollinen universaalien homogeenisuuden perustalta: tästä seuraa heideggerilaisesti motivoitunut postmoderni ”raivo järkeä vastaan”. Mutta samaan tapaan paikallisuus kärsii, jos kudelman pyritään homogenisoimaan puhtauden ja laimentamattoman vahvuuden nimissä. Nyt kärsijänä ei ole niinkään paikallisuuden mahdollisuus, joka häviää universaalisuuden myötä, vaan paikallisuuden avoimuus, joka häviää puhtauden myötä.

Kokemuksellisessa läheisyydessä taistelevat voimat, kokemusvuot, olemisenymmärtämiset voivat olla avoimessa tai suljetussa kamppailussa. Avoin kamppailu tarkoittaa kiistaa, jossa kummankaan taistelevan osapuolen horisonttia – vaikkapa sanan gadamerilaisessa mielessä – ei etukäteen pidetä sinä kriteerien joukkona, jonka avulla kiista ratkaistaan. Avoimessa

kohtaamisessa kiistan ratkaisun ja jatkettun yhteiselämän ehdot ovat siis yksi kiistan kohteista. Suljetussa kohtaamisessa vähintään toinen osapuoli pitää kiistan hyväksyttävän ratkaisun perusteita itsestään selvinä. Suljettu kohtaaminen on siis eräs metafysiikan juurista, koska se sitoutuu muuttumattomiin perusteisiin – esimerkiksi rationaalisuuteen, hyvyyteen tai teknologiaan. Samoin avoimuuden vaatimus osoittaa, miten nojautuminen yhden (oman tai toisen tai kolmannen) osapuolen kriteereihin romauttaa osapuolten olemisymmärryksen itsellisyyden ja varsinaisuuden, johtaen siten metafyyssiseen asenteseen, ikuisesti paikkansa pitävien perusteiden skandaalimaiseen etsintään.

Avoimen ja suljetun kohtaamisen ero ei kuitenkaan riitä luonnehtimaan kaikkia metafysiikan juuria. Metafysiikan synty on myös tavallaan tasokysymys: kohtaamisessa kiistan osapuolet voivat pysytellä ikään kuin kokemuksen itsensä tasolla – kokemuksen, eksistenssin, sanomisen tapahtuman, ontisen tasolla – tai vedota johonkin oletetusti kiistan ulkopuoliseen tasoon tai auktoriteettiin. Vetoaminen johonkin muuhun maailmaan kuin siihen, joka on tässä ja nyt, on toinen keskeinen metafysiikan juuri. Metafysiikan kahden maailman oppi seuraa paitsi perusteiden etsinnästä, myös pyrkimyksestä pois sekoittuneen kokemuksen sisältä. Kokemuksellinen kiista voi siis olla sisuton tai sisukas sen mukaan vedotaanko kiistan selvittämiseksi johonkin sellaiseen, joka ei ole itse kiistakokemuksen sisällä vai ei. Avoin ja sisukas kohtaaminen ei ole etukäteen sidottu mihinkään kiistan lopputuloksen määritelmiin eikä pyri etsimään ratkaisua toisesta maailmasta, vaan pyyttelee kohtaamisen luoman kokemuksesta sisällä, kokemuksen ”eksistenttisenä modifikaationa”.

Metafysiikan ongelma ei siis ole pelkästään perusteiden ongelma, vaan myös sulkeutuneisuuden ja sisuttoman kaksimaailmaisuuksien ongelma. Näistä ongelmista ei tietenkään päästä eroon vain lakkaamalla vetoamasta vieraan kulttuurin malleihin, päättäväisesti kohtaamalla historiallinen kohtalo sillä maaperällä, jolla seisoo. Tämä jo siksi, että mihinkään muuhun kuin vieraseen kulttuuriin ei voi vedota, eikä millään muulla maaperällä seistä, kuin muinaisen epäpuhtaalla. Vieraan kulttuurin ratkaisuihin vetoamisen lisäksi metafyyssisen etiikan ongelmana on sisukseton vetoaminen paikallisen, läheisen kohtaamisen ja taistelun ulkopuolelle, siis seikkoihin, joita oletetusti kiistan toinen osapuoli *ei ymmärrä* tai *ei koe*. Toinen maailma – metafyyssinen vetoomustuomioistuin – rakennetaan tästä oletetusta ei-ymmärryksestä, ei siis siitä arkisesta väärinymmärtämisestä, joka esiintyy itse kohtaamisessa. Sisukas kohtaaminen on ymmärrystä kohtaamisen sisällä, siten että oletusarvona on väärinymmärrys, metafyyssinen sulkeutuneisuus on puolestaan oletettua ei-ymmärrystä (tai sen peilikuvaa, oletettua oikein-ymmärrystä). Kohtaaminen, kahden täälläolon jaettu *ethos*, perustuu arkiseen – ontiseen,

eksistentiseen – väärinymmärtämiseen, siihen että kokemuksessa kaikki eivät ole minuja, kirjaimellisesti. Sisukkuuden metafyyminen vastakohta on vetoaminen transsendenssiin. Sulkeutunut objektiivinen tai subjektiivinen metafysiikka tulee mahdolliseksi, kun kohtaamisen perustaksi otetaan oma väitetysti parempi ymmärtäminen, joka nousee erilleen kohtaamisen ontisesta epäpuhtaudesta omana oikein-ymmärtämisenä tai toiseen projisoituna eiyymmärryksenä, tai näiden muodollisen päättäväisenä olettamisena.

Nyt voidaan tietysti aiheellisesti kysyä eikö sitoutuminen avoimuuteen ja sisukkaaseen yhden maailman oppiin ole etukäteistä sitoutumista? Toisin sanoen, eikö relativismin paradoksi kolkuttele ovelta? Tietenkin, mutta sitenkin vain paperitiikerinä. Silloin, kun kiistaa ratkotaan – eletään – avoimesti ja sisukkaasti, on kyse juuri tuosta kokemuksesta, täälläolemisen muuntautumisesta, joka ei kaipaa johdonmukaista ja ristiriidatonta perustelua. Descartesin ja Husserlin transsendentaaliset subjektit ovat transsendentaalisia juuri siksi, että ne eivät koskaan ole eivätkä voi olla kokemuksellisia. Relativismi ja sen paradoksaalisuus eivät ole elämän, ontisen eksistenssin ongelmia, vaan filosofisten turistiesitteiden ongelmia. Kun avoimessa ja sisukkaan yksimaailmaisessa kohtaamisessa luodaan hankala yhteys ja jaettu kokemuksellinen tila kahden kulttuurin, kahden olemisymmärryksen ja niiden ilmaisujen välille, ei tuo yhteys (”kommunikaatio”, kuten relativismin paradoksin esittelijät, esimerkiksi Davidson tai Habermas, haluaisivat sanoa) vaadi toimiakseen mitään yhteistä jaettua metayhteyttä. Yhteyden perusteet ovat usein täysin väliaikaisia, pinnallisia, opportunistisia, likaisia, epämuodollisia ja muodottomia: ei mitään sellaista, jossa olisi aihetta korkealentoiseen kaunopuheeseen. Järjestelmällistä koherenssia ei vieraiden, toisten, muiden kohtaamiselle ole, eikä sitä tarvita. Kanssaolemisen maailma ei ole rationaalisten keskustelijoiden klubi, siksi sen ei myöskään koskaan ole tarvinnut eikä tarvitse kompastua tuon klubin sääntöihin. Kontraktuaalisen koherenssin avulla puhtaus ja kaksimaailmaisuus (kaksipäisyys, kaksihaarainen kieli) voidaan toki luoda, mutta tällöinkin ne perustuvat harvoin metaehtojen hyväksymiseen. Täälläolon oleminen on Heideggerin toteamalla tavalla *Olemisessa ja ajassa* tutkimuksen kohteena ja lähtökohtana aivan toisessa asemassa, kuin aksioma filosofisessa deduktiossa (OA § 2), puhumattakaan olemisen asemasta, kun täälläolon analyysi palautetaan maaperäänsä, jalansijoilleen (*Boden*).

Puhtaus ja homogeenisuus eivät siis tule kyseeseen avoimen ja kokemuksisen sisäisen paikallisen olemisen kohdalla. Mutta tämä ei tarkoita desisionismia tai sartrelaista valintaeksistentiaalisia. Kokemuksellisten läheisyyksien taistelu ei tapahdu pääasiallisesti, jos lainkaan, päätösten ja valintojen nojalla. Kokemuksellinen kamppailu on suurimmaksi osaksi sokeaa *Willeä*, jossa perustelut tulevat useammin jälkeen kuin ennen. Sarjakuva-

karikatyyrinomaisesti voisi epäillä, että *Olemisen ja ajan* Heidegger astuu harhaan koettaessaan väistää myöhemmin kuvaamansa nietscheläisen nihilismin (tahto valtaan metafysiikkana) vetoamalla päättäväsyyden ja puhtaiden perinteiden yhteyteen. Omuus menee puhtauden kautta muodolliseksi omimiseksi, fenomenologisen transsendentaalisen totuuden rakenteiksi (OA § 7C), jättäen sisukkaan omistautumisen. Mutta Nietzschen tahto valtaan ei ollut metafyyisistä, se siis ei ollut kahden maailman oppia, vaan pysytteli sisukkaasti kokemuksellisten läheisyyksien piirissä.

Samalla epäpuhtaan paikallisuuden sisukas luonne korostaa toiseuden ja väärinymmärryksen merkitystä. Ymmärtäminen eksistentiaalina antaa mahdollisuuden ymmärtämiseen sanan arkipäiväisessä mielessä – ymmärtämiseen, joka edellyttää väärinymmärtämisen mahdollisuuden. Kohtaamisessa lähtökohtana on ei-minuus, toisuus, ei samuus. Jo hermeneuttinen perusepäily kertoo, että se, miten tulkitsemme ja ymmärrämme, on erheellistä ja vinoutunutta, vähintään yhtä paljon kuin kohdallista. Perinteen omuus puhtauden mielessä on vähintään yhtä epäluotettava tienviitta kuin kartesiolainen *clare et distincte*. Avoin kokemuksellinen kohtaaminen poistaa ihmishenkiltilta valtuudet pitää toisia samanlaisina kuin itseään, poistaa valtuudet kohdata toinen kohteena, luonto luotuna. Luojaton luonto ja toinen ihminen vaativat kohtelua itsenään, eivät sen perusteella, miten minä haluaisin tulla kohdelluksi. Sisukkuus merkitsee näiden halujen erilaisuuden, itsenäisyyden ja väärinymmärtämisen ajattelemista. Näin epäpuhdas paikallisuus, joka eroaa *Olemisen ja ajan* täälläolon kokemuksellisuudesta sekä epäpuhtautensa että ei-universaalisuutensa puolesta, vihjaa myös uudelleen – *Olemisen ja ajan* tapaan – mahdollisuuteen muodostaa sekoittunut alku jaetulle eetokselle. Näillä kokemuksensisäisillä kohtaamisilla ei kuitenkaan enää (tai taas) ole juuri mitään mielenkiintoista tekemistä ontologisten rakenteiden, kuten ymmärtämisen, varsinaisuuden tai päättäväsyyden kanssa. Päättäväsyyys tässä tapauksessa vaatii päättäväsyyttä, ei fenomenologista olemisen avautuneisuutta merkityksessä *veritas transcendentalis*.

## Lähteet

- Heidegger, M. (1993) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag.  
Heidegger, M. (1995) ”Enää vain Jumala voi meidät pelastaa”. *niin & näin* 4/1995.  
Heidegger, M. (2000) *Olemisen ja aika*. Tampere: Vastapaino 2000.  
Husserl, E. (1981) *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann.  
von Krockow, C., G. (1990) *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*. Frankfurt: Campus.

- Tarasti, E. (2000) "Understanding, Misunderstanding, and Self-Understanding".  
Teoksessa *Existential Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Varto, J. (1993) *Tästä jonnekin muualle*. Tampere: Tampereen yliopisto.

Timo Laine

## MAAILMAN AVAUTUMISEN SYNTYPERÄT

Maailma ja oma itseys tulevat tajutuiksi erilaisilla tasoilla jokapäiväisten Melämänkäytäntöjen yhteydessä – tämä on yksi *Sein und Zeitin* pääteemoista. Tarkastelen tässä kirjoituksessa Heideggerin, ja laajemminkin fenomenologisen tradition, tulkintoja ”tiedon konstruoitumisesta” ennen kaikkea esikielellisillä tasoilla. Koettelen näitä tulkintoja esitykseni lopussa joihinkin oppimiseen liittyviin teemoihin, joista nykyään puhutaan eri konteksteissa käyttäen hiljaisen tiedon tai intuitiivisen tiedon käsitteitä.

Heideggerin teksteillä on fenomenologialle tyypillinen asenne etsiä tutkittavaa ilmiötä mahdollisimman moniulotteisena. Yksi fenomenologisen metodin perusajatuksista on pidättäytyä rajaamasta ilmiötä perinteen ehdottamalla ennakkokäsityksillä. Tätä välimatkan ottamista perinteeseen Heidegger pyrkii toteuttamaan uudenlaisen käsitteistön kautta, joka tuottaa joskus lukijoille tulkintavaikeuksia. *Avautumisen* (*Erschlossenheit*) käsite kuvaa kaikkia niitä mahdollisia tapoja, joilla maailma hahmottuu meille. Heideggerin tavoitteena on eritellä tuon avautumisen erilaisia aspekteja. Hän ei tee sitä kuitenkaan käsitejohteluna vaan pyrkii löytämään nuo avautumisen erilaiset puolet inhimillisen toiminnan, ihmisenä olemisen käytännöstä. Heidegger ei aloita tutkimustaan tiedon tai tiedostamisen käsitteistä, koska ne ovat hänen mukaansa jo avautumisen erityismuotoja, ja siten niihin rajoittuminen jättäisi tutkimuksen ulkopuolelle muita tärkeitä aspekteja. Ja juuri nuo filosofian ja tieteen perinteessä usein vähälle huomiolle jääneet ”hämärät” maailman avautumisen aspektit ovat kirjoitukseni kannalta kenties kiinnostavimpia.

Heideggerin tulkinta maailman avautumisesta ei ole teoreettisesti edellytyksetöntä, vaikka se uuden kielensä vuoksi sellaiselta näyttääkin. Monet Husserlin fenomenologian metodiset ja sisällölliset kehittämät olivat Heideggerille tärkeitä ajattelun lähteitä, kuten pyrin seuraavassa osoittamaan. Hänen tutkimuksensa ihmisen tavasta olla maailmassa, toimia ja toiminnas-



saan avata ja ymmärtää maailmaa ja itseään, sisältää myös paljon elämänfilosofisen tradition viljelemiä ulottuvuuksia. Elämänfilosofinen ihmiskäsitys korostaa ihmisen ei-rationaalisia puolia, mikä näkyy esimerkiksi Kierkegaardin, Nietzschen tai Diltheyn filosofioissa. Näen yhteyden elämänfilosofiaan Heideggerin asenteessa ihmiseen ja ihmisen tutkimukseen, esimerkiksi kriittikissä ”intellektualismia” vastaan. Hän korostaa ihmisenä olemisen ”alkuperäisiä”, intellektualismin näkökulmasta katsoen primitiivisiä, perustasoja ja niihin liittyvää maailman avautumista.

## Toiminta maailma-suhteen perustana

Heideggerin teorian lähtökohtana on ihminen ”keskimääräisessä arkisuudessaan”. Yksilö elää elämäänsä, kokee ja ymmärtää maailmaa ja itseään omassa horisontissaan. Fenomenologinen metodi pyrkii tulkitsemaan kokemusten analyysin kautta, miten maailma ja oma itse tuolle ihmiselle näyttäytyvät, millaisista merkityksistä ne rakentuvat.

Fenomenologisesta lähestymistavasta seuraa, että minän ja maailman suhde näyttäytyy erottamattomasti yhteen punoutuneelta. Minä ja maailma rakentuvat Heideggerin teoriassa saman prosessin eri napoina. Minä rakentuu suhteessa maailmaansa, ja maailma rakentuu minän suhteissa siihen. Huomio kiinnittyy oliollisuuksien sijaan minän ja maailman *suhteisiin*, joita on fenomenologian perinteessä luonnehdittu laajasti sellaisilla peruskäsitteillä kuten kokemus, intentionaalisuus tai merkitys. Painopisteen asettamisesta maailma-suhteisiin seuraa myös psykologisoinnin kritiikki, joka on tyypillistä Heideggerille, kuten myös monille muille fenomenologeille ja hermeneutikoille. Hän ei tutki esimerkiksi maailman avautumisen ”alimpia” tasoja tiedostamattoman käsitteen kautta. Tutkittavat ilmiöt eivät tapahdu vain yksilöiden mielessä vaan ensisijaisesti toiminnallisessa suhteessa maailmaan. Isyys ei ole minun sisälläni oleva ominaisuus, vaan isyyteni erityinen luonne rakentuu toiminnallisissa suhteissani lapsiini, ei ensisijaisesti ja erikseen minusta tai lapsistani.

Avautuminenkin on suhde maailmaan. Heideggerin eräs uusi avaus suhteessa filosofian perinteeseen on ajatus, että suhteet eivät synny siitä, että subjektii ”ottavat” erilaisia merkityssuhteita maailmaan. Heideggerin mukaan ihmiset elävät jo alun alkaen noissa suhteissa, ”aina jo maailmassa”. Tämä lause ei arkipäiväisessä merkityksessään kuulosta kovin hämmästyttävältä, mutta se on merkityksellinen kriittisessä suhteessa filosofian perinteeseen, jonka mukainen tiedostava subjekti etsi tietä maailmaan ohittaen oman alkuperäisen ”aina jo lähtökohtaisesti maailmassa olemisensa” ja siten myös jokapäiväiseen elämään kuuluvat peruslähtökohdat. Tiede ei ole maailman

avautumisen ensimmäinen foorumi. ”Ajattele ihmisenä, älä ajattelijana” löytyy samansuuntaisena jo muun muassa Feuerbachin, Kierkegaardin ja Nietzschen filosofiasta. Heideggerin tutkimus kohdistuu ihmisen perustavanlaatuisiin *tapoihin olla maailmassa*, ja avautuminen on yksi olemisen tapa.

Kaikkien inhimillisten maailma-suhteiden perusrungoksi Heidegger on ottanut oman versionsa käytännön tai toiminnan käsitteestä, jota hän nimitää *huolehtimiseksi* (*Sorge*). Suhteet maailmaan eivät ole perustaltaan ilmassa leijuvia, ”henkisiä” merkityksen antoja objekteille. Kaikki suhteet perustuvat siihen, että ihminen on ensisijaisesti toimiva olento. Minä ja maailma rakentuvat toiminnassa, toiminnan perustalle ja ympärille.

Toiminta ja siihen kietoutuvat intressit eivät tähtää ensisijaisesti maailman tiedostamiseen, vaan elämiseen. Intresseillä ladattuun toimintaan sisältyy kuitenkin aina välttämättä maailman tiedollista hahmottamista, joka mahdollistaa mielekkään toimimisen. Tavoitteiden asettaminen, esineellisuuden muokkaaminen ja uusien toimintamahdollisuuksien näkeminen vaativat maailman jonkin asteista ymmärtämistä.

Huolehtimisen käytäntö ei ole staattinen tila, vaan se rakentuu jatkuvasti ”sisäaikaisesti”. Ajallisuus on kaiken läpäisevä teema Heideggerin luomassa ihmisenä olemisen ontologiassa. Fenomenologisen metodin mukaisesti ajallisuutta tarkastellaan kokemuksen sisäisenä ilmiönä: minä elämässä omasta menneestä kokemushistoriastaan kohti omaa tulevaisuuttaan. Tämä ajatus löytyy pitkälle kehiteltynä jo Husserlin tutkimuksissa aikatietoisuudesta. Kokemukset ovat sisäisesti ajallisia, jokaisessa nythetkisessä kokemuksessa on läsnä mennyt ja suuntautuminen kohti tulevaa. Huolehtimisen käytäntö rakentuu olennaisesti koetulle ajallisuudelle. Tämä koskee Heideggerin mukaan siten myös avautumista, joka on osa tuota käytäntöä. Eli avautumista on tarkasteltava sekä maailmassa olemisen aspektina että samalla ajallisena suuntautumisena.

Heidegger tarkastelee maailman ja itsen avautumista kolmen *eksistentiaal*in, kolmen keskeisen ihmisenä olemisen tavan kautta. Ne ovat kaikki *yhtäalkuperäisiä*, mikään ei ole toista perustavampi. Fenomenologisen tutkimusmetodin keskeinen piirre on reduktionismin vastaisuus: tutkittavan ilmiön eri puolia ei yritetä selittää, johtaa jostain yksittäisestä perustekijästä, vaan ilmiöstä esiin tuleville eri aspekteille annetaan oma tulkintansa kokonaisuuden osana. Tämä metodinen periaate näkyy myös Heideggerin maailman avautumisen teoriassa. ”Yhtäalkuperäisyyden ilmiö ... on jäänyt usein ontologiassa halveksittuun asemaan johtuen metodisesta pyrkimyksestä kaiken alkuperän osoittamisesta jostain yksinkertaisesta ’alkuperustasta’” (SZ 131; OA 171)<sup>1</sup>. Maailma ei avaudu ihmiselle esimerkiksi ainoastaan kielen kautta, mutta ei myöskään ainoastaan välittöminä elämyksinä.

Huolehtimisen kokonaisrakenteeseen kuuluu kolme ihmiselle luontaista avautuvaa suhdetta maailmaan. Ne ovat Heideggerin käsitteistössä *oloisuus/virittyneisyys* (*Befindlichkeit/Stimmung*), *ymmärtäminen* ja *puhe*. Ne toteutuvat aina yhdessä, mutta Heidegger on löytänyt myös perusteet niiden suhteelliselle erottamiselle toisistaan.

## Viritys avaa maailmaa

Heideggerin lähestymistavan elämänfilosofisesta taustasta kertoo mielestäni selvimmin se, että hän nostaa huolehtimisen rakenteesta ensimmäiseksi esiin aspektin, jossa on kyse affekteista. Hän nimittää tätä ihmisenä olemisen aspektia *oloisuudeksi* ja *virittyneisyydeksi*. Hän ei siis aloita maailman ja itsen avautumisen tarkasteluaan tietämisestä, kielellisyydestä tai käsitteellisestä ajattelusta.

Heideggerin konseptioon ei kuulu affektien psykologinen tarkastelu, vaan hän asettaa nämä tunteet maailmassa olemisen piiriin, minän ja maailman suhteisiin. Ne eivät ole ensisijaisesti minun sisälläni eivätkä maailmassa jotenkin oliollisesti, vaan ne ovat juuri tuota suhdetta. Affektit viriävät tilanteessa, jossa olen, ja värittävät koko ilmapiiriin. Ahdistus, pelokkuus, surumielisyys, toiveikkuus, ankeus, innostuneisuus, kiireisyys ovat tiloja, joissa olemme luentosaleissa, kokouksissa tai vaikkapa kotona. Elämme aina ”virittyneessä tilassa”, joka on samanaikaisesti ”minä- ja maailmatunnetta” (ks. Bollnow 1956, 40–41). Virittyneisyydessä katoaa minän ja maailman välinen raja.

Bollnowin tilan kokemuksen analyysit ja Merleau-Pontyn kehollisuuden teoria ovat monilta osin tämän Heideggerin ajatuksen eteenpäin kehittyä. Bollnowin mukaan Heidegger on ensimmäisenä filosofian historiassa nostanut virittyneisyyden teeman tärkeään asemaan.

Ihmisenä oleminen on aina virittyntä. Tuo viritys ei tule minun sisältäni, vaan se rakentuu suhteessa toiminnalliseen tilanteeseen. Minä on ikään kuin ulkona maailmassa, ihminen ”on enimmäkseen ja lähinnä siitä käsin, mistä se huolehtii” (SZ 141; OA 183). Virittyneisyydessä ihminen kokee oman maailmassa olemisensa faktisuuden. Selvimmin tämä tulee esiin virittyneisyyksissä, jotka koetaan ”painolastin luonteisena” (SZ 135; OA 176). Virittyneisyys ei ole ihmisen tahdon tai järjen hallittavissa. Joidenkin virittyneisyyden muotojen vallassa ihminen voi tulla itselleen täysin sokeaksi, muuttua mielettömäksi, menettää hallinnan, hän ei yhtäkkiä olekaan herä omissa talossaan.

Affektit toimivat maailman avautumisen muotoina yhtäalkuperäisinä ymmärtämisen ja puheen kanssa. Ne eivät siis muodosta vain jotain hämärää,

tai hämärtävää, taustatilaa ymmärtämiselle, vaan ovat itse olennainen osa uuden avautumista. *Maailma ja itse avautuvat virittyneisyyden mukaisesti* (SZ, 136–8; OA, 176–8). Pelon tilassa jokin maailmassa avautuu uhkaavana, kiireessä häiritsevänä, rakkaudessa rakastettavana.

Jotta ylipäättään voi kohdata maailmassa *jotain tiettyä*, täytyy sen Heideggerin mukaan jo olla hahmottunut, avautunut etukäteen jotenkin; jotta kohdattava asia voisi saada merkityksen, tulla ymmärretyksi ja tulkituksi jonakin, täytyy sitä edeltää jonkinlainen esiavautuminen. Sellaisina avajina toimivat Heideggerin mukaan affektiiviset suhteet maailmaan. Husserl puhuu mielestäni vastaavassa merkityksessä elämän intresseistä, arvotavoitteista ja tunteista. Virittyneisyys on osa toiminnallista suunnistautumista maailmassa, huolehtimisen käytännön yksi perustaso.

Heideggerin mukaan en voi kohdata maailmassa *jotain tiettyä asiaa*, ellei minussa ja maailmassa ole jo kohtaamisen mahdollisuuden ehtoja. Tarkastelu lähtee minä-perspektiivistä, joka avautuu yhä enemmän kohti maailmaa. Toiset ihmiset, esineet ja luonnon ilmiöt tulevat vasta sitä mukaan minälle oleviksi, kun ne avautuvat hänen perspektiivissään, tulevat kohdatuiksi, hahmottuvat joksikin. Toiminta on aina virittynyt jotenkin tekemään huomioita ympäristöstä, sillä on jo intressejä, jonkinlainen suuntautuminen, ja tuon intressin suuntaamana minälle voi avautua uusia kohdattavia. Tästä voi päätellä, että Heideggerin maailman käsite ei tarkoita esimerkiksi niitä objektiivisia realiteetteja, joista luonnontieteet puhuvat, vaan maailma on aina maailma minälle tai meille. Ja vastaavasti ”maailmaa koskeva tieto” rakentuu alkuperäisesti elämän perustasolla minän ja sen maailman välisenä toiminnallisena suhteena.

Mutta ovatko kohtaamisen ehdot minässä? Heideggerin ero transsendentaalifilosofiaan lienee tuossa perusasetelmassa, jossa ”subjektiivisuus” on itsessään maailmallista. Maailman avautumisen mahdollisuuden ehdot rakentuvat itse maailmassa olemisessa, minän ja maailman suhteissa. Vain rakkauden viritys avaa maailmaa ja itseä tietyllä tavalla. Rakkaus edellyttää suhteen molemmat navat, rakastavan ja maailman rakastettavuuden. Rakastamisen ”kyky” voi rakentua vain maailmassa, jossa kohtaa rakastettavuutta.

Virittyneisyyden nostaminen merkitykselliseen rooliin avautumisen teoriassa ei ole Heideggerille vain kuvaa täydentävä sivupolku, vaan se saa *Sein und Zeitin* omassa ajatuskulussa keskeisen tehtävän. Teoksen toisessa osassa käsitellään paljon eksistentiaalisia teemoja kuten ahdistusta, syyllisyyttä ja kuolemantietoisuutta. Heideggerin mukaan noilla virittyneisyyden muodoilla on keskeinen rooli ihmisen itseyden ja maailmassa olemisen kehittymisessä. Niiden kautta maailmasuhde avautuu aina uudella tavalla. Näkisin Kierkegaardin roolin tämän asian esiintuojana varsin merkittävänä. Hänenkään ajattelussaan ymmärrys ei etene vain järjen varassa, vaan sitä vie eteenpäin esimerkiksi epätoivon affektiivinen tila.

## Toimintaan sisältyvä ymmärtäminen

Varsinainen ”alkuperäinen ymmärtäminen” kuuluu virittyneisyyden tavoin aina sisäisesti kaikkeen inhimilliseen toimintaan. Tämä ajatus oli jo Diltheyn lähtökohtana hänen muotoilleessaan hermeneuttisen tutkimuksen metodologiaansa. Kulttuurin hermeneuttisen tutkimuksen perustana on ”elementaarinen ymmärtäminen”, kaikkien ihmisten elämään jo ennen mitään tutkimusta tai korkeampaa ajattelua sisältyvä ymmärrys. Elementaarissa ymmärtämisen muodoissa on perusta siirtymiselle korkeampiin ymmärtämisen muotoihin. Eli tutkiva ymmärtäminen perustuu elämän perustasolla tapahtuvaan ymmärrykseen, ja se on myös sen tutkimuskohde (Dilthey 1927, 207–208). Myös esimerkiksi Ricoeur on myöhemmin käyttänyt tätä kaksitasoisen ymmärtämisen mallia mimesis-teoriassaan. Hermeneutikot tarkastelevat ymmärtämisen ilmiötä ennen kaikkea ilmaisun, kommunikation ja narratiivisen tason mahdollisuuksien näkökulmasta.

Heideggerille elementaarinen taso ei ole kuitenkaan vain ymmärtämistä, eikä varsinkaan vain kommunikaatiossa tapahtuvaa toisten ilmaisujen ymmärtämistä. Ymmärtäminen on yhtäalkuperäinen virittyneisyyden kanssa ja kietoutuu siihen: ”Ymmärtäminen on aina virittynyttä” (SZ, 142; OA, 184). Ymmärtäminen erottuu virittyneisyydestä ajallisen suuntautumisen kautta. Virittyneisyys avaa maailmaa nythetkisen faktisuuden pohjalta - olen tässä, kun taas ymmärtäminen rakentuu tulevaisuuden aikamuodolle. Huolehtimisen käytäntö on tulevaisuutta kohti elämistä faktisuuden puitteissa.

Alkuperäinen ymmärtäminen rakentuu suhteessa olemisen *mahdollisuuksiin*, siihen mikä ei vielä ole, mutta joka voi ehkä toteutua. Mahdollisuus on aina tulevaisuuden aikamuodossa. Tulevaisuus on ymmärrettävä tässä elämän horisontin sisäisenä aikana: se ei ole jotain, joka tapahtuu seuraavaksi, vaan tulevaisuus on aina läsnä nythetkisessä tilanteessa tulevaisuusperspektiivinä.

Heideggerin ihmiskäsitykseen kuuluu olennaisesti ajatus, että ihminen on ”kulloinkin sitä, mitä se voi olla, ja miten se on omat mahdollisuutensa” (SZ, 143; OA, 185). Ihmisenä olemiseen kuuluu aina ymmärrys toiminnan mahdollisuuksista sekä samalla toiminnasta peilautuen myös itseymmärrys. ”Kaikessa maailman ymmärtämisessä on aina samalla ymmärretty eksistenssi ja päinvastoin” (SZ, 152; OA, 196). Maailmassa toimimisen yhteydessä rakentuu minän itseys: Kuka minä olen? Mitä minä voin olla? Mitkä ovat minun mahdollisuuteni? Itseymmärrys ei synny sisäisessä katseessa omaan mieleen, vaan ”ulkoisen” maailman kautta, miten toimin, mihin pystyn, mitä näen itsestäni suhteessani toisiin ihmisiin.

Toiminnan sisäisesti ajallisessa virrassa elämä rakentuu *luonnoksina* (*Entwurf*) kohti avautuvaa tulevaa, mahdollisuuksien mukaan: mitä voisi tulla

ja mihin pystyn? Heidegger ei tarkoita tällä niinkään sitä, että ihminen jatkuvasti suunnittelee tulevaa, vaan että hän on aina jo ajallisuuden tulevaa kohti suuntautuneessa virrassa. Ja tuleva vaatii mahdollisuuksien ymmärtämistä, hahmotusta, luonnostamista.

Tämä ilmenee meidän tavassamme suuntautua maailmaan tarkoitusten, tavoitteiden ja intressien kautta. Käsillä olevat esineet avautuvat meille hyödyllisinä tai käyttökelpoisina johonkin tarkoitukseen. Tämä tarkoittaa, että ne avautuvat meille mahdollisuuksina johonkin. Käsillä oleva esineellisyys asettuu siis aina ajalliseen kokemisen ja toiminnan kenttään. Esineellisyys ja koettu luonto tarjoavat avattavaksi omia mahdollisuuksiaan.

Virittyneisyydessä avautuu mahdollisuuksia ja ymmärtäminen ”näkee” ne, syntyy *näkymä*. Tässä mielessä virittyneisyys edeltää ymmärtämistä, ymmärtäminen on virittyneisyydessä avautuneen maailman hahmottumista näkyvämmäksi, tajuttavammaksi.

Maailma avautuu merkityksinä (*Sinn*). Kun jokin tulee ymmärretyksi, sanomme että sillä on merkitys. Merkitys on kohdatun asian jäsentymistä ymmärryksessä (SZ 151, 153; OA 195, 197). Virittyneisyys ja ymmärtäminen ovat avanneet maailmaan näkymän käytännöllisten intressien valokiihlassa. Jonkin kohdattavan asian merkitys avautuu näkymässä. Ja koska toiminta suuntautuu aina luonnoksena kohti tulevaa, niin tuo kohdattava jokin on minulle jotain jossain tarkoituksessa, jotain varten. ”Jotain varten” on kohdattavan merkitys. Yksittäiset asiat jäsentyvät ja järjestyvät toimivan minän horisontissa jonakin merkityksenä, joka on osa kokonaiselämän suurempaa merkityshorisonttia. Maailmassa kohdattavat olevaiset järjestyvät merkityksiensä perusteella suhteisiin keskenään ja muodostavat siten merkitysten verkoston. Tämä kone tässä käsieni alla ja silmiäni edessä on nyt sitä varten, että sillä kirjoitetaan artikkeleita ja artikkelin kautta koneen merkitykset verkostoituvat moniin muihin merkityksiin minun tulevaisuutta kohti eletyssä maailmassani.

## Esirakenteet tulkintakehyksenä

Heidegger etenee avautumisen teoriassaan ikään kuin alhaalta ylöspäin. Virittyneisyys luo ensin pohjan ymmärtämiselle. Ja kohdattavan edelleen jäsentyminen perustuu ymmärrettyyn, ymmärryksessä syntyneisiin *esirakenteisiin*. Heidegger käyttää esirakenteiden kuvaamiseen esi- ja ennalta-alkuisia käsitteitä kuten *ennalta hallussa oleva* (*Vorhabe*), *ennakkonäkymä* (*Vorsicht*) ja *esikäsiyty* (*Vorgriff*) (SZ 150—53; OA 193—5). Tämä rakenne voidaan tulkita maailman avautumisen esipredikatiiviseksi, ei kielelliseksi,

ei vielä reflektoiduksi, ei tematisoiduksi tasoksi. Sen puitteissa tapahtuu jo ymmärretyn jatkotulkinta, mutta se on myös horisontti, jossa jokin uusi voidaan kohdata ja ymmärtää, uusi asia asettuu siinä osaksi aiemmin tunnettua merkitysten verkostoa. Näihin esialkuisiin käsitteisiin sisältyy Heideggerilla ajatus, että tuo ei vielä kielellinen maailman hahmottamisen taso ei ole hahmotonta puuroa, sillä on jo yksilön toiminnan yhteydessä kehittynyt rakenne.

Heidegger erottaa ymmärtämisen sisällä toisen tason, jota hän nimittää *tulkinnaksi* (*Auslegung*). Tulkintakin kuuluu käytännöllisten intressien sisälle, ihmisenä olemisen jokapäiväisyyden ontologiaan. Alkuperäinen tulkinta perustuu esirakenteissa avautuvalle näkymälle, ja sen tarkoituksena on jäsentää ymmärrettyä edelleen. Ymmärtämisen perustasolle luonteenomaisia ovat merkityksiä avaavat esirakenteet, ja tulkinnassa ne saavat ”ymmärtää jokin jonakin -rakenteen” (*Als-Struktur*). Tulkintakaan ei ole vielä välttämättä varsinaisesti kielellistä, vaan se on ”ennen temaattisia ilmaisuja”, se on toiminnassa käsille tulevien asioiden ”esipredikatiivista, yksinkertaista näkemistä”. Ihminen näkee jonkin pöytänä sen käytännöllisten yhteyksien kautta, eli erottaa sen esimerkiksi sitä ympäröivistä muista esineistä. (SZ 148–149, 324–325; OA 191–192, 390.)

Tulkinnan käsite muistuttaa rakenteeltaan Husserlin käyttämää käsitettä *katseen kääntäminen* (*Blickwendung*) koettuun. Se on eräänlaista reflektiota, joka on tällä yksinkertaisimmalla tasolla, josta siis Heideggerkin puhuu, tematisoitumaton, eitietoista toimintaa. Merkitys ei siis tulkintani mukaan synny siitä, että havaittajalla on vaikkapa pöydän käsite, vaan merkityksiä voi syntyä jo ennen kielellistämistä.

Heidegger jatkaa tässä myös Husserlin fenomenologista alkuperäanalyysiä. Husserlin eräs pitkä tutkimusprojekti yritti selvittää, miten loogiset arvostelmat perustuvat esipredikatiiviseen maailman hahmottamiseen. ”Teoria esipredikatiivisesta kokemuksesta ... on ensimmäinen osa fenomenologista teoriaa arvostelmista. Tutkimus alkaa esipredikatiivisesta kokemustietoisuudesta ja nousee niistä korkeampitasoisten evidenssien syntymiseen ... Saavuttaakseen kaikkein alkuperäisimmät kohteelliset evidenssit sen täytyy palata taaksepäin monille tasoille, jotka muodostavat välttämättömän lähtökohdan kaikkien arvostelmien alkuperän selvitykselle.” (Husserl 1985, 21 ja 15.)

Husserlin tutkimukset ovat monessa mielessä yhdensuuntaisia Heideggerin analyysin kanssa. Husserl korostaa myös praktisen elämän ensisijaisuutta, arvojen ja affektien alkuperäistä yhteyttä erilaisiin elämänintresseihin, joiden kautta maailman havaitsemisen alkuperäiset tendenssit ja ”*esitiedon*” tasot syntyvät ja rakentuvat. ”Korkeammat” tiedostamisen tasot ovat vain elämän perustasolta nousevia uudenlaisia tiedonintressejä, uusia ymmärtämisen asenteita. (Husserl 1985, 43–44).

Myös Merleau-Ponty jatkoi fenomenologista alkuperäisen maailma-suhteen etsintää kehollisuuden tutkimusprojektissaan. Hän halusi osoittaa, että kehollisuus tarjoaa kaikkein alkuperäisimmän lähtökohdan toiminnan, havainnon ja kokemuksen ilmiöiden ymmärtämiselle.

## Kokemuksen ajallinen kerrostuneisuus

Törmäämme uuteen asiaan aina jossain virittyneisyyden tilassa, se nousee esiin jonkin intressin perustalta. Se tulee osaksi näkymää, ja sitten se saa tulkinnan: tämä on se ja se. Sitä ennen sitä ei ollut meille lainkaan, se ei ollut avautunut merkityksenä.

Kun kohtaan uudelleen tuon olevaisen, minussa on sille jo esirakenne, se on tullut ymmärretyksi ja tulkituksi jonakin, ja nyt uudessa havainnossa se sijoittuu kokemuksen aiempaan rakenteeseen samalla sitä muuttaen. Uudet havainnot rakentuvat aina aiempien kokemusten perustalle. Husserlin käsittein ilmaistuna havaitun identiteetti, olla jotain tiettyä, syntetisoituu kokemuksen ajallisessa virrassa. Käsite ”passiiviset synteetit” viittaa maailman hahmottamisen alkuperäiseen, esipredikatiiviseen tasoon. Kyse on maailman jäsentymisestä indentifioitaviksi olevaisiksi eli asioiden tunnistamisesta. Se tapahtuu Husserlin mukaan kokemusten rakentumisen ajallisissa synteeseissä. Passiivisuuden käsite viittaa alimman tason synteeseihin, joihin ei vielä liity aktiivista kielellistä jäsentymistä. Maailma havaitaan niissä erilaisuuksina ja samanlaisuuksina. (Husserl 1985, 180–82, 207.)

Kokemuksen ajallinen horisontti ei tarkoita vain sitä, että nyt hetkessä koettu sijoittuu jo aiemmin koetun yhteyteen, vaan myös tulevaisuusperspektiivi on läsnä jokaisessa kokemuksessa. Toiminta suuntautuu aina tulevaisuutta kohti ja toiminnassa rakentuvien kokemusten luonteeseen kuuluu myös ennakointi (Husserlin termein *Protention*), odotushorisontti, luonnostaminen. Jokainen kokemus rakentuu sisäaikaisesti menneestä tulevaa kohti. Kokemus ei siis tarkoita hetkellistä ja ohikiitävää elämystä, vaan ajallisesti jatkuvaa ja kehittyvää rakennetta, johon uudet yksittäiset elämykset suhteutuvat.

Metaforisessa esityksessä voidaan kokemusta tarkastella myös päällekkäisinä tasoina, ajallisina kerrostumina, sipulirakenteena. Kokemuksen alkuperäisen ytimen muodostavat virittyneet ja ymmärretyt tasot, sipulin alkuperäinen siemen. Niiden päälle rakentuu tulkinta yksinkertaisella ymmärtää jonakin –tasolla, ja tulkinnan päälle rakentuvat uudet tulkinnat, esimerkiksi varsinaiset arvostelmat, lauseet joissa ilmaistaan jotakin jonakin. Kunnes liikutaan vaikkapa filosofian tasolla sipulin kuoriosissa. Heidegger



kuvaa tulkinnan eri tasoja seuraavasti, korostaen niiden alkuperää: ”Huolehtivassa ymmärtämisessä vielä melko verhoutuvan tulkinnan ja toisena ääripäänä olioita [Vorhandene] koskevan teoreettisen lausuman välillä on useita välitasoja. Lausumia ympäristön tapahtumista, kuvauksia käsillä olevista, ’tilannekuvauksia’... Niiden ’alkuperä’ on huomioivassa tulkinnassa” (SZ 158; OA 203.)

Jokainen uusi taso merkitsee uudenlaista *katsetta*, uutta asennetta suhteessa aiempaan. Tulkinnan tasolla katse kohdistuu alkuperäiseen ymmärrykseen, lausuman kohdalla tulkintaan, ja lausumista voidaan luoda uusia lausumia, jolloin siirrytään diskurssien maailmaan. Uusi asenne, vaikkapa teoreettinen, tuottaa aina uudenlaisen reflektiivisen tulkinnan suhteessa edeltäviin tulkintoihin (Schütz 1981, 103–5).

Alkuperäisessä ymmärtämisessä syntyy kokemuksen ensimmäinen merkitystaso, joka sijoittuu aina osaksi suurempaa, kokemuksista rakentuvaa maailmahorisonttia. Jokainen uusi tulkinnan taso luo myös uuden merkitysrakenteen, koska uusi tulkinta tehdään uuden intressin, uuden asenteen alla. Alkuperäanalyysi merkitsee tuon kerrostuneisuuden purkamista kohti alkuperäisiä tasoja.

Kokemus ei kuitenkaan rakennu yksiviivaisesti alkuperäisiltä tasoilta kohti tulkinnan tasoja, vaan tuolla perspektiivin rakentumisella on itsellään ”ontologinen kehäluonne” (SZ 153; OA 197). Tulkinnallinen kehä ei siis ole alkuperäisesti tutkimuksen ”metodi”, vaan se kuuluu jo eksistentiaaliselle tasolle. Kehäluonne tarkoittaa sitä, että tulkinta tapahtuu esitasojen perustalta, mutta sen jälkeen tulkinta ei jää erilleen täysin uudeksi tasoksi, vaan se asettuu osaksi kokemuksen perusrakennetta, kokemus itsessään muuttuu. Siitä tulee osa uusia kohtaamisia ennakoivaa odotushorisonttia.

On myös mahdollista ja tavanomaistakin, että syntyy tulkintoja, jotka ovat ”menettäneet suhteensa alkuperustaan”. Eli kuten monet fenomenologit asian ilmaisevat, noilla tulkinnoilla ei ole suhdetta alkuperäiseen kokemukseen. Erilaiset käsitteelliset idealisaatiot voivat olla ”verhoja, joita on heitetty elämisa maailman ylle” (Husserl 1985, 46). Husserl esittää tutkimusohjelmansa näin: ”Jos siis tahdomme palata kokemukseen etsimässämme viimekätisessä alkuperäisessä muodossa, voi se olla vain elämisa maailmallinen kokemus, joka ei vielä tunne näitä idealisointeja, vaan joka on niiden välttämätön perusta” (Husserl 1985, 43–44).

## Puheeseen kiedottu kokemus

Ajatusleikkinä voimme yrittää kuvitella neitseellisen tilan, jossa koemme maailmamme, viritymme maailmasta ja ymmärrämme ja tulkitsemme sitä, ja

näin maailma avautuisi meille koko ajan uusilta puoliltaan toiminnan myötä ja kokemuksemme kerrostuvat ja saavat syvyyttä. Näin yksinkertaisesti maailman avautuminen ei Heideggerin mukaan kuitenkaan tapahdu. Alkuperä-analyysiä mutkistaa se, että ihminen on perustaltaan yhteisöllinen olento. Kunkin yksilön maailmasuhde ei rakennu vain omista toiminnassa saaduista kokemuksista. Kielellisten tulkintojen alkuperä ei ole ensisijaisesti yksilössä vaan yhteisössä, ihmisten keskinäisessä puhumisessa. Yhteisöllinen puhe määrittää sen jäsenten suhdetta maailmassa kohdattaviin asioihin. Heideggerin mukaan puhe on yhtä alkuperäinen yksilön olemisen muoto kuin virittyneisyys ja ymmärtäminen. Tämä tarkoittaa sitä, että puhe ja kieli on aina mukana maailman avautumisessa. ”Olemme jo alun alkaen yhdessä Toisen kanssa sen olevaisen äärellä, josta on puhe” (SZ 164; OA 209).

Periaatteessa puhuminen voi olla virittyneessä ymmärtämisessä esille tulevan jatkojäsentelyä, sen sanallista ilmaisua ihmisten välillä. Tällöin puhuminen on yksi maailman avautumisen muodoista. Yhteiselämässä kuitenkin luodaan ja sisäistetään tulkintoja, joiden seurauksena maailma voi myös peittyä. Peittävää on puhe, joka ei tulkitse puheen kohdetta maailman alkuperäisen kohtaamisen ja kokemuksen perustalla. Sosiaalisessa, julkisessa puheessa, joka on Heideggerin käsitteistössä kollektivoitunutta *das Man*-puhetta, rakentuvat ja uusintuvat itsestään selvät tulkinnat maailmasta. Asioista edelleen puhutaan yhteisössä vakiintuneita tulkintoja, joihin ei liity mitään syvempää yritystä ja tarvetta perehtyä noihin asioihin. Ne ovat yleisiä, ikään kuin ei kenenkään kertomuksia siitä, miten asiat ovat ja mitä me itse olemme. Opimme paljon maailmankuvastamme juuri tätä kautta, siis valmiina tulkintoina, joiden ”totuus” rakentuu sosiaalisen tradition ehdoilla. (SZ 167–170; OA 213–16.)

Kollektivoitu, sosiaalinen puhemaailma ei tulkitse yksilöiden maailmaan avautuvaa kokemusta, vaan pikemminkin peittää sitä, kietoo sitä erilaisiin tulkintojen vaippoihin. Yhteisön uskomukset, ”yleinen mielipide” ovat jo valmiiksi artikuloituja ja käsitteistettyjä. Ne eivät synny oman välittömän kokemuksen reflektiossa, vaan niiden lähde ja alkuperä on toisaalla. Tulkintojen käsitteellisyys ei siis perustu välttämättä toiminnallisessa kokemuksessa avautuvaan näkymään, vaan ilmiöt voidaan ”pakottaa” niille vieraisiin käsitteisiin. (SZ 150; OA 193.) Kokemuksellisen maailmasuhteen päälle voidaan siis kietoa loputtomasti merkitysten tulkintoja ja niiden tulkintoja.

Puheen yhtäalkuperäisyys virittyneisyyden ja ymmärtämisen kanssa tarkoittaa sitä, että kielelliset tulkinnat vaikuttavat kehämäisesti takaisin kokemukseen (SZ 153; OA 197). Intersubjektiivinen puhe kietoutuu yksilön ymmärtävään toimintaan. Tästä seuraa myös se ajatus, jota olen tässä aiemmin yksinkertaistaen välttänyt, että myös virittyneisyys ja ymmärtäminen, ja vielä enemmän tulkinta, rakentuvat nekin alkuperäisessä sosiaalisessa yhte-

ydessä. Ne ovat aina osaltaan toisten ihmisten kanssa *myötävirittyneisyyttä* ja *myötäymmärtäneisyyttä*. Sosiaalinen puhe ja siihen sisältyvä tulkinta ”säännöstelee ja jakaa keskimääräisen ymmärtämisen ja siihen kuuluvan virittyneisyyden mahdollisuuksia” (SZ 16–68; OA 214). Sosiaaliset tulkinnot eivät siten vain luo uskomuksia maailmasta ja itsestä, vaan myös ohjaavat toimijan kokemisen tapoja ja suuntia ikään kuin ulkoapäin.

Maailman avautuminen puheessa on siis vain mahdollisuus. Heidegger ei etsi avaavan puheen syntyä ensisijaisesti kriittisestä reflektiosta, ei peittävien sosiaalisten tulkintojen tiedostamisesta omassa maailmahorisontissa. Sen sijaan hän sitoo kysymyksen itseyden kasvun teemaan. Julkisen, sosiaalisen, kollektiivisen maailmasuhteen kautta rakentunut minä ei ole aidosti ”se itse”, vaan se toteuttaa ja uusintaa olemisessaan ”arkisesti keskimääräistä”, tapana olevaa käytäntöä ja siihen kuuluvia virittyneisyyden, ymmärtämisen ja puhumisen muotoja. Minä-muotoinen puhe ilmaisee pikemminkin opittua traditiota (das Man) kuin itseä.

Varsinainen ”itseksi tuleminen” tarkoittaa Heideggerilla itsenäistymistä suhteessa sosiaalistettuun minään. Se on oman ajassa säilyvän aseman, oman näkökulman löytämistä suhteessa maailmaan ja itseensä. Huolehtimisen käytäntö rakentuu itsen mahdollisuuksien perustalle (SZ 322; OA 388; ks. Ricoeur 1992, 309–310). Itseksi kasvussa ovat olennaisia tekijöitä eksistentiaalisen tradition mukaisesti määrätty virittyneisyyden muodot kuten ahdistus ja tietoiseksi tuleminen omasta kuolevaisuudesta, ei siis niinkään järjen käyttö.

Tämä Heideggerin eksistentiaalinen ratkaisu avaa uudenlaisen näkökulman kasvatuksen ja oppimisen arvioimiseen tradition siirtona ja/tai itseksi kasvamisena. Opimmeko puhumaan maailmasta ja itsestämme vain toisten tulkintoja, vai opimmeko puhumaan ”omalla äänellämme”? Edellä esitetyn perusteella voisi yrittää määritellä, mitä tarkoittaa puhua omalla äänellä. Oma ääni erottautuu itsenäisen minän puheessa muista sisäistetyistä äänistä, muista tulkintahorisonteista. Se on myös puhetta, joka perustuu oman olemisen mahdollisuuksiin, siinä puhutaan auki omaa kokemusta, omaa maailmasuhdetta ja siinä avautuvaa suhdetta itseensä, eikä siten kuin on tapana puhua.

## Sanaton oppiminen

Oppimista voidaan tarkastella laajasti avautumisen käsitteen synonyyminä, jolloin tiedon käsite, jos sitä halutaan käyttää, saa huomattavan monimuotoisen merkityksen. Se sisältää sekä ”mykkiä”, sanattomia että kielellisesti

tulkittuja tasoja. Avautuminen on yksilöiden maailmasuhteen muutosta: jokin maailmassa näyttäytyy uudella tavalla.

Ymmärtäminen perustuu aina jo aiemmin jollain tavoin avautuneeseen. Kokemuksen ajallisuuden teeman kautta tarkasteltuna tämä tarkoittaa, että uusi otetaan vastaan aina yksilön elämänhistoriassa muotoutuneen ymmärtämisen esirakenteen, kokemusskeemojen (Schütz), esitiedon (Husserl) valossa. Se on kokonaishorisontti, johon uusi rakentuu sisään ja saa merkityksen. Uusi ei siis astu eteemme neitseelliselle aukiolle, vaan tulee ymmärretyksi ja tulkituksi joksikin suhteessa aiemmin rakentuneeseen merkitysten verkostoon (SZ, 149; 193). Se nähdään jo ennalta tunnetun, ennakkonäkymän, esikäsitteen valossa. Husserl puhuu myös uskon ja ennalta tuttuuden muodostamasta *tapatiedon* (habituelles Wissen) horisontista, jonka sisällä ja valossa uusi tulee näkyväksi (Husserl 1985, 96, 137).

Heideggerin mukaan ymmärtäminen on aina tilanteessa affektiivisesti virittynyttä. Oppimisen kannalta tämä voisi merkitä ainakin sitä, että ymmärtäminen ei ole neutraalia suhteessa yksilön elämään. Yksilö lähestyy uutta aina joidenkin intressien valossa, arvottaen. Uuden merkitys rakentuu suhteessa lähestymisen perspektiiviin, se sijoittuu osaksi aiempaa merkitysten horisonttia sen mukaisesti, miten se latautuu oppimistilanteessa. ”Tämä on sitä” kietoutuu tunneväritteisesti kokemukseen intressien näkökulmasta: ”Mikä tämän merkitys on elämäkokonaisuudessa?”

Ymmärtämisen aikamuoto on tulevaisuutta kohti eläminen, jota Heidegger kuvaa luonnostamisen käsitteellä. Husserl puhuu samansuuntaisesti *odotusintentioneista*, joista elämän intressit ja tendenssit muodostuvat (Husserl 1985, 93–94). Uusi otetaan vastaan mahdollisuutena oman tulevaa kohti suuntautuvan toiminnan kentässä. Oppimisen horisontti ei siis ole tämän mukaan vain konstruoiva tietojen rakennelma, joka on staattisesti odottamassa, että jokin uusi tieto tulisi sen muokattavaksi. Ajallisuus tuo oppimisen osaksi toimivaa yksilöä, jolle jokainen oppimistilanne on menneisyyden ja tulevaisuuden leikkauspiste. Esimerkiksi oppimismotivaatiota voitaisiin tarkastella tästä ajallisuuden näkökulmasta: opittava kysymys ”Mikä tämä on?” sisältää aina oppijan, mahdollisesti äänettömän, kysymyksen ”Mitä varten tämä on?” Schützin mukaan inhimillisen toiminnan motivoituminen tapahtuu ylipäättään luonnostamisen ja odotushorisontin sisällä: jokin saa merkityksen ja merkittävyyttä aina *jotain varten -näkökulmasta* (*Um-zu-Motiv*) (Schütz 1981, 115).

Oppimista tapahtuu erilaisilla tasoilla. Maailmasta voi avautua jotain uutta oman välittömän kokemuksen tasolla. Toiminnallinen, aistiva, kehollinen elämä avaa viritysten ja intressien kautta uusia näkymiä ihmisten väliseen maailmaan, esineelliseen kulttuuriin ja luontoon: uusia havaintoja, makuja, tuntemuksia, arvostuksia, ajassa rakentuvaa mykkää osaamista, in-

tuitiivista jäsentymistä – vielä refleктоimatonta yksilöllistä kokemusta. Se ei ole sokeaa, mielivaltaista, satunnaista. Sillä on merkityssisällöt koska se on tullut koetuksi, se on jäsentynyt alkuperäisen ymmärryksen ja tulkinnan tahtumissa.

Tähän liittyy yksi kysymys, joka on noussut viime aikoina esiin esimerkiksi työelämäkoulutuksessa, jossa vanhempien, kokeneiden työntekijöiden osaamista haluttaisiin välittää uusille työntekijöille: voidaanko toisille välittää puheen avulla kokemusten sanattomia tasoja, esimerkiksi kehollista taitoa, joka on opittu toiminnallisesti?

Fenomenologeille on ollut tavanomaista tuoda esiin kokemuksen eirefleктоituja, ei tietoisia, einarratiivisia puolia, puhua siitä mistä on vaikea puhua. Merleau-Pontyn teoria kehollisesta tietämisestä on jatkoa Husserlin, Schelerin ja Heideggerin tutkimuksille. Sanaton ymmärtäminen ei liity vain kehon omiin toimintavalmiuksiin, taitoihin, vaan siihen kuuluu myös maailman ja itseyyden, itseymmärryksen rakentuminen kehollisessa toiminnassa. (Ks. Merleau-Pontyn ja Polanyin *tacit knowledge* -käsitteen vertailua, Parviainen 2000.) Toiminnassa rakentuvat samanaikaisesti minun valmiuteni ja maailma minun mahdollisuuksinani, ja noissa mahdollisuuksissa ymmärrän samalla aina itseni. Alkuperäinen ymmärtäminen on kehollisessa toiminnassa kokemuksellisesti karttuvaa ja ajallisesti rakentuvaa ymmärrystä siitä, miten ja mihin voin maailmassa ”tarttua”.

Noissa teorioissa sanattomien ja kielellisten tasojen välillä voi olla kiinteä sisäinen suhde – maailman avautumisen jatkumo sanattomasta, mutta jo jotenkin jäsentyneestä, kieleen. Mykät ulottuvuudet eivät siis ole jotain sivuasioita, joilla ei ole mitään tekemistä ”varsinaisen tiedon” rakentumisen kanssa.

Eritasoisten reflektiivisuonteisten aktien tuloksena syntyy myös uudenlaisia oppimisen muotoja. *Esikäsitämisessä* (*Vorgriff*) on Heideggerin mukaan perusta myös oman kokemuksen *käsitteelliselle* reflektiolle. Suomenkieli ilmaisee saksankielen tavoin toiminnan ja ajattelun suhdetta, käsittelyn, asiaan tarttumisen ja käsitämisän välillä. Reflektio on uuden tason tulkintaa, jossa syntyy myös uusi merkitysrakenne eli asia ymmärretään uudella tavalla. Heidegger uskoo, että sanattomilta kokemuksen tasoilta voidaan edetä puhumaan siitä, mikä tuossa kokemuksessa näyttäytyy. Fenomenologia on itsekin puhetta, joka pyrkii tekemään näkyväksi ilmiöiden merkitysrakenteita.

Oman kokemuksen käsitteellistäminen voi kulkea aitoa tai peittävää reittiä. Se voi olla yritystä tavoittaa aidosti kokemuksessa annettu, jolloin esikäsitetylle pyritään löytämään käsitteellinen ilmaisu. Käsitteellisyyden kautta tulkitsija liittyy kieliyhteisöön, joten tulkinta ei ole koskaan neutraalista oman kokemuksen näkemistä omalla kielellä. Ymmärryksemme maailmasta rakentuu, tulee tulkituksi aina myös yhteisön eli toisten ihmisten välityksellä. Puhe voi olla myös peittävä, jolloin oma kokemus ”selite-

tään” yleisillä totuuksilla, jolloin se kiedotaan sille vieraaseen vaippaan. Kokemuksista oppimisen reitillä tämä jälkimmäinen vaihtoehto ei ole kovin antoisa, vaikka tapaamme sen kaikkialla, missä kokemuksista yritetään puhua.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Olen käyttänyt näiden käännösten perustana saksankielistä versiota, mutta laitan viittauksen myös Reijo Kupiaisen suomennoksen vastaavalle sivulle *Oleminen ja aika/ OA*.

## Lähteet

- Bollnow, O.F. (1956) *Das Wesen der Stimmungen*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Dilthey, W. (1927) *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Suhrkamp: Leibzig und Berlin.
- Heidegger, M. (1986) *Sein und Zeit*. Max Niemeyer: Tübingen.
- Heidegger, M. (2000) *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino:Tampere.
- Husserl, E. (1985) *Erfahrung und Urteil*. Meiner: Hamburg.
- Parviainen, J. (2000) *Kehollinen tieto ja taito*. Ajatus 57.
- Ricoeur, P. (1992) *Oneself as Another*. University of Chicago Press: Chicago.
- Schütz, A. (1981) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Juha Varto

## HEIDEGGERIN ALKUPERÄINEN ETIIKKA

### Eräs mahdollinen tulkinta siitä, mistä *Oleminen ja aika* on

Heideggerin varhaisen pääteoksen *Oleminen ja aika* aiheuttama hämmästyks ja innostus johtui suurelta osin teoksen sisältämästä aikalaiskriittisestä, jota on mahdotonta olla näkemättä ontologisen analyysin takaa: jokainen lukija 1920-luvun lopulla kiinnitti huomionsa siihen, kuinka filosofi puhui arkipäiväisyydestä, epävarsinaisuudesta ja paosta. Aika oli omiaan kiinnittämään huomion juuri tällaisiin asioihin: Eurooppa oli kokenut yllättävän nopean selviytymisen suuresta sodasta, joka oli katkaissut siteet aikaisempaan elämään. Teoksen muiden, lähinnä filosofisten ongelmien, oli tultava hitaammin esille. Itse asiassa kului useampi vuosikymmen ennen kuin olemista ja olemisen toteutumista koskevat tarkastelut otettiin tarkemman katseen alle.

Nyt on taas kiertänyt yksi periodi umpeen ja Heidegger saa jälleen aikaan kuohuntaa eettisessä mielessä: *Oleminen ja aika* on kulunut monen sellaisen kädessä, joka on etsinyt teoksesta todisteita filosofin ylimielisyydestä ja totalitaarisesta luonteenlaadusta. Ilmeisesti jokainen tärkeä teos saa tällaisenkin lukutavan: tulla luetuksi kuin pirulta Raamattu. Etsivä löytää, se on jo nähty, kun vuodesta 1988 meluisin ja huonoimmin dokumentoitu Heidegger-tutkimus on ollut paralleelien vetämistä natsipropagandan ja *Olemisen ja ajan* välille. Tutkijat ovat olleet yleensä yhteiskuntatieteilijöitä, joita eivät ole niinkään kiinnostaneet ajatukset kuin *all those corny details*, joita voi löytää arkistojen kätköistä, ja jotka historialliset tosiasiat saman tien *todistavat* heidän akkipikaiset tulkintansa *Olemisen ja ajan* teemoista.

---

Muokattu versio artikkelista, joka on aikaisemmin julkaistu teoksessa Juha Varto, *Tästä jonnekin muualle. Polkuja Heideggerista*. Tampereen Yliopisto, 1993.

Tässä yhteydessä on esiintynyt monia, jotka ovat jopa ilman natsi-syytöksiäkin päätyneet esittämään *Olemisen ja ajan* vaarallisena teoksena pelkääntään tulkitsemalla teoksen teemoja tavoilla, jotka eivät saa mitään tukea tekstistä mutta saavat suurta vastakaikua jo valmistetun yleisön puolelta. Tähän jälkimmäiseen joukkoon kuuluu suuri määrä naistutkijoita, joille Heidegger on osoittautunut perimmäiseksi olemisen sovinistiksi.<sup>1</sup> Koska Heidegger puhuu olemisesta ja olemisen toteutumisesta, on hänen filosofiansa myös haluttu nähdä tyyppillisenä miesfilosofiana, jossa on yliabstrahoituja ja epäkonkreettisia piirteitä, jotka pyrkivät sukupuolettomaksi naamioituneeseen sovinistiseen valtaan.

Jotain erityistä tässä teoksessa kuitenkin on, koska se pystyy edelleen nousemaan laajasti luetuksi tekstiksi ja saamaan nyt jopa angloamerikkalais-pohjoismaisessa keskustelussakin sijansa muiden ”kontinenttaalistien” ajattelijoiden rinnalla. Heideggerin esittämä aikalaiskritiikki tuntuu yhtä purevalta kuin 1920-luvulla ja teoksen ontologinen anti näyttää sopivan nyt paremmin kuin aikaisemmin myös tieteen, teknologian ja ekologian kritiikkiin.

Tieteen, teknologian ja ekologian liitosta on ollut seurauksena, että etiikka on saamassa kokonaan uudenlaisen sijan keskusteluissamme. Enää etiikka ei ole irrallinen aihe vaan näyttää liittyvän näihin teoreettisiin kysymyksiin. Mutta tämäkään ei ole ongelmatonta, sillä käsitykset etiikasta ovat varsin kivettyneitä: me uskomme joko normietiikkaan tai vaadimme etiikalta formaalisuutta Kantin etiikan mielessä. Tämä kivettyneisyys tarkoittaa myös sitä, että muut tavat lähestyä etiikkaa jäävät vaille ymmärtämystä.

Martin Heideggerin ajatusten erittelemineen siinä vakiintuneessa jaossa, joka filosofiassa on tehty muita kuin sisällöllisiä päämääriä varten, on aina osoittautunut ongelmalliseksi.<sup>2</sup> Niinpä ajatus Heideggerin ”etiikasta” on välttämättä konstruktio, jolle ei sellaisenaan löydy oikeutusta Heideggerin tuotannosta; sama pätee hänen ”taiteen filosofiaansa” ja muihin genreluomuksiin. Mutta akateemisen diskurssin vaatimukset edellyttävät luokitusta ja niinpä tällaisiin konstruktioihin päädytään, ovat ne sisällöllisesti kohdallisia tai eivät. Kaikissa tällaisissa yhteyksissä on joka tapauksessa syytä muistaa, että Heidegger oli filosofi, joka ajatteli olemisen toteutumista (*Seinsgeschick*), ja että sen enempää ajattelemiseen kuin olemisen toteutumiseenkaan eivät päde luokitukset.

Jos Heideggerin tuotantoa pyrkii lukemaan etiikan kysymysten kannalta, löytää kaksi keskeistä periaatetta, joille voi antaa eettisen tulkinnan: ajatus ihmisen *varsinaisuudesta* ja *silleen jättäminen*. Edellinen tulee esitetyksi varhaisessa pääteoksessa *Oleminen ja aika* vuodelta 1926, jälkimmäinen lyhyessä dialogissa *Zur Erörterung der Gelassenheit* vuodelta 1944. Nämä kaksi periaatetta liittyvät toisiinsa, sillä ajatus silleen jättämisestä on ihmisen varsinaisuuden avain.



## Täälläolon erityisyys

Ihmisen varsinaisuus (*Eigentlichkeit*) on ontologinen määre, se ei siis sisällä mitään arvottavaa määrittelemistä. (OA 67; SZ 42–43.) Jokainen olio, joka on olemassa itseään varten, itsessään ja omasta voimastaan, voi olla varsinaisesti. Sellainen olio, jonka olemassaolon määrittelee jokin, joka ei ole sitä itseä, on epävarsinaisesti (*uneigentlich*) olemassa. Nämä molemmat kuvaukset koskevat tapaa olla olemassa, eikä näitä kuvauksia voi tulkita psykologisesti: itseään varten ja itsessään ei siis ole ”itsekäs” vaan sellainen, jonka olemisperusta on siinä itsessään, samalla tavalla tämän vastakohta ei ole ”epäitsekäs” vaan olemiseensa nähden jostakin muusta riippuvainen. (Heidegger 1976a, 155–156.) Molemmat olemisen tavat ovat ”yhtä paljon”, ne eroavat vain kulloisenkin olemisestilan mukaan.<sup>3</sup>

Olemisperusta vaikuttaa siihen, mitä jokin on. Tällä tavoin varsinainen olio on myös yksiselitteisesti sitä, mitä on, eikä epämääräisesti tai jonkin muun määrämänä jotain. Epävarsinainen olio ei ole yksiselitteisesti mitään vaan tulee aina määrättyksi ajan mukaan joksikin, eikä sille voi antaa mitään pätevää kuvausta. Tästä johtuu myös, että epävarsinainen olio on ennemminkin esine, joka on käyttöä varten, ja käyttö määrää sen, mitä se on.

Varsinaisuus ei siis voi olla mitään sellaista, mikä määräytyisi esimerkiksi filosofin ajatuksissa tai huutoäänestyksellä. Varsinaisuus on riippumatonta kaikista tällaisista ulkopuolisista. Kun jokin on omassa olemassaolossaan sitä, mitä on, tämä asettaa sen, mitä tämän olion varsinaisuus on. Näin varsinaisuus voi olla vain olemisen toteutumisesta syntyvää ja siis yksi niistä keskeisistä asioista, joita ajattelemisella pyritään paljastamaan. Perimmältään kysymys varsinaisuudesta tähtää paljastamaan sen, *mitä jokin on*, kuten Aristoteles kuvasi käsitettä tai olemusta. Tällainen ei ole ajattelulla keksittävässä tai luotavissa, sen voi ainoastaan paljastaa.

Epävarsinaisuus ei sekään ole määriteltävissä vaan sen avulla voidaan kuvata, kuinka olion se, mitä se on, ei pääse toteutumaan syistä, joita on tarkasteltava jokaisen olion kohdalla erikseen.

Tämä koskee etiikkaa sen vuoksi, että Heidegger valitsee kaikista mahdollisista olemisen toteutumisista sen, mistä voimme olla tietoisia, mistä voimme saada tietoa ja minkä siis voimme käsitellä: ihmisen olemisen. Tämä on yksi tietty olemisen toteutumistapa, josta hän käyttää nimitystä *täälläolo* (*Dasein*); koska oleminen (*Sein*) on kaikki, jokainen olemisen yksittäinen ajallinen toteutumistapa on siellä (*Da*), joskin ihmisestä itsestään katsoen se on täällä, tässä, missä minä olen. Tämä ilmaus kertoo, että kyseessä on olemisen osa, jolla on paikka ja siten myös aika, joita kumpaakaan ei olemisellä itsellään ole, koska oleminen on kaikki. Täällä on erityinen tapaus olemista, koska se on vain yksi näkökulma olemisen kokonaisuuteen ja ajallisesti ja paikallisesti rajattu näkökulma.

Täälläolon erityisin piirre on, että siinä me voimme tarkastella hyvin havainnollisesti ja itseämme koskevana varsinaisen ja epävarsinaisen eroa. Mutta tämä edellyttää, että täälläolo saa tarkemman kuvauksen, sillä periaatteessa on mahdollista, että jokainen olio, joka on olemassa olemisen toteutumisessa, on omasta näkökulmastaan täälläolo; sanan ”*Dasein*” kääntäminen sanalla ”ihminen” ei siis ole sellaisenaan perusteltua. Sen sijaan on hyvin perusteltua kääntää sana ”*Dasein*” sanalla ”eläminen”, sillä näin saadaan esille *Daseinin* luonne muutoksena, olemisena, ajassa toteutuvana tapahtumisena.

Ihmisen eläminen on ajallisuuden ja paikallisuuden suhteen koko ajan toteutuvaa eikä se siis ole kuvattavissa klassisen filosofian olemuskäsitteillä. Jokainen yksittäinen ihminen ja ihminen filosofisen idean merkityksessä on kaavaus (*Entwurf*), jonka olennainen piirre on sen ajassa toteutuminen tästä eteenpäin. Koska ihmisen olemiseen kuuluu rajallisuus ajassa, kaavaus voidaan kuvata vain suhteessa tähän rajaan eli kuolemaan. Tästä on vakiintuneesti käytetty ilmausta ”projekti”, joka kuitenkin – niin hyvä ilmaus kuin onkin – sisältää tahattomia viittauksia suunnitelmalliseen, tahdonalaiseen ja ohjattuun tapahtumasarjaan kuvitteellisessa deterministisessä todellisuudessa; ihmisen elämän kohdalla nämä viittaukset johtavat harhaan, sillä kaavaus ei voi sisältää tällaisia piirteitä rakenteellisina tekijöinä, vaikka ihmisellä itsellään saataisikin olla tällaisia pyrkimyksiä ajatuksellisina tekijöinä.

Varsinaisuus, epävarsinaisuus ja kaavaus ovat olemisesta tässä (*Da*) paljastuvia piirteitä, joita ei voi muuttaa muuksi tulkitsemalla tai määrittelemisillä.

Mikäli nämä piirteet otetaan eettisen tarkastelun piiriin, on koko ajan muistettava, että näin syntyvä on tulkinta ontologisesta kuvauksesta ja että arvottavat ilmaukset – esimerkiksi ”pitää” ja ”on parempi” – voivat päteä ainoastaan tulkit-sijan asettamien päämäärien kannalta mutta eivät välttämättä mitenkään liity alkuperäiseen merkitysyhteyteen, siis ontologiseen kuvaukseen; eettiset arvottavat ilmaukset eivät saa suoraan perustusta olemisen tapahtumisesta.

## Mitä kaavaus antaa etiikan kuvaukselle?

Kun ihmisen täälläoloa tarkastellaan kaavauksena, jossa kokonaisuus muodostuu ajassa syntymän ja kuoleman välissä ja jossa tärkeimpinä rakennetekijöinä ovat olemisperustasta paljastuvat välttämättömyydet, tulevat esille seuraavat piirteet (OA § 44):

- 1) Ihmisen elämä on riippuvainen olemisen kokonaisuudesta ja sen paljastumisesta.

- 2) Tämä paljastuminen voi olla joko pakotonta ja ihmisen tarpeista riippumatonta tai se voi olla paljastamista, jolloin se on pakotettua ja ihmisen tarpeiden määräämää.
- 3) Ihminen tuntee huolta perustastaan, sen pysyvyydestä ja omasta käsityksestään siitä, ja tämä saa hänet etsimään tietoa.
- 4) Ihminen voi ymmärtää täälläolonsa suhteessa kuolemaansa, jolloin hän voi toteutua oman olemassaolonsa kautta (*Existenz*), olla oma olemisensa, tai hän voi olemuksellistaa tai välineellistaa täälläolonsa, jolloin hän on ennemminkin esine ja toteuttaa pelkkää olemista (*existentia*). (OA 66–67; SZ 42.)

Nämä neljä kohtaa pyrkivät kuvaamaan ne olemisesta paljastuvat mahdollisuudet, joissa eettinen kuvaus voidaan tehdä.

## Ihmisenä olemisen perusta ja etiikka

Ihminen on osa kokonaisuutta ja ihminen on maailmassa, joka on sekä hänen olemisensa perusta että ympäristö. Ihmisen olemassolo ja eläminen ovat siten johdettavissa laajemmasta yhteydestä, joka vasta voi antaa niille merkityksen. Samoin ne ovat ymmärrettävissä vain tätä perustaa vasten. Tässä mielessä Heideggerin olemisen analyysistä johdettu etiikka on *alkuperäistä etiikkaa*; tässä ilmauksessa sana ”alkuperäinen” viittaa ihmisenä olemisen alkuperään ja koko ilmaus tarkoittaa etiikkaa, joka saa sisältönsä ihmisen alkuperän mukaan. (Heidegger 1976, 353.) Näin ei voida puhua etiikasta samassa mielessä kuin eettisissä konstruktioissa ja episteemisissä etiikoissa. Tällainen alkuperäinen etiikka on mitä suurimmassa määrin ”ensimmäistä filosofiaa”, koska se saa kaikki määrityksensä ennen filosofiaa: se asettaa ihmisen olemisen tietyllä tavalla ja vasta tästä ihminen voi päätyä filosofoimaan.

Alkuperäisessä etiikassa ihmisenä olemisen perusta, oleminen, paljastaa välttämättömyydet: olemisella on oma dynamiikkansa, jonka mukaisesti myös oliot, ihminen muiden muassa, paljastavat sitä, mikä on todellista. Tähän ei liity minkäänlaista normatiivisuutta. Ei voida ajatella, että oleminen antaisi määräyksiä olioille tai velvoittaisi ihmistä toimimaan tavalla tai toisella; oleminen ei ole olio, esimerkiksi lainlaatija tai jumala. Tämä on erityisen vaikea asia ymmärrettäväksi kulttuurissa, jossa perinne pakottaa ymmärtämään kaikki esille tulevat asiat esineinä; meillehän arvot, muodot, ihmiset, huonekalut, teoriat, puut ja kaikki muukin on ratkaisevalla tavalla esinemuotoista, Aristoteleen metafysiikan suuresta väärinkäsittämisestä kumpuavaa reifiointia. Tämä ei silti tarkoita sitä, etteikö olemiseen sisältyisi käsitettäviä välttämättömyyksiä, jotka vaikuttavat kaikissa olioissa ja erityisesti tavassa, jolla ne paljastavat olemista. William Richardson sanoo tästä<sup>4</sup>:

Heidegger väittää ainoastaan, että on olemassa olemisen laki, joka on ennen logiikan (ja myös ennen etiikan) lakeja. Tämä laki vihjaa ihmiselle järjestyksen perikuvasta, josta on mahdollista tarpeen mukaan muokata ihmisen ajattelun ja toiminnan lait. (Richardson 1974, 549.)

Tämän perusteella on ymmärrettävää, että olemisen suppea ja luokitteleva ymmärtäminen on aikojen kuluessa peittänyt alleen sen rikkauden, jota oleminen on.<sup>5</sup> Välttämättömyydet, joita oleminen antaa, eivät ole normeja tai käskyjä ihmiselle tai muillekaan olioille. Olemiseen sisältyvä pitämisen välttämättömyys ei ole normi. Mutta on yhtä ilmeistä, että koska eläminen kuuluu olemiseen, eläminen kuuluu sen, mitä oleminen sisältää.

## Paljastumisen pakko

Oleminen pyrkii paljastamaan itsensä. Tämä oletus liittyy länsimaisen ajattelun lähtökohtiin ja – vaikka useat ajattelijat ovat olettaneet, että oleminen pyrkii myös kätkeytymään<sup>6</sup> – oletus paljastumisen pyrkimyksestä on aina ollut ensisijainen. Paljastuminen ja kätkeytyminen ovat tietenkin saman asian kaksi puolta, ja molemmat näistä kuuluvat tapaan, jolla oleminen toteutuu. Jo se, että oleminen on purkautunut olioiksi, kertoo tästä. Me emme ole myöskään koskaan tottuneet ihmettelemään liiaksi, miksi kaikki todellistuu ajassa eikä yhdellä kertaa. Heidegger näyttää pitävän selvänä, että kaikki se, mikä on, paljastaa olemista omalla tavallaan. Olioissa olemisen välttämättömyys tulee esille: ne ovat aina enemmän kuin mitä ne itsessään ovat, koska ne ovat osallisina olemisessa ja kertovat tästä.

Myös etiikka voi olla osa tätä paljastamista, mikäli se tuo esille alkuperänsä. Paljastaminen voi tapahtua myös toisella tavalla. Tämä tapa kuuluu myös olemisen kätkeytymisen ja paljastumispyrkimyksen leikkiin (*Spiel*).<sup>7</sup>

Mikäli ihminen unohtaa perustansa, hänen taipumuksenaan on tarkastella maailmaa erillisenä, itseään vastaan asetettuna kohteena (esineenä), jolloin ajatus perustan samuudesta on jo unohtettu. Tällöin huomio kiinnittyy niihin tapoihin, joilla ihminen pyrkii kulloistenkin tarpeittensa mukaan paljastamaan jotain siitä, mikä on. Näin joudutaan ajattelemaan, että olemisenkin on olio, ja tätä oliota lähestytään samalla tavalla kuin välineitä ja esineitä, jotka ihminen on määritellyt tarpeitaan varten. Tällaista lähestymistä Heidegger kutsuu *tekniikaksi* ja sen ympärille hän (ja hänen seuraajansa) ovat luoneet teknologisen periaatteen tarkastelun, joka pyrkii paljastamaan tavan, jolla tekniikka on johtanut ihmisen harhaan niin olemisen kuin elämisenkin ymmärtämisessä.

Käytännössä teknologinen periaate saa ihmisen uskomaan, että hän on itse asiassa jonkinlainen luonnon herra, jonka tarpeet, intressit ja kyvyt saavat esille

kaikkeudesta sen, mikä siinä on olennaista ja totta. Tämä on tullut esille ihmisen rationaalisuuden korostamisen vääristymissä, joissa ihmisen omat konstruktiot ovat ottaneet olemisen paikan, asettuneet sen tilalle, mikä on, ja näin johtaneet olemisen järjestelmälliseen peittämiseen. Tämä saa ilmauksensa erityisesti tieteesessä, joka noudattaa omalakisista rationaalisuuden periaatetta, jossa todellisuus on kutistettu irrallisten esineiden maailmaksi ja jossa ei ole ihmisen lisäksi mitään mitan antajaa; seuraukset ovat olleet pöyristyttävät, kuten ydinvoiman, kemiallisen saastuttamisen ja biologisen manipuloinnin kohdalla voidaan nähdä, puhumattakaan tämän periaatteen seurauksista ihmiskäsityksessä, jossa behavioristisen mekaniikan lisäksi toinen toistaan uskomattomammat manipulaatiotekniikat rehottavat ilman, että kukaan edes kavahtaisi.

Teknologisen periaatteen kautta paljastaminen on tullut mitä suurimmassa määrin eettiseksi kysymykseksi.

## Huoli ja sen ilmentymät

Paljastamiseen liittyy ihmisen huoli alkuperästään. (OA §§ 39–45.) Koska ihmisellä on koko ajan ainakin kehollinen (*ontinen*) kokemus siitä, että hän on samaa kuin muu maailma, hänessä on huoli tästä omasta perustastaan. Huoli saa aikaan, että ihminen on kiinnostunut maailmasta, luonnosta, olemisesta ja pyrkii kaikin keinoin selvittämään omaan perustaansa liittyvän arvoituksen. Tästä on lukuisia esimerkkejä, joista uskonnot, mysteerit ja riitit ovat eräs varhaisimmista ja myöhäisimmistä, tiede uusien ja ekologinen asenne meille nyt tutuin tapa saada alkuperä haltuun. Kaikki nämä tavat, mutta erityisesti pitkälle kehittyneet tietämisen tekniikat, ovat pyrkimystä paljastaa perustaamme.

Jokainen tällainen paljastamisen tapa paljastaa myös olemista. Mutta yhtä selvää on myös, että paljastamisen tekniikat *kehittyessään* muuttuvat helposti ja tarkoittamatta itsetarkoitukseksi ja alkavat peittää perustaamme. Tällöin ne eivät enää voi toimia alkuperäisessä tarkoituksessaan, mutta edelleen ne kumpuavat huolestamme, jota tunnemme alkuperäämme kohtaan. Huoli saa kokonaisuutena merkityksen, joka samalla pyrkii paljastamaan alkuperäämme ja tässä pyrkimyksessään peittää sen. Tekniikat voivat muuttua ajatustavaksi, jolloin ne eivät ole enää keinoja vaan ihmisen luomuksia, jotka toteuttavat omaa periaatettaan, eivät enää olemisen kohtalon periaatetta: niistä on syntynyt teknologinen periaate, jonka sisältö on vaara ihmisen huolelle.

Tämä sisältö on ihmisen ero maailmasta.

Elämisestä on tullut – niin ihminen uskoo – irrallinen, maailmaa tutkiva ja maailmaa hallitseva. Perusta on lopullisesti ymmärretty olevana, kohteena, joka on valloitettava ja joka on hallittava.

Teknologinen periaate saa aikaan, ettei ole enää ajatusta ihmisen perustasta. Ihminen saa nyt tehdä itselleen oman perustansa. Mutta samalla on menetetty mahdollisuus käsittää, missä ihminen on, ja näin millään ihmisen omallakaan konstruktiolla ei ole merkitysytteyttä: kaikki on relatiivista kulloiseenkin määrittelyyn nähden. Todellisuus on riippuvainen teoriasta. Mitään perustaa yleiselle tai yleispätevälle ei ole, joten huolen edellyttämä perustan suojeleminen on mahdotonta: ihminen voi kokeilla omia konstruktiivisia käsityksiään luonnosta, maailmasta miten mieli, ilman, että näitä kokeiluja tai konstruktioita voisi asettaa mihinkään järjestykseen kohdallisuutensa tai eettisen sattuvuutensa takia.

Huoli edellyttää alkuperäisesti, ettei ihminen tee mitään sellaista, mikä voisi järkyttää hänen perustaansa. Näin suhde luontoon, jona me olemisen kokemuksellisesti tapaamme, on ymmärretty sellaisena kuin se esiintyy esimerkiksi mysteereissä, joissa ihminen pyrkii palauttamaan sopusoinnun luonnon kanssa sen jälkeen, kun hän on ottanut luonnolta jotain, sadon tai riistaa, jumalat tai elämän. Niin kauan kun ihmisen tekniikat eivät pääse kehittymään irrallaan tästä luontosuhteesta, ei ole pelkoa, että tämä suhde joutuisi pois tasapainosta; ihmisen kehollinen maailmassa olemisen tuo joka hetki tiedettäväksi, missä kohdassa ihminen yrittää ylittää perustansa ja näin ihmisellä on mahdollisuus myös ymmärtää tämä ajattelun tasolla.

Mutta siinä vaiheessa, kun tekniikat alkavat irtaantua luontosuhteesta, kun ihminen alkaa johtaa teoreettisesta päättelystään uutta teoriaa ilman, että se syntyi kehollisesta maailmassa olemisesta, siis kokemuksesta, silloin alkaa syntyä tekniikan toinen puoli, teknologinen ajatustapa. Tämä ei edellytä nykyaikaista teknologiaa vaan on tämä tapahtunut monesti varhaisemmassakin historiassa. Esimerkiksi doorilaiset kansat toivat Kreikkaan noin 1500 vuotta eaa vuohenhoidon taidon ja saivat lyhyessä ajassa tuhotuksi metsäisen ja rehevän niemiin, että se edelleen kärsii vaikeasta eroosiosta, jota ei voi korjata millään tunnetulla tavalla. Tätä ennen mysteerit pitivät huolen siitä, ettei ihminen voinut tehdä mitään tämän suuntaista. Nyt me tuomme Auringon sisälle kuuluvan ydinreaktion asutuskeskuksen vierelle ja seurauksia on ollut monenlaisia, joskin kaikki tuhoisia tavalla tai toisella.

Länsimaista tiedettä voidaan pitää eränä huolen ilmentymänä: tieteessä on pyritty löytämään luonnon olemistapa, joka on ymmärretty toimintana, päämääränä ymmärtää ja käyttää luonnon omia periaatteita. Tämä on kuitenkin irtaantunut kehollisesta maailmassa olemisesta silloin, kun tiede kokemuksen sijaan alkoikin perustua kokemuksesta riippumattomille idealisoiduille ”kokemuksille” eli ajatuskokeille, joiden muotoilut tulivat olemaan matemaattisia ja tilastollisia.<sup>8</sup> Tässä idealisaatiossa tekniikkamme alkoi jatkaa omaa elämänsä luonnosta riippumatta ja muuttui teknologiaksi.

Tämä ei vaikuttanut ainoastaan luontosuhteen häiriintymisenä vaan myös ihmiskäsityksen häiriintymisenä: ihminen päätteli, että häntä eivät enää sido ne

välttämättömyydet, jotka luonnossa tulevat esille, siis olemisen välttämättömyydet. Näin ihminen päätyi ajattelemaan, että jokainen ihminen on yksilö ja subjekti, jolla on valta ajatuksella asettaa kaikki se, mikä on. Tämä ilmeni monin tavoin: yksilöt asettuivat toistensa yläpuolelle, luonnon yläpuolelle ja päättelivät, että mitään tämän asettamisen ulkopuolista ei ole, siis ei ole jumalaa, ei olemista, ei mitään transsendenttia. Jokainen tuottaa itse oman maailmansa representaationa, kuvittelukykynsä avulla. Näin myös ajatukset ihmisten keskinäisestä arvosta ja velvollisuuksista katosivat. Tämän vaikutus ihmiskäsitykseen on ollut järkyttävä, sillä näin on päädytty käyttämään myös ihmiseen samaa teknologista periaatetta, jolla luontosuhde romutettiin. Tämä on vaikuttanut sekä ihmisten väliseen tilanteeseen että ihmisen käsitykseen itsestään.

## Kenen Tahansa ideaali

Tuloksena tästä on ollut, että ajatus ihmisestä, joka perustassaan ollen pyrkii varsinaistumaan, on kadonnut. Koska mitään perustaa ei enää oleteta, ajatellaan, että ihminen todellistuu miten mielih. Mitään ihmistä enemmän ei ole, joten mitään yleistä, johon nähden ihmisen todellistuminen tapahtuisi, ei myöskään voi olettaa. Uskonnollisessa kielessä tämä tarkoitti, että jumala on kuollut. Etiikassa tämä on tarkoittanut, että ei ole olemassa mitään, mikä määräisi, mitä ihminen on. Koska ontologiset välttämättömyydet on nyt kadotettu nykyaikaisen metafysiikan eli teknologisen periaatteen rakennelmiin, ei ole enää myöskään käsitystä siitä, että ihmisenä olemisen ominaislaatu, eläminen kaavauksena tulevaan, itsessään sisältäisi sen, mitä ihminen varsinaisesti on, siis varsinaisuuden sisällön.

Tästä on seurauksena, että ihmisenä oleminen on välttämättömästi mitä suurimmassa määrin epävarsinaista.

Epävarsinaisuus tulee ilmi monella eri tavalla, mutta etiikan kannalta se paljastuu selvimmin pyrkimyksessä luoda ”tavallisen ihmisen ideaali”. Aikaisempina aikoina on myös ei-filosofisissa ihmiskäsityksissä korostettu, että ihmisen on pyrittävä erilleen siitä tavanomaisuudesta, jota keskinkertaisuus edustaa. On ajateltu, että ihmisen elämään kuuluu tavalla tai toisella tulla juuri itseksensä, jollainen ei kukaan muu voi olla. Vasta teknologisenä aikana tämän on alkanut korvata – mahdollisesti valistuksen koulutusihanteiden ja kulutuksellisuuden kasvun myötä – ajatus, että ”tavallisessa ihmisessä” on jotain sinänsä arvokasta. Erilaistuminen tai erilaisuus, joka saattaisi tarkoittaa varsinaistumista, on tullut epäarvoksi, minkä huomaa siitäkin, että jollakin tavalla poikkeuksellisissa ihmisissä halutaan nähdä ”tavallisen ihmisen” piirteitä ja että tämä koetaan helpottavana. Tavallisen ihmisen ideaali on erityisen voimakkaasti esillä kaikessa tietoisuusteollisuudessa, joka elää tästä ideaalista ja muovaa sitä.

Ihmisen ontologisen aseman kannalta tämä ideaali tarkoittaa ihmisen lopullista erottamista alkuperäisestä huolesta, joka pikemminkin pyritään muuttamaan huolestuneisuudeksi, hätäntymiseksi, ja jolle näin voidaan luoda tyydytys. Huolestuneisuudessa ei enää ole kysymys huolen kantamisesta ja tästä syntyvästä käsityksestä perustasta, mikä saattaisi johtaa varsinaistumiseen. Huolestuneisuus on pikemminkin puuhastelua, jonka tarkoituksena on varmistaa oma henkilökohtainen iäisyys niillä keinoilla, joita yhteinen, tasalaatuinen ja yhdentasoinen todellisuus tarjoaa: esineillä.

Heidegger otti käyttöön termin *das Man*, joka on passiivin subjekti, kuvaamaan tällaista huolestunutta *ketä tahansa*, jonka elämää määrää ”tavallisen ihmisen” ideaali. Tässä ei ole kyse filosofin ylimielisyydestä, jolla hän muka tarkastelee tavallista rahvasta<sup>9</sup>, vaan sen ihmiskäsityksen esittäminen, joka on ollut välttämättömänä seurauksena teknologisen periaatteen murtaessa aiemmat käsitykset ihmisestä (esimerkiksi uskonnollisen käsityksen).

Tämä passiivin subjekti kuuluu ihmisen todellistumiseen, sillä ihminen on maailmassa ollessaan ja muiden kanssa eläessään todellistumassa aina ensin sinä, mitä muutkin ovat. (OA 168; SZ 129.) Tämän merkitys yksittäisen ihmisen todellistumisessa vaihtelee, ja ainoastaan silloin kenen tahansa muodostuessa ideaaliksi tämä todellistumisen taso uhkaa ihmisen varsinaistumista. Kenen Tahansa maailma on arkipäivän maailma, jota kuvaa parhaiten sana ”arkipäiväisyys”: se on yksitasoinen, välittömästi esillä olevien esineiden ja uskomusten maailma, jota leimaa luottamus pysyvyyteen ja ihmisen voimaan.

Heidegger kirjoittaa:

*Me nautimme ja huvittelemme niin kuin kaikki huvittelevat; luemme, näemme ja arvioimme kirjallisuutta ja taidetta niin kuin kaikki näkevät ja arvioivat; jopa erottaudumme ‘massoista’ niin kuin kaikki erottautuvat; ‘pahastumme’ siitä mitä kaikki pitävät pahastuttavana. Kenä Tahansa oleminen, sellaisena, mikä ei ole määrättyä, mutta mitä kaikki ovat, eivät tosin yhteenlaskettuna, määrää jokapäiväisyyden olemistavan.*

Juuri tällaisena ihminen pääasiassa todellistuu ja tämä on yhtäläillä ihmisen olemassaoloa kuin kaikki muukin; on huomattava, ettei Kenenä Tahansa todellistuminen ole mitenkään vähemmän todellista tai vähemmän olemista kuin muukaan. (OA165–169; SZ 126–129.) Se on olennainen ihmisen eksistentiaali.

Ongelmana Kenen Tahansa elämisessä on, että siinä ei tule esille kysymystä perustasta, eikä näin ollen pääse paljastumaan se ero, joka on esineiden, ihmisten ja muiden olioiden olemistavan ja tämän perustana olevan olemisen välillä. Tämä ero on joka tapauksessa tärkeä, koska ainoastaan se voi antaa yleisen merkitysyhteyden, jossa kaikki esineet, ihmiset, minä ja koko olioiden todellisuus voivat tulla yhden ja saman tarkastelun alle. Ainoastaan tällaisessa



merkitysyhteydessä myös ihmisen hyvä voi saada muita merkityksiä kuin ne, mitä hän mielivaltaisesti päättää asioille antaa, sen mukaan kuin ”kaikki ovat aina” antaneet.

## Etiikan mahdollisuus Kenelle Tahansa

Koska kyseessä on todellistumisen tapa, joka kuuluu kaikille ihmisille, on selvää, että Kuka Tahansa on tavalla tai toisella kiinnostunut ihmisen hyvästä ja mahdollisesti periaatteellisestikin etiikasta. Heidegger tosin sanoo, että pääasiallisesti tätä tilaa voi kuvata ihmisen pyrkimyksellä paeta ja unohtaa (OA 69; SZ 44), onhan esineiden todellisuus joka tapauksessa vieras ihmiselle ja pysyvyydessäänkin se koko ajan on muistuttamassa ihmisen ohimenevästä elämästä. Mutta Kenen Tahansa elämässä vallitsevat omat tapansa, joista kuka tahansa pyrkii luomaan elämäntaitoa.

Heidegger ajattelee Platonin tavoin<sup>10</sup>, että arkipäiväisyydessään Kuka tahansa on kaukana itsestään: hän kokee itsensä vain muiden kautta, heijastaa itsensä muihin ja suhteuttaa ja arvottaa tekonsa muiden kautta. (OA 165; SZ 126.) Kuka Tahansa ei halua, että kukaan poikkeaa siitä ”tavallisesta ihmisestä”, jonka hän on asettanut ideaaliksi, ja näin tietynlainen keskivertoisuus tulee arvoksi.<sup>11</sup> Tässä pyrkimyksessään Kuka Tahansa myös *tahtoo*, että kaikki on yksitasoista: tasapäästäminen on pyrkimys, jolla huolestuminen ilmenee. Nämä kolme piirrettä – etäisyys itsestä, keskinkertaisuus, tasapäästäminen – antavat lähtökohdat sellaiselle etiikalle, jonka kuka tahansa voi luoda.

Kuka Tahansa toteutuu täydellisimmän julkisuutena. Juuri julkisuutena Kuka Tahansa on kauimpana kenestäkään yksilöstä, keskinkertaisin ja yksitasoisin. Tässä julkisuudessa on myös helpointa asettaa niitä normeja, joita jokaisen on noudatettava. Kukaan ei joudu tekemään ratkaisujaan itse, koska julkisuus tulee vastaan jokaista ja asettaa normit niin, etteivät ne ylitä kenenkään jo tuntemia vaatimuksia. *Jokainen on toinen eikä kukaan ole itsensä* (OA 166; SZ 128). Tässä on täydellisimmillään epävarsinaisuus.

Koska nämä kolme etiikan lähtökohtaa tekevät sinänsä mahdottomaksi etiikan klassisessa mielessä, tuloksena voi olla ainoastaan etiikkaa, joka perustuu julkisuuteen (moraalifilosofiaa), ja sellaista, jonka käytäntö on keskustelussa. Tällöin edelleenkin tavanomaiset ”eettiset” tarkastelut, joita nimitetään ”utilitaristisiksi” tai ”pragmaattisiksi”, nousevat keskeisimmiksi. Niissä ei ole selvää eroa merkityspuolesta ja toiminnan välillä, vaan kaikki saa sisältönsä julkisesta löpöttelystä, jonka pääasiallinen pyrkimys on löytää uutta tarkasteltavaa, suuri uteliaisuus, joka ruokkii puhetta. (OA 213–220; SZ 167–173.)

## Elämä kohti kuolemaa

Arkipäiväisyys ei ole kuitenkaan ainut mahdollisuus. Vaikka Kenen Tahansa elämä on jokaisen todellistumista, se aiheuttaa ihmisessä muutakin kuin arkipäiväistä helppouden tuntua. Ihminen ahdistuu jatkuvaa pakoaan ja unohtamisen tarvettaan, koska julkisuuden painosta huolimatta koko ajan on läsnä muutaakin, sellaista, mikä ei mahdu kokonaan kenen tahansa luomaan ideaalimaailmaan. Ihminen myös ymmärtää, että ahdistus, jota hän näin tuntee, johtuu pakenemisestä. (OA 233; SZ 184.)

Huolimatta siitä, että julkisuus ratkaisee ihmisen ongelmat hyvinkin tehokkaasti, ja huolimatta siitä, että Kenenä Tahansa ihminen hyvinkin uskoo olevansa esineiden tavoin ikuinen, ihminen ei voi kokonaan peittää sitäkään, että hänen olemassaolonsa on rajallinen. Vaikka hän pakenee tätä tietoa, tämä tieto on läsnä kaikessa ja tulee kuitenkin ilmi ja saa aikaan ahdistuksen, joka on lähtökohta varsinaistumisen mahdollisuudelle.

Roomalainen seinäkirjoitus sanoi ”*elä elämäsi, koska kuolet kuolemasi*”, ja tämä on se ajatus, joka ahdistuksena vaivaa ihmistä. Niin kauan kuin ihminen elää Kenen Tahansa elämää, hän voi ajatella, että ei hän kuole, että muut kuolevat. Mutta jos hän käsittää, että hänen oma aikansa on myös rajallinen ja hän on se, joka kuolee kerran, hän pyrkii elämään itse elämänsäkin. Tälle ajatukselle perustuu Heideggerin etiikka teoksessa *Oleminen ja aika*. Koska ihmisen elämä paljastuu ahdistuksessa kaavauksena, kohti tulevaisuutta ja kuolemaa heitetynä suunnitelmana, ei ole samantekevää, kuinka ihminen elää elämänsä. Heidegger ajattelee, että ihminen voi tehdä uudelleenvalinnan, jossa hän ei suinkaan kiellä elämänsä Kenen Tahansa elämänä vaan lisää siihen sen, minkä mahdollisuus hänessä myös on: lisää siihen avoimuuden, jota ei rajoita julkisuus. (OA 325–326; SZ 266–268.)

Tässä uudelleenvalinnassa ihmisessä voi toteutua eläminen (*Dasein*). Eläminen tarkoittaa siis, että ihminen pyrkii olemaan itsensä.<sup>12</sup> Tämä ei ole sellaista tahdonalaista pyrkimystä, jolle länsimainen metafysiikka on yleensä perustanut etiikan, vaan kyseessä on esipersoonallinen tapahtuminen: Heidegger käyttää ilmeisen tarkoituksella sanaa ”*das Dasein*”, joka on neutri, kuvaamaan sitä, kuinka tämä ihmisessä tapahtuva syntyy ihmisessä ennen niitä jakoja, joissa me uskomme tapaavamme persoonallisuutemme, esimerkiksi ennen sukupuolijakoa. Varsinaistumisen tapahtuminen ei suoraan liity niihin arkipäiväisiin todellistumisiin, joihin Kuka Tahansa on kiinnitetty.

Se, mitä varsinaistumisessa tapahtuu, ei ole yksiselitteisesti kuvattavissa. Ainoastaan julkisuus on kuvattavissa. Täälläolo sen sijaan toteutuu jokaisen kohdalla omana tapahtumisenaan, koska kyseessä on kunkin ihmisen itsen kohtaaminen ja ”itseksi tuleminen”. (Heidegger 1989, 31–32.) Näin ollen täälläolon

etiikka voi esittää yleisessä muodossa ainoastaan sen tien, joka kulkee julkisuuden ja kenen tahansa elämän kautta ahdistuksen synnyttämään uudelleenvalintaan. Tästä eteenpäin etiikka on aidosti ihmisen perustan ontologisesti määräämää itseksi tulemistä, jossa kukaan toinen ei voi antaa normia sille, kuinka itseksi tullaan. Kaikki normit olisivat julkisuutta ja siis kenen tahansa elämää.

Eräs Heidegger-tutkija on sanonut, että mikäli haluamme sanoa, että jokin eettinen käsky todella sisältyisi *Olemiseen ja aikaan*, se voisi olla ainoastaan: *ihmisen pitää ajatella*.<sup>13</sup> Ainoastaan tämä voi johtaa erottamaan huolestumisen huolesta ja tuskaisuuden ahdistuksesta ja tätä kautta käsittämään rajallisen olemassaolon asettaman vaatimuksen. Mutta tässäkin kohdassa on muistettava, että ajatus varsinaistumisesta ei suinkaan synny ihmisen ajatuksena vaan siinä, kun ihminen ajattelee perustaansa, jolloin pikemmin olisi syytä sanoa: *minussa ajatellaan*. Tämä arki- ja analyttiselle ajattelulle vieras muoto korostaa, että perusta, se, mitä me olemme, pyrkii ilmi meissä ja se tekee sen läpi omien arkipäiväisyyksiemme, mikäli sille antaa mahdollisuuden.

Heidegger kirjoittaa toisaalla:

On täysin oikein ja sattuvasti sanoa: ei filosofialla tee mitään. On myös väärin ajatella, että näin olisi sanottu filosofiasta lopullinen arvio. Herää vastakysymys, nimittäin, jos me emme teekään filosofialla mitään, ehkäpä filosofia tekisi meillä jotain, mikäli me antaisimme siihen mahdollisuuden. (Heidegger 1987, 9–10.)

Jos filosofialla on jotain tekoa, se epäilemättä on juuri tässä: moninaisena ja monesti eksyneenä ajattelemisen perinteenämme se voi saattaa alkuun kysymisen ja eron huomaamisen, mikä sitten voi johtaa varsinaistumisen alkuun.

## Epilogi: Silleen jättämisen etiikka

Heideggerin etiikka ei kuitenkaan ole tässä. Ontologinen perusta ja varsinaiset suhteet on esitetty varhaisessa pääteoksessa, mutta itse teema jatkuu monessa muussa kirjoituksessa, erityisesti dialogissa *Zur erörterung der Gelassenheit*<sup>14</sup>. Keskustelu pyrkii selvittämään ajattelemisen ongelmaa, juuri tuota ongelmaa, jossa koko avain etiikkaan on. Kun julkisuus on täydellisesti suljettua yksitasoisuutta ja varsinaistuminen on mahdollista ainoastaan siinä, että avautuu ja antaa mahdollisuuden sille, mitä julkisuus *ei* sisällä, silleen jättäminen on kuvaus tästä avoimuudesta.<sup>15</sup>

Avoimuus on silloin etiikan avaavaa, kun ymmärrämme, että se on avoimuutta salaisuudelle, ei millekään sellaiselle, minkä jo tunnemme. Se, mitä tunnemme, on julkisuutta. Sen sijaan se, missä voimme kohdata olemisen, siis perustamme, ja sitä kautta ymmärtää olemassaolomme, täälläolomme, on meille tun-

tematonta, se on salaisuus, mysteeri. Mutta koska se ei ole vieras, koska se on samaa kuin me, voimme kuitenkin sen tunnistaa ja samalla erottaa sen julkisuudesta, joka on sen vastakohta. Tällainen avautuminen sellaiselle, mitä ei aikaisemmin tunne eikä määrittele, on vaikeaa; tämä suhde on kuitenkin olemassa, ontisesti, mutta myös ontologisesti se on ihmisen suhde maailmaansa. Tuttu ja tunnettu ovat todellisesti käsittämättömiä, koska ne eivät ole todellisia, koska ne ovat kuvittelukyvyn aikaansaannoksia, yhteistä julkista unta.

## Viitteet

- <sup>1</sup> Esimerkkejä voisi antaa lukuisia, mutta annan vain järkyttävimmän ja suuntaa-antavan. Esimerkki on vuodelta 1968 ja siihen viitataan usein mainitsemani tyyppisissä kirjoituksissa, joten tämä esimerkki olkoon muiden isoäiti. Koska teemani on teoksen eettinen tulkinta, olkoon tämä esimerkki Renée Weberin artikkeli ”A critique of Heidegger’s concept of solitude” *The New Scholasticism* in Heidegger-numerossa. Weber käy läpi Heideggerin eettiset käsitykset ja tekstilainauksista huolimatta esittää kaikki tulkinnat vastoin tekstiä.
- <sup>2</sup> Heidegger itse puhuu aiheesta kirjoituksessaan *Brief über den Humanismus* Heidegger 1976a).
- <sup>3</sup> Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein ”weniger” Sein oder einen ”niedrigeren” Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen... (SZ 43). ”Mutta Daseinin epävarsinaisuus ei tarkoita mitään ’vähempää’ tai ’enempää’ olemisen astetta. Pitkemminkin epävarsinaisuus voi määrittää Daseinia täydessä konkreettisuudessaan, kun Dasein on toimelias, vilkas, kiinnostunut asioista ja kykenevä nauttimaan.” (OA 67)
- <sup>4</sup> Tämän hän tekee kirjassaan, joka ei kaikin kohdin ole omiaan valaisemaan Heideggerin ajatuksia, mutta jossa on harvinaista yritystä saattaa Heideggerin kryptinen ajatuskulku kokonaiseksi. Ks. Richardson 1974.
- <sup>5</sup> *Niinpä ei nykyinen ajatus olemisesta riitäkään nimeämään kaikkea sitä, mikä on.* Näin sanoo Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. 155.
- <sup>6</sup> Esimerkiksi Herakleitos; ks. frg. B123.
- <sup>7</sup> Ks. tähän esimerkiksi John D. Caputon artikkeli ”Being, Ground and Play in Heidegger”.
- <sup>8</sup> Ks. tähän esim. Varto, *Fenomenologinen tieteen kritiikki*, 11 jss.
- <sup>9</sup> Tämä ajatus tulee esille usein Heideggerista puhuttaessa ja varsinkin niissä tasottomissa keskusteluissa, jotka koskevat yhteyksiä *Oleminen ja aika* -teoksen ajatusten ja yksilön oikeuksia polkevien totalitaaristen järjestelmien välillä. On ymmärrettävää, että tasa-arvoon *määrällisesti* keskittyneet ihmiset kokevat loukkaavaksi ajatuksen Kenestä Tahansa, mutta laadullisesti tarkastellen hekään eivät asiasta loukkaannu; sille, ettei Kuka tahansa osaa tarkastella mitään laadul-

lisesti, ei filosofikaan voi mitään.

- <sup>10</sup> Platonin luolavertaus, dialogi *Valtio*, 7. kirja; ks. tämän analyysi Varto, *Myytti ja metodi*.
- <sup>11</sup> ”Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkrämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert sein Kraft. ... Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibst das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.” (SZ 127.)
- <sup>12</sup> ”... ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden geht es um dessen Seinkönnen. Das Dasein ist so, dass es umwillen seiner existiert. (Heidegger 1976, 155.)
- <sup>13</sup> Driscoll 1968.
- <sup>14</sup> Ks. Heidegger 1991.
- <sup>15</sup> Koska puutun tässä tähän aiheeseen vain epilogina, kiinnitän lukijan huomion itse teokseen *Silleen jättäminen*, sekä pariin tutkimukseen, joissa esitellään tarkemmin tätä ajatusta, Klemola, *Liikunta tienä kohti varsinaista itseä* ja Kupiainen, *Ajattelemisen anarkia*, sekä omaan tutkimukseeni, jossa pyrin esittämään tästä periaatteesta lähtien koko ajatuksen etiikasta, Varto, *Laulu maasta*.

## Lähteet

- Caputo, J.D. (1970) Being, Ground and Play in Heidegger. *Man and World* III, 26–48.
- Driscoll, G. (1968) Ethical monism. *The New Scholasticism* XLII, 495–510.
- Heidegger, M. (1976) Brief über den Humanismus, ja *Vom Wesen des Grundes* Teok-  
sessa *Wegmarken*, Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann.  
313–364, 123–176.
- Heidegger, M. (1987) *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1989) *Beiträge zur Philosophie: (vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Band  
65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1991) *Silleen jättäminen*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Heidegger, M. (2000) *Oleminen ja Aika*. Tampere: Vastapaino.
- Herakleitos. (1974) Fragmentit. Diels-Krantz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I. Zürich:  
Weidmann.
- Klemola, T. (1995) *Liikunta tienä varsinaista itseä: liikunnan projektien fenomenologinen  
tarkastelu*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Kupiainen, R. (1991) *Ajattelemisen anarkia; Transmetafyysinen asenne Martin  
Heideggerilla*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Platon (1999) *Teokset, Valtio*. IV osa. Helsinki: Otava.
- Richardson, W.J. (1974) *Heidegger: Through phenomenology to thought*. The Hague:  
Nijhoff.
- Varto, J. (1991) *Laulu maasta: luennot etiikasta*. Tampere: Tampereen yliopistopaino.
- Varto, J. (1992) *Fenomenologinen tieteen kritiikki*. Tampere: Tampereen yliopisto.

- Varto, J. (1995) *Myytti ja metodi: Johdatus filosofian menetelmiin*. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Weber, R. (1968) A critique of Heidegger's concept of solitude. *The New Scholasticism* XLII, 537–561.