

**This is an electronic reprint of the original article.
This reprint *may differ* from the original in pagination and typographic detail.**

Author(s): Backman, Jussi

Title: Äärellisyyden loppu : Kant, Heidegger, Meillassoux

Year: 2014

Version:

Please cite the original version:

Backman, J. (2014). Äärellisyyden loppu : Kant, Heidegger, Meillassoux. In A. Laitinen, J. Saarinen, H. Ikäheimo, P. Lyyra, & I. P. Niemi (Eds.), *Sisäisyys & suunnistautuminen : juhlaKirja Jussi Kotkavirralle* (pp. 23-41). SoPhi, 125. Jyväskylä, Finland: Jyväskylän yliopisto. Retrieved from <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-5603-5>

All material supplied via JYX is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

Äärellisyyden loppu: Kant, Heidegger, Meillassoux¹

Jussi Backman

Filosofisena tervehdyksenä Jussi Kotkavirralle tämä kirjoitus pyrkii kytkemään yhteen ainakin kaksi hänen laajaan tutkimukselliseen repertuaariinsa lukeutuvaa asiaa: toisaalta Immanuel Kantin filosofian ja sen suhteen saksalaiseen idealismiin, toisaalta kysymyksen modernin lopusta ja mahdollisesta korvautumisesta uudella myöhäis- tai jälkimodernilla ajattelun muodolla.² Nämä teemat nähdään usein vastakkaisina – Kant on modernin ja valistuksen filosofi *par excellence*, järjen autonomian ja emansipaation ajattelijana, jonka perintöön toistuvasti turvaututaan torjuttaessa ajatuksia modernin järjen kriisistä tai valistuksen ”suuren kertomuksen” lopusta. Tässä yhteydessä nostan esiin aivan viime vuosina ranskalaisen filosofian kärkikastiin nousseen Quentin Meillassoux’n (s. 1967) toisenlaisen diagnoosin, jossa Kantin ”kopernikaaninen kumous” nähdään paremminkin modernin filosofian lopun alkuna ja jälkimodernin diskurssin edelläkävijänä. Tässä kuvauksessa keskeinen rooli on Martin Heideggerilla, jonka ajattelu voidaan nähdä Kantista alkunsa saavan inhimillisen äärellisyyden filosofian huipentumana. Meillassoux esittää omaperäisen ja kiinnostavan väitteen, jonka mukaan uuden ajan filosofian klassisen projektin elvyttäminen ja uudis-

taminen edellyttää koko kantilaisen äärellisyysajattelun – transsendentaalisen idealismin ja sen viimeisten perillisten, erityisesti Heideggerin – ylittämistä, mutta ei tämän perinteen ulkokohtaisena hylkäämisinä vaan sen ”sisältä käsin” argumentoiden, eräänlaisen dialektisen *Aufhebungin* muodossa. Tämä johtaa lopulta hänen *spekulatiiviseksi materialismiksi* nimeämäänsä positioon, joka on viime vuosina käynnistänyt erityisesti englanninkielisessä filosofisessa maailmassa ”spekulatiivisena realismina” tunnetun sisäisesti heterogeenisen suuntauksen.

Kantin perintö: heikko ja vahva korrelationismi

Meillassoux’n vuonna 2006 ilmestyneen läpimurtoteoksen *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence* (Äärellisyyden jälkeen: tutkielma kontingenssin välttämättömyydestä) esipuheessa Meillassoux’n opettaja Alain Badiou (2006a, 11) esittää, että teos avaa kokonaan uuden filosofisen tien, joka ei sisälly Kantin (1998/2013, B XXXV–XXXVI) klassiseen dogmaattisen, skeptisen ja kriittisen filosofian kolmijakoon. Yksi teoksen suurimmista ansioista on kiistatta sen uusi hedelmällinen jäsenyys tärkeimmistä Kantin jälkeisistä filosofisista positioista, joita Meillassoux’n (2006b, 18) mukaan hallitsee *korrelationismi*, ajattelutapa, jonka mukaan ajattelu (laajimmassa mahdollisessa mielessä, joka käsittää tietoisuuden, kokemuksen, subjektiivisuuden, elämän ja kielen) ja todellisuus eivät ole ajateltavissa erillään toisistaan, vaan niiden välillä vallitsee olennainen rakenteellinen yhteys eli korrelaatio. Korrelationismi on idealismia väljempi käsite: se ei välttämättä palauta todellisuutta tietoisuuden akteihin tai subjektiiviseen konstituutioon mutta pitää kiinni lähtökohdasta, jonka mukaan todellisuus on ajateltavuutta ja ajattelu todellisuuden ajattelua. Juuri korrelationismin käsite, jota Graham Harman (2007, 105) luonnehtii ”tuhoisaksi yhteenvedoksi Kantin jälkeisestä ajattelusta”, avaa näkökulman Heideggeriin eräänlaisena viimeisenä kantilaisena.³

Meillassoux’n (2006b, 42, 44, 48–49) jäsennyksessä Kantin transsendentaalinen idealismi edustaa korrelationismin ”heikkoa” muotoa, jonka mukaan meillä on pääsy todellisuuteen ainoastaan siltä osin kuin se ilmiöllisenä ja kokemuksellisenä korreloi tiedollisten kykyjemme

(aistimellisuuden ja ymmärryksen) transsendentaalisten rakenteiden kanssa. Tämä lähestymistapa jättää tilaa korrelaation ulkopuoliselle absoluuttiselle ”olioiden sinänsä” tasolle, ilmiötodellisuuden ilmenemättömälle lähteelle, joka on käsitteenä mielekäs, vaikka sen sisällöstä ei voidakaan olla minkäänlaista tietoa (Kant 1998/2013, B XXVI–XXVII). Saksalaiset idealistit, Fichte, Schelling ja Hegel, pitivät kuitenkin tätä tietokyvyn rajausta epätyytyttävänä: heidän silmissään kriittisen filosofian ajatus ”olioista sinänsä” on pohjimmiltaan ajatuksellinen abstraktio, joka on olennaisessa suhteessa ajatteluun ja siten viime kädessä ristiriitainen käsite (ks. Hegel 1985, 31; 2011, 47). Niinpä *spekulatiivinen* idealismi pitää kiinni järjen kyvystä tavoittaa todellisuuden absoluuttinen perustaso: itsetietoisuus osoittautuu väyläksi absoluuttin tuntemiseen ja tämä absoluutti on viime kädessä ajattelun ja todellisuuden välinen korrelaatio itse (ks. Hegel 1980, 18–25). Hegelin ja Schellingin lisäksi Meillassoux mainitsee yllättävästi Schopenhauerin, Bergsonin ja Deleuzen absoluuttisina tai spekulatiivisina idealisteina, jotka tosin eivät enää ymmärrä korrelaatiota tiedollisena vaan tahtona tai luovana elämästä (Meillassoux 2006b, 26–27, 51–52, 71).

Spekulatiivisen idealismin sijasta hallitsevaan asemaan on Meillassoux’n (2006b 42, 50–58) mukaan nykyajattelussa kuitenkin noussut toinen, ”vahva” versio korrelationistisesta lähestymistavasta. Sekin lähtee liikkeelle siitä, että ajatus transsendenteista olioista sinänsä on hylättävä, mutta tämän lisäksi vahva korrelationismi riisuu absoluuttisuuden myös korrelaatiolta itseltään katsoen sen olevan luonteeltaan tosiasiallinen eli faktinen annettu, vailla ehdottoman välttämättömyyttä perustaa. Filosofian on tällöin luovuttava kokonaan pyrkimyksistään absoluuttisuuteen. ”Vahva” korrelationismi sulkee sisäänsä sekä pyrkimyksiä pitää kiinni ei-absoluuttisesta, intersubjektiivisesta universalismista (Meillassoux tuntuu tässä ajattelevan erityisesti Habermasin ja Apelin kommunikatiivisen rationaalisuuden teoriaa) että ”jälkimodernin” näkökulman (esimerkiksi Gianni Vattimon ”heikon ajattelun”), joka kiistää filosofian absoluuttisuuden lisäksi sen kyvyn ylittää oma historiallis-kulttuurinen tilanteensa ja sanoa mitään ajattomasti tai universaalisti pätevää. (Emt., 58–59.) Vahvan korrelationismin tärkeimpinä edustajina Meillassoux (emt., 56–67) pitää Heideggeria ja (myöhäistä) Wittgensteinia. Vahva korrelationismi hylkää klassisen metafysiikan hei-

deggerilaisessa mielessä ”ontoteologiana”⁴, yrityksenä osoittaa jokin olio tai todellisuuden taso absoluuttisen välttämättömäksi metafyyksiksi kiintopisteesiksi (emt., 46–68). Vahva korrelationismi on kantilaisuuden jälkimetafyyksinen huipentuma, ja Meillassoux’n strategiana on tehdä sille sama minkä saksalainen idealismi teki Kantille: ylittää spekulatiivisesti siihen sisältyvä äärellisyyden ja rajallisuuden ajatus ja saavuttaa näin uudenlainen absoluuttinen positio.

Korrelationismi Kantista Heideggeriin

Nähdäksemme heideggerilaisen ”vahvan korrelationismin” kantilaiset juuret on tarpeen luoda lyhyt silmäys transsendentaalifilosofian käsitehistoriaan. Kyseessä ei ole yksinomaan moderni käsite: ”transsendentaalisuuden” käsite kytkeytyy keskiaikaisiin tulkintoihin Aristoteleen (*Metafysiikka* III, 3, 998b22–27; X, 2, 1054a9–19; XI, 1, 1059b27–34) näkemyksestä, jonka mukaan olevuus (*to on*) ja ykseys (*to hen*) ovat yleisimpiä mahdollisia määreitä, jotka kattavat kaiken mikä ylipäättään missään mielessä *on* ja ylittävät eli transsendoivat näin kaikkein yleisimmätkin olevan kategoriat ja suvut.⁵ Skolastiikassa näihin viitattiin ”transsendentaalisina” määreinä (*nomina transcendentia*, myöhäisskolastiikassa *transcendentalia*), ja Johannes Duns Scotus (*Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, prol. n. 5) kuvaa metafysiikkaa, aristoteelissä mielessä tieteenä olevasta olevana, ”transsendentaaliseksi tieteeeksi transsendentaaleista” (*transcendens scientia de transcendentibus*). ”Transsendentaalifilosofia” tarkoittaa näin alun perin metafysiikkaa ylipäättään, ja Kant itse (1998/2013, B 113) puhuukin ”antiikin filosofien transsendentaalifilosofiasta”. Kantin ”kopernikaaninen” käänne ei näet tarkoita metafysiikan yksinkertaista hylkäämistä vaan liittyy tapaan, jolla todellisuuden transsendentaaliset rakenteet ymmärretään. Siinä missä dogmaattinen rationalismi (”transsendentaalinen realismi”) piti niitä todellisuuden perimmäisinä rakenteina, jotka ovat järjellä tavoitettavissa, kriittinen transsendentaalinen idealismi näkee ne korrelaation, todellisuuden koettavuuden ja ajateltavuuden rakenteina (emt., A 369, B 518–519). Heidegger (1988, 16–17) tähdentää, että transsendentaalifilosofia

tarkoittaa Kantille nimenomaan metafysiikan kriittistä, ei-spekulatiivista muotoa. *Puhtaan järjen kritiikin* 1. painoksessa Kant toteaa, että kohteiden *kokemisen* aprioriset mahdollisuusehdot ovat samalla kokemuksen *kohteiden* mahdollisuusehtoja: objektiivisuus sellaisenaan on transsendentaalisesti rakentunut (Kant 1998/2013, A 111). Aistimellisuuden ja empiirisen kokemuksen reseptiivisen ja äärellisen luonteen johdosta on empiiriselle kokemukselle oletettava myös esiobjektiivinen, transsendentti lähde, ”transsendentaalinen objekti” (emt., A 494; B 522).

Fenomenologian isä Edmund Husserl toteaa jo varhaisessa pääteoksessaan *Logische Untersuchungen* (Husserl 1984, 732) henkisen läheisyytensä Kantiin, vaikka kritisoikin Kantin filosofisen metodin ja lähtöoletusten puutteita (Husserl 1954, 93–123, 194–212; 1988, 731–733; 2011, 87–113, 175–190). Hänen myöhemmissä teoksissaan kantilainen lähestymistapa saa entistä keskeisemmän aseman. Transsendentaalifilosofia on Husserlille (1954, 100; 2011, 92) se ”alkuperäinen motiivi”, joka ”Descartesin välittämänä antaa mielen kaikille uuden ajan filosofioille” ja palaa ”kysymään kaikkien tiedollisten muodosteiden perimmäistä lähdeä” siten että ”tietävä itse pohtii itseään ja tiedollista elämäänsä”. Tämä minän ”tiedollinen elämä” on ”perimmäinen lähde”, johon perustuneena aito transsendentaalifilosofia on ”täysin perusteltua”; tiedän maailman ”toden olemisen [...] omissa tiedollisissa muodosteissani” (Husserl 1954, 101; 2011, 93). Kantille transsendentaaliset rakenteet toimivat transsendentin ja immanentin välisinä välittäjinä; Husserlille (1950, 65; vrt. Carr 2007, 41) subjektiivisuuden transsendentaalisuus liittyy juuri sen kykyyn jäsentää maailma suhteellisesti transsendenttina siinä mielessä, että se aina ylittää välittömän, puhtaasti immanentin läsnäolon tietoisuudelle. Kaiken tiedon alkulähteenä on näin korrelaatio itse; filosofian asettaminen radikaalille perustalle merkitsee paluuta tietävään subjektiivisuuteen ”kaikkien objektiivisten mielekkyysmuodosteiden ja olemispätevyyksien syntysijana [*Urstätte*]” (Husserl 1954, 101–102; 2011, 94). Aito transsendentaalinen idealismi toteutuu vasta transsendentaalisena fenomenologiana, joka fenomenologisessa reduktiossa luopuu Kantin ”heikon” korrelationismin antropologisista ja psykologisista jäänteistä ja ”olioiden sinänsä” käsitteestä (Husserl 1950, 117–118) ja absolutisoi ajattelun ja todellisuuden välisen korrelaation.

Luopuminen pyrkimyksestä filosofiaan universaalina tieteenä, jonka perustukset ovat absoluuttiset, merkitsisi Husserlin (1954, 15; 2011, 19) mukaan luopumista vakavasta filosofiasta ylipäätään siinä muodossa kuin uuden ajan filosofinen perinne on sen meille välittänyt. Husserl lukeutuu siis absoluuttisen idealismin piiriin Meillassoux'n määrittelemässä mielessä kantilaisen heikon korrelationismin absolutisointina. Tämä tietyllä tapaa vahvistaa Heideggerin myöhäistekstissään ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (Filosofian loppu ja ajattelun tehtävä, 1964) esittämän väitteen, jonka mukaan filosofian perimmäinen ”asia” (*Sache*) on Hegelille ja Husserlille sama: absoluuttinen subjektiivisuus (Heidegger 2000c, 69–71), so. absolutisoitu korrelaatio. Heideggerin kirjoituksen otsikko tuntuu allekirjoittavan Husserlin varoituksen, jonka mukaan modernin transsendentaalisen hankkeen loppu merkitsisi koko klassisen filosofian loppua. Tästä ei kuitenkaan Heideggerin mukaan seuraa ajattelun tai länsimaisen ajatteluperinteen loppu: hänen myöhäisajattelunsa kiintopisteenä on nimenomaan ajattelun ”toisen alun” (*der andere Anfang*), uuden jälkimetafyysisen tai peräti jälkifilosofisen lähtökohdan, hahmottelu (ks. esim. Heidegger 1989, 4–6, 55, 57–60, 167–224).

Heidegger suhtautui jo varhain kriittisesti Husserlin transsendentaalisen subjektiivisuuden ja transsendentaalisen reduktion käsitteisiin (ks. esim. Heidegger 1994a, 79–81, 273–275; 1994b, 137–139, 150–151, 157–158; vrt. Backman 2010; Crowell 2001, 197–202), koska niihin liittyvä ajattelun ”empiiristen” reunaehtojen sivuuttaminen on vaarassa sivuuttaa konkreettisen ihmisen olemiseen olennaisesti liittyvän faktisuuden – historiallisuuden, kontekstisidonnaisuuden ja tilannekohtaisuuden. Laajassa mielessä ”transsendentaalinen reduktio” kuvaa kuitenkin ajattelun liikettä, joka on myös Heideggerille olennainen: käännettä valmiiksi jäsentyneistä tai konstituoituneista objektiivisuuksista niiden mielekkääseen jäsentymis- eli konstituutioprosessiin, Heideggerin (1997a, 29) termin ontologisesta näkökulmasta ontologiseen, olevasta (*Seiendes*) sen olemiseen (*Sein*). Suhteessa olevaan, siihen *mikä* on, oleminen on ”transsendentaalinen”:

Filosofian perusteemana oleminen ei ole olevan suku ja kuitenkin se on ominaista kaikelle olevalle. Olemisen ”universaalisuutta” on

etsittävä korkeammalta. Oleminen ja olemisrakenne ylittävät jokaisen olevan ja jokaisen mahdollisen olevan määreen. *Oleminen on transcendens sellaisenaan*. Täälläolon olemisen transsendenssi on erityistä, sikäli kuin siihen sisältyy radikaaleimman *yksilöitymisen* mahdollisuus ja välttämättömyys. Aina kun olemista avataan transsendenssina, kysymys on *transsendentaalisesta* tiedosta. (Heidegger 2000b, 62; 2001, 38. Suomennosta muutettu.)

Näennäisesti Heidegger palaa tässä aristoteelis-skolastiseen käsitykseen olemisesta tai olevuudesta (*to on, ens*) kaikkein universaaleimpana, transsendentaalisena määreenä. ”Transsendenssista” ja ”transsendentaa-lisuudesta” puhutaan tässä kuitenkin uudessa merkityksessä. Oleminen ei ”ylitä” olevaa samassa mielessä kuin universaali ylittää alaisuuteensa kuuluvat partikulaarit vaan pikemminkin samassa mielessä kuin mielekkään kokemuksen ajallinen konteksti ylittää sen keskiön tai polttopisteen.⁶ Heideggerin *Olemisen ja ajan* julkaistun osan päätavoitteena on osoittaa, miten olemisen ja täälläolon – todellisuuden ja ajattelun – välinen korrelaatio perustuu täälläolon (*Dasein*) dynamiseen ja ”ekstaattiseen” ajalliseen rakenteeseen. ”Varsinaisessa” tai ”omaehtoisessa” (*eigentlich*) olemisessaan, so. ontologisesti perustavimmassa suhteessaan maailmaan ja itseensä, täälläolo kohtaa nykyisyyden ”silmänräpäyksenä” (*Augenblick*), ainutkertaisena konkreettisena mielekkyystilanteena, joka avautuu suhteessa tulevaisuuteen (*Zukunft*) avoimien mahdollisuuksien horisonttina ja olleisuuteen (*Gewesenheit*) edeltävänä tosiasiallisena taustana (Heidegger 2000b, 402–419; 2001, 335–350). Täälläolon kontekstuaalinen rakenne (ajallisuus, *Zeitlichkeit*) korreloi olemisen oman kontekstuaalisuuden (temporaalisuuden, *Temporalität*) kanssa (Heidegger 1997a, 436). Heideggerin fundamentaaliontologian oli määrä lopulta osoittaa tämä olemisen ajallinen kontekstuaalisuus sen yleiseksi mielekkyysrakenteeksi, olemisen ”mieleksi” (*Sinn*): täälläolon ”olemisymmärrys”, sen kokemus todellisuuden mielekkästä läsnäolosta, on mahdollinen vain ajallisten tilanteiden ajallisessa kontekstissa, ja näin aika osoittautuu ontologian ”transsendentaaliseksi” horisontiksi (emt., 459–460).

Oleminen ei Heideggerin ajattelussa ole mikään yksittäisissä olevissa ilmenevä universaali. Oleminen laajimmassa mielessä on päinvastoin

juuri olevan kontekstualisoitumisen prosessi, joka tekee kokemuksellisista mielekkyystilanteissa ainutkertaisella tavalla mielekkäitä ja mahdollistaa korrelaation tai rakenteellisen yhteenkuuluvuuden todellisuuden (mielekkyyden ajallisen annettuuden) ja ajattelun (täälläolon ajallisen olemisymmärryksen) välillä. Näin ymmärrettynä oleminen (josta Heidegger 1930-luvun teksteissään käyttää usein arkaaista kirjoitusasua *Seyn* erottaakseen sen metafysiikan piirissä ymmärretystä olemisesta tai olevuudesta) on mielekkyyden tapahtuma, ”tapaus” tai ”kohtaus”, jossa oleminen ja ihminen kohtaavat ja ”ovat omiaan” toisilleen ja josta Heidegger myöhäisajattelussaan käyttää nimeä *Ereignis*. 1930-luvulta alkaen hän luopui asteittain suuresta osasta *Olemisen ja ajan* terminologiaa, jota alkoi pitää perinteisen metafysiikan kuormittamana (Heidegger 1996, 328; 2000a, 67). Tämä koskee myös ”transsendenssin” ja ”transsendentaalisuuden” käsitteitä: edellämainittujen aristoteelis-skolastisten mielleyhtymien lisäksi ”ylittämistä” kuvaava käsitteistö luo harhaanjohtavan mielikuvan itselleen välittömästi läsnäolevasta ajattelun subjektista tai valmiiksi jäsentyneestä oliosta tai objektista lähtökohtana, joka sitten ”ylitetään” kohti sen ajallista mielekkyyskontekstia (Heidegger 1989, 322; 1997b, 133–143; vrt. Malpas 2007). Tämä mielikuva on ristiriidassa Heideggerin ajallisuuskäsityksen perusajatuksen kanssa: mielekäs läsnäolo ja suhde itseyn ovat *radikaalisti* kontekstuaalisia siinä mielessä, että ne muodostuvat vasta ajallisen kontekstin ja kontekstualisoitumisprosessin *pohjalta*.

Kuten Meillassoux (2006b, 22) ja Daniel Dahlstrom (2005, 47–51) ovat osoittaneet, Heidegger jää kuitenkin kantilaisuuden ja transsendentaalisen idealismin perilliseksi siinä mielessä, että olemisen tapahtuma, *Ereignis*, kuvaa edelleen todellisuuden ja ajattelun välistä korrelaatiota: se ilmaisee nimenomaan olemisen ja ihmisen välistä yhteenkuuluvuutta (*Zusammengehören*), niiden palautumatonta ja erottamatonta vastavuoroisuutta. *Ereignis* on prosessi, joka ”antaa” todellisuuden mielekkäänä, kokemuksellisenä ja ajateltavana ja johon sisältyy välttämättä mielekkyyttä kokeva ja ajatteleva vastaanottaja. Se ei kuitenkaan ole uusi metafyyminen ”absoluutti”, sillä ”absoluuttisuuden” käsitteeseen sisältyy ajatus puhtaasti itseriittoa *itseidenttisyydestä*, joka on ”irrotettu” (*absolutum*) olennaisista suhteista muuhun kuin itseensä (Heidegger 2003, 136): kontekstualisoitumisen ja ainutkertaistumisen prosess-

sina olemisen tapahtuma taas on vailla substantiaalista ”identiteettiä” ja absoluuttista perustaa. *Ereignis* on juuri nimi kaiken mielekkyyden *ei-absoluuttiselle* – heterogeeniselle ja tilannesidonnaiselle – luonteelle.⁷ Vuonna 1957 pitämässään luennossa identiteetin periaatteesta Heidegger lausuu julki ”vahvan korrelationisminsa” ytimen: olemisen ja ajattelun yhteenkuuluvuutta ei tule ymmärtää absoluuttisena, perimmäisenä identiteettinä (kuten Parmenides ja Hegel tekevät) vaan nimenomaan korrelaation, yhteenkuulumisen heterogeenisenä ja ainutkertaisena tapahtumisena. Olemisen tapahtuma, *Ereignis*, on ”omiaan olemista” (*Eignen*), jossa ihminen ja olemisen ”ovat omiaan toisilleen” (*einander ge-eignet sind*), olennaisesti vastavuoroisessa suhteessa toisiinsa palautumatta silti toisiinsa: ”Tapahtuma [*Ereignis*] luovuttaa [*vereignet*] ihmisen ja olemisen olennaiseen yhteyteensä [*Zusammen*].” (Heidegger 2002, 24–25.) Tämä korrelaation tapahtuminen on kuitenkin itse faktinen, vailla absoluuttista perustaa – olemisen ja ajattelun välinen yhteys ei ole ajattelun itsensä perusteltavissa (Heidegger 1989, 509).

Vahvasta korrelationismista spekulatiiviseen materialismiin

Meillassoux’n strategia on esittää oma spekulatiivinen positionsa vahvaan korrelationismiin sisältyvään piilevään ristiriitaan perustuvana loogisena kehittelynä. Hänen perusväitteensä kuuluu, ettei vahva korrelationismi kykene viime kädessä hylkäämään *kaikkia* absoluuttisia rationaalisia periaatteita, vaan itse asiassa edellyttää tällaisen periaatteen. Spekulatiiviset idealistit näkivät Kantin heikossa korrelationismissa sisäisen ristiriidan, jonka he ratkaisivat absolutisoimalla heikon korrelationismin perusperiaatteen, ajattelun ja olemisen erottamattomuuden. Vastaavasti Meillassoux’n *spekulatiivinen materialismi* etenee absolutisoimalla heideggerilaisen vahvan korrelationismin lisäperiaatteen, joka koskee korrelaation faktisuutta, ajattelun ja olemisen välisen yhteyden tosiasiallisuutta ja perustelemattomuutta.

[...] mikäli on vielä ajateltavissa absoluutti, joka välttää korrelationistisen kehän tuhot, se voi olla vain seuraus vahvan mallin toisen rat-

kaisun –*nimittäin faktisuuden* – absolutisoinnista. [...] Niinpä meidän on ymmärrettävä, miksi *absoluutti ei ole korrelaatio itse vaan korrelaation faktisuus*. (Meillassoux 2006b, 71, 72.)

Absolutisoitu faktisuus on spekulatiivisen materialismin ”ei-metafyysinen absoluutti” (emt., 70). Tämän Meillassoux pyrkii osoittamaan ajattelun *kuolevaisuutta* koskevalla kiinnostavalla argumentilla. Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* Kantin transsendentaalista apperseptiota eli kokemusta yhtenäistävän itsetietoisuuden, representaation ”minä ajattelen” potentiaalista kytkeytymistä kaikkiin mahdollisiin representaatioihin (Kant 1998/2013, A 106–108, B 131–136) vastaa rakenteellisesti täälläolon *oleminen kohti kuolemaa* (*Sein zum Tode*), eksistentiaalinen suhde oman olemisen, oman kokemushorisontin, katoamiseen jatkuvana ja jokahetkisenä mahdollisuutena. Kaikkea kokemusta hallitseva mielle ei enää ole ”minä ajattelen” vaan ”minä voin kuolla”; vasta tämä tietoisuus yksilöi täälläolon yksittäiseksi, äärelliseksi, aikaan ja paikkaan sijoittuneeksi ”minäksi” (Heidegger 2000b, 318–326, 382–389; 2001, 260–267, 316–323). Juuri kuolevaisuuden kokemuksessa kiteytyy vahvalle korrelaationismille ominainen ajatus ajattelun äärellisyydestä ja faktisuudesta, siitä, että kokemuksellisella suhteella todellisuuteen ei ole välttämätöntä tai absoluuttista perustaa. Esimerkiksi Husserlille (1966, 378) kuolema voi olla vain empiiristä yksilöä koskeva empiirinen tapahtuma, jonka merkitys ei ulotu transsendentaalisen subjektiivisuuden tasolle – puhdas ”transsendentaalinen minä”, kaikkeen ajatteluun kytkeytyvä itseys, on kuolematon. Myös Heidegger (2000b, 319–320; 2001, 261–262) korostaa, ettei kuolema voi sellaisenaan olla läsnä – suhde siihen on suhde puhtaaseen, toteutumattomaan *mahdollisuuteen*, mutta tällä mahdollisuudella, joka lähtökohtaisesti rajoittaa kaikkia muita eksistentiaalisia mahdollisuuksia, on kaikkea ajattelua ja kokemusta strukturoiva rooli. Kuolema on kaikkea nykyisyyttä jäsentävä ja suuntaava puhdas tulevaisuus, joka ei milloinkaan voi tulla nykyisyydeksi.

Juuri tähän kohtaan Meillassoux’n argumentti pureutuu. Sen julki-lausumattomana lähtöoletuksena on Hegelin ajatus, jonka mukaan rajan tiedostaminen rajana merkitsee jo sen ylittämistä, suhdetta rajan tuolla puolen olevaan (Hegel 1992, 97): kokemuksellinen suhde omaan kuolemaan oman kokemuspiirin rajana merkitsee suhdetta tuon rajan takai-

seen oman kokemuspiirin ja minän olemattomuuteen. Ajatellessaan korrelaation äärellisenä ja faktisena vahva korrelationisti on jo itse asiassa ylittänyt korrelaation kokemuksellisen ja ilmiöllisen piirin ja astunut absoluuttiselle, perimmäisen todellisuuden tasolle, jossa korrelaation poissaolo on *reaalinen*, ei eksistentiaalinen, mahdollisuus. Tämän oletuksen valossa ainoa tapa, jolla heideggerilainen vahva korrelationisti voi aidosti erottautua husserlilaisesta absoluuttisesta idealistista, on myöntää, että todellisuus *ilman* korrelaatiota, ilman ajattelevaa ja mielekkyyttä kokevaa minää, on kuin onkin ajateltavissa.

Mutta miten nämä tilat [kuolevaisuus, katoaminen, olemattomuus] ovat käsitettävissä mahdollisuuksina? Siten, että koska olemisellemme ei ole syytä, kykenemme ajattelemaan toisinolemisen kyvyn, jonka ansiosta voimme hävitä tai muuttua radikaalisti. Mutta tässä tapauksessa tätä *toisinolemisen kykyä ei voida ajatella ajattelumme korrelaattina, koska siihen nimenomaan sisältyy oman olemattomuutemme mahdollisuus*. [...] jos katson, että mahdollinen olemattomuuteni on olemassa vain mahdolliseen olemattomuuteeni kohdistuvan ajattelun aktin korrelaattina, *en voi enää ajatella mahdollista olemattomuuttani* – mikä on nimenomaan [absoluuttisen] idealistin teesi. [...] Niinpä [vahvan] korrelationistin tapa kumota idealismi edellyttää, että faktisuuden ajattelemiseen liittyvä toisinolemisen kyky absolutisoidaan [...]. (Meillassoux 2006b, 77–78.)

Näin Meillassoux pakottaa vahvan korrelationistin myöntämään, ettei tämä pidä ajattelun ja olemisen välistä korrelaatiota ainoastaan faktisena, eli ilman absoluuttista välttämättömyyttä annettuna, vaan *kontingenttina*, todella kykenevänä olemaan *olematta*. Mutta tämän myöntämisestä seuraa, että vahva korrelationisti viime kädessä ajattelee *kaiken*, kaiken korrelaation piirissä kohdatun kokemuksellisen todellisuuden kuin myös korrelaation *itsensä*, radikaalisti kontingenttina – kaikki voisi yhtä hyvin olla olematta niin kuin se on. Edelleen looginen koherenssi edellyttää, että tätä kontingenssia itseään pidetään absoluuttisena, ei kontingenttina; ajatus kontingenssin kontingenssista (”kaikki on kontingenttia, mutta kaikki voisi yhtä hyvin olla absoluuttisen välttämättöntä”) johtaisi ristiriitaan (emt., 78–81). Meillassoux’n argumentin

mukaan mitään ei voida pitää absoluuttisena ja välttämättömänä *paitsi* kaiken kontingenssia, joka on nimenomaan käsitettävä absoluuttisena välttämättömyytenä. *Korrelaation* absoluuttisuuden kieltäminen johtaa vahvan korrelationistin lopulta korrelaation *kontingenssin* absoluuttisuuden myöntämiseen – siis Meillassoux'n spekulatiiviseksi materialismiksi kutsumaan kantaan, jossa ”spekulatiivinen” tarkoittaa kantilaisessa mielessä todellisuuden absoluuttista ja perimmäistä olemusta koskevaa järjkeilyä ja ”materialismi” viittaa väljässä mielessä korrelationismin hylkäävään kantaan, joka ei pidä olemisen ja ajattelun välistä yhteyttä kaiken ajateltavuuden ehtona. Toisaalta *kontingenssin* absoluuttisuuden kieltäminen pakottaa vahvan korrelationistin hyväksymään *korrelaation* absoluuttisuuden ja ryhtymään spekulatiiviseksi idealistiksi – spekulatiivisella idealismilla ja spekulatiivisella materialismilla ei ole ristiriidatonta välimuotoa (emt., 81–82). Ainoa vaihtoehto metafyyksiselle ajattelulle, joka absolutisoi jonkin olion tai todellisuuden tason, on kaiken kontingenssin absolutisointi – jälkimetafyyksinen teesi, jota voidaan eri puolilta tarkasteltuna luonnehtia ”perusteettomuuden (*irraison*) periaatteeksi” (on välttämättä niin, että millään ei ole välttämätöntä syytä olla siten kuin se on) ja ”tosiasiallisuuden (*factuelité*) periaatteeksi” (”olla” tarkoittaa välttämättä: ”olla tosiasia”; emt., 82–83, 107–108).

Tämä on Meillassoux'n kirjan otsikossa mainittu ”äärellisyyden loppu”. Siinä missä Hegel oli kantilaisen ”heikon” äärellisyyden loppu, Meillassoux esiintyy heideggerilaisen ”vahvan” äärellisyyden loppuna. Hänen mukaansa viime kädessä ei ole ristiriidatonta tapaa sulkea absoluuttisuus kokonaan pois ajattelun näköpiiristä. Äärellisyys ei voi koskaan olla ”viimeinen sana”: Hegelin sanoin

[...] mikään filosofia tai käsitys tai ymmärrys tuskin haluaa sitoutua ajatukseen, että äärellisyys on absoluuttista [...] äärellisyys on rajoitettua, häviävää; äärellisyys on *vain* äärellistä eikä häviämätöntä; äärellisyyden häviävyys ilmaistaan välittömästi sen määreessä ja ilmaisussa. (Hegel 1985, 117; 2011, 126.)

Vahvan korrelationismin pyrkimys ajattelun riisumiseen absoluuttisuudesta sitoutuu viime kädessä kontingenssin, perusteettomuuden ja tosiasiallisuuden kolminaiseen absoluuttiseen periaatteeseen, ja *Après la*

finitude –teoksen lopussa (Meillassoux 2006b, 91–103) käy yhä selvemmäksi, että Meillassoux hahmottelee kokonaista uutta rationalistista systeemiä, jonka kaikki periaatteet – kuten looginen ristiriidattomuuden periaate ja periaate, jonka mukaan on oltava jotakin enemmän kuin ei mitään – voidaan johtaa yhdestä absoluuttisesta periaatteesta. Hän ottaa tehtäväkseen myös todistaa absoluuttisen periaatteensa nojalla, että todellisuuden absoluuttinen taso noudattaa muodollisesti tiettyjä joukko-opin aksioomia, mutta lykkää tämän todistuksen myöhempään teokseen (emt., 152–153).⁸ Tämä todistus on Meillassoux’n ajattelussa avainasemassa, sillä koska spekulatiivinen materialismi ei voi hyväksyä korrelaation ajatukseen sidottua fenomenologista, hermeneuttista tai kielifilosofista lähestymistapaa perustavaksi, jää ajattelun ainoaksi näkökulmaksi perimmäiseen, korrelaatiosta riippumattomaan todellisuuteen nimenomaan *matematiikka*. Meillassoux aloittaaakin kirjansa toteamalla, että Descartesin ja brittiläisen empirismin erottelu ensisijaisten (mitattavien ja matematisoitavien) ja toissijaisten (subjektiivisten ja kvalitatiivisten) ominaisuuksien välillä on elvytettävä (emt., 13–16): vain ensisijaiset ominaisuudet, jotka eivät ole kokemukseen ja kokijaan sidottuja, voidaan hyväksyä todellisuuden perimmäisiksi piirteiksi. Tässä Meillassoux paljastaa velkansa Badiouille, jonka kuuluisimpiin väitteisiin kuuluu ontologian samastamisen matematiikkaan, erityisesti moderniin joukko-oppiin (Badiou 1988, 7–39).

Keskeisistä eroistaan huolimatta Badioun ja Meillassoux’n tavoite on yhteinen: murtaa Kantin jälkeinen fenomenologisten, kokemukseen, kieleen ja mielekkyyteen sidottujen ajattelun kategorioiden ylivalta ja herättää henkiin esikantilainen rationalismi, tosin *ilman* metafysisistä sitoutumista perusteen periaatteeseen ja välttämättömän olion käsitteeseen (Meillassoux 2006b, 16–18).⁹ Meillassoux näkee uuden ajan ja modernin syvimmän olemuksen uuden ajan alun luonnontieteessä, luonnon galileolaisessa matematisoinnissa, joka irrottaa ihmisen luonnon keskiöstä. Tätä vastoin Kantin filosofiassa toteuttama ”kopernikaaninen kumous” on aidon kopernikaanisen kumouksen käänteiskuva; kyseessä on todellisuudessa filosofian ptolemaiolainen vastavallankumous, joka asettaa ihmisen filosofian keskiöön (emt., 162–165). Tämä vastavallankumous synnyttää modernia jakavan pirstouman (*schize*), joka tahtoo palauttaa tieteen kopernikaanisuuden ajattelun pto-

lemaiolaisuuteen (emt., 171). Hälyttävimpänä merkinä siitä, että kantilaisessa perinteessä tämä pirstouma on nykypäivään saakka vain kärjistynyt, Meillassoux mainitsee fenomenologisen ja hermeneuttisen ajattelun kyvyttömyyden hyväksyä tieteen ”muinaisväitteitä”, so. aikaa ennen ajattelua, kokemusta ja tietoisuutta koskevia kosmologisia tai geologisia väittämiä, kirjaimellisessa mielessä – transsendentaalisen idealismin perilliset ymmärtävät ”ajan” pohjimmiltaan kokemuksen tai ajattelun muotona tai rakenteena, jolloin aika ilman ajattelua voi olla vain johdannainen mielle, ajan matematisointiin perustuva projektio (emt., 13–38). Lääkkeenä tähän filosofian patologiseen kriisiin Meillassoux’n hahmottelema spekulatiivinen ”äärellisyyden loppu” lupaa modernin alkuperäisen hankkeen pelastusstrategiaa, ulospääsyä Kantin kriittisen filosofian lopputulemana näyttäytyvästä nykyisestä ”jälkimodernista” tilanteesta, jossa ajattelun riisuminen absoluuttisuudesta huipentuu sen riisumiseen myös universaaliudesta radikaalin äärellisyyden nimissä. Meillassoux’n (emt., 168) diagnoosissa kantilaisuus näyttäytyy näin ”harhapolkuna” matkalla kohti modernin todellista kutsumusta, spekulatiivista materialismia, joka hylkää äärellisyyden ja lunastaa vahvan korrelationismin ”faktisuuden” nimellä tapaileman spekulatiivisen ytimen, absoluuttisen kontingenssin.

Viitteet

- 1 Laajempi versio tästä tekstistä löytyy artikkelistani ”Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude”, teoksessa Sara Heinämaa & Mirja Hartimo & Timo Miettinen (toim.), *Phenomenology and the Transcendental*, London: Routledge, ilmestyy 2014. Kommenteista tekstin eri versioihin kiitän Marko Gyléniä, Anniina Leiviskää, Simo Pulkkista, Björn Thorsteinssonia ja Gert-Jan van der Heidenia.
- 2 Kant ja saksalainen idealismi ovat läsnä miltei kaikkialla Kotkavirran kirjoituksissa; kysymystä modernista ja jälkimodernista käsittelee erityisesti Kotkavirta & Sironen (toim.) 1986.
- 3 Samantyyppisen näkemyksen esittää Michel Foucault (1990, 314–354; 2010, 283–320), joka kuvaa kantilaisen episteemin huipentumista ”äärellisyyden analytiikkaan” ja antropologismiin, jotka johtavat lopulta ihmisen transsendentaalisen ja empiirisen puolen välisen eron hämärtymiseen ja viitoittavat tietä kohti tulevaa nietscheläistä posthumanismia, ”ihmisen loppua”. Slavoj Žižek (2006, 273) pitää Heideggerin suurimpana yksittäisenä saavutuksena äärellisyyden osoittamista ihmisenä olemisen positii-viseksi rakennepiirteeksi; ”Heidegger vei loppuun Kantin filosofisen valankumouksen osoittamalla transsendentaalisen ulottuvuuden avaimeksi äärellisyyden”. Vrt. Blattner 1994; 1999; 2004; 2007; Engelland 2008.
- 4 Ontoteologian käsitteestä, ks. esim. Heidegger 1998, 311–315; 2002, 31–67.
- 5 Tästä käsitehistoriasta ks. Aertsen 1998, 1360–1365; 2012.
- 6 Teoksessa *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Heidegger (1989, 217) erottelee selkeästi kaksi transsendenssin muotoa: ”ontologinen” (aristoteel-lis-skolastinen) transsendenssi ja *Olemisen ja ajan* ”fundamentaaliontolo-ginen” transsendenssi, joka luonnehtii täälläolon (*Dasein*) alttiutta olevan kontekstuaaliselle ”avoimuudelle”.
- 7 Vuoden 1962 luentoonsa ”Zeit und Sein” (Aika ja oleminen) liittyvässä seminaarissa Heidegger (2000c, 53) tekee jyrkän erottelun Hegelin abso-luutin ja *Ereigniksen* välillä: ”Sikäli kuin ihminen on Hegelille paikka, jossa absoluutti tavoittaa itsensä, johtaa tämä tavoittaminen ihmisen äärellisyyden kumoamiseen [*Aufhebung*]. Heideggerilla sitä vastoin juuri äärellisyys nos-tetaan näkyviin – ei vain ihmisen äärellisyys vaan tapahtuman [*Ereignis*] oma äärellisyys.” Vrt. Agamben 1999, 116–137.
- 8 Tämänhetkisten tietojen valossa Meillassoux aikoo jatkaa argumenttinsa kehittelyä ja viimeistellä systeeminsä valmisteilla olevassa suurteoksessa, joka käsittelee ”Jumalan olemassaolemattomuutta” (*l'inexistence divine*) ja esittelee uuden, ”virtuaalisen” ja kontingentin jumalan käsitteen. Teos

perustuu Meillassoux'n väitöskirjaan (1997) ja otteita käsikirjoituksesta on julkaistu teoksessa Harman 2011. Julkaistussa artikkelissaan (2006a) Meillassoux käsittelee eräitä teoksen perusteesejä.

- 9 Badiou (2006b, 561) esittää provokatiivisesti, että ”[Kantin] pystyttämä kriittinen koneisto on pitkäkestoisella tavalla myrkyttänyt filosofian [...]. Kant on tuhoisan ’äärellisyytemme’ teeman keksijä [...].”

Lähteet

- Aertsen, J. A (1998) ”Transzendental II: Die Anfänge bis Meister Eckhart”. Teoksessa Ritter & Gründer (toim.) 1998, 1360–1365.
- Aertsen, J. A. (2012) *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill.
- Agamben, Giorgio (1999) *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Edited and translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Aristotle (1924) *Metaphysics, 1–2*. Toimittanut David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles (1990) *Teokset, 6: Metafyysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätäsaari ja Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Backman, Jussi (2010) ”Heidegger ja fenomenologian asia”. Teoksessa Miittinen & Pulkkinen & Taipale (toim.) 2010, 60–78.
- Badiou, Alain (1988) *L'être et l'événement*. Paris: Seuil.
- Badiou, Alain (2006a) ”Préface.” Teoksessa Meillassoux 2006b, 9–11.
- Badiou, Alain (2006b) *Logiques des mondes: L'être et l'événement, 2*. Paris: Seuil.
- Blattner, William D. (1994) ”Is Heidegger a Kantian Idealist?” *Inquiry* 37:2, 185–201.
- Blattner, William D. (1999) *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blattner, William D. (2004) ”Heidegger's Kantian Idealism Revisited”. *Inquiry* 47:4, 321–337.
- Blattner, William D. (2007) ”Ontology, the *A Priori*, and the Primacy of Practice: An Aporia in Heidegger's Early Philosophy”. Teoksessa Crowell & Malpas (toim.) 2007, 10–27.
- Carr, David (2007) ”Heidegger on Kant on Transcendence”. Teoksessa Crowell & Malpas (toim.) 2007, 28–42.
- Crowell, Steven G. (2001) *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Crowell, Steven G. & Malpas, Jeff (toim.) (2007) *Transcendental Heidegger*. Stan-

- ford, CA: Stanford University Press.
- Dahlstrom, Daniel (2005) "Heidegger's Transcendentalism". *Research in Phenomenology* 35:1, 29–54.
- Engelland, Chad (2008) "Heidegger on Overcoming Rationalism through Transcendental Philosophy". *Continental Philosophy Review* 41:1, 17–41.
- Foucault, Michel (1990) *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2010) *Sanat ja asiat: eräs ihmistieteiden arkeologia*. Suomentanut Mika Määttänen. Helsinki: Gaudeamus
- Harman, Graham (2007) "Quentin Meillassoux: A New French Philosopher". *Philosophy Today* 51:1, 104–117.
- Harman, Graham (2011) *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980) *Gesammelte Werke, 9: Phänomenologie des Geistes* [1807]. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heele. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985) *Gesammelte Werke, 21: Wissenschaft der Logik: Die objektive Logik, 1/1: Die Lehre vom Sein (1832)*. Herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992) *Gesammelte Werke, 20: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011) *Logiikan tiede, 1: Objektivinen logiikka, 1: Oppi olemisesta*. Suomentanut Ilmari Jauhiainen. Helsinki: Summa.
- Heidegger, Martin (1988) *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929]. 6. Auflage. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1989) *Gesamtausgabe, 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936–1938]. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994a) *Gesamtausgabe, 17: Einführung in die phänomenologische Forschung* [1923–1924]. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994b) *Gesamtausgabe, 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925]. 3. Auflage. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1996) *Wegmarken*. 3. Auflage. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997a) *Gesamtausgabe, 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927]. 3. Auflage. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von

- Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997b) *Der Satz vom Grund* [1955–1956]. 8. Auflage. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (1998) *Nietzsche*, 2. 6. Auflage. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2000a) *Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, Martin (2000b) *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, Martin (2002) *Identität und Differenz* [1957]. 12. Auflage. Stuttgart: Kett-Cotta.
- Heidegger, Martin (2003) *Holzwege*. 8. Auflage. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, Edmund (1950) *Husserliana, 1: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben von Stephan Strasser. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1954) *Husserliana, 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Forschung* [1936]. Herausgegeben von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1966) *Husserliana, 11: Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*. Herausgegeben von Margot Fleischer. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1984) *Husserliana, 19/2: Logische Untersuchungen, 2/2: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer. Den Haag: Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2011) *Eurooppalaisten tieteidien kriisi ja transsendentaalinen fenomenologia*. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus.
- Johannes Duns Scotus (1987) *Philosophical Writings*. Translated by Allan Wolter. Indianapolis, IN: Hackett.
- Kant, Immanuel (1998) *Kritik der reinen Vernunft* [A 1781, B 1787]. Herausgegeben von Jens Timmermann. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (2013) *Puhtaan järjen kritiikki*. Suomentaneet Markus Nikkarla ja Kreetta Ranki. Helsinki: Gaudeamus.
- Kotkavirta, Jussi & Sironen, Esa (toim.) (1986) *Moderni/postmoderni: lähtökohtia keskusteluun*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Malpas, Jeff (2007) ”Heidegger’s Topology of Being”. Teoksessa Crowell & Malpas (toim.) 2007, 119–134.
- Meillassoux, Quentin (1997) *L’inexistence divine*. Paris: Université de Paris I, Département de philosophie.
- Meillassoux, Quentin (2006a) ”Dieu à venir, deuil à venir”. *Critique* 62: 1–2, 105–115.

- Meillassoux, Quentin (2006b) *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Miettinen, Timo & Pulkkinen, Simo & Taipale, Joonas (toim.) (2010) *Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Helsinki: Gaudeamus.
- Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10. Basel: Schwabe.
- Žižek, Slavoj (2006) *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press.