

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Backman, Jussi

Title: Olemisen ainutkertaisuudesta ainutkertaisuuden politiikkaan : Parmenides, Heidegger, Nancy

Year: 2013

Version: Published version

Copyright: © Tutkijaliitto, 2013

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Backman, J. (2013). Olemisen ainutkertaisuudesta ainutkertaisuuden politiikkaan : Parmenides, Heidegger, Nancy. *Tiede ja edistys*, 38(2), 108-124. <https://doi.org/10.51809/te.105101>

OLEMISEN AINUTKERTAISUUDESTA AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKKAAN: PARMENIDES, HEIDEGGER, NANCY¹

AINUTKERTAINEN MONIKOLLINEN

OLEMINEN

Martin Heideggerin vuosina 1938–39 kirjoittamasta tutkielmasta *Besinnung* (Mietiskely), joka kytkeytyy läheisesti ”toiseksi pääteokseksi” kutsuttuun luonnosmaiseen ja fragmenaariseen kokoelmaan *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Lisäyksiä filosofiaan (Tapah- tumasta), 1936–38/1989), löydämme seuraavan luonnehdinnan:

Olemisen [*Seyn*] ainutlaatuisuus [*Einzigkeit*] ja ainutkertaisuus [*Einmaligkeit*] eivät ole sille annettuja ominaisuuksia eivätkä varsinkaan johdannaisia määreitä [...], vaan oleminen itse on ainutlaatuisuutta, ainutkertaisuutta [...]. (Heidegger 1997a, 128.)

Heidegger käyttää tässä ”olemisenä” (saks. *Sein*) vanhaa, vielä 1800-luvun alussa käytössä ollutta kirjoitusasua *Seyn*, jolla hän myöhäis- tuotannossaan viittaa olemiseen sikäli kuin sitä ei enää ajatella perinteisen metafysiikan puitteissa. Länsimainen metafysiikan perinne on Heideggerin perusväitteen mukaan ajatellut olemista olevan pohjalta ajattelemalla sen jo-

nakin kaikelle olevalle yhteisenä, jonakin joka luonnehtii kaikkea, *mikä* on. Näin ajateltuna oleminen on jotakin ehdottoman universaalia, yleistä ja yhtäläistä – se luonnehtii Aristoteleen ontologian tarkastelemaa ”olevaa olevana” (*to on hē on*), ylittää ja sulkee sisäänsä kaikki olevan yleisimmätkin kategoriat ja suvut ja on tässä mielessä skolastiikan termein ”transsendentaalinen”, kaiken olevan ylitse käyvä.

Heideggerin myöhäistuotannossa luonnos- teltu postmetafysisesti ajateltu oleminen ei sen sijaan ole mitään yhteistä, yleistä ja yhtäläistä vaan on itsessään olemisen yksittäisten ilmen- tymien ainutkertaisuutta ja ainutlaatuisuutta (*Einzigkeit, Einmaligkeit*). Tässä ajattelutavassa todellisuus itsessään *on* (todellinen, mielekäs) kussakin yksittäisessä tilanteessa ja jokaisessa mielekkäässä todellisuuskokemuksessa jollakin ainutkertaisella ja ainutlaatuisella tavalla, joka ei toistu yhtäläisenä. Mielekkyyden ainutker- taisuus ja ainutlaatuisuus kuuluu todellisuuden omaan mielekkyydsrakenteeseen. Saman aja- tuksen löydämme Jean-Luc Nancyn teoksesta *Être singulier pluriel* (Ainutkertainen moni- kollinen oleminen, 1996), jossa Nancy selittää kirjan otsikkoa seuraavasti:

Ainutkertainen monikollinen oleminen [*être singulier pluriel*]: nämä kolme yhteen liitettyä sanaa [...] merkitsevät yhtä aikaa absoluuttista

yhtäläisyyttä ja sen avointa jäsenystä, jota on mahdoton palauttaa identtisyteen. *Oleminen* on ainutkertainen ja monikollinen, yhtä aikaa, eriytymättömästi ja eriytyneesti. Se on ainutkertaisesti monikollinen ja monikollisesti ainutkertainen. Tämä ei muodosta erityistä olemiselle annettua predikaattia siinä mielessä, että se olisi tai sillä olisi tietty joukko määreitä, niiden joukossa tämä kahtalainen, ristiriitainen tai kiasmaattinen määre: olla ainutkertainen-monikollinen. Ainutkertaisuus-monikollisuus [...] muodostaa sen sijaan olemisen olemuksellisen rakenteen: rakenteen, joka purkaa tai nyrjäyttää olemisen minkä tahansa yhtenäisen ja substantiaalisen olemuksen. Tämä on kuitenkin vain puhetapa, sillä kyseessä ei ole mikään edeltävä substanssi, joka sitten hajoaisi. Oleminen ei edellä [*pré-existe*] ainutkertaista monikollisuuttaan. (Nancy 1996, 48.)²

Singulaarisuus, yksiköllisyys tai ainutkertaisuus (*le singulier, singularité*) ei ole mikään olemiselle annettu ominaisuus, sillä ”oleminen” ei ole mikään substantiaalinen asia tai olemus, jolla voisi ”olla” ominaisuuksia. Oleminen ei edellä ominaisuuksiaan tai yksittäisiä ilmentymiään, esiintymiään, olevia. Sen sijaan oleminen itsessään on ilmentymensä ainutkertaisuutta. Nancy lisää kuitenkin Heideggerin luonnehdintaan olennaisen ja tärkeän sanan: ainutkertaisuutena, yksittäisyytenä, yksiköllisenä oleminen on myös yhtä lailla moninaisuutta, moneutta, *monikollisuutta* (*le pluriel, pluralité*). Ainutkertaisuus on monikollista. Tämä on Nancy heideggerilaisen ontologian lähtökohta, jonka pohjalta hän nostaa *kanssa-*luonteen, *kanssa-*olemisen – ainutkertaisuuksien moneuden ja keskinäisyyden – olemisen ylipäättään olennaiseksi piirteeksi.

Ainutkertainen monikollinen oleminen tarkoittaa: olemisen olemus [*essence*] on, ja on yksinomaan, *kanssa-olemuksena* [*co-essence*]. Mutta *kanssa-olemus* tai *kanssaoleminen* [*être-avec*] – *kanssa-oleminen-joukolla* [*être-avec-à-plusieurs*] – viittaa puolestaan *kanssa-*luonteen [*co*]

olemukseseen, tai paremminkin *kanssa-*luonteseen (*cum*) itseensä olemuksen asemassa tai asemesta. [...] *Kanssa-olemuksellisuus* tarkoittaa olemuksellisuuden olennaista jakamista, jakamista kokoamisen asemasta, niin sanoaksemme. Tämän voisi sanoa myös näin: jos oleminen on *kanssa-*olemistä, *kanssa-*olemisessa juuri ”*kanssa*” muodostaa olemisen eikä ole mitään siihen lisättyä. (Nancy 1996, 50.)

Mitä tämä Heideggerin ja Nancy olemisen ajattelulle ominainen ainutkertaisuus tarkoittaa? Miten se kytkeytyy metafysiikan perinteeseen ja sen tapaan ajatella olemista, ja toisaalta erottautuu tästä perinteestä? Entä missä määrin Nancy menee Heideggeria pidemmälle ajatellessaan olemisen ainutkertaisuutta monikollisuutena ja tätä monikollisuutta kaikkea olevaa luonnehtivana *kanssa-*olemisena, ja mitä tästä seuraa? Tarkastelen näitä kysymyksiä pyrkien erityisesti valottamaan Nancy *kanssa-* ja yhdessäolemisen ontologian asemaa Heideggerin postmetafysiikkaan juurtuneena kehittelynä ja sovelluksena, keskeisenä yrityksenä hahmotella heideggerilaista ”poliittista ontologiaa”, jollaisen luomisessa Heidegger itse epäonnistui. Ontologisen teeman tärkein historiallinen tausta löytyy tavasta, jolla kysymys olemisesta asetui metafysisen perinteen esisokraattisissa lähtökohdissa, erityisesti eela-laisen Parmenideen ajattelussa.³

PARMENIDES JA OLEMISEN

AINUTLAATUINEN YLEISYYS

Heideggerin myöhäisajattelua hallitsee hänen 1930-luvun alussa muotoutunut teesinsä Platonista alkunsa saaneen länsimaisen metafysiisen perinteen valmistumisesta, täydentymisestä ja päättymisestä, *metafysiikan lopusta*, jonka hän paikantaa erityisesti Hegelin ja Nietzschen ajatteluun. ”Metafysiikalla” hän tarkoittaa tällöin ”ontoteologiseksi” luonnehtimaansa

ajattelutapaa, jonka lähtökohtana on Aristoteleen kahtalainen luonnehdinta metafysiikasta eli ”ensimmäisestä filosofiasta” toisaalta yleisenä ontologiana eli tieteenä olevasta olevana – kaikesta, mikä on, sikäli kuin se ylipäättään *on*, jossakin verbin ”olla” eri merkitysyhteyksistä (*Metafysiikka* IV, 1, 1003a21–32) – ja toisaalta teologiana eli tieteenä korkeimmasta, täydellisimmästä ja esikuvallisesta olevasta (VI, 1, 1026a18–23; vrt. Heidegger 1996b, 378–379; 1998c, 311–313; 2002, 31–67; 2010b, 22–23). Aristotelelle edellinen on toteutettavissa vain jälkimmäisen muodossa: ”universaali” (*katholū*) ontologia toteutuu nimenomaan tutkimuksena kaikkein täydellisimmästä ja perustavimmasta olemisen suvusta (*genos*) ja olemistavasta (*fy-sis*), muuttumattomasta substanssista (*ūsia*), jollaiseksi osoittautuu metafysiikan Jumala (*Metafysiikka* VI, 1, 1026a23–32). Tämä ontologinen ”fundamentalismi”, tapa tarkastella todellisuutta ideaaliseen kiintopisteeseen huipentuvana järjestelmänä, esiintyy Heideggerin (1996b, 235–236) mukaan jo Platonin *Valtion* (VI, 508e1–509c2) kuvauksessa Hyvän ideasta korkeimpana ideana ja on hallinnut ja suunnannut koko aristoteelisen-skolastista perinnettä ja siitä versovaa uuden ajan subjektimetafysiikkaa, joka kehittyy täydellisimpään muotoonsa Hegelin absoluuttisen idealismin systeemissä ja Nietzscheen vallantahdon ja saman ikuisen paluun metafysiikassa. (Heidegger 1996b, 335–336; 1997c, 35–47, 77; 1998b, 1–4, 202–213, 415–432, 585–594; 1998c, 1–22, 177–361; 2000b, 75–76; 2000d, 72, 76–86, 109–119; 2000e, 63; 2003a, 209–267.)

Heidegger ulottaa kuitenkin länsimaisen metafysiikan syntyhistoriansa Platonia kauemmas, esisokraattiseen ajatteluun, jota hänen tulkintansa puitteissa voidaan luonnehtia ”kantametafysiseksi” – se edeltää varsinaista platonistis-aristoteelista perinnettä mutta luo sille perustan. Juuri esisokraattiset filosofit ajattelivat metafysiikaksi kehittyneen filosofisen perinteen ”ensimmäisen alun” tai lähtökohdan (*Anfang*), joka ei Heideggerin kielenkäytössä tarkoita pelkkää filosofisen

aktiviteetin kronologista aloitusta (*Beginn*) vaan sitä lähtökohtaista ajattelun ”aihetta” tai ”tehtävää”, jonka filosofia syntyhetkillään kohtaa (Heidegger 1992b, 9–11). Tässä painokkaassa mielessä filosofian alku on myös sen lähtökohtainen ”kriisi” kreikan sanan *krisis* sananmukaisessa mielessä: ratkaisu tai erittely (*Entscheidung*), joka rajaa filosofian alan (Heidegger 1991, 15, 21). Tämän alun Heidegger (1992b, 10) sijoittaa erityisesti kolmen esisokraattikon, miletoslaisen Anaksimandrokseen, efesoslaisen Herakleitoksen ja eelalaisen Parmenideen ajatteluun. Toisin kuin antiikista asti ensimmäiseksi filosofiksi nimetty Thales, joka tiettävästi osoitti ilmenevän todellisuuden perustaksi yhden määrätyn elementin, veden, nämä kolme ajattelijaa erottavat olemisen ylipäättään – todellisuuden perimmäisen luonteen – kaikista yksittäisistä olevista, todellisista asioista. He ajattelevat olemista ilmenevän todellisuuden moneutta yhdistävänä perimmäisenä ykseytenä (Heidegger 1998a, 104; 2003a, 369–371; 2010a, 133).

Heideggerin ymmärrystä esisokraattisesta filosofiasta ja filosofian ensimmäisestä alusta hallitsee monella tapaa juuri vuoden 500 eaa. tienoilla elänyt Parmenides, jonka heksametri-muotoinen oppiruno on ehkä varhaisin yhtenäinen filosofinen teksti, josta on säilynyt merkittäviä osia meidän päiviimme.⁴ Myyttiseppisessä muodossa runo kuvailee kertoja-ajattelijan ilmestyksenomaista, nimettömäksi jäävän jumalattaren välittämää kokemusta ”olevasta” tai ”olemassaolosta” (*to eon*) sinänsä kaiken ajattelun perustana – todellisuuden puhtaana ajateltavuutena, sen *läsnäolona* ajattelulle. Juuri kaikkiin ajateltavissa oleviin asioihin sisältyvä yleinen ajateltavuus yhdistää todellisuuden, ja sen ajattelemisen sellaisenaan muodostaa kaikkein perimmäisimmän totuuden tai ilmeisyyden (*alētheia*) tason.⁵ Jumalattaren opastamana ajattelijaa saa tehtäväkseen ”saada selville kaikki asiat”, niin ”täydellisesti vakuuttavan Totuuden/Ilmeisyyden [*Alētheia*] järkkymättömän sydämen” kuin ”kuolevaisten näkemykset [*doksai*], joihin ei sisälly ilmeisyy-

teen perustuvaa vakaumusta [*pistis alēthēs*]. Ennen muuta hänen tulee ymmärtää, minkä pohjalta kuolevaisten näkemyksissä olevina ja todellisina näyttäytyvät asiat [*ta dokūnta*] saavat olevuutensa ja todellisuutensa. (DK 28 B 1:28–32.)⁶

”Kuolevaisten näkemykset” eivät tässä tarkoita pelkkää illuusiota tai harhaa vaan äärellisten ihmisten arkikokemuksen tasoa, jossa ollaan tekemisissä monien yksittäisten asioiden kanssa yksittäisissä tilanteissa.⁷ Myöhemmän kehittelymme kannalta on merkittävää, että Parmenideen jumalatar puhuu ”kuolevaisista” ja ”näkemyksistä” aina monikossa: arkikokemukseen kuuluu olennaisesti kokijoiden, näkökulmien ja tilanteiden *monēus*. Ajattelijayksilön tehtävänä on sen sijaan saavuttaa ”jumalallinen” näkökulma, josta käsin käy ilmi kaikkia yksittäisiä olevia yhdistävä olemassaolo, ja ymmärtää näin absoluuttisesta positioista käsin todellisuuden perimmäinen luonne läsnäolona, ilmeisyytenä ja annettuu-tena ajattelulle.⁸ Aristoteelisen skolastiikan termiä käyttäen olemassaolo on todellisuuden ”transsendentaalinen”, kaiken ylitse käyvä ja kaikenkattava piirre. Arkikokemuksen tasolla yksittäiset asiat voivat yksittäisessä tilanteessa olla tai olla olematta, sekä eksistentialisessa että predikaatiivisessa mielessä. Ne voivat olla ”olemassa”, läsnä (aisteille), tai ”olemattomia”, poissa, ja toisaalta niillä voi olla tiettyjä ominaisuuksia ja relaatioita ja olla olematta toisia. Ennen kaikkea yksittäisiä olioita ja asioita luonnehtii niiden identtisyys itsensä kanssa ja toisaalta niiden toiseus suhteessa kaikkeen muuhun. Tätä olemisen ja olemattomuuden, läsnä- ja poissaolon ja identiteetin ja eron yhteenkietoutumista Parmenides (DK 28 B 6:7–9) kutsuu kuolevaisten ajattelun ”epäkriti- tiseksi” tai ”ratkeamattomaksi” (*akritos*) tilaksi; kuolevaisten tie on ”itseään vastaan kääntyvä” (*palintropos*), sisäisesti jännitteinen. Se sijaan puhtaasti ajateltavuuden itsensä ajattelu kohtaa yksinomaan olemassaoloa, läsnäoloa. Kaikkiin tietoisuuden akteihin, havaitsemiseen, muisteleamiseen ja kuvitteluun, sisältyy puhdas

tarkoittava ajattelu (*noos*), joka suuntautuu johonkin kohteeseen. Havaitseen, että kupissani ei ole kahvia, mutta näin ajatellessani tilanteesta poissaoleva kahvi on jollakin tapaa ajatellulleni läsnä juuri ajateltuna, tarkoitettuna.⁹ Mitään *absoluuttisen* ei-ajateltavaa, ajattelulle täysin tavoittamatonta ja käsittämätöntä, ei voi tarkoittaa. *Noos*, tarkoittava ajattelu, kohtaa aina viime kädessä todellisuuden itsensä puhtaasti läsnäolevana, ajateltavana. Näin voidaan ymmärtää Parmenideen tärkeä fragmentti B 4: ”Katso, miten poissaolevatkin [*apeonta*] ovat yhtä kaikki vankasti läsnä [*pareonta*] ajattelulle [*noos*]; / se [ajattelu] ei näet irrota olemassaoloa [*to eon*] sen yhtäpitävyydestä olemassaolon kanssa [...]” (DK 28 B 4:1–2.) Ajattelu sinänsä on ajateltavuuden ja läsnäolon vastaanottamista, ja olemassaolo sinänsä on ajattelulle annettuutta, läsnäoloa. Kuten kuuluisa fragmentti B 3 lausuu, ajatteleminen (*noein*) ja oleminen (*einai*) ovat ”yksi ja sama” todellisuuden mielekkään ilmenemisen kahtena eri puolena. Ne määrittävät toisiaan: oleminen puhtaana läsnäolona on ajattelun viimekätinen aihe ja ei-oleminen on ajattelun ulkopuoli. ”On tarpeen jäsentää ja ajatella tämä [*to legein, to noein t*]: olemassaoloa on [*eon emmenai*]. Olemista näet on [*esti qar einai*] / ei-mitään ei ole.” (Parmenides DK 28 B 6:1–2.)¹⁰

Filosofian lähtökohtainen ”ratkaisu” tai ”kriisi” on eronteko ja valinta olemisen ja ei-olemisen, läsnäolon ja saavuttamattomuuden välillä. Mutta tässä ei ole kyseessä aito aktiivinen valinta vaan ratkaisu, joka on aina jo tapahtunut olemisen, ajateltavuuden ja ilmeisyyden hyväksi. ”Näitä asioita koskeva ratkaisu [*krisis*] on tässä: / joko on [*estin*] tai ei ole [*ük estin*]. Mutta asiahan on jo ratkaistu [*kekritai*], kuten välttämättömyys [*anankē*] vaatii [...]” (Parmenides DK 28 B 8:15–16.) Ajattelun on vain jäsennettävä ja ymmärrettävä tämän ratkaisun välttämättömyys jättääkseen taakseen kuolevaisten tien, jolla ”sekä on että ei ole”. Yksittäisissä tilanteissa ilmenevä poissaolo, suhteellinen ei-oleminen, paljastuu tällöin todellisuuden yleisen ilmenevyyden ja

läsnäolon yhdeksi muodoksi ja jäljelle jää lopulta vain olemisen ja ilmeisyyden tie. (DK 28 B 7:1–2, 4–6; 8:1–2.) Pitkässä fragmentissa B 8, joka ilmeisesti alkujaan muodosti oppirunon ytimen, Parmenideen jumalatar erittelee tuon tien keskeisimpiä merkkejä tai ”viittoja” (*sēmata*), jotka ”viitoittavat” todellisuuden kaikesta poissaolosta puhdistettua läsnäoloa sellaisenaan eri suunnilta, eri aspektien kautta. Olemassaolo/läsnäolo on absoluuttisen identtinen itsensä kanssa ja vailla mitään sisäisiä tai ulkoisia eroja tai jakoja; se ei suhteudu mihinkään itselleen ulkopuoliseen. Läsnäolo on absoluuttisen yksinkertainen ja yksilotteinen, valmis ja kokonainen, itseriittoinen, omavarainen, yhtäläinen ja tasalaatuinen, syntymätön ja häviämätön. Tällaisena läsnäolo on myös *ainutlaatuinen*: kaikki läsnäolo ja ajateltavuus on yhtä ja samaa, sisäisesti yhtenäistä, eikä ajattelun ja läsnäolon absoluuttinen yhteenkuuluvuus anna ajatella mitään läsnäololle ulkoista, johon se voisi suhteutua. ”Eihän ole eikä tule olemaan / mitään toista olemassaolon [*to eon*] rinnalla, koska Kohtalo [*Moirā*] juuri sitoi sen / olemaan kokonainen ja muuttumaton.” (DK 28 B 8:36–38.) Kaikkien näiden määreiden voidaan nähdä kokoontuvan läsnäolon ajalliseen yksilotteisuuteen puhtaana nykyisyytenä, nyt-hetkisyytinä: ”Ei millään hetkellä *ollut* [*ēn*] tai *ole oleva* [*estai*], sillä *nyt on* [*nyn estin*], kerta kaikkiaan, / yhtenä [*hen*], yhtäjakoisena [*synekbēs*].” (DK 28 B 8:5–6.)¹¹ Näin jäsenyvä kantametafyysinen ratkaisu osoittaa puhtaan läsnäolon ja nykyisyyden todellisuuden universaaliksi, kaikenkattavaksi ja yhdistäväksi piirteeksi, joka muodostaa filosofisen ajattelun lähtökohtaisen ja viimekätisen aiheen.

HEIDEGGER JA OLEMISEN

AINUTKERTAISUUS

Myöhäisajattelussaan Heidegger hahmottelee länsimaisen ajattelun ”postmetafyysistä” tilan-

netta, sen avoimia mahdollisuuksia metafysiikan lopun jälkeisessä tilanteessa. Ontoteologisen hierarkkisen metafysiikan huipennuttua Nietzscheen avautuu filosofialle hänen mukaansa mahdollisuus ”toiseen alkuun”, joka ei ole pelkästään ”uusi” alku vaan nimenomaan ”toinen” suhteessa filosofian ensimmäiseen, esisokraattiseen avaukseen. (Heidegger 1989, 4–6, 55, 57–60, 167–224; 1992a, 124–125, 184–190.) Toisessa alussa ajattelu kääntyy pohtimaan ensimmäisessä alussa asettuneita metafysiikan perinteen sisäisiä rajoja ja etsimään ulospääsyä niistä. Tämä historiallinen itsekritiikki edellyttää metafyyssisen perinteen ja sen esisokraattisten lähtökohtien perinpohjaista läpikäyntiä. Kyseessä on viime kädessä historiallinen ratkaisu (*Entscheidung*), kriittinen välienselvittely ja pesäero suhteessa ensimmäisen alun suuntaviivoihin. (Heidegger 1998c, 179–180.) Ajattelu postmetafyyssisen ratkaisu on olennaisesti Parmenideen kanta-metafyyssisen ratkaisun uudelleen ajattelemista ja kokemista taannehtivasti, muuntuneen tilanteen valossa. Kyseessä ei ole ”paluu” Parmenideeseen vaan ”kääntyminen Parmenideen puoleen” nykytilanteesta käsin. (Heidegger 2005a, 394.) Olennaista on tällöin nähdä, miten metafyyssiseen perinteen alussa määrittyvä olemisen ykseys läsnäolona perustuu ei-olemisen ja ei-läsnäolon sulkemiseen pois ajattelun piiristä. (Heidegger 1989, 267–268.) Kantametafyyssisen ”kriisin” uusintana postmetafyyssinen ajattelun ”kriisi” havahduttaa kyseenalaistamaan Parmenideen ratkaisun; kyseenalaistamisen perustana toimii tällöin kokemus siitä, että mielekäs läsnäolo on perustavasti ja peruuttamattomasti kietoutunut yhteen vastakohtansa, ei-läsnäolon, ei-ajateltavuuden tai tavoittamattomuuden kanssa. ”[...] oleminen [*Seyn*] oleilee [*wesť*] ei-minäkään [*Nichts*] läpivalaisemana [*durchstrahlť*].” (Heidegger 1989, 483.)

Postmetafyyssinen kriisi on kokemus läsnäolon *pohjimmiltaan* suhteellisesta, eriytyvästä ja itsensä ylittävästä rakenteesta ja sen riippuvuussuhteesta ei-läsnäoloon. Tätä voidaan

kuvailla myös hermeneuttisena kokemuksena mielekkään läsnäolon radikaalista *kontekstuaalisuudesta*, siitä, että mielekäs todellisuuskokemus on mahdollinen vain taustalla kulloinkin vaikuttavan monitahoisen mielekkyyss kontekstin polttopisteenä ja yhteenkiertymänä, ei koskaan erillään taustasta. Heideggerin koko ajattelu voidaankin nähdä sarjana erilaisia yrityksiä jäsentää mielekkyyden kontekstuaalisuuden ja sen jatkuvan dynaamisen kontekstuaalisuuden prosessin perusrakenteita. *Olemisen ja ajan* (*Sein und Zeit*, 1927) fundamentaaliontologinen projekti kartoitti ihmisen olemiseen eli täälläoloon (*Dasein*) olennaisesti kuuluvan ”olemisymmärryksen” (*Seinsverständnis*), yleisen mielekkyysskokemuksen, ajallista rakennetta. Ajallinen nykyisyys (*Gegenwart*) konkreettisesti mielekkyyssyttilanteena rakentuu tai ”ajallistuu” ajallisten mielekkyyssulottuvuuksien tai ekstaasien – avoimista mahdollisuuksista muodostuvan tulevaisuuden (*Zukunft*) ja aina jo edeltävien faktisten lähtökohtien (”olleisuuden”, *Gewesenheit*) – välisessä dynaamisessa yhteisessä, jossa kunkin tilanteen tarjoamat mahdollisuudet määrittävät sitä, miten tilanteen lähtökohtainen tausta näyttäytyy, mutta toisaalta konkreettiset mahdollisuudet avautuvat juuri tuon taustan pohjalta. Tässä vuorovaikutuksessa muotoutuu konteksti, jossa läsnäolevina ja nykyisinä kohdatut asiat jäsenyivät tilannekohtaisella tavalla mielekkäiksi ”käsilläolevina” (*zubanden*), suhteessa tavoitteiden ja taustakäytäntöjen praktisiin ulottuvuuksiin. (Heidegger 2000c, 389–398; 2001, 323–331.) Täälläolon olemisymmärryksestä oli kuitenkin määrä ottaa askel sen rakenteellisen korrelaatin tai vastinparin, ”olemisen mielen” (*Sinn von Sein*) eli todellisuuden ajallis-kontekstuaalisen mielekkyyssrakenteen jäsentämiseen (2000c, 38–40; 2001, 17–19). Tämä askel epäonnistui fundamentaaliontologisen käsitteistön puitteissa. *Oleminen ja aika* päättyi käsitteelliseen umpikujaan ja jäi keskeneräiseksi, ja 1930-luvun alussa Heidegger alkoi etsiä uusia tapoja lähestyä todellisuuden konteks-

tuaalista mielekkyyssrakennetta. Hänen ajattelussaan tapahtui ”käänteinä” (*Kehre*) tunnettu suunnanvaihdos, jo fundamentaaliontologian projektiin sisäänrakennettu lähestymistavan muutos, jossa olemisen kontekstuaalisuuden lähestyminen ihmisen olemissymmärryksen pohjalta kääntyy ihmisen olemistavan tarkasteluksi olemisen oman kontekstuaalisuuden pohjalta. (Heidegger 1990, 199–202; 2000e, 34; 2003b, XVII–XXII; vrt. Backman 2009, 442–462.)

Tätä uudistunutta lähestymistapaa Heidegger hahmottelee erityisesti vuosina 1936–1938 syntyneessä *Beiträge*-tutkielmassaan. Tässä kontekstuaalisuuden tapahtumaksi, mielekkään läsnäolon ja sen taustakontekstin dynaamiseksi vuorovaikutukseksi ymmärretty olemisen saa nimen *Ereignis*, ”tapahtuma”, ”tapaus” tai ”kohtaus”. *Ereignis* on todellisuuden historiallisen, tilannekohtaisen ja ainutkertaisen mielekkyyden tapahtumista, jossa olemisen ”tulee kohdalle” ja sijoittuu ihmisen olemisen muodostamaan tilannekohtaiseen ja ainutkertaaiseen ajallis-tilalliseen kontekstiin, täällä-kohtaan (*Da*). Tällaisena tilannekohtaisena kohtana täällä-olo, *Da-sein*, ”vastaa olemisen [*Seyn*] ainutlaatuisuutta tapahtumana [*Ereignis*]” (Heidegger 1989, 375). *Ereignis*, joka saksassa tarkoittaa ensisijaisesti juuri yksittäistä historiallista tapahtumaa, käyttäytyy Heideggerin (2002, 25) mukaan yksikkösanan (*singulare tantum*) tavoin: se esiintyy vain yksikkömuodossa, mutta ei kuitenkaan toimi yksittäisten tapahtumien katto- tai yleiskäsitteenä vaan tarkoittaa nimenomaan ainutkertaisen tapahtumisen ainutkertaisuutta, ainutkertaistumista sellaisenaan. *Ereignis* on juuri yksiköllisenä monikollinen, ainutkertaistenä moninainen: ”Tämä sana [*Ereignis*] nimeää olemisen [*Seyn*] ajatellen ja pohjustaa sen oleilun [*Wesung*] tämän oleilun omaan rakenteeseen [*Gefüge*], joka voidaan osoittaa tapahtumien [*Ereignisse*] moneudessa.” (Heidegger 1989, 470.) Yhtenä harvoista Heideggerin tulkitsijoista juuri Nancy on tavoittanut tämän *Ereigniksen* keskeisen piirteen:

Tapahtuman [événement] ainutlaatuisuus [unicité] ei ole numeerista. [...] Koska se ei ole annettu vaan sattuu [arrive], se myös yllättää, ja yksi ja ainoa tapahtuma niin sanotusti sattuu (tai ”saapuu”) sattumanvaraisen monesti. Tässä mielessä ei ole kuin tapahtumia, mikä täsmällisemmin sanoen tarkoittaa: ”on” [il y a] on tapahtumallinen (Sein, Ereignis). Tämä tarkoittaa myös, etteivät tapahtumat ole vain moninaisia, erillisiä ja hajaantuneita vaan myös harvinaisia. Tapahtuma on, niin sanoaksemme, yhtä aikaa sekä ainutlaatuinen, luvuton että harvinainen. (Nancy 1996, 201.)

Siinä missä oleminen puhtaana läsnäolona on Parmenideelle absoluuttisen itseriittoinen ja yhdenmukainen tila, tapahtumaksi ajatelluna olemiseen sisältyy ero sen ”tapahtumapaikan” tai ”kohdan” ja tuota kohtaa jäsentävien ja suuntaavien taustaulottuvuuksien välillä. Pisimmälle viedyn, mutta edelleen luonnosmaiseksi jäävän jäsennyksen tästä taustasta Heidegger esittää vuoden 1949 Bremenin luenossaan ”Olio” (”Das Ding”) kuuluisan neliyhteyksimallin (Geviert) avulla. Tässä luennossa yksittäinen, tilannesidonaisesti mielekäs olio jäsennetään neljän mielekkyysulottuvuuden yhteenkietoutumana tai polttopisteenä: konkreettisesti oliossa kohtaavat ”maa”, ”taivas”, ”kuolevaiset” ja ”jumalalliset”, joiden voidaan alustavasti katsoa vastaavan jäsenymättömän materiaalisuuden, jäsenyneen ja kielellistyneen ilmenemisen, äärellisen ja historiallisen ihmisyhteisön ja tämän yhteisön korkeimpien päämäärien, tavoitteiden ja ”arvojen” ulottuvuuksia. (Ks. Heidegger 1994, 11–12, 17–21; 2000d, 164–166, 170–175; 2009, 54–57, 61–66; ks. myös 1989, 310; 1996a, 152–181; 2000d, 139–156; 2003c, 22–33, 214–216; 2009, 22–44.) Nämä neljä eivät itse ole mitään substantiaalisia olioita tai ideaaleja vaan pelkkiä avoimia mielekkyyden suuntia, viittaushorisontteja. Niiden muodostama konteksti ei ole vakaa tai kiinteä vaan dynaaminen kontekstualisoitumisen prosessi, keskinäisten

viittaussuhteiden ”peilipeli” tai ”heijastusleikki” (Spiegel-Spiel), jossa neljä tahoja ovat läsnä vain epäsuorasti, viittauksina tai heijastumina keskiössään, kontekstuaalisesti mielekkäässä oliossa, jota ne suuntaavat. (Heidegger 1994, 18–21, 46–48, 74; 2000d, 172–173; 2007, 53; 2009, 63–64.) Näin ymmärretty olio ”elää” alinomaan sen tilannekohtaisen mielekkyyden muuntuessa; sen läsnäolon jokainen hetki on siksi ymmärrettävä viime kädessä *ainutkertaiseksi* mielekkyyden ilmentymäksi. ”Jokainen olio viivyttää neliyhteyttä maailman yhteen-taitoksen kulloiseenkin hetkeen [je Weiliges]. [...] Vain se mikä [neliyhteisestä] maailmasta kehii [gering] tulee kerran [einmal] olioksi.” (Heidegger 1994, 20, 21; 2000d, 173, 175; 2009, 65, 66.)

Monitahoiseksi ja monisuuntaiseksi tapahtumaksi ajateltu oleminen (Seyn) ei enää ole ymmärrettävissä pysyvästi identtisenä elementtinä tai piirteenä, joka pysyisi samana yksittäisten ilmentymiensä moninaisuudessa, vaan se tarkoittaa nyt mielekkyyden kontekstuaalisen ilmentymisen ja ainutkertaisuuden prosessia sellaisenaan. Heidegger erottaa toisistaan kaksi saksan kielessä erillistä samuuden käsitettä: *das Gleiche*, ”samanlainen”, ”saman-kaltainen” tai ”yhtäläinen” ja *das Selbe*, ”identtinen”, ”yksi ja sama”. (Heidegger 2000d, 187; 2009, 77; vrt. 1997b, 152.) Siinä missä Parmenideesta alkava perinne on ajatellut olemisen/läsnäolon identtisenä ensimmäisessä mielessä, kaiken todellisuuden vakioisena ja yhtäläisenä perustasona, Heideggerin postmetafysisessä avauksessa olemisen identtisyys on sen sijaan jälkimmäistä, ”yhden ja saman” rakenteellista yhteenkuuluvuutta (Heidegger 1989, 371). Kussakin tilanteessa ”identtistä” on juuri sen ainutkertaisuus, sen sijoittuminen jatkuvasti elävään nelitahoiseen mielekkyyssuhteeseen. *Beitragessä* lueteltujen ajattelun postmetafyysisten ”ratkaisujen” joukosta löydämme seuraavan:

[...] suhtautuuko oleva [das Seiende] olemiseen [Sein] kaikkein ”yleisimpänä” [Generellstes] piirteensä [kuten metafysiikan perinteessä

Parmenideesta alkaen] [...] *vai* tuleeko oleminen [Seyn] sanotuksi ainutlaatuisuudessaan [Einzigkeit] virittäen läpikotaisin olevaa ainutkertaisena [Einmaliges] [...]. (Heidegger 1989, 90–91.)

Parmenides ajattelee olemista puhtaana universaalina ajateltavuutena ja annettuutena, absoluuttisena ilmeisyytenä, joka on irrotettu kaikista suhteista mihinkään itselleen ulkoiseen. Omissa analyyseissään Heidegger hahmottelee, miten esisokraattisessa filosofian alussa lukkoonlyöty ajatus olemisen ykseydestä perustuu läsnäolon etusijaan, siihen, että todellisuutta tarkastellaan yksinomaan sen ”päällimmäisen” aspektin, ajateltavuuden ja ilmeisyyden kautta.

[...] [olemisen] ykseys on vain [...] läsnäolon [Anwesenung] sellaisenaan muodostama etuala [...] Alkukantaiset [anfänglich] ajattelijat törmäävät väistämättä tähän ykseyteen koska [...] olemisen [Sein] käsittäminen ylipäättään edellyttää, että läsnäolosta pidetään kiinni olemisen ensimmäisenä ja päällimmäisenä piirteenä [...]. Toisesta alusta käsin tämä olemisen vankumaton ja kyseenalaistumaton määre (ykseys) voi, ja sen täytyykin, vielä kyseenalaistua [...]. Silloin käy myös ilmi, että läsnäolevuuden (nykyisyyden [Gegenwart]) etusijan myötä [...] jokin on ratkennut, että *tähän kaikkein suurimpaan selviöön kätkeytyy mitä oudoin ratkaisu* [Entscheidung] [...]. (Heidegger 1989, 459–460.)

Kuten Aristoteles (*Metafysiikka* I, 5, 986b28–30) huomauttaa, olemisen ykseys ei ole Parmenideen perustavin teesi. Sen taustalla on vielä perustavampi ”ratkaisu”: että oleminen on ja ei-oleminen ei ole. Tämän alkuperäisen ratkaisun ”uusintana” Heideggerin ”toinen alku” ajattelee läsnäolon peruuttamatonta kontekstuaalisuutta ja suhteellisuutta, sen sijoittumista taustalla olevien viittaussuhteiden verkostoon siten, että läsnäolon ”etuala” tulee kulloinkin mielekkääksi *ainutkertaisella* tavalla, monitahtoisien taustakontekstin yhteenkietoutumana.

Ensimmäiselle, kantametafyyiselle alulle on vain absoluuttista, yhtäläistä ja yhdenmukaista läsnäoloa, joka on aina jo irrotettu kaikista suhteista itsensä ulkopuolelle. Toiselle, jälkimetafyyiselle alulle läsnäolo muodostuu aina suhteessa ei-läsnäoloon, dynaamiseen taustakontekstiin, joka antaa läsnäololle sen tilannesidonnaisen, ainutkertaisen ja heterogeenisen mielekkyuden.

AINUTKERTAISUUDEN POLITIIKKA:

HEIDEGGERISTA NANCYYN

Ajatukseen olemisen ainutkertaisuudesta ja sitä vastaavasta ihmisen ainutkertaisuudesta sisältyy mitä ilmeisimmin ajatus mielekkyys-tilanteiden ja mielekkyuden kokijoiden moninaisuudesta ja monikollisuudesta. Tämän Heidegger tiedosti hyvin. Juuri olemisen ainutkertaisuus on se rakenne, joka mahdollistaa heideggerilaisen hermeneutiikan korostaman mielekkyuden radikaalin historiallisuuden ja muuttuvuuden. Ainutkertaisuutensa ansiosta olemisellä voi ”olla historia”, tai täsmällisemmin: oleminen *on* mielekkyuden historiallista tapahtumista ainutkertaisissa tilanteissa, jotka eivät koskaan ole keskenään ”yhtäläisiä”, mutta muodostavat silti elävän perinteen jatkumon. Vuonna 1941 Heidegger kirjoittaa:

Historian yhtenäisyys ja yhteenkuuluvuus määrittävät olemisen ainutlaatuisuuden [Einzigkeit] pohjalta. Ainutlaatuisuudessa kukin asia on kulloinkin ainutlaatuinen ja kuuluu vain *sitten* ykseyteen. Olennaiset yhteydet historiaan eivät perustu johonkin moneutta koskevaan yleiseen [Allgemeines] (kuten metafysiikassa), vaan yksinkertaisuuden ainutlaatuisuuteen. (Heidegger 2005b, 44.)

Silmiinpistävää kuitenkin on, miten vähän Heidegger lopulta pohti tätä monikollisuutta ja erityisesti se, miten vähän hän sovelsi tätä

koko ajatteluaan kannattelevaa teemaa *yhteisön* ajattelemiseen. Löydämme häneltä kyllä muutamia tämänsuuntaisia yrityksiä: tärkein näistä on *Olemisen ja ajan* analyysi kanssaolemisenestä (*Mitsein*), olennaisesta ”keskinäisyydestä”, täälläolon keskeisenä rakenteellisena piirteenä (Heidegger 2000c, 154–164; 2001, 117–125). Tämäkin analyysi jää *Olemisen ja ajan* kokonaisuudessa silti sivujuonteeksi; perustellusti Nancy katsoo, että

Olemisen ja ajan eksistentiaalinen analytiikka on hanke, josta kaikki myöhempi ajattelu on riippuvaista, niin Heideggerin oma ajattelu kuin meidän ajatuksemme [...]. Mutta *Mitseinin* analytiikka jää siinä luonnokseksi ja alisteiseen asemaan, vaikka *Mitsein* esitetään *Daseiniin* olemuksellisesti kuuluvana piirteenä. (Nancy 1996, 117.)

Kanssaolemisen teeman luonnosmaisuuksa käy erityisen voimakkaasti ilmi siitä, miten Heideggerin 1930-luvulla kansallissosialistisen harharetkensä yhteydessä kehittämä, yhtä luonnosmaiselle asteelle jäänyt ”kansan” ontologia omaksuu fasisistivaikutteisen ymmärryksen ”kansasta” historiallisena *yksikkönä*, *yhtenäisenä* kokijana ja toimijana, joka jakaa *yhteisen* kohtalon. Kärjistetyimminkin tämä ajatus välittyy Heideggerin elokuussa 1934 pitämistä saksalaista yliopistoa käsittelevistä luennoista, jotka tosin syntyivät kovan ideologisen paineen ja valvonnan alla, mutta sisältävät myös itsenäistä kehittelyä:

Kansallissosialistisen vallankumouksen olemus muodostuu siitä, että Adolf Hitler on korottanut [...] uuden yhteisöllisyyden [*Gemeinschaft*] hengen kansan uuden järjestyksen muovavaksi voimaksi ja vienyt sen täytäntöön. Kansallissosialistinen vallankumous [...] on kansan sisäistä uudelleenkasvattamista oman yhtenäisyytensä [*Einigkeit*] ja ykseytensä [*Einheit*] tahtomiseen. [...] valtio merkitsee elävää, vastavuoroisen luottamuksen ja vastuullisuuden hallitsemää järjestystä, jossa ja jonka kautta

kansa toteuttaa oman historiallisen täälläolon-
sa [*Dasein*]. (Heidegger 2000a, 302.)

Kansa, Heidegger jatkaa, ei ole ”muodoton, tahdoton ja päämäärätön massa”, eikä varsinkaan ”lukemattomien puolueiden ja toisiinsa epäluuloisesti suhtautuvien luokkien horjuvaa rinnakkaisuutta ja vastakkaisuutta”. Mussolinilaisen korporativismin hengessä Heidegger kuvailee, miten kansa saavuttaa todellisen ”jäsenyneysyytensä ja yhtenäisyytensä” yhteisön vuoksi tehtävässä työssä, jossa kullakin kansan jäsenenä on oma funktionaalinen roolinsa. Kansallissosialismin ”sosialismi” merkitsee tällöin ”huolta kansan yhteisön sisäisestä järjestyksestä”. (2000a, 302–304.) Heidegger liittyy näin niihin kadotetun, esimoderniin ja esteettölliiseen yhteiskuntaan assosioidun ”yhteisöllisyyden” haikailijoihin – tai sen oikeistolaisiin uudelleenajattelijoihin – joiden myyttisiä ajattelutapoja, ajatusta yhteisöstä toisaalta tuogaanisena yhteenkuuluvuutena ja toisaalta tuotettuna ”teoksena” (*œuvre*), Nancy on ansiokkaasti dekonstruoivut teoksessaan *La communauté désœuvrée* (Toimeton yhteisö, tai kirjaimellisesti ”Teosmaisuudesta riisuttu yhteisö”, 1986). Nationalistis-fasistinen vaihe jäi Heideggerin ajattelussa sivu- tai harhapoluksi, mutta yhteisön teemaan hän ei enää varsinaisesti palannut – Hannah Arendt (1994, 443) tosin näkee tietyn lupauksen siinä, että Heideggerin neliyhteydessä esiintyvät ”kuolevaiset” ovat monikossa.

Heideggerin ajattelun soveltaminen yhteisön, yhdessäolemisen ja politiikan ajatteluun on näin ollen jäänyt erityisesti kahden ajattelijan, Arendtin ja Nancyn saavutukseksi. Arendtin *Vita activa* (*The Human Condition*, 1958) on klassinen tutkielma ihmisen toiminnallisesta elämästä työskentelevänä, tuottavana ja tekoja tekevänä olentona, joka elää yhdessä muiden kanssa yksityiselämän, sosiaalisen kanssakäymisen ja politiikan alueilla. Tarkastelun lähtökohtana on Arendtin ymmärrys moninaisuudesta (*plurality*) ja ainutkertaisuudesta inhimillisen toiminnan ontologisenä ehtona:

[...] olemme kaikki samanlaisia eli ihmisiä sillä tavoin, ettei kukaan ole koskaan samanlainen kuin joku toinen, joka eli tai elää nyt tai tulee elämään. [...] Ihmisessä toisuus [*otherness*] [...] ja erillisyyttä [*distinctness*] [...] yhdistyvät ainutlaatuisuudeksi [*uniqueness*], ja ihmisten moninaisuus on ainutlaatuisien olentojen paradoksaalista moneutta. (Arendt 1998, 8, 176; 2002, 16, 178; suomennosta muutettu.)

Nancyn erityisenä ansiona on hänen analyysinsä perustava ontologinen pohjustus: kanssaoleminen ja keskinäisyys, monikollinen ainutkertaisuus, ei hänen ajattelussaan kytkeydy pelkästään ihmisen ja ihmisyyteen olemiseen, vaan myös ja ennen kaikkea olemisen omaan kanssa-luonteeseen, sen mielekkyyden tapahtumisen monikolliseen ainutkertaisuuteen, johon ihminen olennaisesti osallistuu vastaanottajan ja tulkin roolissa. Nancy tähdentää, että kyseessä ei ole pelkkä ”sosiaalinen ontologia” tai edes ”sosiaalisuuden ontologia”, vaan moninaisuuden edellyttävä ainutkertaisuuden ontologia on itsessään perustavinta ”sosiaalisuutta”.

Tällaisessa ontologiassa, joka ei ole ”sosiaalista ontologiaa” ”regionaalisen ontologian” mielessä vaan jossa ontologiasta itsestään tulee kaikkea ”sosiaalista”, kaikkea ”yksilöllisyyttä” ja ”olemisen olemusta” alkuperäisempää ”sosiaalisuutta” tai ”sosiaatiota” [*sociation*], oleminen on luonteeltaan *kanssa* [*avec*], se on olemisen omaa *kanssa-luonnetta* [...]. (Nancy 1996, 58.)

Ei ole liioiteltua sanoa, että etenkin Arendtin ja Nancyn, mutta myös Giorgio Agambenin, Jacques Derridan, Antonio Negrin ja Michael Hardtin vaikutuksesta ”ainutkertaisuuden politiikan” teema on viime vuosikymmeninä noussut mannermaisena poliittisen filosofian keskiöön.¹² Keskeiseksi nousee tällöin Samuel Weberin (2008, 644) sanoin kysymys siitä, voiko ainutkertaisuuskeskinäisyys korvata suvereenin, itseriittoisen yksilön tai minä-subjektin poliittisen ajattelun ytimenä.

Tämä korvaaminen on Nancyn teoksessaan *La communauté désœuvrée* esittämän perusteesin mukaan edellytys yhteisön (*communauté*) ja yhdessäolemisen (*être-en-commun*) ajattelemiselle ylipäätään radikaalissa mielessä. Modernia poliittista ajattelua ja yhteiskunta-teoriaa Hobbesista ja Rousseausta saakka hallinnut kokemus yhteisön tai yhteisöllisyyden hajoamisesta tai katoamisesta kiteytyy tuota ajatteluperinnettä kannatelleeseen itseriittoisen, itsensä kanssa aukottoman identtisen ja jakamattoman yksilön (*individu*) käsitteeseen: moderni yksilösubjekti on Nancyllä vain ”jääne yhteisön purkautumisen kokemuksesta” ja ”hajoamisprosessin abstrakti lopputulos” (Nancy 1990, 16). Kun yhteiskuntaa aletaan ajatella yhteiskuntasopimuksen, autonomisten subjektien yhteenliittymän tai kollektiivin pohjalta, on yhteisöllisyys Nancy tarkoittamassa mielessä jo kadotettu näköpiiristä; siksi kysymys yhteisöstä loistaa poissaolollaan koko modernissa itseriittoisen yksilön metafysiikassa (1990, 17). Tämän kysymyksen uusi avaaminen edellyttää, että ”äärettömän”, so. ääristään ja ulkopuolestaan riippumattoman yksilöidentiteetin logiikan korvaa Heideggerin ajattelussa uudella tavalla avautuvan ”äärellisen”, so. olennaisesti omalle ulkopuolelleen ja toisille ainutkertaisuuksille ”altistetun” ja yksinomaan suhteessa niihin määrittyvän ainutkertaisuuden – ei-läsnäololle altistetun kontekstuaalisen läsnäolon – logiikka.

Yhdessäoleminen [*être-en-commun*] ei tarkoita korkeamman asteen substanssia tai subjektia, joka ottaa haltuunsa erillisten yksilöllisyyksien [*individualité*] rajat. Yksilönä olen sulkeutunut kaikelta yhteisöllisyydeltä, eikä olisi liioiteltua sanoa yksilön – mikäli absoluuttisen yksilöllistä olentoa voisi ylipäätään olla – olevan äärettömän. [...] Mutta *ainutkertainen olento*, joka ei ole yksilö, on *äärellinen olento*. [...] Aitutkertainen olento *ilmenee* äärellisyytenä itsenään: toisen äärellisen olennon äärellä [...], *saman* ainutkertaisuuden piirissä – ja tämä ainutkertaisuus on sellaisenaan aina *toinen*, aina jaettu [*partagéé*],

aina alistettu [*exposéé*]. [...] Yhteisö [*communauté*] tarkoittaa [...] ettei ainutkertaista olentoa ole ilman toista ainutkertaista olentoa; se edellyttää [...] alkuperäisen tai ontologisen ”sosiaalisuuden” [...]. (Nancy 1990, 68–69, 70, 71.)

Sekä Heideggerin että Nancy ajattelua voidaan perustellusti kutsua ”postmoderniksi” siinä mielessä, että molempia luonnehtii tiettyjen modernia länsimaista filosofiaa, uuden ajan metafysiikkaa ja poliittista ajattelua, suunnanneiden lähtökohtien – subjekti- ja subjektiivisuusmetafysiikan, suvereenin yksilön käsitteen – kyseenalaistaminen. Heideggerin ”toisen alun” historiallinen perspektiivi on kuitenkin vielä modernia paljon laajempi: kyseessä on viime kädessä yritys ajatella uudelleen jo esisokraattisella kaudella muotoutunut metafysisinen pyrkimys kiinnittää todellisuus perimmäiseen, kaikenkattavaan ja pysyvään läsnäolon ja identiteetin tasoon ja etsiä todellisuuden yhtenäisyyttä juuri sen peruuttamat-

tomasta heterogeenisyydestä, ainutkertaisuuksien moneudesta. Nancy ainutkertaisuuksien yhteisön ontologiaa on hedelmällisintä tarkastella tämän postmetafyyssisen avauksen jatkeena ja täydennyksenä, yrityksenä paikata yhtä Heideggerin suurimmista ja ilmeisimmistä laiminlyönneistä soveltamalla olemisen ainutkertaisuuden teemaa yhteisön, yhteisyyden ja keskinäisyyden uudelleen jäsentämiseen. Täten se pyrki välttämään Arendtin (1994, 428–447) kuvaileman poliittisen filosofian perinteisen helmasynnin, jonka vangiksi Heidegger itse omassa poliittisessa ajattelussaan vielä osin jäi: ihmisten, näkökulmien ja näkemysten moneuden alistamisen jollekin perustavammalle ykseydelle tai yleisyydelle. On kuitenkin selvää, että ”ainutkertaisuuden politiikka” on edelleen avoin kysymys, jolle Arendt, Nancy ja muut nykyajattelijat ovat antaneet vasta suuntaviivoja: sen merkitykset, seuraukset ja lopullinen teoreettinen kantama ovat edelleen vasta hahmottumassa.

VIIITTEET

1. Kirjoitus pohjautuu *The Future of Political Community* -kokouksessa (Helsinki, joulukuun 2010) sekä *Jean-Luc Nancy ja singulaarinen pluraalinen oleminen* -tapahtumassa (Tampere, lokakuun 2012) pidettyihin esitelmiin; kiitän molempien tapahtumien osallistujia hyödyllisistä huomioista.
2. Olemisen ainutkertaisuudesta ks. myös Nancy 1988, 91–98; 1990, 191–92; 1996, 200–202. Teeman merkitystä Heideggerin ajattelussa korostaa erityisesti myös tärkeimpiin Heidegger-tulkkeihin kuuluva Reiner Schürmann (1982, 263; 1996, 718, 733; 1999, 243–246).
3. Tämän artikkelin teemoista ks. myös Backman 2004; 2009; 2011; 2013.
4. Herakleitosista pidetään usein Parmenidesta vanhempana, mutta tämä ajoitus on täysin epävarma ja perustuu lähinnä Diogenes Laertoksen (*Merkittävien filosofien elämät ja opit* IX, 1, 23) ja Platonin (*Parmenides* 127b1–c5) ilmoittamiin konventionaalisiiin elinvuosiin (ks. Diels 1876, 33–36; Burnet 1948, 169–70). Koska kumpikaan ei todistettavasti viittaa toiseen, on todennäköisempää, että he elivät suunnilleen samaan aikaan kreikkalaisen maailman eri puolilla.
5. Heitsch (1974, 90–98) katsoo, että Parmenideen ”toisuus”, *alētheia*, on ymmärrettävä ennen muuta ”ilmeisyydeksi” (*Evidenz*).
6. Lyhenne DK viittaa teokseen Diels & Kranz 1951.
7. Sana *doksa*, joka tarkoittaa jonkin pitämistä jonakin, näkemystä, mielipidettä tai otaksuamaa, on etymologisessa yhteydessä verbiin *dekhomai*, ottaa vastaan, hyväksyä – kyseessä on todellisuus sellaisena kuin se arkikokemuksen moninaisuuden näyttäytyy ja tulee vastaanotetuksi. Ks. Mourelatos 1970, 194–221; Coxon 1986, 170. Vrt. Herakleitos, *DK 22 B 28*: ”Kaikkein luotettavimmankin [*dokimōtatos*] tieto muodostuu siitä, miten asiat näyttävät [*dokeonta*], ja sitä hän myös varjelee.”
8. Tämäntyyppistä ”femenologista” Parmenides-luennat ovat 1900-luvulla kehitelleet erityisesti Karl Reinhardt ja Hans Schwabl. Ks. Reinhardt 1985, 18–88; Schwabl 1953, 57. Heidegger (2000c, 275n222; 2001, 223n1) tähdentää Reinhardtin Parmenides-tulkinnan suurta merkitystä.

9. Verdenius (1942, 10) tähdentää, että ajattelu, *noos*, tarkoittaa Parmenideelle hyvin yleisessä mielessä mitä tahansa tietoisuutta jostakin asiasta; käsitteeseen ei sisälly erottelua aistihavainnon, kuvittelun, intuition tms. tietoisuuden muotojen välillä.
10. Cordero (1979, 24n1; 1987, 19–20) on osoittanut Dielsin ja Kranzin hyväksymän version tästä kohdasta (*kbrē to legein te noein t'*, ”on tarpeen jäsentää sekä ajatella”) virheelliseksi; käsikirjoituksissa lukee *to legein, to noein t'*, ”jäsentää tämä ja ajatella tämä”.
11. Vrt. Heideggerin (1993, 67–68) kommentti tähän: ”Nyt-hetki on [...] aina pysyvä jokaisessa nyt-hetkessä. Oleminen on pysyvää *läsnäolevuutta* [*ständige Anwesenheit*]. Nyt-hetki on yksi ja sama [*dasselbe*] jokaisessa nyt-hetkessä. Oleminen on pysyvästi vailla vastakohtia ja eroja siinä, mikä on.”
12. ”Ainutkertaisuuden politiikasta” ks. esim. Vaughan-Williams 2007; Weber 2008; 2011.

KIRJALLISUUS

- Arendt, Hannah (1994) *Essays in Understanding 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*. 2. painos. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2002) *Vita activa: ihmisenä olemisen ehdot*. Suomentanut Eija Virtanen ym. Tampere: Vastapaino.
- Aristoteles (1924) *Aristotle's Metaphysics, 1–2*. Toimittanut W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1990) *Teokset, 1: Metafysiikka*. Suomentaneet Tuija Jatakari & Kati Näätäsaari & Petri Pohjanlehto. Helsinki: Gaudeamus.
- Aubenque, Pierre (1987) ”Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide”. Teoksessa Aubenque (toim.) 1987, 102–134.
- Aubenque, Pierre (toim.) (1987) *Études sur Parménide, 2: Problèmes d'interprétation*. Paris: Vrin.
- Backman, Jussi (2004) ”Aiheesta toiseen: Heidegger, Parmenides ja ajattelun lähtökohdat”. *Ajatus* 61: 209–251.
- Backman, Jussi (2009) *Complicated Presence: The Unity of Being in Parmenides and Heidegger*. Helsinki: University of Helsinki.
- Backman, Jussi (2011) ”Olemisen kontekstuaalisuus Heideggerin jälkimetafysiikassa”. *Ajatus* 68: 201–242.
- Backman, Jussi (2013) ”Unity in Crisis: Protometaphysical and Postmetaphysical Decisions”. Teoksessa Magun (toim.) 2013, 87–112.
- Burnet, John (1948) *Early Greek Thinking*. 4. painos. London: Black.
- Cordero, Néstor-Luis (1979) ”Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7”. *Phronesis* 24: 1–32.
- Cordero, Néstor-Luis (1987) ”L'histoire du texte de Parménide”. Teoksessa Aubenque (toim.) 1987, 3–24.
- Coxon, A. H. (1986) *The Fragments of Parmenides*. Assen: Van Gorcum.
- de Vries, Hent (toim.) (2008) *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press.
- Diels, Hermann (1876) ”Chronologische Untersuchung über Apollodors Chronika”. *Rheinisches Museum für Philologie* 31: 1–54.
- Diels, Hermann & Kranz, Walther (1951) *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und deutsch, 1*. 6. painos. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Diogenes Laertios (1964) *Vitae philosophorum, 1–2*. Toimittanut H. S. Long. Oxford: Oxford University Press, 1964.
- Diogenes Laertios (2003) *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Suomentanut Marke Ahonen. Helsinki: Summa.
- Fränkel, Hermann (1930) ”Parmenidesstudien”. *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen aus dem Jahre 1930: Philologisch-Historische Klasse*, 153–192.
- Heidegger, Martin (1989) *Gesamtausgabe, 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1990) *Gesamtausgabe, 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 2. painos. Toimittanut Klaus Held. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1991) *Gesamtausgabe, 51: Grundbegriffe*. 2. painos. Toimittanut Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1992a) *Gesamtausgabe, 45: Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, Martin (1992b) *Gesamtausgabe, 54: Parmenides*. 2. painos. Toimittanut Manfred Frings. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1993): *Gesamtausgabe, 22: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Toimittanut Franz-Karl Blust. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1994) *Gesamtausgabe, 79: Bremer und Freiburger Vorträge*. Toimittanut Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1996a) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. 6. painos. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1996b) *Wegmarken*. 3. painos. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997a) *Gesamtausgabe, 66: Besinnung*. Toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997b) *Der Satz vom Grund*. 8. painos. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (1997c) *Was heisst Denken?* 5. painos. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1998a) *Einführung in die Metaphysik*. 6. painos. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1998b) *Nietzsche, 1*. 6. painos. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (1998c) *Nietzsche, 2*. 6. painos. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2000a) *Gesamtausgabe, 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*. Toimittanut Herrmann Heidegger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000b) *Kirje "humanismista" & Maa-ilmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, Martin (2000c) *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, Martin (2000d) *Vorträge und Aufsätze*. 9. painos. Stuttgart: Neske.
- Heidegger, Martin (2000e) *Zur Sache des Denkens*. 4. painos. Tübingen : Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2001) *Sein und Zeit*. 18. painos. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin (2002) *Identität und Differenz*. 12. painos. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, Martin (2003a) *Holzwege*. 8. painos. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2003b) "Preface/Vorwort". Teoksessa Richardson 2003, VIII–XXIII.
- Heidegger, Martin (2003c) *Unterwegs zur Sprache*. 13. painos. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, Martin (2005a) *Gesamtausgabe, 15: Seminare*. 2. painos. Toimittanut Curd Ohwadt. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2005b) *Gesamtausgabe, 70: Über den Anfang*. Toimittanut Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2007) *Tekniikka ja käänne*. Suomentanut Vesa Jaaksi. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Heidegger, Martin (2009) *Esitelmiä ja kirjoituksia, 2*. Suomentaneet Vesa Jaaksi & Reijo Kupiainen & Miika Luoto & Tere Vadén. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Heidegger, Martin (2010a) *Johdatus metafysiikkaan*. Suomentanut Jussi Backman. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Heidegger, Martin (2010b) *Mitä on metafysiikka?* Suomentanut Antti Salminen. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura.
- Heitsch, Ernst (1974) *Parmenides: Die Fragmente*. Zürich: Artemis & Winkler.
- Hölscher, Uvo (1968) *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Karsten, Simon (1835) *Philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae, 1.2: Parmenidis Eleatae carminis reliquiae*. Amsterdam: Müller.
- Magun, Artemy (toim.) (2013) *Politics of the One: Concepts of the One and the Many in Contemporary Thought*. New York: Bloomsbury Academic.
- Miller, Mitchell (1978) "Parmenides and the Disclosure of Being". *Apeiron* 13 (1): 12–35.
- Mourelatos, Alexander P. D. (1970) *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*. New Haven, CO: Yale University Press.
- Nancy, Jean-Luc (1988) *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (1990) *La communauté désœuvrée*. 2. painos. Paris: Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc (1996) *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Platon (1901) *Platonis opera, 2*. Toimittanut John Burnet. Oxford: Oxford University Press.

- Platon (1902) *Platonis opera*, 4. Toimittanut John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- Platon (1999) *Teokset, 3: Faidon, Pidot, Faidros, Parmenides, Theaitetos*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila & Pentti Saarikoski & Marianna Tyni & A. M. Anttila. Helsinki: Otava.
- Platon (1999) *Teokset, 4: Valtio*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.
- Reinhardt, Karl (1985) *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* [1916]. 4. painos. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Richardson, William J. (2003) *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. 4. painos. New York: Fordham University Press.
- Risser, James (toim.) (1999) *Heidegger toward the Turn: Essays on His Work of the 1930s*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Schürmann, Rainer (1982) *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.
- Schürmann, Rainer (1996) *Des hégémonies brisées*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- Schürmann, Rainer (1999) "Ultimate Double Binds". Englanninnos Kathleen Blamey. Teoksessa Risser (toim.) 1999, 243–267.
- Schwabl, Hans (1953) "Sein und Doxa bei Parmenides," *Wiener Studien* 66: 50–75.
- Tarán, Leonardo (1965) *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vatter, Miguel (toim.) (2011) *Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism*. New York: Fordham University Press.
- Vaughan-Williams, Nick (2007) "Beyond a Cosmopolitan Ideal: The Politics of Singularity". *International Politics* 44: 107–124.
- Verdenius, Willem Jacob (1942) *Parmenides: Some Comments on His Poem*. Groningen: J.B. Wolters' Uitgevers-Maatschappij.
- Weber, Samuel (2008) "Towards a Politics of Singularity: Protection and Projection". Teoksessa de Vries (toim.) 2008, 626–646.
- Weber, Samuel (2011) "Drawing – the Single Trait: Towards a Politics of Singularity". Teoksessa Vatter (toim.) 2011, 221–250.