

ONTOLOGIA, KÄYTÄNTÖ, ETIIKKA

Mistä ja miten syntyi yksi filosofian suurista klassikoista, jota Reijo Kupiaisen suomennoksen jälkeen saksaa osaamattomatkin kutsunevat Sein und Zeitiksi? Miten sitä olisi syytä lukea?

Nuoren Heideggerin pääteos (ilm. 1927) on lukijalle ongelmallinen jo sen suhteen, että polkuja sen lukemiseen ja tulkitsemiseen on monia. Luulen että tarkempienkin laskutoimitusten jälkeen teoksen herättämiä kysymyksiä on huomattavasti enemmän kuin mihin se pystyy vastaamaan. Se on keskeneräinen ja epäonnistunut: tutkimussuunnitelman lupaama toinen osa puuttuu kokonaan, samoin kuin ensimmäisen osan kolmas jakso. Keskeneräinen Sein und Zeit on kuitenkin myös toisella, aivan erityisellä tavalla. Ehkä juuri tulkinnoille avoimuutensa ansiosta sen vaikutukset ulottuivat niin suoraan Heideggerin oppilaiden välityksellä kuin välillisemminkin hyvin laajalle 1900-luvun ”mannermaiseen” filosofiaan ja muuhun hengenelämään psykiatriasta televisiotutkimukseen.

Klassikkoa kommentoivan on aina syytä muistaa, että ”oikein hyvien teosten ainoa vika on siinä, että ne tavallisesti antavat aiheen varsin monille huonoille tai keskinkertaisille teoksille”¹. Koska yhtä artikkelia varten tavoite kaikenkattavasta klassikkotulkinnasta on tietysti täysin tuonpuoleista, tavoittelenkin esityksessäni vain muutamaa itseäni kiinnostanutta, teoksen muotoutumiseen vaikuttanutta johtolankaa, joita nuori Heidegger seurasi 1910-luvun loppupuolelta koko 1920-luvun alkupuolen suunnilleen *Sein und Zeitin* ilmestymiseen asti, ja valaisen itse teosta ja sen käsitteistöä näitä tarpeita varten. Pyrin arvioimaan olemisen moninaisten merkitysten ongelmaa (*polysemia*) sekä ontologisen ja eettisen näkökulman suhdetta. Vaikka ensimmäisen kysymyksen osalta pitäisi periaatteessa puhua enemmän keskiajan aristotelismista kuin itse Filosofista, katson että tätä kysymystä tarkasteltaessa itse Aristoteleen nostaminen esiin palvelee asian, siis sen kreikkalaisten juurten, ymmärtämistä paremmin. Näiden avauksien tehtävä on kuitenkin vain antaa jokin valo tai jokin suuaukko teokseen, joka kaikesta keskeneräisyydestään huolimatta kirjan ääreen ensi kertaa istuvasta tuntuu seisoivan liiankin vakaasti omilla jaloillaan.

Vaikka aatehistoriallinen tarkastelu saattaa antaa malleja teoksen lukemiseen ja suuntaviivoja tulkintaan, on silti syytä muistaa, että tämä on vastoin Heideggerin filosofoinnin henkeä. Tällä ei tietysti ole sen yleisempää merkitystä, koska tämä henki, *Geist*, oli, kuten tiedämme, intohimoinen niin hyvässä kuin pahassakin. Vaikka tämä filosofia parhaimmillaan toteuttaa itse Heideggerin filosofialle antamaa maksimiä, säilyttää elementaareimpien sanojen voimaa², ei mainitsemieni tulkinnallisten päämäärien jäljittämistä ainakaan kumoa pieni vilkaisu siihen taustaan, jota vasten tiedämme nyt *Sein und Zeit* syntyneen.

AATEHISTORIAA

Franz Brentanon väitöskirjaa *Über die Mannichfachen Bedeutungen des Seins nach Aristoteles* lukemalla Heidegger tutustuu jo poikasena

aristotelisen ontologian ja skolastisen perinteen ongelmiin olemisen monista merkityksistä. On väitetty jopa, että nuoren Heideggerin ajattelua aina 1930-luvun alkuun asti säätelivät näistä ohjaavan merkityksen etsintä, siis olemisen varsinaisen merkityksen etsintä.³

Opettajansa Edmund Husserlin fenomenologiaan Heidegger uppoutui erityisesti *Logische Untersuchungen*-teoksen kautta. Toimissaan vuosina 1919-23 Freiburgin yliopistossa Husserlin assistenttina hän kuitenkin päätyi hylkäämään tämän fenomenologian niin pitkälle että lopulta jäljelle jäi vain husserlilainen metodi tai tutkimuksen eetos, jota Heidegger sovelsi uudella tavalla. Husserlin ajattelun ongelmaksi hän katsoi liiallisen sitoutumisen kartesiolaiseen subjektiin. Tämä johtaa transsendentaalisen ja empiirisen tason erotteluun, minkä säilyttämiselle Heidegger ei löydä perustetta. Kyse on lopulta psykologismista irtisanoutumisesta – siitä käsityksestä että tietoisuudelle paljastuvat objektit muodostavat filosofisen tutkimuksen lähtökohdan. Pikemmin kuin teoreettisesti etäännyttävää filosofiaa Heidegger etsii elämää itseään tutkivaa alkutiedettä, tiedettä joka tarkastelee teoreettisen tieteen subjektia ympäristössään ja kaikessa konkreettisuudessaan. Filosofian tehtävä on subjektin elävöittäminen, irtisanoutuminen myös uuskantilaisuudessa esiintyvistä ajatuksesta filosofian ja teorian identifikaatiosta.⁴

Uskonnon läsnäoloa ainakaan nuoren Heideggerin ajattelussa ei voi väheksyä. Vaikka hän julkilaususti irrautui katolisuudesta v. 1919, ei eroa uskonnosta tai uskonnollisuudesta voi Heideggerin kohdalla pitää missään mielessä lopullisena.⁵ Edellisestä johtuen ja myös sen vuoksi että muutama aika tätä ennen naitu vaimo Elfriede Petri edusti reformoitua uskoa, ei myöskään Lutherin vaikutusta Heideggerin yhteydessä voi väheksyä. Vaikkei entinen kuoripoika ja teologian opiskelija voinut enää pitää itseään uskovaisena, *filosofinen* irtautuminen jumalasta ei kuitenkaan ollut koskaan kovin yksiselitteinen. Heideggerille Luther edusti tieteellistä versiota kristillisyydestä, joka kääntymyksen jälkeen tarkoitti skolastisesta filosofiasta puhdistettua uskonkokemusta. Heidegger omaksui myös joksikin aikaa Lutherin tunnetun epäluulon Aristotelesta kohtaan. Lisäksi on

tärkeä tietää, että Paavalilta Heidegger löysi ajatuksen pelastuksesta, varsinaisesta elämästä, joka taas vaikutti ihmiselle ominaisen ns. kairologisen ajallisuuskäsityksen muotoutumiseen.⁶

Samaan ketjuun liittyvät myös Wilhelm Diltheyn ajatukset inhimillisen elämän erityislaadusta. Dilthey ajatteli tuovansa luonnontieteellisen ontologian, paljaan objektidellisuuden tarkastelun rinnalle historiallisen elämän ontologian tarkastelun. Hän pyrki näin osoittamaan tämän historiallisen elämän riippumattomuuden luonnonontologiasta. Diltheyn hermeneutiikasta Heidegger löysi ihmistä koskevan olemismäärän, historiallisuuden kautta jäsentyvän tulkinnallisuuden.⁷ Mannermaista filosofiaa ylipäättään ja hermeneutiikkaa erityisesti onkin syytetty relativismista, perspektiivisyydestä ja mielipidenihilismistä. Heidegger korostaa kuitenkin sitä, että tutkiessamme inhimillistä olemassaoloa meidän on valittava sen kuvaukseen sopivimmat käsitteet, eikä siirtää kohdetta jo lähtökohdiltaan virheelliseen käsitteistöön. Matemaattisluonnontieteellinen lähtökohta ei pysty tarjoamaan soveliaista lähtökohtaa, koska kalaa ei pidä tarkastella kuivalla maalla, väärässä ympäristössä. Tällainen käsitys edustaa ajattelun perspektiivivirhettä, ei se, että tutkimuskohdetta kuvaamaan valitaan sopivin käsitteistö. Siten käsitys ihmiseksistenssin palautumattomasta tulkinnallisuudesta ei heikennä filosofisen diskurssin asemaa suhteessa Uudella ajalla alkaneeseen luonnontieteen kehitykseen. Miten se voisikaan, koska hermeneutikot katsovat pikemmin, ettei edes Kari Enqvist omaa tässä suhteessa minkäänlaista Jumalan näkökulmaa, sillä luonnontiede edustaa vain yhtä näkökulmaa.

Heidegger on usein, erityisesti Suomessa, luettu eksistentialistien joukkoon. Ongelma on, että eksistentialismi on 1940-luvulla syntynyt ranskalainen ilmiö, jonka keulahahmo tietysti oli J.-P. Sartre. Heidegger taas edusti yhdessä Karl Jaspersin kanssa 1920-luvulla Saksassa syntynyttä eksistenssifilosofiaa (*Existenzphilosophie*), jonka päämäärät olivat toiset kuin eksistentialismin. Puhe eksistentialismista Heideggerin yhteydessä ei siis ole sattuvaa, etenkin kun *Sein und Zeitin* jälkeiset olemiskysymyksen muotoilut etäännyttivät häntä entisestään humanistis-antropologisesta tarkastelusta, mitä eksistentialismi hänelle edusti⁸. Vähintään osasyllinen yksilön korostukseen on Kierkegaard, joka vastoin Hegelin spekulatiivista idealismia korosti eettistä tasoa ihmisen sisäisenä elementtinä. *Sein und Zeitin* taustalla pyörivää hässäkkää sekoittaa vielä moni tunnistettava elementti, mm. Kantin transsendentaalifilosofia, Hegelin vaikutus ja uuskantilainen perintö.

Yritän nyt siilata esiin sitä, missä mielessä ja määrin Aristoteleen filosofia, erityisesti tämän käytännöllisen filosofian luenta on vaikuttanut *Sein und Zeitin* syntyyn. Pyrin tätä kautta avaamaan yhden mahdollisen tulkintastrategian teokseen. Samalla on kuitenkin pidettävä silmällä teoksen keskeisiä oivalluksia, jotta ymmärtäisimme, mihin Heidegger pyrkii.



Filosofian tehtävä, Heidegger kertoi oppilailleen talvilukukauden 1923–24 pitämänsä luentosarjan aluksi, ei lainkaan ole tarjota ”perustaa, ohjelmaa tai systeemiä”, eikä tätä olisi edes syytä odottaa filosofialta, sillä ”olen vakuuttunut, että filosofia on lopussa...” Hänen mukaansa ”löydämme edestämme kokonaan uudet tehtävät, joilla ei ole mitään tekemistä perinteisen filosofian kanssa”. Ja tämän tehtävän on määrää suorittaa fenomenologia. Se johdattaa uusiin tutkimuksiin, joiden pääteema on inhimillinen olemassaolo, ”täällä-olo” (*Dasein*). Fenomenologiassa, tai nyt tarkemmin, fenomenologian ”itsetulkinnassa” ei kuitenkaan ole lainkaan kyse tietoisuuden tai subjektin itse itselleen antamasta tulkinnasta.⁹ Vaikka tässä kalskahtaa kaikille uusille filosofioille tyypillinen tendenssi kieltää mennyt filosofia, on hermeneuttisen asenteen kohdistaminen ihmiseen itseensä husserlilaisella ankaruudella hyvinkin vallankumouksellista. *Tässä* tietoisuus ei reflektoi itse itseään, sillä Heidegger ajattelee ihmisen tajuisen puolen rakentumista syvemältä, toiselta tasolta, sekä laajemmin, useammasta näkökulmasta. Hän katsoo vastoin Uuden ajan filosofian valtavirtaa, ettei ole mitään valmista tietoisuutta joka sitten asettaisi itselleen kysymyksiä, vaan että kysyminen muokkaa ihmisen olemisen modaliteettia, olemismuotoa, ja se on siksi otettava vakavasti tarkastelun alle. Nuori Heidegger kuitenkin jatkaa, ettei traditiosta vapautuminen tarkoita ainoastaan tietoisuusfilosofiasta vapautumista, vaan on osa huomattavasti laajempaa ongelmaa. Se koskee ennen kaikkea sitä, mikä ”kreikkalaisilla” oli aitoa, mutta mikä tämän jälkeen menetti aitoutensa – tieteellistä asennoitumista teoriana.¹⁰

Sein und Zeitin avaa sitaatti Platonin *Sofistin* kohdasta 244a, jossa Vieras toteaa pitkän keskustelun jälkeen neuvottomuutensa ilmauksen ’oleva’ kohdalla. Asia, josta Vieras aikaisemmin luuli tienneensä, onkin nyt saanut hänet perinpohjin ymmälle. Heidegger toteaa, että ”me” olemme yhtä kaukana vastauksesta kuin Platon. Ainakaan tässä suhteessa filosofia ei ole kehittynyt. Jos Heidegger kuuluu niiden suurten filosofien joukkoon, jotka hänen sanansa mukaan ajattelevat vain yhden ajatuksen, hänen ajatuksensa on ilman muuta tämä kreikkalainen olemiskysymys ja sen uudenlainen tarkastelu.

Perinteisessä ontologiassa olemista on Heideggerin mukaan pidetty itsestään selvänä, annettuna. Johdannossa hän kertoo tämän ”ennakkoluulon” syyt, ja herättää vaatimuksen käynnistää kysymisen uudelleen. Hän antaa oman vastauksensa saman tien:

”Oleminen ei filosofian perusteena ole olevan laji tai suku ja kuitenkin se on ominaista kaikelle olevalle. Olemisen ’universaalisuutta’ on etsittävä korkeammalta. Oleminen ja olemisrakenne ylittävät jokaisen olevan ja jokaisen mahdollisen olevan määrän. *Oleminen on suorastaan transcendens.*” (OA, 62)

Oleminen on Heideggerin mukaan jotain olevan tuolla puolen, esikategoriaalista, esiloogista, esisubstantiaalista. Tässä perinteinen ontologia on tehnyt ajattelun perspektiivivirheen, koska näin ymmär-

rettyä olemista ei voi määritellä olemuskäsittein eikä eksistenssimäärein. Sitä ei voi ymmärtää olevan tavoin olemassaolevaksi, eikä toisaalta olemassaolevan luojaksi, ylimmäksi olevaksi. Kuitenkin se on Vieraan tavoin myös meille ”aina jo” jollain tapaa tuttu. Ihmisen olemista luonnehtiikin tematisoimaton olemisymmärrys (*Seinsverständnis*), jota systemaattinen kysyminen voi tarkentaa. Tematisoiva kysyminen ei pyri määritelmään, vaan jäsentää asiaa kysytyn (olemisen), kysymisellä tähdätyn (olemisen mieli) ja kysymisen kohteen (ihminen) triangelisti.

Osoitettuaan kysymyksensä rakenteen Heidegger korostaa olemiskysymyksen ontologista ja ontista erityisasemaa, millä hän tietysti pyrkii perustelemaan olemisen mielen kysymistä. Ontologinen etusija tarkoittaa, että olemiskysymyksen esittäminen ei ole välttämätöntä pelkästään tieteiden perusteiden selvittämiseksi, eri tieteiden kohteiden olemistapojen analysoinnin ja käsitteellisen kiinnittämisen vuoksi. Tieteiden perustaminen vaatii yleisempää olemisen mielen selvitystä, voi sanoa ontologiana ymmärretyn filosofian itsensä kyseenalaistamista, jotta tieteiden erityisontologioita voisi arvioida kestävämmällä tavalla. Ontinen etusija taas liittyy ihmisen olemistapaan, joista yksi ja vain yksi muiden joukossa on systemaattinen tiedollinen maailmasuhde. Ihmisen olemistapaa luonnehtii se, tai tälle olemistavalle on erityistä se, että täälläolo eli inhimillinen olemassaolo tarkoittaa suhtautumista juuri tähän omaan olemassaoloonsa. Kysymys olemisesta ei synny filosofin päässä, vaan se kuuluu jokaisen tällaisen olemistavan omaavan olemisrakenteeseen. Vaikka ”täälläolon yksi olemismääre on olemisymmärrys”, ei tämä vielä tarkoita systemaattisen ontologian luomista, vaan että tämän olevatyyppin olemista luonnehtii ymmärrys olemisesta.¹¹ Tätä olemista Heidegger kutsuu eksistenssiksi, ja sen muodostavien rakenteiden yhteyttä eksistentiaalisuudeksi. Olemisymmärrys on *eksistentinen* määre täälläololle, tämän määreisyuden tutkiminen on *eksistentiaalista*, ontologista tutkimusta.

ONTOLOGIA JA FENOMENOLOGIA

Jotta ymmärtäisimme tarkemmin Heideggerin esittämän perinteisen filosofian kritiikin¹² ja oman pyrintönsä eron, on vielä selvennettävä, mitä hän tarkoittaa termeillä ‘ontologia’ tai ‘fundamentaaliontologia’. *Sein und Zeit* on hämmästyttävän johdonmukainen siinä, ettei se silti käsittele olemista yleensä tai sinänsä omasta näkökulmastaan, vaan ihmisen olemista. Ajatuskulku on, että oma olemisemme, eksistenssi, on lähin ja parhain tarkastelukulmamme olemiseen, kaikkeen, koska siinä, miten olemme suhteessa kaikkeen, myös ilmenee olemisen puolia ja ne ovat tutkittavissa ilman sen erityisempää lähtökohdan ja metodologian rakentamista. Tämä olemisen näyttäytyminen ihmiselle ei tapahdu teoreettisen reflektion kautta, siis ikään kuin ottamalla etäisyyttä käytännöllisestä elämämaailmasta ja itsestämme siinä. Pikemminkin olemisymmärrys on jo tapahtunut, se on tapahtunut elämäkäytännössämme. Heidegger katsoi, ettei Husserl vienyt loppuun intentionaalisuuden ongelmaa. Hän ei kyseenalaistanut riittävästi intentionaalisen olevan omaa olemistapaa, eikä näin nähnyt samastavansa intentionaalisen olevaisen olemistapaa tietoisuuden aktissa konstituoidun objektin olemistapaan. Olemassaolon analyysin merkitys taas on siinä, että se tutkii olemisen paljastumista ja luo oman käsitteistönsä tästä lähtökohdasta. Siksi Heidegger ei epäröi arvostella Husserlia siitä, ettei tietoisuutta pidä erottaa maailmasta, eikä ulkoista maailmaa saa konstituoida transsendentaalisesti, tietoisuuden rakenteista käsin.¹³

Huolimatta Husserlin suorasta ja välillisestä arvostelusta, *Sein und Zeit* on metodologialtaan julkilausutusti fenomenologiaa (sen lisäksi että se on faktisiteetin hermeneutiikkaa). Alusta alkaen on selvää, ettei Heidegger tarkoita mitä tahansa ilmiötä (kr. *fainomenon*) vaan olevan olemista. Se ei siis ole jokin tietty näyttäytyvä, eikä edes mikä tahansa näyttäytyvä (objekti yleensä), vaan itse näyttäytyminen, jota

kuitenkin voi tarkastella vain olevan olemisen kautta. Ilmiön käsitteen avulla tarkastellaankin jonkin näyttäytymistä itse itsestään käsin.

”Koska ilmiö on fenomenologisesti ymmärrettyinä vain se, mikä muodostaa olemisen, ja koska oleminen on aina vain olevan olemista, oleva itse on ensiksi tuotava oikealla tavalla esiin, jos tarkoituksena on saada oleminen näkyviin”¹⁴

Heideggerin position radikaalius on siis siinä, että ilmiön käsitteen takana ei ole sijaa erilliselle metafysiikalle, tietoteorialle tai etiikalle. Tarvittava on ikään kuin jo tarjolla ilmiössä, myös ontologia. Tutkimuskohde, oleminen ja sitä tutkiva metodi ovat ikään kuin sama asia. Siksi ontologia on mahdollista vain fenomenologiana.

Käsittehistoriallisesti *logoksen* käsite on ongelmallinen. Heidegger ajattelee, ettei logoksen merkityksistä tärkein ole erillinen järki, maailmanjärjestys, tiede, logiikka tai muu tämänsorttinen, vaan puhe tai keskustelu, jolla on ontologinen merkitys. *Logos* on puheen tai keskustelun kykyä paljastaa olevaa, sitä mistä puheessa on puhe. Heidegger tuntee Aristoteleen esittämät analyysit logoksen eri merkityksistä, joista hän korostaa juuri logoksen kykyä koota oleva yhteen, siis näkyviin kieleen.¹⁵ Näin se on suhteessa myös totuuteen: *Logos* on totuuden diskurssi ontologisessa mielessä, sellainen jossa oleva näyttäytyy peitteettömänä.¹⁶ Näin ymmärrettyinä totuudessa on etusijassa kyse sen ontologisesta aspektista, joka edeltää kaikkea totuuteen liittyvää inhimillistä. Tarkoitin tällä kielen formaalisiin ja loogisiin piirteisiin liittyvää yleistä tasoa. Totuus koskee olevaa, jonka ollakseen filosofisesti kestävä analyysin pohjana eli tietoa, täytyy paljastua tiedossa sinä, mikä se on, eikä jonain muuna kuin mikä se on. Olevan oleminen totena ei siten ole ensi sijassa tietomme ominaisuus, vaan olevan. Oleva voi esiintyä ajattelulle sinä, mikä se ei ole, tai se voi näyttäytyä sinä, mikä se on. Juuri tähän jälkimmäiseen näyttäytymiseen tähtää filosofinen tieto, pakottamattomaan paljastumiseen.

OLEMISEN KÄYTÄNNÖLLISYYS

Heidegger-eksegetiikka on 80- ja 90-luvut osoittanut kasvavaa kiinnostusta nuoreen Heideggeriin, siis hänen 1910- ja 1920-lukujen teksteihinsä. Osasyyn tähän on epäilemättä Freiburgissa 1919-1923 pidettyjen luentokursien julkaiseminen, vaikkeivät ne alunperin sisällyneetkään 100-osaiseksi paisuvan *Gesamtausgaben* julkaisuun suunnitelmaan. Tärkeää on, että on tullut mahdolliseksi selvittää nuoren Heideggerin filosofisen käsitelaboratorion tai tehosekoittimen toimintatapoja, joka tavallaan loppui *Sein und Zeitin* ilmestymiseen. Freiburgin ja sitä seuranneen Marburgin ajan (1923-28) teksteissä testataan kuumeisesti käsitteitä, kokeillaan eri filosofeja ja teemoja, valitaan ja hylätään, palataan takaisin vanhaan uudesta näkökulmasta.¹⁷ Vaikka tämän työn yksi versio julkaistiin v. 1927, se ei kuitenkaan ole ainoa tapa jäsentää nuoren Heideggerin työtä.

Joka tapauksessa, ainakin edellä mainitusta syystä *Sein und Zeitiin* juontaa rikkaus. Teos sisältää useita inhimillistä olemassaoloa kuvaavia termejä – ainakin *Dasein*, maailmassa-oleminen, huoli, olemiskyky, jossakin-oleminen – joilla kaikilla on oma tekninen tehtävänsä. Nämä termit kuvaavat olemassaoloamme yleisenä rakenteena, ja on juuri niiden tehtävänä osoittaa, että ja miten oma olemassaolomme on lähin ja tärkein näkökulmamme tarkastella kaikkein yleisintä, olemista.

Olisi virhe ajatella, että Heidegger pyrki antamaan vastauksen kysymykseen olemassaolon tarkoituksesta. *Sein und Zeit* kuvaa olemassaolon yleispäteviä rakenteita, ja tämän analyysin päämäärä on olemiskysymyksen pohjustaminen, ei kantaottaminen olemisen tarkoituksen ongelmaan. Tutkimus on *vorbereitend*, valmistava, ja sen tutkiminen on tärkeää juuri siksi, että voisimme jollain tapaa

ottaa kantaa kysymykseen olemisesta. Tässä suhteessa ihminen on olevan joukossa erityisasemassa, oleminen koskee tätä olevaa kovin erilaisella tavalla kuin esim. puuta puun oleminen tai koiraa oleminen ylipäätään.

”Oleva, jonka analyysi on tehtävänämme, olemme me itse. Tämän olevan oleminen on aina minun olemistani. Tämä oleva suhtautuu olemisessaan omaan olemiseensa. Tällaisen olemisen omaavana olevana se on jätetty omaan olemiseensa. Oleminen on se, joka tässä olevassa itsessään on kyseessä.”¹⁸

Teoksen varsinainen tutkimusosuuden avaava § 9 havainnollistaa täälläoloa luettelemalla sen olemisen piirteitä: 1) Täälläolon olemisen luonne ja välttämättömyys poikkeaa esineiden ja välineiden ontologiasta. Kyse ei ole paljaasta tai puhtaasta esilläolemisesta kuten luonnonolioilla vaan eksistenssistä. Eksistenssiä ei kuitenkaan pidä ymmärtää paljaaksi olemassaoloksi (*existentiaksi*), olemuksen (*essentian*) vastakohtaksi, koska kyse ei ole olevasta (*ens*), joka jakautuu *essentiaan* ja *eksistentiaan*. Eksistenssi ei ole pelkkää olemassaoloa tai esilläoloa (*Vorhandensein*), kuten Heidegger kutsuu *existentiaa*. 2) Ajallisuuden suhteen eksistenssi poikkeaa *existentiasta* siinä, että tässä etusija on tulevalle eikä nykyisellä. Eksistenssi on aina itsensä edellä, sillä ihmisen olemassaolon *kinesistä* luonnehtii kyky olla mahdollisuutenaan. Eksistenssi on ajallista olemista, ei pelkkää esillä olemista ajassa. 3) Lisäksi, eksistenssiä luonnehtii aina minäkohtaisuus, se on aina omaa olemistani. Tässä suhteessa sen mahdollisuuksia ovat varsinaisuus ja epävarsinaisuus.

Heidegger kritisoi perinteisen ontologian käsitteellistämistapaa täysin sopimattomaksi inhimillisen olemassaolon kuvaukseen. Hän nimeää tämän olemispiirteiden tutkimusalueen eksistentiaalianalytiikaksi, ja näitä olemispiirteitä siis eksistentiaaleiksi¹⁹. Ihmisen kuvaamiseen virheellisen ontologian juuret ovat yhtä pitkät kuin filosofian historia koska ne ovat yksi ja sama. ”Antiikin ontologiassa olemisen tulkinnan lähtökohta on oleva, joka kohdataan maailman sisällä”, ja juuri tämä ontologinen perusratkaisu (olemisymmärrys) johtaa myös ihmisen kuvaamiseen tämän ontologian mukaisesti, kategorioiden kautta ajateltuna. Pyrkimys soveliaampaan olemassaolon käsitteellistämiseen ei ollut satunnainen, vaan, kuten myös myöhemmällä Heideggerilla tulee selkeästi ilmi, tämän taustalla oli sitkeä tavoite uuden filosofisen alun ajattelemisesta.²⁰

Kristillis-humanistisen perinteen mukaisesti (joka *Sein und Zeitin* välittyi edellämainittujen lisäksi Max Schelerin personalismin kautta) Heidegger ajattelee, että esineontologian mikä-kysymystä sijasta ihmisen olemista on tutkittava kuka-kysymyksestä käsin. Sitä on käytettävä tutkimuksen lähtökohtana, koska ihminen on autonominen kokonaisuus ja palautumaton luonnontieteellisiin ja rationalistisiin lähtökohtiin. Kristillisestä lähtökohdasta Heidegger kuitenkin poikkeaa jyrkästi, koska sen tapa jäsentää ihmisen olemista jättää juuri tämän olemisen vailla tarkastelua ja erityisesti koska siinä hyväksytään modernin esineontologian mukainen ihmiskäsitys. Myös kristillinen tulkinta luodusta oliosta Uuden ajan ajattelun valossa hyväksyy sellaisenaan esineontologian tarjoaman käsityksen ihmisen olemisesta esilläolevuutena.²¹

Täälläolon jo mainittu oheistermi, maailmassa-oleminen, valaisee sen omaa ontologista statusta. Se korostaa inhimillisen olemassaolon ilmiön yhtenäisyyttä ja perustavuutta. Maailmassa-olemisen käsitteistö luo, jos näin voi sanoa, siltamaisen perustan täälläolon ja maailman välille. Maailma onkin eksistentiaalinen, ei spatiaalinen tai empiirinen käsite. Sitä ei voi kuvata objektina, koska se toimii horisonttina sille, mitä kohtaamme. Tässä suhteessa maailma on alkuperäinen ilmiö, eikä sitä voi palauttaa muihin käsitteisiin. Sillä on myös fenomenologisen olevan paljastamisen tehtävän kanssa ilmi-ristiriidassa oleva hermeneuttinen tehtävä korostaa ajattelun kielellistä luonnetta, sitä että ajattelumme toimii erityisesti merkitysten

kautta.²² Maailmassa-olemisessa on kuitenkin kyse ihmisen persoonana olemisesta yllämainitun kuka-kysymyksen mielessä vain erityistapauksessa, koska koko teoksen lähtökohta ei ole oma tietoinen olemisemme *kartesiolaisen ego cogitansin* tapaan vaan jokapäiväinen täälläolomme.²³

Ratkaisevan eron perinteisiin olemassaolosta annettuihin määritelmiin Heidegger tekeekin korostamalla täälläolon perinpohjaista arkipäiväisyyttä ja käytännöllisyyttä sekä toisaalta tämän olemistavan tiedostamatonta luonnetta²⁴. Heideggerin havainto on, että käytännöllinen tuttuus, jossa ja jolla kohtaamme olemassaolevaa, sisältää oman ontologiansa, joka poikkeaa sekä esineontologisesta kategoriallisuudesta (esilläoleminen, *Vorhandenheit*) että *Daseinin* eksistentiaalisuudesta. Tämän Heideggerin keskeisen oivalluksen alkuperää kannattaa etsiä Aristoteleelta, jonka mukaan *theoria, praxis* ja *poiesis* ovat inhimilliset tavat olla totuudessa, siis olevaa paljastaen. Heidegger lukee Aristoteleen Nikomakhoksen etiikan VI kirjassa esittämää ajatusta sielun tavoista pitää totuutta hallussaan ontologisena, olemistapoja koskevana kuvauksena. Aristoteles taas näyttää ajattelevan näiden sielun totuudessa olemisen tapojen koskevan eri olevaryhmiä, siis välineitä, teoreettista ja käytännöllistä olevaa²⁵.

Heideggerilaisen ”ontologisoinnin”²⁶ keskeinen päämäärä on Aristoteleen käytännöllisen filosofian nimeämien ihmisen eri olemistapojen työstäminen uudessa yhteydessä. Vaikka Aristoteles epäilemättä edusti Heideggerille vierasta filosofointitapaa, luokittelevaa ja liiankin systemaattista, on keskeistä huomatta – riippumatta kommentaattoreiden pitkistä pohdintoista Aristoteleen asemasta Heideggerin ajattelussa²⁷ – että päämäärä oli olemisen moninaisia merkityksiä koskevan kysymyksen päivittäminen vanhan aineiston avulla uutta olemisymmärrystä vastaavaksi. Heidegger ei etsi moninaisia merkityksiä yhdistävää kategorianmukaisen substanssin (kr. *ousia*; ns. ousiologinen ratkaisu) suunnasta, siis Aristoteleelta alkunsa saavan ontologian piiristä. Tämä perinnettämme hallinnut ousiologia on pyrkinyt kiinnittämään moninaisen yhdistävän joko luontoon (kreikkalaiset; olevaan liikkeessään), jumalaan (kristillinen filosofia; jumalaan) tai ihmiseen (Uusi aika; subjektiin).

Heidegger ei ryhdy keskusteluun siitä, mistä filosofinen alku olemiselle löytyisi, koska hän ei usko perinteisesti ymmärretyyn filosofian mahdollisuuksiin ratkaista ongelmiaan. Filosofia on lopussa. Uusi avaus pyrkiikin moninaistamaan ontologista alkuperää. Ainaikin väliaikaisesti etusijalle nostetaan ihmisen jokapäiväisen käytännöllis-teknisen olemisen muodot, ja tarkastellaan tähän nähden muiden olemismahdollisuuksien merkitystä ja toteutumista. On huomattava, että Heideggerin jaottelu on transsendentaalinen eikä koske olevaa sinänsä. Transsendentaalinen, tai tarkemmin: ontologinen, on siis *Daseinin* olemistapaan liittyvä määre ja annetut olemismääreet ovat olemismahdollisuuksia, joiden mukaan voimme tarkastella olevaa, eivät transsendentille olevalle annettuja määreitä.

Erityisesti selkeästi tämä näkyy ihmisen olemismäärittelynsien tarkastelussa: voimme tarkastella ihmistä esineenä, esim. luonnontieteellisessä tarkastelussa, tai yhtenä välineenä arkis-käytännöllisessä välineympäristössämme, kuten työtoveria, jonka avulla toteutan työtehtäviäni, tai lopulta vertaisenani, kaltaisenani täälläolona. Onkin taitettu paljon peitsiä siitä, pyrkiikö Heidegger yksinkertaisesti kääntämään teorian ja käytännön suhteen ylösalaisin.²⁸ Tällainen tulkinta *Sein und Zeitista* on mahdollinen, mutta vain lukemalla teoksen alkuosan. Yritän alla osoittaa, että teoksen loppuun lukemisella on eettinen päämäärä muussakin kuin kirjailijan työn kunnioittamisen merkityksessä.

Ensisijaista ei siis lopulta ole olevan käytännöllinen annettuus, käsilläolevuus (*Zuhandenheit*), vaan tämän ensisijaisen maailmasuhteen vaikutukset. Koska kyse on olemisymmärryksestä, täälläololla on taipumus ymmärtää itsensä siitä olemistavasta, johon se ”on olemuksellisesti jatkuvassa ja ensisijaisessa suhteessa – nimittäin



‘maailmasta’²⁹. Ei ole sattumaa, että ilmaus ”maailma” esiintyy tässä lainausmerkeissä, sillä kyse ei ole siitä transsendentaalisesta horisontista, johon nähden oleva ja itse paljastuvat, vaan yhdestä maailmansisäisestä olevatyypistä, välineen käsilläolemisesta. *Sein und Zeit* lisää ei-inhimillisten olioiden olemistapojen (teoreettisen esilläolemisen ja käytännöllisen käsilläolemisen) rinnalle kanssaolemisen ja itsenäolemisen olemistavat. Ensimmäisen käytännöllisyyden haittavaikutus on siinä, että ”maailman” olemistapa muuttaa tulkintaamme toisistamme ja itsestämme vastaavaan tapaan välineelliseksi.

Epäilemättä Heidegger reagoi voimakkaasti opettajansa Husserlin oivallukseen intentionaalisuudesta ja yhdisti sen nerokkaalla tavalla aristotelisen ontologian ja käytännöllisen filosofian antamiin virikkeisiin. 20-luvulla hän kuitenkin kohtasi intentionaalisuuden käsitteen ongelmat juuri filosofian ja käytännön suhdetta työstämällä. Heideggerin mielestä intentionaalisuus ohjaa (ihmisen) ja maailman suhdetta lopulta kartesiolaisesta lähtökohdasta, subjekti–objektiasetelmasta, maailmasuhteen yhtenäisyyden ja perustavuuden kannalta johdannaisesta ja virheellisestä lähtökohdasta. Onnistunutta Husserlin ajatuksessa on usko olevan paljastumisen merkitykseen vastoin Uuden ajan psykologismien kimairoita. Heidegger palaa vielä Husserliakin selkeämmin kreikkalaiseen eetokseen, ja kytkee olevan tarkastelun totuuden ongelmaan. Vaikka ihminen olemisensa eri olemismahdollisuuksien mukaisesti paljastaa olevaa eri tavoin, ei tätä kykyä voi Heideggerin mukaan panna ihmisen psyykkisten ominaisuuksien nimiin.

Ihmisen kyky paljastaa perustuu olevaan, sen näyttäytymiseen, ja juuri tästä olemisen ja totuuden yhteydestä *Sein und Zeit* kehittää totuuskäsitysten kritiikin. Korrespondenssia voi pitää vain johdettuna totuuden muotona, samoin arvostelmaa sen paikkana. Aristoteleeseen nojaten Heidegger korostaa olevan paljastuneisuuden merkitystä, siis lausuman paljastavaa funktiota. *Logos* tai lausuma on siis

”psykhen” ominaisuus” tai sen tehtävä, mutta tämä ei ole mahdollista ilman olevaa. Myös Husserl havaitsi, että muut kuin pelkästään predikatiiviset aktit ovat tosia, ja että totuuden ilmiö olisi ymmärrettävä laajempina kuin representaatioiden yhdistämisenä ja erottamisena (Aristoteles kutsui näitä nimillä *synthesis* ja *diairesis*).³⁰ Koska *Sein und Zeitin* päämäärä on antaa kuvaus inhimillisen olemassaolon jokapäiväisen rakenteen lähtökohdasta, ei kuvaa totuudesta voi täydentää perinteisellä epätotuuden määritelmällä. Pikemminkin epätotuus kuuluu yhtä alkuperäisesti täälläolon olemismuotoon (ja siis välillisesti olevan olemiseen) kuin langenneisuus maailmaan kuuluu arkipäiväiseen olemistapaan.

Erityislaatuista ja radikaalia kantaa edustaa Heideggerin ajatus perinteisen teoreettisen lähestymistavan paikasta. Vastoin tavanomaisesta filosofista näkemystä Heidegger katsoo tiedollisen maailmasuhteen välineellisen olemisymmärryksen johdannaiseksi. Ihminen ei ole ensisijaisesti teoreettisesti vaan huolehtien ympäristöstään. Pääosin tämä suhde maailmaan ei ole edes tietoinen, eli touhuilumme ja pärjäämisemme arkisessa ympäristössä ei vaadi intentionaalista tiloja tai tietoisuuden akteja, toimintamme tapahtuu paremmin maailmaan uppoutumalla.³¹ Tämä toimiminen ei silti ole mekaanista, koska se sisältää kokemuksen elementin ja voimme muuttaa käyttäytymistämme tilanteen mukaan ja hankalan paikan tullen kiinnittää huomion, ottaa etäisyyttä johonkin ja tarkastella matkan sitä päästä, jos se, esim. vasara, ei toimi.³² Teoreettisen *perinteemme* ja siihen nojaavan tieteen ongelma on kuitenkin siinä, että itse ja todellisuutta koskeva tiedollinen kriteeri on puolueeton tarkkailija, mikä ei vastaa sitä tapaa, miten ihminen (annetun kuvauksen mukaan) ensisijaisesti toteutuu. Yritän lopuksi osoittaa, että tämän teoreettis-käytännöllisen toteutumisen lisäksi ihmisen olemassaoloa soisi säätelevän hyvin elämisen, etiikan ongelma.

Eettisessä tarkastelussa Heidegger on monessa suhteessa ongelmallinen. On kysytty, voiko ainakin muutamaksi vuodeksi natsismiin sitoutuneen filosofin yhteydessä edes puhua etiikasta. Olen samaa mieltä Jean-Luc Nancy³³ kanssa siitä, että filosofin tai intellektuellin ammattietiikan näkökulmasta Heidegger erehtyi raskaamman kerran eikä hän henkilökohtaisella tasolla ilmeisesti koskaan kyennyt myöntämään itselleen tai muille, mitä tuli tehtyä.

Toisaalta, Heideggerin teosten meissä herättämien ajatusten ja kysymysten tasolla voimme nojata vain kirjoitettuun, emme Heideggerin natsismiin sitoutumiseen tai sitoutumattomuuteen. Nyt kiinnostaa, kuinka toteutuu *Sein und Zeitin* päämäärä herättää uudelleen kysymys olemisen mielestä antamalla siitä kuvaus olemassaolon näkökulmasta. Vaikka tähän kysymykseen ei saa vastausta tutkimalla Heideggerin henkilöhistoriaa, eettisessä suhteessa kuvaus ei ole lainkaan yhdentekevää. Tässä lepään kahden nuoren Heideggerin asiantuntijan varassa: niin Franco Volpi kuin Theodore Kisielkin ovat huomauttaneet³⁴, että jos teoksen ensimmäistä jaksoa ohjaa aristotelisen *poiesiksen* oman mielekkyyssrakenteen, *tekhmen*, tutkiminen, niin jälkimmäistä julkaistua jaksoa taas ohjaa *praksikselle* ominaisen käytännöllisen järkeyyden (*fronesis*) tutkiminen. *Fronesis* on Aristoteleen termi sille toiminnan tiedolliselle aspektille, joka koskee sellaisia asioita jotka ovat ihmiselle hyviä tai pahoja³⁵. Tarkastelen jatkossa tämän tiedon valossa, millaista ontologista ja/tai eettistä näkökulmaa voi *Sein und Zeitin* pohjalta ajatella.

On myös kysytty, voiko Heideggerin pohjalta edes puhua etiikasta, koska hän itse ei siitä juuri puhu, ja puhuessaankin toteaa vain ettei asia hänelle kuulu³⁶. Tuntuu oudolta, että Heidegger torjuu termin etiikan käyttämisen ajattelunsa yhteydessä, vaikka teoksen keskeisiä innoittajia oli Aristoteleen käytännöllinen filosofia ja Nikomakhoksen etiikka. Heideggerin pyrkimys ei kantani mukaan ollutkaan kieltää eettisen keskustelun tärkeyttä. Katsoakseni syy tiuskaisuihin on siinä, että hän katsoi muista kuin sisällöllisistä syistä syntyneiden eli filosofisten jaottelujen olevan yhteensopimattomia olemisen lähtökohdasta syntyviin hierarkioihin ja siihen perustuviin tarkasteluihin.

Olemisen mielen kysymisen esimerkiksi valittu ihmisen olemassaolo tarjoaa meille mahdollisuuden tarkastella omaa toteutumistamme hyvinkin läheltä ja havainnollisesti. Se tarjoaa myös mahdollisuuden ja näkökulman arvioida perinteemme eettistä keskustelua. Tämän näkökulman erityisyys on katsoakseni eettisten ideaalien tarkastelu sen vain inhimilliselle ominaisen konkreettisuuden valossa, jota Heidegger kutsuu faktisuudeksi. Jos olemassaolon tosiasiallisuutta tai todellisuutta ei voi ymmärtää esineontologisen esillä-olemisen mukaan, kuinka se sitten on ymmärrettävä? Giorgio Agamben³⁷ esittää, että termillä 'faktinen' (*faktisch*) Heidegger korostaa olemassaolon kokemuksemme jatkuvaa rauhottomuutta, osittaisuutta ja konkreettista perspektiivisyyttä, sitä että elämä on ja ei ole läsnä. Agamben huomauttaa, että faktisiteetti toimii konkreettisenä ehtona sekä totuudelle avoimuutena että olemisen aina välttämättä osittaiselle paljastumiselle olemassaololle. Tästä seuraa, että pyrkimys irrottaa eettinen tarkastelu erityisestä on ajatteluvirhe, huolimatta siitä että elämäntodellisuus ensisijaisesti näyttäytyy hyvinkin arkipäiväisenä ja tavallisena vailla selkeää ontologista ja eettistä näkymää.

Katson, että Heideggerin omaksumansa *fronesiksen* ja siihen sisältyvän ajatuksen hyvin elämisestä avulla voimme tavoitella tämän rajallisuuden, keskeneräisyyden ja osittaisuuden kautta myös etiikalle uutta suuntaa ja toisenlaisia laatuksiteereitä kuin ehdottomat päämäärät ja ideaalien seuraaminen, joilla ontologisessa mielessä on kaksi merkitystä. Itse asettamamme absoluuttiset päämäärät ovat olemisen paljastumisen tarkastelussa sekä välttämättömiä että absurdeja. Kahdesta vaihtoehdosta absurdi on vaarallinen, koska omat

eettiset (tiedolliset,...) konstruktiomme peittävät olemisen paljastumisen mahdollisuuden, osallisuutemme olemisesta. *Sein und Zeit* tarjoaakin pikemmin epävarmuuden ja vastaanottavuuden etiikkaa kuin sääntöihin, velvollisuuksiin tai arvoihin perustuvaa etiikkaa. Tällaisen tulkinnan voimme antaa ontologiselle paljastumiselle eettisessä mielessä.

Hyvin eläminen on eri asia kuin hyvä elämä, joka on tietysti kunnioitettava päämäärä. Etiikkaa ei *Sein und Zeitin* pohjalta voi ymmärtää yleisen ihmisluonnon tai elämän ulkopuolisen idean tai arvon toteutumisen kysymiseksi, joka saisi erilaisia etiikan perinteisiä ratkaisuja vaikkapa onnellisuuden, vastuun, toiminnan ja tasa-arvon kysymyksissä. *Sein und Zeitin* antaman kuvauksen perusteella syntyy käsitys, että yhtä vähän kuin olemassaolomme on oppiaine, yhtä vähän kysymys etiikasta voi olla kysymys oppiaineesta, jolla on oma valmis tapansa tarkastella asioita, käsitys arvoista ja niiden hierarkiasta tai säännöistä, jotka ohjaavat käyttäytymistä. Pikemminkin hyvän elämän sitkeä kyseenalaistaminen on keskeinen osa hyvin elämistä, hyvin eläminen on valintojen ja ratkaisujen tekemistä, inhimillisen eli vain ihmiselle ominaisen elämänmuodon toteutumista.

Aristoteles toteaa, että käytännöllisen järkeyyden alueen tutkimisen päämäärä ei ole tieto vaan hyväksi tuleminen³⁸. Heideggerin antaman täälläolon eksistenssin kuvauksen valossa tämä päämäärä tuntuu hyvin peittyneen perinteemme tiedollisen ensisijaisuuteen. Jos olemme sulkeneet olemisen toteutumisen väyliä pois olemassaolostamme, tämä on erityisen vakavaa etiikan alueella muutenkin kuin Aristoteleen aiheellisen tietämisen muotoja koskevan huomautuksen valossa. Edelleen, jos Aristoteleen ja Heideggerin ehdotusten mukaan olemassaolossamme on keskeisesti kyse omasta toteutumisestamme, erehdymme uskoessamme ideaaleihin ja päämääriin, jotka eivät ota huomioon olemisen vaikutusta toteutumisessamme.

En esityksessäni tarkastele *Sein und Zeitin* tunnettua esitystä julkisuuden ja kenen tahansa -ideaalin vaikutuksesta todellistumiseemme. Tässä riittää, kun ymmärrämme että julkisuuden eettisesti haitallinen vaikutus ei perustu ainoastaan siihen, että se tarjoaisi meille vääriä idoleita. Heideggerin pohjalta on lisäksi syytä kysyä pinnallisesti esitettyjen mallien ja ideaalien merkitystä ylipäätään, koska juuri ne tulevat olemisen suuntautuvan toteutumiseemme eli avoimuutemme tielle. On huomattava, että tässä suhteessa kritiikki koskee myös ainakin myöhempää Heideggeria, jonka ”olemisen totuuteen” kohdistuva tutkimus sulki pois juuri toteutumisellemme väistämättömän konkreettisen, kitkaisen olemassaolon tason.

Toteutuminen tarkoittaa siis jonkin tietyn olemassaolon valitsemista, mutta se ei tarkoita sitä yksinkertaisessa mielessä. Toteutuminen on jatkuvaa toimintaa, joka kohdistuu olemassaolon mielen, siis sen itsensä keksimiseen yhä uudelleen. Vaikka olemassaolollemme ei ole ennalta määrätty mitään lopullista muotoa tai tapaa, paitsi sen rajallisuus, on ajateltava Heideggeria vastaan korostaaksemme oman konkreettisuutemme ja faktisuutemme merkitystä toteutumisessamme, josta annettu kuvaus korostaa ajallisessa mielessä esineontologian nykyisyyden sijaan tulevaisuuden merkitystä. Tällä olemassaolomme omalla tosiasiallisuudella, sillä että inhimillisen olemassaolon yhteydessä ilmauksella ”että on” on se merkitys, että jokaisella konkreettisella ihmisellä on täälläolon rakenne olla itsensä edellä, kohti rajaa, joka on väistämätön.³⁹

Inhimilliselle olemassaololle yleistä rakennetta (eli yleisen olemassaoloa) tärkeämpi on silti toteutuminen (yleisen kohtaaminen), koska se osoittaa meille konkreettisesti, paitsi oman rajamme, myös sen mikä meille on mahdollista ja tärkeää, eli juuri tämän rajan eli olemassaolon muotomme kohtaamisen. Ja tähän mahdolliseen tutustumiseen yksilöi peruuttamattomasti olemassaoloa: tapahtuu jotain joka tapahtuu vain minulle, jotain mikä muuttaa minua ja tällaisena se on ainutlaatuista. Olemassaolon keskeinen merkitys on, ettei sillä ole mitään tämän toteutumista kiinnitettympää merkitystä, ja että sen on saatava tätä aikaan eli olemassaoloonsa mieltä.

Aristoteleen sanoin ihmiselämässä ei ole kyse pelkästä elämisestä (*zen*) vaan hyvin elämisestä (*eu zen*). *Sein und Zeitia* seuraten olemme nähneet tämän näkemyksen toteutuvan myös olemassaolon muodollisen kuvauksen kautta. Sitä 1900-lukulainen fenomenologi joutuu kuitenkin pyytämään Filosofilta anteeksi, ettei Filosofin ehdotus hyveestä ääripäiden keskivälinä enää kelpaa ohjeeksi. Keski-väliä ajallemme tarjoavan julkisuuden sijaan fenomenologin ohje on päinvastainen: yksilöityä olemassaolossa. Jää tämän esityksen tilan ja päämäärän tuolle puolen osoitettavaksi, kuinka yhteinen maailma ja toiset ihmiset kuuluvat julkisuutta alkuperäisemmällä tavalla olemassaolomme. Samalla on ajateltava, onko kuulumisemme yhteiseen maailmaan ja toisiin ihmisiin, lihaan ja vereen asti, samaa vimmaa tai rakkautta kuin toteutumismekkin.

VIITTEET

1. Lichtenberg (1999, 211).
2. OA, 272.
3. Ks. esim. Volpi (1984, 52).
4. Ks. Fabris (1997, 71-73).
5. Ks. esim. 1936-38 kirjoitettu toinen pääteos *Beiträge zur Philosophie* (julk. vasta 1989), erit. luku *Der letzte Gott ja der Spiegel*-lehdele vuonna 1966 annettu haastattelu ”*Nur noch ein Gott kann uns retten*” (”Enää jumala voi meidät pelastaa” Suom. Tere Vaden. *niin & näin* 4/1995, ss. 6–16). On silti huomattava, että yksinkertaiset kannat puolesta tai vastaan ovat ongelmallisia, ennen kuin uskonnon ongelmaa on kunnolla tarkasteltu. Heideggerin kohdalla on lisäksi syytä tuntea se vilkas teologinen keskustelu, jota 1920-luvulla Marburgissa käytiin, ks. tästä Gadamerin (1983, 29–40) kirjoitus *Die Marburger Theologie*.
6. Ks. Sadler (1996, 14–16).
7. Ks. Kisiel (1995, 133-137; 100-107; 356–361).
8. Ks. KH 60; 67-69.
9. GA XVII, 1-2.
10. GA XVII, 3; ks. myös Esposito (1997, 109).
11. OA, §§ 3-4.
12. En tässä puutu sen laajemmin tämän kritiikin syihin filosofiassa tai sen ulkopuolella.
13. Esposito (1997, 118–119).
14. OA, 61.
15. vrt. GA XVII, 13–41.
16. OA, 55-58; seuraava lainaus emt., 272 ja vrt. edelleen koko totuustarkastelua OA, § 44.
17. Ks. Kisiel (1993) ja van Buren (1994).
18. OA, 66.
19. OA, 69.
20. On tunnettua, että tässäkin suhteessa Heidegger on suhteessa muita filosofeja ongelmallisempi, sillä ”alkua” koskevia käsitteitä on useita. Ongelma on siinä, että historiallisen alun, alkuperän ja perustavan alun käsitteet sekoittuvat toisiinsa. Vrt. Schürmann 1990, 94-151.
21. OA, § 10.
22. Hodge (1995, 183–186).
23. Vrt. tätä Dreyfusin (1993) esitykseen, jossa hän vertaa Husserlin ja Searlen intentionaalisuuskäsityksiä Heideggerin perustavampaa tasoa edustavaan maailmasuhteeseen.
24. Ks. OA, § 12; §§ 15–16; vrt. Dreyfus (1993).
25. Merkittävä poikkeus on EN VI:n 5. luvussa esitetty praksiksen ontologinen kuvaus, vaikka siinäkin on nimenomainen puhe ”käytännöllisesti järkevistä”. Ks. Volpi (1984) & (1996).
26. Volpi (1996, 147–148).
27. Keskeinen tutkija on Franco Volpi (1984), (1992) & (1996); ks. myös Sadler (1996), Berti (1992), Taminiaux (1992).
28. Ks. Prauss (1984, 181), joka näyttää ajattelevan Heideggerin tarkoitaneen käsillä- ja esilläolevan olemistapojen erottelulla käytännöllisen tarkastelun paremmuutta teoreettiseen nähden.
29. OA, 36.
30. OA § 44; vrt. Volpi (1984, 76–82).
31. OA, 57; 75.
32. OA, § 16; ks. myös Dreyfus (1993).

33. Nancy (1998, 11).
34. Volpi (1996) & Kisiel (1993, 9); ks. myös Dreyfus (1999, 1–3).
35. EN1140b;VI, 5.
36. Hodge (1995, 1).
37. Agamben (1996, 214–216).
38. EN1103b;II, 2.
39. Nancy (1998, 26–27).

KIRJALLISUUS

- Agamben, Giorgio (1996), *The passion of facticity: Heidegger and the problem of love*. Teoksessa: Lilly, Reginald (toim.) *The ancients and the moderns*. Bloomington, Indiana University Press.
- Aristoteles, EN, *Nikomakhoksen etiikka*. Suom. Simo Knuutila. Helsinki, Gaudeamus 1989.
- Berti, Enrico (1992), *Aristotele nel Novecento*. Roma, Laterza.
- Dreyfus, Hubert L. (1993), Heidegger’s critique of the Husserl/Searle account of intentionality. Julkaisussa: *Social Research*, Spring 93, Vol. 60 Issue 1, p. 17-36.
- Dreyfus, Hubert L. (1999), Could anything be more intelligible than everyday intelligibility?: reinterpreting Division I of *Being and Time* in the light of Division II. <http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/>
- Esposito, Costantino (1997), *Il periodo di Marburgo ed Essere e tempo*. Julkaisussa: Volpi (1997).
- Fabris, Adriano (1997), ”L’ermeneutica della fatticità” nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923. Julkaisussa: Volpi (1997).
- Gadamer, Hans-Georg (1983), *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen, Mohr.
- Gethmann-Siefert, Annemarie (1988) ja Pöggeler, Otto (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Heidegger, Martin, GA XVII, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24). Frankfurt am Main : Klostermann, 1994
- Heidegger, Martin, GA XXVI, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928). Klostermann, Frankfurt am Main 1990.
- Heidegger, Martin, OA, *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere, Vastapaino 2000.
- Heidegger, Martin, KH *Kirje ”Humanismista” sekä Maailmankuvan aika*. Helsinki, Tutkijaliitto 2000.
- Hodge, Joanna (1995), *Heidegger and ethics*. London, Routledge.
- Kisiel, Theodore (1993), *The genesis of Heidegger’s Being and Time*. Berkeley, University of California Press.
- Lichtenberg, Georg Christoph (1999), *Töbherryskirjat*. Suom. Juhani Ihanus. Helsinki, Otava.
- Macann, Christopher (1992b), (ed.) *Martin Heidegger : critical assessments. Vol. 2: History of philosophy*. London, Routledge.
- Nancy, Jean-Luc (1998), *Heideggerin ”alkuperäinen etiikka” (L’”éthique originaire” de Heidegger)*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki, Loki-Kirjat.
- Prauss, Gerold (1977), *Erkennen und Handeln in Heideggers ”Sein und Zeit”*. Freiburg/München, Alber.
- Prauss, Gerold (1984), Heidegger und die praktische Philosophie. Teoksessa: Gethmann-Siefert (1988), s. 177-190.
- Sadler, Ted (1996), *Heidegger and Aristotle : the question of being*. London, Athlone.
- Taminiaux, Jacques (1992), Heidegger and *praxis*. Teoksessa: Rockmore (1992), ss. 188-207.
- van Buren, John (1994), *The young Heidegger: rumor of the hidden king*. Bloomington, Indiana University Press.
- Volpi, Franco (1984), *Heidegger e Aristotele*. Padova, Daphne.
- Volpi, Franco (1992), *Dasein as praxis : the Heideggerian assimilation and radicalization of the practical philosophy of Aristotle*. Julkaisussa: Macann (1992b), 90-129.
- Volpi, Franco (1996), *L’etica rimossa di Heidegger*. Julkaisussa: *Micromega* 96/2, ss. 139-163.
- Volpi, Franco (1997), *Guida a Heidegger* (a cura di Franco Volpi). Roma, Laterza.