

JUSSI BACKMAN

Postmetafyysisen ajattelun musta kirja

Martin Heideggerin hiljattain ilmestyneiden ajattelupäiväkirjojen, niin sanottujen mustien vihkojen, neljä ensimmäistä nidettä vuosilta 1931–1948 valottavat uudella tavalla hänen ”olemishistoriallista” tulkintaansa kansallissosialismista, totalitarismista ja toisesta maailmansodasta modernin aikakauden huipentumina. Juuri ajankohtaisten ilmiöiden analysointi tekee muistiinpanoista ainutlaatuisen osan Heideggerin tuotantoa. Antisemitistisesti latautuneet näkemykset ”maailmanjuutalaisuudesta” yhtenä äärimodernin ilmenemismuodoista avaavat kuitenkin uuden, ristiriitaisen ja synkeän näkökulman filosofin ajatusmaailmaan.

Vuoden 1930 vaiheilla Martin Heidegger alkoi kirjata tilapäisiä ajatuksiaan ja huomioitaan mustakantisiin vahakangasvihkoihin ja jatkoi tätä tapaa enemmän tai vähemmän säännöllisesti 1970-luvun alkupuolelle saakka. Tuloksena syntyi 35 ”mustaa vihkoa” (*Schwarze Hefte*), jotka piti Heideggerin ohjeiden mukaan julkaista hänen koottujen teostensa (*Gesamtausgabe*) viimeisenä osana ja siihen saakka pitää visusti arkistoon kätkeytyneinä. Periaate näyttää liittyvän ennen muuta vihkojen filosofiseen sisältöön, jonka Heidegger uskoi muodostuvan ymmärrettäväksi vain suhteessa hänen muuhun tuotantoonsa, erityisesti Freiburgissa ja Marburgissa 1920–40-luvuilla pidettyihin filosofian klassikotekstien tulkintaluentoihin, jotka lähinnä johdattelevat hänen omimpiin aiheisiinsä.¹

Kuluneen vuoden aikana ensimmäiset 19 mustaa vihkoa on julkaistu filosofi Peter Trawнын toimittamina *Gesamtausgaben* niteinä 94–97. Nyt ilmestyneet vihkot ovat vuosilta 1931–1948, ja ne kattavat näin Heideggerin ajattelijanuran ristiriitaisimman vaiheen: kolmannen valtakunnan ajan². Näinä vuosina Heideggerin myöhäisajattelu saavutti kypsän muotoilunsa erityisesti ”toisena pääteoksena” pidetyssä, vuosina 1936–1938 kirjoitetussa fragmentaarisessa tutkielmassa *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* ja siihen liittyvissä kirjoituksissa. Tähän ajanjaksoon sijoittuu myös hänen toimintansa Freiburgin yliopiston rehtorina vuosina 1933–1934 ja rehtorikauteen kytkeytyvä sitoutuminen Saksan kansallissosialistiseen puolueeseen. Alkaen chileläisen Víctor Farfásin kirjasta *Heidegger et le nazisme* (1987) Heidegger on noussut toistuvasti laajempaan kansainväliseen julkisuuteen juuri poliittisen episodinsa tähden, edellisen kerran ranskalaisen Emmanuel Faye’n teoksen *Heidegger. L’introduction du nazisme dans la philosophie* (2005) vana-vedessä. Mustat vihkot ovat käynnistäneet mediaympä-

uudelleen. Erityisen suurta huomiota ovat herättäneet kiistattoman antisemitistisesti latautuneet ajatukset ”juutalaisuudesta” (*Judentum*). Yksiselitteistä juutalaisvastaisuutta ei Heideggerin aiemmin tunnetussa tuotannossa ole onnistuttu paikantamaan, vaikka monet ovatkin halunneet nähdä sellaisesta viitteitä.³

Mustat vihkot eivät ole päiväkirjoja tavanomaisessa mielessä. Merkintöjä ei ole päivätty, ja ne sisältävät vain vähän suoria viittauksia Heideggerin henkilökohtaiseen elämään tai jokapäiväisiin tapahtumiin. Vihkot on ajateltu ennen muuta filosofiseksi tekstiksi ja säilytetty sellaisena julkaistavaksi, joskin otsikoinnit (”Pohdintoja”, ”Huomautuksia”) korostavat niiden epäsystemaattista ja tilapäistä luonnetta. Osumin tätä tekstimuotoa voidaan luonnehtia ”ajattelupäiväkirjaksi” (*Denktagbuch*)⁴. Näissä luonnosvihkoissa ajattelija hahmottelee 1930-luvun alussa muotoutuneen ”olemishistoriallisen” lähestymistapansa suuntaviivoja ja yksityiskohtia. Heideggerin muusta tuotannosta vihkot erottaa erityisesti niiden tapa soveltaa hänen myöhäisajattelunsa filosofianhistoriallista narratiivia ajankohtaisiin tapahtumiin: vihkot tarjoavat olemishistoriallisen esityksen niin kansallissosialismin noususta, arjen reaalinatsismista, maailmanpoliittisista jännitteistä ja toisesta maailmansodasta kuin Saksan sodanjälkeisestä tilastakin.

Näin vihkot avaavat yhtäältä ainutlaatuisen dokumentaarisen näkökulman kolmannen valtakunnan arjen yleiseen mielenmaisemaan. Toisaalta juuri pyrkimys ”aikalaiskritiikkiin” muodostuu mustien vihkojen suureksi kompastuskiveksi ja tekee niistä Heideggerin tuotannon monella tapaa banaaleimman ja synkeimmän osan. Heideggerin ajatukset länsimaisen metafyysisen perinteen huipentumisesta ja päättymisestä nykyiseen tekniikan aikakauteen ovat olleet myöhäismodernin ajan itseymmärrykselle verrattoman hedelmällisiä, mutta ajattelijan itsensä soveltaessa analyysiään ympäröivän maailman

ilmiöihin se muuttuu nopeasti vahvasti samentavaksi linsiksi. Konkreettiset tapahtumat ja toimijat palautuvat modernin aikakauden yhden ja saman monoliittisen perusdynamiikan – todellisuuden totaalisen teknisen halluuton – viime kädessä yhdentekeviksi ilmentymiksi, joiden väliltä ei enää löydy merkityksellisiä eroja.

Tarkastelen vuosien 1931–1948 mustia vihkoja dokumenttina filosofiasta totalitarismin oloissa ja esimerkkinä siitä, mitä voidaan kutsua Heideggerin ”filosofiseksi totalitarismiksi”: historiallisen aikalaistodellisuuden redusomisesta totaalisesti historialliseen ”metakertomukseen”. Korostan, ettei Heideggerin kertomuksen viitekehys ole kansallissosialistinen ideologia, jonka kanssa hän seurusteli vakavissaan vain vuosina 1933–34 ja silloinkin varautuneesti ja valikoivasti. Tahdon kuitenkin kiinnittää huomion tapaan, jolla Heideggerin maailmasuhde näinä vuosina heijastelee Hannah Arendtin analyysiä totalitarismin yleisestä ideologisesta logiikasta, jolle on ominaista juuri kaikkien yksittäisten historiallisten ilmiöiden johtaminen yhdestä premissistä, jota mikään empiirinen kokemus tai dialogi toisten näkökulmien kanssa ei kykene horjuttamaan⁵. Natseille tämä premissi oli ymmärrys historiasta rotujen välisenä väkivaltaisena kamppailuna eloonjäämisestä ja elintilasta; Heideggerille se on hänen käsityksensä länsimaisen todellisuussuhteen historiallisesta kehkeytymisestä, länsimaisesta metafysisestä perinteestä ”olemisen historiana”, jota on syytä aluksi lyhyesti esitellä.

Olemisen historia ja ajattelun toinen alku

1930-luvun alussa Heidegger oli filosofisessa kriisissä. Akateemisten paineiden alla hän oli julkaissut *Olemisen ja ajan* (Sein und Zeit, 1927) ensimmäiseksi tarkoitettun puoliskon ennen aikojaan, ennen kuin teoksen kokonaisuus oli ehtinyt kunnolla kypsyä. Hän havaitsi hyvin pian, ettei hanke ollut vietävissä päätökseen hahmotellussa muodossa. *Olemisen ja ajan* julkaistu osuus avaa näkökulman inhimillisen olemistavan, täälläolon (*Dasein*), perustavaan ajallisuuteen (*Zeitlichkeit*) – tavoitteellisen, huolehtivan olemassaolon ajalliseen mielekkyysrakenteeseen. Teoksen puuttuvassa osassa oli määrä hahmottaa, miten täälläolon ajallisuus on rakenteellisessa yhteydessä todellisuuden yleiseen ajalliseen mielekkyysrakenteeseen, olemisen temporaalisuuteen (*Temporalität*)⁶. Näin olisi avattu tie täälläolon mielekkyyskokemuksesta eli olemisymmärryksestä (*Seinsverständnis*) tämän ymmärryksen mahdollistavaan olemisen (*Sein*) mieleen (*Sinn*) ylipäätään. Tämä ”fundamentaaliontologinen” väylä ei kuitenkaan ollut seurattavissa loppuun saakka. Sen käsitteellinen arkkitehtuuri osoittautui puutteellisesti mietityksi ja myös liiaksi filosofian perinteestä lainatuksi ja siksi alttiiksi väärinymmärryksille⁷. Fundamentaaliontologian yritys elvyttää ja uudistaa uudella ajalla hiipunut antiikin filosofian kysymys olemisesta edellytti kokonaan uudenlaisen käsitteellisen kehyksen ja myös syvemmän filosofianhistoriallisen ankkuroinnin välttyäkseen näyttäytymästä modernin subjekti- ja transsendentaalifilo-

sofian jatkeena. Vuonna 1931 Heidegger toteaa *Olemisen ja ajan* ensimmäisen puoliskon olevan ”tyystin epätäydellinen yritys lähestyä täälläolon ajallisuutta ja siten kysyä uudelleen Parmenideesta alkava olemiskysymys [*Seinsfrage*]⁸.

Fundamentaaliontologinen olemiskysymys oli ylipäätään vain välivaihe ja etappi, joka oli lopulta ylitettävä. Viime kädessä tehtävänä on ”alun [*Anfang*] uusi aloittaminen”⁹, alun ”sisäisimmän kysymyksen uudelleen kysyminen”¹⁰. ”Alulla” painokkaassa mielessä Heidegger tarkoittaa länsimaisen filosofian alkuperää tai lähtökohtaa, kanta-aihetta, joka filosofian projektin syntyessä alkaa uudella tavalla puhutella länsimaista ajattelua¹¹. Tämä länsimaisen ajattelun ”ensimmäinen alku” on Heideggerille esisokraattisessa filosofiassa avautuva näkökulma olemisen (*Sein*) ykseyteen puhtaana läsnäolevuutena (*Anwesenheit*) ihmisen ajattelulle erotettuna kaikesta olevasta (*Seiendes*) eli yksittäisistä ja määrätystä, tilanteesta riippuen läsnä- tai poissaolevista asioista tai olioista¹².

Jo *Olemisen ja aika* kiinnitti huomion siihen, että kreikkalainen filosofia samasti olemisen läsnäolona yhteen määrättyyn aikamuotoon: puhtaaseen nykyisyyteen. Teoksen kriittisenä hankkeena oli osoittaa, että nykyisyyden horisontti tulee viime kädessä mielekkääksi vain yhteispelissä ajallisuuden muiden ulottuvuuksien kanssa ja niiden pohjalta¹³. Fundamentaaliontologisen olemiskysymyksen päämääränä on toisin sanoen nostaa esiin mielekkään läsnäolon ajallinen *kontekstuaalisuus*, sen sidonnaisuus käytännöllis-kulttuuris-historialliseen tilanteeseen ja viitekehukseen¹⁴. Koska juuri tämä dynaaminen ja kontekstuaalinen rakenne on filosofian metafysisessä perinteessä ”ensimmäisestä alusta” alkaen jäänyt taka-alalle, tehtävänä ei ole pelkkä alkuperäisen kreikkalaisen olemisajattelun ”palauttaminen” vaan sen kriittinen uudistaminen – filosofian ”uudelleen aloittaminen”. Niinpä Heidegger alkaakin 1930-luvulla kuvailla omaa hankettaan länsimaisen ajattelun toisen alun (*der andere Anfang*) valmisteluksi¹⁵.

Uusi ”olemishistoriallinen” (*seinsgeschichtlich* tai *seynsgeschichtlich*) lähtökohta painottaa, ettei filosofian historia ole vain sarja yksittäisten filosofien käsitteellisiä aikaansaannoksia¹⁶. Pikemminkin eri aikakausien filosofit reagoivat niihin muuttuviin tapoihin, joilla oleminen, todellisuuden perimmäinen luonne, eri historiallisissa yhteyksissä tarjoutuu ajateltavaksi. Olemisen historia ei ole pelkkää filosofian historiaa inhimillisten ajatusten ajallisena sarjana. Sen sijaan oleminen itse on historiallinen sikäli, että se näyttäytyy ihmiselle mielekkäänä aina josakin kielellis-kulttuurisessa, historiallisesti muuttuvassa viitekehyksessä ja mielekkyyskontekstissa¹⁷.

Sisäinen johdonmukaisuus vaati Heideggeria asettamaan myös oman ajattelunsa olemishistorialliseen kontekstiin. Tämän hän tekee esittämällä ajatuksen kreikkalaisen läsnäolometafysiikan huipentumisesta Descartesista alkaen moderniin, itse itselleen välittömästi läsnäolevan subjektin metafysiikkaan. Kehityksen päätepisteenä ja koko länsimaisen metafysiikan päätöksenä hän

”Tammikuussa 1933 aikalaistapahtumat näyttävät ensimmäisen kerran aidosti murtautuvan Heideggerin tietoisuuteen Hitlerin valtaannousun myötä.”

alkaa nähdä Hegelin ja Nietzschen ajattelun¹⁸. Hegeliläisessä absoluuttisen idealismin metafysiikassa ja nietzscheiläisessä valtaantahdon metafysiikassa absoluuttinen subjektiivisuus – itseään ajatteleva ajattelu tai itseään tahtova elämä – asettuu koko todellisuuden perimmäiseksi viitepisteeksi, joka yksin antaa rakennetta ja mielekkyyttä itsessään mielettömälle ja tarkoituksettomalle todellisuu-delle. Tämä päämäärien subjektiivoituminen ja todellisuuden itsensä tyhjentyminen tarkoituksesta on juuri se mielekkyyshyjö, jonka Nietzsche tunnistaa ”nihilismin” nimellä¹⁹. Vasta tämän nihilistisen huipentuman myötä voi ajatus koko länsimaisen ajattelun kreikkalaisten lähtökohtien uudistamisesta, ajattelun ”toisesta alusta”, tulla ajankohtaiseksi²⁰. Heidegger paikantaa näin itsensä Hegelin ja Nietzschen välittömäksi perilliseksi.

Kansallissosialismi ja modernin loppu

Tammikuussa 1933 aikalaistapahtumat näyttävät ensimmäisen kerran aidosti murtautuvan Heideggerin tietoisuuteen Hitlerin valtaannousun myötä. Natsien pääsy vallankahvaan johtaa Heideggerin valintaan Freiburgin yliopiston rehtoriksi. Saman vuoden huhtikuussa hänen vastavalittu edeltäjänsä joutui vetäytymään tehtävästä poliittisista syistä. Tämä puolestaan rohkaisee Heideggeria liittymään kansallissosialistiseen puolueeseen (oikeus- ja valtioteoreetikko Carl Schmittin tavoin) vapunpäivänä 1933. Heideggerin virkaanastujaispuheessaan esittämät visiot saksalaisen yli-

opiston ja tieteen uudistumisesta kansallissosialistisessa vallankumouksessa kertautuvat mustissa vihkoissa²¹. Hallintotehtävään hän suhtautuu varauksella korostaen toimivansa painostuksen alla ja vastoin ”sisäistä ääntä”²². Suhtautuminen Hitleriin on sen sijaan varauksettoman haltioitunut: uusi Johtaja on ”havahduttanut uuden todellisuuden, joka antaa ajattelullemme oikean reitin ja voiman. [...] Kirjallinen eksistenssi on päätynyt.”²³

Juuri kansallissosialistinen ”vallankumous”, tai pikemminkin siihen sisältyvä uudistumispotentiali, näyttää poikivan Heideggerin ajatuksen perinteisen filosofian lopusta ja korvautumisesta näkökulmalla, jota hän mustissa vihkoissa kutsuu ”metapoliittiseksi”: ”*Filosofian loppu*.” – Meidän on saatettava se loppuunsa ja valmisteltava siten täysin toista – metapoliittikkaa. Siitä seuraa myös *tieteen muutos*.²⁴ Tämä filosofian metapoliittinen transformaatio johtaa yksilöllisen inhimillisen olemassaolon tilannesidonnaisia ehtoja tarkastelevan täälläolon analytiikan laajentumiseen ”*historiallisen kansan metapoliittikaksi*”, ”kansaan” (*Volk*) samastetun historiallisen yhteisön tilannesidonnaisuuden pohtimiseksi²⁵. Juuri tällainen kansan ontologia on Heideggerin rehtorikauteen huonolla menestyksellä ajaman tiedepoliitiikan kulmakivi, joka kytkee ”saksalaisen tieteen” ja siihen sisältyvän tietämisen (*Wissen*) lähtökohtiinsa ja edellytyksiinsä erityisen yhteisön nimenomaisessa historiallisessa tilanteessa. Sen tärkeimpinä tavoitteina ovat kansanyhteisön (*Volksgemeinschaft*) ja kansan ainutkertaisen iden-

”Vuoden 1934 lopulla Heidegger toteaa kansallissosialismin olevan ’barbaarinen’ periaate, mutta näkee juuri siinä sen ’mahdollisen suuruuden’.”

titeetin muovaaminen, kansan ”tuleminen itsensä luo” (*Zusichselbstkommen*). Näihin tehtäviin Heidegger uskoo (kansallissosialistisen) valtion aktiivisesti tarttuvan²⁶.

Vuosien 1933–1934 metapoliittisia visioita leimaa italialaisesta fasismista tuttu ajatus valtiosta orgaanisen ykseyden muodostavana kansan yleistahdon ruumiillisitumana. Tässä näkemyksessä luokkaerot ja sisäiset vastakkaisuudet katoavat ja korvautuvat puhtaasti funktionaalisilla eroilla ammattikuntien välillä²⁷. Nämä visiot vetoavat ”henkiseen kansallissosialismiin”, josta Hitlerin *Mein Kampf*ista ponnistava ”vulgäärikansallissosialismi” rotuoppineen auttamattomasti etäännytty materialistiseen ja biologistiseen suuntaan²⁸. Ennen pitkää Heideggerille käy selväksi, että ”henkinen natsismi” on silkkä haavekuva eivätkä hänen ajatuksensa kansallisesta ”tietämiskasvatuksesta” saa pienintäkään vastakaikua hänen esimiestensä keskuudessa: natsivaltiosta ollaan hyvää vauhtia tekemässä sotilas- ja insinööriorganisaatiota²⁹. Kollegojen keskinkertaisuutta ja kyvyttömyyttä syytellen Heidegger luopuu oma-aloitteisesti rehtorin tehtävistä turhautuneissa ja kaunaisissa tunnelmissa huhtikuussa 1934³⁰. Rehtorinvirasta luopumista ei voida nähdä varsinaisena ”protestina”, vaan pikemminkin Heidegger myöntää oman epäonnistumisensa³¹. Emmanuel Faye on myös korostanut, ettei Heidegger vuonna 1934 vetäytynyt kokonaan puoluekoneiston palveluksesta vaan oli ainakin vuosina 1934–1936 asiantuntijajäsenenä

johtavan natsijuristin Hans Frankin perustaman Saksalaisen oikeusakatemian oikeusfilosofisessa toimikunnassa³². Mustista vihkoista käy kuitenkin selvästi ilmi, kuinka Heideggerin vallankumousoptimismi ja vakaumuksellinen sitoutuminen kansallissosialistiseen liikkeeseen vuodesta 1934 alkaen nopeasti tyrehtyvät. Natsismi alkoi tuolloin monien silmissä menettää alkuviehätystään. 30.6.1934 toteutetut Röhm-murhat (niin sanottu pitkien puukkojen yö) osoittivat viimeistään tyhjiksi toiveet Hitlerin ja puolueen ”kasvamisesta” avoimen laittomuuden ja katuväkivallan yläpuolelle, mutta tässä vaiheessa totalitaarisen kontrollin kehittyminen oli jo tehnyt kansallissosialismin mahdollista aukottoman yhteiskunnan kaikilla alueilla. Monet valitsivat tällöin Heideggerin ajattelupäiväkirjoista välittyvän ulkoisen konformismin ja sisäisen todellisuuspakoisen etäisyydenoton, jota leimasivat kyyninen voimattomuus ja vieraantuneisuus sekä erilaiset abstraktit yritykset rationalisoida totalitaarisia ilmiöitä.

Vuoden 1934 lopulla Heidegger toteaa kansallissosialismin olevan ”barbaarinen” periaate, mutta näkee juuri siinä sen ”mahdollisen suuruuden”³³. Nimenomaan barbaarisuus konservatiivisten arvojen ja kristillisen etiikan hylkäämisenä tekee natsismista hänen silmissään erityisellä tavalla ajankohtaisen liikkeen. Vuonna 1933 muotoutunut käsitys filosofian lopusta lujittuu ja sävytytty juuri rehtoraatin jälkeisinä vuosina, erityisesti vuosien

1936–1942 Nietzsche-luennoissa, joissa Nietzschen ajattelu esitetään länsimaisen metafysiikan loppuna ja tienä filosofian korvautumiseen luonnon ja ihmisen teellisen, teknisen, yhteiskunnallisen ja taloudellisen halluuton eri muodoilla. Samaan tapaan kuin deterministinen marxismi näki kapitalistisen riiston kärjistymisen positiivisena ilmiönä ja kapitalismin vääjäämättömän lopun ilmentymänä, heideggerilainen olemishistoriallinen narratiivi näkee ihmismassojen totalitaarisen, yhä pidäkkeettömämmän mobilisaation ja valjastamisen – ”vehkeilyn” (*Machenschaft*) hillittömän ylivallan – ”edistysaskeleena” modernin subjektiivisuusmetafysiikan huipentumis- ja päättymisprosessissa.

Heideggerin oma hanke näyttäytyy nyt filosofian ”loppuunajatteluna” ja toisen, jälkifilosofisen alun valmisteluna *filosofisella* tasolla: ”Olettaen että filosofia on lopussa [...] ei filosofia voi yksinkertaisesti lakata, vaan se on riuhdottava loppuunsa *filosofisesti* ja tämä loppu on kestettävä [...]”³⁴ Perinteisen metafysiikan loppu ei kuitenkin ole pelkästään filosofinen ilmiö. Se merkitsee koko länsimaisen modernin huipentumista lopputilaan, josta käsin ”toisen alun” mahdollisuus vasta voi avautua: ”Nykyinen länsimainen aikakausi on *uuden ajan* ratkaisevan vaiheen lähtökohta [...]: lähtökohta länsimaisen historian pitkäkestoisimmalle ja sitkeimmälle väliajalle *ennen* sen suistumista toiseen alkuun.”³⁵ Heideggerille tätä siirtymävaihetta edustaa poliittisella tasolla puhtaaimmin juuri natsismi. ”Uusi politiikka” eli kansan biologinen hallinta on ”sisäinen ja olemuksellinen seuraus” modernista tekniikasta³⁶. Kuten vuoden 1935 *Johdatus metafysiikkaan* -luentoihin myöhemmin liitetty selvitys asian ilmaisee, kansallissosialismin (barbaarinen) ”sisäinen totuus ja suuruus” muodostuvat nimenomaan tällaisesta ”planetaarisesti määrittyneen tekniikan ja uuden ajan ihmisen välisestä kohtaamisesta”³⁷.

Kaikkein selkein esitys Heideggerin kypsästä olemishistoriallisesta näkökulmasta natsismiin löytyy vuonna 1938 tai 1939 tehdystä merkinnästä:

”Puhtaan ’metafysisesti’ (so. olemishistoriallisesti) ajatellen pidin kansallissosialismia vuosina 1930–1934 mahdollisena siirtymänä toiseen alkuun ja tulkitsin sen tällä tavoin. Tämä oli kuitenkin ’liikkeen’ varsinaisten voimien ja sisäisten välttämättömyyksiä, ja myös sille ominaisen suuruuden myöntämisen ja suuruuden lajin, väärin käsittämistä ja aliarvioimista. Tässä alkaa pikemminkin uuden ajan loppuun saattaminen tavalla, joka on paljon syvällisempi, so. kattavampi ja läpitukevampi, kuin fasismissa; [...] loppuun saattaminen edellyttää historiallis-tekniistä päättäväisyyttä oman itsensä varaan asetetun ihmiskunnan kaikkien voimavarojen täydellisen ’mobilisoinnin’ mielessä. [...] Kansallissosialismin olemusta ja historiallista olemusvoimaa koskevan aiemman erehdyksen täysi oivaltaminen osoittaa, miten välttämätöntä on kansallissosialismin myöntäminen [*Bejahung*] nimenomaan *ajatuksellisista* syistä.”³⁸

Toisin kuin Heidegger oli alkunostuksessaan arvioinut, kansallissosialismi ei ole oikotie metapoliittiseen ”toiseen

alkuun”, yhteisön paikallisuuden ja historiallisuuden uuteen kokemiseen. Toisin sanoen se ei ole vielä aidosti *jälkmoderni* vaan pikemminkin *äärimoderni* ilmiö, joka muita totaalisia ideologioita radikaalimmin edustaa subjektiivisuuden modernin ylivallan huipentumaa. Eriyisesti tämä koskee rotuopillista ihmiskäsitystä: ”Rotuajattelussa uuden ajan subjektivismi saatetaan loppuun, kun kehollisuus liitetään *subiectumiin* ja *subiectum* käsitetään kokonaan ihmismassojen muodostamana ihmiskuntana.”³⁹ Heideggerin mielestä natsismi on ”affirmoitava” historiallisena ilmiönä, koska se edustaa Nietzschen ”aktiivista nihilismia” pidäkkeettömmillään ja puhtaimmillaan – irtipäästettyä modernia.

Tämä ei muuta sitä, että Heideggerille kansallissosialismi ja fasismi ovat metafysiseltä olemukseltaan yhtä ja samaa (*dasselbe*) kuin neuvostobolševismi: kaikki nämä ideologiat ovat länsimaisen moderniteetin valmiiksi tulelisen ja päättymisen oireita⁴⁰. Heideggerin pohdinnat bolševismista ja kommunismista sijoittuvat Hitlerin ja Stalinin taktiseen lähentymisvaiheeseen vuosina 1939–1941 ja kuvailevat totalitarismia ylipäätään, myös reaalinatsismin todellisuutta, aidosti kansallisen sosialismin tilalle tullutta ”rationaali-sosialismia” (*Rational-sozialismus*)⁴¹. Neuvostoliiton vastaisen hyökkäyksen alkaessa kesäkuussa 1941 hän korostaa, että yhtäläisyys sodan totalitaaristen pääosapuolien – bolševismin ja natsismin – toimintatapojen välillä on nyt muuttunut täydelliseksi⁴². Vielä vuonna 1946 Heidegger esittää yllättävästi, että ”onnistuessaan” kansallissosialismi ja fasismi olisivat tehneet Euroopasta valmiin ja kypsän ”kommunismille” laajassa metafysisessä mielessä⁴³.

Toinen maailmansota ei kuitenkaan näyttäydä Heideggerille käännekohtana vaan ainoastaan modernin voimapolitiikan, resurssien ja väestöjen haltuunoton ja niistä kamppailemisen, johdonmukaisena jatkeena, jossa barbaarisen äärimodernin olemus tulee vain selvemmin näkyviin kuin rauhan aikana⁴⁴. Heidegger ei anna Saksan johdon sodanlietonnalle ja alueanasuksille mitään erityisasemaa: ”imperialistis-sodanhaluinen” ja ”inhimillis-pasifistinen” ajattelutapa kuuluvat olennaisesti yhteen⁴⁵. Eräänlainen tilinpäätös Heideggerin kompleksisesta suhteesta natsismiin ajoittuu vuoteen 1946, jolloin hän toteaa, ettei hänen suuri virheensä vuonna 1933 ollut sitoutuminen kansallissosialismiin nietzscheläisen absoluuttisen tahtometafysiikan ilmentymänä. Tätä ratkaisua hän pitää edelleen ”olennaisempänä” kuin natsismin kristillisten, liberaalien, konservatiivisten ja sosiaalidemokraattisten vastustajien valitsemaa tietä, joka johti lopulta vain alistumiseen totalitaariselle järjestelmälle. Hänen virheensä oli pikemminkin natsismin yliarvioiminen: Heidegger oli nähnyt siinä olennaisen välivaiheen, metafysiikan lopun ja siirtymän kohti toista alkua, mutta natsit eivät olleet tämän roolin tasalla vaan jäivät viime kädessä pikkuporvarillisiksi ”epäonnistuneiksi caesareiksi”⁴⁶. Heidegger puhuu sodan jälkeen estoitta Hitlerin ”rikollisesta hulluudesta”, mutta rinnastaa sen ”ulkomaisten” (liittoutuneiden) Saksaan kohdistuvaan ”tuhoamistahtoon”

(*Vernichtungswillen*)⁴⁷. Hitlerillä ei lopulta ollut mitään todellista maailmanhistoriallista roolia: hänen valtaannousunsa, sotansa ja tuhonsa ei muuttanut Yhdysvaltain ja Venäjän hallitsemaa maailmantodellisuutta millään tavoin⁴⁸.

Maailmanjuutalaisuus ja modernin itsetuho

Heideggerin ajatukset juutalaisuudesta näyttävät rajoittuvan ajattelupäiväkirjoihin. Hän vältti aihetta tarkoin julkisissa puheenvuoroissaan, luennoissaan ja seminaareissaan myös kansallissocialismin aikana. Rotuoppeja halveksinut ajattelija ei selvästikään halunnut samastua *natsien* juutalaisvastaisuuteen – sodan päätyttyä hän nimenomaisesti sanoutuu irti ”antisemitismistä”, jonka hän julistaa ”typeräksi ja tuomittavaksi”⁴⁹. Toisin kuin natsseille, juutalaisuus ei hänelle ole rodullinen vaan metafyyinen kategoria⁵⁰. ”Juutalaisuus” ei mustissa vihkoissa ole myöskään ensisijaisesti etninen tai edes kulttuurinen käsite; termin yksilöotteista luonnetta alleviivaa se, ettei kauttaaltaan historiallisesti ajatteleva Heidegger tunnu kiinnittävän juuri minkäänlaista huomiota historialliseen juutalaiseen uskontoon tai juutalaisiin kieliin ja kirjoituksiin. ”Juutalaisuus” toimii mustissa vihkoissa bolševismin, kansallissocialismin, fasismin, liberalismien ja pragmatismien tavoin pohjimmiltaan vain yhtenä nimikkeenä olemisen äärimodernille kohtalolle: haltuunottavalle, manipuloivalle ja laskelmoivalle ajattelulle, ”vehkeilylle”. ”Maailmanjuutalaisuus” (*Weltjudentum*) merkitsee sitä ”ihmisyyden muotoa, joka *kertakaikkisen sidoksettomana* voi ottaa maailmanhistorialliseksi tehtäväkseen kaiken olevan [*Seienden*] irrottamisen juuriltaan olemisessa [*Sein*]” eli keskittyä pelkkään läsnäolevaan ja hallittavissa olevaan todellisuuteen välittämättä sen perimmäisestä mielekkyysrakenteesta⁵¹.

Tästä abstraktiudesta huolimatta ”juutalaisuuden” käyttötavat Heideggerin mustissa vihkoissa, etenkin puheet ”maailmanjuutalaisuudesta”, resonoivat erittäin synkässä rekisterissä. Peter Trawny huomauttaa, että vaikka Heidegger ei mainitsekaan *Siionin viisaiden pöytäkirjoja*, on tuskin mahdollista kiistää hänen ajatuksellista velkaansa tälle Venäjällä 1900-luvun alkuvuosina ilmestyneelle pamfletille, joka esitettiin aiona kansainvälisen sionistikokouksen pöytäkirjamateriaalina, mutta osoitettiin fiktioksi ja plagiaatiksi jo 1920-luvulla⁵². Karl Jaspers kertoo muistelmissaan, että hänen mainitessaan Siionin viisaat Heideggerille toukokuussa 1933 tämä vastasi: ”Vaarallinen juutalaisten kansainvälinen liitto on kyllä olemassa.”⁵³ Juuri *Pöytäkirjat* sementtoivat 1900-luvun antisemitismin perustavan mielikuvan juutalaisuudesta kansainvälisenä organisaationa, vapaamuurareihin verrattavana salaisena verkostona, jonka etiikka perustuu kylmään laskelmointiin, välinationalismiin ja sekulaariin materialismiin ja joka tavoittelee maailmanvaltaa masinoimalla kulissien takana samaan aikaan sekä kansainvälistä monopolikapitalismia että kommunistista maailmanvallankumousta. Jopa Heideggerin kattotermi *Machenschaft*, ”vehkeily”, joka viittaa yhtäältä tekniseen,

välinationaliseen manipulointiin ja toisaalta salaliittoon ja juonitteluun, tuntuu versovan ensimmäisen maailmansodan jälkeisestä vainoharhaisesta ilmapiiristä, jossa koko modernisaatio koettiin maailmanlaajuisen salaliiton aikaansaannokseksi. Tällöin on tietenkin korostettava, ettei Heideggerin olemishistoriaan sisälly salaliittoteoriaa: olemisen historiasta kumpuavalla modernisaatioprosessilla ei ole subjektia tai agenttia, vaan äärimodernin todellisuuden yleinen ”salaliittomaisuus” on itse länsimaisen metafysiikan tuote, sen piilevien pohjavirtojen ilmenemismuoto.

Mustien vihkojen ensimmäiset maininnat juutalaisuudesta ovat ajalta, jolloin Heidegger on jo henkilökohtaisesti etäännytynyt natsismista. Loppuvuonna 1938 kolmannen valtakunnan antisemitistisen kiihotuksen ja juutalaisvainojen ensimmäinen vaihe oli huipentumassa kristalliyön tapahtumiin. Länsimaisuuden ”ensimmäisen alun” loppua käsittelevässä katkelmassa Heidegger kuvaa meneillään olevaa ”kamppailua” (*Kampf*) pinnallisesti vastakkaisten mutta pohjimmiltaan yhteenkuuluvien voimien välillä. Koko tässä näennäisessä kamppailussa on ylipäätään kysymys silkasta päämäärättömyydestä. Heidegger lisää, että kenties mahdolliseksi ”voittajaksi” selviää ”suurempi perustattomuus [*Bodenlosigkeit*], joka on vailla sidoksia ja hyödyntää kaikkea (juutalaisuus [*Judentum*]).” Tätä sidoksetonta ja kaikkea manipuloivaa juutalaisuutta leimaa ”kova taidokkuus laskemisessa ja tyrkkimisessä ja sekoittamisessa” ja sille on ominaista perustan (*Boden*) puute, peräti ”maailmattomuus” (*Weltlosigkeit*) siinä mielessä, että se on vailla omaa erityistä maailmakontekstia, omaa erityistä mielekkyuden piiriä ja kehystä.⁵⁴

Katkelmassa juutalaisuus esitetään ensinnäkin yhteinäisenä ja itsenäisenä osapuolena äärimodernissa kamppailussa, jonka muita osapuolia ei täsmennetä. On syytä olettaa, että kysymyksessä on ainakin osittain natsien taistelu juutalaisuutta vastaan. Toiseksi Heidegger nojaa tuttuun kulttuuriantisemitistiseen stereotyyppiin, jota natsitkin soveltuvien osin hyödynsivät: juutalainen on juureton kosmopoliitti, joka keskittyy laskelmointiin ja häikäilemättömään voitonmaksimointiin mutta ei kykene syvempiin ”henkisiin” ajatuksiin. Tämän hahmon juuret ovat keskiaikaisissa figuureissa, säädyistä ja ammattikunnista irrallisessa ahneessa ”koronkiskurijuutalaisessa” ja kodittomuuteen tuomitussa kiroitussa ”vaeltavassa juutalaisessa”. Vuonna 1939 Heidegger esittää ”juutalaisuuden vallan ajoittaisen lisääntymisen” perustuvan siihen, että uuden ajan länsimainen metafysiikka tarjoaa sen ”muuten tyhjälle rationaalisuudelle ja laskelmointikyvyille” lähtökohdan ja sisäänpääsyn ”henkeen” (*Geist*), vaikkei tämä ”rotu” (sana on lainausmerkeissä Heideggerilla) kykenekään ”alkuperäisiin ja alkukantaisiin ratkaisuihin ja kysymyksiin”. Ällistyttyvästi Heidegger nostaa esiin – asiayhteydestä päätellen mitä ilmeisimmin esimerkkinä modernista ”juutalaisesta” filosofiasta – juutalaissyntyisen oppi-isänsä Edmund Husserlin fenomenologian, joka käänteentekevistä merkityksestään huolimatta on hänen mukaansa kyvytön perustaviin historial-

lisiin ratkaisuihin ja olemiskysymyksen kysymiseen.⁵⁵

Vielä hätkähdyttävämpi näkemys seuraa hieman myöhemmin. Rotuajattelu on luonteeltaan biologisen elämän laskevaa ja suunnittelevaa organisointia. Niinpä: ”Juutalaiset, joiden lahjakkuus on painokkaan laskennallista, ovat jo kauan ’eläneet’ rotuperiaatteen mukaisesti, ja juuri tästä syystä he asettuvat myös voimallisimmin vastustamaan sen pidäkkeetöntä soveltamista.”⁵⁶ Ilmeisesti vuoden 1942 alkupuolelta peräisin olevissa merkinnöissä Heidegger esittää, että sekä kristinuskon että (bolševikkien ja natsien) anti-kristillisyyden juuret ovat juutalaisuudessa, joka ”kristillisen länsimaisuuden, siis metafysiikan, aikakaudella muodostaa hävityksen [*Zerstörung*] periaatteen”. Esimerkkinä tällaisesta ”hävityksestä” hän mainitsee Hegelin metafysiikan nurinkääntymisen (juutalaisen) Marxin ajattelussa, jossa ”hengestä ja kulttuurista tulee ’elämän’ – eli talouden, eli organisoimisen, eli biologisuuden, eli ’kansan’ – päällysrakenne.”⁵⁷

Moderniteetti ei Heideggerille ole juutalaisten aikaansaannos vaan kumpua viime kädessä länsimaisen ajattelun ensimmäisestä alusta, joka on kreikkalainen ja jää siten ”juutalaisuuden ja näin ollen myös kristinuskon ulkopuolelle”⁵⁸. Modernissa länsimaisuudessa korostuva laskeva välineraationaalisuus tarjoaa kuitenkin juutalaiselle ajattelulle luontevan jalansijan. Erityisesti uusissa rotuopeissa ilmenevä elämän biologinen hallinnoiminen on Heideggerin mukaan ”materialistiselle” juutalaisuudelle jo vanhastaan tuttu. Käsityksen taustalla lienee natsipropagandan väite, että juutalaiset ovat perinteisesti mieltäneet itsensä erillisenä valittuna rotuna. Näin päädytään hämmästyttävään ajatukseen, että natsien rotuopillinen antisemitismi ja biologinen reduktionismi ylipäättään ovat itsessään ”juutalaisia” ilmiöitä. Tämä logiikka kääriytyy hyytävästi seuraavissa sanoissa:

”Kun olemukseltaan ’juutalainen’ metafysisessä mielessä taistelee juutalaisuutta vastaan, on historiassa saavutettu itsetuhon [*Selbstvernichtung*] huipentuma; olettaen, että ’juutalaisuus’ on kaikkialla anastanut täydellisen herruuden, niin että myös taistelu ’juutalaisuutta’ vastaan ja varsinkin se kuuluu ’juutalaisuuden’ alaisuuteen.”⁵⁹

Tämäkin merkintä lienee peräisin vuodelta 1942, jolloin juutalaisten joukkomurhat olivat olleet käynnissä Neuvostoliitolta vallatuilla alueilla jo jonkin aikaa ja Wannseen konferenssi oli sinetöinyt kuolemanleirien logistiikan suuntaviivat. Trawny olettaa, että Heideggerin puhe ”itsetuhosta” viittaisi myös juutalaisten joukkotuhontaan⁶⁰. Tätä ei voida sulkea pois, mutta se on kuitenkin epätodennäköistä. Vaikka juutalaisvainojen väkivaltainen luonne ja juutalaisten siviilien pakkosiirrot olivat yleisessä tiedossa, kokonaiskuvaa täysin ennennäkemättömästä systemaattisesta ja teollisesta kansanmurhasta ei ole vielä tässä vaiheessa voinut muodostua, eikä sellaiseen ole joka tapauksessa ollut Saksassa valmiutta tai halua uskoa⁶¹. Pikemminkin Heidegger esittää tässä juutalaisuuden ja antijuutalaisuuden keskenään taistelevina

tasavahvoina periaatteina. Vain hieman aiemmin, Neuvostoliiton-hyökkäyksen alkaessa – jälleen hyytävän kauden naisessa ja aggressiivisessa sävyssä, ilmeisen ahdistuneena omien poikiensa Jörgin ja Hermannin joutumisesta rintamalla – Heidegger huomauttaa ”Saksasta pois päästettyjen emigranttien yllyttämän maailmanjuutalaisuuden” välttävän huomattavasta valta-asemastaan huolimatta kaikkialla osallistumasta sotatoimiin, kun taas ”meidän” on uhrattavan ”oman kansamme parhaimmiston paras veri”⁶². *Selbstvernichtung* ei Heideggerilla assosioitu ainakaan ensisijaisesti fyysiseen murhaamiseen, vaan hän käyttää sanaa yleisemmin modernin maailman sisäisestä antagonismeista: meneillään oleva rotupoliittinen ”taistelu” on vain yksi moderniteetin laajemman ”itsetuhon” aspekti tilanteessa, jossa tekniikalla kulutuksena ”ei ole enää muuta kulutettavaa kuin oma itsensä”⁶³. Tämä äärimmäinen moderniteetti on Heideggerin silmissä osoittautunut luonteeltaan ”juutalaiseksi”, jolloin sen piiriin kuuluvat yhteenotot, kamppailut ja väkivaltaisuuDET ovat lopulta metafysisen juutalaisuuden sisäisiä ristiriitoja. Myös sotaan ja kansanmurhiin huipentuva natsismi on paljastanut äärimodernin ja ”juutalaisen” olemuksensa. Vielä vuonna 1948 Heidegger esittää ”totalisen diktatuurin modernien järjestelmien” olevan peräisin ”juutalais-kristillisestä monoteismista”⁶⁴.

Heidegger ei siis katso juutalaisten olevan vastuussa omasta tuhostaan kuolemanleireillä; tällainenkin ennakkotieto esiintyi julkisuudessa ennen mustien viikkojen viimeisimmän niteen ilmestymistä⁶⁵. Sen sijaan hän painottaa kansallissocialismin sodan juutalaisia ja bolševikkeja vastaan olevan pelkkä sumuverho, jolla natsismi peittää oman olennaisen yhteenkuuluvuutensa näiden verivihollistensa kanssa. Tällä hahmotuksella, jonka suoepa lukija voisi kenties ymmärtää totalitarismin ”kriittikkinä”, on kuitenkin eräitä syvästi raskauttavia seurauksia. Ilmeisin näistä on ”juutalaisuuden” käyttö yhtenä tuhoisan äärimodernin nimenä. Tämä ratkaisu paljastaa, missä määrin ajattelijana on sisäistänyt *Siionin viisaiden pöytäkirjojen* maailmankuvan, joka toimi myös holokaustin kenties tärkeimpänä ja vaarallisimpana ideologisena lähtökohtana. Siinä fiktiivinen ja kasvoton ”kansainvälinen juutalaisuus” esiintyy yhtenäisenä, järjestäytyneenä ja suunnattoman vaikutusvaltaisena voimana, joka operoi sekä sotaosan totalitarismin että humanistisen pasifismin taustalla kietoen kaikki maailmankonfliktin osapuolet ”verkkoonsa”⁶⁶. Miljoonien juutalaisten ja juutalaisiksi luokiteltujen ihmisten tuhoaminen ei nähtävästi muuta sitä, että ”metafyysinen” juutalaisuus on saattanut selviytyä ”voittajaksi”, koska se oli alun alkaenkin eräs koko maailmanpalon keskeisistä voimista. Vaikka Heidegger ei epäröikään tarkastella Marxin ja Husserlin kaltaisia yksittäisiä ajattelijoina metafysisen juutalaisuuden edustajina, jää tämän prinssiipin yhteys konkreettisiin juutalaisiin täysin epäselväksi.

Tästä näkökulmasta myös sodanjälkeiset vastu- ja syyllisyyskysymykset, joihin Heidegger viittaa vasta äskettäin löydettyssä mustassa vihkossa vuosilta 1945–1946, näyttävät toisarvoisena moralisointina, koska

”Olemishistoriallisesti katsottuna mitään ei ylipäätään ole tapahtunut. Äärimoderni tekninen vehkeily on vain hetken liikutellut marionettejaan maailmanhistorian näyttämöllä ilman ainuttakaan todellista historiallista ratkaisua tai suunnanmuutosta.”

olemishistoriallisesti katsottuna mitään ei ylipäätään ole tapahtunut. Äärimoderni tekninen vehkeily on vain hetken liikutellut marionettejaan maailmanhistorian näyttämöllä ilman ainuttakaan todellista historiallista ratkaisua tai suunnanmuutosta. Liittoutuneiden levittäessä antautuneessa Saksassa keskitysleirien kuvastoilla saksalaisia syyllistäviä julisteitaan Heidegger katsoo, että saksalaisten suurin laiminlyönti on ollut heidän kyvyttömyytensä ja puutteellinen tahtonsa siihen, mitä hän alun perin natsismilta odotti: oman ainutkertaisen historiallisen tilanteen, kohdan tai kohtalon löytämiseen, oman ”maailman” saavuttamiseen. Heidegger kysyy, eikö tämä laiminlyönti ole

”[olemishistoriallisen] johdatuksen [*Geschick*] kautta ajateltuna vielä olennaisempi ’syyllisyys’ ja ’kollektiivinen syyllisyys’, jonka suuruus ei olemukseltaan ole mitattavissa edes ’kaasukammioiden’ kammottavuudella – kaikkia julkisesti ’tuomittavia’ ’rikoksia’ kaameampi [tai: oudompi, *unheimlicher*] syyllisyys, jota [tai: rikoksia, joita] kukaan ei toki milloinkaan tulevaisuudessa saattaisi antaa anteeksi?”⁶⁷

Koko Saksan kansa ja maa on Heideggerin mukaan nyt ”yksi ainoa keskitysleiri, jollaista ’maailma’ ei toki milloinkaan vielä ole ’nähty’ ja jollaista se ei myöskään *tahdo* nähdä – ja tämä ei-tahtominen on vielä *tahdovampaa* kuin meidän *tahdottomuutemme* suhteessa *kansallissosialismin* villiintymiseen”⁶⁸. Kohta on huomattavan moniselitteinen, ei vähiten Heideggerin erikoisen lainaus-

merkkien käytön takia: on epäselvää onko saksalaisten ajatuksellinen ”syyllisyys” julkisesti tuomittuja rikoksia ”kaameampaa” vai vain ”oudompaa” ja laadultaan toisenlaista, ja kumpaa näistä hän pitää anteeksiantamattomana. Perusajatus on kuitenkin selvä: Saksan kansaa uhkaava todellinen ”maailmanlaajuinen häpeä” ei muodostu kansainvälisessä mediajulkisuudessa saksalaisten harteille säilytetystä ”syyllisyydestä” vaan ”kyvyttömyydestä mennä mailleen kohtalonomaisesti [*geschicklicher*] asennoituneena ja halveksia modernia ’maailmaa’”.⁶⁹

Yhtäältä Heidegger myöntää tässä, etteivät saksalaiset *tahtoneet* nähdä kuolemanleirejä, jotka hän selittää seurauksena natsismin ”villiintymisestä”. Toisaalta hän kuitenkin näkee vertailukelpoisena ilmiönä muun maailman haluttomuuden nähdä saksalaisten sodanjälkeistä hätää. Kaasukammioiden kauheus erottuu muista äärimoderneista ilmiöistä, myös liittoutuneiden teoista, korkeintaan määrällisesti, ei olemuksellisesti. Kuten Heidegger vuonna 1949 huomauttaa, ”ruumiiden tuottaminen kaasukammioissa ja tuhoamisleireillä” on *olemukseltaan* samaa kuin motorisoitu maanviljely, Berliinin saarrot (Neuvostoliiton toimesta) ja vetybombien valmistaminen (amerikkalaisten ja neuvostoliittolaisten toimesta)⁷⁰.

Onko Heidegger poltettava?

Mustat vihkot ovat tekstejä kaikille eikä kenellekään. Kansallissosialismin vuosina muistivihkojen joutuminen

vääriin käsiin olisi epäilemättä saattanut filosofin hengenvaraana, ja yhtä lailla Heideggerin on vuoden 1945 jälkeen täytynyt olla tietoinen siitä, että vihkojen julkitulo vahingoittaisi hänen mainettaan vakavasti sodanjälkeisen maailman silmissä.

Miksi vihkot sitten on säilytetty julkaistaviksi? Monologisesta esitystavastaan huolimatta niitä ei ole kirjoitettu yksinomaan tekijää itseään varten. Jo elinaikanaan suuren väärinymmärretyn yksinäisen roolin omaksunut ajattelija epäilemättä suuntasi ajattelupäiväkirjansa niille harvoille ja valituille, jotka jonakin päivänä jaksaisivat käydä hänen tuotantonsa ajatuksella läpi; suurella yleisöllä ja yleisellä mielipiteellä ei hänen silmissään ollut merkitystä. Miksei Heidegger poistanut teksteistä kaikkein raskauttavimpia kohtia? Hän pelkäsi ennen kaikkea näyttävänsä vallitsevaa mielipidettä mukailevalta tuuliviiriltä ja torjui johdonmukaisesti häneltä toivotut jälkikätkäiset lausunnot vuosista 1933–1934. Viimeistellessään *Johdatus metafysiikkaan* -luentoja julkaisukuntoon vuonna 1953 hän kieltäytyi ”väärentämästä historiaa” muuttamalla mainintaa ”kansallissocialismin sisäisestä totuudesta ja suuruudesta”, joskin liitti kohtaan selvätävän lisähuomion⁷¹. Epäilemättä hän halusi lopulta tulla arvioiduksi vahvuuksineen ja heikkouksineen, suhteessa eri tilanteisiin ja niiden konteksteihin, olemisen historian pyörteisiin itse tempautuneena historiallisena ajattelijana – tietoisena siitä, ettei jälkipolvien tuomio voisi olla yksipuolisen hyväksyvä.

Jos etsimme filosofeilta eettis-poliittista esikuvallisuutta, saa mustien vihkojen paljastama arvostelukyvyyn ja todellisuudentajun perinpohjainen pettäminen – erityisesti ideologisten fiktioiden ja salaliittofantasioiden hyödyntäminen – koko Heideggerin ajattelun helposti näyttäväntymään peruuttamattomasti invalidisoituneena.

Esikuvien hakeminen filosofiasta on kuitenkin aina riskialtista ja johtaa helposti pettymyksiin. Filosofia on ennen kaikkea käsitteellistä työtä: matemaatikkojen tavoin filosofit tuottavat viime kädessä ajattelun malleja, joita ei ole tarkoitettu alullepanijansa omaisuudeksi tai lopulliseksi totuudeksi vaan ajattelun välineiksi, jotka uusissa tilanteissa tarvitsevat luovaa soveltamista, alituista uudelleen ajattelemista ja edelleen kehittämistä. Myös Hegelistä alkavat yritykset ajatella historian dynamiikkaa filosofisesti ovat aidoimmillaan oman aikakautensa itseymmärryksen ja -tulkitsemisen välineitä, jotka säilyttääkseen hedelmällisyytensä ja käyttökelpoisuutensa uusissa tilanteissa vaativat tulla kyseenalaistetuiksi ja luovasti uudelleen kerrotuiksi Marxin ja Kojëven tapaan.

Mustat vihkot ovat varoitava ja parhaimmillaan tervehdyttävä esimerkki siitä, millaisiin ajatuksellisiin umpikujiin voidaan päätyä, kun posthegeliläinen filosofihistoriallinen narratiivi – tässä tapauksessa Heideggerin olemisen historia ja teesi metafysiikan lopusta – kangistuu kaiken selittäväksi ideologiaksi. Vihkot muodostavat dogmaattisen heideggerilaisuuden mustan kirjan, joka viimeistään siirtää Heideggerin henkilönä taka-alalle ja tekee suhteestamme hänen ajatteluperintöönensä lähtökohtaisesti poleemisen ja kriittisen: yksiviivaisimmillaan hylkäävän, hedelmällisimmillään haastavan, kyseenalaistavan ja uudelleen ajattelevan. Muunlaista kohtaloa ei Heidegger itse itselleen odottanut tai toivonut: hän halusi väistyä tekstiensä tieltä.

”Nimen ’Heidegger’ häivyttäminen julkisuudesta onnistuu kyllä vähitellen; silloin tästä nimestä lähtöisin olevia yritelmiä jää ympäröimään suotuisa unohdus. On tuskin mahdollista omana aikanaan tietää, milloin tämä aika koittaa. Kenties vuonna 2327?”⁷²

Viitteet

- 1 Ks. Trawny 2014a, 530–531, 534.
- 2 Ensimmäistä mustaa vihkoa vuodelta 1930 ei ole löydetty.
- 3 Ks. etenkin Faye 2005. Poikkeuksena on mainittava vuosina 1938–1940 kirjoitetun *Die Geschichte des Seyns* -tutkielman kohta, jossa viitataan ”planetaarisiin päärakenteisiin” (Heidegger 1998b, 77–78). Trawny (2014b, 51–52) kertoo, että kohtaan sisältyy alkuperäisessä käsikirjoituksessa virke, jossa mainitaan ”juutalaiston [*Judenschaff*] omalaatuinen määrääntyminen planetaariseen rikollisuuteen”. Virke kuitenkin puuttuu Heideggerin veljen puhtaaksikirjoittamasta tekstistä, ja se on siksi jätetty pois myös julkaistusta versiosta.
- 4 Trawny 2014a, 530.
- 5 Arendt 1985, 470–471; 2013, 541–543.
- 6 Heidegger 2000b, 38–40, 513; 2001, 17–19, 436.
- 7 Ks. Heidegger 1991, 54; 1996, 327–328; 2000a, 67.
- 8 Heidegger 2014a, 9.
- 9 Sama, 12, 100.
- 10 Sama, 51.
- 11 Heidegger 1992b, 9–11.
- 12 Heidegger 2014a, 48–49.
- 13 Heidegger 2000b, 47; 2001, 25.
- 14 Heideggerin ajattelun tulkinnasta mielekkyyden kontekstuaalisuuden ajatteluna, ks. Backman 2011.
- 15 Ks. esim. Heidegger 1992a, 124–125; 1998c, 21.
- 16 1930-luvulla Heidegger alkaa käyttää ”olemisen” (*Sein*) arkaaista 1700-luvun ja 1800-luvun alun kirjoitusasua *Seyn* viitatessaan postmetafyysisesti ymmärrettyyn olemiseen – näkökulmaan, joka on metafysisen ontologian tarkastelutapaa kattavampi ja siinä mielessä sitä ”varhaisempi”.
- 17 Ks. Heidegger 1998c, 439–448.
- 18 Ks. esim. Heidegger 2000d, 72, 77–86; vrt. 2014a, 50–51.
- 19 Ks. esim. Heidegger 1998c, 23–229, 301–361.
- 20 Ensimmäisen ja toisen alun välisestä suhteesta Heideggerilla ks. Backman 2004; 2015, 19–68.
- 21 Heidegger 2000c, 107–117; 2003.
- 22 Heidegger 2014a, 110.
- 23 Sama, 111.
- 24 Sama, 115.
- 25 Sama, 124.
- 26 Sama, 136.
- 27 Tästä ks. etenkin Heidegger 2000c, 285–307.
- 28 Heidegger 2014a, 135–136, 142–144.
- 29 Sama, 144–146, 157.
- 30 Sama, 162.
- 31 Vrt. Heidegger 2000c, 430.

- 32 Oikeusfilosofisen toimikunnan jäseniä olivat Heideggerin lisäksi mm. Carl Schmitt, Alfred Rosenberg ja Julius Streicher. Toimikunnan kokouksien sisällöstä ja osanottajista ei ole säilynyt asiakirjoja. Ks. Faye 2005, 335–339.
- 33 Heidegger 2014a, 194.
- 34 Sama, 323.
- 35 Sama, 485.
- 36 Sama, 472.
- 37 Heidegger 1998a, 152; 2010, 187. Vrt. Backman 2010.
- 38 Heidegger 2014b, 408.
- 39 Heidegger 2014c, 48.
- 40 Sama, 109.
- 41 Sama, 195. Vrt. Heidegger 1998b, 175–214.
- 42 Heidegger 2014c, 262.
- 43 Heidegger 2015, 130.
- 44 Heidegger 2014c, 141–142.
- 45 Sama, 133.
- 46 Heidegger 2015, 147–148.
- 47 Sama, 444.
- 48 Sama, 150.
- 49 Sama, 159.
- 50 Heidegger 2014c, 243.
- 51 Sama.
- 52 Trawny 2014b, 45–56.
- 53 Jaspers 1977, 101.
- 54 Heidegger 2014b, 96–97.
- 55 Heidegger 2014c, 46–47.
- 56 Sama, 56.
- 57 Heidegger 2015, 20.
- 58 Sama.
- 59 Sama.
- 60 Trawny 2015, 522.
- 61 *Die Zeit* -lehdessä 6.3.2014 ilmestyneessä haastattelussa Heideggerin poika Hermann Heidegger (s. 1920) kertoo tullessaan tietoiseksi juutalaisten joukkomurhista marssiensa Romaniaan kesäkuussa 1941 ja kuulleensa myöhemmin Neuvostoliiton alueella tapahtuneista vastaavankaltaisista surmista. Hän kuitenkin sanoo, ettei milloinkaan puhunut asiasta isänsä kanssa eikä osaa sanoa, oliko tämä sodan aikana tietoinen kansanmurhasta.
- 62 Heidegger 2014c, 262.
- 63 Heidegger 2015, 18.
- 64 Sama, 438.
- 65 Ks. Petäjä 2015. Virheellisen uutisen taustalla on filosofi Donatella Di Cesaren *Corriere della Sera* -lehdessä 9.2.2015 ilmestynyt pohdinta Heideggerin kuvaileman ”itsetuhon” merkityksestä.
- 66 Heidegger 2014c, 133.
- 67 Heidegger 2015, 99–100.
- 68 Sama, 100.
- 69 Sama, 146.
- 70 Heidegger 1994, 27. Vastaavasti 20.1.1948 päivättyssä kirjeessään Herbert Marcuselle Heidegger (2000c, 431) rinnastaa juutalaisten joukkomurhan itäaksalaisten kohtaloon neuvostomiehittäjän käsissä.
- 71 Hartmut Buchner (1977, 49) kertoo Heideggerin torjuneen ehdotuksen kohdan muuttamisesta, koska se olisi hänestä merkinnyt historian vääräntämistä.
- 72 Heidegger 2014c, 196.
- ## Kirjallisuus
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism* (1951). 3. p. Harcourt, San Diego 1985.
- Arendt, Hannah, *Totalitarismin synty* (The Origins of Totalitarianism, 1951). Suom. Matti Kinnunen. Vastapaino, Tampere 2013.
- Backman, Jussi, Aiheesta toiseen. Heidegger, Parmenides ja ajattelun lähtökohdat. *Ajatus* 61, 2004, 209–251.
- Backman, Jussi, Johdatukseksi Martin Heideggerin vuoden 1935 luentoisiin. *Tiede & edistys* 2/2010, 91–106.
- Backman, Jussi, Olemisen kontekstuaalisuus Heideggerin jälkimetafysiikassa. *Ajatus* 68, 2011, 201–242.
- Backman, Jussi, *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*. State University of New York Press, Albany 2015.
- Buchner, Hartmut, Fragmentarisches. Teoksessa *Erinnerung an Martin Heidegger*. Toim. Günther Neske. Neske, Pfullingen 1977, 47–51.
- Di Cesare, Donatella, Heidegger – ”Jews Self-destructed”. Käänt. Giles Watson. *Corriere della Sera* 9.2.2015. Verkossa: www.corriere.it/english/15_febbraio_09/heidegger-jews-self-destructed-47cd3930-b03b-11e4-8615-d0fd07eabd28.shtml
- Faye, Emmanuel, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*. Albin Michel, Paris 2005.
- Heidegger, Hermann, ”Er war ein lieber Vater”. *Die Zeit* 11/2014, 6.3.2014. Verkossa: www.zeit.de/2014/11/hermann-heidegger-schwarze-hefte/komplettansicht.
- Heidegger, Martin, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (1941). Toim. Günter Seubold. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA49) Klostermann, Frankfurt/M. 1991.
- Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ”Probleme” der ”Logik”* (1937–38). Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. *Gesamtausgabe*. 2. p. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA45) Klostermann, Frankfurt/M. 1992a.
- Heidegger, Martin, *Parmenides* (1942–1943). Toim. Manfred S. Frings. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA54) Klostermann, Frankfurt/M. 1992b.
- Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949, 1957). Toim. Petra Jaeger. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA79) Klostermann, Frankfurt/M. 1994.
- Heidegger, Martin, *Wegmarken*. 3. p. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/M. 1996.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik* (1935/1953). 6. p. Niemeyer, Tübingen 1998a.
- Heidegger, Martin, *Die Geschichte des Seyns* (1938–40). Toim. Peter Trawny. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA69) Klostermann, Frankfurt/M. 1998b.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, 2 (1939–46). 6. p. Neske, Stuttgart 1998c.
- Heidegger, Martin, *Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika* (Brief über den ”Humanismus”, 1947; Die Zeit des Weltbildes, 1938). Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000a.
- Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika* (Sein und Zeit, 1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000b.
- Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*. Toim. Hermann Heidegger. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA16) Klostermann, Frankfurt/M. 2000c.
- Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze* (1936–1953). 9. p. Neske, Stuttgart 2000d.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927). 18. p. Niemeyer, Tübingen 2001.
- Heidegger, Martin, Saksalainen yliopisto puoltaa itseään (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 1933). Suom. Jussi Backman. *Nuori Voima* 1/2003, 33–39.
- Heidegger, Martin, *Johdatus metafysiikkaan* (Einführung in die Metaphysik, 1935/1953). Suom. Jussi Backman. Tutkijaliitto, Helsinki 2010.
- Heidegger, Martin, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Toim. Peter Trawny. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA94) Klostermann, Frankfurt/M. 2014a.
- Heidegger, Martin, *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Toim. Peter Trawny. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA95) Klostermann, Frankfurt/M. 2014b.
- Heidegger, Martin, *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Toim. Peter Trawny. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA96) Klostermann, Frankfurt/M. 2014c.
- Heidegger, Martin, *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Toim. Peter Trawny. *Gesamtausgabe*. Toim. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (GA97) Klostermann, Frankfurt/M. 2015.
- Jaspers, Karl, *Philosophische Autobiographie*. 2. p. Piper, München 1977.
- Petäjä, Jukka, Filosofi Martin Heidegger päiväkirjassaan: juutalaiset vastuussa omasta tuhostaan keskitysleireillä. *Helsingin Sanomat* 12.2.2015. Verkossa: <http://www.hs.fi/kulttuuri/a1423716417476>.
- Trawny, Peter, Nachwort des Herausgebers. Teoksessa Heidegger 2014a, 529–536.
- Trawny, Peter, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Klostermann, Frankfurt/M. 2014b.
- Trawny, Peter, Nachwort des Herausgebers. Teoksessa Heidegger 2015, 519–527