

HEIDEGGER: AJATTELU JA TEOKSET

Jussi Backman, Miika Luoto (julkaistu 26.9.2007, muokattu 16.9.2014)

Heideggerin ajattelu ei ole rakenteeltaan klassisen saksalaisen filosofian kaltaista systeemifilosofiaa, sillä hän ei milloinkaan lyönyt lukkoon käyttämänsä käsitteistöä tai jäsennystopojaan, vaan nämä elävät jatkuvasti pyrkien mukautumaan yhä uudenlaisiin tapoihin lähestyä asioita ja kysymyksiä, joiden käsittely filosofian perinteisellä kielellä on vaikeaa. Kielen monimuotoisuuden lisäksi Heideggerin tekstien lukemista vaikeuttaa niiden epäsuoruus ja vihjailevuus, taipumus keskittyä aiempien ajattelijoiden lukemiseen ja haluttomuus sanoa suoraan, mitä lopulta ajetaan takaa. Tälle Heideggerilla oli henkilökohtaiset ja filosofiset perustelunsa; vuonna 1951 hän totesi, että yli 30 vuotta kestäneessä opetuksessaan hän oli puhunut ”omista asioistaan [*meinen Sachen*]” ”vain kerran tai pari. En ole milloinkaan pitänyt niin kutsuttua systemaattista luentoa, sillä en ole uskaltanut; uskon näet, että meidän [...] on ensin opittava lukemaan.” (GA 15, 427.)

- ▶ [Teokset](#)
- ▶ [Ajattelu](#)
- ▶ [Oppivuodet](#)
- ▶ [Fundamentaaliontologia](#)
- ▶ [Aukeama](#)
- ▶ [Aikakausi](#)
- ▶ [Kreikka](#)
- ▶ [Ereignis](#)
- ▶ [Kirjallisuus](#)
- ▶ [Internet-lähteet](#)

Teokset

Heideggerin filosofian systeemejä karttava luonne näkyy myös hänen tuotantonsa rakenteessa – Heidegger ei milloinkaan ollut varsinaisesti ”kirjallinen” filosofi. *Oleminen ja aika* ja *Kant und das Problem der Metaphysik* ovat ainoat Heideggerin elinaikanaan julkaisemat laajemmat yhtenäiset tutkielmat, ja näistä edellinen jäi keskeneräiseksi ja jälkimmäinen varsin luonnosmaiseksi. Valtaosa Heideggerin elinaikana ilmestyneestä tuotannosta koostuu lyhyehköistä esseistä ja kirjoituksista, joista useimmat perustuvat suullisiin esitelmiin tai luentoihin. Määrällisesti suurin osa Heideggerin kootuista teoksista muodostuu luentosarjoista, joista osa on edelleen julkaisematta. Oman erikoisuutensa muodostavat Heideggerin 1930-luvulla kirjoittamat fragmentaariset ja luonnosmaiset ”tutkielmat”, joiden kieli on hyvin kokeellista ja läpinäkymätöntä ja joita ei liene alun perin tarkoitettu julkaistaviksi.

Ensimmäiset, kristillissävytteiset kirjoituksensa Heidegger julkaisi jo ylioppilaana 1909–1912 konservatiivis-katolisissa *Heuberger Volksblatt* - ja *Der Akademiker* -julkaisuissa. Kirjoitukset muuttuivat vähitellen luonteeltaan yhä filosofisemmiksi. Vuonna 1913 valmistui ensimmäinen akateeminen tutkielma *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (Arvostelmaoppi psykologismissa), ja kahta vuotta myöhemmin habilitaatio- eli dosentinväitöskirja *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Duns Scotuksen kategoria- ja merkitysoppi), jossa käsiteltiin Johannes Duns Scotuksen kirjoittamana pidettyä kielifilosofista teosta *Tractatus de modis significandi (Grammatica speculativa)*, joka sittemmin tosin osoittautui loogikko Tuomas Erfurtilaisen kirjoittamaksi. Habilitaatiotyön ilmestyttyä Heidegger ei näyteluentoja ”Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft“ (Ajan käsite historiatieteessä, 1916) lukuun ottamatta julkaissut mitään ennen *Oleminen ja ajan* ilmestymistä 1927.

Vuodesta 1919 alkaen Freiburgissa ja Marburgissa pidetyt, postuumisti julkaistut luentosarjat, joissa käsitellään fenomenologiaa, hermeneutiikkaa, uudempaa kulttuurifilosofiaa, uskonnonfilosofiaa, Platonian, Aristotelesta, Paavalin kirjeitä, Augustinusta, keskiajan mystiikkaa, Tuomas Akvinolaista, Descartesia, Spinozaa, Leibnizia, Kantia ja Hegeliä, tuovat kuitenkin esiin Heideggerin filosofisen rikkauden ja omaperäisyyden. Ennen kaikkea niissä ilmenee hänen ajattelunsa hyvin konkreettinen, fenomenologinen (***ks. Fenomenologia***) motivaatio, joka pitkälle kehittyneissä myöhemmissä teksteissä helposti peittyi. Tähän motivaatioon perustui myös hänen ainutlaatuinen tapansa lukea kaikkia filosofian klassikkoja ilmenevää todellisuutta koskevana fenomenologisina jäsennyksinä, jotka olivat elävöitettävissä ja havainnollistettavissa vain omakohtaisen fenomenologisen tutkimuksen avulla. Vuodelta 1922 on säilynyt myös mielenkiintoinen tutkimussuunnitelma ”Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)” (Fenomenologisia Aristoteles-tulkintoja (Hermeneuttisen tilanteen viitoitus)), jossa Heidegger esitteli kumouksellisen Aristoteles-tulkintansa pääpiirteet ja joka teki nuoreen Hans-Georg Gadameriin suuren vaikutuksen.

Suunnitellun suuren Aristoteles-tutkielman sijasta alkuvuodesta 1927 ilmestynyt *Sein und Zeit (Oleminen ja aika)* on teos, jonka varaan Heideggerin maine tänäkin päivänä rakentuu. Tähän liittyy se huomionarvoinen piirre, että tuntemamme teos sisältää alle puolet alun perin suunnitellusta kokonaisuudesta, ja teoksen systemaattisen osan huipentuma puuttuu kokonaan. Kirja ilmoittaa tehtäväkseen avata uudelleen kysymys olemisen mielestä (*Sinn von Sein*). Kahdessa pääjaksossa, joista ensimmäinen käsittelee ihmisen olemistavan eli *Daseinin* perusrakenteita ja toinen *Daseinin* ajallisuutta (*Zeitlichkeit*), tätä tehtävää oikeastaan vain valmistellaan; I osan 3. pääjakso ”Zeit und Sein” (Aika ja oleminen), jossa on tarkoitus tuoda esiin ihmisen olemistavan ja olemisen ylipäättään mielekkään jäsentymisen välinen rakenteellinen yhteys tarkastelemalla olemisen ajallisuutta eli temporaalisuutta (*Temporalität*), jäi puuttumaan. Samoin puuttuu kokonaan teoksen toinen, historiallinen osa, jossa oli määrä perustella I osan systemaattisia analyysejä suorittamalla ontologian historian purkava läpikäynti eli destruktio Kantin ja Descartesin kautta Aristoteleeseen päätyen. Voidaan katsoa, että koko Heideggerin myöhempi tuotanto pyrkii eri tavoin korvaamaan tämän *Olemisen ja ajan* puuttuvan puoliskon. On kuitenkin selvää, että Heideggerin jäsennyks- ja lähestymistavat sekä käsitteistö muuttuivat perusteellisesti seuraavien 50 vuoden aikana, vaikka hän loppuun saakka toistelikin kysymyksensä pysyneen samana.

Heti *Olemisen ja ajan* vanavedessä syntyi *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant ja metafysiikan ongelma, 1929), joka esittää vallalla olleesta uskantilaisesta tulkinnasta vahvasti poikkeavan ontologisen luennan Kantin *Puhtaan järjen kritiikistä*, (***ks. Kant: Puhtaan järjen kritiikki***) erityisesti ymmärryksen käsitteiden skematismia koskevasta jaksosta, jota Heidegger piti *Olemisen ja ajan* projektin tärkeänä ennakkointina. Teos johti samana vuonna Davosissa käytyyn huomiota herättäneeseen väittelyyn uskantilaisen Ernst Cassirerin kanssa. 1929 ilmestyivät myös Heideggerin professorin virkaanastujaisluento ”Was ist Metaphysik?” (Mitä on metafysiikka?), joka käsittelee kysymystä ei-mistään (*Nichts*) ja jota Rudolf Carnap myöhemmin esitteli paraatiesimerkinä mielettömästä metafyyisistä kielenkäytöstä, sekä Husserlin 70-vuotisjuhlakirjaan laadittu ”Vom Wesen des Grundes” (Perustan olemuksesta). Esitelmän ”Vom Wesen der Wahrheit” (Totuuden olemuksesta, 1930) jäsennystavat poikkeavat jo selvästi *Olemisesta ja ajasta* ja viitoittavat Heideggerin myöhempää ajattelua; siitä löytyvät ensimmäiset merkit siitä lähestymistavan muutoksesta, jota toisinaan harhaanjohtavasti kutsutaan ”käänteeksi” (*Kehre*) Heideggerin ajattelussa. Vuoden 1933 rehtorin virkaanastujaispuhe ”Die Selbstbehauptung der deutschen Universität” (”Saksalainen yliopisto puoltaa itseään”) esittelee Heideggerin kansallissosialistisen seikkailun motiivina vision yliopiston ja tieteen uudistumisesta; yhteisö ja kansa (*Volk*) saavat tässä vaiheessa aiempaa keskeisemmän aseman.

Kolmannen valtakunnan vuosina Heidegger julkaisi hyvin vähän, mutta monet keskeiset kirjoitukset syntyivät tänä aikana. Vuodelta 1935 on peräisin luentosarja *Einführung in die Metaphysik* (Johdatus metafysiikkaan, ilm. 1953) sekä esitelmäsarja *Der Ursprung des Kunstwerkes (Taideteoksen alkuperä, ilm. 1950)*. Nietzscheä länsimaisen metafysiikan viimeisenä ajattelijana käsittelevät luennot vuosilta 1936–1944 ilmestyivät kahtena paksuna niteenä (*Nietzsche I–II*, 1961), ja kokoelma runoilija Friedrich Hölderliniä tulevan länsimaisuuden edelläkävijänä tarkastelevia kirjoituksia julkaistiin nimellä *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Selvennyksiä Hölderlinin runouteen, 1944). Vuonna 1938 pidetty esitelmä ”Die Zeit des

Weltbildes” (”Maailmankuvan aika”, ilm. 1950) on Heideggerin ensimmäisiä yrityksiä puhutella tekniikan hallitseman modernin länsimaisen aikakauden metafysisiä perustuksia.

Toisen maailmansodan edellä ja sen aikana Heidegger kirjoitti myös joukon muistiinpanonomaisia, fragmentaarisia, kielellisesti varsin läpätunkemattomia tutkielmia, jotka pyrkivät hahmottelemaan länsimaisen metafysiikan lopputilannetta ja siitä avautuvaa ”olemishistoriallista” (*seynsgeschichtlich*) ajattelua, jossa olemista (jonka Heidegger tässä vaiheessa yleensä kirjoittaa vanhaa saksalaista oikeinkirjoitusta käyttäen: *Sein*) ajatellaan postmetafyysisellä tavalla historiallis-ajallisesti toteutuvana ”tapahtumana” tai ”kohtauksena” (*Ereignis*), jossa oleminen kirjaimellisesti ottaa ihmisen omaksi (*eigen*) tapahtumapaikakseen, mikä myös on ihmisen ominta olemista. Näistä tutkielmista tärkein oli toiseksi pääteokseksikin kutsuttu, vuosina 1936–1938 kirjoitettu *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Liitteitä filosofiaan (Tapahtumasta), ilm. 1989). Muita tutkielmia tältä ajalta ovat *Besinnung* (Mietiskely, 1938–1939, ilm. 1997), *Die Geschichte des Seyns* (Olemisen historia, 1938–1940, ilm. 1998) ja *Das Ereignis* (Tapahtuma, 1941–1942, ei ilmestynyt). Heideggerin varsinaisen ”oman”, positiivisen ajattelun ymmärtämisen kannalta nämä kirjoitukset muodostavat hänen tuotantonsa keskeisen ja ehkä kaikkein haasteellisimman osan, jonka filosofinen arviointi on vielä alkutekijöissään. Pilapuheistaan tunnettu Heideggerin veli Fritz, joka auttoi häntä käsikirjoitusten puhtaaksikirjoittamisessa, totesi kerran, että näitä kirjoituksia voitaisiin ymmärtää vasta 2000-luvulla, siinä vaiheessa kun amerikkalaiset olisivat avanneet ensimmäisen supermarketin kuuhun (Safranski 1997, 22).

Heideggerin sodanjälkeisen tuotannon avasi Jean Beaufret'lle osoitettu ”Brief über den 'Humanismus'” (Kirje ”humanismista”, 1946, ilm. 1947), jossa Heidegger tekee pesäeron oman ajattelunsa ja Sartren eksistentialismin välille ja osoittaa samalla, mihin suuntaan hänen ajattelunsa on *Olemisen ja ajan* jälkeen lähtenyt. Se julkaistiin yhdessä tekstin ”Platons Lehre von der Wahrheit” (Platonin oppi totuudesta, 1940, ilm. 1947) kanssa; tämä Platonin luolavertauksen uudelleentulkinta osoittaa, miten alkuperäinen kreikkalainen totuuskäsite, *alētheia*, ”kätkeytymättömyys”, määrityt Platonilla metafysisesti tiedon paikkansapitävyydeksi ja oikeellisuudeksi. Opetuskieltonsa aikana Heidegger piti yliopiston ulkopuolella huomiota herättäneitä esitelmiä ja luentoja, joista tunnetuimpia ovat vuoden 1949 Bremenin-esitelmät ”Das Ding (”Olio””, ”Das Ge-Stell” (Laitos, jonka myöhempi versio on vuonna 1953 esitetty ”Die Frage nach der Technik”, ”Tekniikan kysyminen”), ”Die Gefahr” (Vaara) ja ”Die Kehre” (”Paluu”) – yhteisnimeltään *Einblick in das was ist* (Katsaus siihen, mikä on). Näissä esitelmissä Heidegger pyrki ennennäkemättömällä tavalla tavoittamaan modernin tekniikan aikakauden metafysisen ytimen ja tavan, jolla tuo ydin määrittää länsimaisen ihmisen suhdetta todellisuuteen. Saman teeman käsittely jatkuu sellaisissa 1950-luvun esitelmissä kuin ”Bauen Wohnen Denken” (”Rakentaa asua ajatella”, 1951) ja ”Wissenschaft und Besinnung” (Tiede ja mietiskely, 1953), Heideggerin kirjeessä kirjailija Ernst Jüngerille (”Zur Seinsfrage”, Olemiskysymykseen, 1955) sekä puheessa ”Gelassenheit” (”Silleen jättäminen”, 1955), joista viimeksi mainittu – yhdessä samaa aiheita käsittelevän dialogin (”Zur Erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldweggespräch über das Denken”, ”Silleen jättämisen pohtimiseksi: Peltotiekeskustelu ajattelemisesta”, 1944–1945) kanssa – tarkastelee mahdollista tekniikan aikakauden jälkeen avautuvaa asennetta, ”silleen jättämistä” tai ”antautumista” (*Gelassenheit*). Siinä länsimainen ihminen antautuu näkemään, ettei tekniikan olemus – olioiden oleminen tekniikan aikakaudella – ole itse teknisesti haltuunotettavissa.

1930-luvulla syttynyt kiinnostus Hölderlinin runouteen kasvoi 1950-luvulla laajamittaiseksi kielen, puheen ja runouden uudelleenajatteluksi. Kokoelmaan *Unterwegs zur Sprache* (Matkalla kieleen, 1959) kootuissa kirjoituksissa – ”Die Sprache” (Kieli, 1950), ”Die Sprache im Gedicht” (Kieli runossa, 1953), ”Aus einem Gespräch von der Sprache” (Keskustelu kielestä, 1953–1954), ”Das Wesen der Sprache” (Kielen olemus, 1957–1958), ”Das Wort” (”Sana”, 1958) ja ”Der Weg zur Sprache” (Tie kieleen, 1959) – Heidegger kohtaa kielen materiaalisessa paikallisuudessaan historiallisesti muuttuvan olemisen konkreettisena hahmona. ”Kirjeessä 'humanismista'” kieltä kutsutaan ”olemisen taloksi”, ja näin myös runous uuden kielen luomisena saa keskeisen olemishistoriallisen merkityksen, jota tarkastellaan myös esitelmissä ”Wozu Dichter?” (Mihin runoilijoita?, 1946) ja ”...dichterisch wohnet der Mensch...” (”...runollisesti asuu ihminen...”, 1951).

Opetuskiellon rauettua Heidegger piti kuolemaansa saakka satunnaisia luentosarjoja ja seminaareja myös Freiburgin

yliopistossa. Vuosien 1951–1952 luentosarja *Was heisst Denken?* (Ajattelun kutsu) käsittelee länsimaisen metafysiikan viimeistä ja ensimmäistä ajattelijaa, Nietzscheä ja Parmenidesta, ja sitä ”ajattelun kutsua”, joka sitoo nämä ääripäät yhteen – luentojen nimi tarkoittaa moniselitteisesti ”mitä kutsutaan ajatteluksi?”, ”mikä kutsuu ajattelua?” ja ”mitä ajattelu kutsuu?”. Vuosina 1955–1956 pidetyt *Der Satz vom Grund* (Perusteen periaate) -luennot palaavat tarkastelemaan länsimaiseen metafysiikkaan olennaisesti kuuluvaa ehdottoman perusteen, perustelun tai perustan etsintää ja muuntavat sen jälkimetafyyksiseksi kysymykseksi olemisesta ”perustattomana perustana”. Vuoden 1957 luentosarjaan *Grundsätze des Denkens* (Ajattelun periaatteita) kytkeytyvät kiinteästi kirjassa *Identität und Differenz* (Identtisyys ja differenssi, 1957) julkaistut vuoden 1957 esitelmät ”Der Satz der Identität” (Identtisuuden periaate) sekä ”Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik” (Metafysiikan onto-teo-looginen perusrakenne), joissa Heidegger katsoi päässeensä kenties kaikkein pisimmälle ”omien ajatustensa” tiivistämisessä. Vuosina 1966–1967 Heidegger osallistui myös Eugen Finkin Freiburgissa järjestämään kuuluisaan Herakleitos-aiheiseen seminaariin.

Heideggerin tuotannon myöhäisintä vaihetta luonnehtii pyrkimys muotoilla ajattelun johtoteemat entistä suppeammin, pelkistetympin ja yksinkertaisemmin. Näin hän tekee erityisesti esitelmässä ”Zeit und Sein” (Aika ja oleminen, 1962) ja esitelmää syventävässä seminaarissa; nämä puhuttelevat *Olemisen ja ajan* samannimisen, puuttuvan jakson suunniteltua aihetta, ajan ja olemisen olemuksellista suhdetta, mutta asettavat samalla *Olemisen ja ajan* kysymyksen toisin, kysymyksenä aukeamasta (*Lichtung*) – tilasta, jossa mielekkyyden kohtaaminen tulee mahdolliseksi – ja olemisen tapahtumasta (*Ereignis*) – mielekkyyden ”kohtauksesta” itsestään. Vuoden 1964 esitelmä ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (Filosofian loppu ja ajattelun tehtävä) on eräässä mielessä Heideggerin viimeinen sana ”filosofiana” tunnetun länsimaisen perinteen väistämättömästä sulkeutumisesta tekniikan aikakaudella ja niistä mahdollisuuksista, joita ajattelu kohtaa, kun se ei enää voi olla filosofiaa eli metafysiikkaa. Tämä pohdinta metafysiikan sulkeutumisesta suhteutetaan jälleen kerran sekä metafyyksisen perinteen viimeisiin suurin ajattelijoihin – kuten esitelmissä ”Wer ist Nietzsches Zarathustra?” (Kuka on Nietzschen Zarathustra? 1953), ”Hegel und die Griechen” (Hegel ja kreikkalaiset, 1958) ja ”Kants These über das Sein” (Kantin teesi olemisesta, 1961) – että myös ensimmäisiin, ”esimetafyyksisiin” länsimaisiin ajattelijoihin – esimerkiksi kirjoituksissa ”Logos” (1951), ”Moirä” (1954) ja ”Alētheia” (1954).

Viimeisinä vuosinaan Heidegger vieraili ystäviensä ja ”opetuslastensa”, erityisesti Beaufret'n ja runoilija René Charin kutsusta Ranskassa, jossa hän pienille kutsutuille piireille pitämässään esitelmissä ja yksityisseminaareissa käsittelee samaisia aiheita kiehtovan pelkistetyssä muodossa. Näin syntyivät Cérisy-la-Sallen kokouksessa 1955 pidetty luento ”Was ist das – die Philosophie?” (Filosofia – mitä se on?), René Charin kodissa Provençen Le Thorissa vuosina 1966, 1968 ja 1969 pidetyt kutsuseminaarit sekä Heideggerin viimeinen seminaari vuodelta 1973, johon kutsuttiin ranskalaisia ystäviä mutta joka järjestettiin Heideggerin kodissa Freiburgin Zähringenissä. Niin ikään Heideggerin ystävän, psykiatri Medard Bossin kutsusta järjestettiin psykoanalytikoille suunnatut Zollikon-seminaarit Sveitsissä vuosina 1959–1969 (ilm. 1994). Näissä seminaareissa Heidegger ”soveltaa” ajatteluun psykologian ja psykiatrian kysymyksiin kenties yleistajuisemmin kuin missään muualla.

Heideggerin tuotannon pääpaino säilyi loppuun saakka suullisissa esityksissä, esitelmissä, luennoissa ja seminaareissa. Näistä esityksistä Heidegger kelpuutti vain viimeistellyimmät julkaistaviksi esseekokoelmissa *Holzwege* (Hakoteitä, 1950), *Vorträge und Aufsätze* (Esitelmiä ja kirjoituksia, 1954), *Identität und Differenz, Unterwegs zur Sprache, Wegmarken* (Tienviitoja, 1967) ja *Zur Sache des Denkens* (Ajattelun aiheeseen, 1969). Elinaikana julkaistun tuotannon tiiviystä ja vaatavuudesta johtuen Heideggerin myöhempi ajattelu ja hänen ajattelunsa kehitys tunnettiin hänen kuollessaan vielä hyvin heikosti ja myöhäis-Heideggeria pidettiin yleisesti esoteerisena ja läpitunkemattomana. Tämän tilanteen korjaamiseksi Vittorio Klostermann -kustantamo alkoi vuonna 1975 julkaista yli 100-osaiseksi suunniteltua, edelleen keskeneräistä Heideggerin koottujen teosten sarjaa (*Gesamtausgabe*). Heidegger, joka pelkäsi ajattelunsa muuttuvan akateemis-antikvaarisiksi tutkimuskohteeksi, saatiin suostumaan hankkeeseen vain tiukoin reunaehdoin (teoksiin ei esimerkiksi saa lisätä selityksiä, viitteitä, hakemistoa tai kriittistä apparaattia). Johtuen näistä epäakateemisista käytänteistä ja siitä, että Heideggerin perikunta pitää edelleen tiukasti kiinni yksinoikeudestaan kirjalliseen jäämistöön, *Gesamtausgabe* on saanut osakseen runsaasti kritiikkiä. Luentojen, seminaarien ja

muistiinpanojen julkaiseminen on kuitenkin saattanut Heideggerin ajattelun aivan uuteen valoon ja tuonut esiin sen perimmäisen konkreettisuuden ja valtavan laajuuden, monitahoisuuden ja muuntumiskyvyn; ilman *Gesamtausgabea* Heidegger-innostus olisi tuskin koskaan saavuttanut nykyisiä mittasuhteita.

Ajattelu

Heideggerille ajattelu ei muodosta mitään oppikokonaisuutta tai systeemiä; pysyvää ajattelussa on ainoastaan kysymisen aloittaminen aina uudestaan. Siksi hän puhuikin mielellään oman ajattelunsa ”teistä”. ”Kysymykset ovat teitä vastaukseen. Jos vastaus joskus myönnettäisiin, sen pitäisi olla muutos ajattelussa, eikä jotakin asiantilaa koskeva väite.” (ZSD, 61.) Heidegger oli kuitenkin vakuuttunut siitä, että näitä eri teitä kulkiessaankin hänen ajattelunsa koski vain yhtä ajattelun asiaa. Tämän asian olennainen – vaikkakaan ei ainoa – nimi on ”oleminen”.

Yksinkertaisuus ei sulje pois moniulotteisuutta, pikemminkin päinvastoin. Tästä on osoituksensa ajattelun aiheiden runsaus Heideggerin tuotannossa. Kysymys *olemisesta* on aina kysymys *ajasta* ja *länäolosta* sekä *totuudesta* ja *alētheiasta*. Samalla se on myös kysymys *ihmisestä*, jonka olemisessa on pelissä tämä oleminen ja joka ajattelevana ja mielekkyyttä kokevana olentona on suhteessa olemiseen ja näin antaa sen toteutua. Kysymystä ei myöskään voida erottaa *kieltä* koskevasta kysymyksestä, sikäli kuin oleminen tulee aina ajatelluksi kielessä. Koska ajattelu ei voi lähteä liikkeelle muusta kuin vallitsevasta todellisuudesta, yrittää Heidegger ajatella sitä, miten todellisuus puhuttelee meitä tässä ajassa; tämä johtaa hänet kysymään, millainen on suhteemme todellisuuteen *tekniikan* aikakaudella, ja sitä, millainen historia on mahdollistanut tuon suhteen ja aikakauden. Olemisen ajattelua ei voi varmistaa hallita eikä jäännöksettä käsittää siinä ajattelussa, joka on välittynyt meille filosofian traditiona, vaikka olemisen ajattelun luonteeseen kuuluukin tämän jälkimmäisen seuraaminen ankarimmalla mahdollisella tavalla.

Oppivuodet

Heideggerin ajattelun vangitsi jo varhain kysymys olemisesta: hän kohtasi sen tutustuessaan lukiolaisena Franz Brentanon väitöskirjaan, joka käsitteli olevan moninaista merkitystä Aristoteleella. ”Oleva” ymmärretään monin tavoin, kuten Aristoteles esitti, mutta mikä on näitä olevan eri merkityksiä yhdistävä yksinkertainen olemisen määrittäminen?

Heidegger mainitsee itse kolme ratkaisevaa oivallusta, joiden ansiosta kysymys olemisesta selkiytyi hänelle 1910- ja 20-lukujen taitteessa. (VWR, XI, XIII, XV.) Ensimmäinen niistä oli näkemys fenomenologisesta metodista, joka kehittyi hänen syntyessään Husserlin ([ks. Husserl, Edmund](#)) läpimurtotoekseen *Logische Untersuchungen* (Loogisia tutkimuksia, 1900–1901). Toinen oli Aristoteleen ([ks. Aristoteles](#)) teosten (erityisesti *Metafysiikan* IX kirja sekä *Nikomakhoksen etiikan* VI kirja) tutkiminen; se johti näkemykseen, jonka mukaan antiikin kreikkalainen totuuskäsite ymmärtää totuuden ja todellisuuden pohjimmiltaan ”kätkeytymättömyytenä” (*Unverborgenheit*), ja että Platonin ja Aristoteleen metafysiisessä ajattelussa tämä kätkeytymättömyys samastuu pysyvään länäoloon (*beständige Anwesenheit*), joka on Aristoteleelle *ūsian*, olevan olevuuden, perustava merkitys. Tästä seurasi kolmas ratkaiseva oivallus, näkemys olemisen *ajallisesta* määrittämisestä metafysiikan perinteessä *nykyisyyden* ulottuvuuden pohjalta. Se osoitti samalla Heideggerille, ettei perinteinen aikakäsitys riitä edes olemisen ja ajan olennaista suhdetta koskevan kysymyksen asianmukaiseen esittämiseen.

Kreikkalaisen filosofian peruskäsitteiden alustava selvittäminen paljasti Heideggerille uudella tavalla fenomenologian periaatteen ”asioihin itseensä!” (*zu den Sachen selbst*) merkityksen ja kantavuuden. Heideggerin käsitys ”fenomeno-logiasta” muodostui kreikkalaisen ajattelun pohjalta hänen tulkitessaan ilmenemisen (*fainesthai*) ”näyttäytymiseksi itsestään käsin” ja *logoksen*, mielekkään, jäsentävän puheen tai kielellisyyden, ”ilmitulon sallimiseksi”. Fenomenologia on kirjaimellisesti *legein ta*

fainomena, ”ilmenevän ilmaiseamista”, todellisuuden mielekkyyden kielellistä jäsentämistä. Heidegger otti tosin etäisyyttä Husserlin fenomenologiaan, erityisesti sikäli kuin Husserl käsitti sen transsendentaaliseksi metodiksi, jonka kohdealueena ovat tietoisuuden tai subjektiivisuuden rakenteet. Silti hän viittasi fenomenologian merkitykseen läpi koko tuotantonsa – ei kuitenkaan ”oppina” vaan, kuten hän vielä vuonna 1963 sanoi, ”ajattelun muuttuvana ja vain siten pysyvänä mahdollisuutena”. (ZSD, 90; suomennos 110–111.)

Luennot, joita Heidegger piti Husserlin assistenttina Freiburgissa 1. maailmansodan jälkeen, osoittivat uuden lähtökohdan: filosofian peruskysymys koski nyt tosiasiallisen eli faktisen elämän historiallisuutta. Heideggerin varhaisen näkemyksen mukaan itse kokemus faktisesta elämästä – ei vasta filosofinen reflektio – avaa eron yhtäältä elämän *toteutumisen tavan* ja toisaalta niiden *sisältöjen* välillä, joihin elämä ”lankeaa”. Merkityksellisyys tai mieli (*Sinn*) kuuluu alkuperäisellä tavalla elämän toteutumiseen, joka uhkaa kuitenkin kadota näkyvistä sekä inhimillisen esineellistämisyrittämyksen että tieteellisen objektivoinnin seurauksena. Heideggerille fenomenologinen filosofia oli nyt ”elämän faktisuuden hermeneutiikka”: tosiasiallisen elämän itsetulkintaa, jossa elämä historiallisuutensa ymmärtäessään käsittää itsensä ja oman toteutumisluonteensa alkuperäisellä tavalla.

Tärkeitä sysäyksiä Heideggerille antoivat periaatteessa ei-metafyysisesti suuntautuneet elämän ja eksistenssin filosofiat samoin kuin Uuden testamentin välittämä varhaiskristillinen kokemus ihmisenä olemisesta. Se, mikä näissä oli olennaista hänen kysymykselleen – kokemus faktisen elämän historiallisuudesta – uhkasi kuitenkin peittyä, kun sitä tarkasteltiin klassisen ontologian hallitsemassa filosofian käsitteistössä. Wilhelm Diltheyn ajattelun varsinaisen päämäärän Heidegger näki sellaisessa ”elämän” filosofisessa ymmärtämisessä, joka tekee elämästä ymmärtämisen perustan. Diltheyn tuotanto antoi pohdittavaksi seuraavan kysymyksen: eikö filosofian ole syytä luopua metafysisestä ajattelusta, koska se ei kykene tekemään oikeutta historialliselle elämälle kokonaisuudessaan? Diltheyn filosofinen keskustelukumppani, kreivi Paul Yorck von Wartenburg, kiteytti pyrkimyksen lähestyä ihmiselle olennaista historiallisuutta erottamalla sen mikä ”elää” siitä mikä ”on”: ”Historiallisuuden itu on siinä, että kokonainen psykofyysinen todellisuus ei *ole* [...], vaan *elää*.” (Heideggerin lainaus, SZ, 401; suom. 474.) Tässä muotoilussa piilee Heideggerille varsinainen ongelma, joka paljastaa olemiskysymyksen ja elämänfilosofian välisen kuilun: elämää vastaan asetettu oleminen on käsitetty ”esilläolona” (*Vorhandensein*) tai pysyvänä läsnäolona. Tällainen vastakkainasettelu on vain heijastusta traditionaalisen ontologian kyseenalaistamattomasta herruudesta. Heideggerin tavoite ei kuitenkaan ole historiallista elämää tarkastelevan filosofian kehittäminen klassisten ontologioiden ja objektivoin tieteiden rinnalle, vaan ”olemisen mieltä” (*Sinn des Seins*) koskevan kysymyksen avaaminen. Vasta sen kautta tulee mahdolliseksi tarkastella olemisen luonnetta yhtäältä objektiivisuutena ja toisaalta historiallisuutena.

Toinen olennainen sysäys kohti olemassaolon historiallisuuden ajattelua oli kokemus elämästä alkukristillisessä uskossa. Tulkinnaansa Paavalin 1. kirjeestä tessalonikalaisille Heidegger pyrkii osoittamaan, että kristillisen uskon perustana oleva toivo Kristuksen paluusta (*parüsia*) on suhde aikaan, jota ei voi luonnehtia kronologisesti. (GA 60, 67–156.) Kyseessä on ajan kokeminen *kairoksen*, ”tilaisuuden” tai ”tilanteen” kautta. *Kairoksena* kohdattava ajallisuus ei ole laskettavissa eikä hallittavissa, vaan se asettaa ihmisen alttiiksi tulevaisuuden uhalle. Kun ihminen yrittää laskelmoimalla tai sisällöllisillä määrityksillä hallita tulevaisuutta, joka aina ennakoimattomana ja avoimena määrittää hänen elämänsä, hän harhautuu elämän faktisuudesta. Heideggerille alkukristillinen kokemus on kokemus elämästä omassa tosiasiallisuudessaan: elämä ei ole vain tapahtumista ajassa, vaan ajan itsensä elämistä, toisin sanoen sen historiallista toteutumista. Myöhemmissä kristillisessä traditiossa tämä kokemus uhkaa peittyä.

Ymmärtäessään elämän toteutumisen peruluonteen avautuneisuutena todellisuudelle, olemisen ymmärtämisenä (*Seinsverständnis*), Heidegger teki eron elämänfilosofioiden kysymyksenasetteluihin ja korvasi sanan *Leben*, elämä, sanalla *Dasein*. Historiallisuudessaan käsitetty elämä on Heideggerille *olemisen*, todellisuuden mielekkyyden, toteutumista; ihminen mielekkyyden kokijana on olemisen ”tapahtumapaikka” (*Da*). ”Olemisen mieli” avautuu näin ollen ihmisen olemassaolosta itsestään. Kun ihminen elää, hän toteuttaa olemistaan, josta hänen olemisessaan ”on kyse”, ja tämän ansiosta ihminen aina jo

jollakin tavalla ”ymmärtää” olemista – hänen oma olemisensa ja muun olevan oleminen on hänelle aina jo jollakin tapaa mielekästä. Tämä avautuneisuus mielekkyydelle ei pohjimmiltaan ole tietoisuutta maailmassa olevista esineistä, vaan elämän avautuneisuus koskee ensimmäiseksi ihmisen itsensä *mahdollisuuksia olla*. Vasta tämän mahdollisuusulottuvuuden pohjalta rakentuu ymmärtämisen horisontti sille, mitä maailmassa on.

Fundamentaali-ontologia

Heideggerin varhainen pääteos *Oleminen ja aika* (1927) otti tavoitteekseen ajatella olemista ja aikaa yhdessä ja osoittaa niiden perustava yhteenkuuluvuus, joka juuri on olemisen mielekkyyden perusrakenne. Jos filosofian traditiota Platonista ja Aristoteleesta alkaen hallitsee olemisen käsittäminen pysyvänä läsnäolona, täytyy kysymys olemisesta asettaa uudelleen huomioimalla olemisen ajallinen määrittäminen, joka kyseenalaistamattomalla tavalla on tapahtunut vain tietyn ajan ulottuvuuden, nykyisyyden, suhteen. Ainoastaan filosofian kreikkalaisen alun ”toisintamisen” (*Wiederholung*) avulla voidaan tuoda uudelleen ajateltavaksi se ”jättiläisten taistelu olemisesta” (*gigantomakhia peri tēs ūsias*), josta Platon puhui ja jonka hän omalla tavallaan ratkaisi lujittaen näin koko tradition ajattelematta jääneen perustan.

Filosofista hankettaan Heidegger nimitti nyt ”fundamentaali-ontologiaksi”. Kyseessä ei kuitenkaan ole uusi, entistä perustavampi ontologia; Heideggerin kysymys on ”fundamentaali-” siinä mielessä, että se palaa askeleen taaksepäin klassisista ontologioista – joiden kysymys Aristoteleen tapaan koskee ”olevaa olevana” (kr. *on hē on*), siis sitä mikä määrittää olevaa sellaisenaan – tämän olevan olemisen ja sen ajallisen mielekkyysrakenteen ymmärtämiseen. Olemiskysymys tavoittelee sitä, mikä on aina jo ymmärretty ennen kuin voimme kohdata mitään, mikä on. Fundamentaali-ontologia lähtee liikkeelle *Daseinin* eksistentiaalisesta analytiikasta. *Dasein* on Heideggerin nimi ihmisen olemiselle, jota ei enää tarkastella traditionaalisesti sieluna, ajattelevana substanssina tai subjektina, vaan olentona, jonka olemisessä on kyseessä sen oman olemisen ja olemisen ylipäättään mielekkyys. Suhteen olemiseen avaa *Daseinin* erityinen toteutumisen tapa, ”eksistenssi”, kirjaimellisesti ”itsensä ulkopuolella oleminen”, oman toteutuneisuuden jatkuva ylittäminen kohti omaa mahdollisuusulottuvuutta.

Olemisen ja ajan fenomenologiset analyysit olevan näyttäytymisestä selvittävät avautuneisuutta, jonka ansiosta oleva kohdataan mielekkäänä. Heidegger pyrkii aluksi osoittamaan, että kohtaamme maailmamme oliot ensisijaisesti ”välineinä” (*Zeug*) käytännöllisen toiminnan kontekstissa; oleva näyttäytyy siinä, mitä ja miten se on, toimiessamme sen kanssa ja suhteessa toimintamme mahdollisiin päämääriin. Välineen oleminen edellyttää, että maailma on jo edeltä paljastanut käytännöllisen elämän merkityksellisenä ”ympäristönä” (*Umwelt*). Oleva näyttäytyy siis suhteessa *Daseinin* avautuneisuuteen: oleva voi tulla läsnäolevaksi ainoastaan astumalla sisään sitä edeltävään maailmassa-olemisen (*In-der-Welt-Sein*) kontekstiin. Heidegger pyrkii myös selvittämään, millä tavoin olevan kohtaaminen teoreettisena ”jonakin” – objektina, jolle voidaan predikoida erilaisia määreitä – juontuu sitä edeltävästä olevan kohtaamisesta käytännön toiminnassa, jossa oleva paljastuu ”jonakin jotakin varten”. Predikaatiossa oleva kohdataan ”esilläolevana” (*vorhanden*), mutta tämä edellyttää, että oleva on jo edeltävästi paljastunut ”käsilläolevana” (*zuhanden*) välineenä. Väline puolestaan viittaa olemisessaan aina *Daseinin* mahdollisuuksiin: tullessaan läsnäolevaksi maailman avoimessa merkityskokonaisuudessa väline on aina suhteessa siihen, ”minkä tähden” *Dasein* on. Maailman mielekkyys perustuu eksistenssiin, ihmisen tarkoitukselliseen olemiseen kohti mahdollisuuksia. Heideggerin mukaan mielekkyyden ilmiö edellä kuvatussa merkityksessä on kuitenkin koko filosofian traditiossa sivuutettu. Tarvitaan fenomenologista tarkastelua, jotta kunkin olevan oleminen, sen tapa tulla läsnäolevaksi maailmassa, saataisiin paljastumaan itsestään käsin, vailla teoreettisia lähtökohtia. Näin ontologinen ongelma, kysymys olemisen mielestä, ja fenomenologinen ongelma, kysymys olevan näyttäytymisen tapahtumisesta, ovat yhtä.

Oleminen ja aika irrottautuu perinteisistä substanssin ja subjektin ontologioista, joita hallitsee olevan olemisen käsittäminen esilläolevana, ja selvittää mielekkään maailmassa-olemisen toteutumista ”transsendenssin” liikkeenä. Maailman avautuminen ei perustu tietoisuuden ja sen kohteen väliselle välittömälle suhteelle, eikä ihminen vain ”kurkota” tietoisuuden immanenssista

kohti objektin transsendenssia; ihminen on aina jo ylittänyt toteutuneen olevan kohti olemisensa mahdollisuuksien kenttää. Eksistenssinä olen aina ”itseäni edellä”, olen ”luonnos” tai ”suunnitelma” (*Entwurf*) siitä, mitä *voin* olla, ja vain suhteessa siihen ”ymmärrän” (*verstehen*) sitä, mitä jo on. Mutta samalla olen aina jo *ollut* ja löydän itseni tietystä taustasta ja viitekehystä, tiettyjen ennalta määrättyneiden mahdollisuuksien piiristä: olen ”heitetty” (*geworfen*) maailmaan. Tämä ei tarkoita mitään valmista tosiasiaa vaan vaatimusta, että minun on aina uudestaan otettava osakseni eksistenssin ”tosiasiallisuus” (*Faktizität*) – se, että aina jo olen tiettyssä tilanteessa ja että minun on aina vielä oltava juuri tämän tilanteen pohjalta. Vaikka yleensä käännyin pois olemistani määrittävästä tosiasiallisuudesta, se on aina paljastunut minulle tiettyinä ”olotilana” (*Befindlichkeit*) olevan keskellä, olemiseni ”vireenä” (*Stimmung*), jossa koen, että maailma on avautunut ja oleva puhuttelee minua.

”Jokapäiväisyydessä” (*Alltäglichkeit*), josta *Olemisen ja ajan* analyysit lähtevät liikkeelle, olen kuitenkin anonymi ”kuka tahansa” (*das Man*), eräänlaisessa yleisessä jokamiehen tilanteessa, jossa hahmotan asioiden mielen sen suhteen, mitä niistä yleisesti puhutaan. Oman olemistilanteeni unohtaen elän maailmaa, jossa ”jokainen on toinen eikä kukaan ole itsensä” (SZ, 128; suom. 167). Tämä paljastaa kuitenkin ihmisen olemisen rakenteeseen kuuluvan ”varsinaisen”, ”omintakeisen” (*eigentlich*) itseyden mahdollisuuden. Voin tavoittaa olemiseni tosiasiallisuudessaan ymmärtäessäni sen toteutumisen ajallisen ainutkertaisuuden. Heideggerin analyysien mukaan tähän varsinaiseen olemiseen herättää kristillistä terminologiaa lainaten ”omantunnon kutsu” (*Ruf des Gewissens*), herkistyminen omalle tilanteelle, johon liittyy kokemus kuolevaisuudesta.

Edellä lyhyesti kuvattua *Daseinin* kokonaisrakennetta Heidegger kutsuu ”huoleksi” (*Sorge*). *Olemisen ja ajan* I osan 1. jakson analyysit osoittavat, miten olemisen avautuneisuuden muodot (ymmärtäminen, olotila ja merkityksen jäsentyminen) vastaavat eksistenssin toteutumisen rakennetta (luonnos, heitettyys ja langenneisuus). I osan 2. jakson tavoite on tulkita huolen dynaaminen liike kokonaisuudessaan ja osoittaa sen ajallinen perusta. Eksistenssi on olennaisesti mahdollisuutta, ja siksi sen toteutumisen kokonaisuutta ei voi käsittää minään läsnäolevana, vaan ainoastaan ajateltaessa sitä suhteessa eksistenssin päättävään kuolemaan. *Dasein* on olemisensa mahdollisuutta varsinaisella tai ”omalla” (*eigen*) tavalla vasta sen ansiosta, että se suuntautuu edeltä kohti kuolemaa olemisensa ”omimpana, riippumattomana, ohittamattomana, varmana ja epämääräisenä” mahdollisuutena. (SZ, 263–264; suom. 322–324.) Vasta olennainen suhde tähän ”mahdottomuuden mahdollisuuteen”, jota jokapäiväinen oleminen pakenee, paljastaa olemisen *omana* – ainutkertaisena ja tilannesidonnaisena – mahdollisuutena. *Daseinin* olemista, ”olemista kohti kuolemaa”, määrittää radikaali äärellisyys: sen on oltava olemisensa ”heitettyä perustaa”, oma kohtalonsa, jota se ei itse ole asettanut, mutta joka sen on otettava osakseen aina uudelleen. Se ei voi koskaan hallita tätä perustaa, vaan sen täytyy olla olemistaan, jota hallitsee ja rajaa kuoleman mahdollisuutena ”ei mikään” (*das Nichts*).

Dasein on tätä äärellisyyttään, kun se ennakoimalla kuolemaansa kohtaa olemisensa omimman mahdollisuuden. Suhteuttaessaan olemisensa olennaisella tavalla omaan kuolevaisuuteensa *Dasein* ”palaa takaisin” - ahdistuksen (*Angst*) paljastavassa olotilassa – siihen, että se on ollut ”heitetty kuolemaan”. Tämän edeltä rientämisen ja takaisin palaamisen kautta *Dasein* kuulee kutsun takaisin siihen tilanteeseen (*Situation*), jossa se voi ”määrätietoisesti avautuneisuudessa” (*Entschlossenheit*) omaehtoisesti toimia sen kanssa, mitä on.

Olemisen ja ajan I osan 2. jakson analyysit pyrkivät osoittamaan, että tämä *Daseinin* olemisen kokonaisrakenne, huolen toteutumisen liike, perustuu erityiseen ajallisuuteen, tai pikemminkin on itsessään ajan tapahtumista (*Zeitigung*). Edellä mainitut *Daseinin* tavat olla itsensä ulkopuolella perustuvat ajallisuuden kolmeen ulottuvuuteen eli ”ekstaasiin”. Ensimmäinen on tulevaisuus ymmärrettynä ”kohti tulemiseksi” (*Zu-kunft*), joka tekee mahdolliseksi sen, että *Dasein* ylipäättään voi kohdata itsensä mahdollisuudessaan, kestää tämän, ja olla siten omaehtoisella, omalle olemiselleen ominaisella tavalla. Olennaisesti äärellinen tulevaisuus tekee mahdolliseksi myös sen, että *Dasein* voi tämän ”kohti tulemisen” pohjalta palata siihen, että se on heitettynä kuolemaan, palata olemismahdollisuutensa perustaan, jota se on aina jo ollut, ja ottaa se osakseen jonakin, jota se itse on olleena. Tämä ”olleisuus” (*Gewesenheit*) korvaa nyt traditionaalisen ”menneisyyden” (*Vergangenheit*), joka ymmärretään taakse jääneeksi nykyisyydeksi. *Daseinin* olleisuuteen liittyy sen olennainen historiallisuus (*Geschichtlichkeit*), joka ei tarkoita pelkästään sitä, että *Daseinilla* on aina henkilö- ja kulttuurihistoriallinen taustansa, vaan koko sen ajallista tapaa tapahtua

(*Geschehen*). Aina jo olleen taustan pohjalta avautuvat juuri tässä *Daseinin* tilanteessa määräytyt, äärelliset ja tosiasialliset mahdollisuudet, ja tämä tausta itse puolestaan jäsenyytensä juuri suhteessa tarjoamiinsa mahdollisuuksiin. Lopulta tulevaisuus ja olleisuus yhteispelissänsä tekevät mahdolliseksi sen, että *Dasein* voi itseään kohti tulemisen ja itseensä palaamisen kautta olla ”oma” itsensä, joka päättäväisesti avautuen saavuttaa ajallisesti moniulotteisen suhteen mielekkääseen nykyisyyteen (*Gegenwart*) ja toimii kohtaamansa olevan kanssa, toisin sanoen antaa sen tulla läsnäolevaksi omassa, lähtökohtaisesti ajallisessa olemisessaan.

Nykyisen tilanteen eksistentiaalinen, tulkitseva ymmärtäminen muodostaa näin ”hermeneuttisen kehän”, jossa *Dasein* tulkitsee tilannettaan siitä luonnostuvan mahdollisuushorisontin valossa; tämä horisontti perustuu tulkitsijan lähtökohtaiseen taustaan, mutta tulkintaprosessissa myös suhde omiin lähtökohtiin voi muuttua, jolloin muokkautuvat myös lähtökohtien tarjoamat mahdollisuudet ja niiden valossa tulkkiutuva nykyisyys ja niin edelleen. Fundamentaaliontologian avaama *Daseinin* hermeneutiikka on ollut lähtökohtana erityisesti Hans-Georg Gadamerin ([ks. Gadamer–Habermas-debatti](#)) yritykselle hahmotella opettajansa Heideggerin ajatteluun perustuva systemaattinen filosofinen hermeneutiikka, tulkinnallista merkityksellisyyttä ja ymmärtämistä ylipäätään koskeva esitys, joka kiteytyy hänen pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* (Totuus ja metodi, 1960).

Oleminen ja aika jäi kuitenkin kesken, eikä se saavuttanut tavoitettaan, olemisen mieltä koskevan kysymyksen esittämistä alkuperäisen ajan horisontissa. I osan luvatus 3. jakson ”Aika ja oleminen” olisi pitänyt toteuttaa siirtymä olemista ymmärtävän *Daseinin* olemisen mielestä olemisen itsensä mieleen, toisin sanoen *Daseinin* ajallisuudesta todellisuuden ylipäätään ajalliseen mielekkyysrakenteeseen, eli temporaalisuuteen (*Temporalität*). *Daseinin* ajallisuus ja olemisen temporaalisuus eivät ole toisistaan erillisiä rakenteita, vaan muodostavat keskinäisessä yhteenkuuluvuudessaan juuri sen korrelaation, jonka pohjalta maailman mielekäs avautuminen nimenomaan ekstaattiselle *Daseinille* ajallisuuden transsendentaalis-ekstaattisessa horisontissa on mahdollinen. Heidegger totesi myöhemmin, että käänne (*Kehre*) *Olemisesta ja ajasta* kohti ”Aikaa ja olemista” ei kuitenkaan ollut tässä yhteydessä vietävissä läpi, koska käytössä ollut ilmaisutapa oli vielä liian sidoksissa metafyyssiseen perinteeseen: ”ajattelu ei pystynyt sanomaan tätä käännettä oikealla tavalla eikä saavuttanut tavoitettaan metafysiikan kielen avulla”. (WM, 328; suom. 67.) *Käännös*, joka usein esitetään Heideggerin ajattelussa *Olemisen ja ajan* jälkeen tapahtuneena kannanvaihdoksena, oli siis päinvastoin *Olemisen ja ajan* projektin tavoitteena alusta saakka, mutta ei päässyt siinä toteutumaan.

Heidegger päätyi hävittämään 3. jakson käsikirjoitusluonnoksen, koska arveli sen jäävän käsittämättömäksi. (GA 49, 39–40.) Koko Heideggerin tuotanto *Olemisen ja ajan* jälkeen voidaankin ymmärtää käänteen uudeksi valmisteluksi, joka pitää sisällään perustavan välienselvittelyn ”olemisen historiaksi” (*Seinsgeschichte*) käsitetyin metafysiikan historian kanssa.

Aukeama

Kysymys metafysiikasta nousi etualalle välittömästi *Olemisen ja ajan* jälkeen sekä vuoden 1929 Kant-tulkinnassa *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant ja metafysiikan ongelma) että saman vuoden virkaanastujaisluennossa ”Was ist Metaphysik?” (Mitä on metafysiikka?). Luennossaan Heidegger puhuu siitä, mitä tiede *ei* tarkastele, mutta mikä määrittää olemisen ymmärtämistä – ”ei-mistään” (*das Nichts*). Hän tarkastelee metafysiikan kumpuamista ihmisen olemisen perustavasta tilasta, transsendensista, jonka ansiosta ihminen on aina ”yli” olevan kokonaisuuden, *meta ta fysika*. Mutta toisin kuin perinteisessä metafyyssissä ajattelussa, tämä ylittämisen liike ei lopulta päädy korkeimpaan ja täydellisimpään olevaan – metafysiikan Jumalaan – joka antaisi perustan kaikelle mitä on. Sen sijaan olevan ylittäminen on suhde siihen, mikä *ei* ole mitään olevaa, vaan sille radikaalisti toinen, suhde ei-mihinkään.

Heideggerin virkaanastujaisluentoonsa myöhemmin lisäämät jälkisanat (1943) ja johdanto (1949) (WM, 303–312, 365–383)

osoittavat, että ajattelun vaatima käänne teki jo tällöin vaivihkaa tuloaan: ei-minkään valta piilee siinä, että se tuo ilmi olevan olemisen. Olemisen, joka ei ole mitään, voi puhutella ajattelua vain radikaalisti *toisena* suhteessa olevaan – ei-minään. ”Ei-mikään, joka on olevan suhteen toinen, on olemisen huntu.” (WM, 312.) Siksi olemisen ”on” vain ”ontologinen differenssi”, *ero* ”ei-minkään” ja ”jonkin” välillä. Tämä ero sellaisenaan on radikaalin olemisajattelun aihe, joka ei voi tulla representoiduksi objektiksi, välittömästi tajutuksi kohteeksi. Olemisen ajattelu on eron ajattelua. Virkaanastujaisluennon kysymys metafysiikan olemuksesta osoittautui ajatteluksi, joka on jo ylittämässä metafysiikkaa, mutta tällöin nimitys ”metafysiikka” ei enää tarkoittanut olemisen avautumista *Daseinin* transsendenssissa, vaan länsimaisen ajattelun perinnettä, jossa olemisen tapahtumaluonne ja ontologinen ero enenevässä määrin katoavat näköpiiristä. Heidegger kuitenkin korostaa, että ajattelun perustavan historiallisuuden vuoksi metafysiikan ylittämiseen kuuluvan ajattelun on välttämättä tultava ajatteluksi metafysiikan pohjalta, suhteessa perinteeseen.

Virkaanastujaisluennossaan, samoin kuin muissakin tuon ajan kirjoituksissa, Heidegger tarkastelee kysymystä olemisen ymmärtämisestä äärellisen transsendenssin ongelmana: vasta suhde siihen, mikä on toista kuin oleva, avaa olevan *olevana* ja siten suhteen olioihin, toisiin ihmisiin ja myös omaan itseen. Husserlin 70-vuotisjuhlakirjassa 1929 julkaistu ”Vom Wesen des Grundes” (Perusteen olemuksesta) selvittää tarkemmin *Daseinin* tapahtumista transsendenssina ja ontologisen eron avautumisena. *Dasein* on aina jo ylittänyt olevan kohti maailmaa (kohti ”ei-mitään”, sillä maailma mielekkyiden viitekehyksenä ei itse ole mitään olevaa), josta käsin se ”antaa itselleen ymmärrettäväksi, mihin olevaan se *kykenee* olemaan suhteessa ja millä tavoin”. (WM, 157.) Maailman avaavan ylittämisen liikkeen perustaksi Heidegger määrittelee ”vapauden”, joka juuri suhteena välittömästi läsnäolevan ylittävään taustaan antaa maailman vallita. Vapaus ei kuitenkaan voi olla ”perustava” perusta perinteisessä mielessä, ja siksi olemisen ymmärtäminen *Daseinissa* kumpuaa pikemminkin perustattomasta tai ”kuilumaisesta” (*abgrundhaft*) avautumisesta. Tämä ymmärrys vapaudesta oli ratkaisevan tärkeä Jean-Paul Sartren 2. maailmansodan jälkeen lanseeraamalle eksistentialismille, jossa juuri tietoisuuden suhde ei-mihinkään takaa sille radikaalin vapauden ylittää ja tulkita aina uudelleen jo annettu todellisuus.

Nämä olemisen ymmärtämistä selvittävät kirjoitukset tyytyivät kuitenkin lähinnä täydentämään *Olemisen ja ajan* kysymyksiä, eivätkä 1920-luvun lopun yritykset jatkaa keskeneräisen pääteoksen työstämistä onnistuneet. Vasta paneutuessaan kysymykseen totuuden olemuksesta ”kätkeytymättömyytenä” (*Un-verborgenheit*) Heidegger otti tärkeän askeleen eteenpäin *Dasein-*analytiikasta olemisen itsensä ajatteluun. Kysymys totuudesta oli ollut keskeisessä asemassa jo *Olemisessa ja ajassa*: *Dasein* on avautuneisuutta sille, mitä on, ja avautuneena se ”on totuudessa”. Tähän ”alkuperäiseen totuuteen” kuuluu olennaisesti myös epätotuus, koska olemisensa langenneisuudesta johtuen *Dasein* joutuu aina uudelleen ylittämään naamioitumisen ja kätkeytymisen paljastaakseen olevan. Mutta vasta ajatukset, jotka Heidegger esitteli ensimmäisen kerran esitelmässä ”Vom Wesen der Wahrheit” (Totuuden olemuksesta, 1930, ilm. 1943), avasivat näkymän *alētheian* alkuperäiseen merkitykseen - paljastumisen ja kätkeytymisen kaksoisliikkeeseen, joka Heideggerin mukaan jäi kreikkalaisilta itseltään ajattelemta.

Heidegger työsti ongelmaa tarkastelemalla ”avointa” (*das Offene*), tilaa, jonka jokainen representaatiosuhde lähtökohtaisesti edellyttää. Lyhyesti ilmaisten: olion täytyy ensin ”oma-aloitteisesti” tarjoutua representoitavaksi, jotta representaatio voisi tavoittaa sen. Tarvitaan olevan kätkeytymättömyys kokonaisuudessaan, sen alueen paljastuminen, jossa oliot tarjoutuvat representaatiolle ja jossa proposition todeksi tekevä yhtäpitävyyssuhde olioiden kanssa tulee mahdolliseksi. Representaatio ei itse voi luoda tätä avoimuutta, vaan sen täytyy ikään kuin omaksua se eräänlaisena suhtautumisen ”viitealana”. Vasta olevan kokonaisuudessaan paljastuminen, jonka piirissä representaatio voi toteutua, tekee mahdolliseksi totuuden perinteisessä merkityksessä paikkansapitävyytensä, vastaavuutena, korrespondenssina.

Kätkeytymättömyys, *alētheia*, ei ole olevan piirre vain sikäli, kuin oleva on totuudenmukaisen tiedon kohde, eikä se tule olevan osaksi vasta sitä koskevassa arvostelmassa. Arvostelman esittäminen, samoin kuin kaikki muukin suhtautuminen olevaan, on mahdollista vain sikäli kuin oleva on jo tullut ilmi olevana. Tämän vuoksi kreikkalaisessa ajattelussa saatettiin samastaa keskenään *to on*, ”oleva”, ja *to alēthes*, kätkeytymätön, ”tosi”. Heideggerin mukaan *alētheia* on perustava sana, joka johdatti

kreikkalaista ajattelua, mutta jota ei kuitenkaan ajateltu loppuun saakka; se muodosti ikään kuin ajattelun edellyttämän näköpiirin, jota ei ollut mitään syytä problematisoida. Tämä näkemys määritteli Heideggerille olemisen ajattelun ja filosofian suhdetta hänen myöhemmissä kirjoituksissaan. ”*Alētheia* on ei-ajateltua ajattelemisen arvoista, ajattelun *asia*.” (WM, 444.)

Heideggerin olennaisin ajatus koskee sitä, että olevan kokonaisuudessaan avoimuuden tekee mahdolliseksi kätkeytyminen, joka implisiittisesti jäsentää kaikkea paljastunutta. ”Oleva kokonaisuudessaan” ei tarkoita olevan kaikkeutta tai summaa, vaan olevan sellaisenaan paljastuneisuutta. Ilmaisuihin ”kokonaisuudessaan” (*im Ganzen*) viittaa olemisen avautumisen dynaamiseen liikkeeseen suhteessa siihen, mikä aina vielä ylittää kulloinkin paljastuneen: paljastunut oleva ilmenee, mutta se mikä ylittää kulloinkin paljastuneen, kätkeytyy. Vaikka kätkeytynyt voitaisiin puolestaan paljastaa, aina jää kaiken paljastuneen ylittävää kätkeytynyttä; toisin sanoen, kätkeytyneen piiri vaihtelee, mutta kätkeytyminen sellaisenaan pysyy. Koska kätkeytyminen on mahdollisuusehto sille, että jokin voi ylipäätään paljastua, *olevan kokonaisuudessaan avoimuus* piilee kätkeytymisessä. Tämä sivuuttamaton kätkeytyminen on ”vanhempaa” kuin paljastuminen, ja Heidegger kutsuu sitä myös ”salaisuudeksi” tai ”salaperäisyydeksi” (*Geheimnis*).

Myöhemmissä kirjoituksissaan, kuten *Taideteoksen alkuperä* (1935/50) ([ks. Heideggerin taidefilosofia](#)) ja ”Kirje humanismista” (1946), Heidegger tarkasteli avointa ilmenemisen ulottuvuutta yhä määrätietoistemmin avautumisen tapahtumana, jonka ansiosta tai ”valossa” me voimme kohdata mielekkäänä sen, mitä on. Ottaen etäisyyttä tradition ”valometafysiikkaan” Heidegger ei puhu valosta (*Licht*) vaan tapahtumaluontoisesti ”valaistuksesta” tai ”aukeamasta” (*Lichtung*), joka toteutuu sitä edeltävän hämäryyden tai kätkeytyneisyyden pohjalta. Siinä missä *Oleminen ja aika* oli ajatellut, että aukeama avautuu *Daseinin* olemisesta itsestään, käsittelivät myöhemmät kirjoitukset sitä ”olemisen aukeamana”, johon ihminen astuu sisään ja osallistuu. Heideggerin mukaan länsimainen ajattelu ei ole koskaan ajatellut tätä aukeamaa, jonka se kuitenkin viime kädessä edellyttää, ja siksi tämä on ajattelun varsinainen asia, se mikä on annettu ajateltavaksi.

Eräissä viimeisistä kirjoituksistaan, ”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (Filosofian loppu ja ajattelun tehtävä, 1964), Heidegger toteaaakin, että hänen ajattelunsa tiellä ajattelun asia on muuttunut: se ei ole enää ”oleminen ja aika” vaan ”aukeama ja läsnäolo”. Tämä ei kuitenkaan ole jokin *muu* tai toinen asia, vaan juuri kysymys olemisesta ja ajasta. Kun kysymys olemisesta esitetään kysymyksenä kätkeytymättömyydestä ja aukeamasta, se tulee pohdittavaksi ajallisuudessaan, läsnäolona (*Anwesen*). Jos olevan olemista ajatellaan metafysiikan tapaan lähtien puhtaasti paljastuneesta, oleminen on pelkkää läsnäoloa: se, mitä oleva ”on” reaalisen määrittymisensä lisäksi, on tällöin pelkistynyt pelkäksi esillä tai käytettävissä olemiseksi. Olemisen ajattelulle puolestaan kysymisen arvoista on tämä ”on” sille ominaisessa mielessä tai totuudessa, joka ylittää sen, mitä on (läsnä). Näin ajateltuna läsnäolo ei ole *pelkkää* läsnäoloa, vaan läsnäoloon tuloa, kätkeytyneen tulemista esiin kätkeytymättömyyteen. Kun olemista ajatellaan ”läsnäolevoitumisena” (*Anwesung*), kätkee se, että oleva ”on”, itseensä olevan tulemisen ”meitä kohti” ja sen samanaikaisen pitäytymisen itseensä. Siksi oleva koskettaa meitä siinä, miten se on, ja puhuttelee meitä olemisessaan.

Heidegger ajattelee olevan läsnäoloa olemisen itsensä ajallisuutena: läsnäoleva ”tulee esiin kätkeytyneisyydestä ja saapuu kätkeytymättömyyteen. Mutta läsnäoleva on viipyen saapuvana sikäli kuin se myös kulkee jo kätkeytymättömyyden taakseen jättäen ja kätkeytyneisyyttä kohti.” (HW, 350.) Se, että oleva on, merkitsee läsnäolemista ”aika-peli-tilassa” (*Zeit-Spiel-Raum*), ajallisesti tapahtuvassa aukeamassa, joka on aina suhteessa sulkeutumiseen. Oleminen ”on” vain olevan olemisena, ja siksi me emme kohtaa olemista sellaisenaan, vaan ainoastaan sen, *mitä* on, jolloin oleminen itse jää taustalle. ”Olevan kätkeytymättömyys, sille suotu kirkkaus, pimentää olemisen valon. Oleminen vetäytyy samalla kun se paljastaa itsensä olevaan.” (HW, 337.) Oleminen ei ole mitään, mikä voisi paljastua representoivalle ajattelulle, koska se ”on” vain vetäytymisenä tai pidättäytymisenä paljastuneisuudesta. Siksi ajattelu ei voi tavoittaa kätkeytymättömyyttä muuten kuin avautumalla kaikkea kätkeytymättöntä hallitsevalle vetäytymiselle: olemisen ajattelu ”seuraa olemista sen vetäytymiseen”. (N II, 332–333.) Kun olemisen kätkeytyminen itsekin kätkeytyy, oleminen unohtuu. Olemisen ajattelu on sen vuoksi olemisen unohtumisen ajattelua, toisin sanoen olemisen muistamista, *Andenken*.

Aikakausi

Osallistumistaan poliittiseen toimintaan vuosina 1933–1934 Heidegger kutsui jälkeensä ”harharetkeksi” (*Irrtum*) (GA 16, 414, 430): hän oli nähnyt kansallissosialistisessa liikkeessä olennaisen mahdollisuuden ja uskonut jonkin aikaa, että tämä liike voisi antaa Euroopalle takaisin sen modernisuudessa ”pirstoutuneen” henkisen voiman (GA 16, 398, 414). Kysymys Heideggerin ajattelun suhteesta hänen poliittisiin toimiinsa on herättänyt runsaasti keskustelua. Epäilyksiä on ruokkinut se, ettei Heidegger ollut erityisen halukas selvittämään tarkemmin 1930-luvun poliittisen toimintansa motiiveja. Pisimmän varjon hänen ajattelunsa ylle lienee heittänyt kysymys ajattelijan vastuusta: hän ei koskaan ottanut tehtäväkseen ajatella kansallissosialismin todellisuutta tai tuhoamisleirien ja kansanmurhien syvempää merkitystä, vaan viittasi niihin ainoastaan tekniikan aikakauden ilmentyminä muiden joukossa.

Nämä seikat ovat vaikeuttaneet niiden Heideggerin ajattelussa piilevien mahdollisuuksien kehittelyä, jotka koskevat etiikan ja politiikan perustaa. Vaikka Heidegger torjuikin kaikki *Olemisen ja ajan* ”moraaliset” tulkinnat korostaen teoksen käsitteiden ontologista luonnetta, ja vaikka hän nimenomaan kieltäytyi kirjoittamasta mitään, mitä voisi kutsua hänen ”etiikakseen”, on selvää, että hänen koko tuotantoaan virittää eettinen tai ”fundamentaalieettinen” pohdinta. Välittömästi toisen maailmansodan jälkeen kirjoitettu ”Kirje ’humanismista’” toteaaakin, että olemisen ajattelu on itsessään ”alkuperäistä etiikkaa”. (WM, 356–357; suom. 98–99.) ”Etiikka” ei tällöin tarkoita moraalifilosofiaa eikä normatiivisten moraalisaäntöjen kokonaisuutta, vaan ihmisen alkuperäisen *ēthoksen*, olemisluonteen, ”asuinsijan” (*Aufenthalt*) ajattelemista.

Heideggerin monissa yhteyksissä pohtimat kysymykset länsimaisen ihmisen asuinsijasta ja kotiseudusta (*Heimat*) ovat syvästi historiallisia. Ne kävivät erityisen pakottaviksi, kun Heidegger 1930-luvulla kohtasi Nietzschen ([ks. Nietzsche, Friedrich](#)) ajattelun ja tämän diagnoosin länsimaista kulttuuria hallitsevasta nihilismistä, sekä Hölderlinin runouden, joka oli tavoittanut kokemuksen aikakaudestamme ”puutteenalaisena aikana” (*dürftige Zeit*), josta jumalien ulottuvuus on paennut. Kyse ei ole ”kulttuurihistoriallisesta” ongelmasta, vaan olemiskysymykseen kuuluvasta historiallisesta pohdinnasta. Jo *Oleminen ja aika* esitti, että filosofian on löydettävä perustansa siinä historiassa, josta se ponnistaa. Filosofisen tutkimuksen täytyy käsittää sen historian alkuperä, joka sitä itseään määrittää, ja sen täytyy pyrkiä vapauttamaan tämä alkuperä kaikesta, mikä peittää sen siitä alkunsa saavan tradition muodossa. Vain ontologian historian ”destruktion” avulla ajattelu voi ”toisintaa” (*wiederholen*) olemiskysymyksen olennaisella tavalla, toisin sanoen tuoda sen uudelleen ratkaistavaksi.

Länsimaisen kulttuurin ”henkisten voimien” ehtyminen oli 1930-luvulla Heideggerille kysymys, joka koski oman aikakautemme suhdetta länsimaisen ajattelun historiaan. Rehtoraattipuheessaan toukokuussa 1933 Heidegger esitti, että filosofian täytyy kääntyä uudestaan ajattelun kreikkalaista alkua määrittävän tiedekäsitteen puoleen. On ymmärrettävä, että teoreettinen asenne ei ole vastakkainen käytännölliselle asenteelle, vaan sen korkein muoto. Tiede ei ole vain yksi ihmisen mahdollisista tavoista suhtautua maailmaan, vaan ihmisen olemuksen alkuperäinen tapahtuma, ihmisen koko olemusta määrittävä olevan avautuminen kokonaisuudessaan. Vain tieteen alkuperäisen kreikkalaisen olemuksen toteuttaminen olemiskysymyksen toisintamisen myötä voi vastata länsimaiden henkiseen kuihtumiseen.

Heidegger joutui kuitenkin arvioimaan uudelleen suhdettaan länsimaisen ajattelun alkuun, kun nihilismin haaste, kysymys teknis-tieteellisestä maailmasuhteesta ja kokemus jumalten poissaolosta herättivät kysymyksen, tuleeko Kreikasta alkava länsimaisen historian jakso aikakaudestamme väistämättä tietynlaiseen päätökseen. Nietzschen puhe ”Jumalan kuolemasta”, johon Heidegger viittasi ensimmäisen kerran julkisesti juuri rehtoraattipuheessaan, ei tarkoittanut ateistista julistusta eikä uskon menettämisen tunnustamista, vaan olevaa kokonaisuudessaan koskevaa kokemusta. Se, mikä on antanut perustan olevaa koskevalle totuudelle on menettänyt perustavan voimansa: filosofiaa Platonista ([ks. Platon](#)) saakka määrittänyt pyrkimys antaa olevalle perusta *eniten* olevassa, *varmimmassa* tai *korkeimmassa* olevassa – metafysisessä Jumalassa tai ihmissubjektin

absoluuttisen varmassa itsetietoisuudessa – on tullut loppuunsa. Samalla on käynyt ilmi, että Jumala on menettänyt jumalallisuutensa jo kun se on käsitetty metafysisesti korkeimmaksi olevaksi ja pysyvän läsnäolon periaatteen. Pitkässä välienselvittelyssään Nietzscheen kanssa Heidegger työsti ajatusta aikakaudestamme ”metafyysiikan loppuna”. Metafyysiikan olennaiset mahdollisuudet ovat ehtyneet, mutta juuri siksi se vaikuttaa kyseenalaistamattomalla tavalla edelleen, ellei sen perustaa oteta uudelleen ajateltavaksi.

Heideggerille kävi ilmeiseksi, että kreikkalaisen tieteen ajatuksen alkuperäinen toisintaminen ei ollut riittävää historiallisessa tilanteessa, jossa filosofian mahdollisuudet näyttävät lopullisesti ehtyvän olevan positivistiseen teknis-tieteelliseen hallintaan. Samalla kävi kyseenalaiseksi, voimmeko ylipäättään tavoittaa länsimaisen ajattelun alkua jos käsitämme sen tieteellisen asenteen ja *theōrian* aluksi, toisin sanoen *filosofian* aluksi. Heidegger päätyikin erottamaan filosofian alun länsimaisen ajattelun ”ensimmäisestä alusta” (*der erste Anfang*). Vuoden 1935 luennoissa *Einführung in die Metaphysik* (Johdatus metafysiikkaan) Heidegger esittää, että kreikkalainen ajattelu tulee päätökseensä jo Kreikassa. Platon ja Aristoteles antavat perustan ja suunnan koko ajattelutraditiolle, mutta vain siksi, että heidän filosofiansa on jo lähtökohtaisen kreikkalaisen ajattelun loppu. Tämä loppu on Platonin tulkinta olevan olemisesta *ideana* (joka hallitsee myös Aristoteleen tulkintaa olemisesta aktuaalisuutena, *energeiana*): oleminen on ideaalista olevuutta, pysyvää ja täyttä läsnäolevuutta tajunnalle.

Samaa ajatusta Heidegger kehittäi alustavasti jo vuonna 1930 esitetyssä, mutta vasta 1942 julkaistussa tulkinnassa Platonin *Valtion* luolavertauksesta. Heideggerin teesi (jonka muotoiluun, joskaan ei ehkä asiaan, hän myöhemmin teki olennaisia varauksia) koskee Platonin ajattelussa huomaamatta tapahtuvaa totuuden olemuksen, *alētheian*, muutosta kätkeytymättömyydestä puhtaaseen paljastuneisuuteen ja lopulta tiedon paikkansapitävyyteen. Heideggerin mukaan luolavertauksen rakenne – kahlehditun ihmisen vapautuminen luolan pimennosta ja kohoaminen kohti valoa – on mahdollinen vain, jos totuus on koettu paljastumisen ja kätkeytymisen välisenä kamppailuna. Platon ei kuitenkaan ajattele *alētheiaa* kätkeytymättömyyden toteutumisenä vaan ainoastaan pysyvän *eidoksen* ja *idean* kirkkauden hallitsemana paljastuneisuutena. ”Kätkeytymättömyys toisin mainitaan eri asteissaan, mutta sitä pohditaan vain siihen nähden, miten se tekee ilmenevän tavoitettavaksi ulkonäössään (*eidōs*) ja tämä näyttäytyvän (*idea*) näkyväksi.” (HW, 225.) Kun *alētheiaa* ajatellaan suhteessa *ideaan*, olevan kätkeytymättömyys, joka vasta tekee *idean* mahdolliseksi, tulee ajateltavaksi enää puhtaana paljastuneisuutena, jolloin *alētheian* suhde kätkeytymiseen peittyy ja olemisen tapahtuminen kätkeytymättömyytenä unohtuu. Ihmisen suhde olevaan toteutuu nyt tajunnassa, intuitiossa (*nūs*), joka on *idean* välitöntä näkemistä, olevan tavoittamista pysyvässä läsnäolossaan. Ihmisen kasvatus (*paideia*), joka vapauttaa näkemään *idean*, vie huomion kätkeytymättömyydeltä itseltään. Totuuden olemus tulee ajateltavaksi ihmisen erityisenä suhtautumistapana, jossa ratkaisevaksi nousee tajunnan katseen ”oikeellisuus”. Vaihihkaa tapahtunut muutos *alētheian* olemuksessa merkitsee näin kauaskantoista ratkaisua, jonka pohjalta totuus voidaan käsittää tiedon vastaavuudeksi, korrespondenssiksi kohteensa kanssa.

Alētheian muutokseen kytkeytyy perustava muutos ihmisen asemassa. Tämä muutos synnyttää kaikkea metafysiikkaa määrittävän ”humanismin”. Heideggerille kaikki metafysiikka on perustavassa mielessä humanismia, sikäli kuin olevan totuuden ajattelu toteutuu ponnisteluna ihmisen hyväksi ja ihmistä varten, ajatteluna, joka tähtää ihmisen vapauttamiseen kaikesta ulkoisesta määrittymisestä ja hänen välittömän itsevarmuutensa varmistamiseen. ”*Homo humanus* ja sen *humanitas* määritellään suhteessa jo lukkoonlyötyyn tulkintaan [...] olevasta kokonaisuudessaan.” (WM, 321; suom. 60.) Koska metafyyinen ajattelu ei kysy olemisen totuutta, kätkeytymättömyyden tapahtumista, se ei myöskään ajattele ihmisen olemusta suhteessa olemisen historialliseen toteutumiseen.

Metafyysiikan täyttyminen Nietzscheen ajattelussa paljastaa, että ajattelu liikkuu edelleen ”saman” (*Selbe*) ulottuvuudessa, vaikkakin suunnattoman kaukana Platonista. Metafyysiikan loppu Nietzscheellä tuo esiin äärimmäisen mahdollisuuden, että Platonista juontuva, pysyvästi läsnäolevaa ideaa tavoitteleva ajattelu on olemukseltaan hallintaa ja tahtoa. Jos olevan oleminen näyttäytyy jonakin, minkä ihminen voi periaatteessa hallita, eikä jonakin, minkä on tultava hänelle aina kulloinkin historiallisesti läsnäolevaksi, päädytään lopulta käsitykseen, että kaikki tieto on ihmisen itsensä asettamaa ja että tämä toiminta

on viime kädessä ”arvojen” asettamista, jota ihminen tarvitsee tahdon toteuttamiseksi.

Nietzschen oppi ”vallantahdosta” (*Wille zur Macht*) on Heideggerin mukaan tavallaan metafysiikan viimeinen sana, joka on ennakoitu jo sen alussa. Jos kaikki se, mitä pidetään totena, on ”elämän” (*Leben*) asettamaa ja ilmentää tahdon pyrkimystä asettaa arvoja, on tieto vain keino hallita olevaa; se ei ole itsessään minkään totuuden vastaanottamista, vaan ainoastaan elämän tahtovaa toteutumista, itsensä säilyttämistä ja voimistamista palvelevaa välineellistä aktiviteettia. Nietzschen ajatus ”kaikkien arvojen uudelleen arvioimisesta”, samoin kuin yritys paljastaa totuus elämän itsensä synnyttämäksi harhaksi, pitävät sisällään vaatimuksen, että korkeimmaksi arvoksi ja todellisimmaksi todellisuudeksi on kohotettava arvoja asettava tahto, joka tahtoo itsensä säilyttämistä ja voimistamista.

Heideggerille juuri Nietzsche on antanut ajateltavaksi sen, mikä hallitsee aikakauttamme – tahdon olemuksen. Modernia aikaa luonnehtii Descartesin ensimmäisenä artikuloima subjektiuden metafysiikka, jossa olevaa ja totta on se, mikä on selkeänä ja täsmällisenä ideana tiedostavan subjektin ”eteen ja sitä varten asetettua” ja tällä tavoin ”laskelmoiden varmistettua”. Leibnizin, brittiläisen empirismin, Kantin, Hegelin, Schellingin ja Schopenhauerin ajattelun läpäisevässä kehityskulussa subjektiudesta on tullut ”tahtoa tahtoon” (*Wille zum Willen*), joka todellistuu teknisessä maailmassa. Olevaa on se, mikä näyttäytyy tuotettavana, organisoitavana ja hyödynnettävänä, ja sen kääntöpuolena kokemus on pelkkää elämystä vailla paljastavuutta ja sitovuutta. Äärimodernia teknistä maailmaa luonnehtiva tekniikan olemus ei löydy koneista tai laitteista, vaan se on jäsentymisen tapa, joka yhtäältä saa olevan asettumaan pohjimmiltaan homogeenisenä, vapaasti hyödynnettävissä ja muovattavissa olevana raaka-ainevarantona (*Bestand*) ja toisaalta avaa ihmisen suhteen olevaan asentamisena ja hallinnointina. Esitelmässä ”Tekniikan kysyminen” (1953) Heidegger antaa tälle jäsenykselle nimen *Gestell*, ”asennus”, ”asemointi”, ”laitos”.

”Tahto tahtoon” on kuitenkin enemmän kuin vain modernin ajattelun päätepiste: se vie äärimmilleen filosofiaa alusta saakka hallinneen pyrkimyksen palauttaa oleva johonkin perimmäiseen perustaan. Samalla se herättää pakottavan kysymyksen siitä, ajautuuko ihminen ulos olennaisesta historiallisuudestaan, jota määrittää tulevaisuuden hyödyntämätön ja laskelmoimaton ulottuvuus, samoin kuin siitä, onko meillä enää ”luontoa”, kun se teoreettisen tarkastelun objektina ja teknisten vaatimusten varantona kadottaa yhteyden kreikan *fysioksen* ehtymättömyyteen, itsestään ilmaantuvaan ja itseensä kätkeytyvään runsauteen. Nihilismi ja tekniikan olemus, *Gestell*, ovat yhtä kokemuksessa siitä, että olemme neuvottomia hallintakyvyn *päämäärää* koskevan kysymyksen edessä. Vetoaminen traditiosta kumpuaviin humanistisiin arvoihin tai valistuksen ideaaleihin ei riitä teknisen maailmasuhteen ja nihilistisen kriisin ylittämiseksi; näiden maailmanhistoriallisten ilmiöiden perustan tavoittamiseksi on kuljettava niiden lävitse ja myönnettävä, että metafysiikan täytyminen merkitsee samalla sekä filosofiaa että humanismia määrittävän olennaisen rajan paljastumista.

Yrittäessään avata toisenlaista ajattelua ihmisen olemuksesta Heidegger puhuu ihmisestä olemisen aukeaman vaalijana ja vartijana sekä ”olemisen paimenena” (WM, 331; suom. 70), mikä viittaa siihen, että ihmisen hallinnasta vetäytyvä olemisen tarvitsee ihmisen toteutuakseen. Tämänkaltaiset muotoilut eivät kuitenkaan pyri määrittelemään ihmistä uudelleen ja korvaamaan metafysisiä määritelmiä, vaan ajattelemaan ihmistä *vastuuna* kysymyksestä, joka koskee olemista. Siksi Heideggerin kysymys ihmisestä ylittää ihmisen: se mitä ihminen on, ei ole hänestä itsestään lähtöisin, ja se mikä on hänen käytössään, ei ole hänen ”omaisuuttaan”. Kysymys ihmisen ihmisyydestä ei ole enää humanistinen, se ei koske sitä mikä ihmisessä on inhimillistä, mutta ei myöskään mitään yli-inhimillistä, vaan sitä, minkä humanistinen metafysiikka on unohtanut: ihmisen ”köyhyyttä”, sitä että ihminen ei ole omien kykyjensä alullepanija eikä olevan luoja tai herra. Juuri tämä on ”Kirjeessä 'humanismista'” arvostellun Sartren eksistentialismin metafyyminen painolasti: myös Nietzschestä vaikuttanut Sartre määrittelee eksistentialismin humanismiksi, jossa perimmäinen taso on ihmisen radikaali vapaus luoda maailman ja itsensä mielekkyys yhä uudelleen. Sartren eksistentialismi liikkuu aivan toisessa ulottuvuudessa kuin Heideggerin olemisen ajattelu, jossa ihmistä ja ihmisen vapautta koskeva kysymys on alisteinen kysymykselle mielekkyuden hallitsemattomasta ja oma-aloitteisesta avautumisesta olemisen tapahtumassa.

Tarvittava ”käännös” metafysiikan humanistisesta määräytymisestä ei edellytä uutta määritelmää ihmisen olemuksesta, vaan pikemminkin tämän kysymyksen pitämistä avoimena ja siten ihmisen ”arvokkuuden” tunnustamista. Näin voidaan valmistella uutta suhdetta olevaan, joka luopuu ihmisestä ja hänen mahdollisuuksistaan lähtevästä ajattelusta ja *antaa* olevan olla siinä, mitä ja miten se ihmiselle on. Sen sijaan, että ihminen käsittäisi olevan ensisijaisesti tiedon hallittavissa olevana objektina, hänen olisi opittava kysymään, mitä ja miten olio on, toisin sanoen opittava asettumaan alttiiksi mielekkyydelle, joka puhuttelee meitä siinä, mitä on.

Lähtökohtaisesti tämä tarkoittaisi uudenlaista suhdetta meille nykypäivänä avautuvaan tekniseen todellisuuteen: suhdetta, jossa ei antauduta teknologian hallinnoimiseen ja siten sen hallinnoitavaksi, mutta ei myöskään yksinkertaisesti ”käännetä selkää” teknologialle, vaan ”annetaan sen olla” – avaudutaan sille, ettei maailman avautuminen teknisenä ole itse teknisesti hallittavissa vaan jotakin, joka jää hallinnan ja haltuunoton tavoittamattomiin. Tällaista ”silleen jättämistä” (*Gelassenheit*) Heidegger käsittelee keskustelussa ”Silleen jättämisen pohtimiseksi” (1944–1945) ja puheessa ”Silleen jättäminen” (1955). Annettaessa olevan olla koetaan se, ettei historiallisesti määrätyn tapa, jolla oleva meille kulloinkin olevana jäsentyy ja määrittyy – eli sen *oleminen* – ole ihmisen luomus, vaan ihmiselle osoitettu lahja, joka kehkeytyy historiallisesti omaa johdonmukaisuuttaan noudattaen. Juuri antautuminen tekniikan olemuksen hallitsemattomuudelle on ensimmäinen askel kohti ”toipumista” (*Verwindung*) siihen johtaneesta länsimaisen metafysiikan historiasta.

Kreikka

Jos filosofia saa suuntansa olemisen totuuden unohtumisesta Platonista alkaen, muodostuu olemisen ajattelun ratkaisevaksi tehtäväksi välienselvittely varhaisen kreikkalaisen ajattelun kanssa. Filosofian alku suuren kreikkalaisen ajattelun lopussa kätki taakseen länsimaisen ajattelun ”alkuperäisen” alun. Alun kätkeytyminen ei kuitenkaan ollut sattumanvaraista eikä valitettavaa, vaan väistämätöntä – sen voima antaa suuntaa ajattelun kehitykselle perustuu juuri sen piilevään luonteeseen. Vuosien 1934–1935 Hölderlin-luennoilla Heidegger erottaa varsinaisen alun (*Anfang*) pelkästä aloituksesta (*Beginn*): aloitus on jotakin, jonka siitä seuraavat tapahtumat jättävät taakseen, mutta varsinainen alku toteutuu vasta siitä avautuvan historian myötä. ”Alun suuruus”, josta Heidegger puhuu, piilee siinä, että todellinen alku on aina jo ylittänyt sen mitä alusta seuraa. Heidegger kävi vuoropuheluun varhaisen kreikkalaisen ajattelun kanssa osoittaakseen, että nämä ajattelijat kokivat olevan läsnäolon paljastumisena kätkeytyneisyydestä ja että heidän ajattelunsa horisonttina on siten kokemus *a-lētheiasta*. He eivät kuitenkaan ajatelleet kätkeytymistä *itseään* (*lēthē*) eivätkä sen suhdetta ihmisen olemiseen. Tulkinnat Anaksimandroksesta, Parmenideesta ja Herakleitoksesta sekä tragediarunoilija Sofokleesta pyrkivät osoittamaan, miten kokemus olemisestä kätkeytymättömyytensä on säilynyt sellaisissa kreikkalaisen ajattelun perustavissa sanoissa kuin *fysis*, *logos* ja *noein*.

Vuodesta 1953 alkaen *Olemisen ja ajan* uusiin painoksiin liitetty alkuhuomautus viittasi teoksessa keskeneräiseksi jääneen olemiskysymyksen selvittämiseksi vuoden 1935 luentosarjaan *Einführung in die Metaphysik* (Johdatus metafysiikkaan). Siinä Heidegger tarkastelee perustavia erotteluita, joihin nähden oleminen on paljastunut metafysiikassa – oleminen ja ilmiasu, oleminen ja tuleminen, oleminen ja ajattelu sekä oleminen ja täytyminen – yrittäen tällä tavoin noutaa takaisin näiden erottelujen mahdolliseksi tekevää, mutta ajattelematta jäänyttä perustaa. Ratkaiseva tekijä tässä yrityksessä on tulkinta olemisen ja ihmisen välisestä suhteesta ajattelun ensimmäisessä alussa. Johtolankanaan Herakleitoksen ajatus *polemoksesta* Heidegger tulkitsee olemisen avautumisen alkuperäisenä ”kiistanä” tai ”kamppailuna”. Oleminen *fysiksenä*, esiintulemisen voimaksi ymmärrettynä ”luontona”, on itsessään kiistanalainen – kamppailu kätkeytymisen ja paljastumisen, ilmenemisen ja lumen välillä. Tämän vuoksi se on valtaansa ottava voima, joka asettaa ihmisen pysyvästi ratkaisun eteen, toisin sanoen osalliseksi alkuperäisestä kiistasta, jossa paljastuminen ja kätkeytyminen, oleminen ja ei-oleminen jännittyvät eroon ja samalla suhteeseen toistensa kanssa. Ratkaisun vaatimus kutsuu ihmisen olemaan vastaanottavainen olemiselle, mutta koska olevan paljastuminen on ihmisen valtaansa ottavaa ”vallitsemista” (*Walten*), olemisen ”yli-valtaa” (*Über-gewalt*), ihminen voi olla vastaanottavainen sille vain olemalla itse ”väki-valtainen” tai ”valtaa käyttävä” (*Gewalt-tätig*). Ihmisen oleminen asettuu alkuperäiseen

kamppailuun, joka itse ei ole mitään inhimillistä.

Olemista ymmärtävänä olentona ihmistä määrittää ”pakottava tarve” (*Not*) taltuttaa *fysis*, olevan avautumisen voima, asettamalla se rajoihin, joissa se voi ilmetä tietyissä hahmoissa. Heideggerin tulkinnan mukaan tämä on kreikkalaisen *tekhnēn* alkuperäinen merkitys: olemisen avautuminen vaatii paikakseen teoksen, ”olevan olemisen”, jossa totuus siitä, mitä on pystytetään olevaan ja pidetään siinä avoimena. Tätä Heidegger ajattelee ”totuuden asettamisena teokseen tekeille” – aihe, jota hän kehittäi tarkemmin *Taideteoksen alkuperässä*. *Tekhnē* ei ole vain yksi mahdollinen tapa olla suhteessa maailmaan, vaan maailman perustava tapa avautua. Tällöin se kytkeytyy tarkasteltavana olevien perustavien sanojen *noein* ja *logos* alkuperäisiin merkityksiin: olemista ymmärtävän olemuksensa johdosta ihmistä määrittää olemisen vastaanottaminen (*noein*) ajattelussa ja sen ”yhteenkokoaminen” (*logos*) kielessä, ja tämä tarve pakottaa ottamaan osakseen vapauden käyttää *tekhnētā*, teoksessa toteutuvaa ”tietämistä” (*Wissen*) (EM, 130). *Tekhnēn* käyttäjänä – tämä on alkuperä sekä taiteelle että tieteelle ja tekniikalle modernissa mielessä, samoin kuin niiden arvoitukselliselle etäännykselle toisistaan – ihminen joutuu yrittämään sitä, mikä viime kädessä on mahdotonta: olevan oma-aloitteisen paljastumisen voiman, *fysiksen*, hallitsemista. Yritys vie ihmisen kohtamaan oman äärellisyytensä, mistä kertoo Heideggerin monessa yhteydessä tulkitsema Sofokleen *Antigonen* ensimmäinen kuorolaulu, joka nimittää ihmistä kaikkia muita outoja olentoja oudommaksi.

Kreikkalaisen ajattelun alussa olevan oleminen koettiin paljastumisena kätkeytyneisyydestä, kätkeytymättömyytenä, mutta sen suhde kätkeytymiseen unohtui. Tämän vuoksi olemisen totuus vetäytyy, ”pidättäytyy” itseensä: metafysiikassa sitä luonnehtii *epokhē*, pidättäytyminen. Olemisen pidättäytymisen johdosta länsimainen maailma muodostuu maailmanhistoriallisiksi ”epookeiksi”, joita määrittää olevan olemista koskeva ainutlaatuinen ”harhautuminen” (*Irre*). Metafysiikka on totuus olevasta, jonka pidättäytyvän perustana on tämän totuuden olemuksen unohtuminen. Se, että metafysiikassa oleminen vallitsee olevan kätkeytymättömyytenä, mutta kätkeytymättömyyden tapahtuminen itse ei tule ajateltavaksi suhteessaan kätkeytymiseen, ei siis ole metafysiikan virhe tai puute: oleminen itse pysyy poissa, ja metafysiikassa oleminen vallitsee juuri tänä vetäytymisenä. Kohtalomainen historiallinen kehityskulku (*Geschick*), josta länsimaisen maailman todellisuus kumpuaa, on Heideggerin mukaan kuitenkin tullut loppuunsa, kun metafysiikan harhautuminen on tullut ”ääripäähänsä” (*eskhaton*). Tässä tilanteessa Heidegger kutsuu vuoropuheluun länsimaisen ajattelun alun kanssa; on työstettävä esiin se mikä ensimmäisessä alussa on lähtökohtaista tai ”alkuun saattavaa” (*anfänglich*), jotta se kenties voi nykytilanteessa saattaa alulle ”toisen alun”, ”olemisen toisen kohtalon”.

Varhaisin kreikkalainen ajattelu ei ole alkuperäistä siksi, että se on kronologisesti ensimmäistä, eikä kääntyminen sen puoleen ole paluuta menneisyyteen eikä pyrkimys antiikin elvyttämiseen. Tulkinnoillaan Heidegger ei myöskään pyri kasvattamaan filologis-filosofista tietoa kreikkalaisista ajattelijoihin, vaan tuomaan esiin sen, mikä heissä on alkuperäistä suhteessa meihin. Kyse on vuoropuhelusta, jossa ajattelijat osoittaa sen mikä toiselta on jäänyt ajattelematta, mutta ei puutteena tai virheenä, vaan ajateltuun kuuluvana ”ei-ajateltuna” – juuri tämän toinen *antaa* ajateltavaksi. Varhaisessa ajattelussaan Heidegger kutsuu tällaista suhtautumista metafysiikan historiaan ”destruktioksi” ja myöhemmin ”välienselvittelyksi” (*Auseinandersetzung*) tai metafysiikan ”ylittämiseksi” (*Überwindung*): kyseessä on tulkinnallinen liike, joka pyrkii ”purkamaan”, ”destrukturoidaan”, eli avaamaan ja paljastamaan ajatteluamme nykytilanteessa lähtökohtaisesti hallitsevat perinteiset ajattelutavat ja niiden historiallisen rakentumisen. Nähdessämme, että meille ”itsestään selvät” ajattelutavat suhteutuvat määrättyyn äärelliseen historialliseen kehkeytymiseen, tarjoutuu meille lopulta mahdollisuus kokea se, minkä nuo rakenteet ovat toistaiseksi sulkeneet ajattelun piirin ulkopuolelle. Tavoitteena ei viime kädessä ole ymmärtää kreikkalaisia paremmin kuin ennen tai peräti ajatella heitä ”paremmin”, vaan ainoastaan nähdä heidän ajattelunsa ääret ja kokea se, mikä tässä äärellisessä ajattelussa jää ajattelematta – ”toistaa” tai ”toisintaa” (*wiederholen*) tuo ajattelu, ajatella se toisin ja sanoa se, ”mikä tällaisessa vuoropuhelussa haluaa tulla kieleen, mikäli se tulee kieleen itsestään käsin” (WM, 336). Kun se, mikä saattaa alkuun länsimaisen ajattelun, saa vuoropuhelun ansiosta olla jälleen alkuun saattavaa, löytää ajattelu itsensä luo.

Heideggerin Kreikka-tulkintoilla oli suuri vaikutus ennen kaikkea hänen luentojaan 1920-luvun alussa seuranneeseen Hannah

Arendtiin, jonka oma pääteos *The Human Condition (Vita activa, 1958)* on syvästi heideggerilainen hahmotus kreikkalaisen politiikan käsitteen uudella ajalla tapahtuneesta latistumisesta ja kuihtumisesta, joka huipentuu ideologiseen totalitarismiin (stalinismi, natsismi). Arendt, joka on eräs kaikkein osuvimmista tähänastisista Heidegger-kriitikoista, katsoo Heideggerin itsensä syyllystyneen filosofien perinteiseen laiminlyöntiin: poliittisen toiminnan, valtiollis-yhteisöllisen julkisen elämän ja siihen kuuluvan äärellisten näkökulmien paljouden sekä niiden keskinäisen moniäänisen vuorovaikutuksen väheksymiseen ja niiden alistamiseen korkeammille filosofisille ihanteille. Myös 1920-luvun lopulla Husserlin ja Heideggerin johdolla opiskelleen Emmanuel Levinasin vaikutusvaltaisen Heidegger-kritiikin lähtökohtana on ihmisten keskinäisyys. Juuri Toisen näkevän olennon, toisen katseen kohtaaminen on Levinasille perustava fenomenologinen kokemus, jota ei voi enää Heideggerin tavoin alistaa kysymykselle olemisen mielestä: länsimaista filosofiaa Kreikasta saakka hallinneen ontologian, olevuuden ajattelun, on luovutettava ”ensimmäisen filosofian” asema etiikalle. Viisauden rakastamisen sijasta filosofian on oltava rakkauden viisautta.

Heideggerilaista länsimaisen filosofisen diskurssin historiallista purkamista on ”dekonstruktion” nimellä jatkanut myös Jacques Derrida, joka on loputtoman monin eri tavoin pyrkinyt osoittamaan, miten hänen ”läsnäolon metafysiikaksi” kutsumansa perinne on tiedostamattaan alinomaan alistanut ja kieltänyt poissaolon, eron, toiseuden, välillisyyden ja jälkikäätisyyden roolin mielekkyyden syntymisessä. Toisaalta Derrida on korostanut Heideggerin ”alkuperäisyyden” retoriikkaan sisältyviä vaaroja ja tähdentänyt, ettei läsnäolon ja identiteetin ”alkuperäksi” paljastuva eroamisen liike, *différance*, ole mikään uusi metafyyminen perinoppi vaan juuri epä-alkuperä, joka ilmenee aina vain epäsuorasti seurauksiensa ja jälkiensä kautta. Levinasin ja Derridan välittämän heideggerilaisuuden vaikutuksesta radikaalin toiseuden ja filosofian historian ”marginaalien” teema on ollut uudemmassa ranskalaisessa ajattelussa keskeinen.

Ereignis

Siinä missä metafysiikka ajattelee läsnäolevaa ja tarkastelee olemista läsnäolevan ”olevuutena”, sen yleisimpinä ja perustavimpina piirteinä, voidaan Heideggerin myöhempi tuotanto nähdä yrityksenä kääntyä pois läsnäolevasta ja ajatella läsnäolemisen tapahtumista sellaisenaan. Tässä tehtävässä keskeiseksi sanaksi kohoaa *Ereignis*; se tarkoittaa ”tapahtumaa”, mutta sitä on samalla ajateltava suhteessa siinä piileviin ”oma” (*eigen*)-kantaisiin merkityksiin. Pyrkien vapautumaan metafysiikasta, joka ajattelee olevuutta olevan ehdottomana perustana, Heidegger ajattelee tässä sanassa aukeaman tapahtumiselle ominaista ”sallimista”, joka perustattoman kätkeytymättömyyden pohjalta antaa läsnäolevan ja poissaolevan tulla siihen, mikä on niille kulloinkin ”omaa”.

Heidegger kehitti *Ereignis*-ajattelua jo 1930-luvun puolivälistä alkaen. Tärkeimpänä dokumenttina tämän kysymyksenasettelun työstämisestä on pidetty vuosina 1936–1938 kirjoitettua mutta vasta postuumisti julkaistua teosta *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Lisäyksiä filosofiaan (Tapahtumasta)). Heideggerin itse julkaisemissa kirjoituksissa *Ereignis* nousi keskeiseksi sanaksi vasta 1950-luvun tärkeissä teoksissa *Der Satz vom Grund* (Perustan periaate, 1957), *Identität und Differenz* (Samuus ja eriys, 1957) sekä *Unterwegs zur Sprache* (Matkalla kieleen, 1959). Niissä olemisen unohtumista muistava ajattelu, *Andenken*, kääntyy ennakoivaksi ajatteluksi, *Vordenken*, jonka tehtävä on valmistella uutta suhdetta olemiseen ja kieleen.

Oleminen ja kieli ovat aina kuuluneet yhteen. Tästä kertova sana *logos* tuo Heideggerin mukaan kieleen olemisen ja *perustan* yhteenkuuluvuuden, sillä *logos* on samalla sekä se, mikä antaa olevan olla esillä, että se, minkä varassa oleva on esillä. *Fysiksen* ja *logoksen*, olemisen ja perustelun yhteenkuulumisen ei kuitenkaan tullut sellaisenaan ajatelluksi ajattelun alussa, ja siksi olemisen näyttäytyy tietyllä itsestäänselvyydellä aina perustana filosofian historian erilaisten alkuperien, alkusyiden ja perinoppien muodossa. ”Vetäytymisessään oleminen jättää taakseen nämä perustan muodot, jotka jäävät kuitenkin syntyperänsä puolesta tuntemattomiksi.” (SG, 183–184.) Olemisen vetäytyminen hallitsee myös uuden ajan rationaalisuutta, jossa toteutuu perustaksi ymmärretyyn olemisen ja perusteiden esittämiseksi ymmärretyyn ajattelun suhde. Tästä kertoo Leibnizin

muotoilema – myös ”järjen periaatteeksi” (*principium rationis*) kutsuttu – ”riittävän perusteen periaate”, jota Heidegger tarkastelee laajasti luennoissa *Der Satz vom Grund*. Se kuuluu: *nihil est sine ratione*, ”ei mikään ole vailla perustetta”. Lause artikuloi sen, miten oleva näyttää olevana ajattelulle, ja siten se on ajattelun peruseriaate. Tällaisena se tekee mahdolliseksi kaiken tieteen ja tekniikan sekä ylipäättään rationaalisen puheen olevasta. Mutta jos me kuuntelemme lausetta, kuten Heidegger vaatii, painotuksella ”mitään ei ole vailla perustetta”, se puhuu vaihkeaa myös olemisesta ja sen perustavasta luonteesta.

Perusteiden esittämisen vaatimuksen kautta olevan oleminen tulee ajattelun hallittavaksi samalla kun oleva asetetaan ja varmistetaan representaation kohteena vaatimalla, että esitettävien perusteiden on oltava riittäviä. *Ratio*, josta tämä lause puhuu, ei ole ainoastaan nimi perusteille, joiden esittämistä se vaatii, vaan myös perusteiden esittämiseksi itselleen, toisin sanoen järjelle. Ajattelu kohtaa asiansa representoinnissa: se esittää kohteensa varmistamalla riittävät perusteet sille, että kohde on sitä mitä se on. Ajattelu ”laskelmoi” perusteen varassa, minkä ansiosta se on ”järkeä” (*ratio*) ”laskevana ajatteluna”. Riittävän perusteen periaatteen myötä ajattelu, joka on nyt eksplisiittisesti rationaalisuutta, näyttäisi tavoittavan lopullisesti olevan olemisen, mutta Heideggerin mukaan tapahtuu jotain aivan muuta: oleminen vetäytyy entistä itsepintaisemmin, koska ajattelu ei kykene kokemaan kysymystä siitä, minkä ansiosta oleminen ja perusta kuuluvat yhteen.

Herättäen kysymyksen perustan luonteesta itsessään perustattomana perustana (*Abgrund*) Heidegger palaa sen vallitsemisen tapaan, jota ei enää voida ajatella pysyväksi läsnäoloksi käsitetyn olemisen pohjalta. Perustattomana ajateltu perusta on ajateltavissa vain lähtien ”äärellisestä” olemisesta, johon itseensä kuuluu ”ei-mitään” ja joka toteutuakseen tarvitsee ihmisen. Tällöin ihminen ei kuitenkaan enää ole *animal rationale* vaan ihminen, jonka olemisen tapahtuma on ”saattanut omaansa”, ”kuolevainen”, joka kuolemassa paljastuvan äärimmäisen kätkeytymisen, sen ”salaisuuden” ansiosta on suhteessa olemisen itsensä ajalliseen olemukseen. Vain tällaisessa suhteessa, josta käsin ihminen ja oleminen tulevat ”omaansa”, voi oleminen tulla koettavaksi perustattomana, hyödyntämättömänä ja hallitsemattomana toteutumisenä, kulloinkin tapahtuvana paljastumisena, joka antaa perustan sille mitä on, ja samalla kätkeytyy, vetäytyen kaikilta esitettäviltä perusteilta.

Tämän kysymyksen yhteydessä Heidegger viittaa myös mystiseen traditioon. Angelus Silesiuksen runo puhuu ruususta, joka ”kukkii koska kukkii” (*blühet weil sie blühet*). (SG, 86.) Tässä avautuva kokemus ruusun olemisesta torjuu luotaan kaikki miksi-kysymykset, jotka vaativat esittämään riittävät perusteet sille, mitä ja miten se on. Sen oleminen on olemista *ohne Warum*, ”ilman miksi-kysymystä”. Kuunnellen saksan sanassa *weil*, ”koska, sillä aikaa kun” kaikuva ajallista viipymistä (*weilen*) ja kestoa Heidegger kehittää tästä ajatusta olemisesta, joka perustattomana perustana on ajallisuuden toteutumista, vailla perustetta olevaa yksinkertaista tapahtumista, jonka varassa kaikki lepää. Heidegger ajattelee tätä Herakleitokseen viitaten myös ”leikkinä” (*Spiel*), johon ihminen kuolevaisena on osallinen. Esseissä ”Olio” (1950), ”Rakentaa asua ajatella” (1951) ja ”Hölderlinin Erde und Himmel” (Hölderlinin maa ja taivas, 1959) tämän olemisen leikin rakenne esitetään neljän perustavan mielekkyydulottuvuuden nelitahoisena yhteispelinä, neliyhteytenä (*Geviert*). Yksinkertaisen olion, ”Oliossa” kreikkalaisen ruukun, oleminen ajatellaan kahden perustavan vastavuoroisuuden pohjalta. Toisaalta siinä ovat keskinäisessä vuorovaikutuksessa mielekästä ilmenemistä kannatteleva läpinäkymätön ja sulkeutuva ”maa” ja ilmitulon avara ja valoisa ilmenemistila eli ”taivas”, joiden toisiaan heijastelevassa yhteispelissä (*Spiegel-Spiel*) mielekäs konkreettinen jäsenyminen ”maa-ilmana” tapahtuu. Toisen vastinparin muodostavat ihmisten eli ”kuolevaisten” historiallis-kielellinen, olemista vastaanottava ja tulkitseva yhteisö ja ”yli-inhimillinen”, korkeimpien mahdollisuuksien ja päämäärien eli ”jumalien” tai ”jumalallisten” ulottuvuus. Nämä neljä avointa ulottuvuutta, jotka sellaisenaan vetäytyvät taustalle, eivät yhteenguuluvuudessaan muodosta mitään perimmäistä ideaalista perustaa vaan mielekkyystaustan ja kontekstin, jota vasten konkreettisen olion ajallinen toteutuminen voi tapahtua. *Taideteoksen alkuperässä* tämä merkityksellistävää vastavuoroinen liike määritetään maan ja maailman väliseksi ”kiistaksi” (*Streit*), jonka taideteos olemuksellisesti saattaa näkyviin.

Oleminen perustattomana ja muusta johtamattomana leikkinä on olemisen tapahtuma, *Ereignis*, jota ei kuitenkaan voi määrittää minkään olevan suhteen vaan joka on olevan sallivaa ja poisvievää kätkeytymättömyyden historiallista esiinpuhkeamista. Heideggerin mukaan tämä on aina kielellistä. Kuten kokoelman *Unterwegs zur Sprache* kirjoituksissa

korostetaan, puhuaksemme olemisen ajallisuudesta me emme kuitenkaan tarvitse uusien sanojen ja ilmauksien kehittämistä tai väitelauseen rakenteen uudistamista, vaan muutosta tavassa, jolla koemme kielen. Tarvitsemme kielikokemuksen, jonka myötä opimme luopumaan tavanomaisesta tottumuksestamme ymmärtää sanojen ja asioiden suhde kahden olion välisenä suhteena. Vaikka sanat eivät olekaan samanlaisia kuin asiat, käsittäessämme sanat merkityksiä kantaviksi ilmaisuksi ne näyttävät olioilta, jotka muodostuvat merkityksellisestä äänestä (*fōnē sēmantikē*), kuten Aristoteleesta lähtien on ajateltu. Olemisen ajattelun täytyy sen sijaan ottaa huomioon se, mikä tällöin peittyi ja unohtuu: olemisen äänetön puhe, se, miten olemisen sanotaan siinä mitä kulloinkin puhutaan. Sana ei edusta oliota eikä se ole poissaolevan olion läsnäolevaksi tekevä merkki. Kun sanaa ajatellaan ”sanontana” (*Sage*), se ei ylipäättään itse *ole*, sillä se on sekä suhteessa oloon että itse olion olemisen mahdollistava suhde. Sana on yksinkertaisesti se, mikä antaa olioille niiden läsnäolon.

Irtotautuminen tavanomaisesta ja metafysisestä suhteesta kieleen tarkoittaa Heideggerille samalla irtautumista olemisesta pysyvänä läsnäolona. Vuoropuhelussaan varhaisen kreikkalaisen ajattelun kanssa Heidegger vakuuttui siitä, että länsimaisen ajattelun synty kytkeytyy kreikkalaisten erityiseen kielisuhteeseen: sen sijaan että olisivat käyttäneet kieltä välineenä, he ”asuiivat” kielessä. Kieli vei kreikkalaiset asioiden ”luo” sen sijaan, että he olisivat olleet suhteessa käytettävissä olevien merkkien ulottuvuuteen. Tällöin kieli ei ollut heille tuttua ja käytettävissä olevaa vaan vieras ja outo mahti, joka ihmisen täytyi ottaa osakseen ja tehdä omakseen. Tässä vuoropuhelussa Heidegger kehitti uutta ajattelua kielestä, joka ei ole ihmisestä lähtöisin vaan pikemminkin olemisen kieltä. ”Kieli puhuu. Ihminen puhuu sikäli kuin hän vastaa kieltä.” (US, 32–33.) Heideggerin kysymys kielestä ei tavoittele uutta kielifilosofiaa – kieltä koskevaa teoreettista puhetta, joka aina jo toteutuu kielessä – vaan kielen kokemuksen tuomista sellaisenaan kieleen. Puhe kielen ”olemuksesta” (*Wesen*) ei tällöin tarkoita mitään pysyvää tai ylihistoriallista ideaa, vaan olemus on ymmärrettävä verbaalisesti: kyse on kielen tapahtumisesta, sen olemisen kehkeytymisestä, joka tarvitsee ihmisen. Tällöin kysymys ihmisen ja olemisen suhteesta on ajateltu traditiosta täysin poikkeavalla tavalla.

Kun olemista ajatellaan *Ereignisena*, ei ihminen enää ole aukeaman ”heitetty perusta”, vaan hänen olemuksensa määrittänyt aukeamasta, jolle hänet on asetettu alttiiksi. Toisin kuin *Olemisessa ja ajassa*, olemisen avautumista ei enää tee mahdolliseksi ihmisen suhde olemiseen paikassa, jonka avaa transsendenssi ja olemassaolon mahdollisuuksien luonnos, vaan olemisen suhde ihmiseen. Se toteutuu ihmiselle osoitettuna ”puhutteluna” tai ”vaatimuksena” (*Anspruch*), jolle ja jota ihmisen täytyy ”vastata” (*ent-sprechen*). Olemisen suhdetta ihmiseen ei luonnollisestikaan tule ajatella kahden olevan välisenä suhteena; sen sijaan olemisen antaa ihmisen olla vetäytymällä itse. *Ereignis* ei ole yksi tapahtuma muiden joukossa, vaan ainutlaatuinen asia, aukeaman tapahtuminen. Siinä toteutuva ihmisen ja olemisen yhteenkuuluvuus ei ole yhteensopivuutta tai dialektinen suhde, vaan ”olemista toisiaan varten”. *Ereignis*-sanan ”oma” viittaa olevien paljastumiseen, jossa ne tulevat ”omaansa”, omaan ilmenemiseensä. Tämä ei kuitenkaan tapahdu itsestään vaan edellyttää ihmisen osallisuuden. Heidegger artikuloi ajatusta ”omaan” saattamisesta *Ereignis*-sanan etymologian avulla. Sana voidaan liittää silmään (*Auge*), jolloin kyse on ikään kuin olevan ihmistä kutsuvasta katseesta: olemisen tapahtuma ottaa ihmisen omakseen tarjoutumalla tämän silmäiltäväksi, *Das Ereignis ereignet in seinem Er-äugen des Menschenwesens die Sterblichen* [...]. (US, 260.) Kieli on tällöin olemisen ja ihmisen välisen suhteen toteutumista: olemisen puhuttelee kielen äänettömässä puheessa, johon ihminen vastaa itse puhumalla. Kielen puhe toteutuu kuitenkin ainoastaan kun ihminen vastaa sille, olemisen kielen kuunteleminen vain sen kautta, että ihminen antaa äänen olemisen äänettömälle puheelle.

Lukuisissa runoutta koskevissa kirjoituksissaan – kokoelmissa *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Selvennyksiä Hölderlinin runouteen, 1944) ja *Unterwegs zur Sprache* sekä esseissä ”Wozu Dichter?” (Mihin runoilijoita?, 1946) ja ”...dichterisch wohnt der Mensch...” (“...runollisesti asuu ihminen...”, 1951) – Heidegger tarkastelee tämän ihmisen vastauksen, ihmisen ”kielenkäytön” pohjimmiltaan runollista luonnetta, Hölderlinin ilmausta käyttäen ihmisen ”runollista asumista” maan päällä ja taivaan alla. ”Runous” (*Dichtung*) ei kuitenkaan tässä yhteydessä tarkoita esteettisesti miellyttävää, taiteellisesti sommiteltua ja kuvainnollista kieltä, vaan kielelle olemuksellista maailman jäsentävää esiintuomista (kr. *deiknymi*), jonka ansiosta kielellisyys takaa mielekkyydelle suhteellisen pysyvyyden, ”säättää” ja ”sanelee” (lat. *dictare*) olevan kulloisenkin yhteisöllis-historiallisen jäsentymisen. Tällainen jäsentäen saneleva runous on ihmisen merkityksellisen maailmasuhteen – niin

kielen, taiteen kuin inhimillisen ”kulttuurin” ylipäättään – perusmuoto.

(Tämä artikkeli on aiemmin ilmestynyt hieman toisenlaisessa muodossa teoksessa Jussi Backman & Miika Luoto (toim.) (2006), *Heidegger – Ajattelun aiheita*. (23^o45: *niin & näin* -lehden filosofinen julkaisusarja, 21.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere, 9-45.)

Kirjallisuus

Keskeiset Heideggerin teokset lyhenteineen ja suomennoksineen

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens* [luentoja 1920–1921]. (Gesamtausgabe, 60.) Klostermann, Frankfurt am Main 1995.

GA 63: *Hermeneutik (Ontologie der Faktizität)* [luentoja 1923]. (Gesamtausgabe, 63.) Klostermann, Frankfurt am Main 1988.

GA 19: *Platon: Sophistes* [luentoja 1924–1925]. (Gesamtausgabe, 19.) Klostermann, Frankfurt am Main 1992.

GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [luentoja 1925]. (Gesamtausgabe, 20.) Klostermann, Frankfurt am Main 1979.

WDF: ”Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung” [esitelmiä 1925]. *Dilthey-Jahrbuch* 8, 1992, 143–180.

SZ: *Sein und Zeit* [tutkielma 1927]. 18. Auflage. Niemeyer, Tübingen 2001.

–suom. *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.

– I osan 1. pääjakson 4. luku suom. ”Maailmassa-oleminen kanssa- ja itseolemisena: ’Keskiverto ihminen’”. Suomentanut Eero Tarasti. *Synteesi* 5 (2–3), 1986, 19–34.

GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [luentoja 1927]. (Gesamtausgabe, 24.) Klostermann, Frankfurt am Main 1975.

KPM: *Kant und das Problem der Metaphysik* [tutkielma 1929]. 5. Auflage. Klostermann, Frankfurt am Main 1991.

GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [luentoja 1929–1930]. Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

EM: *Einführung in die Metaphysik* [luentoja 1935]. 6. Auflage. Niemeyer, Tübingen 1987.

FD: *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [luentoja 1935–1936]. 3. Auflage. Niemeyer, Tübingen 1987.

WMF: *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [luentoja 1936, 1941–1943]. 2. Auflage. Niemeyer, Tübingen 1995.

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [tutkielma 1936–1938]. (Gesamtausgabe, 65.) Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

N I: *Nietzsche, Erster Band* [luentoja 1936–1939, 1961]. 6. Auflage. Neske, Stuttgart 1998.

N II: *Nietzsche, Zweiter Band* [luentoja 1939–1946, 1961]. 6. Auflage. Neske, Stuttgart 1998.

GA 66: *Besinnung* [tutkielma 1938–1939]. (Gesamtausgabe, 66.) Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

GA 69: *Die Geschichte des Seyns* [tutkielma 1938–1940]. (Gesamtausgabe, 69.) Klostermann, Frankfurt am Main 1998.

GA 49: *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* [luentoja 1941]. (Gesamtausgabe, 49.) Klostermann, Frankfurt am Main 1991.

GA 53: *Hölderlins Hymne "Der Ister"* [luentoja 1942]. (Gesamtausgabe, 53.) Klostermann, Frankfurt am Main 1984.

EHD: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [kokoelma 1944]. 6. Auflage. Klostermann, Frankfurt am Main 1996.

"Heimkunft / An die Verwandten" [puhe 1943], 8–31.

"Hölderlin und das Wesen der Dichtung" [puhe 1936], 33–48.

– suom. "Hölderlin ja runouden olemus". Suomentanut Miika Luoto. *Nuori Voima* 4/1996, 33–40.

"Wie wenn am Feiertage..." [puhe 1939], 49–77.

"Andenken" [kirjoitus 1943], 79–151.

"Hölderlins Erde und Himmel" [esitelmä 1959], 152–181.

"Das Gedicht" [esitelmä 1968], 182–192.

GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*. (Gesamtausgabe, 79.) Klostermann, Frankfurt am Main 1994.

"Einblick in das was ist" [esitelmä 1949], 1–77.

"Grundsätze des Denken" [luentoja 1957], 79–176.

HW: *Holzwege* [kokoelma 1950]. 8. Auflage. Klostermann, Frankfurt am Main 2003.

"Der Ursprung des Kunstwerkes" [esitelmä 1935–1936], 1–74.

– suom. *Taideteoksen alkuperä*. Suomentanut Hannu Sivenius. Taide, Helsinki 1995.

"Die Zeit des Weltbildes" [esitelmä 1938], 75–113.

– suom. "Maailmankuvan aika". Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika*. (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki 2000, 9–50.

"Hegels Begriff der Erfahrung" [kirjoitus 1942–1943], 115–208.

"Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" [esitelmä 1943], 209–267.

"Wozu Dichter?" [esitelmä 1946], 269–320.

"Der Spruch des Anaximander" [kirjoitus 1946], 321–373.

WHD: *Was heisst Denken?* [luentoja 1951–1952]. 5. Auflage. Niemeyer, Tübingen 1997.

VA: *Vorträge und Aufsätze* [kokoelma 1954]. 9. Auflage. Neske, Stuttgart 2000.

"Die Frage nach der Technik" [esitelmä 1953], 9–40.

– suom. "Tekniikan kysyminen". Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 2/1994, 31–40.

"Wissenschaft und Besinnung" [esitelmä 1953], 41–66.

"Überwindung der Metaphysik" [muistiinpanoja 1936–1946], 67–95.

"Wer ist Nietzsches Zarathustra?" [esitelmä 1953], 97–122.

”Was heisst Denken?” [esitelmä 1952], 123–137.

”Bauen Wohnen Denken” [esitelmä 1951], 139–156.

– suom. ”Rakentaa asua ajatella”. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 3/2003, 53–59.

”Das Ding” [esitelmä 1950], 157–175.

– suom. ”Olio”. Suomentanut Reijo Kupiainen. *niin & näin* 4/1996, 54–60.

”...dichterisch wohnet der Mensch...” [esitelmä 1951], 181–198.

”Logos (Heraklit, Fragment 50)” [kirjoitus 1951], 199–221.

”Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34–41)” [luento 1954], 223–248.

”Aletheia (Heraklit, Fragment 16)” [kirjoitus 1943], 249–274.

WIP: *Was ist das – die Philosophie?* [esitelmä 1955]. 11. Auflage. Klett-Cotta, Stuttgart 2003.

SG: *Der Satz vom Grund* [luentoja 1955–1956]. 8. Auflage. Neske, Stuttgart 1997.

ID: *Identität und Differenz* [kokoelma 1957]. 12. Auflage. Klett-Cotta, Stuttgart 2002.

”Der Satz der Identität” [esitelmä 1957], 9–30.

”Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” [esitelmä 1957], 31–67.

US: *Unterwegs zur Sprache* [kokoelma 1959]. 13. Auflage. Klett-Cotta, Stuttgart 2003.

”Die Sprache” [esitelmä 1950], 9–33.

”Die Sprache im Gedicht: Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht” [kirjoitus 1953], 35–82.

”Aus einem Gespräch von der Sprache” [dialogi 1953–1954], 83–155.

”Das Wesen der Sprache [esitelmä 1957–1958], 157–216.

”Das Wort” [esitelmä 1958], 217–238.

– suom. ”Sana”. Suomentanut Jussi Backman. *Tuli & Savu* 3/2004, 52–60.

”Der Weg zur Sprache” [esitelmä 1959], 239–268.

ZS: *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe* [seminaareja 1959–1971]. 2. Auflage. Klostermann, Frankfurt am Main 1994.

TK: *Die Technik und die Kehre* [kokoelma 1962]. (Opuscula, 1.) Neske, Pfullingen 1962.

”Die Kehre” [esitelmä 1949], 37–47.

– suom. ”Paluu”. Suomentanut Vesa Jaaksi. *niin & näin* 2/1994, 41–44.

VWR: ”Vorwort” [kirje William J. Richardsonille 1962]. Teoksessa Richardson, William J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. (Phaenomenologica, 13.) Nijhoff, Den Haag 1963, VIII–XXIII.

GA 15: *Seminare*. (Gesamtausgabe, 15.) 2. Auflage. Klostermann, Frankfurt am Main 2005.

Martin Heidegger – Eugen Fink: ”Heraklit” [seminaari 1966], 9–266.

”Seminar in Le Thor 1966” [seminaari], 271–285.

”Seminar in Le Thor 1968” [seminaari], 286–325.

”Seminar in Le Thor 1969” [seminaari], 326–371.

”Seminar in Zähringen 1973” [seminaari], 372–407.

”Zürcher Seminar” [seminaari 1951], 423–447.

WM: *Wegmarken* [kokoelma 1967]. 3. Auflage. Klostermann, Frankfurt am Main 1996.

”Was ist Metaphysik?” [virkaanastujaisluento 1929], 103–122.

”Vom Wesen des Grundes” [kirjoitus 1929], 123–175.

”Vom Wesen der Wahrheit” [esitelmä 1930], 177–202.

”Platons Lehre von der Wahrheit” [luentoja 1931–1932, 1940], 203–238.

”Vom Wesen und Begriff der *fysis*: Aristoteles, Physik B, 1” [kirjoitus 1939], 239–301.

”Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'” [kirjoitus 1943], 303–312.

”Brief über den 'Humanismus'” [kirje Jean Beaufret'lle 1946], 313–364.

– suom. ”Kirje 'humanismista'”. Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa *Kirje "humanismista" & Maailmankuvan aika.* (Paradeigma.) Tutkijaliitto, Helsinki 2000, 51–109.

”Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'” [kirjoitus 1949], 365–383.

”Zur Seinsfrage” [kirje Ernst Jüngerille 1955], 385–426.

”Hegel und die Griechen” [esitelmä 1958], 427–444.

”Kants These über das Sein” [esitelmä 1961], 445–480.

ZSD: *Zur Sache des Denkens* [kokoelma 1969]. 4. Auflage. Niemeyer, Tübingen 2000.

”Zeit und Sein” [esitelmä 1962], 1–25.

”Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'” [seminaari 1962], 27–60.

”Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” [esitelmä 1964], 61–80.

”Mein Weg in die Phänomenologie” [kirjoitus 1963], 81–90.

– suom. ”Tieni fenomenologiaan”. Suomentanut Arto Haapala. *Synteesi* 5 (2-3), 1986, 107–111.

GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976.* (Gesamtausgabe, 13.) Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

”Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?” [radioesitelmä 1933], 9–13.

– suom. ”Luomisvoimainen ympäristö: Miksi me jäämme syrjäseudulle?” Suomentanut Arto Haapala. *Synteesi* 5 (2–3), 1986, 112–113.

”Zur Erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldweggespräch über das Denken” [dialogi 1944–1945], 37–74.

– suom. ”Silleen jättämisen pohtimiseksi: Peltotiekeskustelu ajattelemisesta”. Suomentanut Reijo Kupiainen. Teoksessa *Silleen jättäminen.* (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 19.) Tampereen yliopisto, Tampere 1991, 43–99. 2., tarkistettu painos: *Silleen jättäminen.* (23°45: *niin & näin* -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2002, 31–68. 3. painos: *Silleen jättäminen.* (23°45: *niin & näin* -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2005, 27–59.

”Aus der Erfahrung des Denkens” [kirjoitus 1947], 75–86.

”Der Feldweg” [kirjoitus 1949], 87–90.

– suom. ”Peltotie”. Suomentanut Hanna Nurmi. *niin & näin* 2/1995, 71–72.

”Hebel – der Hausfreund” [kirjoitus 1957], 133–150.

”Sprache und Heimat” [esitelmä 1960], 155–180.

”Die Kunst und der Raum” [kirjoitus 1969], 203–209.

”Der Fehl heiliger Namen” [kirjoitus 1974], 231–235.

GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976.* (Gesamtausgabe, 16.) Klostermann, Frankfurt am Main 2000.

”Die Selbstbehauptung der deutschen Universität” [virkaanastujaispuhe 1933], 107–117.

– suom. ”Saksalainen yliopisto puoltaa itseään”. Suomentanut Jussi Backman. *Nuori Voima* 1/2003, 33–39.

”Antrag auf die Wiedereinstellung in die Lehrtätigkeit” [kirjelmä Freiburgin yliopistojohdolle 1945], 397–404.

”Erläuterungen und Grundsätzliches” [selonteko Freiburgin yliopiston puhdistuslautakunnalle 1945], 409–415.

”Zu 1933–1945” [kirje Herbert Marcuselle 1948], 430–431.

”Gelassenheit” [puhe 1955], 517–529.

– suom. ”Silleen jättäminen”. Suomentanut Reijo Kupiainen. Teoksessa *Silleen jättäminen*. (Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, 19.) Tampereen yliopisto, Tampere 1991, 21–42. 2., tarkistettu painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2002, 11–28. 3. painos: *Silleen jättäminen*. (23°45: niin & näin -lehden filosofinen julkaisusarja, 2.) Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere 2005, 11–25.

”Martin Heidegger im Gespräch” [televisiohaastattelu 1969], 702–710.

Heideggerin kirjeenvaihtoa

Arendt, Hannah & Heidegger, Martin (1998), *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin & Jaspers, Karl (1990), *Briefwechsel 1920–1963*. Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin & Husserl, Edmund (1994), ”Martin Heidegger / Edmund Husserl: Briefwechsel 1916–1933”. Teoksessa *Die Freiburger Schüler*. (Husserliana Dokumente, III/4.) Kluwer, Dordrecht.

Heidegger, Martin & Rickert, Heinrich (2002), *Briefe 1912–1933*. Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (2005), *”Mein liebes Seelchen!”: Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915–1970*. Deutsche Verlags-Anstalt, München.

Heideggerin elämäkertoja

Ott, Hugo (1988), *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus, Frankfurt.

– Heideggerin ”poliittinen” elämäkerta.

Safranski, Rüdiger (1997), *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Fischer, Frankfurt am Main.

– Ainoa Heideggerin kokonainen elämäkerta.

Yleisesityksiä Heideggerin ajattelusta suomennoksineen

Beaufret, Jean (1984–1987), *Dialogue avec Heidegger, 1–4*. Minuit, Paris.

Dastur, Françoise (1990), *Heidegger et la question du temps*. (Philosophies, 26.) Presses Universitaires de France, Paris.

Beistegui, Miguel de (2005), *The New Heidegger*. (Continuum Studies in Continental Philosophy.) Continuum, London.

Dreyfus, Hubert L. & Hall, Harrison (toim.) (1992), *Heidegger: A Critical Reader*. Blackwell, Oxford.

Charles Taylor, ”Heidegger, Language, and Ecology”, 247–269.

– suom. ”Heidegger, kieli ja ekologia”. Suom. Ukri Pulliainen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*.

Gaudeamus, Helsinki 1998, 234–266, 289–292.

- Dreyfus, Hubert L. & Wrathall, Mark (toim.) (2005), *A Companion to Heidegger*. (Blackwell Companions to Philosophy, 29.) Blackwell, Oxford.
- Gadamer, Hans-Georg (1987), *Neuere Philosophie, 1: Hegel, Husserl, Heidegger*. (Gesammelte Werke, 3.) Mohr, Tübingen.
- Guignon, Charles B. (toim.) (1993), *The Cambridge Companion to Heidegger*. (Cambridge Companions to Philosophy.) Cambridge University Press, Cambridge.
- Sheehan, Thomas, "Reading a Life: Heidegger and Hard Times", 70–96.
– suom. "Elämä luettavana: Heidegger ja kovat ajat". Suomentanut Ukri Pulliainen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki 1998, 27–53, 267–270.
- Dreyfus, Hubert L., "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics", 289–316.
– suom. "Heidegger nihilismin, taiteen, teknologian ja politiikan suhteesta". Suomentanut Ukri Pulliainen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki 1998, 203–233, 287–289.
- Inwood, Michael (1997), *Heidegger*. Oxford University Press, Oxford.
- Inwood, Michael (1999), *A Heidegger Dictionary*. (The Blackwell philosopher dictionaries.) Blackwell, Oxford.
- Löwith, Karl (1984), *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*. (Sämtliche Schriften, 8.) Metzler, Stuttgart.
- Macann, Christopher (toim.) (1992), *Martin Heidegger: Critical Assessments, 1–4*. (Critical Assessments of Leading Philosophers.) Routledge, London.
- Mehta, Jaswant Lal (1971), *The Philosophy of Martin Heidegger*. (Harper Torchbooks, 1605.) Harper & Row, New York.
- Polt, Richard (1999), *Heidegger: An Introduction*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Johnson, Patricia (1999), *On Heidegger*. (Wadsworth Philosophers Series.) Wadsworth, Belmont, CA.
- Pöggeler, Otto (1963), *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske, Pfullingen.
- Pöggeler, Otto (toim.) (1984), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. (Athenäum Taschenbücher, 1513.) Athenäum, Königstein/Ts..
- Richardson, William J. (1963), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. (Phaenomenologica, 13.) Nijhoff, Den Haag, 1963.
- Sheehan, Thomas (toim.) (1981), *Heidegger: The Man and the Thinker*. Precedent Publishing, Chicago.
- Stambaugh, Joan (1975), *A Heidegger Primer*. Messenger Press, Celina, OH.
- Steiner, George (1980), *Heidegger*. Penguin Books, Harmondsworth. Suom. *Heidegger*. Suomennos ja jälkisanat Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki, 1997.

Thomä, Dieter (toim.) (2003), *Heidegger-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Metzler, Stuttgart.

Trawny, Peter (2003), *Martin Heidegger*. (Campus-Einführungen.) Campus, Frankfurt am Main.

Wrathall, Mark (2005), *How to Read Heidegger*. Granta, London.

Varhainen ajattelu ja *Oleminen ja aika*

Dreyfus, Hubert L. (1992), *Being-in-the World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*. MIT Press, Cambridge, MA.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1988), *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. 2. Auflage.

(Wissenschaft und Gegenwart: Geisteswissenschaftliche Reihe, 62.) Klostermann, Frankfurt am Main.

– osa suom. ”Fenomenologian käsite Heideggerilla ja Husserlilla”. Suomentanut Miika Luoto. Teoksessa Haapala, Arto (toim.), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki 1998, 105–135, 273–275.

King, Magda (2001), *A Guide to Heidegger's Being and Time*. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) State University of New York Press, Albany, NY.

Kisiel, Theodore (1995), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley, CA.

Kisiel, Theodore & van Buren, John (toim.) (1994), *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) State University of New York Press, Albany, NY.

Kockelmans, Joseph J. (toim.) (1986), *A Companion to Martin Heidegger's Being and Time*. (Current continental research / Center for Advanced Research in Phenomenology, 550.) Center for Advanced Research in Phenomenology, Washington, DC.

Levinas, Emmanuel (1949), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin, Paris.

Mulhall, Stephen (1996), *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger's Being and Time*. Routledge, London.

Polt, Richard & Fried, Gregory (toim.) (2001), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Yale University Press, New Haven, CO.

Polt, Richard (toim.) (2005), *Heidegger's Being and Time: Critical Essays*. Rowman and Littlefield, Lanham, MD.

Rée, Jonathan (1999), *Heidegger*. (Great Philosophers.) Routledge, London. Suom. *Heidegger: Historia ja totuus Olemissa ja ajassa*. Suomentanut Hannu Sivenius. (Suuret filosofit, 9.) Otava, Helsinki.

Taminiaux, Jacques (1989), *Lectures de l'ontologie fondamentale*. (Krisis.) Millon, Grenoble.

van Buren, John (1994), *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. (Studies in Continental Thought.) Indiana University Press, Bloomington, IN.

Kansallissosialismi ja politiikka Heideggerin ajattelussa

Bourdieu, Pierre (1988), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Minuit, Paris.

Derrida, Jacques (1987), *De l'esprit: Heidegger et la question*. Galilée, Paris.

Fariás, Victor (1987), *Heidegger et le nazisme*. Verdier, Lagrasse.

Faye, Emmanuel (2005), *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: Autour des séminaires inédits de 1933–1935*. (Bibliothèque Albin Michel, Idées.) Michel, Paris.

Lacoue-Labarthe, Philippe (1987), *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*. Bourgois, Paris.

Liotard, Jean-François (1988), *Heidegger et les "juifs"*. Galilée, Paris.

Martin, Bernd (toim.) (1989), *Martin Heidegger und das "Dritte Reich": Ein Kompendium*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Milchman, Alan & Rosenberg, Alan (toim.) (1996), *Martin Heidegger and the Holocaust*. Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.

Rockmore, Tom & Margolis, Joseph (toim.) (1992), *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*. Temple University Press, Philadelphia.

Wolin, Richard (1993), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. MIT Press, Cambridge, MA.

Myöhäisajattelu

Gadamer, Hans-Georg (1983), *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Mohr, Tübingen.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (1994), *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers "Beiträgen zur Philosophie"*. Klostermann, Frankfurt am Main.

Pattison, George (2000), *Routledge Philosophy Guidebook to the Later Heidegger*. (Routledge Philosophy Guidebooks.) Routledge, London.

Polt, Richard (2006), *The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca, NY.

Risser, James (toim.) (1999), *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) State University of New York Press, Albany, NY.

Scott, Charles E. & Schoenbohm, Susan M. & Vallega-Neu, Daniela & Vallega, Alejandro (toim.) (2001), *Companion to Heidegger's "Contributions to Philosophy"*. (Studies in Continental Thought.) Indiana University Press, Bloomington, IN.

Vallega-Neu, Daniela (2003), *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*. (Studies in Continental Thought.) Indiana University Press, Bloomington, IN.

Heidegger ja traditio

Ferry, Luc & Renaut, Alain (toim.) (1988), *Heidegger et les modernes*. (Figures.) Grasset, Paris.

Haar, Michel (1985), *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. L'Herne, Paris.

Haar, Michel (1994), *La fracture de l'histoire: Douze essais sur Heidegger*. (Krisis.) Millon, Grenoble.

Marx, Werner (1961), *Heidegger und die Tradition: Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*. Kohlhammer, Stuttgart. 2. Auflage: Meiner, Hamburg, 1980.

Parkes, Graham (toim.) (1987), *Heidegger and Asian Thought*. University of Hawaii Press, Honolulu.

Raffoul, François & Pettigrew, David (toim.) (2002), *Heidegger and Practical Philosophy*. (SUNY Series in Contemporary Continental Philosophy.) State University of New York Press, Albany, NY.

Zarader, Marlène (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*. (Bibliothèque de l'histoire de la philosophie.) Vrin, Paris.

Heidegger-kritiikki – Heideggerin jälkeen

Adorno, Theodor (1964), *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*. (Edition Suhrkamp, 91.) Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Caputo, John D. (1993), *Demythologizing Heidegger*. (Indiana Series in the Philosophy of Religion.) Indiana University Press, Bloomington, IN.

Holland, Nancy J. & Huntington, Patricia (toim.) (2001), *Feminist Interpretations of Martin Heidegger*. (Re-reading the Canon.) Penn State University Press, University Park, PA.

Irigaray, Luce (1983), *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*. (Critique.) Minuit, Paris.

Sallis, John (1990), *Echoes: After Heidegger*. (Studies in Continental Thought.) Indiana University Press, Bloomington, IN.

Sallis, John (1993), *Reading Heidegger: Commemorations*. (Studies in Continental Thought.) Indiana University Press, Bloomington, IN.

Wolin, Richard (2001), *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

Wood, David (2002), *Thinking after Heidegger*. Polity, Cambridge.

Internet-lähteet

École Normale Supérieureen kattava ja ajantasainen Heideggerin julkaistujen ja julkaisemattomien kirjoitusten bibliografia.

<http://www.umr8547.ens.fr/Documents/HeidBiblio.html>

Freiburgin yliopiston kirjaston ylläpitämä kattava ja ajantasainen Heidegger-kommentaarikirjallisuuden bibliografia.

<http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/o2/heidegger/heidggoo.html>

Klostermann-kustantamon Heidegger-sivusto, jossa ajankohtaista tietoa *Gesamtausgaben* uusimmista niteistä sekä täydellinen julkaisusuunnitelma.

http://www.klostermann.de/philo/phi_hei.htm

Heideggerin *Gesamtausgaben* suunnitelma ja luettelo julkaistuista Heidegger-englanninoksista.

<http://www.ontologymirror.com/biblio/heidegger-biblio.htm>

Useiden saksalaisten Heidegger-yhdistysten tiedotussivusto, ylläpitäjänä Burghard Heidegger.

<http://www.heidegger.org/>

Laaja englanninkielinen Heidegger-aineisto, ylläpitäjinä Daniel Fidel Ferrer ja Alfred Denker.

<http://www.martin-heidegger.org/>

Heidegger-verkkoblogi.

<http://www.phainomena.de/blog/>

Englanninkielinen Heidegger-sivusto ja linkkikokoelma.

<http://www.beyng.com/>