
KAIKEN TAKANA ON JOTAKIN? HEIDEGGER JA PERUSTEEN PERIAATE¹



Jussi Backman

Nihil est sine ratione, ”mikään ei ole vailla perustetta”. On perusteltavissa, miksi kaikki, mikä on, on juuri niin kuin se on eikä toisin – ja viime kädessä on peruste (*ratio*) myös sille seikalle, että on *jotakin* pikemmin kuin *ei mitään*. Todellisuus kokonaisuudessaan on näin ollen perusteltu, ”rationaalinen”, sikäli että kaikki perustuu johonkin, kaikella on peruste, joka saattaa sen ymmärrettäväksi ja mielekkääksi ja näin antaa sen olla osana mielekästä todellisuutta. Kaikella olevalla on jokin, joka antaa sen olla, mahdollistaa sen olemisen. Kaiken takana on jotakin. Tämä on kuuluisa ”perusteen periaate” (*principium rationis*) – toisella tapaa muotoiltuna ”riittävän perusteen osoittamisen periaate” (*principium reddendae rationis sufficientis*) – jonka tässä muodossa esitti Gottfried Wilhelm Leibniz, joskaan ei minään omana oppinaan vaan yleisesti hyväksyttynä filosofisena periaatteena.

Luonnossa on *peruste* [*ratio*] sille, miksi on olemassa jotakin [*aliquid*] enemmän kuin ei mitään [*nihil*]. Tämä on seuraus siitä suuresta periaatteesta, jonka mukaan mitään ei tapahdu perusteetta, ja vastaavasti on myös oltava peruste sille, miksi on olemassa juuri tämä, enemmän kuin jokin muu.²

Tulkittessaan perusteen periaatetta Martin Heidegger pyrkii osoittamaan, että perusteen ja perusteltavuuden periaate, kaikkein laajimmassa mielessä ymmärrettynä, onkin ollut olennainen osa länsimaista metafysiikkaa antiikista saakka. Aristoteleen *Metafysiikan* ydinkysymys – jota Heidegger kutsuu koko länsimaisen metafysiikan ”johtavaksi kysymykseksi” (*Leitfrage*)³ – on kysymys olevasta. Mitä on oleva *olevana* (*on hē on*), toisin sanoen sikäli kuin se ylipäätään on olevaa?⁴ *Metafysiikkansa* VII kirjan alussa Aristoteles muotoilee kysymyksen uudelleen: mitä on olevan *olevuus* (*úsia*), rakenne, joka tekee olevasta olevaa, todellisesta todellista?⁵ *Kategorioissa* ensimmäisenä kategoriana ymmärretyn *úsian* olennaiseksi piirteeksi mainitaan perustavuus, perimmäisyys. Tämän lähtökohtaisen olevuuden tason täytyy olla luonteeltaan *hypokeimenon*, latinaksi *substantia*, ”substanssi”: kirjaimellisesti jotakin ”alla lepäävää”, joka antaa muiden, siihen perustuvien ja sikäli vähemmän todellisten olevien – ”aksidenssien” – olla.⁶ Tätä hierarkiaa noudattaen olisi kaikista olevista olevin ja todellisin näin ollen absoluuttinen, ehdottoman itseriittoinen oleva, joka olisi riippumaton mistään itselleen ulkoisesta. Aristoteleen *Metafysiikassa* ensimmäinen filosofia, joka lähtee liikkeelle ontologiana, kysymyksenä olevasta ylipäätään, huipentuu XII kirjassa teologiaan, Jumalan eli täydellisen olevan tarkasteluun perimmäisenä ja perustavimpana periaatteena: täydellisenä itsetietoisuutena, ehdottomana olevuutena itsessään ja itselleen.⁷ Aristoteleen teologia periytyi keskiajan täysskolastiikkaan, jossa kristillistä Jumalaa, luoja ja perimmäistä perustetta, luonnehditaan eniten olevaksi (*maxime ens*) ja jopa itse olevuudeksi (*ipsum esse*).⁸

Heideggerin uskalias modernin ajattelun syntyhistoria hahmottelee, miten Descartesista alkaen tiedostavan ja itsetietoisien minän epäilyksien varmuus omasta tiedostamisestaan (*cogito*) astuu vähitellen Jumalan tilalle todellisuuden perimmäisenä perusteena ja viitepisteenä, subjektina. Tietoisesta subjektista tulee todellisuuden tarkastelun lähtökohta, joka modernin kehittyessä muuttuu yhä absoluuttisemmaksi, itseriittoisemmaksi ja omaehtoisemmaksi. Tämä kehitys huipentuu Nietzschen ajatuksen yli-ihmisestä uudenlaisena, ehdottoman subjektiivisena subjektina, joka toteuttaa täysimääräisesti subjektiivisuuden perimmäisen olemuksen ”vallantahtona” eli loputtomana pyrkimyksenä itsetehostukseen.⁹

Kysyessään johtavaa kysymystään olevan olevuudesta Platonista Nietzscheen ulottuva filosofinen traditio, josta Heidegger käyttää yksinkertaisesti nimeä ”metafysiikka”, on siis Heideggerin mukaan alinomaan etsinyt korkeinta, ideaalisinta olevuuden muotoa, joka toimisi viitepisteenä, kriteerinä ja perusteena kaikille oleville. Kaiken olevan takaa metafysiikka etsii täydellistä, olevinta olevaa. Silti metafysiikka on aina ollut kyvytön kysymään filosofian varsinaista ”peruskysymystä” (*Grundfrage*) radikaalilla tavalla.¹⁰ Traditio ei näet milloinkaan ole kysynyt, mihin olevuuden perustava ja perusteleva luonne, ontologisten perusteiden tarve ylipäätään, *itse* perustuu. Miksi olevan olevuus ymmärretään jonakin perustavana? Entä mikä on itse olevuuden, olevan mielekkään ilmenevyyden ja läsnäolevuuden, peruste? Miksi ylipäätään on olevuutta, jotakin, pikemmin kuin ei-mitään?

Juuri tämän kysymyksen Leibniz kyllä esittää.¹¹ Tähän hän kuitenkin tarjoaa vastauksen, jonka juuret ovat syvällä aristoteelisessa metafysiikassa: perimmäinen peruste sille, että olevuutta ylipäätään on, on Leibnizille Jumalan täydellisyys kaikkein olevimpana olevana. On silti tähdennettävä, ettei tämä radikaalin peruskysymyksen sivuuttaminen ole Heideggerin silmissä laiminlyönti tai epäonnistuminen sen enempää Leibnizin kuin metafysiikan perinteenkään taholta. Peruskysymyksen esittäminen on tulossa mahdolliseksi vasta nyt, modernin metafysiikan ja alkavan postmodernin ja postmetafyysisen aikakauden rajalla, kun Hegelin, Marxin ja Nietzschen ajattelu on vienyt metafysiikan projektin äärimmäiseen huipentumaansa, laki- ja kyllästymispisteeseen saakka. Loppuunsaatettu ja umpeutunut metafysiikan projekti edellyttää nyt itse kokonaisuudessaan uudenlaista, radikaalia perustelua.¹² Tarkastelen lyhyesti Heideggerin yritystä esittää ”peruskysymys” perusteen periaatteen radikaalin uudelleentulkinnan teitse.

Mitä perusteen periaate – se, että mikään ei ole perustumatta johonkin – meille tarkoittaa? Modernin luonnontieteen koulimassa ajattelussamme ”peruste” tai ”syy” kytkeytyy helposti *kausalisuuteen*.¹³ Väitteen on helppo ymmärtää sanovan, että jokaiselle ilmiölle on jokin kausaalinen syy, jonka seurauksena ilmiö on sellainen kuin on; luonnossa ei ole mitään sattumanvaraista, jokainen ilmiö on selitettävissä kausaalisten syy-

yhteyksien nojalla. Yksittäisistä havainnoista yleistetyt kausaaliset lait kertovat, miten tietyt ilmiöt säännönmukaisesti seuraavat toisia ilmiöitä, ja mahdollistavat näin ilmiöiden ennustamisen, kokeellisen tuottamisen ja siten lopulta niiden hallinnan teknologisten sovellusten avulla. Kuten Heidegger kirjoituksessaan ”Tekniikan kysyminen” (1953) esittää, ei moderni tiede vain mahdollista teknisiä sovelluksia sivutuotteinaan vaan on tässä esitetystä mielessä itse olemukseltaan tekninen.¹⁴

Tekniikan käsitteellisenä alkuperänä on kreikan *tekhnē*, jonka Aristoteles määrittää sellaisen periaatteen tuntemukseksi, joka mahdollistaa määrättyjen päämäärien tuottamisen (*poiēsis*) – *tekhnē* on soveltavaa osaamista, erotuksena *epistēmēstä*, teoreettisesta asiantuntemuksesta eli tieteestä, joka on määrätyn ilmiöalueen ontologisen rakenteen pyyteetöntä ja kattavaa tiedollista hallintaa. Tiede on Aristoteleelle ”teoreettista” siinä mielessä, että sen korkeimpana toteutumismuotona on *theōria*, latinaksi *speculatio*, ”tarkastelu” – kattava yleisnäkemyks todellisuudesta vailla tuotannollisia pyrkimyksiä.¹⁵ Uudella ajalla, erityisesti saksalaisen idealismin tiedekäsitteiden väistyttyä 1800-luvun positivististen ja naturalististen virtausten tieltä, ovat ”teoria” ja ”tiede” saaneet kutakuinkin päinvastaisen merkityksen. Kausaalinen selittäminen, ennustusvoimaisuus ja siten myös tekninen sovellettavuus kuuluvat nyky-ymmärryksessä tieteellisen teorian olemukseen. Siinä missä Aristoteleelle todellisuuden pyyteetön tarkastelu perimmäisten periaatteiden valossa oli kaikkein syvällisintä tieteellistä toimintaa, näkee nykyaika ”spekulaation” todellisen empiirisen tieteen vastakohtana. Positivistisessa ja naturalistisessa tulkinnassa juuri positiivinen havainnointi on kaikkein perustavin tapa perehtyä todellisuuden luonteeseen.

Luonnontieteen aikakaudella vielä Kant pitää kuitenkin kiinni aristoteelisesta ensimmäisen filosofian ajatuksesta, filosofisesta tarkastelusta *transsendentaalisena* lähtökohtatutkimuksena, joka luo perusteen ja puitteet positiiviselle tieteelle selvittämällä merkityksellisten havaintojen perustavia mahdollisuusehtoja:

Kutsun *transsendentaaliseksi* kaikkea tiedostusta, joka ei paneudu niinkään objekteihin [*Gegenstand*] kuin meidän tapaamme

tiedostaa objektit, sikäli kuin näiden on määrä olla apriorisesti mahdollisia. Tällaisten käsitteiden systeemiä tulisi kutsua *transsendentaalifilosofiaksi*.¹⁶

Myös Kant etsii tässä olevan – objektien, esineiden – perustaa ja perusteita. Kyse ei kuitenkaan ole objektien kausaalisista perusteista, siis toisista objekteista – sen sijaan transsendentaalifilosofia tahtoo perustella objektit niiden olemuudella ylipäätään, joka Kantille tarkoittaa objektiivisuuden yleisen rakenteen subjektiivisia ehtoja.¹⁷ ”Transsendentaalisuuden” käsite pohjautuu skolastiikan *transsendentaaleihin*, jotka ovat todellisuuden kaikkein yleisimpiä metafysisiä rakenteita (esim. ykseys). Objekteja koskevan kokemuksen apriorisen rakenteen transsendentaalinen selvittäminen edellyttää Heideggerin sanoin välittömästi ilmenevien, jo rakentuneiden objektien ylittämistä, transsendoimista, kohti niiden rakentumisen periaatteita. Kokemuksen transsendentaaliset rakenne-ehdot eivät kuitenkaan ole ”transsendentteja” siinä mielessä, että olisivat kokemuksen ulottumattomissa: sen sijaan ne muodostavat rakenteellisen perustan tai taustan, joka välttämättä taustoittaa kokemukssamme kulloinkin etualalla olevan objektin.¹⁸

Heidegger tähdentää, että kartesiolaisten lähtökohtiensa johdosta Kant näkee olevien olemuuden objektien objektiivisuutena eli objektien mahdollisuutena tulla ihmissubjektin representoimiksi. Tästä huolimatta on nähtävä myös Kantin projektin kreikkalais-aristoteelinen tausta: mielekkään todellisuuden perustavien rakenneperiaatteiden kartoittaminen. Aristoteleen *Fysiikan* alkusanoissa – joiden Heidegger sanoi olevan kokonaisia filosofisia kirjastoja valaisevampi johdatus filosofiaan¹⁹ – filosofisen tutkimuksen liike määritetään välittömän ja ensisijaisen, jo valmiiksi rakentuneen todellisuuden ylittämiseksi kohti sen perustavia, ”transsendentaalisia” periaatteita:

Kaikilla tutkimusteillä [*methodos*], joihin liittyy periaatteita [*arkhai*], perusteita [*aitia*] ja perusrakenteita [*stokheia*], tietävä näkemys [*eidenai*] ja asiantuntemus [*epistēmē*] ovat lähtöisin näiden tuntemisesta. Mehän katsomme olevamme perillä kustakin asiasta

kun tunnemme sen lähtökohtaisimmat perusteet ja periaatteet ja olemme edenneet sen perusrakenteisiin saakka. [...] Niinpä tiemme [*hodos*] pohjimmiltaan etenee meille tunnistettavammista ja selkeämmistä asioista kohti lähtökohtaisesti [*fysei*] selkeämpiä ja tunnistettavampia: eiväthän meille tunnistettavat asiat ja sinänsä [*haplōs*] tunnistettavat asiat ole samoja.²⁰

Meille tunnistettavampi, välittömästi läsnä oleva ja rakentunut todellisuus, ei ole ontologisesti lähtökohtaisin – lähtökohtaisempia ovat itse todellisuuden rakentumisen perusrakenteet, jotka ovat aina epäsuorasti läsnä todellisuuden edellyttämänä välttämättömänä mielekkyystaustana. Filosofisen tutkimuksen ”metodi” – kirjaimellisesti, sen tie (*hodos*) – lähtee välittömästi annetusta ja ylittää sen kohti sen rakenteellisia mahdollisuusehtoja. Filosofia on näin ollen jo Aristoteleelle ”transsendentaalista” laajimmassa mahdollisessa mielessä.²¹

Fysiikan II kirjassa Aristoteles esittää tunnetun jaottelunsa perusteen tai syyn (*aition*) neljästä erilaisesta perusmuodosta.²² Näitä ovat (1) se mistä asia koostuu (*eks hū*), sen konkreettinen materiaalisuus (*hylē*), esim. kulta; (2) sen muoto, lajityypillinen ilmenemismuoto tai olemus (*eidos*), esim. maljamaisuus; (3) asian alullepanija (*to poiūn*), joka saattaa alkuun asian toteutumistapahtuman, esim. kultaseppä; (4) asian lopullinen päämäärä tai tarkoitus (*telos*), se minkä tähden (*hū heneka*) asia on, asialle ominainen ”hyvä”, maljalle esim. käyttökelpoisuus juoma-astiana tai koristeena. Nämä tunnetaan yleisesti skolastisilla nimillään: aineellinen syy (*causa materialis*), muodollinen syy (*causa formalis*), vaikuttava syy (*causa efficiens*) ja päämääräsyy (*causa finalis*). Heidegger kuitenkin tähdentää, että Aristoteleen jaottelussa ei ensinkään ole kyse ”kausaalisuudesta” modernissa mielessä; koko vaikuttavan syyn ja ylipäätään kausaalisen vaikuttamisen, tehokkuuden tai tuloksellisuuden (*efficientia*) käsite on roomalaista alkuperää.²³ Aristoteleen neljä perustetta eivät ole empiiris-kausaalisen luonnontieteellisen selittämisen malli. Ne on ymmärrettävä ennemminkin samassa mielessä kuin Kantin transsendentaaliset kokemuksen ehdot: nelitahoisena taustakontekstina, jonka pohjalta perustuneen asian läsnäolo tulee ymmärrettäväksi ja mielekkääksi.²⁴

Kyseessä on viime kädessä nelitahoinen vastaus kysymykseen ”miksi”²⁵: ”minkä perusteella, miltä pohjalta on tämä, ennemmin kuin jotain muuta?” Aristoteleen neljän syyn oppi pyrkii lopulta jäsentämään sitä, mitä Heidegger kutsuu ”maailmaksi” (*Welt*) – keskinäisten viittaussuhteiden ja yhteyksien kontekstia, joka transsendentaalisena taustana taustoittaa jokaista olevaa ja muodostaa näin mielekkyyshorisontin, jota vasten olevan mielekäs läsnäolo mahdollistuu.²⁶

Heidegger siis esittää, että kreikkalaisista lähtökohdistaan saakka länsimainen filosofia on ollut ”transsendentaalifilosofiaa”, joka etsii olevan rakenteellisia perusteita.²⁷ Jopa Husserlin transsendentaalinen reduktio voidaan ymmärtää viimeisenä suurena yrityksenä elvyttää tämä filosofisen tutkimuksen alkuperäinen mieli tilanteessa, jossa se 1800-luvulla yleistyneen naturalistisen ajattelun seurauksena oli päässyt hämartympään²⁸: fenomenologinen reduktio on yritys palauttaa filosofinen huomio jo konstituoituneesta todellisuudesta takaisin sen konstituutioon eli rakentumistapahtumaan. Heidegger tulkitsee reduktion luovasti uudelleen:

Husserlille fenomenologinen reduktio [...] on metodi, jossa fenomenologinen katse palautetaan olioiden ja persoonien maailmaan eläytyvän ihmisen luonnollisesta asenteesta tietoisuuden transsendentaaliseen elämään ja sen noeettis-noemaattisiin elämyksiin, joissa objektit konstituoituvat tietoisuuden korrelaateina. *Meille* fenomenologinen reduktio tarkoittaa fenomenologisen katseen palauttamista olevan eri tavoin määrittyvästä tavoittamisesta tämän olevan [...] olemisen ymmärtämiseen.²⁹

Transsendentaalisena filosofia etsii välittömän todellisuuden taustalla olevaa rakenteellisesti välttämätöntä mielekkyysperustaa. Aristoteleelle tämän taustan muodostavat todellisuuden annettuuteen itseensä kuuluvat rakenneperiaatteet tai lähtökohdat (*arkhai*), joista kaikkein perustavin on täydellisen olevuuden ideaali, Jumala. Kantille ja Husserlille kyse on objektien taustasta transsendentaalisissa objektiivisuusrakenteissa, jotka sellaisenaan ovat subjektiivisuuden toimintaperiaatteita – olevuuden ideaalinen perusta löytyy tällöin itselleen välittömästi läsnä olevasta

subjektiivisuudesta. Kummassakin tapauksessa olevien perustavin tausta on ideaalinen olevuus absoluuttisena läsnäolona itselle. Heideggerin taakaa ajama *radikaali* peruskysymys kysyykin: mikä on tämän olevuuden itsensä edellyttämä tausta?

Kuten Heideggerin ymmärrys reduktiosta osoittaa, hänelle tämä todellisuuden ”peruste” ei ole mikään muu kuin juuri *oleminen* (*Sein*, tai johdonmukaisemmin, ”arkaaista” oikeinkirjoitusta käyttäen, *Seyn*). Tässä ei ole enää kyseessä oleminen siinä mielessä, jossa klassinen metafysiikka on sen ymmärtänyt – olevan olevuutena, olioiden oliomaisuutena, objektien objektiivisuutena – vaan radikaalissa jälki- tai esimetafyyssisessä mielessä. Loppuun asti vietyä metafyyssinen kysymys olevan perustasta olevuudesta johtaa kysymykseen olevuuden perustasta olemisessa. Oleminen on se implisiittinen, taka-alalle vetäytyvä taustakonteksti, joka mahdollistaa olevien eksplisiittisen läsnäolon etualalla.

Ajattelunsa myöhäisvaiheessa Heidegger tulee yhä kriittisemmäksi sanojen ”transsendentaalinen” ja ”peruste” suhteen. Jälkimetafyyssinen ajattelu ei oikeastaan enää ole ”transsendentaalista”, sillä se ei enää etsi ideaalista ja universaalista olevuutta, joka ylittäisi kaikki yksittäiset olevat.³⁰ Olevuuden perustetta tai perustaa olemisessa ei myöskään enää voi kutsua ”perusteeksi” siinä perinteisessä mielessä, että kyseessä olisi absoluuttinen, kaiken takana oleva viitepiste, joka on todellisempi kuin todellisuus itse. Heideggerin valmisteleva toisenlainen ajattelu kysyy perustetta, joka on täysin *toinen* suhteessa olevuuteen, läsnäoloon, todellisuuteen ja tässä mielessä epäoleva, poissaoleva, epätodellinen. Tämä toiseus antaa positiivisen olevuuden ilmetä juuri *eriytyväällä* siitä eron, negatiivisuuden ja ilmenemättömyyden ulottuvuutena. Oleminen tässä radikaalisti toisessa mielessä on siis juuri *ei-mikään* (*Nichts*).³¹

Kirjoituksessaan ”Vom Wesen des Grundes” (”Perusteen olemuksesta”, 1929) Heidegger esittää kolmitahoisien jäsenyyksien olemisesta olevuuden perusteena. On ilmeistä, että tämä jäsenyys kytkeytyy kiinteästi *Olemisen ja ajan* analyysiin ajallisuudesta. Lisäksi Heidegger yllättävästi vihjaa – suoraan tätä sanomatta – että tämä kolmitahoinen jäsenyys on itse asiassa Aristoteleen neljän syyn opin uudelleentulkinta, joka ”perustelee” aristoteelisen syypöin osoittamalla Aristoteleen erottelemien

syylöittävyyksien piilevän ykseyden, joka löytyy ajallisuudesta.³² Vielä pidemmälle vietyä pyrkimykseenä neljän syyn opin uudelleenajatteluun voidaan pitää Heideggerin myöhäiskaudella esiintyvää ”neliyhteyden” (*Geviert*) käsitettä.³³

Lähtökohtana perusteen olemuksen erittelylle on vuoden 1929 jäsenyyksessä elämän (*Dasein*) transsendoiva luonne: elämä tapahtuu juuri välittömän läsnäolon ja nykyisyyden ylittämisenä. Tätä ylittämisen liikettä Heidegger kutsuu ”vapaudeksi”: ylittäessään välittömästi annettun kohti sen ajallista taustakontekstia elämä on ”vapaa” annetusta. Vapaus ei kuitenkaan ole mielivaltaista perusteettomuutta. Päinvastoin, vapaus transsendenssina on alkuperäinen suhde olemiseen olevan taustana.³⁴ Juuri vapaana elämä kohtaa mielekkään todellisuuden, jossa annetut ovat sijoittuvat mielekkyyssyhteyksiin ja saavat näin perustelunsa olemisessa. Vapaus ”antaa” ja ”ottaa” perusteen. Tällä perustelutapahtumalla on kolme ulottuvuutta³⁵:

- (1) Transsendoiva vapaus ”säätelee” (*stiften*) tai ”suunnittelee” (*entwerfen*) perusteen jonakin ”minkä tähden”, tarkoituksena (*Umwillen*), joka tekee läsnä olevasta tarkoituksellisesti mielekkään. Kun esimerkiksi vasara on annettuna meille ensisijaisessa mielekkyydessään välineenä, käteväenä (*zuhanden*), ylitämme välittömästi vasaran materiaalisena objektina kohti tulevaisuudellista tarkoituksulottuvuutta, kuten vasaroimista, talonrakentamista, asumista jne., joka tekee vasaran läsnäolon mielekkääksi toiminnallisissa yhteydessä.
- (2) Transsendoiva vapaus ”ottaa pohjan”, ”pohjautuu” (*bodennehmen*) tosiasialliseen historialliseen taustaansa, siihen jo muodostuneeseen tilanteeseen, jossa aina jo sijaitsemme (*Befindlichkeit*). Toisin sanoen, elämän tosiasiallinen tilanne on aina jo ”temmannut elämän mukaansa” (*Eingenommenheit*). Suunnitellessaan päämääriään elämä on aina jo heitetty tai viskattu (*geworfen*) määrättyyn tilanteeseen, joka lähtökohtaisesti rajoittaa sen mahdollisia tavoitteita tarjoamalla elämälle lähtökohtaisen jäsenyyksien tai tulkinnan todellisuudesta. Johtuen elämän faktisuudesta, tosiasiallisesta ”aina jo” -luonteesta,

historiallisuudesta ja tilannesidonaisuudesta, jotkut mahdollisuudet on jo etukäteen evätty (*entzogen*) siltä. Tämä omien mahdollisuuksien rajoittuneisuus tekee *Daseinin* vapaudesta olennaisesti *äärellisen*.

- (3) Lähtökohtaisessa yhtenäisyydessään nämä kaksi ajallisen transsendenssin ulottuvuutta mahdollistavat intentionaalisen suuntautumisen läsnä olevaan todellisuuteen mielekkäänä, tarkoituksellisen ja perusteltuna. Siten transsendoiva vapaus ”perustelee” (*begründen*) läsnä olevan. Vain vapaa, tavoitteellinen ja historiallinen ajallinen olento voi etsiä perusteita kysymällä ”miksi”: miksi on tämä enemmän kuin jotakin muuta?

Tämän kolmitahoisen jaottelun Heidegger tarjoaa perusteen alkuperäisenä olemuksena. Perusteen olemus on näin ollen elämän, *Daseinin* ajallisuus: avoimien tulevien mahdollisuuksien ja aina jo annetun tosiasiallisen taustan ajallinen yhteys. Keskinäisessä vuorovaikutuksessaan nämä ulottuvuudet mahdollistavat mielekkään nykyisyyden muodostumisen. Tästä seuraa Heideggerin tiivis ja haastava yhteenveto:

Perusteen olemus on transsendentaalisesti esiin puhkeava perustamisen kolminainen hajaantuminen maailman suunnitteluun [Weltentwurf], olevan pariin tempautuneisuuteen [Eingenommenheit] ja olevan ontologisen perusteluun [Begründung].³⁶

Transsendoivan elämän ajallinen vapaus on näin ollen länsimaisessa filosofiassa Platonista ja Aristoteleesta alkaen kummitelleen perusteen periaatteen alkuperä. ”Vapaus on perusteen peruste. [...] Tämä perusteena vapaus on kuitenkin elämän *pohjattomuutta* [*Ab-grund*].³⁷ 1930-luvun lopulla Heidegger muotoilee ajatuksen seuraavasti: ”*Pohjattomuutena* oleminen ’on’ samalla sekä ei-mikään [*das Nichts*] että peruste”.³⁸ Olemisen on ”pohjattomuus” (*Ab-grund*), poissaoleva perusta, tausta, joka itse vetäytyen antaa olevien, olioiden nousta etualalle, ilmenemiseen. Toisin sanoen olemisen on suhteellinen poissaolo, joka mahdollistaa mielekkään läsnäolon eriytyväksi siitä – Thomas Sheehanin sanoin, olemisen

tapahtuma on ”läsnäoloa poissaolon voimasta” (*presence-by-absence*) tai ”läsnä-poissaoloa” (*pres-ab-sence*).³⁹

1930-luvulla Heidegger päätyi kuitenkin vähitellen hylkäämään ”transsendenssin” käsitteen harhaanjohtavana ja perinteisenä.⁴⁰ ”Transsendoimista” olisi ensinnäkin helppo pitää perusteita muodostavan elämän subjektiivisena toimintana, kun taas Heidegger tahtoo nimenomaisesti tähdentää, että olevuuden tausta itse ”antaa olevuuden”, antaa läsnäolon tapahtua elämän (*Dasein*) avoimessa kohdassa (*Da*). Toisaalta ”transsendoiminen”, ”ylittäminen”, näyttää edellyttävän jonkin lähtökohtaisen ”immanentin” itsen, joka ylitetään – Heidegger taas tahtoo korostaa, että elämään kuuluva ”itseys” kohtana, jossa todellisuuden voi kohdata, muodostuu siten, että se on aina jo lähtökohtaisesti ”ylittänyt itsensä”. Vuosien 1955–1956 luennoissa *Der Satz vom Grund* (”Perusteen periaate”) Heidegger yrittääkin radikalisoita kysymyksen perusteesta aivan toisenlaisia ilmauksia käyttäen. Tässä hän myös esittää toisen tavan lukea Leibnizin periaate.⁴¹ Perinteinen lukutapa painottaa, ettei mikään ole vailla *perustetta*; jos sen sijaan painotamme sanaa *nihil*, ”ei-mikään”, periaate kuuluu: *ei-mikään* on *vailla* perustetta. Olemisen *ei-minään*, kielteisyyden ja poissaolevuuden ulottuvuutena, on poissaoleva peruste, pohjattomuus (*Abgrund*), jolla itsellään ei ole perustetta tai perustaa.

Leibnizin suuren periaatteen ”Mikään ei ole vailla perustetta” heideggerilainen uudelleentulkinta kuuluisi lopulta: ”Mikään oleva ei voi olla mielekkäästi läsnä, ilmetä etualalla, ilman olemisen ajallista tapahtumayhteyttä, joka muodostaa sen ei-ilmenevän ja vetäytyvän taustan”. On jotakin *enemmän kuin* ei-mitään juuri siksi, että ei-mikään muodostaa jonakin-olemisen edellyttämän taustan. Heidegger korostaa, että tämä olevuuden tausta on *Abgrund*, kuilu, pohjattomuus, perusteen poissaolo, mutta vain perinteisen metafysiikan näkökulmasta.⁴² Olevuuden itsensä peruste ei yksinkertaisesti ole sellainen positiivinen, ideaalinen peruste, jota metafysiikka on aina etsinyt.

Todellisuuden ja mielekkyyden perimmäisen ”perusteen” samastaminen eroon, eriytymiseen, toiseuteen ja poissaoloon *ei* merkitse kaiken mielekkyyden ja rationaalisuuden nihilististä romahduttamista ei-mihinkään – tämä pinnallinen syytöshän esitetään toisinaan Heideggerin ja ”postmo-

derniksi” leimatun ajattelun, esimerkiksi Derridan, yhteydessä. Perusteen eriytyvä, poissaoleva ja kielteinen luonne merkitsee vain, että se, mihin rationaalisuus sinänsä perustuu, ei vain itse ole mitään rationaalista, ei mikään positiivinen *ratio*. Rationaalisuuden ja perusteltavuuden piiri, syy-yhteyksistä ja olioiden mielekkäistä keskinäisistä viittaussuhteista muodostuva kulloinenkin historiallinen ”maailma”, on olennaisesti *äärellinen*: metafysiikan loputon pyrkimys ankkuroida se absoluuttiseen perustaan jää aina kesken, sillä ehdottoman positiivinen olemuus, etuala vailla taustaa, on viime kädessä mahdoton ajatus. Kaiken takana, olemuuden transsendentaalisena taustana, ei ole *jotakin*, ei täydellistä ja aukotonta olevaa, vaan *ei-mitään* – oleminen, joka ei ole mikään objektivoituva oleva vaan vetäytyvä tausta, jota vasten oleva voi nousta esiin.

Helsingin yliopisto

Viitteet

- 1 Käsittelen tätä aihepiiriä laajemmin kirjoituksessani Backman (2005). Ks. myös Backman (2006).
- 2 Leibniz (1965, 289).
- 3 Heidegger (N I, 64–65).
- 4 Aristoteles (Met. IV, 1, 1003a21).
- 5 Aristoteles (Met. VII, 1, 1028b2–4).
- 6 Aristoteles (Cat. 5, 2a11).
- 7 Aristoteles (Met. XII, 6–9).
- 8 Tuomas Akvinolainen (1964, Ia.2.3, Ia.3.3–7, Ia.4.1–3).
- 9 Heidegger (N II, 130–180, 262–282).
- 10 Heidegger (N I, 64–65; GA 31, 113–138; GA 65, 164–166).
- 11 Leibniz (1960, 602).
- 12 Heidegger (N I, 64–65, 401–423, 425–432).
- 13 Heidegger kausaalisuudesta modernissa tieteessä, ks. (VA, 9–16 / suom. 31–33; VA, 41–66).
- 14 Heidegger (VA, 24–27 / suom. 36).
- 15 Aristoteles (EN VI, 4, 1140a1–23; VI, 3, 1139b14–36; VI, 7; X, 7; Met. I, 1, 980a27–982a3; VI, 1). Vrt. Heidegger (VA, 16–18, 38 / suom. 33–34, 40).
- 16 Kant (1998, B 25; vrt. A 11–12).
- 17 Kant (1998, A 95).
- 18 Heidegger (SG, 80, 131–135).
- 19 Heidegger (SG, 112).
- 20 Aristoteles (Phys. I, 1, 184a10–14, 16–18).
- 21 Heidegger (SG, 110–113).
- 22 Aristoteles (Phys. II, 3, 194b16–35).
- 23 Heidegger (VA, 12–13 / suom. 32).
- 24 Heidegger (WM, 124–125).
- 25 Aristoteles (Phys. II, 3, 194b18–20).
- 26 Vrt. Panis (1986).
- 27 Vrt. Vigo (2002).
- 28 Husserl (Hua VI, 100–101).
- 29 Heidegger (GA 24, 29).
- 30 Heideggerin yritystä hylätä filosofian perinteinen ”transsendentaalinen” projekti tarkastelee kriittisesti Dahlstrom (2005).
- 31 Heidegger (WM, 123; GA 65, 465–469, 474–475; ID, 53–64).
- 32 Heidegger (WM, 124–125, 170–171).
- 33 Neliyhteydestä, ks. Heidegger (VA, 139–156 / suom. 53–59; VA, 164–166 / suom. 56–57; US, 9–33, 157–216; EHD, 152–181). Neliyhteydestä Aristoteleen neljän syyn opin uudelleentulkintana, ks. Mattéi (1999; 2001, 31–85; 2004) ja Backman (2005, 180–181).
- 34 Heidegger (WM, 163–165; vrt. GA 26, 276–277).
- 35 Heidegger (WM, 165–169).
- 36 Heidegger (WM, 171).
- 37 Heidegger (WM, 174).
- 38 Heidegger (GA 66, 99, 101).
- 39 Sheehan (1979, 629; 1983a, 307; 1983b, 149; 1992, 30–31).
- 40 Heidegger (GA 65, 322).
- 41 Heidegger (SG, 84–90).
- 42 Heidegger (ID, 20).

Kirjallisuus

Aristoteleen teokset

- Cat.: *Categoriae et Liber de interpretatione* (1949), toim. L. Minio-Paluello, Oxford University Press, Oxford. – *Kategoriat* (1994), suom. L. Carlson, (Teokset, 1), Gaudeamus, Helsinki.
- Phys.: *Aristotle's Physics* (1936), toim. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford. – *Fysiikka* (1992), suom. T. Jatakari & K. Näätsaari, (Teokset, 3), Gaudeamus, Helsinki.
- Met.: *Aristotle's Metaphysics, I–II* (1924), toim. W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford. – *Metafysiikka* (1990), suom. T. Jatakari & K. Näätsaari & P. Pohjanlehto, (Teokset, 6), Gaudeamus, Helsinki.
- EN: *Ethica Nicomachea* (1894), toim. L. Bywater, Oxford University Press, Oxford. – *Nikomakhoksen etiikka* (1989), suom. S. Knuuttila, (Teokset, 7), Gaudeamus, Helsinki.

Martin Heideggerin teokset (kronologisessa järjestyksessä)

- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975) [1927], (Gesamtausgabe, 24), Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1978) [1928], (Gesamtausgabe, 26), Klostermann, Frankfurt am Main.
- WM: *Wegmarken* (1996), 3. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
– ”Vom Wesen des Grundes” [1929/49], 123–175.
- GA 31: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie* (1982) [1930], (Gesamtausgabe, 31), Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989) [1936–38], (Gesamtausgabe, 65), Klostermann, Frankfurt am Main.

- NI: *Nietzsche, Erster Band* (1998) [1936–39/1961], 6. painos, Neske, Stuttgart.
- GA 66: *Besinnung* (1997) [1938–39], (Gesamtausgabe, 66), Klostermann, Frankfurt am Main.
- NI II: *Nietzsche, Zweiter Band* (1998) [1939–46/1961], 6. painos, Neske, Stuttgart.
- VA: *Vorträge und Aufsätze* (1994), 7. painos, Neske, Stuttgart.
– ”Das Ding” [1950], s. 157–175. – ”Olio”, suom. R. Kupiainen, *niin & näin* 4/1996, 54–60.
– ”Bauen Wohnen Denken” [1951], s. 139–156. – ”Rakentaa asua ajatella”, suom. V. Jaaksi, *niin & näin* 3/2003, 53–59.
– ”Die Frage nach der Technik” [1953], s. 9–40. – ”Tekniikan kysyminen”, suom. V. Jaaksi, *niin & näin* 2/1994, 31–40.
– ”Wissenschaft und Besinnung” [1953], s. 41–66.
- US: *Unterwegs zur Sprache* (2003), 13. painos, Klett-Cotta, Stuttgart.
– ”Die Sprache” [1950], s. 9–33.
– ”Das Wesen der Sprache” [1958], s. 157–216.
- SG: *Der Satz vom Grund* (1992) [1955–56], 7. painos, Neske, Pfullingen.
- EHD: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1996), 6. painos, Klostermann, Frankfurt am Main.
– ”Hölderlins Erde und Himmel” [1959], s. 152–181.
- ID: *Identität und Differenz* (2002), 12. painos, Klett-Cotta, Stuttgart.
– ”Der Satz der Identität” [1957], s. 9–30.
– ”Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” [1957], s. 31–67.

Muut lähteet

- Backman, J. (2005), ”The Absent Foundation: Heidegger on the Rationality of Being”, *Philosophy Today* 49 (5, SPEP Supplement), 175–184.

- Backman, J. (2006), ”Omaisuus ja elämä”, teoksessa J. Backman & M. Luoto (toim.) 2006, s. 62–80.
- Backman, J. & M. Luoto (toim.) (2006), *Heidegger – Ajattelun aiheita*, (23^o45: *niin & näin* -lehden filosofisen julkaisusarja, 21), Eurooppalaisen filosofian seura, Tampere.
- Dahlstrom, D. (2005), ”Heidegger’s Transcendentalism”, *Research in Phenomenology* 35(1), 29–54.
- Fløistad, G. (toim.) (1983), *Contemporary Philosophy: A New Survey, Vol. 4: Philosophy of Mind*, Nijhoff, The Hague.
- Husserl, E. (1954) [1936], *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [Hua VI], Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Kant, I. (1998) [1781/1787], *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg.
- Leibniz, G. W. (1960) [1714], ”Principes de la nature et de la grâce fondés en raison”, teoksessa *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, IV*, Olm, Hildesheim, s. 598–606.
- Leibniz, G. W. (1965) [1697], ”24 thèses métaphysiques”, teoksessa *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, VII*, Olm, Hildesheim, s. 289.
- Macann, C. E. (toim.) (1992), *Heidegger: Critical Assessments, Vol. 1: Philosophy*, Routledge, London.
- Mattéi, J.-F. (1999), ”Le quadruple fondement de la métaphysique: Heidegger, Aristote, Platon et Hésiode”, teoksessa J.-M. Narbonne & L. Langlois (toim.) (1999), s. 203–228.
- Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin: Le Quadriparti*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Mattéi, J.-F. (2004), ”Le quadruple énigme de l’être”, teoksessa J.-F. Mattéi (toim.) (2004), s. 131–157.
- Mattéi, J.-F. (toim.) (2004), *Heidegger: L’énigme de l’être*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Narbonne, J.-M. & L. Langlois (toim.) (1999), *La Métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Vrin, Paris.
- Panis, D. (1986), ”De l’être et du fondement en Métaph. Z, 3: Sur une interprétation ’heideggerienne’”, *Revue de philosophie ancienne* 3 (1), 87–105.
- Sheehan, T. (1979), ”Heidegger’s Topic: Excess, Recess, Access”, *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (4), 615–635.
- Sheehan, T. (1983a), ”Heidegger’s Philosophy of Mind”, teoksessa G. Fløistad (toim.) (1983), s. 287–318.
- Sheehan, T. (1983b), ”On the Way to *Ereignis*: Heidegger’s Interpretation of *Physis*”, teoksessa H. Silverman *et al.* (toim.) (1983), s. 131–164.
- Sheehan, T. (1992), ”Time and Being, 1925–7”, teoksessa C. E. Macann (toim.) (1992), s. 29–67.
- Silverman, H. & Sallis, J. & T. M. Seebohm (toim.) (1983), *Continental Philosophy in America*, Duquesne University Press, Pittsburgh.
- Thomas Ab Aquino (Tuomas Akvinolainen) (1964), *Summa Theologiae, Vol 2*, Blackfriars, London. – *Summa Theologiae* (2002), valikoiden suom. J. P. Rentto, Gaudeamus, Helsinki.
- Vigo, A. G. (2002), ”Archeologie und aletheologie: Zu Heideggers Transformation der aristotelischen Ontologie-Auffassung”, *Existentialia* 12 (1–2), 63–86.