

Läsnaolon yksinkertaisuus ja monitahoisuus

Lectio praecursoria 14.11.2009

JUSSI BACKMAN

Talvilukukaudella 1825–26, vain viisi vuotta ennen kuolemaansa, Georg Wilhelm Friedrich Hegel piti jälleen kerran kuuluisat filosofian historian luentonsa Berliinin yliopistossa. Ryhtyessään käsittelemään Parmenideen elealaista koulukuntaa – jota hän eräiden luentomuistiinpanojen mukaan kutsuu ”filosofian varsinaiseksi aluksi” – Hegel toteaa:

[...] he [...] saavuttavat puhtaan ja abstraktin ajatuksen: että oleminen kuuluu yksinomaan Ykseydelle. Tämä on valtava edistysaskel. [...] Moderni pohdiskelu on kulkenut pidemmän tien, mutta uudemman filosofian ja elealaisen filosofian sisältö ja lopputulos on sama: Ykseys.¹

Hegelin mukaan filosofiassa on siis pohjimmiltaan ollut kyse ykseydestä. Laajassa ja yleisessä mielessä ymmärrettynä väite on perusteltu. Filosofiksi kutsutulle länsimaiselle hankkeelle, joka on poikkinut koko länsimaisen tieteellisen ajattelun, on ollut tunnusomaista nimenomaan pyrkimys löytää mielekkästä todellisuudesta yhdistävä ja kokoava perustaso. Toisin ilmaistuna filosofia on perinteisesti etsinyt *olemisen ykseyttä*. Filosofia on tavoitellut yleisiä periaatteita, viime kädessä *yhtä* yleistä periaatetta, joka yhdistäisi niitä loputtoman monia erilaisia tilanteita ja näkökulmia, joissa ja joiden kautta todellisuus kohdataan – absoluuttista viitepistettä kaikille mahdollisille tilannesidonnoisille todellisuuskokemuksille. Parmenideelle tämä yleinen periaate tai taso oli kaikkia olemassaolevia olioita yhdistävä

¹ Hegel, G. W. F. (1989), *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, 7: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 3: Griechische Philosophie I: Thales bis Kyniker*, toim. P. Garniron ja W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 52–54. Oma suomennokseni.

olemassaolo sellaisenaan. Aristoteleelle ja keskiajan aristoteeliselle skolastiikalle tämä periaate oli (myöhemmin juutalais-kristillisen ilmoituksen Jumalaan samastettu) metafysiikan *Jumala*, korkein olento, joka toimii kaikkien muiden olioiden ihanteena ja esikuvana. Descartesista Hegeliin ulottuva uuden ajan filosofinen perinne puolestaan etsi tätä periaatetta enenevässä määrin *subjektiivisuuden* tai *subjektiivisuuden* alueelta, johon kaikki objektit viime kädessä suhteutuvat – täsmällisemmin sanottuna *itsetietoisuudesta*, joka kytkeytyy kaikkeen tietoisuuteen todellisista objekteista.

Hegelin kuolemaa (1831) seuranneiden vuosikymmenien aikana filosofian suhteessa perimmäiseen ykseyteen tapahtui kuitenkin olennainen muutos. 60 vuotta Hegelin Berliinin-luentojen jälkeen Friedrich Nietzsche kirjoittaa postuumisti julkaistussa fragmentissa, jonka otsikkona on ”Kosmologisten arvojen luhistuminen”:

Mitä on pohjimmiltaan tapahtunut? Sen tajuamisesta, ettei olemassaolon kokonaisluonnosta voida tulkita sen enempää ”*päämäärän*” kuin ”*ykseyden*” tai ”*totuudenkaan*” käsitteillä, seurasi *arvottomuuden* tunne. [...] tapahtumien moneudesta puuttuu kaikenkattava ykseys [...] ”*päämäärän*”, ”*ykseyden*” ja ”*olemisen*” kategoriat, joiden avulla olemme lisänneet maailmaan jonkin arvon, *poistetaan* nyt meidän toimestamme – ja maailma näyttää nyt *arvottomalta*...²

Hegel näkee oman absoluuttisen idealismin positionsa filosofiaa sen alkuperäiseltä ohjanneen absoluuttisen ykseyden ja identiteetin tavoittelun monipuolisimpana ja täydellisimpänä kehitysasteena ja toteutumana. Nietzschen näkökulma on olennaisesti toinen. Nietzschen mukaan filosofisen perinteen toisiinsa kietoutuvat perusihanteet – kuten ”ykseys” ja ”oleminen” – ovat nyt paljastuneet *arvoiksi* ja siten subjektiivisesta arvojen asettamisesta riippuvaisiksi. Nämä arvot on muinoin subjektiivisesti ”lisätty” todellisuuteen, ja nyt ne subjektiivisesti ”poistetaan”, jolloin paljastuu todellisuuden oma perimmäinen olemus ”arvottomana” ja epämääräisenä kaaoksena, tapahtumien jäsentymättömänä moneutena. Ykseyden tavoittelu on ja on aina ollut vain yksi tapa muiden joukossa hallita ja

järjestää todellisuuden perimmäistä kaaosta; nyt se on menettänyt mielekkyytensä etenemisenä kohti absoluuttista periaatetta. Toisaalla Nietzsche sanoo: ”Meillä on ykseyksiä, jotta voisimme laskea – tämän perusteella ei pidä olettaa, että tällaisia ykseyksiä *on olemassa*...”³

Hegelin ja Nietzschen välillä tapahtunutta muutosta pidetään toisinaan osana laajempaa kulttuurista murrosta, siirtymää länsimaisesta moderniteetista ja sen filosofisista ihanteista kohti näkökulmaa, jota nykyään yleisesti kutsutaan ”jälkimoderniksi”. Jälkimodernille ajattelulle, jota Jean Baudrillardin, Jean-François Lyotardin, Michel Foucault’n, Jacques Derridan ja Gilles Deleuzen kaltaiset ajattelijat eri tavoin jäsentävät, on ominaista totuuksien, arvojen, päämäärien ja/tai merkitysten väistämättömän historiallisuuden, kontekstisidonnaisuuden, suhteellisuuden ja jopa konstruoidun luonteen hyväksyminen. Jälkimoderni ajattelu kääntää selkensä absoluuttisen viitepisteen käsitteelle ja Hegelin suurelle kertomukselle maailmanhistoriasta teleologisena kehityksenä kohti ylihistoriallista päämäärää ja ”historian loppua”. Monoliittiset historialliset kertomukset hajoavat ”pieniksi kertomuksiksi”, kuten Nietzschen ja Foucault’n genealogioiksi ja Derridan dekonstruktioiksi, jotka pyrkivät paljastamaan yksittäisten käsitejärjestelmien ja kulttuuristen ihanteiden historiallisesti rakentuneen, sosiaalisesti konstruoidun tai pohjimmiltaan kaksiselitteisen luonteen.

Hegelin ja Nietzschen väliin jäivät vuosikymmenet pitävät sisällään myös uusien positivististen, empirististen ja naturalististen suuntausten nousun. Yhteistä näille suuntauksille on perinteisen *metafyysisen* ykseysajattelun vastustaminen ja näkemys, jonka mukaan metafysiikan tulisi vihdoin luovuttaa ykseyden etsintä empiiriselle luonnontieteelle. Kuten Rudolf Carnap asian esittää: metafysiset systeemit, jotka olivat tavoitelleet perimmäistä ykseyttä puhtaana rationaalisin ja intuitiivisin keinoin, olivat lopulta osoittautuneet historialliseen tilanteeseensa sidotuiksi ja keskenään ristiriitaisiksi yksittäisten ajattelijoiden tuotteiksi. Objektiivinen, siis aikaa kestävä ja edistynyt selvitys todellisuuden perimmäistä luonteesta voitaisiin saavuttaa vain järjestämällä empiiristä havaintotietoa yhä kattavampien selittävien lakien alaisuuteen.⁴ Positiivisen tieteen tuli kor-

² Nietzsche, F. (1956), ”Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre”, teoksessa *Werke in drei Bänden*, 3, toim. K. Schlechta, Hasner, München, 678. Oma suomennokseni.

³ Emt., 777. Oma suomennokseni.

⁴ Carnap, R. (1928), *Der logische Aufbau der Welt*, Weltkreis-Verlag, Berlin, IV, V, 2–3.

vata spekulatiivinen metafysiikka länsimaisen rationaalisuuden perikuvana. Ja, kuten Willard Van Orman Quine myöhemmin tähdensi, vaikka kattavan systemaattisen ykseyden ja yksinkertaisuuden tavoittelu oli tunnusomaista myös tieteelliselle teorianmuodostukselle, nämä tuli ymmärtää yksinomaan teorian muotoa koskeviksi ihanteiksi, joista ei seuraa mitään ”luonnon ykseyttä” koskevaa metafyyistä periaatetta.⁵

Hyvin yleisellä tasolla voidaan siis väittää, että Hegelin jälkeisiä monenkirjavia filosofisia suuntauksia yhdistää näkemys klassisen metafyyssisen olemisen ykseyden tavoittelun vanhentuneisuudesta. Eri suuntaukset tekevät kuitenkin tämän näkemyksen pohjalta hyvin erilaisia johtopäätöksiä. Jürgen Habermas analysoi filosofian nykytilannetta tarkkanäköisesti ”jälkimetafyyssistä ajattelua” koskevissa kirjoituksissaan. Habermasin mukaan kaksi keskeistä ja osittain toisilleen vastakkaista Hegelin jälkeistä kehitysuuntausta ovat vieneet pohjan metafyysseltä ykseysajattelulta. Ensimmäinen näistä on pitkälti Hegeliltä itseltään perityn modernin *historiallisen tietoisuuden* synty ja näkemys ajattelun historiallisesta ja kulttuurisidonnaisesta luonteesta. Toinen on luonnontieteille ominainen *menetelmärationaalisuus*, joka korostaa tieteellisen tutkimuksen alati edistyvää ja itseään korjaavaa luonnetta rationaalisuuden ihanteena ja kieltäytyy periaatteessa hyväksymästä mitään tieteellistä positiota absoluuttiseksi tai lopulliseksi.⁶

Näin on hahmoteltu niitä filosofian nykytilanteen erityispiirteitä, joista väitöskirjani lähtee liikkeelle. Tutkimukseni taustalla on kysymys perinteisen metafyyssisen ykseysajattelun kohtalosta jälkimodernilla aikakaudella. Onko ”olemisen ykseys” yksinkertaisesti hylättävä vanhentuneena metafyyssisenä ihanteena? Onko filosofian luovutettava todellisuuden yhdistävien peruspiirteiden etsintä luonnontieteelle ja tyydyttävä vaikkapa paljastamaan diskursiivisten merkitysten väistämättä epämääräistä ja moniselitteistä luonnetta? Voiko filosofia luopua ykseysajattelusta, vai merkitseekö perinteisen absoluuttisen ykseyden etsinnän päättymisen klassisen filosofian loppua? Vai voisiko filosofia pitää kiinni olemisen ykseydestä, mutta samalla ymmärtää sen muuttuneessa, ei-absoluuttisessa

mielessä, joka ei loukkaisi jälkimodernia herkkyyttä diskurssien historiallisuudelle ja kulttuurisidonnaisuudelle? Eivätkö Derridan dekonstruktion kaltaiset lähestymistavat viime kädessä itse sitoudu jonkinlaiseen mielekkään todellisuuden perustavaan ykseyteen?

Tutkimukseni lähestyy näitä kysymyksiä epäsuoralla tavalla. Se puolustaa ja perustelee yhtä määrättyä näkökulmaa filosofian nykytilanteeseen. Pyrin osoittamaan, että tämä näkökulma tarjoaa merkittäviä mahdollisuuksia nykyfilosofian itsetulkinnalle ja itseymmärrykselle. Näkemysni mukaan sitä ei toistaiseksi ole filosofian parissa riittävästi ymmärretty ja hyödynnetty; poikkeuksina mainittakoon Reiner Schürmannin, Jean-Luc Nancyn ja Gianni Vattimon kaltaisia ajattelijoita. Kyseinen näkökulma perustuu Martin Heideggerin ajatteluun. Tutkimushypoteesini mukaan parempi ymmärrys Heideggerin filosofiasta, erityisesti sen myöhäisvaiheesta, voi edesauttaa filosofian nykytilanteen ymmärtämistä ja erityisesti sen muutoksen hahmottamista, joka on tapahtunut ja tapahtumassa filosofian suhtautumisessa olemisen ykseyteen. Eräät ajattelijat, erityisesti Derrida ja Habermas, ovat epäilleet Heideggeria eräänlaiseksi filosofian ”taantumukselliseksi”, joka pyrkii vakiinnuttamaan uuden absoluuttisen periaatteen nimeltä ”oleminen” (*Sein*). Tutkimukseni torjuu tällaiset epäilyt ja väittää, että Heideggerin kirjoituksissa hahmottuva ”olemisen ykseys” on viime kädessä ”jälkimoderni” siinä mielessä, ettei siihen kuulu nostalginen kadotetun metafyyssisen alkuperän kaipuu. Huolimatta syvästä kiintymyksestään kreikkalaiseen filosofiaan Heidegger puhuttelee ajattelussaan ensisijaisesti omaa aikakauttaan, ”myöhäismoderniksikin” kutsuttua nykyaikaa. Hän pyrkii tarjoamaan diskursiivisen viitekehysten ja uusien käsitteellisiä välineitä eräiden ”metafysiikan jälkeisen” filosofian keskeisten kysymysten käsittelemiseksi.

Heideggerin kirjoitusten erityisen tärkeäksi anniksi esitän länsimaisen ajattelun mahdollisen ”toisen alun” (*der andere Anfang*) käsitteen, joka 1930-luvun alkupuolelta ohjaa Heideggerin filosofista hanketta. Kyseessä on ”alku” tai ”lähtökohta” siinä erityisessä mielessä, jossa Heidegger käyttää sanaa *Anfang*: nykyajattelua puhutteleva olennainen ulottuvuus tai aihe, joka vaatii filosofialta reaktiota sen nykytilanteessa, jota Heideggerin mukaan keskeisesti luonnehtii metafysiikan perinteisen hankkeen valmistuminen, ehtyminen ja päättymisen. Ajattelun toinen alku ei ole mikään jo tapahtunut tosiasia, vaan vasta esiin tulossa oleva mahdollisuus. Vasta tilanteessa, jossa länsimaisen metafysiikan perinteiset päämäärät alkavat

⁵ Quine, W. V. O. (1963), ”On Simple Theories of a Complex World”, *Synthese* 15, 103.

⁶ Habermas, J. (1988), *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 41, vrt. 35–60, 153–186.

suhteellistua ja menettää arvonsa, voi tälle perinteelle olennaisesti ”toinen”, perinteen puitteet ylittävä ajattelu ylipäättään tulla filosofian näköpiiriin.

Toinen alku on ”toinen” ennen muuta suhteessa *ensimmäiseen* alkuun – länsimaisen filosofian alkuun antiikin Kreikassa. Tällöin Heideggerin mukaan eräät koko metafysiasta perinnettä ohjaavat suuntaviivat asettuvat paikoilleen. Toisen alun ymmärtäminen edellyttää näin ollen ensimmäisen alun ymmärtämistä. Tästä syystä tarkastelen tutkimukseni ensimmäisessä osassa elealaisen esisokraatikko Parmenideen oppirunosta säilyneitä fragmentteja, joita voidaan pitää johdonmukaisimpana esityksenä niistä teemoista, joita Heidegger pitää ensimmäiselle alulle tunnusomaisina. Platonista Hegeliin Parmenides on tunnettu ensisijaisesti olemisen tai olemassaolon ykseyttä koskevasta teesistään. Tämä on usein tulkittu ”ontologisena monismina”: Parmenideen on ajateltu väittävän, että on vain yksi oleva tai olio ja että ”kuolevaisten luulut” moneudesta ovat pelkkää harhaa tai epätotuutta. Monien muiden antiikin ja nykypäivän tulkitsijoiden tavoin esitän kuitenkin, ettei Parmenideen oppi ole näin yksinkertainen. Oppiruno pikemminkin osoittaa, että vaikka oliot, jotka ihmiset arkikokemuksessaan hyväksyvät olemassa oleviksi, ovat toden totta moninaisia ja eroavat toisistaan, on niiden *olemassaolo* (*to eon*, olemassaoleva ylipäättään, siis se, että oliot ylipäättään ovat) sinällään yksi ja sama. Yksittäisiä olioita voidaan yksittäisissä tilanteissa kohdata joko olemassaolevina tai olemattomina. Siitä huolimatta olemme *tietoisia* myös niistä asioista, joista yksittäisenä ajankohtana tiedostamme, että ne *eivät* ole. Todellisuus sinällään on tiedostettavuutta, tiedettävyyttä, tajuttavuutta, ajateltavuutta – toisin sanoen läsnäoloa ja annettuutta tietoisuudelle tai ajattelulle, ajattelussa tavoitettavuutta. Mikään *absoluuttinen* ei-oleminen ei tule kyseeseen; sellainen on kerta kaikkiaan suljettu pois ajattelun piiristä.

Olemassaolo tavoitettavuutena ja läsnäolona on näin ollen *yksi* kahdessa mielessä. Yhtäältä se on sinällään yksinkertainen ja itsensä kanssa identtinen, vailla sisäisiä eroja tai asteita. Olemassaolo sinällään on kaikkialla sama. Toisaalta se on *ainoa laatuaan* siinä mielessä, ettei se ole missään suhteessa mihinkään sille täysin toiseen, mihinkään absoluuttiseen ei-olemiseen tai ei-mihinkään. Niitä asioita, jotka *ovat*, on monta, ja niiden oleminen ja ei-oleminen riippuu tilanteesta, mutta niiden olemassaolo (mielekkyyks, ajateltavuus) sinällään on yksi, yleinen, yhtäläinen ja

absoluuttinen. Tämän tulkinnan mukaan se ”totuus” tai ”ilmeisyys” (*alētheia*), josta Parmenides puhuu, on yksinkertaisesti näkymä tähän olemassaolon perimmäiseen luonteeseen, ajateltavuuden absoluuttisuuteen. Kuolevaisten otaksumat (*doksai*) eivät ole pelkkiä harhoja tai erehdyksiä, vaan arkikokemuksessa avautuvia näkökulmia todellisuuteen kulloinkin moninaisista ja keskenään erilaisista olioista ja asiainiloista muodostuvana.

Tulkintani mukaan tämä ”totuus” on Heideggerin tarkoittama länsimaisen filosofian ”ensimmäinen alku” sellaisena kuin se välittyy Parmenideen säilyneistä fragmenteista. Kutsun näin ollen Parmenideen ajattelua *kantametafysiseksi* (*protometaphysical*). Tällä viitataan siihen, että vaikka Parmenides Heideggerin mukaan osoittaa länsimaiselle metafysiselle perinteelle sen suunnan todellisuuden absoluuttisen ja yleisen ykseyden etsintänä, varsinainen ”metafyysikka” Heideggerin tarkoittamassa mielessä alkaa vasta Platonista ja Aristoteleesta. Väitöskirjani johdantoluvussa selvennän Heideggerin käsitystä metafysiikasta *ontoteologiana*. Aristoteleen *Metafyysikka*, jonka keskeisen osan muodostaa ontologia eli tiede olevasta olevana, toteaa, ettei oleva tai olevuus sinänsä (*to on*) ole määriteltävissä oleva rajattu käsite.⁷ Olevuudella on eri yhteyksissä eri merkityksiä ja asteita⁸, eikä voida osoittaa yleiskäsitettä, jonka alalajeja nämä eri merkitykset olisivat. Sen sijaan ontologia on toteutettavissa vain *teologian* muodossa. Kaikkea olevaa yhdistävä yhtenäinen viitepiste ei ole olevuus sellaisenaan, vaan korkein olio, oleva, joka kaikkein täydellisimmän edustaa olevuuden erilaisia päämerkityksiä. Aristoteles nimeää tämän olion Jumalaksi (*theos*) ja määrittelee sen olemisen tavan puhtaaksi ja absoluuttiseksi itsetietoisuudeksi, itseään ajattelevaksi ajatteluksi (*noēsis noēseōs*).⁹ Tiede olevasta olevana ja tiede korkeimmasta olevasta eivät Aristoteleelle ole kaksi erillistä määrettä vaan ensimmäisen (ja siis perimmäisen) filosofian kaksi puolta; jälkimmäinen toteuttaa edellisen.¹⁰

Väitöskirjani toinen osa keskittyy tarkastelemaan Heideggerilta löytämäni olennaisesti uutta lähestymistapaa olemisen ykseyden ongelmaan. Tätä Heideggerin ajattelun omaperäistä ulottuvuutta luonnehdin *jälki-*

⁷ Aristoteles, *Metafyysikka* III, 3, 998b22–27; vrt. *Topiikka* VI, 6, 144b4–11.

⁸ *Metafyysikka* IV, 2, 1003a33–34.

⁹ *Metafyysikka* XII, 9, 1074b17–22, 33–35.

¹⁰ *Metafyysikka* VI, 1, 1026a23–32.

metafyysiseksi (postmetaphysical) siinä mielessä, että se pyrkii ajattelemaan ”eteenpäin” omasta tilanteestaan, metafysiikan lopusta, käsin. Heidegger hahmottelee mahdollista toista alkua, ajattelutapaa, joka ei enää asetu suoraviivaiseen jatkumoon perinteisen universaalien ja absoluuttisen ykseyden tavoittelun kanssa, mutta käy silti jatkuvaa vuoropuhelua perinteen kanssa. Lyhyesti sanottuna pyrin osoittamaan, että Heidegger ajattelee olemisen ykseyden uudelleen: siinä missä metafyysinen perinne näki tämän ykseyden jokaisen erityisen tilanteen ylittävänä *universaalina* ykseytenä, Heidegger ajattelee sen juuri yksittäisten ajallisten merkitystilanteiden *ainutkertaisuuden* ja *kontekstisidonaisuuden* kautta. Heidegger-tulkintani taustalla ovat erityisesti Reiner Schürmannin ja Jean-Luc Nancy'n tulkinnat.

Aluksi osoitan, että historiallisen ja ajallisen ainutkertaisuuden ongelma oli Heideggerin ajattelussa keskeisellä sijalla hänen filosofisen uransa alusta saakka. *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologia pyrki lähestymään kysymystä olemisen mielestä lähtien liikkeelle juuri inhimillisen ajattelun ja tietoisuuden perustavasta ajallisesta kontekstuaalisuudesta ja tilanesidonaisuudesta. Inhimillinen tietoisuus todellisuuden mielekkästä läsnäolosta on mahdollinen vain suhteessa tiettyihin tulevaisuudessa avautuviin mahdollisuuksiin ja tiettyyn historialliseen taustaan. Tästä kontekstuaalisuudesta seuraa, että tietoisuus mielekkyydestä on aina hetkittäistä ja ainutkertaista. Fundamentaaliontologia on myös *jälkijätkivis-tista* ontologiaa: todellisuuden mielekkästä läsnäoloa ei enää pidetä subjektiivisesti rakentuneena, vaan ihminen ymmärretään ensisijaisesti vastaanottavaisuutena itsessään mielekkäänä antautuvalle todellisuudelle. *Olemisen ja ajan* I osan 2. jakson jäsennyksen täälläolon ajallisuudesta (*Zeitlichkeit*) oli siksi määrä täydentyä jäsennyksellä olemisen itsensä, mielekkyyden annettuuden oman ajallisuudesta eli temporaalisuudesta (*Temporalität*). Viime kädessä mielekäs läsnäolo on määrä ymmärtää suhteessa ihmisen vastaanottavaisuuden ja mielekkyyden annettuuden väliseen *ajalliseen rakenneyhteyteen*.

Heidegger ei kuitenkaan *Olemisen ja ajan* käsitteellisen viitekehyksen puitteissa kyennyt esittämään tyydyttävää jäsennyttä tästä rakenneyhteydestä. Heideggerin myöhemmässä ajattelussa tapahtunut ”käännös” (*Keber*) oli väitteeni mukaan vain yritys saattaa loppuun *Olemisessa ja ajassa* aloitettu ajatuskulku käänteisestä näkökulmasta käsin. Käänteen jälkeinen ajattelu lähestyy ihmisen olemista ”olemisesta itsestään” (annettu-

desta) käsin pyrkimyksenään jäsentää mielekäs läsnäolo olemisen ja ihmisen välisen vastavuoroisen rakenneyhteyden ja yhteispelin tapahtumisena. Heidegger toisin sanoen pyrkii viime kädessä osoittamaan, miten ihmisen tietoisuuden kontekstuaalinen ja ainutkertainen rakenne ja toisaalta mielekkään todellisuuden kontekstuaalinen ja ainutkertainen rakenne ovat vain kaksi puolta yhtenäisessä mutta monitahoisessa kontekstualisoitumisen ja ainutkertaistumisen tapahtumassa, jossa läsnäolo avautuu mielekkäänä.

Heideggerin kirjoitusten vaikeus ja työläys perustuvat siihen, ettei hän milloinkaan lyönyt lukkoon yhtä lopullista käsitteellistä jäsennyttä tästä monitahoisen läsnäolon tapahtumisesta, vaan jatkoi käsitteistönsä alituisia uudistamista ja muokkaamista uransa loppuun saakka, välillä äärimmäisen kokeellisilla otteilla. Olen pyrkinyt valottamaan ja selvittämään eräitä Heideggerin ajattelun moniselitteisyyksiä erottamalla kolme eri tasoa, joilla Heidegger puhuu ”olemisesta”. Oleminen₁ (*Being*₁) on Parmenideen tarkoittama olemassaolo: todellisuuden läsnäolo tajunnalle, sen tavoitettavuus ajattelussa. Siinä missä Parmenideelle oleminen₁ on absoluuttista ja yksinkertaista, Heidegger pyrkii osoittamaan, että läsnäolo tulee mielekkääksi ja tavoitettavaksi vain suhteessa monitahoiseen taustakontekstiin, joka ei milloinkaan ole itse välittömästi läsnä tai tavoitettavissa. Tämä tausta on väitteeni mukaan juuri se, mitä hän *Olemisessa ja ajassa* kutsuu ”olemisen mieleksi” (*Sinn des Seins*) ja myöhemmin ”olemisen totuudeksi” (*Wahrheit des Seins*) ja minkä hän myöhemmin jäsentää neljän mielekkyyssulottuvuuden (jumalat ja kuolevaiset, taivas ja maa) nelitahoisena ykseytenä (*Geviert*). Viitataan tähän taustaan ilmauksella oleminen₂ (*Being*₂). Kun oleminen₁ ajatellaan suhteessa olemiseen₂, se lakkaa olemasta Parmenideen tarkoittamaa absoluuttisen yksinkertaista läsnäoloa ja jäsentyy sen sijaan *monitahoisena* läsnäolona (*complicated presence*). Heideggerin ajattelussa mielekkään todellisuuden kontekstuaalinen, tilanesidonainen ja ainutkertainen annettuus perustuu viime kädessä olemisen₁ ja olemisen₂ väliseen vuorovaikutukseen, joka on luonteeltaan yhtäältä etualan ja taustan – tai fokuksen ja kontekstin – eriytymistä toisistaan ja toisaalta niiden yhteenkietoutumista. Yksittäisen olion mielekäs läsnäolo viittaa aina taustalle jääviin mielekkyyssulottuvuuksiin, jotka puolestaan eivät ole läsnä välittömästi vaan ainoastaan epäsuorasti tässä viittauksessa itsessään. Tästä eriytymisen ja yhteenkietoutumisen muodostamasta vuorovaikutuksesta käytän tutkimuksessani nimeä oleminen₃ (*Being*₃).

Heideggerin keskeinen nimi ”olemiselle” tässä kolmannessa ja kattavimmassa merkityksessä on *Ereignis*, ”tapahtuma”, joka tarkoittaa juuri monitahoisen läsnäolon ainutkertaista, kontekstuaalista ja ajallis-tilalliseen tilanteeseen sijoittunutta tapahtumista, sen ”tulemista kohdalle”.

Tutkimukseni johtopäätös voidaan tiivistää seuraavasti. Parmenideelle oleminen on läsnäoloa tietoisuudelle tai tajunnalle. Tämä läsnäolo, ajateltuna sellaisenaan ja erillään kaikista yksittäisistä läsnäolotilanteista, on luonteeltaan yksinkertaista ja absoluuttista ykseyttä. Heideggerille taas oleminen ei enää ole abstrahoitavissa erilleen yksittäisistä tilanteista. Olemisen, olemisen tapahtuminen, on päinvastoin mielekkyyden kontekstualisoitumista ja sijoittumista yksittäiseen tilanteeseen, ainutkertaisen mielekkyytilanteiden tapahtumista. Heidegger ei ajattele olemista ylihistoriallisena absoluuttisena alkuperänä. Olemisen pikemminkin ”on” olemisen *historia*, joukko ainutkertaista tilannesidonnaisia mielekkyyshyhteyksiä, joissa edeltävät tilanteet ovat kyllä läsnä taustaperinteen muodossa, mutta muuntuneina ja uuteen yhteyteen asettuneina, eivät koskaan yksinkertaisen identtisinä. Olemisen ykseys ei Heideggerille ole mielekkäitä läsnäolotilanteita yhdistävää yleistä homogeenista yhtäläisyyttä vaan ainutkertaisen mielekkyytilanteen sisäistä monitahoista ja kontekstuaalista ykseyttä. Oleminen on monisyistä ja moniulotteista läsnäoloa, joka kuitenkin toteutuu vain ainutkertaisen tilanteen jakamattomassa yhtenäisyydessä.

Tämän uuden näkökulman silmiinpistävimpiä seurauksia on filosofian perinpohjainen historiallistuminen. Heideggerin myöhäisajattelun katsannossa filosofia ei enää voi tavoitella ”jumalallista”, absoluuttista positiota tai ”historian loppua”. Se on pikemminkin ajateltava äärelliseksi hermeneuttiseksi ja diskursiiviseksi toiminnaksi, joka kulloinkin puhuttelee ensisijaisesti omaa tilannettaan ja keskustelee menneisyytensä kanssa tästä tilanteesta käsin. Filosofinen diskurssi on aina ”toistaiseksi” – se asettuu suhteellisten jatkuvuuksien ja suhteellisten muuntumisten historialliseen seuraantoon. Tämä tietysti tekee filosofian historian ja ”systemaattisen filosofian” välisestä jyrkästä erottelusta entistä ongelmallisemmän, viime kädessä ehkä kestävättömän.

Heidegger-tulkintani johtopäätös taustoittaa näin myös tutkimukseni metodia, joka soveltaa Heideggerin varhaisemman tuotannon hermeneuttista fenomenologiakäsitystä. Pyrin hahmottamaan uutta lähestymistapaa nykyfilosofian ”systemaattisiin” kysymyksiin ja ongelmiin tulkitsemalla

”ensimmäisen” ja ”toisen” alun avaintekstejä historiallisessa valossa. Näin tehdessäni vakaumuksenani on, ettei nykypäivän filosofia, johon Hegelistä alkaen on kuulunut yhä vahvempi historiallinen itsetietoisuus, voi sivuuttaa tällaisia historiallisia pohdintoja edes kaikkein systemaattisimmissa hankkeissaan.

Helsingin yliopisto