
Jarkko Tontti ja Kaisa Mäkelä
(toim.)

Filosofien oikeus II

Julkaisuvaliokunta

Raimo Lahti, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 603 567, f. (09) 604 668

s-posti: sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen kuva: La Justice, B 5 rés., Bd II, fol. 20.

(julkaistu Bibliothèque Nationalen luvalla)

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

© 2001 Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 951-855-189-8

Gummerus Kirjapaino Oy, Saarijärvi 2001

Sisällys

Esipuhe	7
1 Martin Heidegger – oleminen ja oikeus	9
<i>Ari Hirvonen</i>	
2 Oikeuden fenomenologia Adolf Reinachin mukaan	71
<i>Juha Pöyhönen</i>	
3 Carl Schmitt: päätöksestä <i>nomokseen</i>	89
<i>Mika Ojakangas</i>	
4 H. L. A. Hart oikeusfilosofina	131
<i>Raimo Siltala</i>	
5 Hannah Arendt ja oikeuden poliittinen perusta	147
<i>Susanna Snell</i>	
6 Rakkaus ja panttivankeus Emmanuel Levinas oikeudenmukaisuuden perustasta	161
<i>Marke Europaeus</i>	
7 John Rawls ja yhteiskunnallinen oikeudenmukaisuus reiluna pelinä	183
<i>Sirkku Hellsten</i>	
8 Martha Nussbaum – hyvän elämän filosofi	205
<i>Marjaana Kopperi</i>	
9 Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta	219
<i>Jarkko Tontti</i>	
10 Paul Ricœur ja oikeuden kehät	239
<i>Jussi Kotkavirta</i>	
11 Michel Foucault ja tuottavan vallan järjestys	257
<i>Markku Koivusalo</i>	
12 Ronald Dworkin	295
<i>Eerik Lagerspetz</i>	
13 Laki käytännöllisen järjen instituutiona Uudet aristoteelikot ja ”uusi luonnonoikeuskoulu”	315
<i>Juha-Pekka Rentto</i>	
14 Jürgen Habermas – oikeuden kommunikatiivinen rationaalisuus	339
<i>Kaarlo Tuori</i>	
15 Gianni Vattimo – filosofinen perustelu postmodernille oikeudelle? ...	361
<i>Jussi Vähämäki</i>	
16 Derrida ja oikeus	393
<i>Jari Kauppinen</i>	
Kirjoittajat	415

Ari Hirvonen

1 Martin Heidegger – oleminen ja oikeus

Mutta missä on vaara,
kasvaa myös pelastus

Friedrich Hölderlin

Haaste

Martin Heidegger on haaste, haaste saapua ajatteluun, olemiseen, kieleen ja totuuteen. Haaste on siinä mielessä merkillinen, ettei sitä pelkästään anneta haastetulle, vaan haastettu kuuluu tähän haasteeseen. Mutta mihin juttuun tämä haaste varsinaisesti on? Kuinka me kykenemme vastaamaan haasteen kutsuun, jos me kerran ”jätämme ajattelemattomuudessamme ajattelukykyämme kesannolle”? (G, 11/25)¹

Heideggeria pidetään yhtenä merkittävimpänä ja omaperäisimpänä filosofina. Lista ajattelijoista, joihin hän on vaikuttanut olisi päättymätön. Tässä muutama: Hannah Arendt, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Alexander Kojève, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Hans-Georg Gadamer, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Paul Tillich, Rudolph Bultmann, Jacques Lacan. Missään nimessä Heideggerin kriittisiä voimavaroja ei ole läheskään täydellisesti hyödynnetty kuten Jacques Derrida toteaa.² Heideggerin suhdetta muihin filosofiin leimaa Heideggerin omat sanat: ”Kukaan ajattelija ei ole koskaan astunut toisen ajattelijan yksinäisyyteen (*Einsamkeit*).” (WhD, 164) Ja kuitenkin ajattelu voi puhua ainoastaan tästä yksinäisyydestään sitä seuraavalle tai edeltävälle ajattelulle.

¹ Heidegger-viittauksissa ensimmäinen sivunumero viittaa saksalaiseen laitokseen ja jälkimmäinen suomennokseen.

² Derrida, *Positioita*, s. 60.

Heidegger on myös viime ja alkaneen vuosisadan kiistanalaisin filosofi. Ei yllättävä seikka, sillä hänen ajattelunsa on peräänantamatonta länsimaisen filosofisen tradition, ajattelun, kielen ja oletettujen varmuuksien sekä läsnäolon valometafysiikan destruktiota (*Destruktion*), joka samalla antaa jähmettyneelle ja kangistuneelle traditiolle takaisin sen joustavuuden ja purkaa ne perättäiset kerrostumat, jotka ovat peittäneet tradition alkuperän ajan kuluessa. Destruktion olennaisena osana on René Descartesista liikkeelle lähtevän uuden ajan subjektin ja siihen liittyvän subjekti–objekti-suhteen sekä esityksen (*Vorstellung*) kyseenalaistaminen.

Destruktio ja subjektin paikoiltaan siirtäminen on helppo leimata nihilismiksi tai negatiiviseksi ajatteluksi. Tämä asenne kuitenkin ymmärtää perusteellisesti väärin – joko tarkoitushakuisesti tai ajattelukyvyn kesannolle jättämisestä johtuen – Heideggerin ajattelun, joka nimenomaan on euroopalaisen nihilismin kritiikkiä. Nihilismi merkitsee Heideggerille yksiraiteista ajattelua, yksipuolisia ja yhdenmukaisia näkemyksiä, kaiken tasoittamista samalle tasolle. Ajallemme on ominaista katseen ensisijaisuus, joka on johtanut olemisen mielen, mielekkyyden ja merkityksellisyysden latistumiseen kuvan pintaan. On opittava jälleen kuuntelemaan yksinkertaisen hiljaista voimaa, vaikka Heideggerin mukaan ihmisten korviin kantautuu vain koneiden ääni. On vielä niitä, jotka kuulevat peltotien lempeän puhuttelun, joka herättää tien ilmapiirissä syntyneitä vapautta rakastavaan mielenlaatuun, tietävään hilpeyteen, mutta myös alakuloisuuteen. Peltotien herkkä voima voittaa vielä ydinenergian valtaisan mahdin, jonka ihminen on laskutaidoillaan luonut kahleeksi omalle toiminnalleen, toteaa Heidegger. (F, 4–7/71–72)

Heidegger asettaa de-konstruktiivisen ajattelun tehtäväksi olemisen, joka on mielekkyyttä, palauttamisen uudelleen ajatteluun. Olemisen ajattelu onkin Heideggerin mielestä korkeinta toimintaa, johon liittyy ”eettinen” vastuu olemisesta: niin pitkään kun emme ajatellen saa tietää, mitä on, emme voi kuulua sille, mitä tulee olemaan. ”Me olemme totuudessa”, mutta olennaista ei ole vastausten antaminen tai filosofisten järjestelmien rakentaminen vaan tinkimätön kysyminen, joka on ajattelun hurskautta. (GA2, §44) Kaikki kysyminen on taasen etsimistä.³ Lukiessaan Heideggeria eksyy hakoteille, jos jääräpäisesti etsii vastauksia, absoluuttisia totuuksia, ajattelun lakeja tai moraaliperiaatteita. Heidegger onkin pikemminkin ajatteli-

³ Kysymiseen kuuluu (1) kysymistä jo edeltä ohjaava etsittävä kohde, (2) kysytty, jota kysytään, (3) se, mihin kysymisessä on tähdätty ja (4) se, kuka kysyjä on.

ja kuin pelkkä filosofi, ja ajattelun alueella ei ole mitään auktoritatiivisia normeja. Ajattelun ainoa mitta tulee ajattelusta itsestään, jonka vuoksi Heidegger pyrkii siihen, mistä filosofian ajattelemisen tulisi lähteä, mutta jota se filosofiana ei voi kokea ja omaksua. (EP, 65) Heideggeria lukiessa ei pidä vain tuijottaa mustien merkkien lipumista paperin valkoisella pinnalla vaan on todella kuunneltava kysymyksiä sekä sallittava itsensä tulla provosoiduksi kysymään. Heideggerin ajattelun edessä lukija ei saa vapautta ajattelemisen vaivasta. Tämä ei tarkoita sitä, että Heidegger kutsuisi meitä koHoamaan universaalin totuuden tai platonilaisten ideoiden valtakuntaan, sillä ajattelun lähtökohtana ja alkuperänä on oltava jokaisen *oma oleminen*, joka ei voi olla subjekti–objekti-suhteen objekti eikä myöskään sellaisena esittävässä oleva.

Heideggerille kieli on olennaisen tärkeää, sillä se on ihmisen ”perusta”, jopa siinä määrin, että kieli on se, mikä varsinaisesti puhuu. Heidegger luo kieltä kuunnellen omaa kielioppiaan, omaksuu filosofisen ajattelun käyt-töön arkisaksan ilmaisuja, työstää saksan kielessä uusia yhdyssanoja, jäl-jittää ja avaa huikealla tavalla saksan ja kreikan kielen etymologioita, käyt-tää hyväkseen metafysiikan eli filosofian tradition tuottaman kielen voima-varoja tulkiten tätä kieltä uudelleen varsinaisten ongelmien valossa, jolloin kaikkein perustavimpien sanojen (maailma, totuus, oleminen, aika) voima ja aiemmin kuulumattomat mahdollisuudet nousevat esiin. Heideggerille kieli ei ole vain kommunikaatioväline vaan ajattelua, joka ajattelee olemis-ta. Hän pitääkin aikamme teknologista kieltä epävarsinaisena kielenä, jol-laisena se on langennut julkisuuden diktatuurin komentoon, joka päättää etukäteen mikä on käsitettävää ja käsittämätöntä, mikä asiallista ja asia-tonta.⁴ Kielen todellinen merkityksellisyys on siinä, että me elämme aina jo kielessä aivan kuten maailmassakin. Vain siellä missä on kieli on maail-ma, ja vain siellä missä on maailma on historia. (GA4, 38/35)⁵

⁴ Heideggerin erottaa teknologisesta kielestä perityn ja perinteisen kielen: jos ensim-mäinen on epävarsinaista, instrumentaalista, inhimillistä ajattelua palvelevaa kieltä, juttelua kommunikaationa ja informaationa (analyyttinen filosofia on ääriesimerkki metafysis-teknologisesta kielestä), niin jälkimmäinen säilyttää alkuperäisen varjelemalla kielen mahdollisuuksia. Peritty/perinteinen kieli on äidinkieleemme, jonka huomaan olemuksemme on jätetty ja jossa me puhumme. (ÜS, 20–21, 27–28)

⁵ Heideggerille maailma (*Welt*) ei ole vain jokin oleva tai olioiden kokoelma eikä myös-kään mielen muodostama kehikko. Siksi ei ”maailma on” vaan ”maailma maailmoi”. Maailma on se, missä me ihmiset asumme maailmallisina olevina, jotka paljastavat niin toisia olevia kuin itseämme. *Olemisessa ja ajassa* hän korostaa elinympäristöämme (*Um-welt*) maailmana, mutta sittemmin maailma on hänelle ennen kaikkea oleva kokonaisuus-

Heideggerille ajattelu ja puhuminen ovat identtisiä olemisen sanomisena ja paljastamisena: kieli on olemassaolon asumus, ja ajattelu tuo sanonnassaan olemisen kieleen. Kieli taasen paljastaa totuuden, jonka sanomisessa ei ole kyse jo tunnettujen varmuuksien toistamisesta. Heideggerin mukaan me olemme aina totuudessa, kätkeytymättömyyden ja kätkeytymisen liikkeessä. Ymmärtääksemme tämän on meidän pysyttävä erossa Platonista ja Aristoteleesta alkunsa saavasta ja omaan aikaamme jatkuneesta yhtäpitävyydeksi ymmärretystä totuuden käsitteestä. Saksan *Wahrheitin* ja latinan *veritaksen* sijaan Heidegger kuuntelee kreikan totuutta tarkoittavaa sanaa *alētheia*, joka merkitsee kätkeytymättömyyttä (*Unverborgenheit*), ei enää kätkeytynyttä (*a-lēthē*). (GA34, 11) Totuus kätkeytymättömyytenä on olemisen edellytys, joka myös suo olemisen ja ajattelun kuulumisen toisilleen. Se avaa tilan ja täyttää sen valolla aukeamaksi (*Lichtung*) niin, että olevat voivat tulla siinä läsnäoleviksi olemisessaan. Totuus on esiin tulemisen ja kätkeytymisen tapahtuma, jossa olevat, olemisen historia, olemisen kukoistus ja sen unohtuneisuus, tosi ja epätosi, oikea ja väärä, oikeus ja epäoikeus mahdollistuvat. Niinpä totuus on dynaaminen ja ajassa tapahtuva historian näyttämöllepano, jossa oma olemiseni valaistuu ja jossa asiat ilmenevät minulle kadotakseen jälleen. Oleminen antaa näin oman totuutensa, joka koskettaa omalla ainutlaatuisella tavallaan meitä, koska se on meille intiimin läheistä.

Älkäämme kuitenkaan kiirehtikö perustamaan olemisen ajattelua millekään vakaalle perustalle, sillä "[o]leminen ei kuitenkaan ole mikään perusta (*Boden*) vaan perustaton (*Boden-lose*).” (GA54, 223) Totuus on sellainen vetäytyvä alkuperä, joka vetäytyessään tulevaan paljastaa olevan. Historia avautuu vasta vanavedessä. Tämä totuuskäsitys pakottaa meidät ajattelemaan olevien perustana olevaa liikettä, jolloin emme voi turvallisesti ja epäkriittisesti tyynnyttäytyä läsnäolevien olioiden ja tosiasioiden varmuuteen ja jatkuvuuteen, vaan joudumme kohtaamaan olevien moninaisuuden ja ajallisuuden. Samalla meidän on hylättävä totuuden ja epätotuuden vastakkaisuus ja pidettävä niitä yhteenkuuluvina, sillä totuudessa jotain jää aina kätkeytyneisyyteen.

Mikä sitten on Heideggerin merkitys oikeuden ajattelemiselle? Koska

dessaan ja meidän suhteemme siihen. Heidegger asettaa maailmaa vastaan kätkeytävän, hallitsemattoman ja ehtymättömän maan, joka perustaa maailman ja on sen kanssa konfliktissa. Maailmat ja maat tulevat ja menevät, määräytyvät ja rappeutuvat. (GA2, §12, GA65, 476, UK, 30–35/44–49)

Heideggerin käsityksen mukaan jokainen ajattelija ajattelee vain yhtä ajatusta, on oikeutetusti kysyttävä mahtuuko Heideggerin ajatteluun oikeus, oikeudenmukaisuus ja kysymys ihmisen suhteesta oikeaan tai omaan eettiseen olemukseen (kutsun tätä jatkossa oikeuskysymykseksi). Eräs opiskelija kysyi kerran Heideggerilta milloin hän kirjoittaa kirjan etiikasta. Heidegger vaikeni. Tätä vaikenemista on tulkittu niin, että Heidegger hylkää etiikan erityisenä oppiaineena tai ettei hänellä ole etiikkaa lainkaan. Leimaako vaikeneminen Heideggerin suhdetta oikeuskysymykseen? Pyydän lukijaa virittäytymään tähän kysymykseen käydessään Heideggerin pelto-tietä.

Martin Heidegger – filosofian professori

Heidegger syntyi 22.9.1889 Messkirchissä, eteläisessä Saksassa, jossa hän myös kuoli 26.5.1976.⁶ Heidegger opiskeli pätevyityäkseen roomalais-katolisen papin virkaan yläkoulun seminaarilaisena ja jesuiittakoulun novii-sina, jossa vaiheessa hän tutustui katolilaisen filosofin, Franz Brentanon ajatuksiin. Hän jatkoi katolisen teologian ja filosofian opintojaan Freiburgin yliopistossa. Useat hänen varhaisimmista teksteistään vuosilta 1912–1916 käsittelivät skolastista filosofiaa, uskantilaisuutta, kriittistä realismia, fenomenologiaa, logiikkaa ensimmäisenä filosofiana. (GA1) Teologisten opintojensa yhteydessä hän tutustui myös hermeneutiikkaan. Vuonna 1913 Heidegger väitteli tohtoriksi arvostelukyvyyn doktriinista psykologismissa, ja vuonna 1915 valmistui hänen habilitaatioväitöskirjansa fransiskaanisen teologifilosofi Johannes Duns Scotuksen (n. 1270–1308) kategoria- ja merkityso-pista, jossa Heidegger pyrki luonnostelemaan omaa polkuaan uskan-tilaisen ja uusskolastisen logiikan välissä. Työssä tuli sanotuksi vanhan Heideggerin asia (*Sache*), nimittäin kielen ja olemisen välinen suhde tai kysymys olemisen kielestä.⁷ Henkilökohtaiset ja akateemiset ristiriidat katoli-

⁶ Heideggerin syntymäkaupunki oli taloudellista takapajulaa, jota hallitsi maanviljelys ja pienteollisuus. Alueella vallitseva katolilaisuus oli voimakkaasti kytkeytynyt nationalismiin, antisemitismiin ja ksenofobiaan. Modernia kulttuuria, liberalismia ja sosialismia pidettiin uhkana, ja kyseisestä alueesta tuli sittemmin eräs natsismin keskeisistä tukialueista.

⁷ Habilitaatioväitöskirjassaan Heidegger tematisoi kysymyksen olemisesta olemisen kategorioiden ongelmana ja kysymyksen kielestä merkityksenmuodostuksen doktriinina, mutta ei vielä ajatellut niiden perustavaa keskinäistä suhdetta. (GA1, 189–411)

laisten oppineiden ja virkamiesten kanssa saivat hänet irtaantumaan dogmaattisesta katolilaisuudesta vuosina 1916–1917. Merkittävänä tekijänä oli se, että häntä ei valittu vuonna 1916 Freiburgiin katolisen filosofian professoriksi. Heideggerin uskonnolliseen kriisiin lienee vaikuttanut myös hänen avioliittonsa vuonna 1916 protestanttisen Thea Elfriede Petrin kanssa. Kuitenkin omien sanojensa mukaan hän ei olisi tullut ajattelun polulle ilman teologista alkua, joskin alkuperä (*Herkunft*) tulee kohtaamaan meidän tulevaisuudesta (*Zukunft*) alun pysyessä seikkailuna. (US, 96) Nyt Heidegger oli valmis hyväksymään fenomenologian perustajan, Freiburgin yliopiston filosofian professori Edmund Husserlin lähtökohdan: todellista filosofiaa tehdään vasta kun ajattelijä on vapauttanut itsensä kaikista teologisista olettamuksista.

Heidegger toimi vuodesta 1915 lähtien opettajana Freiburgin yliopistossa ja vuodesta 1919 aina vuoteen 1923 dosenttina ja Husserlin assistenttina. Vuosina 1923–1927 hän toimi apulaisprofessorina Marburgissa. Vuonna 1927 ilmestyi hänen tunnetuin teoksensa *Sein und Zeit* (*Oleminen ja aika*), jonka julkaisemisen jälkeen hänet nimitettiin Marburgin yliopiston filosofian professoriksi. Heti seuraavana vuonna hänet nimitettiin Husserlin seuraajaksi Freiburgin yliopiston filosofian professoriksi.

Viisi vuotta nimityksen jälkeen seurasi Heideggerin henkilöhistorian synkkä kausi. Kolme kuukautta Hitlerin valtaannousun jälkeen, vuoden 1933 huhtikuussa, Heidegger nimitettiin Freiburgin yliopiston rehtoriksi. Toukokuussa hän liittyi natsipuolueen NSDAP:n jäseneksi (ollen sen jäsen aina vuoteen 1945 saakka), ja toukokuun 27. päivänä hän piti virkaanastujaispuheensa, ”rehtoripuheen”. Syyskuussa Heidegger nimitettiin virallisesti Freiburgin yliopiston *Führeriksi*, jolla oli täydellinen auktoriteetti yliopistossa. Rehtorina ollessaan hän otti etäisyyttä juutalaisiin kollegoihinsa, joskin hänellä oli juutalaisia opiskelijoita vielä vuoden 1933 jälkeenkin. Hän antoi myös haitallisia lausuntoja eräistä aiemmista oppilaistaan. Emeritusprofessori Edmund Husserl joutui jättämään Freiburgin yliopiston natsihallinnon säättämän juutalaisia koskevan asetuksen perusteella. Heidegger ei itse tehnyt kyseistä päätöstä, mutta joutui rehtoriksi tullessaan vahvistamaan sen.⁸ Vuoden 1934 ke-

⁸ Heidegger ei kuitenkaan asettunut puolustamaan opettajaansa vaan antoi vaimolleen tehtäväksi lähettää Husserlille kukkapaketin ja kirjeen, jossa he ilmaisivat muuttumattoman kiitollisuutensa Husserlille. Husserlin kuollessa vuonna 1938 Heidegger ei osallistunut entisen opettajansa hautajaisiin, joskin oli silloin tiettävästi vuoteenomana. Heidegger poisti *Olemisen ja ajan* vuoden 1941 painoksesta omistuskirjoituksensa Husserlille, mutta tämä tapahtui kustantajan painostuksesta, ja teokseen jäi alaviite, jossa Heidegger kiittää Husserlia.

säkuun 30. päivänä Heidegger erosi rehtorin virasta jouduttuaan vastatusten työtovereidensa ja kansallissosialistisen puolueen virkamiesten kanssa, jotka vaativat häntä erottamaan oikeustieteellisen tiedekunnan dekaaniksi nimittämänsä Erik Wolfin ja korvaamaan hänet puolueelle sopivalla ehdokkaalla. Heidegger katsoi katkaisseensa välit natsismiin kyseisenä päivänä, koska piti kansallissosialistista politiikkaa petettynä vallankumouksena.

Vuonna 1945 Heidegger joutui natsismista puhdistautumiskomitean tutkinnan kohteeksi, ja hänet asetettiin opetuskieltoon. Hän joutui Saksassa eristyksiin, joskin hän oli kirjeenvaihdossa mm. Jean-Paul Sartren kanssa. Heidegger romahti fyysisesti ja henkisesti keväällä 1946 ja yritti itsemurhaa. Parantolassa hänen voimansa elpyivät. Vuonna 1949 päädyttiin siihen, että hänen osallistumisestaan ei pidetty niin vakavana ja aktiivisena, että hän olisi menettänyt ammatilliset oikeutensa. Ennen päätöstä Karl Jaspers oli kirjoittanut Freiburgin yliopiston rehtorille Heideggerista yhtenä aikansa tärkeimmistä filosofiista, jolle tulisi sallia tutkimustyö ja opettaminen. (HJ, 275) Seuraavana vuonna Heideggerin ja Jaspersin välinen vuonna 1936 päättynyt kirjeenvaihto alkoi uudestaan. Vuonna 1950 Heideggerin entinen rakastettu Hannah Arendt vieraili Heideggerin luona seitsemäntoista vuoden molemminpuolisen vaikenemisen jälkeen.

Filosofian politiikka

Kysyttäessä Heideggerin oikeuskysymystä ei voida välttää pohtimasta hänen filosofisen ajattelunsa ja poliittisen sitoutumisensa välistä suhdetta.⁹ Vaikka Heideggerin vuosien 1933–1934 teot ovat moraalisesti väärin, niin Heideggerin yksinkertainen leimaaminen natsiksi on virheellistä. Missään tapauksessa Heideggerin poliittinen toiminta ei anna oikeutusta Heideggerin kirjoitusten ulossulkemiseen filosofisesta ajattelusta. Joka kuvittelee, ettei Heideggeriin enää tarvitse paneutua, näyttää helposti narrilta, toteaa Hans-

⁹ Keskustelun avauksena Heideggerin suhteesta natsismiin on pidetty Victor Fariaksen teosta *Heidegger et le nazisme* vuodelta 1987. Tämä ei pidä paikkaansa: Fariaksen esittämät faktat olivat jo tiedossa. Lisäksi se on ulkokohtainen, vanhentunut ja filosofisesti alkeellinen. Gadamerin sanoin se suorastaan loistaa tiedon puutetta. (Gadamer, Takaisin Syrakusasta?, s. 57) Fariaksen kirjan ”paljastukset” perustuvat pitkälti Hugo Ottin tekemään tutkimustyöhön. (Ott, *Martin Heidegger*) Ks. myös Altwegg, *Die Heidegger Kontroverse*; Derrida, *Of Spirit*; Nolte, *Martin Heidegger*; Gethmann-Siebert ja Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*; Sluga, *Philosophy and Politics in Nazi Germany*; Wolin, *The Heidegger Controversy*.

Georg Gadamer, ja Werner Marxin mukaan olisi pitäydyttävä Heideggerin ajattelussa ja teoksissa.¹⁰

Heideggerin elämäkerran kirjoittajan Rüdiger Safranskin mukaan Heidegger ei ollut antisemitisti natsismin ideologisen hulluuden mielessä eikä hänen luennoistaan, filosofisista kirjoituksistaan, poliittisista puheistaan tai pamfleteistaan löydy antisemitistisiä tai rasistisia huomautuksia. Hän jopa pyrki estämään kahden juutalaisen professorin erottamisen ja järjesti juutalaiselle assistentilleen paikan Cambridgessa. Hän myös kielsi natsien opiskelijajärjestön antisemitistisen juutalaisplakaatin ripustamisen yliopistolle. Safranski näkee Heideggerin natsismin *desisionismina*. Enää filosofia ei merkinnyt Heideggerille yksinäistä ajattelua, vaan siinä oli kyse kansalaisten yhteisöstä. Vuoden 1933 marraskuussa pitämässään puheessa Heidegger korostikin opiskelijaa työläisenä, jonka oli pantava tutkimuksensa ja tietonsa kansan palvelukseen.¹¹

Heideggerin filosofiaa ja politiikkaa ei voidakaan täysin erottaa toisistaan, ja katsoihan hän itse Platon-luennoillaan filosofin velvollisuudeksi toimia osallistujana historiassa. (GA34, 85) Heideggerin ajattelussaan nousee toistuvasti esiin kysymys kansallisesta, kotiseudusta, kotiinpaluusta ja saksan kielen soveliaisuudesta ajattelulle, koska sillä oli sukulaisuussuhde kreikan kieleen ja ajatteluun. Hän korostikin saksalaista tekijää filosofiassa vastapainona ranskalaiselle rationalismille, englantilaiselle utilitarismille ja amerikkalaiselle teknologia-pakkomielteelle, mutta hän ei nostanut esiin saksalaisuutta filosofiassa erottaakseen sen juutalaisuudesta. Hetken hän uskoi kansallissosialismin olevan vastaus modernissa maailmassa vallitsevalle teknologiselle nihilismille. Joseph Kockelmansin tavoin on todettava, ettei natsismin ja Heideggerin filosofian välillä ollut kuitenkaan olennaista sisäistä kytkentää. Pierre Bourdieu kuvaa Heideggeria yhdeksi lukuisista Weimarin tasavallan radikaaleista konservatiiveista, joka uskoi konservatiivisen vallankumouksen tarjoavan kolmannen tien bolsevismin ja amerikanismin välillä. Gadamerin mukaan Heideggerin osallistumisessa olikin kyse poliittisesta illuusiosta, ja Pöggelerin mielestä Heideggerilta puuttui praktispoliittinen arvostelukyky.¹²

¹⁰ Gadamer, Takaisin Syrakusasta?, s. 57; Marx, Ajattelu ja ajattelun asia, s. 136.

¹¹ Safranski, *Martin Heidegger*, s. 254–255 ja 259–260.

¹² Kockelmans, *On the Truth of Being*, s. 262–263; Bourdieu, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*; Gadamer, Takaisin Syrakusasta?, s. 55; Pöggeler, Heideggers politisches Selbstverständnis, s. 54–57.

Tarkastellaan hetki Heideggerin ”rehtoripuhetta”, jolla on merkittävä osuus pohdittaessa Heideggerin vuosien 1933–1934 oikeuskysymystä. Heidegger rinnastaa puheessaan Hitlerin Saksan Platonin *Valtioon*. Heidegger näkee itsensä valtiossaan tunnistavan Saksan kansan omaavan historiallisen tehtävän: oli jäljiteltävä kreikkalaista alkua, joka tuli kiskaista taistelun (*Kampf, polemos*) kautta pois vuosituhantisesta unohduksesta ja vetäytymisestä. Hän myös rinnastaa itsensä Platoniin ja pitää rehtorinvirkaa henkisenä johtamisena, joka on juurtunut saksalaisen yliopiston olemukseen. Tämä olemus saa arvonsa vain jos johtajia johtaa sellainen henkisen tehtävän taipumattomuus, joka pakottaa kansan kohtaloon kansan oman historian leiman. Heidegger asettui puheessaan myös jähmettynyttä yliopistoinstituutiota sekä pysyvien professorien valta-asemaa vastaan ja vaati kamppailua uuden yliopiston puolesta, joka asettuisi porvarillista idealismia ja positiivisia erillistieteitä vastaan. (SdU)

Philippe Lacoue-Labarthen mukaan Heideggerin poliittinen sitoutuminen tuotti vuonna 1933 pahinta mahdollista retoriikkaa sekä ilmeni kaikkein epäilyttävine seurauksineen. Hän kiteyttää ”rehtoripuheen” toteamalla, että ”on melkein kuin yliopiston alue olisi ennustettu erämaa ja sen rehtori jonkin poliittisen tragedian Teiresias.”¹³ Toisin sanoen Heideggerin poliittinen sitoutuminen perustui ajatukselle henkisen ja filosofisen hegemoniasta suhteessa poliittiseen hegemoniaan. Heideggerille johtajan tehtävänä oli johdattaa ja opastaa, johdatuksen perustuessa kaikkein ylimmälle johdatukselle (*Führung*), hegemonian hegemonialle, joka on kansan henkinen tehtävä. Tällöin henkisen ja kansallisen paikallaolemisen perustapahtumaksi tulee filosofis-poliittinen tieto (*Wissen, theōria*), joka on yhtä kuin tietotaito, *tekhne*.¹⁴ Derridan mukaan edellytyksenä Heideggerin tarkoittamalle johtajan ja ohjaajan henkiselle (*geistigen*) ohjaukselle on hengen käsky, johdatus, lähetys ja sen antama järjestys.¹⁵

Ainakin vuosien 1933–1934 Heideggerille filosofinen on poliittisen peruste tai perusta. Ja koska olemuksellinen tiede, metafysiikka, on maailman luomista sekä luomisen mahdollisuus, ja koska äärellisen transsendenssi toteutuu tietämisessä, niin poliittinen määräytyy ontologisesti filosofisen mukaisesti. Vaikka filosofinen teko ei toteuta uutta saksalaista valtiota, niin sen ilmaantuessa sekä asettaessa ja perustaessa itsensä, se on läpi-

¹³ Lacoue-Labarthe, Transsendenssi päättyy politiikkaan, s. 79 ja 100–101.

¹⁴ Lacoue-Labarthe, *Heidegger, Art, and Politics*, s. 13; Lacoue-Labarthe, Transsendenssi päättyy politiikkaan, s. 78 ja 81; Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, s. 175–188.

¹⁵ Derrida, *Of Spirit*, s. 32–33.

kotaisin filosofinen tila ja paikka. Siksi Heideggerille kaikki ”poliittinen perustaminen on filosofista, sillä filosofinen on yhtä kuin perustaminen. Toisin sanoen politiikkaa.”¹⁶

Heidegger itse kommentoi rehtorinkauttaan vuonna 1966 *Der Spiegelille* antamassaan haastattelussa, joka hänen pyynnöstään julkaistiin postuumista vuonna 1976. Hänen mukaansa perusmotiivi ottaa virka vastaan oli palauttaa tieteiden olennaiset perusjuuret, jotka olivat tuhoutuneet tiedekuntien teknisen organisaation ja tieteenalojen käytännöllisten tavoitteiden asettelun seurauksena. ”Rehtoripuheessaan” hän asettuu mielestään sellaista tieteen politisoitumista vastaan, jota kansallissosialistinen puolue ja opiskelijaliike kannattivat. Heidegger ei myöskään myönnä, että hän olisi halunnut tervehdyttää yliopiston kansallissosialistien kanssa, sillä yliopiston olisi tullut uudistua oman pohdiskelunsa kautta ja siten löytää oma olemuksensa. Hän väittää joutuneensa tekemään kompromisseja ja sanoo ettei enää kirjoittaisi sellaisia lauseita, joissa puhutaan Führeristä Saksan todellisuutena ja lakina. Edelleen Heidegger sanoo, että hänen vuoden 1934 luennot logiikasta, vuoden 1934–1935 luennot Hölderlinistä ja vuonna 1936 alkaneet Nietzsche-luennot olivat hänen ajattelunsa asettamista vastakkain kansallissosialismin kanssa. (GA16, 656–657, 664/176–177, 183)

Kuitenkin vielä vuonna 1935 Heidegger puhui kansallissosialismin sisäisestä totuudesta ja suuruudesta, koska se todellisesti ymmärrettynä kykenisi vastustamaan modernin ajan tuhoisaa kehitystä, jota leimasi teknologinen mielettömyys, taloudellinen hyväksikäyttö ja ajan katoaminen historiallisena vauhtiin, hetkellisyysksiin ja samanaikaisuuksiin. Heidegger asetti nyt vallitsevaa natsihallitusta vastaan idealisoidun vision kansallissosialismista pitäen tärkeänä sitä, että filosofi varjelisi ja puolustaisi vallankumouksellisen uuden alun alkuperäistä totuutta. (GA40, 28–29, 152) Ongelmallista on myös se, että Heidegger vaikenä natsismin hirmuteoista sodan jälkeenkin. Syynä hänen poliittiseen ja moraaliseen vaikenemiseensa saattaa olla se, että hänen poliittinen osallistumisensa oli päättynyt pettymykseen ja hänen yliopistovallankumouksensa päättynyt epäonnistumiseen.¹⁷ Vuoden 1935 tienoille ajoittuu kuitenkin käänne Heideggerin ajattelussa, johon palaan tarkasteltuani teoksen *Oleminen ja aika* keskeisiä teemoja ja niiden suhdetta oikeuskysymykseen.

¹⁶ Lacoue-Labarthe, Transsendenssi päättyy politiikkaan, s. 86 ja 91.

¹⁷ Ks. Lang, *Heidegger's Silence*.

Toistava destruktio

Heidegger omaksui Husserlilta fenomenologian, joka suuntautui pois spekulatiivisen filosofian tuottamista suurista systeemeistä, akateemisen filosofian harjoittamasta puhtaasta käsitteiden analyysistä, naturalismista, objektivismista, positivismista ja psykologismista, pyrkien sen sijaan sellaiseen rationaaliseen varmuuteen, joka perustuisi puhtaasti tietoisuudelle annetun ilmiön tutkimiseen, jolloin lähtökohtana on olevan sijasta ilmiöt, jotka ovat asia itse. Vaikka *Oleminen ja aika* julkaistiinkin Husserlin toimittamassa teoksessa *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, niin Heideggerin eksistentiaalinen fenomenologia eroaa Husserlin fenomenologiasta, joka oli yhä liiaksi sidoksissa perinteiseen ontologiaan.¹⁸

Olennaista Heideggerin ajattelun ymmärtämiselle on destruktio, joka kohdistuu substantiaalisuuden ja subjektiivisuuden metafysiikkaan. Ontologisen tradition destruktion kautta Heideggerin ajattelu palaa sinnikkäästi siihen alkuperäiseen kokemukseen, josta traditio syntyi, tuoden samalla ilmi ajattelun tradition rajat suhteessa ajallisuuteen.¹⁹ ”Jos meidän on saatava olemiskysymys läpinäkyväksi historiallisuudessaan, silloin on tarpeen möyhentää kovettunutta traditiota ja vapauttaa se mitä se on peittänyt. Pitäessämme olemiskysymystä johtolankana ymmärrämme tämän tehtävän antiikin ontologiasta perittyjen sisältöjen *destruktioksi*. Tämä perustuu alkuperäisiin kokemuksiin, joissa on saavutettu olemisen ensimmäiset ja myöhemmin ohjaavat määritykset.” (GA2, §6) Destrukzio ei merkitse menneisyyden hautaamista tyhjyyteen, vaan se on sellaista poisrakentamista (*Abbau*), joka ei vapauta meitä ontologisen tradition taakasta vaan kartoittaa tradition positiivisia mahdollisuuksia. Heidegger pitää tärkeänä sellaista toistoa ja uudelleenherättämistä (*Wiederholung*), joka ei ole yksinkertaista menneen toistamista, vaan uudelleenajattelua eurooppalaisen tradition avulla ja tuon tradition uutta haltuunottoa. Toisto vastaa menneessä olleen eksistenssin mahdollisuuteen, mutta ei pyri palauttamaan aiempaa aktuaalisuutta. Se on tradition mahdollisuuksien esiin nostamista ja sen alkuperäisempää omaksumista. Destruk-

¹⁸ Vaikka Heidegger vaikutti merkittävästi Jean-Paul Sartren eksistentialismiin, niin Heideggerin eksistentiaalinen fenomenologia ei ole eksistentialismia. Eksistentialismin keskeisellä teesillä – *eksistentia* (todellisuus) edeltää *essentiaa* (olemuksellisuus), joka kääntää nurin Platonista lähtien vallinneen hierarkian – ei ole mitään yhteistä Heideggerin eksistentiaalisen analytiikan kanssa. Metafysiikan tradition tavoin Sartre unohtaa olemisen totuuden. (ÜH, 19–20/67–68)

¹⁹ Françoise Dasturin mukaan tässä on kyse dekonstruktiosta. Dastur, *Telling Time*, s. 39.

tiossa on siten ratkeamattomasti kyse metafysiikan tradition jatkamisesta ja sen keskeytyksestä, siihen juurtuneena pysymisestä ja sen ylittämisestä, konservatiivisuudesta ja radikaalisuudesta, metafyyisisestä filosofoinnista ja ei-metafyyisisestä ajattelusta. (GA2, §6, §74)

Destruktion ja toiston keskeinen merkitys on horjuttaa historiallisuutemme ymmärtämistä. Perintö ei ole menneisyyden saavutusten passiivista omaksumista ja kuvausta vaan niiden haltuunottoa tietyllä nimenomaisella tavalla – tämä tapa on perinnön avaaminen tulevaan. Tällainen *ontologinen* historiallisuus asettuu sellaista *onttista* objektiivista historiatiedettä vastaan, joka unohtaa kirjoittajan oman olemassaolon historiallisuuden, paloittelee historian erillisiin aikakausiin sekä ottaa kohteekseen yksittäisten tapahtumien sarjat tai lait. Heideggerin mukaan varsinaisen historiatieteen lähtökohdana ei ole ”vain ainutkertaisesti tapahtunut ja tämän yläpuolella leijaileva yleinen, vaan mahdollisuus, joka on ollut faktisesti eksistentti”. (GA2, §76)

Polku kohti olennaista olemiskysymystä

Tarkastelen seuraavaksi Heideggerin teoksessaan *Oleminen ja aika* hahmottelemaa fundamentaaliontologiaa, jolle on keskeistä kysymys olemisesta, olemiskysymys (*Seinsfrage*).²⁰ Heidegger analysoi sitä, mikä muodostaa ihmisen sellaiseksi, jolle olemisen alkuperäinen mieli ja merkitys tai eetos on olemassaolon valinta ja pohja käyttäytymiselle. Oleminen käyttää ja tarvitsee ihmistä, sillä oleminen ei ole olemista, jos ihmistä ei käytetä sen paljastamiseen, vakiinnuttamiseen ja muotoutumiseen. Heidegger kysyykin meille kaikille läheisintä asiaa, joka ainakin silloin tällöin ilmenee ja nousee etualalle jokaisen omassa elämässä: mitä minun oleminen täällä on, mikä on sen mieli ja merkitys, miksi ylipäättensä on jotakin eikä ei-mitään?

Perustava kysymys olemisen mielestä lepää jokapäiväisen elämän ilmi-selvyiden takana, mutta koska se on liian lähellä ja tuttua, niin se useimmiten unohdetaan. Meiltä ei puutu vain vastaus kysymykseen, vaan itse kysymys on hämärä ja vailla suuntaa. Vaikka me elämme aina jo olemisymmärryksessä, niin olemisen mieli on verhoutunut hämäryyteen. Siksi kysymys on asetettava. (GA2, §1–2)

Heidegger lähestyy olemiskysymystä fenomenologian kautta, jossa kyse

²⁰ Vielä kuolemansa alla vuonna 1976 Heidegger tervehti kuulijoitaan olemiskysymyksellä, joka on ainoa asia, mitä hän on sanojensa mukaan aina pyrkinyt kysymään kysymyksenä. (GA16, 747)

ei ole siitä, *mitä* jokin on vaan *miten* se on. Terminä se ilmaisee maksiimin: ”asioihin itseensä!”, joka vastustaa näennäisesti todistettujen käsitteiden omaksumista sekä näennäisiä kysymyksiä. Mitä sitten on tunnusomaisesti kutsuttava ilmiöksi? Se on jotakin, joka ensi sijassa ja enimmäkseen ei näyttäydy vaan on kätkeytynyt. Samalla se kuitenkin muodostaa kätkeytyneenä sen mielen ja perustan, joka ensi sijassa ja enimmäkseen näyttäytyy. Siinä ei ole kyse mistään yksittäisestä olevasta vaan *olevan olemisesta*.²¹ Näin ollen Heideggerin eksistentiaalinen fenomenologia on tiedettä olevan olemisesta eli siis ontologiaa. Filosofia itsessään onkin fenomenologista ontologiaa, ja fenomenologia vastaa ontologisiin kysymyksiin.²² Heideggerin fundamentaaliontologian teemana on ontologis-onttinen erityinen oleva, joka on *Dasein*.²³ Mikä kumma *Dasein*? Miksi ei yksinkertaisesti ihmisen tai sinä ja minä tai vaikkapa me?²⁴

²¹ Fenomenologia-termi koostuu kreikan kielen sanoista *fainomenon* ja *logos*. Näiden kahden termin sisäinen yhteys on olennaisen tärkeä selvittää, jotta ymmärtäisimme Heideggerin fenomenologian. Kreikan *fainomenon* (ilmiö, näyttäytyvä, ilmenevä) tulee verbistä *fainesthai*, joka merkitsee näyttäytymistä. Heidegger pitää ilmauksen ”ilmiö” merkityksenä itsessään näyttäytymää, ilmeistä. *Fainomena* on siten kokonaisuus, joka näyttäytyy tai voidaan tuoda valoon. *Logos* käännetään usein järjeksi, arvostelmaksi, käsitteeksi, määritelmäksi, perustaksi tai suhteeksi, mutta Heideggerin mukaan se tarkoittaa ensisijaisesti puhetta, jonka tehtävän Aristoteles määrittelee *apofainesthai*ksi (näyttäytyminen). Puheena se tarkoittaa samaa kuin *delun*, joka on sen tekemistä ilmeiseksi, mistä puheessa on puhe. Siten *logos* saattaa sen nähtäväksi (*fainesthai*), mistä on puhe. Fenomenologia tarkoittaa siten *apofainesthai ta fainomena* eli ”saattaa nähtäväksi itsestään lähtien se, mikä näyttäytyy niin kuin se itse itsessään näyttäytyy”. (GA2, §7)

²² Tämä oli jo noussut aiemmin esiin Heideggerilla. Theodor Kisielin mukaan varhainen Heidegger yhdisti ajattelussaan kaksi radikaalisuutta yhteen: vuoden 1919 luentojen fenomenologia alkuperien esiteoreettisena ensisijaisena tieteenä yhdistyi vuoden 1925 luentojen antiikin kreikkalaiseen ontologiaan. Yhtymäkohta oli ilmiö itsessään, joka oli olemisen ”ontofenomeeni” eli meidän omien alkujemme alkuperäinen kokemus kokemuksessa itsessään, joka on oleminen. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, s. 362–363.

²³ Ontologia tarkastelee olemisen eri tapoja ja rakenteita, ontinen taasen olevaa. Usein ontologinen kysymys olemisesta ymmärretään kuitenkin väärin palauttamalla se johonkin olevaan ikään kuin oleminen olisikin luonteeltaan jotakin olevaa. Heideggerin fundamentaaliontologia pyrkiikin etenemään pidemmälle kuin traditionaalinen ontologia kysymällä ontologian perustaa. Tällöin se siirtyy olevista ontologisen eron (olemisen ja olevan välinen ero) toiselle puolelle kysymään totuutta olevan kätkeytymättömyytenä. Sen tehtävänä on analysoida *Daseinin* olemista valmisteluna fundamentaaliin kysymyksen olemisen mielestä. Lähtökohtana fundamentaaliontologialle onkin meidän *Daseinina* ollessamme omaama esiontologinen olemisymmärrys, jonka radikalisoinnin ja selvittämisen kautta päästään fundamentaaliontologiaan.

²⁴ *Dasein* on suomennettu paikallaolemiseksi (Markku Lehtinen, *Kirje humanismista & Maailmankuvan aika*), täällä-oloksi (Reijo Kupiainen, *Oleminen ja aika*), mutta myös jätetty kääntämättä (Hannu Sivenius, *Taideteoksen alkuperä*). Selvyyden vuoksi jätän sen tässä paikassa kääntämättä.

Saksan kielessä *Dasein* tarkoittaa olemassaoloa ja läsnäoloa. Heideggerillä se koskee ihmistä ja ihmisen olemista.²⁵ Mutta vaikka konkreettisen ihmisen – sinun tai minun – ontillisella olemassaololla on *Daseinin* ontologinen rakenne, niin inhimillistä *Daseinia* ei tule kääntää ihmiseksi. Sitä ei tule sekoittaa mihinkään yksittäiseen ihmiseen tai ihmiseen yleensä, ihmis-olemukseen, ihmisluontoon, tietoisuuteen, olevan luokkaan tai ryhmään, mielen intentionaaliseen objektiin tai trassendentaaliseen subjektiviteettiin. *Dasein* ei myöskään ole paljas olemassaolo, elämä, läsnäolo tai eksistenssi vaan kyseessä on pikemminkin paikkallaoleminen, täälläoleminen, täällä-olo, siellä-täälläoleminen. Yksinkertaisesti sanoen *Dasein* on avautuneisuutta olemiselle, sillä *Da* (siellä, tässä, täällä, siinä, tuossa, läsnä) on paikka, jossa oleminen (*Sein*) avautuu. Toisin sanoen *Da* viittaa ek-sistenssiin eli itsensä ulkopuolella olemiseen, siihen avautumiseen, jonka kautta ”paikalla” ja ”täällä” mahdollistuvat, jolloin avattu tilallisuus mahdollistaa maailman olemisen ”siellä” ihmiselle. Itsensä ulkopuolella oleminen ei seuraa jotakin annettua itseä, vaan sen kautta itse vasta ilmenee. *Da* viittaa myös aikaan merkiten ”silloin”, ”tällöin”, ”ajallaan”, ”milloin”. *Daseinin* olemistapa on siten ajallista.

Heidegger katsoo fenomenologisen kuvauksen metodisen mielen olevan tulkintaa, joten sillä on *hermeneueinin* (tulkitseminen) luonne. Heideggerin fenomenologinen fundamentaaliontologia nousee *Daseinin* hermeneutiikasta, jonka avulla *Daseiniin* itseensä kuuluva olemisymmärrys pääsee selville olemisen todellisesta mielestä ja sen omasta olemisen perusrakenteesta. Fenomenologisen ontologian lähtökohdat ovat siten *Daseinin* hermeneutiikassa, joka ei ole sen kategorioiden (joiden kautta se käsitettäisiin pelkästään jonakin käsilläolevana) vaan eksistentiaalien (*existenzial*) analytiikkaa. Toisin sanoen eksistentiaalinen analytiikka on eksistentiaalista ymmärtämistä, joka tarkastelee sitä, miten eksistenssi eli *Dasein* on ja mitkä ovat sen ontologiset rakenteet. Heidegger ei kuitenkaan rakenna mitään peruskiveä tai perustaa olemassaolollemme, sillä sitä ei ole kuin olemassaolossa itsessään.

Heideggerin mukaan juuri *Dasein* on muusta olevasta ontteisesti eroavaa, sillä se ei pelkästään esiinny muun olevan joukossa, vaan sen olemismuuo-

²⁵ Heideggerin mukaan ainoastaan ihminen ek-sistoi. Väliiviiva korostaa sanan kahta osaa: *ek* merkitsee ”ulos”, ”tuolle puolen” ja *sistere* ”seisoa”, ”asettua”, ”asettaa seisomaan”. Tällöin saadaan esiin ihmisen olemassaolon tapa transsendoivana eli ulos-seisomisena ja itsensä ulkopuolella olemisena.

toon kuuluu olemissuhde olemiseen. Siten sillä on olevien joukossa erityinen suhde olemiskysymykseen ja siten olemisen mieleen ja merkitykseen. Kyse on yksinkertaisesti siitä, että *Dasein* ymmärtää jollakin tavalla itsensä olemisessaan. Sen ontittinen erityisasema johtuu siitä, että se on ontologinen, koska se kytkeytyy ontologiseen tapahtumaan. Toisin sanoen *Dasein* määrittellään suhteessa olemiseen eli eksistenssinsä kautta (*Dasein* ontittisesti ensisijainen). Eksistenssinsä kautta määriteltynä *Daseiniin* kuuluu olemisen ymmärrys, jonka seurauksena se on sisäisesti ontologinen (*Dasein* ontologisesti ensisijaisena). Tämän johdosta siihen kuuluu suhteessaoleminen olemiseen, sillä ymmärtäessään olemisen *Dasein* ymmärtää sekä oman olemisensa että sellaisten olevien käsillä- tai esilläolemisen,²⁶ joilta puuttuu *Dasein*. Tämän seurauksena se on kaikkien mahdollisten ontologioiden ontittis-ontologinen ehto. Se on sellainen olemisen tosiasia, jolla on mielekkyyden eli toiminnan rakenne, jota voidaan kutsua huoleksi (*Sorge*), jossa taas on kyse mielen antamisesta olemisen tosiasialle. Nyt havaitsemme, että *Dasein* ei vain ja ainoastaan ole, vaan se on aktiivisesti olemistaan. Koska *Dasein* on ainoa ontologinen oleva – oleva, joka ymmärtää olemisen –, niin ainoastaan sen konstituutiosta voidaan löytää olemisen ymmärrys.

Dasein on *Dasein* vain ja ainoastaan transsendoimisensa (joka eroaa niin kantilaisesta transsendentaalisesta kuin ontittisesta, ontologisesta ja epistemologisesta transsendentista) ansiosta, joka määrittää ihmistä. Kyse on *Daseinin* transsendenssista eli olevan ylittämisestä oleviin kokonaisuudessaan ja transsendoitumisesta maailmaan. *Daseinin* erityispiirteenä on olevien avoimuudessa seisominen ja itsensä löytäminen olevien joukosta, jolloin maailman sallitaan tapahtua. Samanaikaisesti *Daseinin* oleminen on sellaista maailman muodostamista, jossa transsendenssi takaa ihmisen vapauden, joka ei palaudu transsendointia edeltävään perustaan, olemukseen tai johonkin määrättyyn ihmisluontoon.²⁷

²⁶ Käsilläolevat ovat olevia, joilla ympäröimme itsemme ja joita luonnehtii käsilläolevuus (*Zuhandenheit*). Ne ovat läsnä käytännöllisessä toiminnassamme välineinä. Kreikkalaiset käyttivät näistä jokapäiväisistä olioista termiä *pragmata*, joka merkitsee sitä, ”minkä kanssa ollaan tekemisissä huolehtivassa kanssakäymisessä” (*praxis*), mutta jättivät tämän pragmaattisen luonteen hämärän peittoon. Me emme normaalisti kiinnitä niihin – kuten esimerkiksi kännäkövälineeseemme – huomiota paitsi silloin, kun ne menevät rikki, jolloin ne huomataan aineellisina olevina, joita luonnehtii esilläolevuus (*Vorhandenheit*), joka viittaa olevien objektiiviseen luonteeseen. Heidegger erottaa jokapäiväisen ja käytännöllisen käsilläolevuuden teoreettisesta esilläolevuudesta. (GA2, §15)

²⁷ *Da* paikkana viittaa totuuden paljastumiseen, aukeamaan, ajallis-tilalliseen paikkaan. Se myös nyrjäyttää minän ennalta annettuna olemuksellisenä subjektina tai tietoisuutena transsendenssin tapahtumisen keskuksesta. (GA65, 217; GA2, §69.) Myöhempi Heidegger

Heidegger analysoi *Daseinin* eksistentialisia rakenteita, jossa oleminen ”paikalla” tai ”täällä” (*Da*) pysyttelee.²⁸ Olotilallinen ymmärtäminen on ensisijainen tapa, jolla olemme suhteessa maailmaan. Tässä on kaksi yhtä alkuperäistä eksistentialiaa: olotila ja ymmärtäminen. Olotila (*Befindlichkeit*) eksistentialisena rakenteena ilmaisee elämämme situationaalista luonnetta: me olemme joka hetki jossakin tilanteessa jollakin tavalla. Näin termi yhdistää sen mistä ja miten me löydämme itsemme. Sen mitä olotila ontologisesti ilmaisee ja osoittaa, on ontisesti meille mitä tutuinta. Siinä on kyse vireestä (*Stimmung*), johon olemme heitettyjä ja jonka seurauksena *Daseinimme* on aina jo jossakin vireessä^{27a}. Ainoastaan vireen kautta tulemme tietoiseksi maailmasta, jossa kohtaamme toisia ihmisiä ja olioita. Toisin sanoen vire avaa maailmassaolemisen kokonaisena ja tekee mahdolliseksi suuntautumisen johonkin. (GA2, §29) Heidegger huomauttaa myös, että maailmattomilla eläimillä on kyllä tuskia, mutta ei virettä. (GA39, 82)

Ymmärtäminen (*Verstehen*) on avaavaa ja kuuluu aina maailmassa-olemisen (*In-der-Welt-sein*). Siinä itsessään on eksistentialinen rakenne, jota Heidegger kutsuu luonnokseksi (*Entwurf*). Ymmärtämisessä *Dasein* luonnostaa olemistaan mahdollisuuksiin, sillä luonnos heittää eteensä ja avaa mahdollisuuden mahdollisuutena pyrkimättä tematisoimaan tai säättämään sitä. Tällöin ymmärtävä oleminen on omaa olemiskykyä. Ymmärtäminen kehittyy tulkitsemiseksi (*Auslegung*), joka työstää edelleen ymmärtämisessä luonnosteltuja mahdollisuuksia. Olotila ja ymmärtäminen luonnehtivat maailmassaolemisen alkuperäistä avautuneisuutta: yhtäältä *Dasein* on sen armoilla, että se on heitettyä tänne, jollaisena se on aina jossakin vireessä, jota se ei voi täysin ymmärtää; toisaalta se heittää itsensä ulospäin nähdessään mahdollisuuksia, joista se on. (GA2, §31–32) Olotilallinen ymmärtäminen voidaan nyt tulkita *Daseinin* vastuunottamiseksi siitä tilanteesta, johon se on heitetty.

ger korostaa transsendenssia sellaisena irtiheitäytymisenä, joka ei enää etene olemiseen olevien kokonaisuuden kautta vaan suoralla loikalla.

^{27a} Kupiainen suomentaa *Befindlichkeitin* virittyneisyydeksi ja *Stimmungin* mielialaksi. Olen tässä päättänyt toiseen ratkaisuun suomentaen *Befindlichkeitin* olotilaksi ja *Stimmungin* vireeksi sekä *Gestimmtheit*in virittyneisyydeksi.

²⁸ Eksistentialisesta analytiikasta ja ymmärtämisestä eroaa eksistentinen (*existenziell*) ymmärrys, joka koskee omaa itseämme. Se tarkoittaa sitä, että *Dasein* ymmärtää itsensä eksistensistään käsin, mahdollisuudestaan joko olla itsensä tai olla olematta itsensä, tarttumalla kiinni mahdollisuuksiin tai lyömällä ne laimin. Tämä kysymys voidaan selvittää vain oman eksistoinnisen avulla. Se on *Daseinin* ontinen tehtävä. Näin myös erottelu eksistentialisen ja eksistentisen ymmärryksen välillä kytkeytyy ontologisen ja ontisen erotteluun. (GA2, §4)

Nimenomaan tässä suunnassa Werner Maihofer asettaa traditionaalista abstraktia luonnonoikeutta vastaan konkreettisen luonnonoikeuden, joka perustuu tilannekohtaiseen asioiden luontoon. Ihminen on heitettynä epäinhimilliseen maailmaan, jolloin konkreettinen luonnonoikeus voi merkitä vain ihmisen historiallisen itsemääräytymisen ennakoivaa luonnostelemista (*entwerfen*), joka ei ole perusteeton vaan huomioi annetun todellisuuden intressit ja odotukset. Siten luonnonoikeus eksistenssioikeutena voidaan ymmärtää Heideggerin pro-jektiona eli luonnoksena (*Entwurf*).²⁹

Fundamentaaliontologian suunnassa avautuu näin Heideggeriin perustuva kysymys oikeuden perustavasta olemuksesta. Heidegger ei itse pohdi oikeuden fundamentaaliontologian mahdollisuutta, mutta erityisesti sodan jälkeisessä saksalaisen kielialueen oikeusfilosofiassa keskeiseksi teemaksi nousi kysymys oikeasta oikeudesta, jonka ajattelussa nimenomaan Heidegger nousi keskeiseksi lähtökohdaksi.³⁰ Arthur Kaufmannin mukaan oikeusontologiaan vaikuttikin erityisesti Heideggerin eksistentiaalinen fundamentaaliontologia. Kaufmannille oikeusontologia merkitsi konkreettisesti eksistentiaalista olemisymmärrystä, johon liittyi ajatus historiallisesta tässä-ja-nyt luonnonoikeudesta.³¹

Aikansa keskeisimpiin saksalaisiin oikeusfilosofeihin kuuluneen Erik Wolfin mukaan filosofia kysyy olemista ja oikeusfilosofia oikeuden olemista ja olemisen tapaa oikeutena. Tämä on se perusta, jolta mahdollistuu Wolfin Heideggeriin vahvasti nojaava oikeuden fundamentaaliontologia (*Fundamentaltologie des Rechts*), joka kysyy ”onko oikeus?”. Näin Wolf erottaa oikeuden fundamentaaliontologian sen regionaaliontologiasta, joka kysyy ”mitä oikeus on?” (oikeuden substanssin kysymys, johon kuuluu kysymykset oikeusinstituutioista, oikeuksia ja velvollisuuksia kantavan oikeussubjektin olemuksesta sekä tasa-arvoisuudesta kanssa- ja myötäihmisyytenä ja epäta-

²⁹ Maihofer, *Naturrecht als Existenzrecht*, s. 37–43.

³⁰ Termi *richtiges Recht* tulee kuitenkin saksalaisen oikeustieteilijä Rudolf Stammlerin vuonna 1912 julkaistusta teoksesta *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Heideggerin ja oikeuden suhdetta ovat pohtineet saksalaisella kielialueella oikeusfilosofit Erik Wolf, Arthur Kaufmann, Werner Maihofer, Walter Heinemann, Marc Blessing, Alessandro Baratta, Erich Fechner, René Marcic. Italiassa merkittävä ajattelija on ollut Antonio Villani. Suomalaisessa oikeusfilosofiassa Heideggeria ovat käsitelleet Panu Minkkinen ja Ari Hirvonen. Heideggerin etiikkaa ovat käsitelleet myös Juha Varto, Reijo Kupiainen ja Markku Lehtinen.

³¹ Kaufmann, *Einleitung*. Jo vuonna 1933 saksalainen oikeusteoreetikko Carl Polak oli kirjoittanut eksistentiaalifilosofian ja oikeuden suhteesta teoksessaan *Studien zu einer existentialen Rechtslehre*.

sa-arvoisuudesta riitana) ja ”miten oikeus on?” (oikeuden tehtävän kysymys, johon kuuluu kysymykset oikeustilasta, oikeusajasta, oikeuden asettamisesta, oikeudenkäytöstä ja oikeuden pidättämisestä).³²

René Marcicin mukaan juristit tanssivat oikeudellisen pitämisen, *Sollenin*, saleissa. He ovat kotonaan sen muodollisessa ja teknisessä maailmassa, mutta eivät tiedä mitään parkettien alaisesta todellisuudesta, olemisen, *Seinin*, maailmasta. Se on heille kauhistuttavan outo (*Unheimliche*). Oikeusfilosofia (oikeuden regionaaliontologia) kyllä etenee pohjakerrokseen, mutta vasta oikeusontologia jatkaa matkaa aina kellarin outoon todellisuuteen saakka.³³ Walter Heinemannin mukaan oikeuden fundamentaaliontologiassa kysymyksen oikeuden olemuksesta on suuntauduttava kysymykseen ”mikä on oleminen kohti oikeaa” (*Sein zum Recht*), joka ei ole pelkästään kysymys olemisesta oikeassa ja oikeudessa. Hänen mukaansa on kysyttävä miten laki ja sääntö ovat olemusyhteydessä olemiseen ja totuuteen sekä ihmisen olemassaoloon.³⁴

Maailmassaoleminen ja lankeaminen

Palataan *Olemiseen ja aikaan*. Meillä on siis kyky olemiskysymykseen ja me olemme jokapäiväisessä maailmassa käsilläolevien välineiden ympäröiminä. Heideggerin mukaan me olemme maailman paljastumisen asuinsijoja, ja maailma avautuu meille jokaiselle omalla tavallaan. Elämä faktisuutena on sitä, että meidän täytyy olla se erityinen oleva, joka me olemme. Meidän rakenteemme *Daseinina* on maailmassaoleminen, joka on lähes synonyymi *Daseinille*, sillä vain ja ainoastaan *Dasein* on maailmassa ja vain sen olemistapaa kuvaa adjektiivi maailmallinen. Heideggerille maailma ei ole niinkään olevan kaikkeutta, joka voi olla esillä maailman sisällä, vaan jotakin, jossa faktinen *Dasein* elää. Sen sijaan käsilläolevat oliot ovat maailmansisäisiä tai maailmaan kuuluvia. Maailma on se, mistä me huoleh-

³² Wolf, *Rechtsphilosophie*, s. 73–76. Heidegger kirjoitti Wolfin vuonna 1962 ilmestyneeseen 60-vuotisjuhlakirjaan *Existenz und Ordnung* Kantista ja olemisesta.

³³ Marcic, *Um eine Grundlegung des Rechts*, s. 511 ja 520.

³⁴ Heinemann, *Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers*. Jotta oikeuden fundamentaaliontologia olisi mahdollinen, niin Minkkinen edellyttää siltä sitä, että oikeutta ei ainoastaan nähdä maailmassaolevan *Daseinin* käytössä olevana välineenä vaan pikemminkin olemisen itsensä strukturaalisena osana. Tämä mahdollisuus on Minkkisen mukaan kuitenkin kyseenalainen. Minkkinen, *Thinking Without Desire*, s. 74–75.

dimme, ja me olemme sellaisia, jotka huolehtivat maailmasta. Oleminen maailmaa kohti on olemuksellisesti huolehtimisesta (*Besorgen*). (GA2, §12)

Maailmassaoleminen tulee edelleen ymmärtää ajallisuutena ja historiallisuutena (faktisen elämän historiallisuus). Vain *Dasein* on ajallinen (*zeitlich*). Muut oliot ovat ainoastaan ajansisäisiä.³⁵ Mutta mistä ajasta on kysymys? Jokapäiväisessä ja tavallisessa aikakokemuksessa on kyse maailmanajasta, käsilläolevien ja esilläolevien välineiden käytännöllisestä ajasta eli ajasta, jossa esineillä on oma aikansa (se on heräämisen ja nukkumaanmenon, aamiais- ja illallisen, töihin menon ja vapaa-ajan aikaa). Jokapäiväinen huolehtiminen löytää ”ajan” maailmansisäisestä olevasta, joka kohdataan ”ajassa”. Aristoteleesta lähtien aika on tematisoitu jonakin laskettuna, jossa laskettuna ovat hetkellisesti läsnäolevat nyt-hetket. Me ymmärrämme ajan keskeytymättömäksi ja jatkuvaksi nyt-hetkien seuraannoksi. Laskettua ja siten näkyviin saatua maailmanaikaa, joka on luonnontieteiden objektiivista aikaa, Heidegger kutsuu nyt-ajaksi, jonka olemme luonnostaneet itseemme. Tällainen nyt-aika ymmärtää väärin menneen ja tulevan, muistin ja ennakkoinnin. Sille mennyt on vain ”ei enää nyt, mutta aikaisemmin” ja tuleva ”ei vielä nyt, mutta myöhemmin”. Itse asiassa tällöin irrotamme ajan maailmasta, jonka seurauksena typistämme ja kätkemme maailmanajan sekä ajallisuuden yleensä.

Ajallisuudella Heidegger tarkoittaa alkuperäistä aikaa, jolle *Dasein* kuuluu, samalla kun ajallisuus kuuluu sille. Ennakointi ja muisti kytkyvät ajallisuuden ekstaattisia (ajallisuuden hetket ovat itsensä ulkopuolella) hetkiä toisiinsa. Siten *Dasein* ajallistaa itsensä ja maailmansa kolmen ekstaasin – tuleva, nykyinen ja mennyt – yhteytenä. Ajallisuuden hetket ovat tulevaisuudellisia, ja tulevaisuus taas on sen tulemista, missä *Dasein* omimmassa olemiskyvyyssään tulee itseään kohti. Koska se on ajallinen (*zeitlich*), on sen tapa varsinaisesti päättäväisenä kysyä ajallista (*temporal*) olemista ekstaattis-horisontaalisena ajallisuutena, jossa se on heitettyä menneestä nykyisyyteen, jotta se voisi olla tulevan tähden.³⁶ *Daseinin* olemista leimaa siten jokaisena hetkenä olemisen syntymän ja kuoleman välissä. Syntymä ei eksistentiaalisesti ymmärrettynä ole koskaan mennyttä siinä mielessä,

³⁵ Ajallisuudesta (*Zeitlichkeit*) Heidegger erottaa temporaalisuuden (*Temporalität*), joka soveltuu olemiseen, mutta ei *Daseiniin* tai mihinkään muuhunkaan olevaan.

³⁶ *Beiträge zur Philosophie*ssa Heidegger erottaa aika-tilan (*khnronos-topos*, *Zeit-Raum*) sekä fyysikan tila-ajasta että siitä tavanomaisesta käsityksestä, jonka mukaan asiat tapahtuvat jossakin historiallisessa paikassa ja ajassa, sillä aika-tila on toisiinsa kuuluvien ajan ja tilan alkuperäinen, yhtenäinen ja yhteinen lähde. Tämän kreikkalaiset ymmärsivät käsitteessään aika-tilan liikkumatilana, jossa olevat voivat tulla olemiseensa. (GA65, 376–378)

että se ei olisi enää esillä. Kuolema taas ei ole mitään ulkopuolista, joka ei vielä olisi esillä vaan vasta saapumassa. *Dasein* eksistoi syntyneenä, ”ja syntyneenä se on jo kuolemassa siinä mielessä, että on kohti kuolemaa”. (GA2, §72) *Dasein* on historiallisena rajallisuuden leimaamana huolena syntymän ja kuoleman välissä, johon heitettyä se omaksuu perinnön ollen olemuksellisesti tulevaisuudellinen päättäväisyys, joka luonnostaa perintöä ja tekee siitä omaa.

Nyt voidaan tehdä tärkeä erottelu varsinaisuuden, ominaisen tai autenttisuuden (*Eigentlichkeit*) ja epävarsinaisuuden, ei-ominaisen tai epäautenttisuuden (*Uneigentlichkeit*) välillä. Heideggerin mukaan meidän itsetuntemuksemme ja oman olemiskyvyn ymmärryksemme kuuluu ajalliseen olemiseemme ”paikalla” tai ”täällä”, joka on olemuksellisesti ymmärtämistä. Varsinaisuus merkitsee meidän eksistentiaalista itseymmärrystämme ja sitä, että olemisperustamme on omassa itsessämme eli omaperäisyyttä. Omaan eksistenssiimme kuitenkin kuuluu taipumus paeta varsinaisuudesta epävarsinaisuuteen jokapäiväiseen tynnytetyn itsevarmuuden kodikkuuteen. Kotonaolemisessa on kuitenkin kyse lankeamisesta (*Verfallen*), jossa *Dasein* kääntyy pois itsestään. Epävarsinaisuus seuraa siitä, että pidämme itseämme käsilläolevana tai esilläolevana emmekä *Daseinina*, jolle kuuluu maailman tulkitseminen. Julkinen keskenäänoleminen hajottaa oman *Daseinin* kokonaan ”toisten” olemistapaan, jolloin toiset katoavat eroavaisuudessaan ja nimenomaisuudessaan. Tämä on kuka tahansa tai jokamies (*das Man*) diktatuuria: me arvioimme, arvostelemme, nautimme, pukeudumme, luemme kuin kuka tahansa. Kenen tahansa olemistapa on Heideggerin mukaan tavanomaisuus, joka antaa mallin soveliaalle sekä hyväksyttävälle ja vahtii jokaista esiin tunkevaa poikkeusta. Kenen tahansa epävarsinainen huolehtiminen tasoittaa kaikki olemismahdollisuudet. Jokainen on tällöin toinen ja kukaan ei ole itsensä. Tällöin julkisuus hallitsee kaikkea maailman ja *Daseinin* tulkintaa, koska se ei koskaan mene itse asiaan. (GA2, §26–27, §31)

Tässä kaikessa on kyse kenen tahansa lankeamisesta jutteluun (höpisyimme, jotta torjuisimme hiljaisuuden ja pitäisimme yllä kommunikaatiota), uteliaisuuteen (sellainen oleskelemattomuutemme lähimmän ääressä, joka pitää huolta jatkuvista huvitusmahdollisuuksista) ja kaksimielisyyteen (aidosti ja uutena luotu on vanhentunutta heti kun se on julkisesti ilmennyt), jotka luonnehtivat *Daseinin* jokapäiväistä olemista maailmassa. Tällöin *Dasein* on itse asiassa poissaoleminen (*Wegsein*), koska se ei ole ”paikalla” tai ”tässä” (*Da*) vaan ”poissa” (*Weg*). (GA65, 301)

Oikeusjärjestyskin perustuu kenen tahansa ideaalin ylivaltaan ja saa si-

sältönsä julkisesta jutustelusta, jossa asetetaan normeja ja esitetään niiden tulkintoja, jolloin kenenkään ei tarvitse tehdä itse ratkaisuja oikeasta ja väärästä. Laissaoleminen on siten epävarsinaista kenenä tahansa olemista. Minkkinen analysoikin oikeutta välineenä, jolloin *Daseinin* olemistapa suhteessa oikeuteen on epävarsinainen. Sellaisena oikeus ohjaa jokapäiväistä käytöstämme läpinäkyvällä tavalla, joka ylläpitää muiden ihmisten kanssa jaetun maailman merkityksellistä ja järjestyksenmukaista kokemusta. Ilman oikeuden järjestystä *Daseinin* maailma ilmenisi merkityksettömänä. Mutta kuinka sitten *Dasein* saattaa osoittaa tämän järjestyksen korrektiuden tai oikeellisuuden? Vastaus on siinä, että sen on juurrutettava itsensä maailmaansa ja perustettava itselleen kiinteä paikka, joka takaisi oikeusjärjestyksen vakauden.³⁷

Ahdistus, kuolema ja omatunto

Jos lankeaminen pakona pakenee julkisuuden kotoisuuteen, keneen tahansa ja huolehdittuun ”maailmaan” (maailma olevien kaikkeutena) ja jos maailmassaolemisessamme ja laissaolemisessamme olemme pysyvissä lankeamisen tilassa, niin voiko mikään horjuttaa jokapäiväistä touhuiluamme olevien parissa?

Heideggerin mukaan ahdistus (*Angst*) herättää *Daseinissa* olemisen kohti ominta olemiskykyä, joka merkitsee olemisen vapaana itsensä valitsemista ja itsensä saavuttamista. Ahdistuminen olotilan moduksena avaa edelleen maailman maailmana alkuperäisesti ja suorasti. Mikä sitten ahdistaa niin paljon, että jokapäiväinen maailma horjuu? Ahdistava asia ei ole jokin oleva vaan kokonaan määrittämätön. Ahdistuksessa me oleilemme ei mitään eikä missään – tuntuu oudolta ja kaamealta (*unheimlich*). ”Se on niin lähellä, että se ajaa ahtaalle ja salpaa hengityksen – mutta ei ole missään”. (GA2, §40) Outous merkitsee sitä, että olemme poissa tutusta ja itsestäänselvästä jokapäiväisestä kotonaolemisesta ja saavumme kodittomuuteen (*Un-zuhause*). Ahdistuksessa me kuitenkin pääsemme lähelle olemassaolomme epävakauden ymmärtämistä. Ymmärrämme itsemme hajaantuneeksi aukeamaksi ja avautuneisuudeksi, koska ahdistus heittää meidät takaisin siihen, mistä me olemme ahdistuneet – se heittää meidät varsinaiseen maailmassaolemisen kykyymme. Heidegger tavallaan kääntää pääläelleen jokapäiväi-

³⁷ Minkkinen, *Thinking Without Desire*, s. 48–59.

sen ajattelumme, sillä hänen mukaansa tyyni ja tuttu on itse asiassa *Daseinin* outouden modus eikä toisinpäin. Siksi kodittomuus on eksistentiaalis-ontologisesti alkuperäinen ilmiö. Ahdistuksessa yksilöidytään varsinaisesti, joten se asettuu vastakkain epävarsinaisen yksilöitymisen keneen tahansa. Kuitenkin kummatkin yksilöitymisen muodot ovat toisistaan riippuvaisia itsensä tulkinnan muotoja.³⁸

Se mikä todella ahdistaa on *Daseinin* maailmassaoleminen ajallistumisena, jossa nyt keskeiseksi tulee kuolema sellaisena äärimmäisenä mahdollisuutena, joka osoittaa mahdottomuutemme olla täällä, asettaa meidät maailmassaolemisemme rajoille sekä kyseenalaistaa jokapäiväisyyden huolet. Kuoleman mahdollisuudessa *Dasein* luovutetaan itselle maailmassaolemisen ohimenneisyyden ennakoivassa mahdollisuudessa. Vain oleminen vapaana kuolemalle antaa *Daseinille* selvän päämäärän ja sysää eksistenssin rajallisuuteensa, jolloin se tuodaan kohtalonsa yksinkertaisuuteen. Oma kuolema on jotakin, mistä kukaan ei voi vieraantua. Jokaisen on otettava kuolema vastaan ajallaan. Kuolema merkitsee Heideggerille ainutlaatuista olemisen mahdollisuutta, jossa on kyseessä *Daseinin* oleminen. Se koostuu ontologisesti kahdesta puolesta: se on ”minun” kuolemani ja se koskee eksistenssiäni. Tässä olemisessa-kohti-kuolemaa (*Sein-zum Tode*) on kyse *Daseinin* alkuperäisestä tapahtumisesta, ”joka sisältyy varsinaiseen päättävyyteen, ja jossa täälläolo [*Dasein*] vapaana kuolemaan *jättäytyy* omaan haltuunsa mahdollisuudessa, jonka se on perinyt mutta samalla valinnut”. (GA2, §74) Vain olemisessa-kohti-kuolemaa maailma ylitetään varsinaiseen ajallisuuteen, jolloin vasta saatan sanoa jossain määrin absoluuttisesti ”minä olen”, jonka lausun tyhjyyteni edessä. Tällöin itse yhtäältä on erotettu maailmasta ja toisaalta on vielä maailmassaolemisen tavalla, mutta nyt maailma on sellainen, etten ole enää maailman ehdoin vaan täysin itsestäni ja itsekseni.

Ahdistuksen ja olemisen-kohti-kuolemaa ohelle kohoaa omatunto (*Gewissen*) ja sen kutsu (*Ruf*). Mutta omatunto ei sano mitään, ei tule julki, ei ole kommunikaatiota eikä säädä mitään sisällöllisiä normeja, joiden noudattamiseen voisi paeta omaa tilannekohtaista vastuuta. Viime kädessä oma-

³⁸ Pelko taas on Heideggerille ”maailmaan” langennutta, epävarsinaista ja itseltään sellaisena kätkettyä ahdistusta. Varsinainen ahdistus on harvinaista. Siitä pitää huolen julkisuuden ja lankeamisen ylivalta. Ilmiön harvinaisuus itse asiassa osoittaa, että *Dasein* pääasiassa pysyy itseltään varsinaisuudessaan kätkettynä, mutta tulee ahdistuksen perusolotilassa alkuperäisellä tavalla avatuksi. Filosofiassakaan ahdistusta ei ole juuri tulkittu sen eksistentiaalis-ontologisessa konstituutiossa ja tehtävässä.

tunto kutsuu ainoastaan tahtoon-omata-omatunto. Omantunnon äänetön ääni kutsuu olemisestaan huolta (*Sorge*) kantavan *Daseinin* syyllisenäolemiseen (*Schuldigsein*). Mutta minkä tuomioistuimen edessä olemme oikein syyllisiä?

Syyllisyys (*Schuld*) ei ole Heideggerille jonkin puutetta, vastuullisuutta jonkin käsillä- tai esilläolevan puutteen johdosta, olemista syynä jollekin puutteelle toisen maailmassaolemisessa, toisen eksistenssin vaarantamista lainrikkomisen tai muun vastuuttomuuden vuoksi tai velallisuutta, joka velallisen tulisi korvata tai sovittaa. Heidegger irrottaa varsinaisen syyllisyyden kaikista lain ja ”pitämisen” suhteista, ja vasta alkuperäisen syyllisenäolemisen perustalta mahdollistuu syyksiluettavuus ja syyntakeisuus eikä päinvastoin. Itse asiassa arkiymmärrys (jollaista myös juridinen ymmärrys on), joka laskeskelee normeja vastaan tehtyjä rikkomuksia etsiskellen sovittusta, hyvitystä tai rangaistusta, käy pois omimmasta syyllisenäolemisestaan puhuakseen sitä äänekkäämmin rikoksista, rikkomuksista ja erehdyksistä.³⁹

Kyse on siitä, että *Dasein* on olemisensa perustassa syyllinen. Eksistentiaalinen syyllisyyden määritelmä käsittää syyllisyyden olemiseksi tyhjyyden perustana. Eksistentiaalinen syyllisyys on itse asiassa perustana *Daseinin* olemiselle, joka on määritetty ”ein” kautta, siis oleminen ei-min-kään syynä tai perustana. Täsmennetään tätä ”ei”-kuviota hieman. *Dasein* on heitettyä maailmaan, joten sitä *ei* ole tuotu tänne omasta voimastaan *eikä* se itse vastaa ja päättää maailmaan tulemisestaan. Sen on kuitenkin eksistoitava, mutta koska se *ei* ole itse asettanut perustaansa *eikä* sitä koskaan kykene hallitsemaan, niin se seisoo omalla painollaan, jonka sen vire ilmaisee taakkana. Siksi sen on tehtävä heitettyä olemisensa omien mahdollisuuksiensa perustaksi luonnostamalla mahdollisuuksiinsa, joihin se on heitetty. Tässä tehtävässä sillä *ei* ole synnynnäistä luontoa, olemusta tai normeja, jotka ohjaisivat sitä, vaan se on puhdas mahdollisuus, jonka on valittava joitakin mahdollisuuksia ja hylättävä toisia. Jotta *Dasein* nyt olisi itsensä heitetty perusta, niin se on olemiskykyä, jossa on kyse huolesta. Mutta tästä alkuperäisestä syyllisyydestä ja sen ”eistä” *Dasein* lankeamisessaan pakenee keneen tahansa ja jokapäiväisten lakien maailmaan unohtaen oman eksistentiaalisen syyllisyytensä ja velkansa. Siksi alkuperäinen syyllisyys pysyy ensi sijassa avaamattomana.

³⁹ *Schuld* ei ole Heideggerille kristillinen synnin käsite, joskin sen jäljet on nähtävissä siinä samaten kuin syyllisyyden, väärintekemisen, lainrikkomisen, rikoksen ja niistä seuraavan velan teemat, jotka ilmenivät antiikin Kreikassa ja siitä eteenpäin.

Vain koska *Dasein* on olemisensa perustassa syyllinen, niin omatunto on mahdollinen. Omantunnon kutsu on huolen kutsu, joka kutsuu *Daseinia* pois eksyneisyydestä keneen tahansa ja ottamaan päättäväisesti vastuun omimmasta mahdollisuudestaan. Se on haaste, joka haastaa kuulemaan omaa itseä ja varsinaista syyllisyyttä sekä sivuuttamaan kenen tahansa kuulostelun ja velanmaksun toisille. Sen kutsu antaa ymmärtää alkuperäisen syyllisenäolemisen, joten se on sellainen takaisinkutsu, joka kutsuu eteenpäin mahdollisuuteen ja omaksumaan eksistoiavasti heitetty oleva, joka se itse on. Toisin sanoen sen on ymmärrettävä heitteisyyden tyhjä perusta, joka sen on nostettava eksistenssiin. Näin *Dasein* on asetettu valinnan eteen kahden äärimmäisen ”olla” väliin – itse, joka on maailman ehdoin, tai itse, joka on itsensä ehdoin – sekä kahden äärimmäisen ”kuinka” väliin – sallia itsensä tulla elätetyksi jokapäiväisten huoltien toimesta tai olla todella vastuussa omasta olemisestaan. Kaiken kaikkiaan haasteen oikea kuuleminen merkitsee itsensä ymmärtämistä omimmassa olemiskyvyssään, jolloin *Dasein* valitsee itsensä ja mahdollistaa omimman syyllisenäolemisensa. (GA2, §58)

Onko oleminen-kohti-kuolemaa eksistentiaalisena mahdollisuutenani, tietoisuutena omasta rajallisuudestani ja vapauteni välttämättömänä ehtona olemukseltaan eettinen? Pääsemmekö lankeamisen, ahdistuksen, kuoleman ja omantunnon kautta *Daseinin* etiikkaan ja siten Heideggerin fundamentaaliontologiassa avautuvaan oikeuskysymykseen? Vai riisuuiko Heidegger omastatunnosta ja syyllisyydestä eettisyyden sitä perustavamman eksistentiaalisuuden hyväksi? Olemme askeltaneet risteykseen, josta avautuu neljä polkua:

(1) Tuoko lankeaminen ja epävarsinaisuus moraalisen paheksunnan peliin mukaan, jolloin epävarsinaisesta oikeassaolemisesta (tai toisin sanoin laissaolemisesta) eroava varsinainen oikeassaoleminen (*Im-Recht-sein*) olisi varsinaista olemista? Tässä on oltava tarkkana, sillä Heideggerin mukaan varsinaisuus ja epävarsinaisuus muodostavat eksistentiaaleina *Daseinin* olemista, joten lankeamisella ei ole negatiivista tai moralistista arvoa eikä se viittaa maallistunutta ihmisen syntiinlankeemusta. *Dasein* on langennut maailmaan olevien kaikkeutena, mutta se ei merkitse sitä, että *Dasein* menettäisi olemisensa. Lankeaminen merkitsee olemisen totuuden unohtamista olemukseltaan ajattelematta jätetyn olevan paineessa. Epävarsinaisuus ei ole ei-enää-maailmassaolemista vaan erityinen tapa olla maailmassa. Kyse ei myöskään ole mistään putoamisesta jostakin puhtaasta ja korkeasta alku-

tilasta maailman kurjuuteen vaan itsensä tulkitsemisesta maailman ehdoin. Itse asiassa maailmassaoleminen on itsensä tähden, mutta tämä itse on ensi sijassa ja ennen kaikkea epävarsinainen kuka tahansa itse. Siksi maailmassaoleminen on Heideggerin mukaan aina jo langennutta. Oikeusjärjestys, lait, moraalinormit ja oikeudenmukaisuusperiaatteet kuuluvat tähän langenneeseen maailmassaolemiseen. Ne ovat kenen tahansa säätämiä säädöksiä ja periaatteita, jotka ennalta annettuina vapauttavat ihmisen valinnan ja päätöksen välttämättömyydestä eri tilanteissa. Sosiaalinen konformismi merkitsee epävarsinaisuutta ja välinpitämättömyyttä varsinaisesta olemisen tavasta. Maailmassaolevina elämme väistämättä langenneina nyt-hetkien aikaan tullen keiksi tahansa.

(2) Entä omatunto? Se ei Heideggerille ole etiikan tai moraalifilosofian käsite vaan luonteeltaan ontologinen. Se ei kutsu meitä suinkaan mihinkään oikean tai hyvän ideaan tai periaatteeseen tai lainmukaisuuteen. Se ei myöskään säädä säädöksiä siitä, kuinka meidän tulisi olla, tai ohjaa siihen, kuinka me tunnistamme ja vältämme pahan.⁴⁰ *Olemisen ja ajan* ”etiikka” painottaa oman perustan ajattelemista ja sen mahdollistamaa ja aikaansaavaa varsinaistumista olemisena-kohti-kuolemaa. Kuolemani avaa olemiseni varsinaisesti omanani. Heideggerin ontologisessa ”etiikassa” mahdollisuus onkin olennaista suhteessa *Daseiniin*: *Dasein* ei ole vain ja ainoastaan tosiasia – siinä on kyse jokaisen omimmasta kyvystä ja mahdollisuudesta olla olemistaan.

(3) Onko ontologiassa todella etiikkaa? Fundamentaaliontologia kohtaa kysymyksen olemisen mielestä yleensä. Oleminen on Heideggerille filosofian perusteema. Se ei ole mikään olevan laji tai suku, mutta se on ominaista kaikelle olevalle. Lähtökohtana fundamentaaliontologialle on nimenomaan meidän *Daseinina* ollessamme omaama esiontologinen olemisymmärrys, jonka radikalisoinnin ja selventämisen kautta päästään fundamentaaliontologiaan. Juuri siksi Heideggerin kysyvä ajattelu koskettaa meitä kaikkia olemisessamme. Tämä tapahtuu kuitenkin ainoastaan epävarsinaisessa ja jokapäiväisessä olemassaolossa epävarsinaisen käänteinä suhteessa var-

⁴⁰ Varton mukaan *Olemisen ja ajan* etiikka ei olekaan tahdonalaista pyrkimystä vaan ihmisen perustan ontologisesti määräämää itseksi tulemistä. Varsinaistumisessa kukaan toinen ei voi antaa normia siitä, kuinka itseksi tullaan, koska tällaiset normit ovat julisuuden alueella. Varto, *Tästä jonnekin muualle*, s. 110–111.

sinaisesti omaan omantunnon painaessa minua vastuuna. Omantunnon kutsun kuuleminen merkitsee syyllisyyden kääntymistä vastuunotoksi: ensisijaisesti huoleksi omasta olemisesta sekä toissijaisesti asioista huolehtimiseksi ja huolenpidoksi toisista. Siten omalle olemiselleen avoin *Dasein* on tehtävä itselleen: se voi valita varsinaisuuden ja epävarsinaisuuden välissä, toteuttaa tai olla toteuttamatta juuri ja vain sille itselleen päteviä mahdollisuuksia. Kun *Dasein* sallii itsensä tulla kutsutuksi mahdollisuuteensa tulla vastuulliseksi, niin se valitsee itsensä tahdossaan omata omatunto. Siten se joutuu jatkuvasti kohtaamaan itsensä ja siten toiset. Heideggerin mukaan tässä on kyse päättäväisyydestä (*Entschlossenheit*), joka on päättämättömyyden julkisuudessa olevan ja sinne lankeavan *Daseinin* alkuperäinen ja varsinainen totuus. Tällainen *Daseinin* ”ontologia” ei Jean Grondinin mukaan ole vain suuntautunut kohti etiikkaa vaan on itsessään eettinen hanke, joka pyrkii maailmassaolemisen radikaaliin eli eettiseen ymmärrykseen. Heidegger asettikin filosofiassaan vallitsevaa akateemista epistemologiaa ja metodologiaa vastaan faktisuuden hermeneutiikan, joka herättää henkiin vapauden ja itsemääräytymisen mahdollisuuden tilannesidonnaisessa ja eettisessä olemassaolossamme.⁴¹

(4) Werner Marx asettaa Heideggerin ajattelulle Friedrich Hölderlinin kysymyksen ”onko maailmassa mittaa?”. Marxin ei-metafyysinen fenomenologinen etiikka lähtee liikkeelle Heideggerin lähiluvusta, erityisesti ihmisen olemisesta-kohti-kuolemaa. Heideggerin ajattelussa ei kuitenkaan ole varsinaisesti sijaa kysymykselle hyvän ja pahan mitasta inhimillisen toiminnan alueella. Siksi Heideggeria on ajateltava eteenpäin, ja Marxin mukaan ihmisen olemukseen kuuluva kuolema saattaa itsessään olla mittaa ja järjestystä säättävä voima. Heideggerin pohjalta hän ei kehitä mitään universaalialia jumalalliseen lähteeseen tai inhimilliseen rationaalisuuteen perustuvaa oikeus- ja moraaliperiaatteiden etiikkaa vaan osoittaa mahdollisuuden muutoksiin *Daseinin* omassa elämässä, jotka saattavat seurata erityisestä kokemuksesta, joka on nimenomaan oman kuolevaisuuden kokemus. Marx asettaa laskelmoivaa sääntöjen määräämää etiikkaa vastaan Heideggerin termin *Gestimmtheit*, virittyneisyys, joka määrää niin ihmisen näkökulmaa omaan itseän ja toisiin olioihin kuin ihmisen asenteita ja toimintaa. Ihminen tunnistaa emotionaalisessa vireessään mikä on oikein tietyssä ti-

⁴¹ Grondin, *The Ethical and Young Hegelian Motives*, s. 348 ja 355.

lanteessa. Erityisesti ahdistus kuoleman edessä on järjestyttävä ja paikoiltaan siirtävä (*Entsetzen*) vire, jossa ihminen ymmärtää avuttomuutensa ja riippuvaisuutensa muista kuin itsestään. Ratkaisu tässä tilanteessa ei ole Heideggerin päättäväisyys, vaan se, että toinen tulee tällöin tunnistetuksi ei (ihmis- ja perus) oikeuksien omistajana vaan ainutlaatuisena kanssaihmisenä (*Mitmensch*), joka on myös kuolevainen ja joka on meidän pelastuksemme ahdistuksen hetkellä. Tämä kokemus on kykenevä muuttamaan jokapäiväisen välinpitämättömyyden, eristäytyneisyyden ja egoismin huolehtimiseksi ainutlaatuisista toisista ja myötätunnoksi heitä kohtaan. Kuolevainen avaa kuoleman ahdistuksessaan mitan kokemukseksi, jolloin hän kykenee tekemään eron sopivan hyvän ja epäsoptivan pahan välillä.⁴²

Toisen kanssa olemisesta

Voimme nyt vastata: oikeuskysymys ei sulkeudu *Olemisen ja ajan* ulkopuolelle vaan toteutuu siinä radikaalilla tavalla. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger nimittäin herättää omantunnon kutsuna uudenlaista vastuuta omasta elämästä ja vapaudesta, jota kuka tahansa välttelee. Heideggerille keskeisen varsinaisuuden ja itsensä haltuun ottaneen itsen perustana on *Daseinin* radikaali päättäväisyys. Mutta onko Heideggerin eksistentiaalisissa ”hyveissä”, päättäväisyydessä ja varsinaisuudessa, sijaa toisille ja oikeudelle?

Olemisessa ja ajassa Heidegger tulkitsee *Daseinin* jokapäiväisiä toimintoja sille läheisessä ympäristössä (*Umwelt*). Hän kutsuu näitä kanssakäymiseksi maailmassa ja maailmansisäisen olevan kanssa, joka on eriytynyt huolehtimista moninaisissa tavoissa. Heidegger tutkii ensinnäkin käsillä-

⁴² Marx, *Gibt es auf Erden ein Mass?*, s. 105–108. Emmanuel Levinas nostaa ensisijaiseksi toisen kuoleman, joka Heideggerilla on sivussa. Levinaksen kritiikin mukaan Heideggerilla ontologian ja olemiskysymyksen ensisijaisuus johtaa sitä perustavamman etiikan ja toiseuden sivuuttamiseen. (Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*) Jari Kauppinen mukaan Heideggerilla kuolema onkin subjektiivis-solipsistinen aina siihen saakka kun hän esittelee neliyhteyden (*Geviert*). (Kauppinen, *Atopologies of Derrida*, s. 25) Todellakin Heidegger siirtyy syntymän ja kuoleman välissäolemisesta maan ja taivaan, kuolevaisten ja jumalallisten välissäolemiseen. Heideggerin neliyhteyttä voidaan ajatella eteenpäin oikeuskysymyksen suunnassa. Siinä avautuu nimittäin ajatus sellaisesta maailmassa-yhdessä-viivähtämisen jatkuvasta tapahtumasta, joka ilman yhtä keskusta sekä sallii kaikkien neljän olla itsenään että yhdistää ne toisiinsa. Jokainen neljästä peilaa omalla tavallaan toisten olemista ja tällöin peilautuu itse takaisin omaansa yhteenkootun neliyhteyden sisällä, jonka vuoksi ne eivät vetäydy erillisiksi identiteeteiksi. Neliyhteyden peilaamisen vuorovaikutusta voidaan kutsua maailmaksi. (Ks. esim. BWD)

olevan olemista, joko kohdataan toimeliaassa ja käytävässä huolehtimisessa (*Besorgen*). (GA2, §15)

Mutta maailma on aina jo se, minkä jaan muiden kanssa. Minä olen maailmassa aina toisten *Daseinien* kanssa, jotka ovat kanssatäälläolemisessään (*Mitdasein*) minun kanssani. Olemisemme on siten kanssaolemista (*Mitsein*). Me voimme olla toisten kanssa, toisille, toisia varten, toisten puolesta, ilman toisia tai välinpitämättömästi toisten äärellä. Heideggerin huolen kolmio täydentyy nyt toisista huolehtimisena (*Fürsorge*). Huolenpito toisista voi olla varsinaista tai epävarsinaista. Epävarsinainen huolenpito hyppää toisen sijaan asettaen itsensä toisen paikalle, hallitsee toista, ottaa hoitaakseen toiselle kuuluvat tehtävät, pitää toisesta huolta tämän puolesta, vapauttaa toisen huolesta ja tuntee toisen vain tämän tarpeiden kautta, joista täytyy huolehtia. Tällöin toisen ei sallita olla oma *Daseininsa*, vaan hänet kohdataan asioitaan hoitamaan kykenemättömänä olevana. Toisen huolen omaksuva huolenpito, jota leimaa etäisyys ja varauksellisuus, määrittää laajamittaisesti keskenäänolemista (*Miteinandersein*) ja liittyy käsilläolevan huolehtimiseen (*Besorgen*). Varsinainen huolenpito taas on edellätoimivaa. Se sallii toiselle tämän huolen, palauttaa huolen huolena varsinaisesti ensi kertaa toiselle takaisin, vapauttaa toisen vapaudessa itseensä, jolloin toinen voi tulla itsensä luo. Tällöin toista ei ymmärretä maailmasta käsin ja maailman ehdoilla vaan toisesta itsestään käsin, josta toinen kantaa huolta. (GA2, §26)

Näin ollen kritiikki siitä, että Heideggerin kanssaoleminen ja maailmassa-oleminen on vain seurausta subjekti-keskeisen *Daseinin* konstitutiivisista teoista on virheellinen. Kuitenkin Heidegger tuo esiin kanssaolemisen lähes vaivihkaa, ja *Olemisen ja ajan* jälkeen sen ajattelu syrjääntyy. Pikemminkin hänen mukaansa niin oma *Dasein* kuin toisten *Mitdasein* kohdataan ensi sijassa ja ennen kaikkea ympäristöllisesti huolehditussa ja tavanomaisesti paljastetussa kanssamaailmassa (*Mitwelt*), jolloin ”minä” en ”ole” varsinaisen itsen tavoin, vaan minä olen annettu toisten mukaan, toisina ja toiset ovat kenen tahansa tavalla. *Dasein* onkin jokapäiväisessä itsenä- ja kanssaolemisessään enimmäkseen kuka tahansa. Olemisen kanssamaailmassa *kuinka* on tavanomaisuutta, ja tämä *kuinka* määrittää kysymyksen *kuka*, joka on kuka tahansa.⁴³ Itse asiassa Heidegger ei koskaan sano sitä, kuinka me voisimme olla varsinaisesti maailmassa ja toisten kanssa, sillä varsinai-

⁴³ Theodore Kisiel on kuvannut sitä kuinka Heideggerin maailmojen kolmio (ympäristö, kanssamaailma ja itsemaailma) muuttuu huolen kolmioksi (huoli, toisista huolehtiminen

nen itsenäoleminen liittyy ennen kaikkea omaan olemiseen-kohti-kuolemaa, jolloin ei enää olla jokapäiväisen maailman ja siinä kohdattavien toisten ehdoin. Huoli itsestä onkin alkuperäisempää kuin huolehtiminen maailmasta ja toisista. (GA2, §27) Tässä kysymys etiikasta ja oikeudenmukaisuudesta Heideggerilla väistämättä kompuroi.

Frederick A. Olafson on kuitenkin luonnostellut Heideggerin etiikan perustaa *Olemisessa ja ajassa* välähtävien kanssaolemisen ja huolehtimisen käsitteiden kautta kytkemällä Heideggeria voimakkaammin kanssaolemisen olemiseen. Olafsson ei pyri esittämään mitään moraalista totuutta vaan sellaisen suhteen ihmisten keskuudessa, joka toteutuu kyvyssämme tunnistaa yhteinen totuus. *Daseinin* tapa olla maailmassa on se, että se paljastaa (*entdecken*) muut olevat ja itsensä tuoden ne kätkeytymättömään (*Unverborgenheit*) eli läsnäoloon. Olafsonin mukaan olemisen on tältä pohjalta ymmärrettävä läsnäolon ja vastavuoroisen tunnistamisen miljööksi, jolloin käsitämme fundamentaaliontologisen etiikan paikan paikaksi maailmassa, jossa ek-sistoivat oliot kohtaavat toisensa. Me olemme heitettyjä eettisiin suhteisiin, joissa olemme yhtäaikaaisesti vapaita ja velvoitettuja: olemme vapaita, koska ainoastaan suhteessa toisiin voimme tunnistaa ja toteuttaa oman olemuksemme, velvoitettuja, koska emme voi pitää oikeutenamme kohdella toisia tavalla, jota emme hyväksyisi itseemme kohdistuvana. Heideggerin kanssaoleminen perustaa sellaisen suhteen itsen ja toisen välille, jolla on normatiivinen luonne. Tämä suhde saa ilmaisunsa ”pitämisessä”. Toisin sanoen meidän olemisemme toisten tähden seuraa kanssaolemisesta vastavuoroisen läsnäolon suhteena. Olafson katsoo kuitenkin, ettei Heidegger korosta ajattelussaan kanssaolemista. Heidegger kytkee etiikan läsnäoloon, mutta ei tunnista vieläkin tärkeämpää yhteyttä etiikan ja vastavuoroisen läsnäolon ja siten kanssaolemisen kanssa. Hänen ajattelustaan uupuu sen ajattelu, mitä seurauksia on sillä vastavuoroisella läsnäolemisella, jonka tekee välttämättömäksi meidän ek-sistenssijemme moninaisuus. Siksi Heideggerin olemisen totuus alkuperäisenä etiikkana on vailla viittausta suhteeseemme toisten kanssa, mutta tämän ajattelun mahdollisuus lepää Heideggerin kanssaolemisen ajattelemisessa.⁴⁴

ja huolehtiminen). Vaikka vuoden 1925 luennoilla Heidegger oli hylännyt kanssamaailman, koska maailma itsessään ei koskaan ole täällä kanssa, vaan se on se, missä *Dasein* huolehtimisena on joka hetki, niin *Olemisessa ja ajassa* se esiintyy edellä kuvatulla tavalla. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, s. 383–384. Ks. GA20, 333.

⁴⁴ Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics*, s. 1–5 ja 96–100.

Joanna Hodgen mukaan Heideggerin ajattelussa on eettinen ulottuvuus, joka edeltää jakoa niin etiikkaan ja metafysiikkaan kuin yksilölliseen ja yhteisölliseen identiteettiin. Kyse on ei-antroposentrisestä etiikasta, jossa *Dasein* on eräs itsesuhteen muoto, joka on systemaattisesti kytkeytynyt samankaltaisiin ja erilaisiin, tunnistettuihin ja tunnistamattomissa oleviin toisiin sekä erojen ja toiseuden mahdollisuuden perustaan eli olemiseen.⁴⁵ *Daseinin* maailma on aina jo toisten kanssa jaettu kanssamaailma, ja maailmassaoleminen ilmaisee toisten kanssa olemista. Eksistentiaaliteologi Max Müllerin mukaan suhde kanssaihmiin onkin alkuperäinen, aina jo paikalla. Tämän vuoksi velvollisuus ja oikeus kuuluvat alkuperäisellä tavalla ihmisen ”luontoon”. Vain toisen kanssa ihminen saattaa olla itse ja antaa siten itse itsensä omassa vapaudessaan.⁴⁶ Samoin Wolf, Karl Barthia seuraten, sanoo, että minä en voi olla enkä tulla minäksi ilman sinua.⁴⁷

Edelleen Maihofer yhdistää oikeuskysymyksen Heideggerin *Daseinin* analytiikkaan teoksessaan *Recht und Sein*. Maihoferin mukaan oikeuden fundamentaaliontologian tehtävä on maailmassaolemisen peruseksistentiaaleja vastaavan oikeudellisen olemistavan eli oikeassaolemisen analytiikka. Maihofer pitää oikeutta sinä järjestyksenä, jossa *Dasein* on olemassa suhteessa toisiin kanssaolemisessaan.⁴⁸ Siten Maihofer näkee oikeuden varsinaisena ja autenttisena järjestyksenä. Tämän seurauksena *Daseinin* maailmassaoleminen ei välttämättä ole aina epävarsinaista, vaan se saattaa olla myös varsinaista. Tämä varsinaisuus merkitsee olemisen sosiaalista tapaa. Näin ollen varsinainen oleminen ei ole ainoastaan itsenäolemistä (*Selbstsein*) vaan myös jonakinolemista (*Alssein*), joka viittaa *Daseinin* vastavuoroisiin eksistentiaalisiin suhteisiin toisiin *Daseineihin*, joiden kanssa maailmaa jaetaan. Jonakinolemisessa ihminen on heitettyyn tiettyyn tilanteeseen, jossa hän omaa tietyn sosiaalisen roolin, jossa kysymys ei ole niinkään siitä, mitä minun tulee tehdä vaan, miten minun tulee toimia vaik-

⁴⁵ Hodgen mukaan Heidegger kuitenkin jättää käyttämättä oman ajattelunsa mahdollisuudet, koska hän palaa metafysiikan perustaan kysymättä ”mitä etiikka on?”. Hodge, *Heidegger and Ethics*, s. 3.

⁴⁶ Müller, *Die ontologische Problematik des Naturrechts*, s. 463–464.

⁴⁷ Wolf, *Recht des Nächsten*, s. 20.

⁴⁸ Viittasin jo Maihoferin konkreettiseen luonnonoikeuteen. Hänen aiemmassa kirjoituksessaan se perustettiin nimenomaan *Daseinin* maailmassaolemiseen kanssaolemisena ja siitä seuraavaan päättäväiseen toisista huolehtimiseen. Sen normatiivisen vaikutuksen esimerkkejä ovat Kantin kategorinen imperatiivi ja kultainen sääntö. Maihofer, *Die Natur der Sache*, s. 167–174.

kapa tuomarina, kauppiaina, ostajana, puolisona. Lähtemällä liikkeelle tosi-asioista ja asioiden luonnosta, jotka perustavat jonakinolemisen velvollisuuden, Maihofer onnistuu rakentamaan sillan olemisen ja pitämisen välille.⁴⁹

Maihoferin Heidegger tulkintaa on kuitenkin kritisoitu. Antonio Villani katsoo, että Heidegger lähtee siitä, että oikeuden olennaisena rakenteena on epävarsinaisuus, joten oikeus vaarantaa kuuliaisuuden ihmisen eksistenssimahdollisuuksille valita itsensä, sillä jokapäiväisessä oikeassaolemisessaan ihminen eksyy kenen tahansa joukkoon. Tämä ei tarkoita kuitenkaan sitä, että *Dasein* avautuisi ja olisi itsensä tyhjässä tilassa. *Dasein* on aina määrättyssä tilanteessa, joka on perustavaa itsestään päättämislle ja itsensä valitsemislle.⁵⁰ Myös Alessandro Barattan mukaan Maihoferin tapa viedä Heideggerin oikeuden ja sosiaalisuuden suuntaan tekee vääryyttä Heideggerin ajattelulle, sillä tässä liikkeessä maailmassaolemisen ja kanssaolemisen fenomenologis-ontologiselta tasolta palaudutaan perinteiselle antropologiselle tasolle.⁵¹ Marc Blessing kysyy Maihoferin umpeenkuromaa varsinaisen eksistenssin ja epävarsinaisen oikeuden välistä kuilua: jos eksistentiaalinen kokemus lähtee yksilöllistymisestä kohti kuolemaa olevaksi ja oikeuden päämääränä taasen on yhteisöllistäminen, niin voiko oikeassaoleminen sosiaalisessa maailmassa ja yleisyydessä olla koskaan varsinaista?⁵² Joka tapauksessa Maihofer avaa merkittävällä tavalla oikeuskysymystä Heideggerin ajattelussa, joskin samalla hän on koko ajan vaarassa palauttaa oikeassaoleminen jonakinolemisena kenen tahansa epävarsinaisuuteen.

Aukeaman avoimuudessa tapahtuu

Heideggerin ajattelussa on sanottu tapahtuneen käänteen vuoden 1935 tienoilla, jolloin hän ”hylkäsi” *Olemisessa ja ajassa* aloittamansa projektin uuden metafysiikan luomiseksi, koska hän katsoi metafysiikan perustuvan

⁴⁹ Maihofer, *Recht und Sein*, s. 112–113 ja 123. Vastaavalla tavalla Olafson johtaa kanssaolemisen faktuaalisuudesta pitämisen normatiivisuuden.

⁵⁰ Villani, Heidegger, s. 356 ja 371–373.

⁵¹ Baratta, *Philosophie und Strafrecht*, s. 117 ja 120–121.

⁵² Blessing, *Aspekte existentiellen Rechtsdenken*, s. 113–115, s. 200–202. Ks. Maihoferin kritiikistä myös Poulanzas, *Notes sur la phénoménologie et l’existentialisme juridique*, s. 229–235; Minkinen, *Thinking Without Desire*, s. 70–74; Hirvonen, *Oikeuden käynti*, s. 386–390.

yhä olemisen ymmärtämiseen läsnäolona ja pysyvyytenä.⁵³ Nyt Heidegger kysyi olemisen historiaa (*Seinsgeschichte* ja *Geschichte des Seins*) ja eri historiallisia aikakausia eli epookkeja määrittäviä käsitteellisiä muutoksia, jotka sitten toteutuvat erilaisissa yhteiskunnallisissa, poliittisissa ja oikeudellisissa käytännöissä. Jokainen epookki vastaa myös omalla tavallaan kysymykseen totuudesta (ja oikeudesta).

Käänteessä fundamentaaliontologia, olevan oleminen sekä kaikki eksistentiaalisiin ja subjektivismiin viittaava siirtyy sivuun ja etualalle nousee olemisen aukeama avoimena ja aukaisevana keskiönä ja valokkona, johon olevan olemisen ymmärtävä ihminen astuu eli ek-sistoi. Aukeama on tapahtuma, avautuva aukaisu, jonka tulosta ajatellaan aukeaman avoimena, jolloin läsnäolevuutta ja läsnäolevaa ei ylipäättänsä voi olla muutoin kuin tämän vapaan ja avoimen aukeaman ansiosta.⁵⁴ Heideggerilla tapahtui siten käänne *Dasein*-orientoituneesta fenomenologiasta olemis-orientoituneeseen ajatteluun.⁵⁵ Heidegger kyseenalaistaa nyt inhimillisen subjektin vaikutuksen olemisen tapahtumiseen: oleminen vain sattuu tapahtumaan (*es gibt Sein*) niille, jotka ovat avoimia sen tapahtumalle. Huoli omasta olemisesta kääntyy huoleksi olemisesta itsestään, ja *Daseinin* päättäväisyys antaa sijaa maailmaan-heitettynä-olemiselle, joka taasen merkitsee sitä, että *Dasein* ei enää ole oman olemassaolonsa suunnitelmien ainoa suunnittelija. Oleminen on aktiivinen voima, joka paljastaa ja kätkee itsensä *Daseinille* ja *Daseinilta*.

Beiträge zur Philosophiessa Heidegger korostaa sitä, että *Daseinin* huoli tulemisesta omaansa ei suinkaan merkitse minän tai egon eristynyttä yksinäisyyttä vaan omaa kuulumista olemisen totuuteen ja tämän kuulumisen hyväksymistä. Heidegger jatkaa *Olemisessa ja ajassa* alkanutta subjektin desentralisointia, mutta olennaiseksi kysymykseksi – siirtymässä ontolo-

⁵³ *Olemisen ja ajan* piti alkuperäisen suunnitelman mukaan sisältää jaksot ajasta ja olemisesta sekä Kantin, Descartesin ja Aristoteleen filosofian destruktio, joita Heidegger ei koskaan kirjoittanut, sillä hänen ajattelunsa ei kyennyt saavuttamaan tavoitettaan metafysiikan kielen avulla. (ÜH, 19/67)

⁵⁴ Peter Sloterdijk on Heideggerista lähtien ja hänestä poiketen pohtinut aukeaman historiaa. Hänen mukaansa ihminen muuttuu maailmassaolevaksi, koska ihminen on ennen-aikaisesti syntynyt ja epäkypsä eläimenä. Ekstaattinen maailmaan-tuleminen on kieleen tulemistä, muuttoa olemisen taloon, jolloin ihmiset myös joutuvat vakiintuneiden olemistapojen taloihin. Mutta lisäksi aukeama on taistelun ja valinnan paikka, jossa ratkaistaan, mitä taloja asuttavasta ihmisestä pitää tulla. Sloterdijk, *Sääntöjä ihmistarhalle*, s.12–13.

⁵⁵ Ks. Richardson, *Heidegger*, s. 238.

giasta ontologiaan – nousee olemisen totuuden tapahtuma (*Ereignis*).⁵⁶ Tapahtuma tapahtuu ihmiselle, jolloin hän muuttuu rationaalisesta eläimestä *Da-seiniksi*, jolloin tapahtumallistuminen (*Er-eignung*) tekee ihmisestä olemisen omaisuutta. Tapahtumassa jotakin tulee esiin, ilmenee, paljastuu ja avautuu, jolloin myös oleminen tulee entistä selkeämmin ymmärretyksi aikana. Reiner Schürmann korostaa olemisen ajattelemista tapahtumana. Tällöin olemisen ja olevan eron sijaan olennaiseksi tulee maailman ja olion ero, jotka edellyttävät toisiaan: maailma vaatii olion ja olio paljastuu maailman tapahtumisessa. Tapahtuman ajattelu ei lähde mistään annetusta perustasta (*arkhē*) vaan on an-arkistista. Mutta vaikka olemista ajatellaan perustaa vailla olevana tai kuiluna (*Abgrund*), niin se ei merkitse sitä, että ajattelu hylkäisi vaatimuksen perustasta tai määräävästä alusta, sillä tapahtuma määrää ajattelemista.⁵⁷

Aiempaa selkeämmin *Dasein*, joka ihminen on, tulee kytketyksi ontologiseen tapahtumaan. Tämä näkyy erityisesti siinä, että Heidegger määrittää *Daseinin* paikan olemiseksi (*das Sein des Da*), jossa *Da* ilmaisee olevien kokonaisuuden avoimuutta, totuuden (*alētheia*) paljastumisen kenttää sekä maan ja taivaan kamppailun ajallis-tilallista paikkaa. Hänen mukaansa inhimillinen itseys voi ilmetä ainoastaan tällä ontologisen tapahtuman paikalla. Tämä itseys ei kuitenkaan ole minä, vaan itseyn itsesuhde tapahtuu vain ontologisen tapahtumallistumisen intensiivisessä ja valppaassa hyväksymisessä, jossa itseys merkitsee kuulumista kamppailun läheisyyteen kamppailun merkitessä kamppailua tapahtumallistumisesta. (GA65, 263, 295–296) Tapahtuma, jossa asiat ilmenevät, on sellainen aukeama, jota *Dasein* ei niinkään tuota vaan sallii sen tapahtumisen. Tapahtua (*sich ereignen*) on sama kuin olla avattuna ja avoimeen tuleminen (*sich lichten*),

⁵⁶ *Ereignisin* etymologia ei perustu niinkään termiin *eigen*, ”oma” kuten on väitetty vaan sanoihin *eräugen* ja *ereugen*, ”tuoda jotakin näkyviin”. Ks. Sheehan, A Paradigm Shift in Heidegger Research, s. 14–15. Tapahtuma ilmenee jo Heideggerin varhaisissa luennoissa esimerkiksi vuoden 1919 luennoilla, jossa hän kirjoittaa *Er-eignis*, korostaen sitä, että tapahtuma tapahtuu minulle. (GA56/57, 73–75) Heidegger käsittelee termin etymologiaa tulossa olevassa GA71:ssä *Das Ereignis* vuosilta 1941–1942. Vrt. *Olemisessa ja ajassa* Heidegger kirjoittaa *Daseiniin* liittyvästä tapahtumisesta *Geschehenistä*, mutta sen jälkeä *Ereignisista* tulee jälleen entistä tärkeämpi.

⁵⁷ Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, s. 210–218. Vrt. Froment-Meurice, *That Is to Say*, s. 249. Myös Joseph Kockelmans pitää teoksessaan *On the Truth of Being* tapahtumaa olennaisena tapana ajatella olemista. Heideggerin voidaan myös nähdä siirtyvän *Olemisen ja ajan* olemisen mielestä olemisen *alētheian* kautta edelleen aukeamaan ja siten olemisen paikkaan, sen *topokseen*.

jolloin tapahtuma merkitsee avoimen avautumista. Kyse on "eksistoivan ihmisen ekstaattisesta suostumuksesta olemisen kätkeytymättömyyteen". (UK, 55/70)

Tapahtuma auttaa meitä ymmärtämään sen, ettei oleminen ole Heideggerille jokin itsenäinen ihmisen yli vaikuttava voima, universaali idea tai maallistunut jumala. Werner Marx huomauttaakin, että Heideggerilla tapahtuma tarkoittaa sitä, että oleminen ja ihminen kuuluvat yhteen ja toisilleen. Olemisen olemus on seuraava: "perustatta suova, joka sallii kätkeytymättömyyden astua esiin kätkeytyneisyydestä aukeamalle ominaisessa vapaassa", ja juuri tässä olemistapahtumassa ihmisellä on oma osansa. Yhtäältä tapahtuma tuo jokaisen omalla tavallaan sille kulloinkin kuuluvaan omaan eikä johonkin yleiseen. Toisaalta paljastamisen myötävaikuttajana ihminen vastaa sitä suovaa, joka kulloinkin kätkeytymättömyytenä johdattaa hänet paljastamisen teille. Ihmisen tehtävänä on ajattelussaan, runoudessaan ja toiminnassaan paljastaa oleva, mutta samalla tämä paljastaminen on suovan (ja näin ymmärretyn olemisen) määräämää, jonka vuoksi olemista ei myöskään inhimillistytä.⁵⁸

Viimeisillä luennoillaan vuonna 1973 Heidegger palaa Parmenideeseen. Heidegger katsoo, että ajattelu ja oleminen eli oppiminen ja läsnäoloon tuleminen, läsnäoloistuminen (*anwesen*), edellyttävät vapaan avoimen, jossa ne voivat kuulua toisilleen. Tämä avoimuus, joka on kätkeytymättömyys (*alētheia*), ei ole tyhjää ja paikoillaan olevaa avoimuutta. Kätkeytymättömyyden sydän ei enää ole *lēthē*, kätkeytyneisyys tai unohtuneisuus. Heidegger kääntyy termeihin *esti*, "on", "läsnäolo", ja *einai*, "olla", "oleminen", "läsnäoloistuminen", ja päätyy termiin *eon*,⁵⁹ "läsnäolo: läsnäoloistuminen itse",⁶⁰ joka on perussana ja ajattelun asian nimi. Ainoa mahdollisuus taivoittaa kätkeytymättömyyden sydän – eli *eon* – on ajattelu puhtaana, ei aistillisena näkemisenä, joka perustaa itsensä nähtyyn. Tällainen paljastaminen sallii nähdä Parmenideen runollisen opetuksen näin: "Läsnäolo: läsnäoloistuminen itse kajahtelee ympäröivän kätkeytymättömyyden (*Unver-*

⁵⁸ Marx, Ajattelu ja ajattelun asia, s. 153–155.

⁵⁹ *Eon* on arkaainen muoto termistä *on*, joka Aristoteleen *Metafysiikassa* merkitsee olevaa. Oleva olevana onkin metafysiikan ala. Parmenideen kautta Heidegger onnistuu näin dekonstruoimaan läsnäolon metafysiikkaa.

⁶⁰ Tässä päädytään saman sanomiseen kerran eli aitoon tautologiaan, jonka alueena on silmäänpistämätön (*Unscheinbar*). Tämä johtaa meidät fenomenologian alkuperäiseen mieleen: fenomenologiaan silmäänpistämättömän fenomenologiana. (GA15, 399.)

borgenheit) soveliaan paljastamisen (*schicklich entbergend*) läpi”. (GA15, 407)

Thomas Sheehanin mukaan pitäisi jopa lopettaa nimeämästä Heideggerin ajattelun asia olemiseksi, sillä itse asia on *se mikä ”antaa”* olemisen. Heideggerilla maailma, aukeama ja paikka (*Da*), jotka ovat yksi ja sama asia, muodostavat itse asian eli avoimen, joka ”antaa” olemisen kaikki muodot ja historialliset epookit. Avoinnaoleminen tai avoimuus – *Da* pitäisi kääntää ”avoin” tai ”avoimuus” (*Offene, Offenheit*)⁶¹ – on meidän olemuksemme väistämätön edellytys, meidän ”kohtalomme”. Olla-avoin on olla apriorisesti avattuna, jollaisina vasta voimme ottaa asiat jonakin. Ihminen yhtäältä kuuluu avoimeen, toisaalta avoin tarvitsee ihmistä. Näiden vastavuoroisuus muodostaa *Kehren*, kääntein, joka on avoinnaolemisen dynaaminen rakenne.⁶²

Edelleen Jean-Luc Nancyn mukaan *Dasein* paikallaolemisena ei ole paikan adverbialia (olla siinä) tai minkään substanssin nimi, vaan se tulee ymmärtää toimintalausekkeena. Siinä on kyse aktiivisesta transitiiviverbistä ”olla paikkaa”, joten *Da-sein* merkitsee olemisen ek-sistoimista puhtaana aukeamana, joka ei ole valaistumista, vaan olemista itseään avautumisena ja valaistuksi tulemisen mahdollisuuksille avautuvana tilana. ”Ja *siinä* on paikka sikäli että siitä lähtien eli sen aukosta voi tapahtua jotakin, nimittäin mielen käyttäytyminen.”⁶³

Vuonna 1955 pitämässään esitelmässä Heidegger nostaa esiin instrumentaalisesta päämäärien tavoittelemisesta ja ideologisista ohjelmista vapautuneen silleen jättämisen, tyytymisen (*Gelassenheit*), joka merkitsee *Daseinin* halukkuutta tulla kytketyksi inhimillisen tahdon ylittävään alueeseen eli olemisen tapahtumiseen. Silleen jättäminen ei kuitenkaan ole passiivisuutta tai tekemättömyyttä vaan tapahtuu niiden tuolla puolen. Se ei ole mitään heikkoa sallivuutta, joka antaisi asioiden ajelehtia ja joka hyväksyisi selkärangattomasti kaiken ja kieltäisi elämäntahdon. Päinvastoin kyse on päättäväisestä ei-tahtomisesta ja silleen jättämisestä ontologisena osallistumisena

⁶¹ Heidegger puhuu myös maailmasta avoimuutena ja avoimena, jonka *Dasein* avaa (*eröffnet*). (GA65, 328)

⁶² Siten *Kehren* ei koskaan tapahtunut Heideggerin ajattelussa, vaan sen tapahtuminen on olemisen itsessään eli tapahtuma eli avoimen apriorinen avautuminen. (Sheehan, A Paradigm Shift in Heidegger Research, s. 10–13; GA65, 318) Heidegger itse katsoo, että hänen työnsä pyrkii yhä uudelleen ja uudelleen käsittelemään olemiskysymystä yhä perustavammalla tavalla. (EP, 61; VW, 267)

⁶³ Nancy, Heideggerin ”Alkuperäinen etiikka”, s. 31.

ja avoimuutena olemisen eli perustamme salaisuudelle. ”Olioiden silleen jättäminen ja avoimuus salaisuudelle antavat meille näköalan uuteen jalsijaan.” (G, 24/39)

Juha Varto asettaa Heideggerin silleen jättämisen sellaisen etiikan lähtökohdaksi, joka tähtää subjektiviteetista ja humanismista kummunneen ihmiskeskeisen maailman ja inhimillisen asetuksen ylittämiseen.⁶⁴ Vastaavasti Reijo Kupiaisen mukaan silleen jättäminen merkitsee sellaista ajattelun tehtävää, joka kuulee olemisen ääntä ja antaa olioille takaisin niiden oman painon. Se merkitsee maailman ja maan, paljastumisen ja kätkeytymisen vuorottelun hyväksymistä kohtauspaikkana, joka on ihmisen alkuperäinen asuinsija.⁶⁵ Edelleen Markku Lehtinen katsoo, että Heideggerilla ilmiöiden ilmeneminen edellyttää sellaista ilmenemisen sallimista, josta seuraa vastuullisuus. Tähän liittyy Heideggerin korostama arvokkuus, joka merkitsee sitä, että suopeudessa vapautamme itsemme vapauttamaan sen, jolla itsessään on arvokkuus.⁶⁶

Heideggerin *Kehre* johtaa siihen, että niin hänen ajatteluaan kuin *Daseinia* itseään leimaa radikaali avoimuus ja kokonaisvaltaisen filosofisen tai elämäkerrallisen teoksen teostamattomuus. Tätä voi pitää Heideggerin sellaisena oikeuskysymyksenä, joka ei perustu olemisen universalisointiin metafyyssisenä Olemisena eikä toisaalta itseensä sulkeutuvan subjektin täydelliseen läsnäoloon. Kumpikaan näistä sulkeumista ei toimi oikean mittana maailmassa. Oikeuskysymys ”perustuu” pikemminkin niin ajattelun kuin maailmassaolemisen avoimuuteen, äärellisyyteen, epätäydellisyyteen ja jatkuvaan muutokseen. *Dasein* avoimenaolemisena on aina vain päättymättömä ja aina vasta matkalla. Tämä merkitsee puutteellista olemistamme, mutta juuri olemisen-puute tekee meistä ihmisiä. Sheehanin mukaan tämä puute on meidän ”syytämme” ja siksi olemisemme on syyllisenäolemistä, joka on eettistä. Se tekee meistä avoimia ja äärellisiä. Äärellisyyteemme on itsessään poissaoloa, vetäytymistä ja kätkeytymistä, joka taasen avaa maailman, aukeaman ja avoimen, joka me olennaisesti olemme. Äärellisyys antaa siten olemisen, mutta paljastettunaoleminen ei voi olemuksensa mukaisesti olla eristetty ja itseriittäinen ihminen vaan aina-jo toisille paljastettu. Inhimillinen avoimuus on aina yhdessäavoimuutta (*Mitdasein*), joka sallii meidän elää yhdessä-historiaa (*Ge-schick*), jonka vuoksi itse asia on mei-

⁶⁴ Varto, *Laulu maasta*, s. 40–45.

⁶⁵ Kupiainen, *Ajattelemisen anarkia*, s. 62–63.

⁶⁶ Lehtinen, Heidegger, s.137.

dän sosiaalisuutemme.⁶⁷ Jos nyt päädymme siihen, että ihmisen alkuperäinen oikeassaoleminen on tapahtumiseen osallistuminen ja avoimuuteen jättäytyminen, niin näemme, ettei *Olemisen ja ajan* ja käänteiden jälkeisen Heideggerin oikeuskysymyksen välillä ole katkosta.

Olemisen säätämisestä

Heideggerin oikeuskysymystä voidaan edelleen jäljittää käänteessä ”rehtori-puheen” platonilaisesta filosofi-kuninkaasta runoilijoiden ja traagisten sankarien maailmaan. Jos filosofin velvollisuus oli vuosina 1933–1934 merkinnyt Heideggerille filosofin poliittista sitoutumista, niin jo vuoden 1934–1935 Hölderlin-luennoilla (GW39) runoilija alkaa puhua. Filosofin velvollisuudeksi tulee vetäytyminen erakkomaiseen filosofiaan. Hölderlinin taivoin Heidegger toivoi, että yksinäisessä kamppailussaan filosofia kykenisi torjumaan maailman hämärtymisen.⁶⁸ Runoilijan olennainen merkitys, runouden merkitys sanontana olevan kätkeytymättömyydestä sekä maailman runollinen paljastaminen (*Entbergung*) tulivat olennaisiksi teemoiksi Heideggerin ajattelussa.⁶⁹

Friedrich Hölderlin (1770–1843) on Heideggerille se runoilija, joka näyttää tietä tulevaisuuteen ja joka odottaa jumalaa. Hän on peräti sankari, joka perusti runollisesti Saksan kansan. Mutta runoilijan polku on äärimmäisen vaarallinen. Hölderlin matkasikin hulluuden yöhön: ”Liian suuri kirkkaus on sysännyt runoilijan pimeään. Tarvitaanko vielä lisää todisteita hänen ’toimensa’ korkeimmasta vaarallisuudesta? Runoilijan omin kohtalo sanoo kaiken.” (GA4, 44/37)

⁶⁷ Sheehan, A Paradigm Shift in Heidegger Research, s. 17–18.

⁶⁸ Pöggelerin mukaan *Beiträge zur Philosophie* Heideggerille filosofia oli aina auktoritatiivista, koska se kääntyy alkuperiin jäämättä toistamaan myöhempien aikojen rappiota. Tämä auktoriteetti ei kuitenkaan ole samaa kuin herruus tai ylivalta, sillä Heideggerin mainitsemat esimerkit eivät ole hallitsijoita vaan marginalisoituja ajattelijoita ja taitelijoita. Tällainen filosofia on hyödytöntä, koska sitä ei voida asettaa historiallisen itsestehostuksen palvelukseen, kuten Heidegger oli uskonut vuosina 1933–1934. Edelleen filosofia tuli merkitsemään vastarintaa kansallissosialismia vastaan, joka juuri *Beiträgen* aikaan (eli vuosina 1936–1938) valmistautui kamppailuun maailman herruudesta ja joka pyrki totaalisuuden ideologian ja politiikan kyseenalaistamattomaan mahtiin. Pöggeler, Heidegger's politisches Selbstverständnis, s. 42–47.

⁶⁹ Heidegger erottaa *Unverborgenheitin* ja *Entbergungin*. Toisin kuin ensin mainitulla, jälkimmäisellä saattaa olla aktiivimuoto: paljastaminen.

Hölderliniä lukiessaan Heidegger havaitsee, ettei runoilijan vapaus ole mitään haaveilevaa mielivaltaa tai omapäistä toivetta, sillä jokainen olemisen säätäminen on kaksinkertaisesti sidottua: runoilija on jumalien vihjeiden (joita runoilijat sieppaavat antaakseen ne alkuperäisellä tavalla kansalle) sekä kansan äänen (tarut, joissa kansa muistaa itsensä) välissä. Runoilija on siten heitetty jumalien ja ihmisten väliin, mutta vain ja ainoastaan tässä välissä ratkeaa se, kuka ihminen on ja mihin hän asuttaa *Daseininsa*. Heideggerin mukaan juuri Hölderlin runoilee runouden olemuksen. Mutta tämä kuuluu määrättyyn aikaan, joka on korkeimmassa mitassa historiallinen, koska se säätäessään runouden olemuksen määrittää uuden ajan: ”Se on *puutteenalainen* aika, sillä sen paikka on kaksinkertainen puute ja ei: paenneiden jumalten *ei enää* ja tulevan jumalan *ei vielä*.” (GA4, 47/39)

Heideggeria seuraten Wolf korostaa Hölderlinin merkitystä varsinaisena runoilijana. Wolfille Hölderlin on myös todellinen luonnonoikeuden runoilija, joka runoilee olennaisen, alkuperäisen ja kohtalollisen oikeuden. Wolfin mukaan luonto viittaa Hölderlinillä *Seiniin*, olemiseen, joka onkin *fysiksen* alkuperäinen merkitys. Siten luonnonoikeus ei Hölderlinillä merkitse fyysistä, psyykkistä tai älyllistä luonnon oikeutta, ei vahvemman oikeutta tai ihmisoikeuksia, ei luontaisoikeutta tai järkeisoikeutta vaan olemisoikeutta (*Seinsrecht*) jossa oikeassaolemisen ohella nousee esiin kaikkien olevien oikeus omaan olemiseen.⁷⁰

Runoutta (*Dichtung*) ei kuitenkaan pidä ymmärtää ahtaassa mielessä pelkkänä runotaiteena (*Poesie*). *Taideteoksen alkuperässä* Heidegger määrittelee runouden olemukseksi totuuden säätämisen (*Stiftung*), joka tarkoittaa lahjoittamista, perustan laskemista ja aloittamista, joita jokaista vastaa tietty vaalimistapa. Runoudessa avautuu totuus, joka kohdistuu tuleville vaalijoille eli historialliselle ihmiskunnalle. Totuuden säätäminen on vapaa lahjoitus (avautuvaa totuutta ei voi johtaa mistään aiemmasta), mutta myös perustan asettava perustaminen (historiallisen ihmisen perimä vedetään ylös suljetusta perustasta, maasta, ja asetetaan sen varaan). Heidegger puhuu runouden yhteydessä yhä tahdosta, mutta tahtominen merkitsee nyt pikemminkin ihmisen suostumista olemisen kätkeytymättömään ja vapautumista sulkeutuneisuudesta eikä niinkään subjektin määräysvallassa olevaa aktia. (UK, 55–56, 62–63/70–71, 77–78)

Jos Heidegger korosti luennoissaan *Einführung in die Metaphysik* tahtoa ja historiallisen kansan tekemää päätöstä suhteessa historiaan, niin *Taide-*

⁷⁰ Wolf, *Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung*, s. 31–32.

teoksen alkuperässä taideteos kyllä perustaa historiallisen kansan maailman, mutta nyt totuus ajatellaan suhteessa aukeamaan, johon ihmiset tulevat vedetyiksi mukaan ja jolle he asettuvat alttiiksi.⁷¹ Poliittisen sitoutumisen, johtajan ja johdatuksen syrjäyttää kysymys ihmisen kodista, kodittomuudesta ja hölderliniläisestä kansallisesta kotiinpaluusta, joka merkitsee ei niinkään paluuta omaan vaan vieraaseen, jota kautta koti voidaan saavuttaa. Oma tai varsinainen ei merkitse Heideggerille mitään dogmia, jonka säännökset voitaisiin panna täytäntöön käskyn voimalla. Oma on jotakin, joka on kaikista vaikein löytää ja helpoin kadottaa. Näin uuden tulevan etsiminen ja diaspora sekä runollinen maailman paljastaminen syrjäyttävät maailman hallitsemisen, inhimillisen kontrollin ja manipulaa-tion. Hölderliniä seuraten Heidegger katsoo, että kotiinpaluu edellyttää käyntiä kodittomuudessa, sillä vain avautumalla vieraalle (kreikkalaisten taivaan tuli) voidaan oma (moderni länsimainen raittius) oppia. Siksi on palattava antiikin kreikkalaisiin. (GA4, 130) Heidegger palaakin käänteeseen varhaisiin kreikkalaisiin ajattelijoihin, esisokraatikoihin, ja runoilijoihin Platonin ja Aristoteleen tuolle puolen, sillä metafysiikassa oleminen vetäytyy olevien moninaisuuden kätköihin ja läsnäoloistuminen sekoittuu läsnäolevaan. Filosofian synnyn myötä oleminen kyllä edelleen tarjoaa valoa, jossa olevat voivat ilmetä olevina, mutta olemista itseään ei enää tunnista.

Ajattelijan *velvollisuus* on palata varhaisten kreikkalaisten teksteihin. Näin koska se on paluu perustavaan historialliseen tapahtumaan, joka on olemisen ilmestyminen varhaisille kreikkalaisille ajatteliaille ja runoilijoille. Kerran oleminen paljasti itsensä täydessä voimassaan ja kirkkaudessaan salamaniskun kaltaisesti. Tässä olemisen myrskyssä kreikkalaiset ajattelivat olemista sen totuudessa, ja tällöin juuri kukoisti luomisen runollinen muoto, joka oli varsinaista esiin ja etualalle tuomista. Kun olevien oleminen oli ajattelun arvoinen asia, niin juuri silloin *poiēsis* (runous) oli *tekhnē* (tietotaito). Itse asiassa kreikkalaisten ajattelu sanoi sen, mitä olemisen totuus saneli. Olemisen vaade puhuu sanoissa, joita Heidegger kutsuu perussanoiksi (*Grundworte*): *moira* (kohtalo), *alētheia* (totuus), *hen* (yksi), *eris* (kiista), *logos* (puhe), *fysis* (luonto) ja näiden perussanojen kielessä kajahtavat sanat: *dikē* (oikeus), *adikia* (epäoikeus), *tisis* (arviointi, huomiointi, ottaminen, huoli). Alkuperäisen ajattelun kautta voimme mahdollisesti palata alkuperäisemmin omaan ajatteluun, sillä oleminen on jättänyt

⁷¹ Ks. Lehtinen, Heidegger, s. 131.

jälkensä näihin perussanoihin. Jotta olemisen suotaisiin jälleen puhua näissä sanoissa, niin tarvitaan ajattelevaa kääntämistä, joka eroaa pelkästä lingvistiksesti ja filologisesti korrektista kääntämisestä, joissa mitään ei ole ajateltu.⁷² Ajattelevan kääntämisen on mentävä siihen, mitä sanomisessa on sanottu. Tämä vaatii sitä, että sallimme alkuperäisen kielen käyttää hyväkseen meitä, jolloin olemisen välähdys saattaa iskeä meihin. Ajattelijalta vaaditaan näin ollen itsensä kääntämistä kahden ja puolen tuhannen vuoden takaiseen olemisen totuuden kokemukseen, joka onnistuu vain loikalla peltotietä reunustavan ojan yli. Kun olemme sallineet kreikkalaisten ajattelijoiden ja runoilijoiden sanomisen kääntää meidät tähän kokemukseen, niin meidän tulee sallia tämän kokemuksen sanella sanat, joita käytämme salliaksemme sen tulla omaan kieleemme. Toisin sanoen kaksi käännöstä: (1) kokemuksellinen käännös, (2) kielellinen käännös, jossa sanominen, joka sanellaan ajattelullemme, on väistämättä poetisoivaa. (GA5, 322–339, 352–365)

Heideggerin mukaan varhainen kreikkalainen runous ja ajattelu vastaaivat toisiaan siinä mielessä, että kummatkin ovat olennaisesti runollisia (*poietisis* saa nyt olennaisemman sijan kuin aristoteelinen *praksis*), jollaisina ne takaavat ja ylläpitävät olemisen totuuden historiallista tapahtumista ja ovat avoimia alkuperäiselle totuudelle. Parmenides-luennoilla Heidegger huomauttaa, että todellinen puhuminen ja kuuleminen tapahtuu vain suhteessa olemisen totuuteen. Tähän kykenevät ainoastaan runoilijat ja ajattelijat. (GA54, 188) Erityisesti tragediassa avautuu historiallinen kysymys ”kuka ihminen on?”. Heidegger kääntyykin Sofokleen tragedioihin (ja Hölderlinin käännöksiin ja huomautuksiin niistä), koska niissä nousee esiin kysymys ihmisen ja sen, mikä on, välisestä suhteesta. Itse asiassa tragediassa oleminen ja siihen kuuluvien kreikkalaisten olemassaolo ilmentävät itsensä jopa olennaisemmalla tavalla kuin Herakleitoksella ja Parmenideella, joiden ajattelu kyllä on vielä runollista. (GA40, 110) Mitä etikkaan tulee, niin Heideggerin mukaan Sofokleen tragediat varjelevat *ēthosta* (ihmisten asuinsija) alkuperäisemmällä tavalla kuin Aristoteleen etiikan luennot (ÜH, 44/96), ja Wolfille Sofokleen *Antigone* on peräti todellinen oikeustragedia (*Rechtstragödie*).⁷³

⁷² Heideggerin mukaan kreikkalaisten termien kääntäminen latinaksi oli kyllä näennäisesti sananmukaista ja uskollista, mutta juuri sen johdosta roomalainen ajattelu omaksui kreikkalaiset sanat vailla yhtä alkuperäistä kokemusta siitä, mitä ne sanovat. (UK, 7–8/20)

⁷³ Wolf, *Griechisches Rechtsdenken II*, s. 199.

Myös Heideggerin Sofokles-tulkinnassa tapahtuu ”eettisiä” käännteitä. Verrataan kahta Heideggerin luentoa, joissa hän käsittelee *Antigonea*. Vuoden 1935 *Einführung in die Metaphysik* -luennoilla (joissa antiikin Kreikan tragedia tulee ensi kertaa todella merkittäväksi Heideggerille), Heidegger kohottaa kuningas Oidipuksen sankariksi ja *poliksen* (kaupunkivaltion) perustajaksi, joka on kreikkalaisen *Daseinin* todellinen hahmo, sillä hänessä toteutuu olemisen paljastamisen perusintohimo, kamppailu olemisesta itsestään. Vuoden 1942 Hölderlin-luennoilla korostuu taas olemisen ikimuistoista vaadetta kunnioittava traaginen sankaritar, Antigone, josta on nyt tullut olemisen todellinen todistaja. Kuninkaan sijasta sankarina olevan keskellä paljastuneena ylivaltaisen olemisen tulemiselle seisookin nyt valtion ja sen johtajan legitimitietin haastanut pyhä rikollinen, joka syrjäyttää julkisen totuuden kätkeytymättömyyden totuuden tieltä. (GA40, 81–84; GA53, 146–147)

Edelleen tulkitessaan vuonna 1935 *Antigonen* kuoron säkeitä, joissa ihminen määritetään oudoimmaksi (*to deinotaton, das Unheimlichste*), Heidegger näkee tämän johtuvan siitä, että ihminen uhmaa väkivaltaisella tavalla ylivaltaista kohtaloa, *fysistä* (luonto, oleminen) pyrkiessään muuttamaan luontoa, löytämään asuinsijan siinä sekä tuomaan sen outouden työhönsä. Ihminen kokoaa ja paljastaa taidossaan luonnon ylivaltaisen voiman, jolloin ihmisen taipumuksena on ylittää kotoiset rajansa kodittomuuteen. Kyse on siis kahden outouden, *deinonin*, (*dikē*, olemisen avautumisen voima, jumalallinen järjestys, välttämättömyys vastaan *tekhnē*, ihmisen voiman aktiivisuus, vapaus) välisestäittelöstä. Voimme katsoa nimenomaan Oidipuksen edustavan Heideggerille tällaista outoutta. Antigone jää täysin sivuun. (GA40, 153–162) Mutta vuonna 1942 Antigone on oudoin. Outouudessa on nyt kyse ihmisen ontologisesta kodittomuudesta. Ihminen on varsinaisesti ja olennaisesti koditon ja paikaton (*apolis*) kaupunkivaltion ”kodikkuudessa”, sillä hän asuu kodittomuudessa, joka perustuu olemisen ja ihmisen väliseen suhteeseen. Kotiinpaluu tulee keskeiseksi Heideggerille, ja Antigone on kotiinpaluun sankaritar kodittomuudessa. Antigone itse on Heideggerille puhtain runo. (GA53, 99–108, 128)

Heidegger on myös Hölderlinin ja Sofokleen kautta siirtynyt Nietzschestä ja kreikkalaisen *poliksen* kaupunkivaltiona metafysiikasta *poliksen* alkupe-
räisempään tulkintaan, joka perustuu olemisen totuuteen itseensä. Nimit-
tään palatessaan Hölderlin-luennoillaan Sofokleen tragediaan *Antigone*, niin
myös antiikin kreikkalaisten *polis* on saanut poikkeavan merkityksen. *Einführung in die Metaphysikissa* se oli ihmisen ja luonnon, *tekhnēn* ja *fysiksen*

välisen väkivaltaisen kamppailun (*polemos*) näyttämö. Varsinainen *Dasein* oli edellyttänyt sitä, että maailmassa on todellisia pappeja, runoilijoita, hallitsijoita ja ajattelijointa, jotka avaavat polkuja, joiden risteyskohta *polis* on. (GA40, 165–166)

Hölderlin-luennoilla johtajien ja runoilijoiden rinnastaminen ei enää ole mahdollista, sillä runoilija runoilijana ja ajattelijajana on ”a-poliittinen”. Tämä ei viittaa vieraantumiseen poliittisesta vaan siihen, että runoilija tai ajattelijajana on poliittisempi tai alkuperäisemmin poliittinen kiinnostuksensa politiikan alkuun, joka on *polis*. Heideggerilla runoilijasta tulee varsinainen totuuden ja oikeuden ”lainsäätäjät”. Nimenomaan runoilijan tehtävä on sanoa maailma uudelleen sekä tuoda esiin se, mitä ei vielä ole nähty. Runoutta ei voida ohjelmoida, koska runoilija vastaa perityssä/perinteisessä kielessä kielelle, joka varsinaisesti puhuu. (ÜS, 27) Hölderlinin myötä *poliksesta* tulee Heideggerille olemisen totuuteen perustuva paikka, josta kaikki mikä on sallittua ja kiellettyä, mikä on järjestys (*Fug*) ja mikä epäjärjestys (*Unfug*), mikä on sopivaa ja mikä epäsopevaa, tulee esiin. Siten *polis* on se paikka, jossa ihmisen suhde olemisen totuuteen tapahtuu. Se sallii olevien ilmetä olemisessaan ja vetäytyä kätkeytyneisyyteen. Asettumattomana avoimuutena se avaa kysymyksen tilan, erityisesti kysymyksen siitä, keitä me olemme. Kysymyksen paikkana se on myös filosofian paikka, joka eroaa modernista poliittisesta tilasta, jota hallitsee historiallisten suunnitelmien täytäntöönpano, teknis-historiallinen varmuus toiminnasta ja kyseenalaistamattomuus. Heideggerille paluu *polikseen* ei kuitenkaan ole nostalgiaa tai paluuta johonkin empiiriseen kaupunkivaltioon vaan nimenomaan paluuta olemiskysymykseen. (GA53, 101)⁷⁴ *Polis* aukeamana on siten *Da*, jolloin voimme ”perustaa” siihen avoimenaolemisen ja ääreillisyyden etiikan.

Oikeus on puhunut

Voimme nyt sanoa, että niin Sofokles kuin Hölderlin asettavat olemisen ja varsinaisen oikeuden teokseen määräävällä tavalla. Samalla on huomatta-

⁷⁴ Heideggerin mukaan meidän on peräti ajateltava kysymystä *poliksen* ja politiikan olemuksesta kreikkalaisemmin kuin kreikkalaiset (erityisesti Platon ja Aristoteles) itse. (GA53, 99). *Antigone*-luennan käänteistä ks. Froment-Meurice, *That Is to Say*, s. 121–148; de Beistegui, *Heidegger and the Political*, s. 114–143; Hirvonen, *Oikeuden käynti*, s. 346–358.

va, että runous, jossa oikeuden totuus saa alkunsa ja tulee historiallisena säädetyksi, ei ole vain luojien vaan myös sen vaalijoiden eli määrätyn historiallisen *Daseinin* alkuperä. Palataan vielä kuulostelemaan oikeuden perussanaa, *dikē*, sellaisena kuin se ilmenee esisokraattisessa ajattelussa, jotemme lukisi liikaa lakia Heideggerille. *Einführung in die Metaphysik*issä Heidegger sanoo, että *dikē* ei tule kääntää oikeudenmukaisuudeksi (*Gerechtigkeit*), koska kyseinen juridis-moraalinen termi kadottaa sanan metafyyssisen perussisällön. Tässähän tulkinnassa Heidegger asetti *dikē*n olemisen järjestyksenä inhimillistä *tekhnē* vastaan. (GA40, 169) Mistä oikeuden perussanassa on tarkemmin ottaen kyse ja avautuuko siinä varsinainen oikeuskysymys?

Heidegger lähestyy oikeuskysymystä kohdatessaan Anaksimandroksen, jolle *dikē* merkitsee sellaista saumaavaa-säätävää järjestystä (*fugend-fügende Fug*), joka pitää huolen siitä, että olevat viivähtävät hetken läsnäolossaan kahden poissaolon välisessä liitoksessa (*Fuge*). Se sallii jokaisen läsnäolevan viivähtää hetken kätkeytymättömyydessä. Samalla se luo *adikian*, epä-oikeuden, mahdollisuuden, joka merkitsee läsnäolevien pyrkimystä säätää ohimenevyys läsnäolon pysyvyydeksi, jolloin läsnäolevat ovat liitoksestaan irronneita (*Un-Fuge*). Tämä on epäjärjestys (*Un-Fug*). *Adikiaan* liittyy rangaistus, joka merkitsee liitoksen (*dikē*n) antamista ja toiselle sille kuuluvan sallimista. Oikeutta pitää yllä aika, joka toimii tuomarina syntymisen ja kuoleamisen oikeusprosessissa. (GA5, 354–357) Vastaavalla tavalla Herakleitosen yhteydessä Heidegger sanoo, että *fysiksen*, olevan olemisen olemisessaan, lakina on paljastuttuaan kätkeytymättömyydestä kätkeytyä jälleen. (GA34, 13–14) Heideggerin ensimmäisessä *Antigone*-luennassa *dikē* merkitsee liitoksen ja järjestyksen lisäksi sallimusta ohjeena (*Weisung*), jonka ylivaltaisen asettaa vallitsemalleen. (GA40, 169) *Dikē* voidaan lisäksi ymmärtää suhteessa *Seynsfugeen*, olemisen liitokseen olemisen tapahtumana, joka Heideggerin Schelling-luennoissa merkitsee perustan (*Grund*, olemisen piilevyyden, ei-vielä-olemassaolon) ja olemassaolon (*Existenz*, olemisen ilmenemisen ja itse-transsendenttiuden) eroavaa ja jännitteistä yhteenkietoutumista. (GA42, 188–190) Edelleen oikeus kohoo totuuden jumalatar Aletheiasta, ja sellaisena se liittyy olemisen järjestykseen, rakenteeseen, liitokseen ja sallimukseen, jonka säädökseen ihmisen on sopeuduttava ja alistuttava (*sich fügen*). (GA6.1, 168)

Fred Dallmayr näkee juuri tässä ilmenevän Heideggerin kysymyksen kohtuudesta ja oikeudenmukaisuudesta: jolleivät läsnäolevat oikeusvaateet pidä huolta viivähtämisestään tulemisen ja menemisen poissaolon välissä

vaan muuttuvat vakiintuneiksi oikeuksiksi, niin ne rappeutuvat etuoikeuksiksi, yritykseksi monopolisoida sosiaalinen kontrolli sekä pyrkimykseksi sysätä syrjään menneet ja tulevat sukupolvet. Siten laillisuus ei merkitse Heideggerille pelkästään legaliteettia vaan huomaavaisuutta kohtuuden tai liitoksen ja katkoksen, oikeudenmukaisuuden ja epäoikeudenmukaisuuden, hyvän ja pahan suhteen.⁷⁵

Wolf taas lähtee liikkeelle maailmassaolemisen ja oikeassaolemisen alkuperäisestä ykseydestä kreikkalaisessa ajattelussa kysyäkseen oikeutta itsessään. Herakleitos luennassaan Wolf tekee erottelun ontogenin ja ontologisen lain (*nomos*) välillä. Hänen mukaansa *nomos* ei tule palauttaa pelkästään empiiriseen ja säädettyyn oikeusjärjestykseen. Ontologisessa merkityksessä *nomos* on varsinainen ”perustuslaki”, jumalallinen järjestys. Jumalallinen antaa oman järjestyksensä *polikselle* osoituksena, jolloin jumalten laki (*nomos theios*) on olemisen säädös ja kohtalo (*Fügung des Seins*), joka perustaa *poliksen* olemisen. Se ei ole hierarkkisesti ylempi normijärjestys tai maailmanlaki vaan pikemminkin inhimillis-onttista järjestystä ravitseva ja ruokkiva sallimus, joka sallii *poliksen* ilmetä läsnäolossaan: vain missä *nomos* on olemisen järjestyksen ja harmonian (*nomos*) mukaisesti on todellinen *polis*. *Nomos* on *poliksen* alkuperä.⁷⁶

Myös Ari Hirvonen palaa oikeuden ja oikeudenmukaisuuden ajattelun tradition ”alkuun” ja pyrkii tuomaan uudelleen kieleen kreikan kielen sanan *dikē*, jossa kerran avautui oikeuskysymys. Kyse ei ole antiikin oikeuden renessanssista vaan paluusta meidän maailmamme ja oikeutemme perustaan, tämän perustan perustamista ja siten uusi alku. Keskeiseksi nousee tragedian oikeuskysymys, joka edeltää filosofian oikeuskysymystä. Traagisen sankarin omaperäisessä oikeassaolemisessa oikeus (*dikē*) saattoi silmänräpäyksellisesti välähtää esiin keskellä kaupunkivaltion lakien ja käytäntöjen jokapäiväisyyttä ja epävarsinaisuutta. Sofokleen, Hölderlinin ja Heideggerin

⁷⁵ Dallmayr, *The Other Heidegger*, s. 129–130.

⁷⁶ Wolf, *Griechisches Rechtsdenken I*, s. 269–277. Myös oikeusfilosofi Erich Fechnerin mukaan oikeus on enemmän kuin pelkkä merkki (*Zeichen*), aivan niin kuin se on enemmän kuin lakikirja. Se on lakikirjan merkivälineistön tuolla puolen, koska muutoin oikeus olisi vastakkain *Daseinin* olemismahdollisuuksien kanssa. Oikeus toimii kyllä kanssamaailmassa, jolloin se tarjoaa suojaa ja rajat tilalle, jossa *Dasein* mahdollisena eksistenssinä saattaa ilmaista itsensä. Mutta lisäksi Fechnerin mukaan oikeus on *Daseinin* kohtalo siinä mielessä, että oikea oikeus on side olemisen paljastumiseen. Vaikka Fechner nojautuu Jaspersiin, niin hänen oikeuskysymyksellään on yhteys Heideggerin ajatukseen laista (*nomos*) ojennuksena tai ohjeena (*Weisung*) ja osoituksena (*Zuweisung*), joka yhdistää ihmisen olemiseen. Fechner, *Rechtsphilosophie*, s. 230–233; vrt. ÜH, 51/103.

kautta Hirvonen pyrkii nostamaan esiin olemisoikeuden.⁷⁷

Heideggerin paluu kreikkalaisiin avaa meidän kuultaviksemme oikeuden perussanat – *dikē, nomos* –, mutta hän ei sulje niitä juridis-moraaliseksi oikeudeksi tai oikeudenmukaisuudeksi. Ne eivät säädi universaalia ja ajatonta totuutta eivätkä myöskään ole lainsäätäjän tai tuomarin tahdon ja ratkaisun tuotteita. Pikemminkin me saatamme paluussa näihin kreikkalaisiin oikeussanoihin kuulla oikeuden olemisen tai pikemminkin oikeuden avoimen perustan avoimuudessa. Heideggerilla avautuu jälleen oikeuskysymys, jossa nyt on kyse olemisen totuudesta ja olemisen järjestyksestä, *dikēstä*, jonka ajattelijat ja runoilijat saattavat tuoda kieleen.

”Yhteiskuntakritiikki” kohtaa modernin oikeusteknologian

Heideggerin ajattelussa voidaan kuulla ”yhteiskuntakriittisiä” ja ”ideologia-kriittisiä” äänensävyjä hänen arvioidessaan planetaarista teknologiaa ja vieraantumista.⁷⁸ Vaikka kyse ei ole mistään perinteisestä yhteiskuntakritiikistä, niin voimme kysyä voiko Heideggerin ”kritiikin” kohdistaa myös moderniin oikeuteen eli avautuuko ”yhteiskuntakritiikin” kautta oikeuskysymys tai nimenomaan sen unohtuneisuus.

Heideggerin mukaan me elämme metafysiikan – eli myös filosofian – lopun tai sen loppuun saattamisen aikaa, jolle on ominaista tekniikan (*Technik*) hallinta ja teknologinen metafysiikka. Teknologia hallitsee ajattelua ja sulkee sisäänsä tieteen, taiteen, politiikan, kielenkäytön ja inhimillisen vuorovaikutuksen siihen mittaan saakka, että olemisesta tulee varantoa (*Bestand*). Teknisten suhteiden ylivallan voidaan Heideggeria seuraten katsoa tulevan myös inhimillisen olemassaolon eettiseksi olemukseksi modernissa demokratiassa, jota leimaa vieraantuminen, epävarsinaisuus ja alistuminen teknologian mahdille. Ajalle on myös ominaista filosofian hajaantuminen positiivisiksi erillistieteiksi, jotka tematisoivat varantoa ja joissa filosofiasta tulee ihmisen empiiristä tiedettä. Nämä tieteet muovaavat ja rajaavat todellisuuden omien teknologis-pragmaattisten intressiensä pohjalta sekä asettavat kysymykset todellisuudesta omalla kielellään. Tieteellis-

⁷⁷ Hirvonen, *Oikeuden käynti*.

⁷⁸ Heideggerin ”kritiikki” on entistä osuvampaa nykyisenä globalisaation, tietotekniikan, bioteknologian, ihmisrekisterien sekä telekommunikaation ja kansainvälisen kapitalismin muodostaman uuden internationaalisen aikakaudella.

teknologisen maailman manipuloitavissa olevaa järjestystä vastaa tähän maailmaan sopiva yhteiskuntajärjestys. (EP, 63–65, 79–80)

John Llewelyn vie Heideggerin ajattelua eettis-ekologiseen suuntaan. Hän puhuu sellaisesta ontologisesta vastuusta, joka on vastuuta siitä, miten ja minkälaisina me paljastamme oliot. Tämä vastuu ulottuu myös luontoon.⁷⁹ Koska kuitenkin teknologia on aikanamme väistämätöntä, niin emme yksinkertaisesti voi valita teknologian ja ekologian välillä, jolloin tehtäväksemme jää odottaminen ja olioihin tyytyminen sellaisina kuin ne paljastuvat teknologian aikakaudella.⁸⁰

Tekniikan demonisoinnin sijasta Heidegger pyrkiikin ajattelemaan tekniikan olemusta, joka ei ole teknistä. Jos kuvittelemme tekniikan pelkästään keinoksi johonkin inhimilliseen tarkoitukseen, emme ymmärrä omaa suhdettamme sen olemukseen vaan kuvittelemme isännöivämme sitä. Siksi Heidegger kiistääkin kirjoittavansa teknologisen maailman etiikkaa, koska se vain vahvistaa ajatusta siitä, että teknologia on yksin ihmisen työstämää. Perinteinen etiikka nimittäin unohtaa olemisen vaateen.

Heideggerin mukaan moderni tekniikka on paljastamista kreikkalaisen *tekhnēn* (joka tuo esiin sen, mikä ei tuo itse itseään esiin) tavoin, mutta meille se merkitsee ”itsestään varmistuvaa varmuutta varmuuden esille asettamisessa selkeissä objekteissa”. (UK, 72/88) Se on hallitsevaa paljastamista, joka haastaa luonnon (*fysis*), siten että se on määrätty varannoksi. Tämän haasteen eri piirteet Heidegger kokoaa sanaan puite tai asetin (*Gestell*).⁸¹ Asettimen herruus haastaa ihmisen mielettömään määräämiseen ja omistamiseen, varannon suuntaamiseen ja turvaamiseen. Ihmisen suhde totuuteen ja omaan olemukseen vaarantuu. Tämä on vaara, jossa oleminen palaa olemuksensa unohtuneisuuteen. Kuitenkin tämä vaara on olemisen eräs vaihe. Juuri tekniikan olemuksen vaarassa on pelastuksen mahdollisuus. Ongelma on se, että ihminen seuraa liian määrätietoisesti asettimen haasteen jälkiä ja sivuuttaa vaaran. Tämä on kaikkein vaarallisinta, sillä se antaa kuvan siitä, että tekniikka olisi vain keino ihmisen käsissä, vaikka

⁷⁹ Llewelyn, *The Middle Voice of Ecological Conscience*.

⁸⁰ Lehtinen, Heidegger, s. 136.

⁸¹ Asetin viittaa siihen, että maailma asetetaan tiettyihin puitteisiin, jolloin se välähtää asettimeen, mutta tämä välähdys on samalla olemisen totuuden välähdys totuudettomaan olemiseen. Kun sitten kaikki paljastaminen on sulautunut määräämiseksi ja kaikki ilmenee ainoastaan varannon kätkeytymättömyydessä, niin asetin ei salli oman peruspiirteensä tulla esiin sellaisenaan. (GA7, 20–22/35–36) Ks. Myös Taminiaux, *Gestell ja Ereignis*, s. 198–200.

ihmisen olemus on määrätty ojentamaan auttava kätensä tekniikan olemukselle. Heidegger asettaa määräämisen malttamattomuutta vastaan pelastavan maltin, joka edellyttää sitä, että katsomme vaaraan ymmärtäen tekniikan olemuksen. Meidän tehtävänämme on jäädä pelastuksen kasvavaan valoon ja hoivata pelastusta.⁸²

Tämä tapahtuu ajattelemisen kautta, joka on varsinaista toimintaa, *praksista*, siinä mielessä, että se ojentaa auttavan kätensä olemisen olemukselle, joka tarvitsee ihmistä säilyäkseen totuudessa. Ihmisen on siten rakennettava olemisen olemukselle olevan keskellä sellainen paikka, jossa olemisen olemus ottaa itsensä ja olemuksensa puheeksi. Heideggerin mukaan vasta puhe antaa harkinnalle polun, jossa se voi kysellä ja vaikuttaa. Kun vaara on vaarana, niin se pelastaa merkityksessä: palauttaa ja säilöä oikeaan ja olemukselliseen, jolloin oikeaan palauttaminen tapahtuu vaaran äkillisessä paluussa, jossa olemisen olemuksen aukeama kirkastuu välähtäen. Tällöin olemisen olemuksen totuus saatetaan sisäistää. (K, 43–44/42–44) Hodge sanookin, että Heideggerin etiikka on monimuotoinen kantilainen maksiimi ”rohkene ajatella”, joka murtaa etiikan universalisoinnin yleisyyden ja filosofian yksittäiset auktoritatiiviset vastaukset ihmisen ja maailman olemuksesta.⁸³ Edelleen voidaan sanoa, että Heideggerin teknologian ”kritiikistä” kohoo avautuvan ajattelemisen ja odottamisen etiikka vastakohtana tuotavuuden instrumentaalille etiikalle.

Heideggerin tekniikan olemuksen selvitystyötä voidaan ajatella eteenpäin kahtaalle avautuvana oikeuskysymyksenä tai heideggerilaisena ”oikeuskritiikkinä”.

Ensinnäkin modernin oikeuden olemuksen perusta on asettimessa, joka haastaa ihmisen määräämään *dikēn* paljastamiseen. Moderni oikeus on ennen kaikkea oikeusteknologiaa, jossa instrumentaalinen rationaalisuus, funktionaalisuus ja riskienhallinta hallitsee oikeutta. Kun oikeus on alisteinen asettimen herruudelle, niin ihmiselle tulee kielletyksi päästä oikeuden kät-

⁸² Asetin on tapa paljastaa, mutta samalla se kätkee sen paljastamisen, joka *poiēsiksen* merkityksessä antaa läsnäolevan ilmestyä esiin. Kerran *tekhne* merkitsi sitä paljastamista, joka toi totuuden säteilevänsä esiin. Siksi se kuului siihen, mikä oli *poiēsis*, jossa tapahtui totuuden tapahtuminen ja paljastuminen, *alētheia*. Teknologinen olemisen ymmärrys määrittää sitä, miten asioiden tulee ilmetä meille. Ilman sitä mikään ei ilmenisi meille yhtään minään. Mutta samalla me voimme olla avoimia nykyisen kulttuurisen aukeamamme muodonmuutokselle, jos saavutamme oikean suhteen tekniikan olemukseen ja tunnistamme sen aukeamaksi. (GA7, 33–36/39–40)

⁸³ Hodge, *Heidegger and Ethics*, s. 203.

keytymättömyyteen ja kokea sen totuuden puhuttelu. Toiseksi filosofian jakaantuessa erillistieteisiin oikeuden filosofinen kysyminen tulee eristetyksi oikeusfilosofiaan, jonka metafysiikan saattaa loppuun positiivis-analyyttinen oikeustiede, jossa oikeus ensin eristetään suljetuksi järjestelmäksi, siten paloittellaan erillisiksi oikeuden aloiksi ja lopulta käsitetään puhtaasti oikeusoppineiden hallittavissa ja määrättävissä olevana varantona. Oikeustiede supistaa oikeuskysymyksen positiivisten lakien, periaatteiden ja oikeuksien varastoksi, jolloin Heideggerin termejä käyttäen oikeus itsessään hämärtyy ja himmentyy (*abgeblender*). Laajemmin katsoen ihmisestä tulee tällöin ihmis- ja perusoikeuksien subjektina oikeuden ja oikeustieteen tekniikan käytettävissä olevaa varantoa. Vaara on oikeuskysymyksen unohtuneisuuden vaaran unohtaminen, jolloin oikeus ei enää puhuttele meitä. Heideggerin tekniikan olemuksen analyysistä lähtevä oikeusajattelu saattaisi havaita vaaran vaarana ja siten kohdata pelastuksen mahdollisuuden. Tämä edellyttää kuitenkin oikeusajattelussa Heideggerin *Beiträge zur Philosophie* luonnostelemaa ”uutta alkua”, käännettä sellaiseen olemistapaan, jossa olemiseen kuuluvan oikeuden ensisijaisuus inhimillisessä elämässä ja maailmassaolemisessa toisten kanssa tulisi tunnustettua.

Mutta missä on humanismi?

Eräs uuden alun mahdollisuus saattaa paljastua Heideggerin humanismia käsittelevästä kirjeestä, jonka hän kirjoitti syksyllä 1946 ranskalaiselle Jean Beaufretille. Palataan vielä kreikkalaisiin.⁸⁴

Aristoteles kertoo tarinan Herakleitoksesta. Hänen luokseen saapui vieraista nähdäkseen, kuinka varsinainen ajattelija ajattelee. He pysähtyivät hämästyneinä siitä, että löysivät Herakleitoksen niin arkipäiväisestä askareesta kuin lämmittelemässä leivinuunin äärellä, vaikka odottivat tapaavansa ajattelijan syvien mietteiden keskeltä. Silloin Herakleitos rohkaisee epäroivia sisään: ”Jumalat oleilevat myös täällä”. Juuri näissä sanoissa paljastuu ajattelijan asuinsija tai tyyssija (*Aufenthalt*) ja hänen tekonsa: tässä tavallisessa

⁸⁴ Varton mukaan kansoilla, joiden suhtautuminen maailmaan ei ole teknologian määräämää, esiintyy liminaalisia ihmisiä, jotka koettelevat sitä, mitä maailma sallii ihmisen olla ja osoittavat rajaa, jossa ihminen ja maailma kohtaavat. Heitä koskevat toiset säännöt ja oikeudet kuin muita. (Varto, Rajattaminen ja rajalliset, s. 3) Oidipus ja Antigone ovat mitä oudoimpina liminaali-ihmisiä, jos pidetään mielessä, että heidän ratkaisuissaan ei ole kyse mistään subjektin vapaasta valinnasta tai makuasioista.

paikassa ja tuttuuden piirissä, leivinuunin ääressä, joka on kodin sydän, sen *hestia*, joka on maahan juurtunut, mutta jonka liekki kohoo taivaisiin tuoden maan ja taivaan yhteen, jumalat ovat läsnä.

Herakleitoksen fragmentti 119 selventää asiaa: *ēthos anthrōpō daimōn*, jonka Heideggerin mukaan tulisi kääntää seuraavasti: ”Ihminen asuu, sikäli kuin hän on ihminen, jumalan läheisyydessä.” Toisin sanoen Heideggerin mukaan *ēthos* (eetos, etiikka) tarkoittaa juuri äsken mainittua asuinsijaa (*Aufenthalt*), paikkaa, jossa ihminen viivähtää. Tämä asuinsija on avoin, se sallii sen ilmetä, mikä tulee ihmisen olemuksen osaksi ja mikä saapuessaan viipyy ihmisen läheisyydessä. Asuinsija pitää ja suojaa itseensä sen tulemisen, johon ihminen olemuksessaan kuuluu. Tämä on jumala.

Etiikka tarkoittaa siten ihmisen asuinsijan pohdiskelemista. Heideggerin mukaan olemisen totuuden ajattelemisen eksistoivan ihmisen alkuelementtinä on jo itsessään alkuperäistä etiikkaa (*ursprüngliche Ethik*), joka ei ole etiikkaa eikä ontologiaa vaan fundamentaaliontologiaa. Varsinainen ajattelu rakentaakin olemisen taloa, joka on olemisen liitos (*Fuge*), joka säättää kohtalon mukaisesti ihmisen olemuksen asumaan olemisen totuudessa. Ja juuri tämä asuminen muodostaa maailmassaolemisen olemuksen. (ÜH, 47–49/98–100)

Alkuperäisessä etiikassa päädymme *nomokseen*, joka ei kuitenkaan tarkoita pelkkää lakia (*Gesetz*) vaan alkuperäisemmin olemisen sallimukseen kätkeytyvää osoittamista (*nemein*). Tämä osoittaminen tekee mahdolliseksi sen, että ihminen liittyy olemiseen. Liitos (*Fügung*) kantaa ja sitoo, ja ilman sitä kaikki lait jäisivät ihmisjärjen luomuksiksi (eli positiiviseksi oikeudeksi). Kuuluessaan olemiseen olemisen osoittaa ihmisille lakeja ja sääntöjä: on pysyttävä ryhdissä olemisen käskyn mukaisesti. Ihmiselle on siten olennaisempaa löytää asuinsija olemisen totuudessa kuin säättää säädöksiä. Olemisen ottaa ihmisen ek-sistenssin asumaan kieleen, jolloin se suoja ek-sistentin olemuksen totuuteensa, mutta samalla ihmisen ek-sistenssin on kunnioitettava ja kannettava huolta olemisen mielestä. Siten kieli on Heideggerille olemisen talo ja ihmisolennon asumus.

Mistä sitten ajattelu ottaa mittansa ja mikä laki hallitsee sen tekoja? Olemishistoriallisen ajattelun laki on Heideggerille hienovaraisuuden laki, joka ottaa huomioon sen, mitä ja miten olemisesta on sanottava, saadaanko sanoa se, mitä täytyy ajatella, sekä millä olemishistoriallisella hetkellä, minkälaisessa vuoropuhelussa suhteessa historiaan ja minkä vaatimuksen perusteella se saadaa sanoa. Tämä laki määrittää kolmea kieleen tuomisen ryhdikkyuden perussääntöä niiden yhteenkuuluvuudessa: pohdinnan kurinalaisuus, sanonnan huolellisuus, sanojen säästeliäisyys. Ei liene yllätys, että Heidegger nostaa esiin runouden

ajatteluna, joka on todempaa kuin olevien tutkiminen. (ÜH, 53–54/106–107) Ja myöhemminkin Heidegger katsoi, että ”etiikka” on läsnäolon esittämän vaatimuksen alla seisomista, joka on ihmisen suurin vaatimus. (ZS, 273)

Heideggerin alkuperäisessä etiikassa olennaista on se, että oleminen puhuttelee ihmistä. Lisäksi on huomattava, että ihmisen toiminta tai käyttäytyminen⁸⁵ on ihmisen oleminen itse. Vain tämän puhuttelun nojalla ihminen ”on” löytänyt sen, missä hänen olemuksensa asuu, ja vain tämän asuamisen perusteella ihmisellä ”on” kieli asumuksenaan, joka suojaa hänen olemuksensa ekstaattisuutta. Ihmisen ek-sistenssi on pysymistä olemisen aukeamassa, jossa kyse on ihmisen mielen aktiivisesta suhteesta olemisen tosiasiaan, mielen antamisesta sille. Näin ollen oleminen on mielekkyyttä, jossa on kyse toiminnasta, joka mielen käyttäytymisenä on ajattelua. Ajatteleminen on siten teko, joka läpäisee kaiken toiminnan (*praksis*) ja tuottamisen (*poiēsis*). Tässä ei kuitenkaan ole kyse mistään mielen filosofisesta, teoreettisesta tai praktisesta käytöstä vaan mielen peliin heittämisestä, siitä että ajattelu tuo sanonnassaan olemisen ei-sanotun kieleen. Oleminen tulee silloin aueten kieleen, jolloin ihminen asuu ajatellen olemisen taloa. Oleminen olemisen tosiasiana muodostaa halun, että olemisen tosiasia toteutuu ja avautuu mielenä eli oleminen on mielekkyyden haluamista ja kykyä siihen. Ihmisen äärellisyys on sellaista olemisen äärellisyyttä mielen haluna toimia, joka ei lyö lukkoon ihmisen määritelmää eikä olemisen mieltä, vaan jättää sen avoimeksi. Mielen toiminta taasen liittyy siihen, että ihminen vapautuisi inhimillisyyteensä ja löytäisi tästä arvokkuutensa, mutta humanismin eri versiot – aina roomalaisesta humanismista kristinuskoon, marxismiin, eksistentialismiin, jne. – eivät ajattele tätä riittävällä tavalla, sillä ne määrittelevät *homo humanuksen* ja *humanitaksen* suhteessa jo lukkoonlyötyyn tulkintaan luonnosta, historiasta, maailmasta, maailmanperustasta, toisin sanoen olevasta kokonaisuudessaan. Tällainen antropologisen humanismin projekti on kuitenkin tullut loppuunsa.⁸⁶ Heidegger sen sijaan puhuu äärellisyyden mitassa olevasta arvokkuudesta (*Würde*), joka ei ole

⁸⁵ Saksan *handeln*, jota vastaa kreikan *praksis*, jossa toiminta itsessään on päämäärä.

⁸⁶ Kysyessään geeniteknologian etiikkaa Sloterdijk katsoo, että Heideggerin tarkoittama antropologinen humanismi on aina pyrkinyt ei vain kasvattamaan vaan myös kesyttämään ja jalostamaan (tälle humanismi on kuitenkin sulkenut silmänsä) ihmisen ja tekemään hänestä kotteläimen ihmisyhteisön eläintarhaan, joka on samalla teemapuisto. Provosoi-vasti Sloterdijk väittää, että nykyaikana geeniteknologia jatkaa perinteisen humanismin epäonnistunutta (se ei kykene hallitsemaan ihmisen nykyistä raaistumistaipumusta) kasvatustehtävää. Sloterdijk, Sääntöjä ihmistarhalle, s. 14–15.

minkään mittapuun tai periaatteiden mukaista. Tämän ajatuksen – jonka toivon tulleen kerityksi auki avoimuuteensa viimeistään nyt kuljettuamme jo pitkään Heideggerin ajattelun peltotietä – metafysiikka ja siihen liittyvä etiikka, oikeustiede ja humanismi ovat unohtaneet. (ÜH, 12–15/59–63)

Nancyn mukaan Heideggerilla ei ole etiikkaa, jos se tarkoittaa tiettyä käyttäytymisen periaatteiden ja päämäärien kokonaisuutta, jotka jokin kollektiivinen tai yksilöllinen auktoriteetti olisi laatinut ja valinnut. Tämä ei ole edes filosofian tehtävä, sillä filosofian tulee ennen kaikkea ajatella sitä perustaa ja mieltä, joka panee ihmisen toimimaan tietyllä tavalla. Filosofian tulee asettusten asettamisen ja sääntöjen säätämisen sijasta ajatella sitä, mikä asettaa ihmisen siihen asemaan, jossa on valittava normeja tai arvoja.⁸⁷

Etiikka muodostaa Heideggerille yhtäaikaan taustalle häivytetyn teeman ja jatkuvan pohdinnan kohteen, jopa Heideggerin ajattelun koko suunnan: olemisen ajattelu edellyttää etiikkaa; se edellyttää itseään etiikkana. Nancy mukaan etiikka on sitä, mikä fundamentaaliontologiassa on fundamentaalia. Siksi ”alkuperäinen etiikka” on oikeampi nimitys kuin ”fundamentaaliontologia”. Olemisen ajattelu on nimenomaan alkuperäisen etiikan kaikinpuolista ja perusteellista ajattelemista. Se lähtee siitä, että olemassaolon jokapäiväisessä epävarsinaisuudessa kätkeytyy ja paljastuu olemisen mielelle ominainen piirre: ei se, että on käytettävissä ennalta annettu oikea merkitys vaan että on saatava aikaan mieltä. Konkreettisen, jokapäiväisen, kenen tahansa olemassaolon yläpuolella ei leiju mikään arvo, ihanne tai oikean idea, joka tarjoaisi sille etukäteen normeja ja merkityksiä. Mutta samalla juuri jokapäiväiseltä olemassaololtamme edellytetään mielekkyyttä tämän vaateen ollessa olemassaolossamme olemisen puhdas edellytys. Tämä alkuperäinen edellytys vasta mahdollistaa sen, että olemassaoleva antaa asetuksia, säätää säädöksiä, normeeraa normeja. Heideggerin etiikassa tapahtuu, Nancya seuraten, kaksi asiaa. Ensinnäkin mielekkyys paljastuu olemisen olemuksen edellyttämäksi toiminnaksi. Toiseksi mielestä ja olemassaolosta on kannettava totaalinen ja yhteinen vastuu.⁸⁸ Voimme löytää Nancy ajatuksesta yhtymäkohtia Maihoferin käsitykseen siitä, että inhimillisen järjestyksen (*Ordnung*) mieli on itsenäolemisen paikantamisessa (*Ortung*) jonakinolemisessa.⁸⁹

⁸⁷ Nancy, *Heideggerin ”alkuperäinen etiikka”*, s. 13–15.

⁸⁸ Nancy, *Heideggerin ”alkuperäinen etiikka”*, s. 48–49.

⁸⁹ Ajatusta Maihofer kehittää Kantin, Nietzschen ja Heideggerin kautta teoksessaan *Vom Sinn menschlicher Ordnung*.

Nancyn mukaan Heideggerille läpikotaisin eettinen subjekti on ainoastaan subjekti, joka on kokonaisuudessaan vastuussa mielestä ja omasta olemassaolostaan mielekkyytenä. Tämä subjekti ei alistu ennalta mihinkään kiinnitettyyn merkitykseen. Tässä ilmenee Heideggerin ajatus vapaudesta perusteettomana perustana. *Daseinin* arvokkuus on siinä, että jokaisessa valinnassa se panee peliin olemisen, ihmiskunnan ja maailman objektiivisuuden. Heideggerin alkuperäinen etiikka ei ole ainoastaan ajattelun perustava rakenne tai käyttäytyminen. Se on se, mikä lopuksi vapautuu länsimaisesta metafysiikasta.⁹⁰

Oikeuskysymys

Mikä siis on vastaus Heideggerin oikeuskysymyksen kysymykseen? Vastataan kahden ehdotuksen kautta, sillä yhtäältä Heideggerin oikeuskysymys avautuu oikeuden tapahtumisen sallimisena, toisaalta *Olemisen ja ajan* kansaolemisena ja toisista huolehtimisena.⁹¹

(1) Jos ja kun Heideggerin ajattelua läpäisee oikeuskysymys, niin siinä ei ole kyse teologisesta tai rationaalisesta luonnonoikeudesta. Metafysiikan loppuunsaattamisen aikana emme voi perustaa oikeutta valmiisiin, ajattomiin ja tuonpuoleisiin merkityksiin, arvoihin, sääntöihin ja periaatteisiin. Emme myöskään voi perustaa sitä ihmisen tai maailman pysyvään ja universaaliin olemukselliseen luontoon. Mutta kyse ei myöskään ole nihilismin (Jumalan, universaalien ja ikuisten oikeusperiaatteiden, moraalilain, jne. mitätöitymisen) ylittämisestä asettamalla subjektin vapaaseen valintaan perustuvia uusia oikeussääntöjä tai -periaatteita, jotka ovat pelkästään makuasioita ajassamme, jossa maku toimii tuomioistuimena. (GA6.1, 99) Oikeuskysymys ei siten ole arvoja, oikeus- ja moraaliperiaatteita, ihmis- ja perusoikeuksia tai lakeja etsivää oikeustieteellistä kysymistä. Itse asiassa ihmisen asettamat arvot ja oikeudenmukaisuusperiaatteet saattavat loukata olemisen arvokkuutta, joka on varsinaisten sääntöjen lähde.

Heideggerin ajatteluun perustuva oikeuskysymys vaatii inhimillisen ar-

⁹⁰ Nancy, *Heideggerin "alkuperäinen etiikka"*, s. 27–29 ja 48–53.

⁹¹ Toivon viimeistään nyt osoittaneeni virheelliseksi sellaiset väittämät, että Heideggerin ajattelu ei sisällä *minkäänlaista* etiikkaa kuten esimerkiksi George Steiner kuvittelee. Ks. Steiner, *Heidegger*, s.30–31.

vostelman tai tuonpuoleisen auktoriteetin sijaan olevien sallimista olla. Eetos, asuinsija, avoimuus, aukeama, kätkeytymättömyys, silleen jättäminen estävät sen, että oikeus suljetaan laskelmoivan, käsitteellistävän ja esittävän oikeusajattelun tuottamaksi oikeusjärjestelmäksi. Alkuperäisesti eettinen oikeusajattelu ei johda tuloksiin eikä sillä ole vaikutuksia, saattaisi Heidegger sanoa, koska se on oma vaikutuksensa ollen siten eksistentiaalista toimintaa. (ÜH, 48/100) Vuoden 1966 Heidegger haastaa vielä radikaalimmalla tavalla oikeusajattelun. Hänen mukaansa pelastuksen ainoa mahdollisuus on se, että ajattelemisen ja runoileminen antaisivat valmiuden jumalan ilmestymiseen tai jumalan poissaoloon tuhon aikana, jotta tuhoutuisimme poissaolevan jumalan kasvojen edessä emmekä vain kuolla kupsahtaisi. Siten avoimuus jumalan saapumisen tai poissaolon kokemukselle vapauttaa ihmisen vaipumiselta olevaan. Jumala ei Heideggerille suinkaan merkitse jotakin jumalallista olevaa vaan olemisen tulevaa ilmenemistä. (GA16, 671/190)

Tällöin voidaan väittää, että oikeusfilosofian loppu – ”filosofia on lopussa” (GA16, 672/191) – on oikeusmetafysiikan ylittämistä uutena alkuna, käänteenä tai paluuna. Oikeus on otettava ajateltavaksi ja puheeksi siellä, missä se on varsinaisuudessaan unohtunut tai kätkeytynyt epävarsinaisen oikeuden (lait, oikeusperiaatteet, oikeudelliset instituutiot, käytännöt ja roolit) verhoamana. Varsinaisen oikeuden paluun mahdollisuus on siinä, että se välähtäisi jälleen kerran meille, jolloin se ohjaisi meitä kääntämään katsemme siihen. Ehkä me olemme jo oikeuden olemuksen paluun saapumisen varjossa. Varsinaisten oikeuden ajattelijoiden ja runoilijoiden tehtävänä ei kuitenkaan ole laskelmoida paluun aikaa, vaan odottaa oikeuden totuutta samalla kun he ajatellen paimentavat sitä. Toisaalta tulevaa oikeuden paljastamisen mahdollisuutta ei pidä varata vain harvoille ja valituille ajattelijajä-runoilijoille, vaan se on olemisesta tulevana osoituksena jokaisen *Daseinin* mahdollisuus eli jokaisella on oma mahdollisuutensa varsinaiseen oikeassaolemiseen konkreettisessa tilanteessa. Käyttäen *Olemisen ja ajan* termejä sanoisin, että *Dasein* ei niinkään ole oikeuden odotuksessa (*Erwarten*), jossa odotetaan odotetun aktualisaatiota ja suljetaan tulevaa, vaan sen ennakkoinnissa (*Vorlaufen*), jossa oleminen on kohti mahdollisuutta edelläkäyntinä (*Vorlaufen*) mahdollisuuteen. (GA2, §53)

”Humanismikirjettä” mukaillen Heideggerin mahdolliseen oikeuskysymykseen voitaisiin vastata, että ihminen ei ole olevan oikeuden herra vaan sen paimen, jolloin hän voittaa omakseen paimenen olemuksellisen köyhyyden, joka on paimenen arvokkuutta siinä, että oikeus on kutsunut juuri hänet varjelemaan ja kaitsemaan (näissä ei ole kyse joukkojen johtamisesta-

ta, lakien säätämisestä tai tuomioiden jakamisesta) oikeuden totuutta. Kaitsettavana on oltava avoimuus. Tämä on vastuu oikeuskysymyksestä, johon ihminen on haastettu. (ks. ÜH, 32–33/83) *Silleen jättämisen* sanoin: olioiden silleen jättäminen ja avoimuus sen salaisuudelle ei tapahdu itsestään vaan onnistuu vain jatkuvan rohkean ajattelemisen kautta. (G, 25/41) Tätä rohkeutta Heidegger vaatii myös todelliselta oikeusajattelulta, jolloin itse oikeuden ajattelemisen ja avoimuus sille on nimenomaan alkuperäistä etiikkaa. Tällaisen ajattelun olisi asetettava tähänastinen ajattelu alttiiksi ajattelun asian – oikeuskysymyksen – määräykselle. (vrt. EP, 63–65, 79–80)

On kuunneltava sitä, mitä kerran välähti *dikēn* ja *nomoksen* sanomisessa ja sallittava oikeuden tulla. Paluussa kreikkalaisiin ja runoilijoihin Heideggerin oikeuskysymys merkitsee oikeuden käsittämistä olemisen osana tai olemisena itsenään. Tämä merkitsee edelleen sitä, että äärellisen *Daseinin* on otettava vastuu olemisen, maailman ja oikeuden mielestä. Tällä olemisoikeuden polla Heideggerin ja oikeuden suhteen ajattelu pitää oikeuden fundamentaaliontologiaa mahdollisena ja välttämättömänä. Tällöin oikeus ei myöskään palaudu jäännösksettömästi maailmassaolevan *Daseinin* käytössä olevaksi välineeksi, vaan olemisen itse osoittautuu alkuperäiseksi oikeudeksi ja *Daseinin* maailmassaoleminen sen oikeassaolemiseksi. Tässä suunnassa avautuu kysymys oikeuden varsinaisesta olemisesta, jolloin herää ajatus heideggerilaisesta ”luonnonoikeudesta”, jossa oikeus on sidottua olemisen historiaan: mainitsin jo Wolfin ja Hirvosen olemisoikeuden ja Maihoferin eksistenssi-oikeuden, ja Heinemannin mukaan juuri olemisoikeuden sisällön ja ajattelun tehtävä on jälkimetafyysisen oikeusajattelun tehtävä.⁹²

(2) Mutta olemisoikeuden ja oikeuden fundamentaaliontologian kysyminen vaatii sekin jatkuvaa dekonstruktiota. Yhtäältä saatamme helposti ajautua vain toistamaan oikeuden traditionaalista metafysiikkaa ja regionaaliontologiaa. Toisaalta saatamme ajautua oikeuden mystifiointiin, jokapäiväisen julkisen lainkäytön ja poliittisen *praksiksen* sivuuttamiseen, armon ja oi-

⁹² Heinemann, *Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers*, s. 395. Kaufmannin mukaan luonnonoikeus ei ole absoluuttista ja ikuisesti pätevää ideaalioikeutta vaan tässä ja nyt todellistuvaa konkreettista ja positiivista luonnonoikeutta. (Kaufmann, *Gesetz und Recht*, s. 136.) Fechnerille luonnonoikeus ei ole ikuisesti annettua eikä myöskään muutuvaa oikeutta vaan tulevaa oikeutta, jonka tulemiseen ihminen osallistuu erottavalla ja päättävällä toiminnallaan. (Fechner, *Naturrecht und Existenzphilosophie*, s. 325.) Müllerin eksistentiaalis-historiallinen luonnonoikeus perustuu olemisen historiallisuuteen, jossa ontologinen historia (*Geschichte*) on syrjäyttänyt ontoksen historian (*Historie*). (Müller, *Existenzphilosophie*, s. 114.)

keudenmukaisuuden etiikan unohtamiseen, jolloin kanssaoleminen ja jokapäiväinen oikeassassaoleminen syrjäytyy täysin traagisten sankareiden ja runoilijoiden heroaisen oikeassassaolemisen tai ison Oikeuden tieltä, joka on ottanut ison Olemisen paikan.

Siksi on tärkeää ajatella myös Heideggerin oikeuskysymyksen toista polkua. Oikeuskysymys voidaan nimittäin kohdata lähtien kanssamaailman eksistentaalisesta analytiikasta, jolloin korostetaan jokapäiväisen ja epävarsinaisen sosiaalisen ja oikeudellisen maailman merkitystä oikeudenmukaisuuden ja etiikan ajattelun lähtökohtana tai vastuuta avautumisena toiselle ja maailmaan. Tässä suunnassa Heideggerin oikeuskysymys vaatii sellaista luentaa, jossa tuodaan kieleen se, mitä Heidegger sanoo, sitä vielä sanomatta. Tämä edellyttää sitä, että *Dasein* on luettava uudelleen kanssaolemisen perustalta, jolloin oikeuskysymys nousee esiin Heideggerin kautta, häntä vasten ja vastaan. Nancy hahmottelee teoksessaan *Être singulier pluriel* kanssaolemisesta alkavaa olemassaolon analytiikkaa, joka tavallaan purkaa heideggerilaisia itsenäolemisen ja olemisen-kohti-kuolemaa heroisuuden myyttejä. Samoin Sheehan, Olafson ja Marx luonnostelevat Heideggerin kanssaolemisesta lähtien etiikan perustoja. Tällöin kanssaoleminen saattaa avata alkuperäisen etiikan, jossa toisen tunnistaminen itsen edellytyksenä edeltää kaikkia asetettuja lakeja, eettisiä normeja ja oikeudenmukaisuusperiaatteita. Toisaalta voimme ajatella oikeutta olennaisena tekijänä kanssamaailmassa kanssaolemisen oikeudenmukaisena järjestäjänä. Tässä suunnassa kohtaamme Minkkisen analysoiman oikeassassaolemisen ja Maihoferin jonakinolemisen analytiikan.

Jos Heideggerin alkuperäisessä etiikassa on nyt kyse mielen avautumisesta epävarsinaisen suhteena varsinaiseen, niin silloin jokapäiväisyydellä on suhde omimpaan ja läheisimpään eli kutsuun olla mielekäs. Tähän vaateeseen on vastattava vastuullisesti, joka ei suinkaan merkitse olemisen oimista, hallitsemista tai määräämistä jonakin olevana. Nancyn huomautus on nyt otettava vakavasti: Heideggerin alkuperäisessä etiikassa eetos ei ole olemiselle ulkopuolista tai siihen ulkoa tuotua, se ei tule olemisen lisäksi tai sen oheen, se ei anna olemiselle muualta tuotuja sääntöjä, sillä oleminen on se mikä ek-sistoi olemassaolevaa ja panee sen alttiiksi mielekkyydelle. Siten tulokseton eettinen ajattelu kohtaa ihmisen arvokkuuden arvokkuutena, joka ei ole yhteismitallinen valmiiksi säädettyjen merkitysten, sääntöjen tai periaatteiden kanssa.⁹³

⁹³ Nancy, Heideggerin "alkuperäinen etiikka", s. 49.

Heideggerin tulevaa oikeuskysymystä avaavana yhteenvetona kohdista (1) ja (2) todettakoon silmänräpäyksenomaisesti: nämä kaksi oikeuskysymyksen liikettä eivät ole vastakkaisia vaan toisiaan edellyttäviä, sillä Heideggerin oikeuskysymys ei vaadi niinkään Heideggerin ajattelun uskollista toistamista vaan sen kuuluaista de-konstruktiota, sen uudelleenaloittamista pitäen silmällä, että äärellinen ihminen kuuluu oikeuden avoimuuteen ja oikeuden avoimuus tarvitsee ihmistä tullakseen mielekkääksi. ”Tutkija: ’Mutta, kun me odotamme, odotamme jotakin.’ Oppinut: ’Aivan; mutta heti kun me representoimme sen mitä odotamme ja saatamme sen esiin, me emme enää odota’. Opettaja: ’Odottamisessa jätämme avoimeksi sen, mitä odotamme.’” (G, 42/61) Oikeassaolemisessa on kyse avoinnaolemisesta ja kääntäen päinvastoin. Matkamme ei pääty näihin sanojen käänteisiin, sillä Heideggerin oikeuskysymys tulee olemaan ollut tulevaisuudellinen.

Lähteet

Heidegger, Martin. (Hakasuluissa luentojen, esitelmän tai tekstin alkuperäinen esittämis- tai julkaisuvuosi. Teokset aikajärjestyksessä. GA = Gesamtausgabe.)

GA1 *Frühe Schriften*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972. [1914–1916]

GA56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. [1919]

HJ Martin Heidegger ja Karl Jaspers, *Briefwechsel: 1920–1963*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990. [1920–1963]

GA20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979. [1925]

GA21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. [1925–1926]

GA2 *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. / *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Osuuskunta Vastapaino, Tampere, 2000. [1927]

GA34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. [1931–1932]

SdU *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. [1933]

GA40 *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. [1935]

UK *Der Ursprung des Kunstwerkes*. GA5 *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 / *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki, 1995. [1935–1936]

GA4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. / Hölderlin ja runouden olemus (Hölderlin und das Wesen der Dichtung, s. 33–48). Suom. Miika Luoto. *Nuori Voima*, no. 4, 1996, s. 33–40. [1936]

- GA42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. [1936]
- GA65 *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. [1936–1938]
- GA6.1 *Nietzsche I*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996. [1936–1939]
- GA53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984. [1942]
- GA54 *Parmenides*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982. [1942–1943]
- G *Gelassenheit*. Günther Neske, Pfullingen, 1959. / *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kuipainen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XIX, Tampere, 1991. [1944–1945/1955]
- GA5 *Der Spruch des Anaximander. Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. [1946]
- ÜH *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991 / *Kirje "humanismista"* & *Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki, 2000. [1946]
- F *Der Feldweg*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949. / *Peltotie*. Suom. Hanna Nurmi. *niin & näin*, no. 2, 1995, s. 71–72. [1949]
- K *Die Kehre*. Teoksessa *Die Technik und die Kehre*. Günther Neske, Pfullingen, 1962, s. 37–47. / *Paluu*. Suom. Vesa Jaaksi. *niin & näin*, no. 1, 1994, s. 41–44. [1949]
- GA7 *Die Frage nach der Technik. Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000 / *Tekniikan kysyminen*. Suom. Vesa Jaaksi. *niin & näin*, no.1, 1994, s. 31–41 [1949/1955]
- BWD *Bauen Wohnen Denken*. GA7 *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. [1951]
- US *Unterwegs zur Sprache*. Günther Neske, Pfullingen, 1959. [1950]
- VhD *Was heißt Denken?* Max Niemeyer, Tübingen, 1954. [1951–1952]
- ZS *Zollikoner Seminare. Protokolle – Gespräch – Briefe*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. [1959–1969]
- ÜS *Überlieferte Sprache und Technische Sprache*. St. Gallen, Erker, 1989. [1962]
- GA16 *Nur noch ein Gott kann uns retten Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23 September, 1966. Reden und Andere Zeugnisse*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. / *Enää vain jumala voi meidät pelastaa*. Martin Heideggerin *Spiegel*-haastattelu. Suom. Tere Vadén. Teoksessa Steiner, George: *Heidegger*. Gaudeamus, Helsinki, 1997, s. 171–201. [1966]
- EP *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*. Teoksessa *Zur Sache des Denkens*. Niemeyer, Tübingen, 1969, s. 61–80. [1969]
- GA15 *Seminar in Zähringen. Seminare*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1986, s. 372–407. [1973].
- GA16 *Neuzeitliche Naturwissenschaft und moderne Technik. Reden und Andere Zeugnisse*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. [1976]

Muut lähteet

- Altwegg, Jürg (toim.): *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt am Main, 1988.
- Baratta, Alessandro: *Philosophie und Strafrecht*. Carl Heymann, Köln, 1985.

- Beistegui, Miguel de: *Heidegger and the Political. Dystopias*. Routledge, London & New York, 1998.
- Blessing, Marc: *Aspekte existentiellen Rechtsdenken*. Schulthess Polygraphischer Verlag, Zürich, 1973.
- Bourdieu, Pierre: *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*. Minuit, Paris, 1975.
- Dallmayr, Fred: *The Other Heidegger*. Cornell University Press, Ithaca & London, 1993.
- Dastur, Françoise: *Telling Time. Sketch of a Phenomenological Chronology*. Käännös Edward Bullard. Althone Press, London & New Brunswick, NJ, 2000.
- Derrida, Jacques: *Positioita*. Suom. Outi Pasanen. Gaudeamus, Helsinki, 1988.
- Derrida, Jacques: *Of Spirit. Heidegger and the Question*. Käännös Geoffrey Bennington. The Chicago University Press, Chicago & London, 1989.
- End, Heinrich: *Existentielle Handlungen im Strafrecht. Die Pflichtenkollision im Lichte der Philosophie von Karl Jaspers*. C.H. Beck, München, 1959.
- Farias, Victor: *Heidegger et le nazisme*. Verdier, Paris, 1987.
- Fechner, Erich: *Naturrecht und Existenzphilosophie. Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 41, 1955, s. 305–325.
- Fechner, Erich: *Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts*. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1962.
- Froment-Meurice, Marc: *That Is to Say. Heidegger's Poetics*. Käännös Jan Plug. Stanford University Press, Stanford, Cal., 1998.
- Gadamer, Hans-Georg: *Takaisin Syrakusasta? Suom. Janita Hämäläinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 54–57.
- Gethmann-Siefert, Annemarie & Pöggeler, Otto (toim.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- Grondin, Jean: *The Ethical and Young Hegelian Motives*. Teoksessa Kisiel, Theodore & van Buren, John: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University of New York Press, Albany, 1994, s. 345–357.
- Heinemann, Walter: *Die Relevanz der Philosophie Martin Heideggers für das Rechtsdenken*. Universität zu Freiburg, Freiburg, 1970.
- Hirvonen, Ari: *Oikeuden käynti. Antigonon laki ja oikea oikeus*. Loki-Kirjat, Helsinki, 2000.
- Hodge, Joanna: *Heidegger and Ethics*. Routledge, London & New York, 1995.
- Kaufmann, Arthur: *Einleitung*. Teoksessa Kaufmann Arthur (toim.): *Die ontologische Begründung des Rechts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, s. 1–4.
- Kauppinen, Jari: *Atopologies of Derrida. Philosophy, Law and Literature*. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisu, Helsinki, 2000.
- Kisiel, Theodore: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, Cal., 1995.
- Kockelmans, Joseph: *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Indiana University Press, Bloomington, 1984.
- Kupiainen, Reijo: *Ajattelun Anarkia*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XVIII, Tampere, 1991.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: *La fiction du politique*. Christian Bourgois, Paris, 1987.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: *Heidegger, Art, and Politics: The Fiction of the Political*. Käännös Chris Turner. Basil Blackwell, Oxford, 1990.

- Lacoue-Labarthe, Philippe: Transsendenssi päättyy politiikkaan. Suom. Markku Lehtinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 67–101.
- Lang, Berel: *Heidegger's Silence*. Athlone, London, 1996.
- Lehtinen, Markku: Heidegger – estetiikka ja ethos. Teoksessa Reiners, Ilona & Seppä, Anita (toim.): *Etiikka ja estetiikka*. Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 121–145.
- Levinas, Emmanuel: L'ontologie est-elle fondamentale?. *Revue de Métaphysique et de Morale*, no.56, 1951, s. 88–98.
- Llewelyn, John: *The Middle Voice of Ecological Conscience. A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighborhood of Levinas, Heidegger, and Others*. St. Martins Press, New York, 1991.
- Maihofer, Werner: *Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie*. Universität zu Freiburg, Freiburg, 1953.
- Maihofer, Werner: *Vom Sinn menschlicher Ordnung*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1956.
- Maihofer, Werner: Die Natur der Sache. *Archive für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 44, 1958, s. 145–174.
- Maihofer, Werner: *Naturrecht als Existenzrecht*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963.
- Marcic, René: Um eine Grundlegung des Rechts. Existenziale und fundamentalontologische Elemente in Rechtsdenken der Gegenwart. Teoksessa Kaufmann, Arthur (toim.): *Die ontologische Begründung des Rechts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, s. 509–565.
- Marx, Werner: *Gibt es auf Erden ein Mass? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Felix Meiner, Hamburg, 1983.
- Marx, Werner: Ajattelu ja ajattelun asia. Suom. Janita Hämäläinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 136–157.
- Minkinen, Panu: *Thinking Without Desire. A First Philosophy of Law*. Hart Publishing, Oxford & Portland, Oregon, 1999.
- Müller, Max: Die ontologische Problematik des Naturrechts. Teoksessa Kaufmann, Arthur (toim.): *Die ontologische Begründung des Rechts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, s. 461–469.
- Müller, Max: *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*. Karl Alber, Freiburg & München, 1986.
- Nancy, Jean-Luc: *Être singulier pluriel*. Galilée, Paris, 1996.
- Nancy, Jean-Luc: *Heideggerin "Alkuperäinen etiikka"*. Suom. Kaisa Sivenius. Loki-kirjat, Helsinki, 1998.
- Nolte, Ernst: *Martin Heidegger: Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Propyläen, Berlin & Frankfurt, 1992.
- Olafson, Frederick A.: *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Ott, Hugo: *Martin Heidegger: Unterwegs zu einer Biographie*. Campus, Frankfurt am Main, 1988.
- Poulanzas, Nicos: Notes sur la phénoménologie et l'existentialisme juridique. *Archives de philosophie du droit*, no. VIII, s. 213–235.

- Pöggeler, Otto: Heideggerin olemisen topologia. Suom. Miika Luoto. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 1998, s. 158–180.
- Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Günther Neske, Pfullingen, 1963.
- Pöggeler, Otto: Heideggers politisches Selbstverständnis. Teoksessa Gethmann-Siefert, Annemarie & Pöggeler, Otto (toim.): *Heidegger und die praktische Philosophie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, s. 17–63.
- Safranski, Rüdiger: *Martin Heidegger. Between Good and Evil*. Käännös Ewald Osers. Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 1998.
- Schürmann, Reiner: *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Käännös Christine-Marie Gros yhdessä Schürmannin kanssa. Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- Sheehan, Thomas: A Paradigm Shift in Heidegger Research. *Continental Philosophy Review*, vol. 32, 2001, s. 1–20.
- Sloterdijk, Peter: Sääntöjä ihmistarhalle. Vastauskirjoitus Kirjeeseen ”humanismista”. Suom. Markku Lehtinen. *Nuori Voima*, no. 1, 2000, s. 7–16.
- Sluga, Hans: *Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Harvard University Press, Cambridge, MA & London, 1993.
- Steiner, George: *Heidegger*. Suom. Tere Vadén. Gaudeamus, Helsinki, 1997.
- Taminiaux, Jacques: *Gestell ja Ereignis*. Suom. Markku Lehtinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.): *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Gaudeamus, Helsinki, 1997, s. 183–202.
- Varto, Juha: *Laulu Maasta*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXIII, Tampere, 1991.
- Varto, Juha: *Tästä jonnekin muualle. Polkuja Heideggerista*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XL, Tampere, 1993.
- Varto, Juha: Rajattaminen ja rajalliset. Fragmentteja teemasta. Teoksessa Sava, Inkeri (toim.): *Rajoilla 1. Rajattajat ja rajojen ylittäjät*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja F 9, Helsinki, 2000.
- Villani, Antonio: Heidegger und das ’Problem’ des Rechts. Käännös Erich Weis. Teoksessa Kaufmann, Arthur (toim.): *Die ontologische Begründung des Rechts*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1965, s. 350–404.
- Wolf, Erik: *Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung. Hölderlin, Stifter, Hebel, Droste*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1946.
- Wolf, Erik: *Griechisches Rechtsdenken I. Vorsokratiker und frühe Dichter*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950.
- Wolf, Erik: *Griechisches Rechtsdenken II. Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1952.
- Wolf, Erik: *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1958.
- Wolf, Erik: Rechtsphilosophie. Teoksessa Wolf, Erik: *Rechtsphilosophische Studien. Ausgewählte Schriften I*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972.
- Wolin, Richard: *The Heidegger Controversy*. MIT Press, Cambridge, 1993.

Muuta kirjallisuutta

Heideggerin *Gesamtausgabe* on julkaistu vuodesta 1975 lähtien ja sen toimittaminen jatkuu yhä. Tietoa sen etenemisestä saa parhaiten kustantajalta osoitteesta www.klostermann.de.

Heideggeria on suomennettu kirjallisuusluettelossa mainittujen lisäksi seuraavat tekstit: *Synteesi*-lehdessä no. 2–3, 1986 Arto Haapalan suomentamat Tieni fenomenologiaan (Mein Weg in die Phänomenologie), ja Luomisvoimainen ympäristö: Miksi me jäämme syrjäsedulle? (Warum bleiben wir in der Provinz?) sekä Eero Tarastin suomentama Maa-ilmassa-oleminen kanssa- ja itsenäolemisena. 'Keskiverto ihminen' (*Sein und Zeitin* neljäs luku) sekä *niin&näin* -lehdessä no. 4, 1996 Reijo Kupiaisen suomentama Olio (Das Ding).

Heideggeria käsittelevää kirjallisuutta suomeksi on julkaistu jo viitattujen lisäksi mm.: Routila, Lauri: Husserl ja Heidegger. Teoksessa Hintikka, Jaakko (toim.): *Filosofian tila ja tulevaisuus* (Weiling&Göös, Helsinki, 1970). Rauhala, Lauri: Ihmisen olemassaolon rakenne ja analyysi – Martin Heidegger. Teoksessa *Psykotopia – teoria ja käytäntö* (Weilin & Göös, Helsinki, 1981). Niemi-Pynttari, Risto: *Luonto – fraasin radikalisoituminen Martin Heideggerin filosofiassa* (Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan julkaisuja 24, Jyväskylä, 1988). Juntunen, Matti: *Martin Heideggerin fundamentaaliontologian modaali-temporaalinen problematiikka* (Jyväskylän yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja 41, Jyväskylä, 1990). Kupiainen, Reijo: *Heideggerin ja Nietzschen taidekäsitysten jäljillä* (Gaudeamus, Helsinki, 1997). Haapala, Arto: Kulttuurisesti merkittävät objektit. Kohti heideggerilaista julkisuuden analyysia. Teoksessa *Julkisuus ja ahdistus* (Yliopistopaino, Helsinki, 1993). Lehtinen, Markku: Filosofian ja runouden vuoropuhelu. Huomautuksia Heideggerin Hölderlin tulkintoihin (*Nuori Voima*, no. 4, 1996). Lindberg, Susanna: Avaus Olemiseen ja aikaan (*Tiede & edistys*, no. 3, 2000).

Heideggerista suomennettu yleisesitys on George Steinerin teos, johon on kuitenkin syytä suhtautua kriittisesti. *Olemiseen ja aikaan* keskittyy Jonathan Rée'n *Heidegger. Historia ja Totuus* Olemisessä ja ajassa (suom. Hannu Sivenius, Otava, Helsinki, 2000). Arto Haapalan toimittama *Heidegger – ristiriitojen filosofi* antaa hyvän katsauksen Heidegger-tutkimukseen. Yleisesitys Heideggerin ajattelun kehitykseen on Otto Pöggelerin teos, josta vuonna 1990 ilmestyi kolmas painos. Teoksesta on myös englanninnos vuodelta 1987 *Martin Heidegger's Path of Thinking* (Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ). Toinen klassikko on Willam J. Richardsonin *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (Nijhoff, The Hague, 1963). Ankaran ortodoksinen Heidegger-tulkinta löytyy teoksesta Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers* (Hain, Meisenheim am Glan, 1964). Jacques Taminiauxin teos *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger* (J. Millon, Grenoble, 1989) on myös suositeltava. Varhaiseen Heideggeriin pääsee käsiksi Theodor Kisielin ja John van Burenin toimittaman teoksen kautta. Joseph Kockelmansin teos avaa Heideggerin myöhempää filosofiaa. *Olemisen ja ajan* kommentaarina klassikoksi on kohonnut Hubert Dreyfusin *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (MIT Press, Cambridge, MA, 1991). Fred Dallmayrin, Joanna Hodgen, ja Miquel de Beisteguin teokset toimivat johdatuksina Heideggerin ajattelun eettiseen ja poliittiseen ulottuvuuteen ja Walter Heinemannin teos Heideggerin merkitykseen oikeusfilosofiassa.