

**Ihmisen kuolevaisuutta, äärellisyyttä ja kokonaisuutta**

**koskevat argumentit**

**Martin Heideggerin *Olemisessa ja ajassa***

Miika Hellevaara

Turun yliopisto

Filosofian, poliittisen historian ja

valtio-opin laitos

Filosofia

15.8.2019

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on

tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Filosofian, poliittisen historian ja valtio-opin laitos / Yhteiskuntatieteellinen tiedekunta

MIIKA HELLEVAARA: Ihmisen kuolevaisuutta, äärellisyyttä ja kokonaisuutta koskevat argumentit Martin Heideggerin *Olemisessa ja ajassa*.

Pro gradu -tutkielma, 66 sivua

Filosofia

Elokuu 2019

---

Tutkielma käsittelee Martin Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esittämiä ihmisen kuolevaisuutta, äärellisyyttä ja kokonaisuutta koskevia näkemyksiä ja esittää, että Heideggerin analyysit ovat fenomenologisten ja yksilökeskeisten tutkimuslähtökohtiensa vuoksi riittämättömiä.

Asiasanat: Martin Heidegger, fenomenologisen filosofian rajat, ihmisenä olemisen kokonaisuus, olemassaolon merkitys, ihmisen äärellisyys, kuolevaisuus, ihmiselämän viimekätinen merkitys.

# Sisällysluettelo

<b>1. JOHDANTO .....</b>	<b>4</b>
<b>2. OLEMISEN JA AJAN LÄHTÖKOHDAT .....</b>	<b>4</b>
2.1 KYSYMYKSET OLEMISEN MERKITYKSESTÄ .....	4
2.2 ÄÄRELLISYYDEN FILOSOFIA.....	7
2.3 <i>OLEMISEN JA AJAN</i> METODOLOGIA JA LÄHTÖKOHDAT .....	10
<b>3. OLEMISEN JA AJAN ENSIMMÄINEN JAKSO .....</b>	<b>13</b>
3.1 MITÄ IHMISENÄ OLEMISEN KOKONAISUUDEN FILOSOFINEN ANALYYSI TARCOITAA OLEMISESSA JA AJASSA? .....	13
3.2 IHMISEN MAAILMASSA OLEMISEN UNIVERSAALIT SYVÄRAKENTEET JA EMPIIRISET PINTARAKENTEET .....	17
3.3 IHMISEN EROTTAMINEN EI-IHMISEN KALTAISISTA OLIOISTA JA IHMISEN MAAILMASSA OLEMISEN POHJIMMAISET SYVÄRAKENTEET .....	19
3.4 IHMISEN MAAILMASSA OLEMISEN YDINRAKENNE .....	21
<b>4. <i>OLEMISEN JA AJAN</i> TOINEN JAKSO. IHMISEN KUOLEVAISUUS JA IHMISELÄMÄN KOKONAISUUS.....</b>	<b>26</b>
4.1 IHMISEN KUOLEVAISUUDEN ANALYYSIN LÄHTÖKOHDAT.....	26
4.2 IHMISEN KUOLEVAISUUDEN MERKITYKSEN ENSISIJAISSUUS .....	27
4.3 IHMISEN KUOLEVAISUUDEN ANALYYSIN VAIKEUS FENOMENOLOGIAN NÄKÖKULMASTA.....	29
4.4 TOISTEN IHMISTEN KUOLEMA .....	31
4.5 MIKSI HEIDEGGER TEKEE EROTTELUN IHMISEN LOPPUUN TULEMISEN JA ESINEIDEN JA OBJEKTIN LOPPUMISEN VÄLILLE? .....	35
4.6 KUOLEMAA KOHTI OLEMISEN EKSISTENTIAALISTEN SYVÄRAKENTEIDEN ANALYYSI. ....	38
4.7 IHMISEN JOKAPÄIVÄINEN KUOLEMASUHDE.....	41
4.7.1 Kenen uskomme kuolevan, kun ajattelemme kuolemaa jokapäiväisesti?.....	44
4.8 IHMISEN VARSINAINEN SUHTAUTUMINEN KUOLEMAAN .....	45
4.8.1 Päätäväisyys, syyllisyys ja ihmisen kyky elää kokonaisuutensa mukaista elämää .....	48

4.9 LYHYT YHTEENVETO <i>OLEMISEN JA AJAN</i> IHMISEN KUOLEVAISUUTTA KOSKEVIEN NÄKEMYSTEN PÄÄPIIRTEISTÄ .....	52
<b>5. KRITIIKKI .....</b>	<b>54</b>
5.1 <i>OLEMISEN JA AJAN</i> LIIAN YKSILÖKESKEINEN KUOLEMAKÄSITYS.....	54
5.2 MORAALISUUDEN JA LUONNON POISSULKEVA IHMISKÄSITYS .....	56
5.3 FENOMENOLOGIAN ONGELMIA.....	62
5.4 LOPUKSI.....	63
<b>LÄHTEET .....</b>	<b>65</b>

# 1. Johdanto

Pro gradu -tutkielmani käsittelee Martin Heideggerin (1889–1976) *Olemisessa ja ajassa* esittämiä ihmisen kuolevaisuutta, äärellisyyttä sekä ihmisenä olemisen kokonaisuutta koskevia argumentteja. Pyrin esittämään Heideggerin näkemykset pelkistämättä tai yksinkertaistamatta niitä ja samalla osoittamaan, ettei *Olemisen ja ajan* toisen jakson ihmisen kuolevaisuutta koskevia näkemyksiä voida ymmärtää kattavasti, jos ne irrotetaan *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson fenomenologian metodologiaa, ihmisen maailmassa olemisen rakenteita sekä totuutta koskevista näkemyksistä.

Lopuksi selitän, minkälaisiin ongelmiin Heidegger ajautuu analysoidessaan ihmisen kuolevaisuutta fenomenologisesta ja yksilökeskeisestä näkökulmasta käsin.

## 2. Olemisen ja ajan lähtökohdat

### 2.1 Kysymys olemisen merkityksestä

Jotta voimme ymmärtää *Olemisen ja ajan* ihmisen kuolevaisuutta, äärellisyyttä ja ihmisenä olemisen kokonaisuutta koskevia argumentteja, täytyy ensin esittää lyhyesti teoksen ydinajatuksia.

Heideggerin alkuperäinen tarkoitus oli, että *Oleminen ja aika* koostuisi kahdesta erillisestä osasta, joiden oli tarkoitus käsitellä ihmisenä olemista kokonaisuudessaan ja

olemisen merkitystä yleisesti ottaen.<sup>1</sup> Heidegger ei kuitenkaan milloinkaan saanut teosta valmiiksi, joten *Oleminen ja aika* julkaistiin vuonna 1927 keskeneräisenä. Julkaisumuodossaan teos keskittyy vain ihmisen maailmassa olemisen analyysiin ja jättää muutamia yksittäisiä kommentteja lukuun ottamatta ulkopuolelleen olemisen yleensä merkityksen analyysin.

Teoksen ensimmäisen osan tuli siis alkuperäisesti toimia ensiaskeleena, joka johtaisi myöhemmin laajempaan kysymykseen koko olemassaolon merkityksestä ylipäänsä ja lopulta koko filosofisen tradition uudelleentulkintaan. (Ks. Inwood 1999, 29, OA 63–64.)<sup>2</sup>

*Oleminen ja aika* edustaa näin ollen ihmislähtöistä filosofian tekemisen tapaa, joka voidaan tiivistää seuraavalla tavalla: jotta voimme ymmärtää, mikä on koko olemassaolon perimmäinen merkitys, pitää meidän *ensin* ymmärtää, mitä on ihminen, jolle kysymys olemassaolon merkityksestä herää.

Teos voidaan tämän vuoksi sijoittaa länsimaisen metafysiikan jatkumoon, jonka keskeisin kysymys koskee olemassaolon perimmäistä luonnetta, olemassaolon kokonaisuutta, Jumalaa kaiken olevan perustana, luonnon kokonaisuutta tai absoluuttia, vaikka Heidegger teoksen johdannossa esittääkin, että kysymys olemisen merkityksestä on hänen aikanaan unohdettu.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Heidegger käyttää saksaksi ilmausta: "Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt", jonka Reijo Kupiainen kääntää kysymykseksi olemisen mielestä yleisesti ottaen, mutta mielestäni nykysuomen kielessä sujuvampi käännös on: "kysymys olemassaolon merkityksestä yleisesti ottaen".

<sup>2</sup> Käytän *Olemisen ja ajan* suomennoksesta lyhennettä OA. Viittaan alkuperäisteokseen lyhenteellä SZ niissä tapauksissa, joissa alkuperäinen teksti on Kupiaisen käännöstä selkeämpi tai tapauksissa, joissa viittaan suoraan alkuperäistekstin saksankieliseen käsitteeseen.

<sup>3</sup> Erotan tulkintani kalifornialaisen Hubert Dreyfussin ja hänen seuraajiensa kuten esimerkiksi Carol Whiten tai Sharin Elkholyin vaikutusvaltaisiksi tulleeista tulkinnoista, jotka lukevat olemisen tarkoittavan vain kulttuurillista elämismaailmaa. Elkholy itse jopa myöntää, ettei Heidegger milloinkaan eksplisiittisesti identifioi olemista ja kulttuuria toisiinsa (Elkholy 2008, 14). Oma tulkintani, jolle löytyy enemmän tukea itse tekstistä (ks. esim. OA 125–126, 285) on, että puhuessaan olemisesta ontologian peruskysymyksenä Heidegger puhuu metafysiikalle tyypillisestä suurkysymyksestä, mitä olemassaolo on perimmäiseltä luonteeltaan.

Metafysiikalle tyypillinen kysymys koko olemassaolon perimmäisestä luonteesta kääntyy *Olemisessa ja ajassa* muotoon: mikä on luonteeltaan se perusta, jolta rajallisella tietokyvyllä, rajallisella havaintokyvyllä ja rajallisella ajallisella kestolla varustetut, historialliseen maailmaan heitetyt ihmiset voivat ymmärtää olemassaolon yleensä *merkityksen*.

Tässä on huomattava *Olemisen ja ajan* sisältämä varsinkin jälkikantilaiselle filosofialle tyypillinen etäännytyks. Teoksen ydinkysymys ei koske enää esikantilaiselle metafysiikalle ja suoralle realismille tyypillistä olemassaolon perimmäistä luonnetta kuten se on riippumatta ihmisestä, vaan kyse on olemassaolon perimmäisestä *merkityksestä* sellaisena kuin merkitys näyttäytyy ihmisen kaltaiselle historiallisessa maailmassa elävälle, tietokyvyiltään rajalliselle ja ajallisesti äärelliselle olenolle.<sup>4</sup>

Se, että kyse on olemassaolon *merkityksestä*, ei kuitenkaan tarkoita, että olemassaolon merkitys voisi olla mitä tahansa ihmiset väittävät sen olevan. Päinvastoin *Oleminen ja aika* pyrkii osoittamaan, että olemassaololla on väkisinikin ihmisen ajallisuuteen liittyvä merkitys juuri siksi, että ihminen on pohjimmiltaan ajallinen olento.

*Olemisen ja ajan* keskeisin ero traditionalisempaan platonilaiseen, aristoteeliseen tai spinozalaiseen metafysiikkaan nähden liittyy Heideggerin näkemukseen, joka koskee ihmistä ensisijaisesti historiallisesti määräytyneessä elämis- ja merkitysmaailmassa elävänä olentona.

---

<sup>4</sup> Pienenä kuriositeettina *Olemisen ja ajan* johdannossa pykälän 6 lopulla Heidegger tosin poikkeuksellisesti toteaa, että kenties sen jälkeen, kun olemme selvittäneet olemisen merkityksen yleisesti ottaen, voimme ottaa askeleen kohti mahdollisuutta kysyä mitä ”oleminen” on (OA 49). Heidegger ei kuitenkaan palaa tähän näkemukseen enää *Olemisen ja ajan* aikana, vaan teos puhuu enää olemisen merkityksestä. Esimerkiksi pykälän 32 lopulla Heidegger kirjoittaa, että tutkimus ei pyri selvittämään mitä olemisen takana on, vaan kysyy itse olemista, sikäli kun oleminen astuu ihmisen ymmärryksen alueelle. Heidegger jatkaa toteamalla, että olemista voidaan lähestyä *vain* merkityksellisenä, vaikka oleminen itsessään olisi merkityksettömyyden kuilu (OA 196).

Heidegger painottaakin, että ennen kuin voimme kysyä, mitä oleminen ylipäänsä merkitsee, meidän tulee analysoida, mitä ihmisen maailmassa oleminen kokonaisuudessaan tarkoittaa (OA 65).

Vastatakseen tähän kysymykseen Heidegger kirjoittaa yli 400 sivuisen kirjan, joka jakautuu keskeneräisessä julkaisumuodossaan kahteen erilliseen jaksoon, joista ensimmäinen on tutkielma siitä, minkälaiset a priori syvärakenteet tekevät ihmisen maailmassa olemisen mahdolliseksi. *Olemisen ja ajan* toisessa jaksossa Heidegger käsittelee kyseisten syvärakenteiden ajallista luonnetta, ihmisen kuolevaisuutta, ihmisenä olemisen historiallista ulottuvuutta ja ihmiselämän ajallista kokonaisuutta.

Yksi teoksen keskeisimmistä päämääristä on lopulta osoittaa, että ihmisen maailmassa oleminen on kokonaisvaltaisesti a priori syvärakenteitaan myöten ajallista, josta seuraa, että ihmisenä olemisen kokonaisuus tulisi ymmärtää vailla viittauksia ajattomuuden elementteihin, platonilaisiin ajan tuonpuoleisten ideoiden valtakuntaan, hegeliläiseen ajan ylittävän henkeen tai muihin transsendentteihin tapoihin käsittää ihminen ajallisuuden ja ajattomuuden yhdistelmänä.

## 2.2 Äärellisyyden filosofia

Thomas Brockelman (2008, 4–5) toteaa, että ihmisen äärellisyyden korostaminen on yksi *Olemisen ja ajan* ydinteemoista. Ihmisen äärellisyys ei kuitenkaan liity ainoastaan Heideggerin suorittamaan ihmisen kuolevaisuuden ja ajallisuuden analyysiin, vaan teema on eri muodoissaan läsnä läpi *Olemisen ja ajan* ja ilmenee varsinkin teoksen johdannon sekä pykälien 32, 33, 34 ja 44 aikana, joiden näkemykset totuudesta ja ilmiömaailmasta kumpuavat Heideggerin näkemyksestä, ettei ihmisille ole tarjottu rajallisten



tietokapasiteettiensa ulkopuolista jumalan rajattoman tiedon näkökulmaa olemista ylipäänsä kohtaan.<sup>5</sup>

Tästä seuraa, että totuus on Heideggerin mukaan yksinkertaisesti ilmiön paljastumista ihmiselle kokemuksessa (OA 271–274).<sup>6</sup> Ilmiön paljastuminen on kuitenkin aina inhimillisen elämismaailman ja sen sisältämien merkitysten leimaamaa (OA 192).

Koska ilmiöiden havaitseminen, tulkitseminen ja ymmärtäminen eivät Heideggerin mukaan ole toisistaan irrallisia asioita, Heidegger päätyy argumentoimaan, etteivät ihmiset milloinkaan havaitse inhimillisestä rajatusta perspektiivistä riippumattomia aisti-ilmiöitä, vaan päinvastoin ihmiset havaitsevat ilmiöitä aina kulttuurinsa ja aikakautensa jäsentämässä merkityksellisessä ja ”maailmansisäisessä” muodossa. (OA 91, 100.)

Tästä seuraa, että perinteinen totuuden korrespondenssi arvostelman ja sitä vastaavan asiantilan välillä tulee mahdolliseksi vasta, kun koettu ilmiö on jo ehtinyt *paljastua* kulttuurin ja ihmisen maailmassa olemisen rakenteiden läpäisemässä muodossa. Totuuden korrespondenssi ei näin ollen ole Heideggerille suhde ”puhtaan” ihmisestä riippumattoman asiantilan ja sitä vastaavan arvostelman välillä, vaan kulttuurin ja inhimillisten ennakkokäsitysten mukaan välittyneen asiantilan ja sitä vastaavan arvostelman välillä. (OA 265–270, 271–279.)

---

<sup>5</sup> Näkemys ilmenee varsinkin pykälän 32 lopun hermeneuttista tulkintaa koskevissa väitteissä sekä yleisemmällä tasolla Heideggerin väitteessä, että äärellinen aika, jossa ihmiselämä toteutuu, on kaikkien todellisuutta koskevien tulkintojen viimekätinen horisontti, jonka ulkopuolisesta ”jumalan näkökulmasta” ihmiset eivät voi tarkastella todellisuutta (OA 38–40, 512–514). Vasta argumenttina voi tosin väittää, että vaikka ihminen onkin historiallisesta merkitysmailmasta, rajallisin tietokyvyin sekä äärellisestä ajallisesta näkökulmasta todellisuutta lähestyvä olento, ei tämä silti *välttämättä* tarkoita, etteikö ihminen voisi saavuttaa absoluuttista sekä puhtaan objektiivista tietoa todellisuudesta sinänsä. Heidegger ei kuitenkaan itse näyttäisi allekirjoittavan tällaista näkemystä.

<sup>6</sup> Heidegger johtaa käsityksensä totuudesta antiikin kreikan aletheia käsitteestä, joka merkitsee Heideggerin mukaan ilmiön paljastumista kätkeytyneisyydestä (OA 275). Näkemys on monin tavoin erittäin problemaattinen ja avaa oven erilaisille relativismin muodoille. Heidegger mm. toteaa, että ilmiö voi paljastua myös lumeena eli jonain, mitä se ei varsinaisesti ole (Ibid.). Olen samaa mieltä Martin Kuschin sekä Ernst Tugendhatin kanssa, että Heidegger ei milloinkaan tarjoa vahvoja kriteerejä, joilla erottaa totuus epätotuudesta (Kusch 1988, 78). Heidegger voi korkeintaan sanoa, että jotkin tavat kuvata ilmiöitä ovat sopivampia kuin toiset, sillä ne paljastavat kuvattavaa ilmiötä paremmin kuin kilpailevat kuvaukset.

Koska totuus on pohjimmiltaan ilmiöiden paljastumista ihmiselle kokemuksessa, emme Heideggerin mukaan voi esimerkiksi tietää ikuisia totuuksia, sillä niin kauan kuin ihminen itse ei ole olemassa ikuisesti, ihminen ei voi varmentaa, että ikuisiksi väitetyt totuudet todella olisivat ikuisia. (OA 280.)

Tämänkaltaisesta kaikkea inhimillisen kokemuksen ylittävää tietoa väheksyvistä näkemyksestä seuraa myöhemmin, kun Heidegger käsittelee ihmisen kuolevaisuutta, suuria ongelmia, joihin palaan tarkemmin kappaleissa 4.3, 4.4 ja 5.3. Heideggerin näkemyksestä seuraa myös, että ihmiset eivät voi milloinkaan saavuttaa kirkasta, kaiken sisälleen sulkevaa absoluuttista tietoa todellisuuden tai ihmisenä olemisen kokonaisuudesta, joka tarkoittaa, että esimerkiksi spinozalaista Jumalan ja luonnon olemuksen täyttä tietämistä tai Hegelillä esiintyvää absoluuttista tietämistä ei Heideggerin näkökulmasta ihmisen kaltaisen tietokyvyiltään rajallisen olennon ole mahdollista saavuttaa.

Koska Heidegger painottaa *Olemisessa ja ajassa* inhimillisten tietokykyjen ja havaintojen rajallisuutta sekä ylipäänsä ihmisenä olemisen äärellisyyttä, siitä seuraa, että teosta luonnehtii erikoinen ristiriita, joka koskee sitä, että voimmeko lopulta sittenkään saavuttaa tietoa ihmisenä olemisen kokonaisuudesta sekä olemassaolon merkityksestä ylipäänsä. (Ks. esim. OA 290, 514.)

Siinä missä esimerkiksi rationalistit halusivat päästä eroon tiedon epävarmuudesta ja oikeuttivat järkipäiseen päättelyyn perustuvan filosofiansa loogisesti pitävien ensimmäisten periaatteiden avulla samalla vedoten siihen, että ihmisten tulee hylätä aistien tarjoama tieto epäluotettavuutensa vuoksi, Heideggerin omaksuma fenomenologinen hermeneutiikka on valmiimpi hyväksymään epävarmuuden ja inhimillisen tiedon rajallisuuden osaksi filosofista analyysiaan.

Niin sisäisesti ristiriidaton looginen rationaalisuus, kuin pelkkä empiirinen havaintokin ovat Heideggerin näkökulmasta molemmat epätäydellisiä lähteitä tiedolle, sillä havaitut ilmiöt ovat usein jo valmiiksi sekoittuneet vääränlaisiin käsitteisiin, joiden vuoksi väärintulkitsemme ilmiöitä ja toisaalta loogisesti ristiriidattomat rakennelmat ovat usein etäänntyneet liian kauas todellisista ilmiöistä. Paras etenemistapa Heideggerin näkökulmasta on tämän vuoksi turvautua fenomenologis-hermeneuttiseen prosessiin, jossa tutkittavaa asiaa lähestytään kehämäisesti havaintokokemuksesta lähtien, kysymällä havaintokokemuksen mahdollisuuden ehtoja, pohtimalla havaintokokemukseen vaikuttavien käsitteiden historiallista alkuperää, tiedostaen samalla, että havaintokokemukset sisältävät aina jatkuvan väärintulkinnan mahdollisuuden.

Ennen kuin siirryn analysoimaan Heideggerin näkemyksiä ihmisen kuolevaisuudesta täsmennän vielä, mitä Heidegger tarkoittaa hermeneutiikalla ja fenomenologialla ja miten *Olemisen ja ajan* metodologinen kehys vaikuttaa Heideggerin tapaan analysoida ihmisen äärellisyyttä ja kuolevaisuutta.

### ***2.3 Olemisen ja ajan metodologia ja lähtökohdat***

*Oleminen ja aika* on lähtökohdiltaan fenomenologinen ja hermeneuttinen teos, jonka keskiössä on kysymys ihmisen ja olemassaolon perimmäisestä luonteesta.

Teoksen fenomenologisuus tarkoittaa, että tutkimuksen keskeisessä asemassa ovat havaintokokemuksessa esiintyvät ilmiöt, joista käsin Heidegger pyrkii päätyämään ilmiöt mahdolliseksi tekeviin ihmisen maailmassa olemisen eksistentiaalsiin syvärakenteisiin.

Fenomenologia tarkoittaa siis Heideggerille, että filosofinen teoretisoiminen pitää ankkuroida takaisin havaintokokemuksiin. Tämä tarkoittaa *Olemisen ja ajan* tapauksessa,

että ihmistä koskeva tutkimus alkaa käsittelemällä sitä, kuinka ihmiset todella jokapäiväisesti elävät maailmassa.

Havainto siitä, miten ihmiset elävät jokapäiväisiä elämiään, kertoo meille, että ihminen ei ole maailmasta irrallinen olento. Havainto paljastaa, että ihmiset elävät muiden ihmisten, asioiden ja työkalujen kanssa osana yhteistä jaettua maailmaa. Havainto paljastaa, että ihmiset käyttävät työkaluja ja välineitä, jotka muodostavat merkitykseltään yhtenäisiä kokonaisuuksia, kuten esimerkiksi puusepän verstaalla esiintyvät työkalut, jääkiekkoilijan varusteet, ravintolan ruokavälineet.

Analyysin alkuun sijoitettu havaintokokemus synnyttää siis rikkaan alkupisteen, josta käsin tutkimus voi pyrkiä johtamaan näiden ilmiöiden mahdollisuuden ehtoina esiintyviä eksistentiaalisia syvärakenteita.<sup>7</sup> (Tällainen tapa tehdä filosofiaa tosin johtaa ongelmiin, kun Heidegger käsittelee ihmisen kuolevaisuutta. Käsittelem näitä ongelmia tarkemmin myöhemmissä kappaleissa.)

Jos teoksen fenomenologinen metodologia painottaa havaintokokemuksessa paljastuvia ilmiöitä kaiken tiedon alkulähteenä, niin teoksen hermeneuttinen lähestymistapa keskittyy havaintokokemuksiin sisältyvien tulkintarakenteiden ja käsitteiden analyysiin, sillä ihmiset eivät Heideggerin mukaan koe milloinkaan merkityksistä vapaita ”paljaita” ilmiöitä, vaan havaitsevat aina ilmiöitä, jotka ovat jo jäsentyneet käyttämiemme käsitteiden sekä ihmisen maailmassa olemisen rakenteiden perusteella.

Emme Heideggerin mukaan milloinkaan esimerkiksi kuule puhtaita ääniaaltoja, vaan kuulemme tuulen puhaltavan, emme näe puhdasta energiaspektriä, joka heijastuu kohteesta silmiimme, vaan näemme linnun lentävän taivaalla, emme näe pelkkää liike

---

<sup>7</sup> Heidegger allekirjoittaa opettajansa Edmund Husserlin näkemyksen, jonka mukaan filosofian on palattava analyysissaan takaisin ilmiöihin itseensä, joka tarkoittaa, että filosofisen tutkimuksen on alettava havaituista ilmiöistä ja nojaututtava analyysissaan siihen, miten ilmiöt todella ilmenevät aisteillemme. Vaikka Heidegger myöntää, että havainto voi toisinaan pettää meitä, se ei silti tarkoita, että filosofia voisi luopua havainnoista tiedon alkulähteenä. (OA 50–51.)

energiaa, vaan näemme Volvo-merkkisen linja-auton kääntyvän risteyksessä. Jopa epäselvissäkin näköhavainnoissa, joissa ei ole suoraan tunnistettavaa kohdetta, näemme jotain merkityksessä, ”tämä jokin on tunnistamatonta minulle”. Kaikki havainnot ovat näin ollen vangittu merkityksellisyyteen. (OA 192–193.)

Jokaiseen tehtyyn havaintokokemukseen vaikuttavia esioletuksia Heidegger nimittää ihmisen esiymmärrykseksi. Esiymmärrys on jotain, joka luokittelee, tulkitsee ja jäsentää havaintokokemusta. John D. Caputon (1999, 225) mukaan fenomenologisen hermeneutiikan tarkoituksena on tutkia jokaiseen havaintokokemukseen vaikuttavaa esiymmärrystä, mutta se ei pyri saavuttamaan kaikista ennako-oletuksista vapaata tilaa, vaan pikemminkin yrittää tehdä ihmisen mahdollisimman tietoiseksi esiymmärryksensä sisältämien käsitteiden alkuperästä ja historiallisesta luonteesta.

Hermeneutiikan ja fenomenologian lisäksi *Olemista ja aikaa* luonnehtii tiivis keskustelu Aristoteleen, Brentanon, Husserlin, Schelerin, Descartesin, Hegelin ja Kantin filosofian kanssa. Näistä varsinkin Kantin (sekä Husserlin) vaikutus näkyy siinä, miten *Olemisen ja ajan* analyysi kohdistuu ensisijaisesti ihmisenä olemisen universaaleihin ja tietyssä rajatussa mielessä ylihistoriallisiin syvästruktuureihin (empiiristen pintarakenteiden sijaan).

Teos voidaan laskea jälkikantilaiseksi myös sikäli, että yrittäessään vastata olemassaolon yleensä merkitystä koskevaan kysymykseen, Heidegger kääntyy tutkimuksessaan ensin kohti ihmistä eikä kohti ihmistä edeltävää luontoa (tai luontoa edeltänyttä Jumalaa), kuten Kantin ”kopernikaanista kumousta” edeltänyt filosofia oli tyypillisesti tehnyt.<sup>8</sup>

Yksi keskeisimmistä eroista Kantiin nähden on kuitenkin siinä, että Heidegger hylkää *Olemisessa ja ajassa* näkemyksen sellaisesta transsendentaalisuudesta, joka voidaan

---

<sup>8</sup>Kun Kant kääntyy tutkimuksen aluksi kohti subjektia, hän tosin löytää subjektista avaruuden, joka on ihmisen intuition muoto, mutta tuo avaruus intuition muotona on silti jotain subjektissa itsessään olevaa.

ymmärtää ajattomuuden mielessä, sikäli kun Kantin transsendentaalisessa idealismissa ihminen on empiirisesti havaittavan minänsä lisäksi yliajallinen olio sinänsä.

Heidegger erottaa filosofiansa Kantista myös siten, että jos Kantilla ihmismielestä peräisin olevat kategoriat jäsentävät kokemustamme, niin Heideggerin näkökulmasta kokemustamme eivät jäsenä ihmismielestä löytyvät rakenteet, vaan ihmisen maailmassa olemisen konkreettiset ja ajansisäiset syvärakenteet.

Syvärakenteet, joiden päälle ihmiselämä rakentuu, eivät siis sijaitse ihmisen maailmasta irrallisessa ajattomassa ja kuolemattomassa sielussa, maailman ulkopuolella leijailevassa kuolemattomassa transsendentaalisessa tietoisuudessa, platonilaisten puhtaiden muotojen ulottuvuudessa, vaan konkreettisissa ja jokapäiväisissä olosuhteissa, joissa arkinen ihmiselämä toteutuu.

Christina Lafont luonnehtii *Olemisen ja ajan* lähtökohtaa esittämällä, että Heidegger pyrkii tekemään *Olemisessa ja ajassa* jälkikantilaista filosofiaa ilman transsendentaalista subjektia (Lafont 2007, 267–268). Tämän ohella Heidegger lisää Kantin kriittisen kauden ajatteluun historiallisen ulottuvuuden, jonka monet Heideggerin aikalaiset kokivat siitä uupuvan.

### **3. *Olemisen ja ajan* ensimmäinen jakso**

#### **3.1 Mitä ihmisenä olemisen kokonaisuuden filosofinen analyysi tarkoittaa *Olemisessa ja ajassa*?**

Nyt kun olen luonnehtinut pääpiirteissään *Olemisen ja ajan* lähtökohtia, voin siirtyä käsittelemään teoksen ensimmäisen jakson ihmisen maailmassa olemista koskevia väitteitä, joiden perusteella Heidegger myöhemmin analysoi ihmisen kuolevaisuutta.

Heidegger huomauttaa heti *Olemisen ja ajan* johdannossa, että ihminen on maailmassa oleva olento, jolla on tiedollinen suhde omaa olemistaan kohtaan (OA 78). Tämän lisäksi ihmisen maailmassa oleminen on Heideggerin mukaan *yhtenäinen* ilmiö, jonka kokonaisuus ja rakenteet voidaan saada fenomenologisen analyysin avulla esitettyä (OA 79, 170, 228–229). Tärkeämpää siis kuin ihmisen maailmassa olemisen eri osa-alueiden (ymmärryksen, mielialojen, puheen tai välineiden käytön) toisistaan irrallisten analyysien sijaan olisi osoittaa, miten kaikki eri osa-alueet liittyvät yhteen.<sup>9</sup> *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakso keskittyy ihmisen maailmassa olemisen rakennekokonaisuuden kuvaamiseen (ks. esim. OA 170, 240, 242), kun taas *Olemisen ja ajan* toisessa jaksossa Heidegger puhuu yleisemmin ihmisenä olemisen kokonaisuudesta (ks. esim. OA 290, 291, 269).

*Olemisen ja ajan* keskiössä on siis kolme toisiinsa linkittyvää kysymystä. Mitä ihmisen maailmassa oleminen on sekä rakenteiden muodostaman kokonaisuuden tasolla että ylipäänsä kokonaisuudessaan ja mikä on ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuuden perustalla lepävä ykseys, joka yhdistää kaikki kokonaisuuteen liittyvät eri osa-alueet toisiinsa.

Jos haluamme ymmärtää Heideggerin käsitystä ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuudesta, niin ensin täytyy ymmärtää, mitä maailma tarkoittaa Heideggerin

---

<sup>9</sup> Kuvaillessaan *Olemisen ja ajan* toisen jakson pykälässä 64 tätä ihmisen maailmassa olemisen yhtenäisyyttä Heidegger ottaa viitekohdaksi Kantin ja huomauttaa, että myös Kant käsitteli filosofiassaan ihmisen minuuden yhtenäisyyttä. Kantin mukaan tietoisuuden moninaisia intuitioita, havaintoja ja ajatuksia yhdistävä ja tietoisuuden toiminnan taustalta paljastuva ykseys perustuu ihmisen minätietoisuuteen eli siihen, että tietoisuutemme voi aina liittää jokaiseen havaintoon ja ajatukseen, ”minä ajattelen”, eli minä olen se, joka ajattelee tämän ajatuksen, minä olen se, joka havaitsee tämän havainnon. Tämä takaa Kantille sen, ettei ihmisen tietoisuus ole vain satunnainen ”humelainen” kimppu havaintoja, vaan havaintojen ja ajatusten perustalta löytyy itsetietoisuuden synnyttämä ykseys, sillä kaikki havainnot ja ajatukset ovat läpi elämän aina ajatuksia ja havaintoja, jotka tapahtuvat minuudelle, joka kykenee itsetiedostamiseen.

Heideggerin mukaan Kantin näkemys ihmiselämän kaiken muuttuvan taustalla lepävästä ykseydestä on oikeansuuntainen, mutta samalla liian kapea kuvaamaan ihmiselämän todellista ykseyttä (OA 382–389). Heideggerin (Ibid.) mukaan ihmisen minätietoisuuteen perustuva ykseys pitää johtaa vielä alkuperäisemmästä ykseydestä, joka lepää koko ihmisen maailmassa olemisen perustalla. Tämä alkuperäisempi ykseys perustuu Heideggerin mukaan ihmisen maailmassa olemisen pohjimmaisille eksistentialisille ydinrakenteille.

ajattelussa. Ensimmäinen tärkeä huomio on, että ihmisen maailmassa olemisen ei tarkoita Heideggerille pelkkää ajallis-avaruudellisessa tilassa olemista, vaan ensisijaisesti eletyssä ”merkitysten läpäisemässä” tilassa yhdessä toisten ihmisten kanssa olemista. (OA 94–146, 156.) Tällaiseksi eletyksi tilaksi voidaan laskea esimerkiksi kulttuuri ja aikakausi, jossa ihminen elää, tai jokin lukemattomista kulttuurin sisäisistä erityismaailmoista, kuten esimerkiksi nykyaikakauteen kuuluva yliopistomaailma, armeija tai mikä tahansa kulttuurin osa, jolla on omat sääntönsä, käytäntönsä ja merkitysjärjestelmänsä.

Jokainen eletty maailma koostuu Heideggerin mukaan välineistä ja käytännöistä, jotka viittaavat toisiin välineisiin ja käytäntöihin ja muodostavat näin ollen keskenään eheitä viittauskokonaisuuksia. (Ks. OA 97, 115). Esimerkiksi yliopistomaailmaan sisältyvät välineet linkittyvät toisiinsa. Liitu, jota opettaja käyttää, viittaa liitutauluun. Liitutaulu viittaa luentosaliin. Luentosali sisältää viittauksen yliopistorakennukseen. Eletty merkitysmaailma sisältää näin ollen ykseyden, jossa kaikki eri osa-alueet viittaavat merkitysmaailman muihin osa-alueisiin.

Tämän ohella jokainen eletty maailma sisältää käytäntöjä, jotka ovat merkityksellisiä vain kyseisen maailman kontekstissa. Yliopistomaailmassa ihmiset istuvat hiljaisina ja kuuntelevat luennoitsijaa, kirjoittavat ylös luennoitsijan puhetta ja sopivin väliajoin käyvät kirjoittamassa koepapereille vastauksia heille esitettyihin kysymyksiin; tämä kaikki on toimintana mielekästä ensikädessä suhteessa yliopistomaailmaan, mutta mieleetöntä suhteessa johonkin toiseen merkitysmaailmaan. (Emme esimerkiksi kirjoita ylös luentovihkoomme ravintolan naapuripöydässä ääneen puhuvan ihmisen puhetta.)

Heidegger kuitenkin huomauttaa, ettei hän ole *Olemisessa ja ajassa* kiinnostunut yhdestäkään partikulaarisesta merkitys- ja elämissä maailmasta, vaan pikemminkin maailman ”maailmallisuudesta” tai toisin sanoen maailman ideasta yleensä (OA 77–78).



Jotta voimme ymmärtää, mitä maailma yleisesti ottaen tarkoittaa, filosofian pitää Heideggerin mukaan aloittaa analyysi yleisimmästä ihmisen maailmassa olemisen tavasta, joka on jokapäiväisesti (*Altäglichkeit*) elävä ihminen (OA 37, SZ 16).

Jokapäiväisessä tilassaan ihminen toimii Heideggerin mukaan uppoutuneena maailmaan sen enempää reflektoimatta toimintaansa; tällaisessa tilassa ihminen käyttää työkaluja, puuhailee asioita ja on tekemisissä toisten ihmisten kanssa. Se, että ihminen pysähtyy aloilleen ja reflektoi toimintaansa, on jokapäiväiseen praktiseen toimintaan nähden harvinaisempi ja toissijainen toiminto (OA 95, 97, Braver 2014, 15–16). Tämän vuoksi Heidegger vastustaa esimerkiksi Descartesin näkemystä ihmisestä pohjimmiltaan ajattelevana ja reflektoivana minuutena.<sup>10</sup>

Jos ihminen kuvataan *pohjimmiltaan* vain itsereflektiokykynsä kautta, filosofialta jää Heideggerin näkökulmasta huomioimatta ihmisen maailmassa olemisen perustalla lepäävä praktillinen, esireflektiivinen ja toiminnallinen perusta, eli se kuinka ihmiset jokapäiväisessä elämässään avaavat ovia, tarttuvat esineisiin, pukevat päälleen vaatteita, vasaroivat verstaalla nauloja ja tekevät arkisia askareitaan sen enempää reflektoimatta toimintaansa. Tätä jokapäiväiseen maailmassa olemiseen sisältyvää työkalujen käyttöön, yhteisiin tapoihin ja käytäntöihin kuuluvaa ihmisten keskenään jakamaa maailmassa olemisen tapaa Heidegger kutsuu saksankielisellä sanalla *Das Man*, joka suomennetaan yleensä sanalla kuka tahansa. (OA 97, 168, SZ 126–130.)

Molemmilla ihmisen jokapäiväisellä maailmassa olemisella ja siihen sisältyvällä *Das Manin* käsitteellä on erittäin keskeinen rooli myöhemmin *Olemisen ja ajan* toisen jakson

---

<sup>10</sup> Reflektiivinen ajattelu on toki Heideggerin mukaan olennainen osa ihmisenä olemista, mutta se on sekundaarista ihmisen jokapäiväiseen maailmaan uppoutuneeseen toimintaan nähden (OA 101). Teoretisoiva reflektointi saattaa jopa haitata ja hidastaa pelkkää toimintaa, kuten kuka tahansa, joka esimerkiksi nyrkkeillessään tai pelatessaan tennistä on alkanut tietoisesti pohtia jokaista tekemäänsä liikerataa voi kertoa.

ihmisen kuolevaisuutta koskevissa argumenteissa, joten palaan käsitteisiin tarkemmin, kun käsitteelen ihmisen kuolevaisuutta koskevia näkemyksiä.

Esitän seuraavaksi loput *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson keskeisistä näkemyksistä, sillä *Olemisen ja ajan* toisen jakson ihmisen kuolevaisuutta koskevat väitteet perustuvat niille. Tämä on tärkeää myös siksi, että *Oleminen ja aika* ei koostu toisistaan irrallisista väitteistä, vaan useimmat teoksen näkemykset linkittyvät yhteen ja muodostavat, jolleivat täysin yhtenäistä argumenttiketjua, niin vähintäänkin melko koherentin kokonaisuuden. Pyrin näin tehdessäni lopulta osoittamaan, että useat *Olemisen ja ajan* ihmisen kuolevaisuutta koskevien näkemysten ongelmista ovat suoraa seurausta ensimmäisen jakson asettamista lähtökohdista.

### **3.2 Ihmisen maailmassa olemisen universaalit syvärakenteet ja empiiriset pintarakenteet**

Heidegger analysoi siis *Olemisessa ja ajassa* ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuutta. Heideggerin mukaan ihmisen maailmassa oleminen on pohjimmiltaan yhtenäinen ilmiö, joka koostuu erilaisista syvä- ja pintarakenteista. Ihmisen maailmassa olemisen pohjimmaiset (ontologiset) syvärakenteet ovat Heideggerin mukaan yleisiä ja universaaleja, kun taas (ontiset) pintarakenteet vaihtelevat eri aikakausien ja partikulaaristen ihmiselämien välillä. (OA 250, SZ 199–200.)

Ymmärtääksemme, mitä Heidegger ajaa takaa, voimme ajatella esimerkiksi, kuinka Barack Obaman kaltaisen historiallisen henkilön elämä on ontisen pintatason alueella melko erilainen kuin esimerkiksi Jeanne d’Arcin elämä. Molemmat henkilöt elivät eri aikakausina, kokivat eri asioita, käyttivät erilaisia työkaluja ja tulkitsivat asioita eri tavoin, mutta vaikka Obaman partikulaarinen elämä on pintarakenteeltaan erilainen kuin

Jeanne d’Arcin, molempien elämien taustalta löytyvät eksistentiaaliset syvärakenteet ovat Heideggerin mukaan samoja.

Jokaisen ihmiselämän taustalta löytyy siis yleisiä a priori rakenteita, joita Heidegger kutsuu ihmisen maailmassa olemisen eksistentiaalis-ontologisiksi syvärakenteiksi. Nämä syvärakenteet muodostavat yhtenäisen perustan jokaiselle ihmiselämälle. Tätä ihmiselämän yhtenäisen perustan tutkimista Heidegger kutsuu *fundamentaali-ontologiseksi* tutkimukseksi.<sup>11</sup> (OA 35, 61.)

Heidegger erottaa ihmiselämän ontologisen tason *ontisesta* eli ihmiselämän havaitusta (empiirisestä) pintatasosta hieman samankaltaiseen tapaan kuin esimerkiksi Kant filosofiassaan erottaa empiirisen ja transsendentaalisen tason toisistaan, suurimpana erotuksena, että Heidegger yrittää myöhemmin todistaa, että myös ihmisen maailmassa olemisen ontologiset syvärakenteet ovat ajansisäisiä.

Heidegger alkaa nimittää *Olemisen ja ajan* tutkimuskohteena olevaa syvärakenteiden tasolla esiintyvää ihmisyyttä saksankielisellä sanalla *Dasein*, (suom. täälläolo) joka on korvaava termi Heideggerin filosofiassa lähinnä subjektin käsitteelle, mutta eroaa perinteisimmistä subjektin käsitteistä siten, että Heidegger hylkää useimmat subjektin maailmasta erillisyyteen viittaavat taustaoletukset, joihin aikaisempi jälkikartesiolainen filosofia oli Heideggerin mukaan nojautunut. (OA 153.)

Se millä kaikilla tavoilla *Dasein* Heideggerin mukaan eroaa esimerkiksi kartesiolaisesta subjektista, on aiheena mielenkiintoinen, mutta toissijainen gradututkielmani suhteen.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> *Oleminen ja aika* sisältää myös muutaman yksittäisen kohdan, joissa Heidegger viittaa termillä fundamentaali-ontologia kysymykseen olemisen merkityksestä ylipäänsä (ks. esim. pykälä 83). Useimmiten termi kuitenkin viittaa ihmistä koskevaan tutkimukseen, joka täytyy tehdä, jotta voimme myöhemmin kysyä olemisen mieltä ylipäänsä (ks. esim. OA 35, 61, 381–382). Heidegger käyttää todennäköisesti termiä kahdella tavalla sen vuoksi, että olemisen merkityksen tutkiminen on Heideggerin mukaan pohjimmiltaan ihmisenä olemisen ajallisuuden (eli ihmisenä olemisen syvärakenteiden) tutkimista.

<sup>12</sup> On epäselvää ymmärsikö Heidegger todella Descartesia.

Tutkielmani selkeyden ja luettavuuden vuoksi käänän tulevissa kappaleissa Daseinin ihmisen käsitteellä.<sup>13</sup>

### **3.3 Ihmisen erottaminen ei-ihmisen kaltaisista olioista ja ihmisen maailmassa olemisen pohjimmaiset syvärakenteet**

Hieman samaan tapaan kuin Spinoza esittää *Etiikassa*, että ihmisten pitäisi lopettaa liittämästä inhimillisiä piirteitä Jumalaan,<sup>14</sup> Heidegger (OA 264) esittää *Olemisessa ja ajassa*, että meidän pitäisi lopettaa käsittelemästä ihmistä objekteista ja välineistä johdettujen käsitteiden ja kategorioiden perusteella.

Heideggerin mukaan länsimäinen filosofia ja tieteellinen traditio aina Platonista ja Aristoteleesta lähtien väärinymmärtää ihmisen yrittäessään käsitellä ihmistä perimmäisesti samoilla käsitteillä, joita se käyttää käsitellessään substansseja, objekteja, esineitä, artefakteja ja muita ei-inhimillisiä olioita. Niin tehdessään filosofia tulee Heideggerin mukaan sokeaksi ihmisen maailmassa olemisen erityispiirteille, jotka erottavat ihmisen muista ei-inhimillisistä olioista. (Philipse 1998, 46.)

Heidegger pyrki tämän vuoksi luomaan uutta käsitteistöä sekä korvaamaan monia perinteisiä filosofisia käsitteitä uusilla saksankielisillä vastineilla. Heidegger korvaa esimerkiksi Kantin filosofiasta tutuksi tulleet kategoriat eksistentiaaleilla, havaitut objektit muuttuvat esilläolevuudeksi, subjekti muuntautuu täälläoloksi, ihmisten tapa olla suhteessa- ja käyttää työkaluja nimetään käsilläolevuudeksi ja niin edelleen.

---

<sup>13</sup> Myös Heidegger itse kääntää täälläolon ihmiseksi: ”Täälläolo eli ihmisen oleminen on rajoitettu sekä filosofisessa että tavallisessa määritelmässä [...]”(OA 47). ”Tätä olevaa, joka me aina olemme ja jonka olemismahdollisuudet sisältävät kyvyn kysyä, nimitämme terminologisesti täälläoloksi” (OA 27).

<sup>14</sup> Jumalaa ei voi Spinozan mukaan ymmärtää ihmisen lailla ruumiista ja sielusta koostuvaksi sekä passioiden alaiseksi (Spinoza 2019, 55). Jumala ei toimi tahdonvapaudesta (Spinoza 2019, 77). Spinoza vastustaa Jumalan tai luonnon antropomorfoisointia.

John D. Caputon (1999, 223) mukaan Heidegger halusi palauttaa perinteiset loogiset ja filosofisten käsitteet takaisin elämismailmaan, josta ne olivat Heideggerin mukaan alun perin kummunneet, ja samaan aikaan Heideggerin tarkoituksena oli palata analysoimaan elämismailmaa, jota ei oltu vielä hämärretty ja ylikäsitteellistetty traditionaalisilla filosofisilla kategorioilla.

Jos Heideggerin näkemys viedään äärimilleen, siitä seuraa, että eri todellisuuden alueita voidaan kuvata parhaiten vain niille erikoistuneiden erityiskielten avulla. Esimerkiksi neurofysiikan tai tähtitieteen käsitteistöä ei voida käyttää kuvaamaan täsmällisesti jalkapallo-ottelua, kun taas jalkapallo-ottelun käsitteistöä ei voida siirtää kuvaamaan jääkiekko-ottelua. Äärimilleen vietynä Heideggerin näkemys edustaa eräänlaista lingvististä relativismia, kun lingvistisellä relativismilla tarkoitetaan, että käytetyt käsitteet vaikuttavat tehtyihin havaintoihin. Mutta toisaalta näkemys ei ole relativistinen, sillä se perustuu uskumukselle, että erityiskielten käsitteet nousevat pohjimmiltaan itse havaituista ilmiöistä.<sup>15</sup>

Heidegger asettaa siis *Olemisen ja ajan* keskeiseksi lähtökohdaksi ihmisten, objektien, työkalujen ja ei-inhimillisten asioiden välisen eron. Ihminen toisin kuin esimerkiksi objektit ja työkalut projisoi ymmärryksensä avulla eteensä mahdollisuuksia, joita kohti suuntautuu elämässään. Esimerkiksi kivi ei odota menevänsä naimisiin, kirjoittavansa

---

<sup>15</sup> Heidegger uskoi, että useimmat filosofiset ydinkäsitteet, jotka alun perin oltiin johdettu kokemuksesta, olivat historiansa aikana abstrahoituneet ja etäännyneet liian kauas niistä todellisista ilmiöistä, joista ne olivat alun perin syntyneet. Filosofisen analyysin oli tämän vuoksi suoritettava perinteisten filosofisten ydinkäsitteiden ”destruktiivinen”, jotta käsitteiden alkuperäiset merkitykset voitiin pelastaa. (OA 41–49). Tämä näkemys edellyttää, että on olemassa jokin puhtaampi ”alkutila”, jonka synnyttämät käsitteet ovat alkuperäisimpiä ja ”totuudenmukaisempia” kuin vakiintuneet käsitteet, jotka ovat etäännyneet liian kauas alkuperäisistä ilmiöistä. Omituista Heideggerin radikaaliudessa on, että Heidegger ei kuitenkaan hylkää vanhoja käsitteitä, vaan päinvastoin yrittää palauttaa niiden ”alkuperäisen” sisällön. Sen sijaan, että toistaisimme loputtomiin näkemyksiämme subjekteista, objekteista, representaatioista, joudumme uudelleen nimeämällä pohtimaan itsestään selviksi muuttuneita käsitteitä uudella tavalla. On kuitenkin epäselvää, onnistuiko Heidegger lopulta tavoitteessaan tuoda käyttämänsä uudenlaiset käsitteet lähemmäksi niihin liittyviä ilmiöitä ottaen huomioon, kuinka paljon epäselvyyksiä Heideggerin lanseeraamien korvaavien käsitteiden tulkinnoissa on ollut. Pyrin tutkielmassa käyttämään aina kun mahdollista heideggerilaisen teknisen terminologian korvaavia tavallisia yleiskäsitteitä.

bestseller romaania ja hankkivansa perheen. Ihminen sen sijaan elää ymmärryksensä luonnostelemien tulevaisuuskuvien perusteella kohti ei vielä toteutunutta tulevaisuutta. Lee Braver (2014, 102) kuvaa Heideggerin näkemystä ihmisen suuntautuneisuudesta kohti maailmaa kirjoittamalla, että ihminen ei Heideggerin mukaan ole pelkkä kallonsa sisälle suljettu tietoisuus, vaan ihminen on aina jo itsensä ulkopuolella maailmassa esiintyviä mahdollisuuksia kohti suuntautuva olento, joka odottaessaan tulevaisuuttaan venyy jatkuvasti nyt-hetkestä kohti tulevaisuuden mahdollisuuksia, jotka eivät vielä ole toteutuneet.

### 3.4 Ihmisen maailmassa olemisen ydinrakenne

Voimme nyt tiivistää Heideggerin tähänastiset näkemykset seuraavalla tavalla. Ihmisen maailmassa oleminen eroaa Heideggerin mukaan niin radikaalisti työkalujen, objektien ja muiden ei inhimillisten olioiden olemisen tavasta, että sitä kuvaamaan tarvitaan uudenlaista käsitteistöä. Ihmisen maailmassa olemisen, (joka on pohjimmiltaan merkitysmaailmassa olemista) eri osa-alueiden perustalla lepää universaali ydin, jolle kaikki kokonaisuuden eri osa-alueet perustuvat.

Tämä ihmisen maailmassa olemisen universaali ydin koostuu Heideggerin mukaan *pohjimmiltaan* kolmesta a priori syvärakenteesta, jotka ovat nimeltään *langenneisuus*, *faktisuus* sekä *eksistenssi*. Kaikki pinnallisemmat ihmisen maailmassa olemisen rakenteet, kuten ihmisen kyky puhua, olla virittynyt erilaisiin mielialoihin, ymmärtää asioita, käyttää työkaluja ja elää kohti kuolemaa, edellyttävät näitä syvärakenteita.<sup>16</sup> (OA 240–250.)

---

<sup>16</sup> Heidegger analysoi *Olemisen ja ajan* ensimmäisessä jaksossa näitä fundamentaaleita syvärakenteita alustavasti ja toisessa jaksossa palaa analysoimaan rakenteita ajallisuuden näkökulmasta. Tiivistän Heideggerin näkemyksen pääpiirteet, sikäli kuin ne ovat relevantteja ihmisen kuolevaisuutta koskevan analyysin suhteen.

*Langenneisuus* tarkoittaa Heideggerin mukaan, että maailmassa oleva ihminen on aina uppoutunut kulttuurinsa ja aikakautensa tapoihin ja käytäntöihin. Langenneisuus johtuu Heideggerin mukaan pohjimmiltaan siitä, että ihminen on syntyessään ”heitetty” kulloisenkin aikakauden ja maailman keskelle, joiden yhteisten tapojen ja käytäntöjen omaksuminen aiheuttaa ihmiselle tyydytystä (OA 225, 274). Toinen langenneisuuteen liittyvä piirre, joka ilmenee myöhemmin ihmisen kuolevaisuuden analyysin osana, liittyy ihmisen taipumukseen langeta epävarsinaisuuteen eli olemisen tapaan, jossa ihminen omaksuu aikakautensa tavat, eikä milloinkaan astu niiden ulkopuolelle, saati saavuta kriittistä etäisyyttä niihin (OA 226).

Jos *langenneisuus* edellyttää ihmistä edeltäneen maailman ja toisten ihmisten olemassaoloa, niin *faktisuuden* syvärakenne on enemmän sidoksissa nykyhetkeen. *Faktisuus* merkitsee, että ihmisen maailmassa oleminen toteutuu aina muiden ihmisten ja olioiden rinnalla, elämän tosiasiallisiin olosuhteisiin sidottuna. Faktisuus tarkoittaa, ettei ihminen ole toisista ihmisistä, objekteista, välineistä ja olosuhteistaan eristetty olento, vaan elää muiden ajassa toteutuvien olentojen ja aikaan heitettyjen asioiden rinnalla. (OA 241–242.)

Kolmas ihmisen maailmassa olemisen syvärakenne eli *eksistenssi* merkitsee, että ihmiselämä on aina *itsensä edelle kulkevaa* eli, että ihmiselämä suuntautuu aina kohti tulevaisuuden yhä toteutumattomia mahdollisuuksia (Ibid.).

Heideggerin mukaan edellä mainittuja kolmea syvärakennetta luonnehtii ylipäänsä tulevaisuuteen suuntautuneisuus, jonka vuoksi eksistenssin syvärakenne on kaikista ihmisen maailmassa olemisen syvärakenteista perimmäisin ja muut syvä- ja pintarakenteet ovat alisteisia sille (OA 273).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Heidegger jopa vihjaa, että filosofien tapa liittää ihmisenä olemiseen tietynlainen transsendenssi saattaisi pohjautua ihmisen kykyyn suuntautua itsensä edelle (OA 74).

Koska mitkään ihmisen maailmassa olemista konstituivat syvärakenteet eivät esiinny irrallaan toisistaan, Heidegger päätyy nimittämään syvärakenteiden yhteenliittymistä teknisellä termillä *Sorge*, joka suomennetaan huoleksi (OA 240–246).

Huoli on Heideggerille yhtä aikaa tekninen sekä metaforinen käsite. Teknisellä tasolla se merkitsee yksinkertaisesti, että nämä kolme edellä mainittua syvärakennetta esiintyvät aina yhdessä jokaisen ihmiselämän perustana.<sup>18</sup> Metaforisella tasolla termi kuvaa sitä, kuinka ihmisen kaltainen olento on pohjimmiltaan pakotettu kantamaan huolta ajassa eteenpäin kulkevasta elämästään. (OA 240–250.)

Koska ihmiselämä suuntautuu kohti tulevaisuuden avoimia mahdollisuuksia, jotka voivat toteutua tai olla toteutumatta, siitä seuraa, että elämä ei yleisesti ottaen voi olla ihmisen kaltaiselle olenolle täysin yhdentekevää, sillä tulevaisuus, jota kohti ihmiselämä kulkee, ilmenee muutettavana ja avoimena, toisin kuin esimerkiksi menneisyys, joka ilmenee kausaalisesti suljettuna ja jonakin, jonka sisältöön emme voi enää vaikuttaa.<sup>19</sup>

Näiden kolmen ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuuden perustalla lepävään ”fundamentaalin” syvärakenteen analyysi muodostaa *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson huipentuman.

Huolen analyysin kohdalla kohtaamme kuitenkin teoksen ensimmäisen metodologisen ongelman, joka koskee tapaa, jolla Heidegger suorittaa ihmisen maailmassa olemisen ydintä koskevan analyysinsa. Vaikka Heideggerin näkemykset jokaisen ihmiselämän

---

<sup>18</sup> Heidegger tiivistää huolen merkityksen sanahirviöön jo-jossakin-itsensä-edellä- jonkin-äärellä olemiseksi. (OA 246) ”Sich-vorweg-sein – im schon-sein-in... - als Sein Bei.” (SZ 196).

<sup>19</sup> Jos ihmiselämä suuntautuisi kohti tulevaisuutta, joka olisi kokemuksen näkökulmasta menneisyyden kaltainen muuttumaton ja suljettu alue, jonka konkreettista sisältöä emme pysty toimillamme muuttamaan, katoaisi huoli ihmisen olemisen perustalta. Voimme muuttaa menneisyydestä vain sitä, miten se ilmenee meille, voimme yrittää olla ajattelematta menneisyyttä tai yrittää tulkita sitä uusilla tavoilla, mutta tästä huolimatta menneisyyttä luonnehtii eräänlainen peruuttamattomuus, että se on jähmettynyt paikalleen halusimme tai emme, jonka vuoksi ihminen ei voi esimerkiksi suunnitella menneisyyttä, kuten suunnittelemme tulevaisuutta.



perustalla lepäävästä ytimeistä ovat ymmärrettäviä, on vaikeampaa hyväksyä tapaa, jolla Heidegger päätyy lopputulokseensa.

Koska Heideggerin suorittama tutkimus on pohjimmiltaan fenomenologiaa, on edellä esitetty analyysi ankkuroitava takaisin havaintokokemuksessa esiintyviin ilmiöihin, joista tutkimus lähtee liikkeelle. Heideggerin on näin ollen esitettävä jokin ilmiö, josta käsin ihmiselämän syvärakenne paljastuu. Heideggerin mukaan tällainen ilmiö on ahdistus. Ahdistus eroaa Heideggerin mukaan muista inhimilliseen olemassaoloon liittyvistä tunteista siinä, että ahdistuksella ei ole yksittäistä ulkoista kohdetta, vaan ahdistus koskee ihmisen maailmassa olemista kokonaisuudessaan ja näin ollen kykenee paljastamaan kokonaisuuden perustalla lepäävän ykseyden.

Useat Heidegger tutkijat, kuten esimerkiksi Stephen Mulhall (2007, 297), toistavat yllämainitun argumentin kuin kyse olisi ilmiselvästä asiasta. Jos asiaa kuitenkin pohtii tarkemmin, jää hämäräksi, mitä Heideggerin väite oikein tarkoittaa. Miten syvä ahdistus voi paljastaa ykseyden ihmisen maailmassa olemisen pohjalta? Entä millä tavalla ahdistus on kohteetonta, kun lähes poikkeuksetta ahdistus herää ihmiselle nimenomaan jonkin partikulaarisen asian takia.<sup>20</sup> Lukiessa *Olemisen ja ajan* analyysia ahdistuksesta tuntuu pikemminkin, että Heideggerin omaksuma fenomenologinen metodi vaatii Heideggeria rakentamaan keinotekoisesti tulkinnan ihmisen ahdistuneisuudesta, jotta Heidegger voi sen avulla oikeuttaa näkemyksensä ihmiselämän perustan ykseydestä.

Myöhemmin analysoidessaan ihmisen kuolevaisuutta, Heidegger ajautuu vastaaviin ongelmiin, joissa teoksen fenomenologiset vaatimukset pakottavat Heideggerin

---

<sup>20</sup> Heidegger yrittää selventää, että hänen analyysissaan kyse ei ole tavanomaisesta ahdistuksesta, vaan (eigentlich) varsinaisesta ahdistuksesta (SZ 190). Samaan tapaan myöhemmin Heidegger selittää, että hänen suorittamansa tulkinnat ihmisen omatunnosta tai syyllisyydestä, eivät ole tavanomaisia tulkintoja ilmiöistä, vaan perustuvat ”alkuperäisempään” näkemykseen ilmiöiden luonteesta (ks. OA 358, 348). Jää kuitenkin epäselväksi riittääkö kyseisten ilmiöiden erikoisemman kuvauksen oikeuttamiseen se, että tunteet yksinkertaisesti nimetään ”alkuperäisiksi” versioiksi ja näin vältetään kritiikki, joka muuten kuvauksia kohtaan voitaisiin esittää.

turvautumaan keinotekoisilta vaikuttaviin fenomenologisiin kuvauksiin ihmisen omatunnosta sekä syyllisyydestä, jotta teoksessa esitetyt ajatukset täyttäisivät fenomenologian metodologiset vaatimukset.

Palaan tutkielmani lopulla käsittelemään tarkemmin fenomenologisen metodin synnyttämiä hankaluuksia, joiden kanssa Heidegger kamppailee läpi *Olemisen ja ajan*.

Käsiteltyään *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson lopulla ihmisen maailmassa olemisen kolmea ydinrakennetta, *langenneisuutta*, *faktisuutta* ja *eksistenssiä* sekä näiden rakenteiden yhteenkuuluvuutta, Heidegger toteaa, että hän on nyt alustavasti kuvannut jokaisen ihmiselämän rakennekokonaisuuteen liittyvää eheyttä ja ykseyttä.<sup>21</sup>

Ihmisen maailmassa olemisen kivijalan eli huoleksi kutsutun rakenteen kuvaaminen ei kuitenkaan Heideggerin mukaan riitä vielä tarpeeksi kattavasti selittämään ihmiselämän kokonaisuutta. Tämän vuoksi Heidegger pyrkii *Olemisen ja ajan* toisessa jaksossa käsittelemään sitä, kuinka *lankeamisen*, *faktisuuden* ja *eksistenssin* muodostama ihmiselämän ydinrakenne näyttäytyy suhteessa ihmisen ajallisuuteen sekä kuolevaisuuteen, minkä lisäksi Heidegger haluaa osoittaa, ettei tutkimus ole saanut vielä kuvattua jokapäiväisen ihmisenä olemisen ulkopuolelle sijoittuvia ihmisenä olemisen tapoja, jotka täytyy myös Heideggerin mukaan saada esitettyä, jotta ihmisenä olemisen kokonaisuus voidaan saada näkyviin.

---

<sup>21</sup> Jos tarkastelemme Heideggerin kuvaamaa ihmisen maailmassa olemisen pohjimmaisina rakennetta, voimme huomata, että monet siinä olevat piirteet ovat itseasiassa sovellettavissa myös objekteihin. Myöhemmin *Olemisen ja ajan* toisessa jaksossa Heidegger itsekin toteaa, että kukaties myös hänen tarjoamansa kuvaus ihmisestä on kaikesta huolimatta ottanut liikaa suuntaa objektien olemisesta (OA 294, 333). Tämä ja myöhemmin ihmisen kuolevaisuutta koskevan analyysin tietyt piirteet osoittavat, että Heideggerin rakentama liian radikaali ero ihmisten ja objektien välille on todennäköisesti osittain keinotekoinen.

## **4. *Olemisen ja ajan* toinen jakso. Ihmisen kuolevaisuus ja ihmiselämän kokonaisuus**

### **4.1 Ihmisen kuolevaisuuden analyysin lähtökohdat**

*Olemisen ja ajan* toinen jakso muodostuu kuudesta kappaleesta, joista kolme käsittelee ihmisen kuolevaisuutta. Kappaleet vievät hieman yli sata sivua ja muodostavat neljänneksen *Olemisen ja ajan* sivumäärästä. Pyrin seuraavaksi tiivistämään näiden sadan sivun keskeisimmät argumentit ja osoittamaan, kuinka suurimmat ongelmat Heideggerin näkemyksissä koskien ihmisen kuolevaisuutta johtuvat *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson ”premissistä”, joiden varaan teoksen toinen jakso rakentuu.

*Olemisen ja ajan* toinen jakso alkaa siis tilanteesta, jossa Heidegger toteaa, ettei teoksen ensimmäisen jakso tarjonnut vielä tarpeeksi kattavaa kuvausta ihmiselämän kokonaisuudesta. *Olemisen ja ajan* toinen jakso keskittyy tämän vuoksi ihmisen kuolevaisuuden ja ihmisenä olemisen ajallisuuden analyysiin, jotka Heideggerin mukaan tarvitaan, jotta ihmisenä olemisen kokonaisuus saadaan kuvattua fenomenologisesti. (OA 290–291.)

Ihmisen kuolevaisuutta käsittelevillä pykälillä on näin ollen keskeinen päämäärä teoksen kokonaisuuden kannalta. Heidegger haluaa näissä pykälissä saattaa loppuun kuvauksen ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuudesta, minkä perusteella hän voi myöhemmin analysoida olemisen ylipäänsä merkitystä.

*Olemisen ja ajan* toinen jakso sekä ihmisen kuolevaisuutta koskevat pykälät ovat seuraavanlaiset. Heidegger aloittaa käsittelemällä ongelmia, joita ylipäänsä liittyy ihmisen kuolevaisuuden analyysiin fenomenologian näkökulmasta. Samalla Heidegger poissulkee muita vaihtoehtoisia tapoja tutkia ihmisen kuolevaisuutta ja erottaa ihmisen

kuolevaisuuden muista samankaltaisista ilmiöistä. Tämän jälkeen Heidegger siirtyy analysoimaan ihmisen kuolemaa kohti olemista ja lopulta kahta toisistaan eroavaa tapaa, joilla ihmiset suhtautuvat kuolevaisuuteensa. Analysoituaan ihmisen epävarsinaista- ja varsinaista kuolemasuhdetta Heidegger palaa *Olemisen ja ajan* lopussa analysoimaan *faktisuutta, eksistenssiä, langenneisuutta* ja muita ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuuden osia ajallisuuden näkökulmasta. Lopulta *Olemisen ja ajan* vihoviimeisissä kappaleissa Heidegger analysoi sitä, kuinka erilaiset aikakäsitykset ja historiallisuus ovat johdettavissa ihmisen maailmassa olemisen syvärakenteista.

Tämä on siis *Olemisen ja ajan* toisen jakson rakenne kokonaisuudessaan. Käyn seuraavaksi läpi keskeisimmät Heideggerin esittämät ihmisen kuolevaisuutta koskevat argumentit, tarkastelen niistä muodostuvaa kokonaiskuvaa, minkä jälkeen pyrin kritisoimaan näkemysten yksilökeskeisyyttä ja fenomenologian aiheuttamia rajoitteita, jotka hankaloittavat Heideggerin analyysia ihmisen kuolevaisuudesta ja synnyttävät epätavanomaisia tulkintoja esimerkiksi ihmisen omatunnon sekä syyllisyyden toiminnasta.

## **4.2 Ihmisen kuolevaisuuden merkityksen ensisijaisuus**

Paras tapa aloittaa käsittelemään ihmisen kuolevaisuutta koskevia argumentteja on luoda katsaus siihen, miten Heidegger itse pykälässä 49 selventää tutkimuksensa luonnetta. Heideggerin mukaan tutkimuksen kohteena ei ole ihmisen fysiologinen tai biologinen kuolema, vaikka ne ovatkin tärkeä osa ilmiötä (OA 303). Ihmisen kuolevaisuutta koskeva ”eksistentiaalis-ontologinen” tulkinta edeltää Heideggerin mukaan biologista, historiallista, etnologista ja psykologista kuolemaan kohdistuvaa tutkimusta sen vuoksi, että näiden tutkimusten oletamat käsitteet edellyttävät jo ihmisen maailmassa olemisen syvärakenteita (OA 303).

En pidä Heideggerin ”a priori filosofialle” tyypillistä argumenttia tässä kohdin kovinkaan vahvana, sillä vasta-argumenttina voi esittää, että kuolemaa koskevaa psykologista, biologista ja etnologista tutkimusta tehdään vallan hyvin, vaikka tieteentekijät eivät ole tietoisia kaikista ennakkoehdoista, joille heidän tieteelliset teoriansa perustuvat, ja toiseksi ei ole ilmiselvää, että on olemassa sellaista käsitteiden hierarkiaa, jossa heideggerilaisen filosofian ydinkäsitteet olisivat pohjimmaisina käsitteitä, joita kaikki erityistieteiden käsitteet edellyttävät. Kaiken lisäksi voi argumentoida, että tiedettä ei ohjaa vain tieteen edellyttämät ennakkokäsitteet, vaan tieteen tuloksia ohjaavat tieteen tutkimat ihmisestä riippumattomat kohteet, jotka muuttavat tieteen edellyttämiä ennakkokäsitteitä viimeistään silloin, kun tutkimuskohteet haastavat edellytettyjen käsitteiden tarjoaman näkemyksen todellisuudesta.

Heideggerin käyttämä argumentti ei kuitenkaan ilmene tyhjästä, vaan polveutuu ensimmäisen jakson pykälän 10 argumentista, jonka mukaan *Olemisen ja aika* käsittelee sitä perustaa, jolta kaikkia muita tieteitä voidaan tehdä ja näin ollen edeltää jokaista erityistieteellistä tutkimusta (OA 70–76).<sup>22</sup>

Esitettyään argumentin ihmisen kuolevaisuutta koskevan a priori tutkimuksen ensisijaisuudesta muunkaltaiseen kuolemaa koskevaan tutkimukseen nähden, Heidegger rajaa tutkimuskohdetta lisää toteamalla, että ihmisen kuolevaisuutta käsittelevä eksistentiaalinen analyysi ei myöskään ota kantaa siihen jatkuuko ihmisen elämä kuoleman jälkeen jossain toisessa muodossa. Heidegger rajaa myös muut perinteiset kuolemaa koskevat metafysiset kysymykset analyysinsä ulkopuolelle, kuten miten ja milloin kuolema tuli maailmaan tai mikä tarkoitus kuolemalla on kaikkeuden näkökulmasta. (OA 304.)

---

<sup>22</sup> Heidegger argumentoi melko kunnianhimoiseen sävyyn *Olemisen ja ajan* pykälässä 10, että antropologian, biologian ja psykologian tieteellinen rakenne: ”on nykypäivänä läpikotoisin kyseenalainen ja tarvitsee uutta potkua, jonka on lähdeontologian ontologisesta problematiikasta” (OA 71).

Voidaan siis todeta, että Heideggerin suorittaman analyysin ydinkysymys ei edellä mainittujen syiden vuoksi ole, mitä kuolema on esimerkiksi biologian tai lääketieteen näkökulmasta, vaan minkälaisen merkityksen kuolema saa, kun sitä tarkastellaan osana ihmiselämän kokonaisuutta suhteessa ihmiselämän ydinrakenteisiin.

Tarkastelen seuraavaksi, millä tavalla Heidegger analysoi ihmisen kuolevaisuutta fenomenologisesta näkökulmasta ja minkälaisiin hankaluuksiin analyysi sen vuoksi ajautuu.

### **4.3 Ihmisen kuolevaisuuden analyysin vaikeus fenomenologian näkökulmasta**

Aloittaessaan pykälässä 46 käsittelemään ihmisen kuolevaisuutta, Heidegger muistuttaa lukijaa, että ihmisen maailmassa oleminen on aina *itsensä edelle kulkevaa* ja perimmäisellä tavalla avointa (OA 291). Tämä väite tarkoittaa yksinkertaisesti, että ihminen on Heideggerin mukaan olento, jolla on aina viimeiseen hetkeensä saakka ei-vielä aktualisoitunutta aikaa edessään. Ihminen on siis koko elämänsä ajan ikään kuin vaillinainen kokonaisuus, kunnes kuolee ja edessä oleva aktualisoimaton ajan alue katoaa. (Ibid.).

Heidegger päätyy tästä erittäin yleisluontoisesta ihmiselämän luonnehdinnasta käsin argumentoimaan, että ihmisen kaltainen olento ei voi milloinkaan suoranaisesti *kokea* elämänsä *kokonaisuutta*, eikä täten ihmistä voida Heideggerin mukaan ontologisesti määrittää kokonaisuudessaan.<sup>23</sup> (Ibid.).

Väitteen ensimmäisen puoliskon sisältö voidaan ymmärtää helposti jo sillä perusteella, että tuskin yksikään ihminen on ikinä kohdannut toista ihmistä, joka voisi kertoa

---

<sup>23</sup> Sanatarkasti Heideggerin mukaan: ”Täälläoloa ei voi ontisesti kokea kokonaisuutena, eikä täten ontologisesti määrittää olemisessään kokonaisena.” (OA 291).

kokeneensa elämänsä kokonaisuuden. Elämä *kokonaisuutena* näyttäisi olevan jotain, joka ei voi tulla mahdollisen kokemuksen kohteeksi kukaties siksi, että asioiden kokeminen ylipäänsä vaatii, että ihmisellä on yhä aktualisoimatonta elämää edessään. Heideggerin väite linkittyy myös *Olemisen ja ajan* ensimmäisen osion totuuskäsitykseen, jonka mukaan totuus on pohjimmiltaan ilmiön paljastumista ihmiselle. Elämä kokonaisuudessaan ei kuitenkaan milloinkaan voi paljastua ihmiselle ja sama ongelma koskee myös ihmisen kuolemaa, sikäli kuin ihminen ei voi lopullisesti kuolla ja palata raportoimaan kuoleman todellisesta luonteesta. Ongelmaksi muodostuu nyt se, miten kyseisten ilmiöiden todellisesta luonteesta voidaan puhua, jos kumpikaan ei suoranaisesti paljastu ihmiselle *kokemuksessa*. Tämä lähtökohta aiheuttaa suuria ongelmia Heideggerille, kuten huomaamme analyysin edetessä.<sup>24</sup>

Väitteen toinen puolisko kuvastaa myös laajemmin niitä ongelmia, joita *Olemisen ja ajan* ensimmäisessä jaksossa esitetty totuuskäsitys synnyttää. Aivan samaan tapaan kuin emme Heideggerin mukaan saa varmuutta ikuisista totuuksista, koska emme voi kokea minkään asian ikuisuutta, ihmisen kuolevaisuuden ja kokonaisuuden analyysi törmää vastaavaan ongelmaan. Tarkoittaako se, ettemme voi *kokea* maailmassa olemisemme kokonaisuutta todella, ettemme voi *käsittää* maailmassa olemisemme kokonaisuutta. Ongelma voidaan esittää kärjistetyssä muodossa: voivatko ihmiset tietää *vain* asioita, joista heillä on

---

<sup>24</sup> Jos Heidegger ei olisi sitoutunut *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson metodologisessa osiossa näkemykseen totuudesta ilmiön paljastumisena ihmiselle sellaisenaan, Heidegger olisi voinut välttää suurimman osan niistä ongelmista, joiden kanssa *Olemisen ja ajan* toinen jakso kamppailee, sikäli kuin ihmisenä olemisen kokonaisuus tai ihmisen kuolevaisuus eivät kykene paljastumaan ihmiselle kokemuksessa. Heidegger tosin muutti *Olemisen ja ajan* jälkeisissä kirjoituksissaan totuuskäsitystään niin, että se painottaa totuuden paljastumisessa tapahtuvaa ilmiön rajautumista sekä paljastumisen hetkellä tapahtuvaa saman aikaista ilmiön kätkeytymistä. Ilmiön ei näin ollen tarvitse paljastua kokonaisuudessaan, vaan samalla kun ilmiö paljastuu, osa ilmiöstä rajautuu pois. Jos esimerkiksi havaitessani Wittgensteinin mainitsemaa kuuluisaa ankkajänis kuviota, näen kuvion ankkana, niin kuvion on kätkeydyttävä jäniksenä. Sama rajaamisen, paljastumisen ja kätkeytymisen yhtäaikaisuus tapahtuu myös kielen tasolla, kun esimerkiksi lausun ankkajänis kuvion edessä tämä on ankkana, rajaan jänismäisyyteen viittaavat piirteet ulkopuolelle. (Ks. Wittgenstein 1999, 303.) Jos Heidegger olisi omaksunut tämänkaltaisen mm. *Taideteoksen alkuperässä* esiintyvän näkemyskuvaan totuudesta, suuri osa *Olemisen ja ajan* ihmisen kuolevaisuutta koskevista ongelmista olisi voitu välttää, sillä yhdenkään kuvauksen ei tarvitsisi sisältää koko ilmiötä. Näin ollen se tosiasia, ettei kuolema paljastu täysin kokemuksessa, ei aiheuttaisi niin suuria ongelmia analyysille.

kokemusta? Palaan aiheeseen tutkielmani lopussa, jossa esitän kritiikkiä *Olemisen ja ajan* fenomenologista metodologiaa ja totuuskäsitystä kohtaan.

Ihmisen äärellisyydestä kumpuavien rajoitteiden sekä fenomenologisen filosofian perustalla lepäävän totuusteorian synnyttämä rajoite muodostavat nyt kuitenkin suuren ongelman Heideggerille ja koko *Olemisen ja ajan* toista jaksoa koskeva kysymys kuuluukin, miten kokemuksen ensisijaisuutta kaiken tiedon lähteenä korostava fenomenologi voi ottaa ihmiselämän kokonaisuuden ja ihmisen kuoleamisen tarkastelunsa kohteeksi, jos ihmiset eivät voi kokea elämän kokonaisuutta tai kuolemaansa niin, että voisivat palata takaisin raportoimaan siitä.

Osoitan seuraavissa kappaleissa, millä tavoin Heidegger pyrkii kiertämään liian tiukan fenomenologisen metodologian synnyttämän umpikujan ja minkälaisia hankaluuksia se myöhemmin synnyttää hänen ajattelussaan.

#### **4.4 Toisten ihmisten kuolema**

Pykälässä 47 *Mahdollisuus kokea toisten kuolema ja käsittää koko täälläolo* Heidegger lähestyy ihmiselämän kokonaisuuden ongelmaa argumentoimalla, ettei edes toisen ihmisen kuoleman havainnoinnin kautta ole mahdollista kokea, saati käsittää ihmiselämän kokonaisuutta (OA 292–296).

Argumentin sisältö on seuraavanlainen. Heideggerin mukaan toisen ihmisen kuoltua jäljelle jääneet ihmiset voivat yhä ylläpitää suhdetta vainajaan, vaalia hänen muistoaan ja harjoittaa hautajaiskäytäntöjä. Kuollut ei siis ole täysin poissaoleva niille, jotka ovat havainnoineet kuollutta, eivätkä jäljelle jääneet täten koe samanlaista menetystä, jonka vainaja itse on kokenut oman elämänsä suhteen. (OA 294.)



Tästä Heideggerin mukaan seuraa, ettemme pelkästään tarkkailemalla kuolevia ihmisiä: ”aidossa mielessä koe toisten kuolemaa, vaan olemme korkeintaan vain siinä läsnä.” (OA 294). Kuolema on siis jotain, jota voimme tarkkailla ulkopuolelta, muttemme kokea, mitä sillä hetkellä kuolevalle tapahtuu.

Paul Edwards kutsuu Heideggerin näkemystä kuoleman sisäisen perspektiivin ensisijaisuutta korostavaksi. Edwardsin mukaan lähes kaikki eksistentiaalistit (Sartrea lukuun ottamatta) lähestyvät kuolemaa sisäisestä näkökulmasta käsin, kun taas kuoleman ulkoisuutta korostavien naturalististen filosofien mukaan kuolema on objektiivinen ja empiirinen luonnonilmiö, jota voidaan analysoida siinä missä muitakin luonnonilmiöitä. Heideggerin kaltaisten kuoleman sisäisen kokemuksen tärkeyttä korostavien filosofien mukaan kuoleman ulkoisuutta korostava näkemys jättää huomioimatta syvän eksistentiaalisen puolen siitä, miltä tuntuu olla kuoleva. (Edwards 2004, 64–65.)<sup>25</sup>

Heideggerin argumentoidessa, ettei edes toisten ihmisten kuoleman ulkoinen tarkkailu vielä riitä ihmiselämän kokonaisuutta käsittelevälle fenomenologialle, Heidegger ajautuu yhä syvempiin vaikeuksiin, sillä ihmiselämää pitäisi *Olemisen ja ajan* johdannon mukaan yrittää tarkastella kokonaisuutena, mutta ilmeisin tapa eli toisten ihmisten elämän kokonaisuuden havainnointi on nyt poissuljettu.

Heidegger on siis ajautunut tilanteeseen, jossa ihmisen kuolemaa ja kokonaiseksi tulemistä ei voida tarkastella sisäisestä eikä ulkoisesta näkökulmasta. (Ihminen ei Heideggerin mukaan voi kokea omaa kuolemaansa eikä toisen kuolemaa, saati omaa tai toisen ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuutta.)

---

<sup>25</sup> Saattaa olla, että kuoleman ulkoisen tarkkailun ja sisäisen kokemisen välinen ero muistuttaa tietoisuuden ulkoisen tarkkailun ja sisäisen kokemisen eroa. Se, että esimerkiksi näen toisen tietoisena olennon, ei välttämättä tarkoita, että tiedän mitä toinen tietoisuus sillä hetkellä kokee.

Ennen kuin siirryn selittämään, miten Heidegger yrittää päästä ulos umpikujasta, on tärkeä painottaa, että keskeisin syy, jonka vuoksi Heidegger ylipäänsä hylkää kuoleman ulkoisuutta korostavaan näkemyksen, perustuu todennäköisesti *Olemisen ja ajan* ensimmäisen osion näkemyksille, joiden mukaan ihminen ymmärretään filosofiassa yleensä ulkoisesta perspektiivistä käsin kuin ihminen olisi esine, objekti tai pelkkä substanssi, joka Heideggerin mukaan vääristää ihmisenä olemisen toiminnallisen luonteen. (Ks. esim. OA 37, 66–68.)

Tästä näkökulmasta on ymmärrettävää, miksi Heidegger päätyy umpikujaan, sillä Heidegger oli aloittanut koko *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson metodologisen osuuden argumentoimalla, että ihmisen olemista pitäisi analysoida vain ihmisen omasta olemisen tavasta eli ihmisen ilmiöstä itsestään käsin eikä ilmiön ulkopuolelta. (OA 37).

Tämä argumentti, joka synnyttää *Olemisen ja ajan* ensimmäisessä osassa monia mielenkiintoisia lopputuloksia, ei kuitenkaan ole vahva, kun pitää käsitellä ihmisen kuolevaisuutta, tai vaihtoehtoisesti, kun joudumme rajaamaan asioita, jotka kuuluvat ja eivät kuulu tutkimuskohteeseen. Voimme esimerkiksi kuvitella lukemattomia ongelmia, joita syntyisi, jos tutkijoiden pitäisi vastaavanlaiseen metodologiaan nojautuen tutkia esimerkiksi venäläisen ortodoksikirkon toimintaa vain siitä itsestään käsin.

Ensimmäinen ongelma koskisi, mitä kaikkea laskemme kuuluvan venäläiseen ortodoksikirkkoon. Jos sulkisimme esimerkiksi Venäjän poliittisen historian kirkon ulkopuolelle, tutkimus olisi liian rajoittavaa, sillä kukaan ei voi ymmärtää venäläisen ortodoksikirkon toimintaa, jollei ota huomioon ulkoisia kirkkoon vaikuttavia poliittisia tekijöitä, kuten esimerkiksi kulloisiakin valtion vallanpitäjiä. Aivan samaan tapaan saattaa olla, ettemme voi tutkia ihmisenä olemista, jollemme ota huomioon (Heideggerin itsensä huomioimia merkitysmaailmaa sekä ihmisen historiallisuutta) laajempia ulkoisia tekijöitä, kuten esimerkiksi planeettaa, jolle ihminen on syntynyt, yhteiskunta- ja

talousjärjestelmää, evolutiivista-, biologista-, kulttuuri- sekä lajihistoriallista kehitystä, jotka kaikki vaikuttavat ihmisenä olemiseen. On myös epäselvää, kuinka perusteltua on tutkia ilmiöitä vain niistä itsestään käsin. Jos esimerkiksi tutkimme jalkapallo-ottelua, ei ole ilmiselvää, että ilmiöstä saadaan paras mahdollinen käsitys pidättymällä vain yksittäisen ottelijan näkökulmaan ottelusta. On monia tilanteista, joissa saamme paremman käsityksen asiasta ja sen kokonaisuudesta tarkkailemalla ilmiötä (jos se on tilanteessa mahdollista) ilmiön ulkopuolelta.

Heideggerilaisen fenomenologian näkökulmasta tällaista tutkimustapaa pitää kuitenkin välttää, minkä lisäksi yhden erityisen ilmiötyypin, kuten esimerkiksi pelkän objektin tai esineen analyysistä ei voida tehdä liian suuria yleistyksiä toiseen erilaiseen ilmiöön nähden. Tämä *Olemisen ja ajan* lähtökohta perustuu jo Husserlin filosofiasta perittyyn *antireduktionistiseen* oletukseen. Sitoutuminen hankalasti puolustettavaan antireduktionismiin, kuitenkin rajoittaa Heideggerin nyt *Olemisen ja ajan* toisessa osiossa ahtaalle.

Kuolemaa ja ihmiselämän kokonaisuutta pitäisi antireduktionistin mukaan analysoida holistisena kokonaisuutena, vain siitä itsestään käsin, niin ettei ihmiselämän kokonaisuutta johdeta jostain erilaisesta ilmiöstä, kuten esimerkiksi objektien tai esineiden olemisesta, jotta *Oleminen ja aika* pysyisi uskollisena teoksen ensimmäisen jakson metodologisille perusoletuksille. Ongelma syntyy kuitenkin siitä, että varsinkin kuoleman ja ihmisenä olemisen kokonaisuuden suhteen tällainen analyysi vaikuttaisi olevan hankalaa, ihminen kun ei Heideggerin mukaan voi kokea olemisensa kokonaisuutta, saati kuolemaansa ja palata kertomaan, mistä asioissa lopulta oli kyse. Ongelman voi tiivistää yksinkertaisesti. Millä tavalla kokemustiedon ensisijaisuutta korostava fenomenologia voi tutkia kokemuksen tuonpuoleisia alueita.

Ihmisen kuolevaisuutta käsitteleviä kappaleita pidetään usein *Olemisen ja ajan* vaikeaselkoisimpina ja hankalimpina osioina. Väitänkin, että kappaleiden vaikeaselkoisuus johtuu osittain siitä, että Heidegger on ajautunut umpikujaan, jonka vuoksi koko *Olemista ja aikaa* ohjannut kysymys ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuudesta muuttuu fenomenologian liian tiukkojen metodologisten vaatimusten vuoksi lähes ratkaisemattomaksi.

#### **4.5 Miksi Heidegger tekee erottelun ihmisen loppuun tulemisen ja esineiden ja objektien loppumisen välille?**

Heidegger yrittää fenomenologian tiukkojen vaatimusten vuoksi seuraavaksi lähestyä kuoleman ilmiötä erilaisten kiertoteiden avulla. Kun olemme jo *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson analyysin kohdalla tutustuneet Heideggerin tapaan rakentaa argumenttinsa ihmisten, objektien, työkalujen ja ei-ihmisen kaltaisten asioiden erolle, ei ole yllättävää, että pykälissä 47, 48 ja 49 Heidegger analysoi erilaisia ei-ihmisen kaltaisiin ilmiöihin liitettäviä loppumisen ja kokonaisuuden malleja ja pohtii niiden suhdetta ihmisenä olemisen kokonaisuuteen, jonka lisäksi Heidegger erottelee ihmisten ja elävien olentojen erilaisia kuolemisen ja loppumisen muotoja toisistaan.

Pykälän 47 lopulla ja myöhemmin pykälässä 49 Heidegger toteaa, että elävät olennot ainoastaan menehtyvät, kun taas ihminen kuolee. Heidegger täsmentää, että ihminen voi myös:

”loppua ilman varsinaista kuolemaa. [...] Ilmaisemme tätä väli-ilmiötä edesmenoksi. Sen sijaan termiä kuoleminen käytämme tarkoittaessamme olemisen tapaa, jossa täälläolo on *kohti* kuolemaansa”<sup>26</sup> (OA 303).

---

<sup>26</sup> Esimerkiksi lääketieteellinen tutkimus käsittelee Heideggerin mukaan vain ihmisen edesmenoaa (OA 303).

Heideggerin mukaan on siis olemassa eri asteista loppumisen ilmiötä, joista kuoleminen kuuluu ihmisen kaltaiselle olenolle, jolla on tiedollinen suhde omaa loppua kohti olemistaan kohtaan. Esimerkiksi lapsi, joka kuolee synnytyksessä ei Heideggerin argumentin mukaan suoranaisesti kuole, vaan ainoastaan kokee edesmenon.

Heidegger jatkaa pykälässä 48 toteamalla jo aikaisempien pykälien tavoin, että objekteihin ja ei-ihmisen kaltaisiin asioihin verrattuna, ihmisenä olemisen kokonaisuutta ja loppuun tulemista luonnehtii erityinen täyttymättömyys eli se, että ihmisellä on koko elämänsä ajan jotain aktualisoitumatonta edessään, jota Heidegger alkaa nyt pykälässä 48 nimittää sanalla ”ei-vielä.” (OA 298).

Heidegger jatkaa vertailemalla tätä ihmiselämän kokonaisuuteen liittyvää ”ei-vielä” aspektia muihin loppumisen, eheyden ja kokonaisuuden ilmiöihin, kuten esimerkiksi velan täyttämiseen, jonka tapauksessa jokin irtonainen asia saatetaan yhteen alkuperäisen velkasumman kanssa, jolloin irtonaisista yksiköistä muodostetaan kokonaisuus (Ibid.).

Heideggerin mukaan (Ibid.) ihmiselämän kokonaisuus ei kuitenkaan ole velkasumman tavoin irtonaisista asioista yhteen koottu kokonaisuus. Ihmiselämän kokonaisuuteen kuuluva ”ei-vielä” ei Heideggerin mukaan myöskään ole irtonaisista asioista kootun summan vastakohta, eli jokin ihmisessä koko ajan ”kiinni oleva asia” kuten esimerkiksi yötaivaalla näkyvän puolikuun pimeä puoli, jota emme näe, vaikka se todellisuudessa onkin joka hetki osa kuuta. (OA 298–299.)

Ihmiselämän kokonaisuuteen kuuluva ”ei-vielä” ei Heideggerin mukaan ole vain puolikuun pimeän puolen tavoin piilossa katseeltamme, sillä sen sisältö ei Heideggerin mukaan ylipäänsä ole todellista (OA 299).

Heidegger vertaa seuraavaksi ihmiselämän kokonaisuuteen liittyvää ”ei-vielä” aspektia hedelmän kypsyttömyyteen ja toteaa, että ilmiöt ovat sikäli samanlaisia, että molemmissa on kyseessä jotain, joka on *konstitutiivista* kohteelle (OA 299).<sup>27</sup>

Heidegger toteaa, että ”ei-vielä”, (jonka voi lukea tarkoittavan ei-vielä saapunutta tulevaisuutta, sillä koko *Olemisen ja ajan* toinen jakso pohjimmiltaan käsittelee ihmisenä olemisen ajallisuutta) on jotain, joka on konstitutiivista, sillä se konstituoii sekä hedelmän kypsyttömyyttä että sitä, millä tavalla ihminen on maailmassa. (Ibid.) Ihminen, joka käy esimerkiksi koulua, on jo aina suuntautunut siihen, että tulee jonain päivänä valmistumaan, minkä vuoksi ihminen toimii ja suunnittelee päivänsä tietyllä tavalla. Äärimmäisenä esimerkkinä voidaan ajatella, että ihminen on aina myös tavalla tai toisella suuntautunut kohti kuolemaansa ja näin ollen kuolema on aina jotain, joka jo ennalta konstituoii sitä, miten ihmiset elävät elämiään.

Hedelmän kypsyttömyys kuitenkin *eroaa* ihmiselämään liittyvästä ”ei-vielä” aspektista sikäli, että hedelmä toisin kuin ihminen täyttää kypsyessään kaikki mahdollisuutensa, kun taas ihminen voi kuolla, vaikkei ole täyttänyt mahdollisuuksiaan, tai vaihtoehtoisesti ihminen voi Heideggerin mukaan kuolla niin, että ihminen on ylittänyt parhaat mahdollisuutensa ja rappeutunut (OA 300).

Pykälän 48 lopulla Heidegger tekee yhteenvedon ja toteaa, että lopulta yksikään yllä mainituista ei-ihmisen kaltaisen olion loppuun tulemisen ja kokonaisuutena olemisen tavoista ei pohjimmiltaan vastaa sitä, mitä ihmisen kaltaisen olion loppuun tuleminen ja kokonaisuus tarkoittaa (OA 301). Näin tehdessään Heidegger rajaa käsitystään ihmisenä olemisen kokonaisuudesta ja ihmisen kuolevaisuudesta poissulkemalla vieraanlaisia

---

<sup>27</sup> Mielestäni Heidegger tosin jatkaa argumenttia virheellisesti väittäessään, että hedelmän kypsyminen on jotain, joka on hedelmässä itsessään, eli ”mikään mahdollinen lisättävissä oleva osa ei kykenisi poistamaan hedelmän kypsyttömyyttä, jollei tämä oleva kypsyisi itse itsestään” (OA 299). Päinvastaisen argumentin mukaan hedelmän kypsyminen ja kypsyttömyys ovat nimenomaan ulkoisten olosuhteiden, riittävän korkean lämpötilan ja esimerkiksi sopivan maaperän vuorovaikutuksesta syntyvä asia.

ilmiöitä tutkimusalueelta. Heidegger toteaaakin pykälän 48 lopulla, että pitää olla varovainen, ettei ihmisen kuolemista koskevaan tutkimukseen sekoitu tietoa vääranlaiselta ilmiöalueelta (OA 296).

Herää kuitenkin kysymys, että kuinka perusteltua on rakentaa radikaali ero ihmisen loppuun tulemisen, ihmisenä olemisen kokonaisuuden sekä ei-ihmisen kaltaisten objektien loppumisen ja kokonaisuuden välille.

Ongelma ei mielestäni ole siinä, etteikö eroa olisi olemassa. Pikemminkin ongelma ilmentää syvemmällä tasolla koko *Olemisen ja ajan* ”atomistista” sekä ihmiskeskeistä maailmakäsitystä, jossa ihmisen sekä koko olemassaolon merkityksen tutkiminen aloitetaan ihmisestä käsin. Näin tehdessä ihmistä suuremman kokonaisuuden olemusta yritetään selittää pienemmästä osasta käsin. Vastakkainen tapa tehdä filosofiaa sen sijaan alkaa ihmistä suuremmasta kokonaisuudesta, esimerkiksi luonnosta, yhteiskunnasta, biologisista tai fyysisistä laeista, jotka ovat synnyttäneet ja tehneet ihmisen mahdolliseksi, ja etenee kokonaisuudesta kohti kokonaisuudessa ilmenevän osan ymmärtämistä. Kokonaisuudesta liikkeelle lähtevä tutkimus tässä tapauksessa alkaisi nimenomaan universumissa tapahtuvista tuhoutumisen, katoamisen ja loppumisen ilmiöistä, joiden alaisuuteen yhtenä erityistapauksena ihmisen kuolevaisuus voitaisiin laskea kuuluvan.

#### **4.6 Kuolemaa kohti olemisen eksistentiaalisten syvärakenteiden analyysi**

Pykälässä 50 Heidegger pyrkii ottamaan ensimmäisen varsinaisen askeleen kohti *Olemisen ja ajan* toisen jakson alussa esitetyn fenomenologian rajoitteista syntyneen umpikujan ratkaisua. (Ihmiset eivät voi astua elämän ulkopuolelle ja kokea elämää kokonaisuutena, saati kuolla ja palata kertomaan, mitä kuolema kokemuksen näkökulmasta on.) Heidegger pyrkii ratkaisemaan umpikujan kääntymällä kuoleman

tapahtuman ja ihmiselämän kokonaisuuden analysoinnin sijaan analysoimaan *ihmisen kuolemaa kohti olemista*, sillä kuolemaa kohti oleminen (toisin kuin kuoleminen) on jotain, joka voidaan fenomenologisen analyysin näkökulmasta ankkuroida takaisin kokemukseen, jonka vuoksi asiaa voidaan Heideggerin näkökulmasta tutkia fenomenologisesti.

Heidegger aloittaa ihmisen kuolemaa kohti olemisen analyysin pykälässä 50 toteamalla, että ilmiön on pohjimmiltaan perustuttava samoihin ihmisen maailmassa olemisen ydinrakenteisiin, joita teoksen ensimmäinen jakso analysoi. Heideggerin mukaan on siis: ”selvitettävä, miten täälläolon *eksistenssi*, *faktisuus* ja *lankeaminen* paljastuvat kuoleman ilmiössä.” (OA 306.)<sup>28</sup>

Heidegger toteaa, että kuoleminen ja eksistenssi liittyvät yhteen, sillä ihminen on aina ”itsensä edelle” eli tulevaisuuteen suuntautuva olento ja kuolema on aina jotain jokaisen ihmisen edessä olevaa. Kuolema ei kuitenkaan Heideggerin mukaan ole samalla tavalla edessä oleva asia kuin arkisemmat asiat, jotka voidaan kohdata tapahtumana, kuten esimerkiksi ukkonen, ystävän kohtaaminen tai talon korjaaminen. (Ibid.) Kuolemassa ihmisellä on Heideggerin mukaan pikemminkin edessään koko oma maailmassa olemisensa, toisin sanoen mahdollisuus siihen, ettei ihminen enää saa olla olemassa (OA 306–307). Kuolema ilmenee tämän vuoksi jonain, joka on kaikkeen muuhun elämässä kohdattuun nähden uniikkia ja erityistä. (Ibid.)

Kuoleminen ja *faktisuus* taas liittyvät Heideggerin mukaan yhteen siten, että ihminen on heitetty maailmaan jo valmiiksi sellaiseen tilaan, jossa ihmisellä ei ole mahdollista olla

---

<sup>28</sup> Heidegger aloittaa analyysinsä hahmottelemalla ”eksistentiaalis-ontologista” syvärakennetta, johon ihmisen kuolemaa kohti oleminen perustuu ja siirtyy vasta rakenneanalyysin jälkeen analysoimaan ihmisen jokapäiväistä kuolemasuhdetta. Tämä eroaa *Olemisen ja ajan* ensimmäisestä jaksosta, sikäli kun ensimmäisessä jaksossa analyysi on edennyt aina ensin ilmiön (ontisen) pintatason analyysistä ilmiön eksistentiaalistis-ontologisten syvärakenteiden analyysiin. Tällä kertaa järjestys ei kuitenkaan noudata teoksen klassista kaavaa ja Heidegger hyppää heti kuolevaisuuden ilmiön taustalla olevien syvärakenteiden analyysiin.



kuolematta. Tämän vuoksi esimerkiksi ahdistuneisuus, jonka kuolevaisuus herättää ei ole vain satunnainen mieliala, vaan sisäänkirjoitettu osaksi ihmisenä olemista. (OA 308.)

*Langenneisuus* taas liittyy ihmisen kuolemiseen sikäli, että jokapäiväisessä elämässään ihminen on niin uppoutunut maailmaansa ja toisiin ihmisiin, että ihmisellä on taipumus paeta kuolemaansa ja siihen liittyvää outoutta. (OA 308–309.) Kuoleman on väkisinkin oltava vähintäänkin jollain tavalla outo asia, sillä vaikka sen mahdollisuus leijuukin joka hetki ihmiselämän yllä, se tapahtuu vain kerran jokaiselle ihmiselle, minkä vuoksi emme voi esimerkiksi muiden arkisten ja toistuvien kokemusten tavoin harjoitella sen kokemista.

Nämä yleisluontoiset kuvaukset ihmisen kuolevaisuudesta tarjoavat suuntaviivat, joita ihmisen kuolemaa kohti olemisen analyysi lähtee seuraavaksi syventämään. Heideggerin suorittamana analyysin toisteisuus syntyy siitä, että Heidegger palaa jatkuvasti tarkentamaan jo alustavasti määritettyjä luonnehdintoja. Metodologia noudattaa hermeneuttista kehämäisyyttä sekä muodolliseksi indikaatioksi (*formale Anzeige*) nimettyä strategiaa, jossa yleisluontoisten ja alustavien määritysten jälkeen siirrytään joko vahvistamaan, hylkäämään tai tarkentamaan jo tehtyä analyysia.

Heidegger siirtyy seuraavaksi analysoimaan ihmisen kuolevaisuutta *Olemisen ja ajan* ensimmäisessä jaksossa esitetyn jokapäiväisyyden, varsinaisuuden ja epävarsinaisuuden käsitteiden avulla. *Olemisen ja ajan* tunnetuimmat eksistentialistiset näkemykset autenttisesta<sup>29</sup> ihmisenä olemisesta, jotka myöhemmin Sartre, Levinas, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir ja Camus popularisoivat, esiintyvät näiden kappaleiden aikana.

---

<sup>29</sup> Reijo Kupiainen suomentaa Heideggerin käyttämän *eigentlich* termin varsinaisuudeksi. Termi käännetään usein myös autenttisuudeksi. *Eigentlich* termiin kuitenkin sisältyy merkitys omakohtaisuudesta, jota kumpikaan autenttinen tai varsinainen eivät täysin ilmaise. Autenttisuus ilmaisee varsinaisuutta paremmin *eigentlich* termin alkuperäisyyteen viittaavan merkityksen. Varsinaisuus toisaalta taas ilmaisee autenttisuutta paremmin viittauksen ilmiön todellisempaan ja oikeampaan luonteeseen. Tyydyn itse (muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta) käyttämään Kupiaisen varsinaisuus käännöstä.

Käyn seuraavaksi läpi loput *Olemisen ja ajan* ihmisen kuolevaisuutta koskevat argumentit, minkä jälkeen käsittelen argumenteista syntyvää kokonaiskuvaa ihmisen kuolevaisuudesta ja tuon kokonaiskuvan ongelmia.

#### 4.7 Ihmisen jokapäiväinen kuolemasuhde

Pykälässä 51 Heidegger täsmentää, että ihmisen kuolemaa kohti olemisen analyysin tulee aluksi käsitellä sitä, millä tavalla ihminen suhtautuu jokapäiväisessä elämässään kuolemaansa. (OA 309).

Jotta osaamme tulkita Heideggerin analyysia oikein, pitää palata lyhyesti *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson jokapäiväisyyden sekä keneksi tahansa suomennetun Das Manin analyysiin.

*Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson pykälien 25–27 mukaan jokapäiväisessä tilassaan ihminen on enimmäkseen langennut kulttuurin yleisten toimintamallien ja käytäntöjen alaisuuteen. Heidegger määrittelee ihmisen jokapäiväistä maailmassa olemista niin, että siihen kuuluu rakenteellisesti muiden ihmisten kanssaoleminen (Mitsein) sekä kuka tahansa (Das Man), joka tarkoittaa eräänlaista yleistä subjektiutta,<sup>30</sup> joka syntyy käyttämämme välineiden, puhetapojen ja kulttuurillisten konventioiden tavasta asettaa ihminen tiettyyn ennalta määrättyyn rooliin. (OA 150, 156, 165–166, 168.)

Das Manin yleisyys muodostuu yhteisön sosiaalisten ja välttämättömien rakenteiden toistamisesta. Kun ajan esimerkiksi autolla, olen samanlaisessa autonajajan roolissa kuin ylipäänsä ”kuka tahansa”, joka ajaisi autolla. Kun avaan rappukäytäväni ulko-oven, olen

---

<sup>30</sup> Heidegger tosin itse kirjoittaa, että: ”Kuka tahansa ei ole mikään yleinen subjektiutus, joka leijuu subjektien moneuden yläpuolella” (OA 168). Heidegger tarkoittaa, että ”kuka tahansa” muodostuu konkreettisesti niissä toimissa, joita ihminen tekee, eikä näin ollen ole jokin abstrakti subjektiuden muoto, joka leijuu maailman ulkopuolella.

”oven avaaja” aivan samalla tavalla kuin naapurini, joka avaa oven kaksi minuuttia jälkeeni. Kun odotan hissiä ja naapurini kysyy minulta, mitä kuuluu, ja vastaan sen enempää ajattelematta, että ihan hyvää kuuluu, olen jälleen tilanteessa, jossa konventio saa minut toimimaan ennalta määrättyllä tavalla. Yleismaailmallinen ja anonyymi kuka tahansa syntyy näin ollen ihmisyhteisön jaettujen käytäntöjen, ”välineroalien” ja puhetaipojen noudattamisesta, jotka ovat välttämättömiä, jotta ihmisyhteisöt voivat ylipäänsä toimia.

Ihmisen kuolemaa kohti olemisen analyysi käsittelee ensi alkuun sitä, miten kuolema näyttäytyy jokapäiväisessä ”kenen tahansa” hallitsemassa kanssakäymisessä ja juttelemisessa muiden ihmisten kanssa. Tämä johtuu siitä, että Heideggerin mukaan ihminen viettää rakenteellisista ja välttämättömistä syistä suurimman osan elämästään jokapäiväisyyteen langenneena. (OA 168–169.)

*Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson mukaan jokapäiväisyydessä ihminen on enimmäkseen kadottanut yksilöllisyytensä, josta nyt toisessa jaksossa seuraa, että puhuessaan kuolemasta ihmiset pakenevat *oman* kuolevaisuutensa kohtaamista (OA 310). Heidegger kirjoittaa: ”Kuolema näyttäytyy jokapäiväiselle olemisellemme kätkevänä kuoleman väistämisenä” (OA 312).

Tähän väistämiseen sisältyy Heideggerin mukaan erikoinen kaksimielisyys sikäli, että olemme Heideggerin mukaan yhtä aikaa varmoja kuolemastamme, mutta turvaudumme samalla ajatukseen, että: “[...] kuolema tulee varmasti, mutta toistaiseksi ei vielä” (OA 315). Tämä kuolemaa koskeva *lykkääminen* peittää Heideggerin mukaan näkyvistämme sen tosiasian, että kuolema on tosiasiaa joka hetki mahdollinen (OA 316).

Jokapäiväisessä kuolemasuhteessa ihminen yrittää siis peitellä sitä, että kuolema todella koskee omakohtaisesti joka ikinen hetki juuri *omaa* itseä. Kun *puhumme* kuolemasta,

uskomme, että jokaisen on pakko jonain päivänä kuolla, mutta jätämme konkreettisesti ajattelematta, että se olen juuri *minä* itse, joka kuolemassa kuolen (OA 312, 314–315).

Heidegger kuvaa jokapäiväistä kuolemasuhdettamme kaksimieliseksi, sillä vaikka tiedämme vallan hyvin, että kuolemme, niin käyttäydymme kuin kuolema ei kykenisi koskettamaan meitä, kuin korkeintaan hamassa tulevaisuudessa, kun olemme vanhoja ja raihneisia (OA 310).

Psykoanalyysissa vastaavaa ilmiötä kutsutaan nimellä fetisistinen kielto, joka tarkoittaa käyttäytymismallia, jossa ihminen tietää asioita, mutta teeskentelee ja käyttäytyy kuin ei tietäisikään niitä (ks. Zizek 2011, 55). Tiedämme esimerkiksi vallan hyvin, että tupakointi aiheuttaa syöpää, mutta jatkamme silti tupakointia, kuin emme tietäisi asiasta mitään. Tiedämme yhtä lailla vallan hyvin, että jokaisella ihmisellä on vain rajallinen määrä aikaa käytettävissään, mutta käyttäydymme silti, kuin meillä olisi rajattomasti aikaa.

Heideggerin mukaan jokapäiväinen kuolemasuhteemme on epävarsinaista niin kauan kuin ihminen pakenee ja välttelee kuolevaisuuttaan. Heideggerin suorittamassa ihmisen epävarsinaisen kuolemasuhteen luonnehdinnassa on ensi alkuun ainakin kaksi kohtaa, joita vastaan voidaan argumentoida.

Ensimmäinen vasta-argumentti koskee sitä, onko todella niin, että voimme kuolla *minä* hetkenä tahansa. Jos esimerkiksi uskoo täysin deterministiseen universumiin, voi ajatella, että voimme kuolla vain silloin kun se on ennalta määrättyä. Näin ollen omasta kuolemasta on turha huolehtia, sillä se on mahdollista vain yhtenä ainoana hetkenä. Heidegger voisi kuitenkin vastata tähän, että vaikka asia olisikin näin, niin sillä ei ole mitään väliä niin kauan kuin emme tiedä milloin tuo hetki tulee, mikä tarkoittaa, että tietomme rajallisuuden näkökulmasta hetki voi tapahtua milloin tahansa.

Toinen vasta-argumentti koskee sitä, ettemme tiedä mihin Heideggerin esittämä ihmisen jokapäiväisen kuolemasuhteen fenomenologinen analyysi perustuu, josta seuraa, että lukijan pitää yksinkertaisesti luottaa, että Heideggerilla on tarpeeksi kattava yleiskäsitys siitä, kuinka ihmiset todella yleisesti ottaen suhtautuvat kuolemaan puhuessaan siitä toisille ihmisille. Herää kuitenkin vähintäänkin kysymys, kuinka universaalina Heideggerin esittämää ihmisen jokapäiväisen kuolemasuhteen analyysia voidaan pitää?

#### **4.7.1 Kenen uskomme kuolevan, kun ajattelemme kuolemaa jokapäiväisesti?**

Yksi ihmisen jokapäiväisen kuolemasuhteen analyysin erikoisimmista piirteistä on, että pykälässä 52 ja pykälässä 81 Heidegger tulee sanoneeksi, että se, mikä kuolemassa katoaa, on ihmisen yksilöllisyys, kun taas jokapäiväinen kaikkia ihmisiä yhdistävä epäindividuaalinen ja anonyymi ”kuka tahansa” ei kuole koskaan, sillä kuka tahansa jatkaa elämäänsä yksilön kuoltua muissa ihmisissä. Aivan *Olemisen ja ajan* lopulla pykälässä 81 Heidegger jopa kirjoittaa: ”Kuka tahansa ei kuole koskaan, sillä kuka tahansa ei voi kuolla.” (OA 501.)

Kuka tahansa edustaa siis yleistä universaalista subjektina olemisen muotoa, joka oman kuolemani jälkeen jatkaa eloaan muissa ihmisissä. Tästä näkökulmasta kenen tahansa määrittelemä asenne kuolemaa kohtaan on tavallaan perusteltu. Kuka tahansa elää kuin aikaa olisi loputon määrä eikä kuolema koskettaisi sitä lainkaan. Kun siis jokapäiväisessä kenen tahansa hallitsemassa tilassa pakenemme kuolemaa ja uskomme samaan aikaan aikamme olevan rajatonta, tämä rajoitetussa mielessä pitää myös paikkansa, sillä kuka tahansa ei kuole, niin kauan kuin ihmiskunta jatkaa eloaan.

## 4.8 Ihmisen varsinainen suhtautuminen kuolemaan

Suoritettuaan loppuun ihmisen jokapäiväisen kuolemasuhteen analyysin Heidegger toteaa pykälässä 53, että vaikka ihminen viettää suurimman osan elämästään epävarsinaisessa kuolemasuhteessa vältellen kuolevaisuuttaan, ihmisellä on myös kyky varsinaisempaan (eigentlich) kuolemasuhteeseen, jonka keskeinen piirre on, ettei ihminen välttele ja pakene omaa kuolevaisuuttaan (OA 318).

Jokapäiväisen kuolemasuhteen analyysia seuraa tämän vuoksi ihmisen varsinaisen sekä ”kokonaisvaltaisen”<sup>31</sup> kuolemasuhteen analyysi (Ibid.). Mielenkiintoisinta Heideggerin suorittamassa analyysissa on, ettei Heidegger enää yritä käsitellä ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuutta, vaan siirtyy nyt käsittelemään ihmisen kykyä elää ”kokonaisvaltaisella” tavalla elettyä elämää. Näin tehdessään Heidegger muuttaa samalla koko *Olemisen ja ajan* ensimmäistä jaksoa motivoineen ”fundamentaali-ontologiseksi” luonnehtimansa ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuutta koskevan kysymyksen oikeanlaista elämänasennetta ja ihmisen kokonaisvaltaista kuolemasuhdetta koskevaksi eettis-moraaliseksi kysymykseksi.<sup>32</sup>

Näin tehdessään Heidegger tulee samalla sanoneeksi, että vaikkei ihminen voi fenomenologisesti käsittää olemisensa kokonaisuutta, niin ihminen voi tästä huolimatta elää ”kokonaisvaltaisella” tavalla elettyä elämää. Tämä erikoinen käänne *Olemisen ja ajan* kysymyksenasettelussa, jota Heidegger ei milloinkaan suoranaisesti perustele, mahdollistuu Heideggerin näkökulmasta siksi, että ihmisellä on aina jo alustava käsitys

---

<sup>31</sup> Heidegger käyttää termiä ganszeinkönnen kuvaamaan ihmisen kykyä elää kokonaisvaltaisesti (SZ 301).

<sup>32</sup> Vaikka Heidegger itse argumentoi, ettei ihmisen kuolemaa kohti olemisen kuvaus ole normatiivinen (OA 304), niin mitä pidemmälle hän analyysissaan kulkee, sitä ilmiselvempää on, että kuvaus on normatiivinen, sillä se nostaa tiettyjä inhimilliseen olemassaoloon liittyviä piirteitä tärkeämmäksi kuin toisia. Esimerkiksi päättäväisyys nousee tärkeämmäksi ihmisen varsinaisuutta kuvaavaksi piirteeksi kuin päättämättömyys.

ihmisenä olemisen kokonaisuudesta, vaikkei tätä käsitystä voitaisikaan todentaa fenomenologisesti.<sup>33</sup> (Ks. esim. OA 25, 286, 303, 377.) Tästä seuraa, että ihminen voi Heideggerin mukaan elää kokonaisuutensa mukaista elämää, vaikkei tätä kokonaisuutta voitaisi fenomenologisesti varmentaa todeksi.

Nämä ovat näin ollen lähtökohdat, joista käsin Heidegger alkaa analysoida ihmisen varsinaista kuolemasuhdetta. Heidegger luonnehtii heti alkuun ihmisen varsinaista kuolemasuhdetta toteamalla, että varsinaisessa kuolemasuhteessa ihminen elää jatkuvasti kohti *mahdollisuutta*, että kuolema on äärimmäinen ja peruuttamaton loppu ihmiselämälle. Ihminen joutuu näin ollen Heideggerin mukaan elämään jatkuvasti sen uhan edessä, että saattaa milloin tahansa joutua luopumaan itsestään. (OA 322.)

Heideggerin mukaan tämä herättää ihmisessä ahdistusta, jota Heidegger ei kuitenkaan pidä samana kuin kuoleman pelkääminen. Ahdistuksessa, toisin kuin pelossa, kuolema näyttää *mahdollisuudelta*, että ihmiselämän jälkeen ei ole enää mitään, minkä vuoksi Heidegger kirjoittaa, että kuoleman herättämässä ahdistuksessa ihminen oleskelee ”ei minkään.” edessä. (OA 325.)<sup>34</sup>

Ihmisen varsinaista kuolemasuhdetta ei siis määrittele *varmuus* siitä, että kuolema olisi peruuttamaton loppu ihmiselle, sillä kuoleman lopullinen luonne on aina jotain, joka ylittää tietokykymme rajat, minkä vuoksi *varmuutta* kuolemasta on mahdotonta saavuttaa. Tämän vuoksi Heidegger kirjoittaa kuolemasta ainoastaan ihmisen *mahdollisena* mahdottomuutena (OA 325).

---

<sup>33</sup> Heidegger argumentoi, että ihmisillä on aina jo alustava käsitys myös olemisen merkityksestä ylipäänsä (OA 25). Heideggerin näkemys tarkoittaa arkiselle kielelle käännettynä, että ihmisellä, joka toimii maailmassa, on oletuksia maailmasta, jotka ovat usein alustavia, epäselviä ja jäsentymättömiä. Tällaiseksi ”piilotetuksi” tiedoksi voidaan laskea esimerkiksi ennakkoluulot tai muut esikäsitteet, joita maailmaa koskevat uskomuksemme edellyttävät. Joskus nämä oletukset ovat tosia, toisinaan ne ovat vääriä. (OA 286–287.)

<sup>34</sup> Herää kysymys siitä kuinka pätevänä Heideggerin analyysia voidaan pitää. Aivan yhtä lailla voi olla ihmisiä, jotka hyväksyvät, ettei elämä mahdollisesti johda muuhun kuin olemattomuuteen, mutta se ei herätä heissä sen suurempaa ahdistusta. Siitä että kuolema saattaa olla elämän äärimmäinen loppu, ei näin ollen välttämättä seuraa ahdistusta.

Vaikkei varsinaisesti kuolemaa kohti elävä ihminen pakene kuolevaisuuttaan, varsinainen kuolemasuhde ei myöskään tarkoita Heideggerin mukaan jatkuvaa sen: ”mahdollisuuden miettimistä milloin ja miten kuolema saattaisi kokonaan aktualisoitua” (OA 319). Varsinainen kuolemasuhde ei näin ollen tarkoita kuoleman jatkuvaa odottamista tai laskelmoivaa haltuun ottamista (OA 320). Ihminen päinvastoin tiedostaa kuolemisen elämään sisältyväksi joka hetki läsnä olevaksi mahdollisuudeksi, jota ei voi täysin hallita, sillä voimme joutua esimerkiksi onnettomuuteen, voimme sairastua tai kuolla ennen aikojamme.

Varsinaisen kuolemasuhteen tärkein piirre on kuitenkin Heideggerin mukaan siinä, että se tekee ihmisestä päättäväisen, vapaan ja se yksilöi ihmisen (OA 322, 325, 360). Jos epävarsinaisessa kuolemasuhteessa ihminen elää jatkuvasti hukkuneena yhteisön yleisimpiin toimintamalleihin, niin että ihmisen elämä on vain lähimpien tilanteiden ja mahdollisuuksien määrittämää, niin varsinainen kuolemasuhde on vastakohta tämänkaltaiselle elämälle. Heideggerin mukaan varsinaisessa kuolemasuhteessa ihminen ei ole enää ainoastaan eksynyt anonyymien kenen tahansa tapaan elää maailmassa. (OA 322.)

Varsinaisessa kuolemasuhteessa ihminen on vapaampi yhteisön asettamista paineista ja rajoitteista. Ihminen elää tehden päätöksiä, jotka ottavat koko ihmisen rajallisen elämänkaaren ja ihmiselämän kokonaisuuden huomioon, eikä ihminen näin ollen ole hukkunut vain lähimpiin elämän tarjoamiin mahdollisuuksiin, sillä ihminen kykenee arvioimaan näitä mahdollisuuksia elämänsä kokonaisuuden näkökulmasta. (OA 456.)

Mielestäni Heideggerin näkemystä ei tarvitse liikaa mystifioida, kuten tutkimiskirjallisuudessa usein tehdään, vaan se voidaan helposti tunnistaa esimerkiksi ihmisistä, jotka kertovat ymmärtäneensä, että heillä on vain rajattu määrä aikaa ja mahdollisuuksia. Tällä tavalla elävät ihmiset saattavat puhuessaan elämistään esimerkiksi sanoa, että heidän oli pakko antaa kaikkensa jollekin urheiluosuoritukselle, poliittiselle,



moraaliselle tai tieteelliselle ambitiolle, jotteivat he katuisi viimeisenä päivänä sitä, etteivät tehneet tarpeeksi. Näin puhuessaan ihminen katsoo nykyistä elämäänsä sen tulevan kokonaisuuden näkökulmasta.

Heidegger luonnehtii tätä varsinaiseen kuolemasuhteeseen sisältyvää olemisen tapaa *edelläkäyväksi päättäväsyydeksi* (OA 365, 369–375). Termi tarkoittaa yksinkertaisesti päättäväisesti omaan rajalliseen tulevaisuuteen suuntautuvaa ihmistä. Tällaisessa edelläkäyvän päättäväsyyden tilassa ihminen kirjaimellisesti katsoo elämäänsä sen lopusta käsin, kuten Heidegger toteaa pykälässä 53 (OA 323). Näin tehden yksittäiset elämän hetket eivät tule käsitetyiksi vain toisistaan eristettyinä fragmentaarisisina ajanhetkinä, vaan ihminen suhteuttaa yksittäiset kokemuksensa osaksi elämän kokonaisuutta. Ihminen joutuu näin ollen jatkuvasti kysymään itseltään, miltä hänen tämänhetkinen elämänsä tulee näyttämään elämän kokonaisuuden kannalta.

Kun ihminen elää tiedostaen aikansa sekä elämän tarjoamien mahdollisuuksien rajallisuuden, siitä syntyy Heideggerin mukaan seuraamuksia, joita käsitellen seuraavassa kappaleessa.

#### **4.8.1 Päättäväisyys, syyllisyys ja ihmisen kyky elää kokonaisuutensa mukaista elämää**

Kun ihminen varsinaisessa kuolemasuhteessa on kasvatusten kuolevaisuutensa kanssa, se herättää Heideggerin mukaan ihmisessä ahdistusta, mutta ihminen ei (epävarsinaisen kuolemasuhteen tavoin) pakene ahdistusta, sillä ihminen ymmärtää, että kuolevaisuus on tärkeä, lähes positiivinen asia, joka pakottaa ihmisen tekemään ratkaisevia päätöksiä elämässään. (OA 325, 374–375.)

Heideggerin logiikka on seuraava. Kun ihminen ymmärtää aikansa rajallisuuden, joutuu ihminen tekemään päätöksiä sen suhteen, mikä elämässä on ensisijaista ja mikä ei ole. Heideggerin tulkinta on helppo nähdä esimerkiksi, sillä lailla elävässä ihmisessä, joka kykenee sanomaan ei tietyille elämän mahdollisuuksille ja kyllä toisille sen perusteella minkä kokee ensisijaiseksi elämänsä rajallisen kokonaisuuden suhteen. Ihmiselämän *rajallisuus* synnyttää näin ollen merkityksen ihmisen elämään, sillä ihminen ymmärtää, että kaikkeen ei ole yhden äärellisen elämän aikana aikaa. Päätäväisyys on siis luonnollinen seuraamus inhimillisen ajan rajallisuuden haltuun ottamisesta.

Yksi edelläkäyvän päätäväisyyden seuraamuksista on tämän vuoksi syyllisyys, joka Heideggerin mukaan syntyy siitä, että ihminen ymmärtää päättäessään tehdä jotain elämällään, että samalla poissulkee muita mahdollisuuksia. Syyllisyys viittaa näin ollen Heideggerin mukaan jokaisen elämään liittyvien ei toteutuneiden mahdollisuuksien alueeseen, jota Heidegger alkaa nimittää ihmiselämän perustaan sisältyväksi ei:ksi. (OA 344–345.)

Syyllisyys tarkoittaa Heideggerille, että jos esimerkiksi kouluttaudun lääkäriksi, ymmärrän että tekemäni valinta poissulkee minulta mahdollisuuden kouluttautua samaan aikaan koodaajaksi tai formulakuskiksi. Kun päätän tehdä jotain, poissuljen samalla peruuttamattomasti toisia mahdollisuuksia itseltäni. Kun tulen tietoiseksi poissulkemistani mahdollisuuksista, joudun kantamaan syyllisyyttä tehdyistä valinnoistani.

Vaikka päätäväisyyden omaksuminen synnyttääkin Heideggerin mukaan syyllisyyttä, päätäväisesti kuolemaa kohti elämiseen sisältyy Heideggerin mukaan myös ”järkkymätöntä iloa” (OA 374), mutta Heidegger ei milloinkaan sen enempää avaa sitä, mitä hän tarkoittaa tällä huomautuksella.

Heideggerin näkemys ihmisen varsinaisesta kuolemasuhteesta muistuttaa varsinkin romantiikalle ja nietzscheläisyydelle tyypillistä näkemystä ihmisyhteisön ja massojen yläpuolelle kohoavasta sankarillisesta päättäväisestä yksilöstä. Siinä missä nietzscheläinen yli-ihminen kykenee arvioimaan yhteiskunnan arvot uudelleen ja luomaan itse itselleen sopivat arvot, joiden mukaan elää elämäänsä, Heidegger pitää ihmisen kuolevaisuutta ilmiönä, jolla on kyky aiheuttaa samankaltainen vaikutus, sikäli kuin kuolevaisuus, jonka ihminen kohtaa, kykenee irrottamaan yksilön yhteisön normaalien toimintamallien ”yläpuolelle”.

Voimme kaiken edellä sanotun perusteella todeta, että kun ihmisen olemisen kokonaisuutta koskeva projekti on käynyt fenomenologian rajoitteiden ja Heideggerin kannattaman totuuskäsityksen vuoksi mahdottomaksi, sen tilalle ujuttautuu erikoinen moraalifilosofinen projekti, joka sisältää eksistentiaaliselle filosofialle tyypillisiä näkemyksiä maailmaan heitetystä ihmisestä, joka kykenee *omiin* päätöksiinsä nojautuen synnyttämään merkityksen elämälleen. Käsittelen seuraavaksi vihoviimeistä osaa *Olemisen ja ajan* ihmisen kuolevaisuutta käsittelevistä kappaleista, jotta saamme Heideggerin laaja-alaisen näkemyksen viimeisetkin osa-alueet esitettyä, minkä jälkeen esitän kritiikkiä Heideggerin näkemyksen muodostamaa ihmisen olemista koskevaa kokonaiskuvaa kohtaan.

#### **4.8.2 Omatunto ja ihmisen varsinaisuus**

Ihmisen kuolevaisuuden analyysin viimeinen osuus ja *Olemisen ja ajan* toisen jakson pykälät 54–61 käsittelevät ihmisen omatunnon roolia suhteessa ihmisen kuolevaisuuteen ja kykyyn elää kokonaisvaltaista elämää. Heidegger haluaa pykälien aikana todistaa, että hänen suorittamansa analyysi ihmisen varsinaisesta ja kokonaisvaltaisesta

kuolemasuhteesta ei ole vain ”pelkkää runoilevaa ja mielivaltaista konstruktiota” (OA 318), vaan kyseessä on jotain, joka voidaan ankkuroida takaisin konkreettisiin ihmiselämän ilmiöihin ja rakenteisiin.

Todistus ihmisen varsinaisen kuolemasuhteen konkreettisesta luonteesta tapahtuu Heideggerin mukaan ihmisen omatunnon analyysin avulla. Heidegger argumentoi, että ihmisen omatunto on pohjimmiltaan jotain, joka kutsuu ihmistä kohtaamaan olemassaolonsa äärellisyyden. Ihmisen omatunto näin ollen haastaa ihmisen irtautumaan jokapäiväisestä epävarsinaisesta elämästään kohti totuudenmukaisempaa, varsinaisempaa ja päättäväisempää elämäntapaa. (OA 357, 360.) Lee Braver kuvaa Heideggerin käsitystä ihmisen omatunnosta ääneksi, joka jää jäljelle, kun ihminen irtaantuu sosiaalisen maailman ja toisten ihmisten jatkuvan puheen ääreltä ja hiljentyä kuuntelemaan itseään (Braver 2014, 84).

Heidegger myöntää heti alkuun, että tulkitessaan ihmisen omatuntoa hän joutuu asettamaan syrjään tavanomaisemmat omatunnon äänen tulkinnat, joiden mukaan omatunnon toiminnassa on pohjimmiltaan kyse siitä, että omatunto on tuomari, joka arvioi ihmisen toiminnan moraalista sisältöä (OA 351–358).

Heideggerin mukaan ”alkuperäinen” omatunto ei ole tekemisissä moraalisuuden kanssa, eikä ylipäänsä tarjoa mitään käytännöllisiä ohjeita arvoetiikalle. Omattunnon kutsu on Heideggerin mukaan aina hiljainen ja yksinkertaisesti kutsuu ihmistä kohtamaan äärellisen olemassaolonsa todellisen luonteen. (OA 357, 359.) Tämä tulkinta ihmisen omatunnosta tarjoaa Heideggerin mukaan konkreettisen todistuksen ihmisen maailmassa olemisen rakenteisiin sisältyvästä taipumuksesta varsinaiseen ja kokonaisvaltaiseen kuolemasuhteeseen.

Kun tarkastelemme Heideggerin tulkintaa ihmisen omatunnosta, huomaamme siinä voimakasta yhtäläisyyttä siihen, miten Heidegger aikaisemmin *Olemisen ja ajan*

ensimmäisessä jaksossa tulkitsee ihmisen ahdistuneisuutta. Heidegger luo molemmissa tapauksessa tavanomaisesta poikkeavan ja erikoisen tulkinnan ilmiöistä, jotta tulkinnat oikeuttaisivat hänen suorittamaansa analyysin ihmisen varsinaisesta kuolemasuhteesta ja ihmisenä olemisen ydinrakenteista.

Ihmisen omatuntoa ei voida siis tulkita ihmisen toimintaa arvioivana moraalisena tuomarina, sillä Heideggerin mukaan omatunnon alkuperäinen tehtävä perustuu omatunnon kykyyn irrottaa ihminen arkisesta epävarsinaisesta kuolemasuhteesta ja näin tehden tuoda ihminen varsinaisempaan kuolemasuhteeseen.

Omatunnon analyysi palvelee näin ollen tärkeää rakenteellista roolia *Olemisen ja ajan* ihmiskuvan suhteen, mutta on epäselvää, toimiiko ihmisen omatunto todella, kuten Heidegger väittää sen toimivan. Samalla jää myös epäselväksi miksi perinteiset ihmisen moraalisuuteen liitettävät tulkinnat omatunnosta olisivat vääriä. Herää myös kysymys siitä, kuinka perusteltu Heideggerin tulkinta omatunnosta voi ylipäänsä olla, jos sitä on vaikea tunnistaa omatunnoksi.

#### **4.9 Lyhyt yhteenveto *Olemisen ja ajan* ihmisen kuolevaisuutta koskevien näkemysten pääpiirteistä**

Kaiken edellä sanotun seurauksena voimme nyt muodostaa yleiskuvan persoona- ja yksilökeskeisestä ihmisen kuolevaisuuden ilmiön tulkinnasta, jonka Heidegger esittää *Olemisen ja ajan* aikana. Näkemys voidaan tiivistää kolmeen pääpointtiin.

1. Ihmisen kuolemista ja maailmassa olemisen kokonaisuutta ei voida ymmärtää fenomenologian näkökulmasta, sillä totuus on alkuperäisesti ilmiön paljastuneisuutta ihmiselle eivätkä kuolema ja ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuus voi paljastua kokemuksessa *Olemisen ja ajan* metodologisten vaatimusten näkökulmasta tarpeeksi

riittäväällä tavalla, minkä vuoksi Heidegger valitsee kiertotien ja kääntyy käsittelemään kuoleman sijaan ihmisen kuolemaa kohti olemista.

2. Vaikka kuolema onkin jotain ihmisen edessä olevaa, se ei Heideggerin mukaan ole mikään yksittäinen edessä oleva tapahtuma, sillä pohjimmiltaan kuoleminen on jotain konstitutiivista ihmisen olemisen suhteen. Ihmisen kuolemaa kohti olemisen on pohjimmiltaan olemista kohti sitä, että kuolema on joka hetki mahdollinen.

3. Ihmisen kuolemaa kohti olemisen voidaan jakaa varsinaiseen ja epävarsinaiseen kuolemasuhteeseen, joista ensimmäinen on Heideggerin mukaan totuudenmukaisempi, kun taas jälkimmäinen on se, jossa ihminen viettää suurimman osan elämästään. *Olemisen ja ajan* ensimmäisen osion aloittanut kysymys ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuudesta muuntautuu erikoiseksi moraalissävytteiseksi kuvaukseksi ihmisen kyvystä ”kokonaisvaltaiseen” ja päättäväiseen tapaan elää kohti kuolemaa.

Tarkastelen lopuksi kolmea *Olemisen ja ajan* keskeisintä ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuuteen sekä ihmisen kuolevaisuuteen liittyvää ongelma-aluetta, jotka ovat Heideggerin tulkinnan yksilökeskeisyys, tulkinnan tapa laiminlyödä perinteiset moraalifilosofiset ulottuvuudet sekä poissulkea luonto siitä, miten ihmisen kuolevaisuus ja maailmassa olemisen kokonaisuus ymmärretään ja lopuksi käsittelen lyhyesti Heideggerin kannattaman fenomenologian tiettyjä hankaluuksia.

## 5. Kritiikki

### 5.1 *Olemisen ja ajan liian yksilökeskeinen kuolemakäsitys*

Nyt kun olen esitellyt *Olemisen ja ajan* kokonaisnäkemyksen ihmisen kuolevaisuudesta, esitän keskeisimmät Heideggerin näkemyksen ongelma-alueet.

Kun tarkastelemme *Olemista ja aikaa* yleisellä tasolla, niin huomaamme, että teosta leimaa voimakas taipumus tulkita ihmisenä olemista individualismin näkökulmasta. Vaikka Heideggerin ihmiskäsitys ottaakin huomioon sen tosiasian, että ihminen elää aina sosiaalisessa kanssakäymisessä muiden ihmisten kanssa, niin samaan aikaan Heidegger luonnehtii läpi *Olemisen ja ajan* lähes poikkeuksetta kaikkea yhteisöllistä ja ihmisten sosiaalista kanssakäymistä väheksyvään sävyyn.

Yhteisöllinen elämä on pohjimmiltaan päättämättömyyden ja maailmaan eksyneisyyden leimaamaa. Jokapäiväisessä tilassaan ihminen on lumoutunut kulloisestakin merkitysmaailmasta ja toisista ihmisistä (OA 225). Yhteisölliset normit pakottavat yksilön lankeamaan valheelliseen maailmassa olemisen tapaan, jossa ihminen viettää suurimman osan elämästään vältellen kuolevaisuuttaan ja elämänsä todellisempaa luonnetta. Yhteisöllisen elämän hallitsema ihminen on hautautunut lähimpiin maailman tarjoamiin mahdollisuuksiin, kun taas tietoisesti kuolemaansa kohti suuntautuva päättäväinen yksilö kykenee nousemaan yhteisöllisen elämän tarjoamien lähimpien mahdollisuuksien yläpuolelle. Varsinaisesti kuolemaa kohti elävä ihminen kykenee elämään ahdistuksen, syyllisyyden ja omatuntonsa mukaista vapaata ja totuudenmukaista elämää. (Ks. OA 325, 365, 456.)

Heideggerin mukaan kuolemassa ihminen on pohjimmiltaan yksin, sillä kaikki suhteet muihin ihmisiin on katkaistu eikä kukaan voi kuolla puolestani. Yksilön oman

kuolevaisuuden kohtaaminen irrottaa yksilön toisista ihmisistä. (OA 295.) Sama individualistinen näkökulma näkyy siinä, kuinka kuoleman varsinainen ymmärtäminen perustuu sille, että ihminen ymmärtää *oman* kuolevaisuutensa ja *oman* aikansa rajallisuuden, kun taas toisten ihmisten kuolevaisuuden ymmärtäminen vaikuttaa niin samantekevältä, ettei Heidegger kirjoita aiheesta kuin lyhyen pykälän, jossa mainitaan, että toisten ihmisten kuolevaisuus ei tarjoa sopivaa analyysin kohdetta ihmisen kuolevaisuutta tutkivalle fenomenologialle.

Yllä mainitun kaltainen äärimmäinen individualismi tiivistyy pykälän 53 lopulla, jossa Heidegger suorittaa teknistä jargoniaan pursuavan yhteenvedon tekemästään analyysista:

”Edelläkäynti paljastaa täälläololle sen eksyneisyyden keneen tahansa -itseensä ja tuo sille mahdollisuuden olla itsensä ensisijaisesti ilman huolehtimiseen ja toisista huolehtimiseen liittyvää apua. Sen sijaan täälläolo on itsensä intohimoisessa, kenen tahansa illuusioista vapautuneessa, faktisessa, itsestään varmassa ja ahdistuvassa vapaudessa kohti kuolemaa.” (OA 325.)

Heidegger tulee esittäneeksi, että saavuttaessaan varsinaisen kuolemasuhteen ihminen on jopa vapaa olemaan huolehtimatta toisista ihmisistä. Heidegger ei myöskään kertaakaan mainitse, että ihmiset voivat kokea myös aitoa sekä perusteltua ahdistusta, ei vain omasta, vaan yhtä lailla toisten ihmisten rajallisuudesta ja kuolevaisuudesta.

Kuoleman individualistinen tulkinta saa näin ollen Heideggerin ajattelussa avainaseman, eikä Heidegger milloinkaan tulkitse varsinaista kuolemasuhdetta jonain, joka yhdistäisi ihmiset toisiinsa ja synnyttäisi jaetun universaalien veljeyden sekä yleismaailmallisen ymmärryksen siitä, että pohjimmiltaan kaikki ihmiset jakavat yhteisen kohtalon ja tässä mielessä kuolevat yhdessä. Voidaankin argumentoida, että jos Heidegger ei olisi käsittänyt kuolemaa pohjimmiltaan vain yksilön henkilökohtaisena haasteena, jonka



jokainen ihminen kohtaa äärimmäisen irrotettuna muista ihmisistä, olisi ollut mahdollista, ettei kuolema olisi näyttäytynyt Heideggerille pääasiassa ahdistusta herättävänä asiana.

*Olemista ja aikaa* voidaan yllämainittujen syiden vuoksi syyttää ihmisen kuolevaisuuden yksipuolisesta kuvaamisesta, joka sellaisenaan sotii teoksen alkuperäistä projektia vastaan, jonka tarkoituksena oli saada kuvattua ihmisenä oleminen kokonaisuudessaan. Voidaan myös argumentoida, että Heideggerin käsitys kuolemasta on siinä mielessä idealisoitu, että se jättää huomioimatta kaikki kuoleman biologiseen, lääketieteelliseen ja fyysiseen todellisuuteen liittyvät osa-alueet. Jos kuolemaa kohti olemista analysoitaisiin konkreettisemmin, on ilmiselvää, että ilmiön analyysissä pitäisi ottaa myös huomioon ihmisruumiin rappeutumiseen ja vanhenemiseen liittyvät sairaudet ja muut ilmiöt, jotka (kuten lähes kaikki ihmisen ruumiillisuuteen viittaavat ajatukset) loistavat poissaoloon *Olemisen ja ajan* ihmistä koskevasta analyysistä.

## 5.2 Moraalisuuden ja luonnon poissulkeva ihmiskäsitys

Äärimmäisen individualismin lisäksi *Olemista ja aikaa* leimaa väheksyntä kaikkea ihmisten tekemää moraalista toimintaa kohtaan, joka ilmenee esimerkiksi Heideggerin tavassa analysoida ihmisen omatuntoa tai syyllisyyttä. Omatunnon kutsu, jonka ihminen kuulee, ei Heideggerin näkökulmasta varoita ihmistä, jos ihminen on toiminut moraalisesti väärin esimerkiksi toista ihmistä kohtaan, vaan päinvastoin omatunto pyrkii ainoastaan muistuttamaan yksilöä tämän *oman* ajan rajallisuudesta sekä tämän *omasta* kuolevaisuudesta. (OA 333–335, 339.)

Samaan tapaan syyllisyys ei ole Heideggerille milloinkaan syyllisyyttä, joka koskettaisi ihmisen suhdetta toisiin ihmisiin, esimerkiksi rikottuja lupauksia tai toisia ihmisiä kohtaan tehtyjä väriä tekoja. Kaikki syyllisyyden moraaliset tulkinnat ovat Heideggerin

mukaan vain johdannaisia ”alkuperäisemmästä” syyllisyyden ilmiöstä, joka nousee siitä, että ihminen ymmärtää, että päättäessään tehdä jonkin tietyn asian elämällään, ihminen tekee samalla muita asioita mahdottomaksi. (OA 344, 348.)

Paradoksaalisinta on, että Heidegger väittää, ettei *Olemisen ja ajan* ole tarkoitus tarjota normeja tai sääntöjä ihmisen kuolemasuhdetta tai elämää varten (ks. esim. OA 304), vaikka samaan aikaan on ilmiselvää, että teoksessa on kaikesta moraalisuuden hylkäämisestä huolimatta voimakas normatiivinen pohjavire.

*Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson pykälässä 38 Heidegger esimerkiksi argumentoi, että ihminen voi ymmärtää itsensä vain, jos pitää arvossa omaa kulttuuriaan. Heidegger kuvailee samassa pykälässä epävarsinaisuutta tilaksi, jossa ihminen on äärimmäisen utelias muita kulttuureja kohtaan, ja tilaksi, jossa ihmisellä on taipumus sekoittaa vieraita kulttuureja ihmisen omaan alkuperäiseen kulttuuriin. (OA 225.) Esimerkiksi näitä ja lukemattomia muita tekstistä löytyviä omituiselta kuulostavia ajatuksia voidaan pitää normatiivisina väitteinä.

Yksi *Olemisen ja ajan* tutkimuskirjallisuudessa vähäiselle huomiolle jäänyt piirre on, ettei Heidegger korvaa teoksessa vain perinteistä ihmistä kuvaavaa filosofista terminologiaa uusilla käsitteillä, vaan Heidegger näyttäisi yhtä lailla korvaavan perinteisen eettisen terminologian uudella ihmisen individualismia, päättäväisyyttä sekä ihmisen olemisen ”alkuperäistä” luonnetta korostavalla moraaliopilla.

Jos hyväksyy teoksen normatiivisen luennan, voi todeta, että Heidegger tulee *Olemisessa ja ajassa* esittäneeksi, että korkein ihmiselämän arvo on, että ihminen elää päättäväisesti, päättää ihminen tehdä mitä tahansa elämällään. Ihminen voi toisin sanoen päättää aloittaa sodan, murhata naapurinsa, ryhtyä puutarhuriksi. Koska Heidegger ei määritä mitään sisältöä päättäväisyydelle tai ota kertaakaan kantaa siihen, mikä on hyvää päättäväisyyttä,

tulee Heidegger sanoneeksi, että kaikenlainen päättäväisyys on yhtä arvokasta ihmisen varsinaisen kuolemasuhteen näkökulmasta.

Siinä missä esimerkiksi Heideggeria edeltäneelle valistusfilosofialle oli tyypillistä nähdä ihminen olentona, jonka korkein tarkoitus oli palvella järjen asettamia universaaleja moraalilakeja, heideggerilainen eksistentiaalisuus kuvaa rajallista ihmistä, joka löytää tarkoituksen elämälleen omiin päätöksiinsä nojaten. Ongelmaksi muodostuu, että päätökset eivät ole ainoastaan vailla sisältöä, mutta ne eivät myöskään perustu mihinkään korkeampiin moraalisiin periaatteisiin.

*Oleminen ja aika* kuvaa yksilöä, joka tekee päätöksiä ”tyhjän heitteisyyden” yllä. Yksilö on heitetty ”tyhjiydestä” elämään kohti elämän lopussa odottavaa ahdistavaa tyhjiyden mahdollisuutta. Näiden kahden tyhjiyden välinen aika saa viimekätisen merkityksensä ihmisen tekemien päätösten perusteella. (OA 348–349).

Myöhemmin *Olemisen ja ajan* pykälässä 73 Heidegger tosin ohimennen mainitsee, että eläessään päättäväisesti ihminen voi hakea myös traditiosta malleja, joita toistaa (OA 458). Heidegger ei kuitenkaan ota kantaa siihen, mitä malleja ihmisen pitäisi seurata tehdessään päätöksiä, eikä myöskään ota huomioon, että kohtaamme jatkuvasti tilanteita, joissa traditio ei riitä tarjoamaan malleja päätöksillemme. Emme pystyisi esimerkiksi ainoastaan toistamalla traditiota ratkaisemaan jatkuvasti muuttuvan teknologisen maailman haasteita, sillä tilanteet, joita kohtaamme ovat usein niin uniikkeja, ettei traditio kykene tarjoamaan niihin vastausta.

Kun tarkastelemme Heideggerin tapaa kuvata ihmisen maailmassa olemista, joka perustuu joko tyhjiyden yllä tehdyille päätöksille tai tradition seuraamiselle, voimme huomata, että Heideggerin ihmiskäsityksestä puuttuu jotain tärkeää. Tämä puuttuva elementti on luonto. Heidegger ei kirjoita *Olemisessä ja ajassa* kuin muutaman

maininnan luonnosta, ja niidenkin aikana Heidegger yksinkertaisesti toteaa, että kaikki tieto, jota voimme saavuttaa luonnosta, on merkitysmaailman läpäisemää (OA 91, 93).

Kun *Olemisen ja ajan* filosofista ihmiskäsitystä tarkastelee kokonaisuudessaan, voidaan nähdä, että Heideggerin filosofia ilmentää laajempaa varsinkin jälkikantilaiselle filosofialle tyypillistä trendiä, jossa luonto katoaa filosofian keskiöstä. Hieman kärjistettynä voidaan todeta, että Heideggerin ajattelun sekä tietynkaltaisen jälkikantilaisen arvofilosofian tyypillinen näkemys luonnosta on, ettemme voi sanoa mitään luonnon sinänsä järjestyksestä tai viimekätisistä tarkoituseristä, sillä kaikki järjestys ja tarkoituserät, joita löydämme luonnosta, ovat oman tietoisuutemme tai kulttuurimme sinne projisoimaa.

Kun luonto katoaa ihmistä käsittelevän filosofian ytimestä, siitä seuraa, että filosofia kadottaa mahdollisuuden etsiä luonnosta eettisiä malleja ja normeja ihmisyyhteisölle ja viime kädessä eettisiä malleja jopa yksittäisen ihmisen päätöksille. Taipumus nihilismiin eli tilaan, joissa moraalisisista arvoista tulee ainoastaan neuvottelun tai erilaisten valtapelien tulosta, voidaan nähdä seurauksena filosofisesta katkoksesta, joka erottaa luonnon, ihmisen ja moraalin toisistaan.

Jos Heidegger olisi jonkinasteisin naivin realistin tavoin (joka uskoo, että vaikka havaintomme ovatkin monenlaisten ennakkoehtojen rajaamia, niin voimme silti saavuttaa tietoa luonnon totuuksista itsestään) asettanut luonnon kaiken ihmistä koskevan filosofian alkupisteeksi, Heidegger olisi voinut havaita pelkästään kuvailemalla luontoa, sen menneisyyttä ja ihmiskunnan paikkaa luonnossa, kuinka elävät olennot tuhoutuvat tasaisin väliajoin luonnonmullistuksien, sukupuuttojen ja luonnon aiheuttamien katastrofien takia, josta luonnonfilosofi voi vetää johtopäätöksen, että jos ihmiskunta haluaa selvitä luonnossa, ihmisten tarvitsee kehittää yhteiskuntia, jotka kykenevät sivilisaation sekä teknologian vastuulliseen kehittämiseen ja sellaisten

oikeudenmukaisten yhteiskuntien rakentamiseen, jotka välttävät pahimmat romahdukset ja kykenevät pitkäjänteiseen suunnitelmalliseen toimintaan.

Kun luonto asettuu filosofian keskiöön tai alkupisteeksi, voimme havaita luonnosta koko ihmiskunnan selviämiseen liittyviä mekanismeja, jotka suosivat moraalista pitkäjänteistä toimintaa. Luonnon sivuun asettanut filosofia joko Heideggerin tavoin hukkaa moraalisen ulottuvuuden tai vaihtoehtoisesti karkottaa moraalisen toiminnan abstraktien a priori periaatteiden tai vallankäytön maailmaan.

Jos ihmistä edeltävän luonnontilan analyysi asetetaan ihmisen olemista käsittelevän filosofian alkupisteeksi (kuten esimerkiksi esikantilaisen Rousseau'n, Hobbesin, Locken kaltaisilla yhteiskuntasopimusteoreetikoilla), voi luonnontilaa koskeva analyysi tarjota päätöksillemme sellaisen merkityspohjan, johon pelkkää traditiota tai tyhjyyttä korostava heideggerilainen filosofia ei kykene. Inhimillisen olemassaolon korkeimmaksi arvoksi ei luonnonfilosofin näkökulmasta riitä enää pelkkä päättäväisyys, vaan sellainen päättäväisyys, joka edesauttaa ihmiskunnan selviämistä ja kehittymistä luonnossa.

Jos *Olemisessa ja ajassa* esiintyvät ihmisen kuolevaisuuden, omatunnon ja syyllisyyden analyysit ovat äärimmäisen yksilökeskeisiä<sup>35</sup> sekä väheksyvät poikkeuksetta moraalin asemaa keskeisenä osana ihmisen olemista, niin yleisemmällä tasolla teos näyttäisi implikoivan, kuten Sharin Elkholy (2008, 40) toteaa, että olemisen viimekätinen merkitys voidaan ymmärtää vain autenttisesti eletyn ihmiselämän perusteella. Tästä seuraa, että koko ihmiselämän sekä olemisen ylipäänsä viimekätinen mielekkyys syntyy pohjimmiltaan yksilön päättäväisestä kuolemaa kohti olemisesta, eli toisin ilmaisten

---

<sup>35</sup> Kaikista yksilökeskeisistä analyyseistä huolimatta *Oleminen ja aika* sisältää yhden lyhyen katkelman, jossa Heidegger vastoin teoksen yleistä tendenssiä toteaa, että varsinaisessa kuolemasuhteessa ihminen voi huolehtia toisista ja tulla päättäväisyydessään toisten ihmisten omatunnoksi. (Ks. OA 361)

olemisen merkitys on viime kädessä riippuvainen päätöksistä, joita varsinaisesti elävä yksilö kykenee sankarillisesti tekemään oman kuolevaisuutensa edessä.

Vastakkaisen näkökulman ihmiselämän viimekätistä mielekkyyttä kohtaan tarjoaa amerikkalaisfilosofi Samuel Scheffler, joka argumentoi teoksessaan *Death and the Afterlife*, että ihmiselämän viimekätinen mielekkyys riippuu yksilöllisten päätösten sijaan ihmissuvun jatkuvuudesta. (Scheffler, 2013, 80–81.)

Scheffler pyytää teoksessaan meitä kuvittelemaan tilanteen, jossa koko ihmiskunta katoaisi kolmenkymmenen päivän päästä kuolemamme jälkeen tai vaihtoehtoisesti, että ihmiset eivät kykenisi enää synnyttämään lapsia. (Scheffler, 2013, 40–48) Schefflerin asettama ajatusleikki pakottaa meidät pohtimaan tekisimmekö enää päättäväisinä taidetta, kirjoittaisimmeko päättäväisesti filosofiaa, romaaneja tai tukisimmeko aurinkovoiman, tuulivoiman tai luontoystävällisen akkuteknologian kehitystä, jos yhtäkään ihmistä ei olisi kuoltuamme elossa. Suurin osa kaiken inhimillisen toiminnan mielekkyydestä perustuu näin ollen Schefferin mukaan oletukselle, että on olemassa tulevaisuus, jossa ihmiskunnan elämä jatkuu. (Ibid.)

Schefflerin analyysi ihmiselämän mielekkyydestä on hyödyllinen, sillä se osoittaa selkeästi heideggerilaisen eksistenssifilosofian kapeakatseisen yksilökeskeisyyden. Heideggerilaisessa filosofiassa yksilö on ”varsinaisessa” muodossaan revitty ihmisyyhteisön yläpuolelle. Kuoleman edessä päättäväisesti elävä ihminen kykenee erottamaan itselleen mielekkäät päämäärät merkityksettömistä ja näin tehdessään päättämään, mitkä päämäärät ovat ihmiselämän lopullinen tarkoitus.

Scheffler sen sijaan laajentaa Heideggerin näkemystä esittämällä, että mikään lopullinen päämäärä ihmiselämässä ei pysy mielekkäänä ilman laajempaa ihmiskunnan jatkuvuutta. Schefflerin mukaan tästä näkökulmasta katsoen on siis olemassa kollektiivinen jälkielämä, joka takaa merkityksen kaikelle sille, mitä nyt teemme elämässämme.

(Scheffler 2013, 70–71.) Tämä implisiittinen oletus kollektiivisesta jälkielämästä eli toisin sanoen oletus tulevista sukupolvista puuttuu täydellisesti Heideggerin tavasta kuvata ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuutta, mielekkyyttä ja tarkoitusta.

### 5.3 Fenomenologian ongelmia

Viimeinen kolmesta *Olemisen ja ajan* ydinongelmista koskee fenomenologian vaatimaa kokemustiedon asettamista koko filosofian ytimeen. Nostaessaan kokemuksen kaiken tiedon lähtökohdaksi, fenomenologia ajautuu ongelmiin käsitellessään ihmisen kuolevaisuuden kaltaisia todellisuuden alueita, jotka asettuvat inhimillisen kokemuksen tuolle puolen. Fenomenologia ajautuu näin ollen aina ongelmiin, kun se pyrkii tutkimaan sellaisia todellisuuden alueita, joille ihmisen kokemusrakenteet eivät ulotu.

Jos ihminen voi saavuttaa tietoa todellisuudesta vain kokemuksensa perusteella, niin suuri määrä kaiken inhimillisen kokemuksen ylittävästä tieteellisestä tiedosta tulee mahdottomaksi. Ei tavallaan ole ihme, että Heidegger toteaa, ettemme voi sanoa onko ikuisia totuuksia olemassa, niin kauan kuin ihminen itse ei ole ikuinen (OA 279–280). Jos voimme tietää vain asioita, jotka ovat kokemuksen piirissä tai vaihtoehtoisesti voimme ainoastaan selvittää eksistentiaalisia rakenteita, jotka on edellytettävä jokaisen kokemuksen mahdollisuuden ehtoina, niin poissuljemme näin tehdessämme kaikenlaisen induktiivisen ja ihmisen kokemusrakenteet ylittävän päättelyn mahdollisuuden filosofiasta.

*Olemisen ja ajan* ihmislähtöinen sekä subjektivistis-idealistinen perusvire ilmenee myös Heideggerin näkemyksessä, jonka mukaan alkuperäiseltä luonteeltaan aika on ihmisen syntymästä alkavaa ja kuolemaa kohti kulkevaa äärellistä aikaa. Heidegger yrittää *Olemisen ja ajan* toisen jakson loppuosassa todistaa, että muut ajallisuuden muodot,

kuten esimerkiksi maailmanhistoriallinen ”maailmanaika” tai fysiikan mittaama aika, ovat tyypistettyjä muotoja yksilön äärellisestä alkuperäisestä ajallisuudesta. Tämä ei tosin tarkoita Heideggerille, etteikö maailmanhistoriaa olisi olemassa ennen ihmistä, tämä tarkoittaa vain, että kaikki tulkinta muunkaltaisista ajallisuuden muodoista tapahtuu eletyn ajan perustalta. (OA 479, 496, 498, 280, ks. Blattner 1999, 323.)

On kuitenkin hankalaa allekirjoittaa Heideggerin subjektivistis-idealistic näkemystä ajasta kokonaisuudessaan. Jos kaikki muunkaltaiset ajat ovat vain tyypistettyjä muotoja alkuperäisestä inhimillisestä ajasta, niin miksi monet tieteelliset kuvaukset ajan rakenteista (esimerkiksi siitä, kuinka aika kuluu eri tavalla riippuen ihmisen liikkumisvauhdista tai korkeudesta suhteessa maanpintaan) ylittävät eletyn ajan kompleksisuudessaan. Kysymys koskee pohjimmiltaan sitä, kuinka voimakkaasti uskomme, että eletty kulttuuri ja koettu aika todella vaikuttavat siihen, miten tulkitsemme todellisuutta. Joko kaikki tietomme on, kuten Heidegger näyttää uskovan, eletyn maailman leimaamaa tai sitten eletyn maailman rajallisesta perspektiivistä huolimatta ihminen voi saavuttaa objektiivista eletystä maailmasta riippumatonta tietoa todellisuudesta.

Nähdäkseni Heidegger itse tunnisti myöhäistuotannossaan ainakin osittain *Olemisen ja ajan* subjektivistis-idealistic luonteen ja vastasi muutamiin edellä mainitun kaltaisiin vastalauseisiin esimerkiksi *Taideteoksen alkuperässä* ja *Kirje humanismista* teoksissa.

## 5.4 Lopuksi

Olen pyrkinyt tarkastelemaan Heideggerin *Olemisessa ja ajassa* esittämiä näkemyksiä ihmisen äärellisyydestä, ihmisen kuolevaisuudesta sekä ihmisenä olemisen kokonaisuudesta irrottamatta näkemyksiä *Olemisen ja ajan* kokonaiskontekstista, niin



että Heideggerin näkemyksiä ja argumentteja voidaan tarkastella yhtenä kokonaisuutena. Olen samalla pyrkinyt osoittamaan, että useat *Olemisen ja ajan* ensimmäisen jakson premisseistä tekevät toisen jakson ihmisen kuolevaisuutta käsittelevän analyysin mahdottomiksi, minkä vuoksi *Olemisen ja ajan* toinen jakso kääntyy käsittelemään ihmisen ”kokonaisvaltaista” kuolemasuhdetta ihmisen maailmassa olemisen kokonaisuuden sijaan.

Lopuksi olen esittänyt kritiikin fenomenologisen filosofian rajoitteita kohtaan sekä pyrkinyt osoittamaan, kuinka Heideggerin kannattaman fenomenologian metodologiset vaatimukset synnyttävät *Olemisessa ja ajassa* yksipuolisia analyysseja ihmisen ahdistuneisuudesta, syyllisyydestä ja omatunnosta. Tämän lisäksi olen kritisoinut *Olemisen ja ajan* ihmisen kuolevaisuutta koskevan analyysin yksilökeskeisyyttä sekä yhtäältä kiinnittänyt huomiota siihen, millä tavalla Heideggerin filosofia poissulkee luonnon, ihmisenä olemisen moraalisen ulottuvuuden sekä toisten ihmisten ja tulevien sukupolvien tärkeyden siinä, miten ihmiselämän kokonaisuus ja merkitys rakentuu.

Vaikka Heidegger onnistuukin kuvaamaan tiettyjä ihmisen maailmassa olemiseen sekä kuolevaisuuteen liittyviä аспекteja kukaties aikaisempaa filosofista traditiota tarkkanäköisemmin, on selvää, että analyysin premisseissä ja lähtökohdissa on perustavanlaatuisia ongelmia. Kenties juuri tämän suuntaisten syiden vuoksi Heidegger itsekin totesi (Steiner, 1997, 127), että *Oleminen ja aika* ajautui umpikujaan ja hänen ajattelussaan tapahtui niin suuri käänne, ettei Heidegger milloinkaan viimeistellyt *Olemista ja aikaa* valmiiksi.

## Lähteet

- Blattner, William (1999), "Temporality", teoksessa *A companion to Heidegger* (311-324), Malden Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.
- Braver, Lee (2014), *Heidegger*, Cambridge: Polity Press Cambridge.
- Brockelman, Thomas (2008), *Zizek and Heidegger: The Question Concerning Techno-Capitalism*, London: Continuum International Publishing Group.
- Caputo, D. John (1999), "Heidegger", teoksessa *A Companion To Continental Philosophy*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd.
- Edwards, Paul (2004), *Heidegger's Confusions*, New York: Prometheus Books.
- Elkholy, Sharin N. (2008), *Heidegger and a Metaphysics of Feeling*, London: Continuum International Publishing Group.
- Heidegger, Martin (2000), *Oleminen ja aika* (alkuperäinen teos 1926), Kääntänyt Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.
- Heidegger, Martin (2006), *Sein und Zeit* (alkuperäinen teos 1926), Max Niemeyer Verlag, Tübingen
- Inwood, Michael (1999), *A Heidegger Dictionary*, Malden Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd.
- Kusch, Martin & Hintikka, Jaakko (1988), *Kieli ja Maailma*, Oulu: Kirjapaino Osakeyhtiö Kaleva.
- Lafont, Christina (2007), "Hermeneutics", teoksessa *A companion to Heidegger* (265-285) Malden Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.

- Philipse, Hermann (1998), *Heideggers Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, Princeton: Princeton University Press.
- Mulhall, Stephen (2007), "Human Mortality: Heidegger on How to Portray the Impossible Possibility of Dasein" teoksessa *A companion to Heidegger* (297-311), Malden Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd.
- Scheffler, Samuel (2013), *Death and the Afterlife*, New York: Oxford University Press.
- Spinoza, Benedictus de (2009), *Etiikka* (alkuperäinen teos: *Ethica ordine geometrico demonstrata* 1677), Kääntänyt Vesa Oittinen. Turenki: Gaudeamus Oy.
- Steiner, Georg (1997), *Heidegger* (Alkuperäinen teos: *Heidegger* 1972), Kääntänyt Tere Vaden. Tampere: Gaudeamus kirja.
- Wittgenstein, Ludwig (1999), *Filosofisia tutkielmia* (alkuperäinen teos 1953), Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Zizek, Slavoj (2011), *Ideologian ylevä objekti*, Kääntänyt: Janne Kurki ja Heikki Kujansivu. Vantaa: Apeiron kirjat.