

# HEGELIN JA HEIDEGGERIN VÄLIENSELVITTELY

Minkäläinen on Hegelin ja Heideggerin välinen suhde?<sup>1</sup>

Tiedetään, että heidän välisensä kiista, *polemos*, on armoton. Hegel on Heideggerille “metafyysiikan huipentuma” ja sikäli vastustaja *par excellence*.<sup>2</sup> Kaikesta päätellen Hegel olisi arvioinut Heideggeria aivan yhtä kovin sanoin, jos olisi voinut lukea tämän tekstejä. Spekulaatiivinen dialektiikka ja heideggerilainen olemisenajattelu ovat toinen toisilleen askel pois ajattelun alueelta – ei vain niin, että toinen näkökulma sisältäisi riittämättömiä tai huonoja ajatuksia vaan niin, että toinen näkökulma *ei ole ajattelua* ollenkaan.

Samanaikaisesti tiedetään, että Hegelin ja Heideggerin ajattelut ovat pohjimmitaan hyvin samankaltaisia. Eräänlainen vaikeasti määriteltävissä oleva vetovoima tai vaaliheimolaisuus – ystävyys tai rakkaus, *filia* – lähentää heidän “systeemejään” toisiinsa niin, että yhden ajattelua on lopulta vaikea selittää vetoamatta toisen käsitteistöön. Tuo vetovoima näkyy myös Heideggerin omissa luonnehdinnoissa: vaikka hän kuinka hyökkäisi Hegeliä vastaan, hän ei koskaan unohda julistaa, että Hegel on “suuri”, ettei hänen “ajattelunsa suuruutta ole vielä ymmärretty”, ja että tässä mielessä Hegel odottaa

meitä yhä tulevaisuudessa.<sup>3</sup> Hegel on siis Heideggerille yhtä aikaa kaukaisin ja lähin, vaara ja pelastuksen mahdollisuus. Näitä luonnehdintoja ei ymmärrä, jos niissä näkee pelkkää ristiriitaisuutta, eikä myöskään, jos niissä näkee vain oireen Heideggerin Hegelin kanssa käymästä mimeettisestä kilpailusta (*agon*).<sup>4</sup> Heideggerin Hegel-luenta on *myös* ristiriitainen ja agonistinen, mutta sen perimmäinen panos on toista luokkaa: niiden kahden ajattelijan välillä on kyse ajattelun historiallisuudesta ajattelun itsensä mahdollisuusehtona.

Sanottaessa, että Hegelin ja Heideggerin välistä suhdetta luonnehtii samanaikaisesti kiista ja vetovoima – *polemos* ja *filia* –, kysymys siitä, miten tuota suhdetta voisi lähestyä, ei suinkaan helpotu vaan päinvastoin muuttuu entistäkin pelottavammaksi. Miten voi analysoida aluetta, joka on kahden täysin yhteismitattoman ajattelun *välissä*? Miten voi kuvata vihaa ja rakkautta, jotka yhtä aikaa sitovat kyseiset ajattelut toisiinsa ja sulkevat ne vastavuoroisesti pois ajattelun alueelta? On toki mahdollista *verrata* Hegelin ja Heideggerin teesejä toisiinsa ja selittää esimerkiksi, mitä itse kukin sanoo negatiivisuudesta, ajasta, totuudesta ja niin edelleen.<sup>5</sup> Mutta tällainen lähestymistapa pikem-

minkin eristää ajattelijamme toisistaan kuin näyttää, mitä heidän välissään tapahtuu: se estää heitä *esittäytymästä* toisilleen. Tuollainen lähestymistapa johtaa myös helposti haluun ryhtyä heidän välisensä kiistan tuomariksi, “kolmanneksi”, joka luulee kykenevänsä arvioimaan riitakumppanusten näkökulmia siksi, että hän itse uskoo tuntevansa lopullisimman tai yleisimmän totuuden; mutta tämäkin näkökulma peittää itse kiistan näkyvistä, sillä se vain esittää kahden kilpailevan teesin summaksi kolmannen teesin.<sup>6</sup> Hegelin ja Heideggerin välistä suhdetta ei ymmärrä, jos suhteen osapuolia tarkastellaan pelkästään *vertailun objekteina*: sen sijaan heitä on opittava lukemaan *kiistan subjekteina*.<sup>7</sup>

Hegelin ja Heideggerin välisen suhteen historiallinen epäsymmetrisyys mutkistaa edelleenkin tehtävää. Heidegger on Hegelin lukija, mutta Hegel ei tietenkään ole voinut lukea Heideggerin tekstejä. Jos ymmärrämme Heideggerin vain Hegelin historiallisena *Aufhebungina*, tai jos ajattelemme, että Heidegger vain paljastaa sen, mitä Hegel “ei ajatellut” (*Ungedachtes*), emme tavoita heidän välistään kiistaa jo siksi, että viimeinen sana jää kuin luonnostaan Heideggerille. Tällaisesta näkökulmasta ei analysoida Hegelin ja Heideggerin kiistaa, vaan vain Heideggerin ajattelua. Jotta kiista tulisi esiin sellaisenaan, “subjektien kiistana”, Hegelin on voitava “vastata” Heideggerille. Ja tosiasiaa hänen “vastauksensa” “kuulee” siitäkin huolimatta, ettei sitä ole empiirisessä mielessä olemassa: on kuin Hegelin henki kuiskaisi sen haudan takaa, kun lukija aavistaa, miten Heideggerille voisi vastata “Hegelin hengessä”, toisin sanoen millaisista “vastauksista” absoluuttisen hengen *käsite* tekee mahdollisia, millaisista mahdottomia. Hegelin ja Heideggerin välinen ero on historiallinen, mutta se ei ole pelkästään jakso filosofian historiaa: heidän kiistansa näyttää filosofian historiallisuuden monikerroksisuuden juuri siksi, että siinä *eritarkaiset* ajattelijat voivat kuitenkin kiistellä keskenään paradoksaalisen *samanaikaisuutensa* ansiosta.<sup>8</sup>

Toki löydämme jo Platonilta kuvauksen filosofoimisesta filosofien välisenä kiistana: sellainen on itsensä *dialogin* olemus. Mutta vetoaminen Platoniin ei riitä Hegelin ja Heideggerin välisen suhteen selittämiseksi. Ensinnäkään platonilainen dialogi ei ole mikään vastaus, vaan pikemminkin nimi ongelmalle. Jos dialogin – siis filosofian – olemuksena onkin *filia*, niin tuo *filia* jakautuu yhtäältä totuudenrakkaudeksi ja toisaalta filosofien ystävyudeksi, eivätkä nämä kaksi määritettä suinkaan käy yksiin, vaan päinvastoin ne muodostavat *aporian*: filosofian transsendentaalinen mahdollisuusehto (totuudenrakkaus) sekä edellyttää että sulkee pois filosofian eksistentiaalisen mahdollisuusehdon (filosofien ystävyys).<sup>9</sup> Toiseksi Platon puhuu ennen kaikkea *filian* nimissä: *yksimielisyyden* totuuden olemuksesta pitäisi aristoteeliseen tapaan voida taata filosofien ystävyys.<sup>10</sup> Hegelin ja Heideggerin välinen suhde on pikemminkin *polemoksen* merkittävä: se on ennen kaikkea kiista, sota, veljesviha ja täydellinen *erimielisyys* siitä, mikä on totuuden olemus. Edelleen, heidän *polemoksensa* levittäytyy historiaan ja muuttuu lopulta historian mittapuuksi: siinä missä platonilainen dialogi edellyttää kiistakumppanusten keskinäistä läsnäoloa (ajan ja paikan ykseys mahdollistaa täten dialogin *logoksen* ykseyden), Hegel ja Heidegger eivät ole voineet kohdata toisiaan. Lopulta näemme, että heidän dialoginsa mahdollistava “samanaikaisuus” näyttääkin paradoksaalisesti, että he kuuluvat paitsi eri “aikakausiin” myös eri “paikkoihin”, ja että he puhuvat lopulta eri “kieliä”.

#### HEIDEGGERIN HEGEL-LUENNAT

Ottaen huomioon kaikki edellä esitetyt ongelmat, Hegelin ja Heideggerin suhteen arvioimiseksi on kuitenkin lähdeittävä liikkeelle tosiasioista, siis teksteistä. Koska vain Heidegger on voinut kommentoida suoraan Hegeliä, on johdonmukaista ottaa hänen Hegel-luentansa tutkimuksen lähtökohdaksi. Kyseiset tekstit ovat ristiriitaisia, agonistisia, poleemisia, usein samanaikaisesti sokei-

ta ja selvänäköisiä, ja siksi niiden voi luottaa provosoivan helposti Hegelin “vastauksia”. Koska viime kädessä niiden toimintaperiaatteena on osoittaa Hegelille kysymys, jota tämä ei ole esittänyt – “kysymys olemisen mielestä” –, minusta on tuntunut johdonmukaiselta osoittaa vastavuoroisesti Heideggerille provokatiivinen, Hegelin ajattelulle ominainen kysymys – kysymys “tunnistamisesta” (*Anerkennung*). Tämän kysymysten ristivalotuksen tarkoituksena on paitsi tasapainottaa ajattelijoiden kiistaa myös kuvata sitä. Ja lopulta eri suunnilta tulleet kysymykset osoittautuvat välttämättömiksi itsensä filosofian historiallisuuden ymmärtämiseksi.

Heideggerin Hegel-luennat eivät tietenkään ole tavanomaisia filosofianhistoriallisia selvityksiä. Ne kuuluvat Heideggerin jo *Olemisessa ja ajassa* harteilleen ottamaan tehtävään: jotta hänen olisi mahdollista asettaa olemiskysymys uudestaan, hänen on “tuhottava” ontologinen perintö, ja “tuollaisia mahdollisuuksia voi tutkia vakavasti ja positiivisia tuloksia voittaen vasta, kun on ylipäänsä herätetty uudelleen kysymys olemisesta ja vasta kun on valloitettu alue hallittavissa oleville välienselvittelyille (*kontrollierbare Auseinandersetzungen*).<sup>11</sup> Kysymys “ontologisen perinnön tuhoamisesta”, toisin sanoen “olemiskysymyksen uudelleenherättämisestä”, ei kaipaakaan lisäselvityksiä: tiedetään, millaisen näennäisesti paradoksaalisen logiikan kautta historia Heideggerin mukaan antaa ajateltavaksi olemiskysymyksen kysymyksenä, jota “ei ole ajateltu” (*Ungedachtes*).<sup>12</sup> Asia kuitenkin mutkistuu, kun otetaan huomioon, että olemiskysymyksen herättäminen on mahdollista vain “hallittavissa olevien välienselvittelyjen” avaamalla alueelta käsin. Mitä Heidegger tarkoittaa “välienselvittelyllä”? Selvästikin dialogejaan filosofian historian muodostavien suurten ajattelijoiden kanssa. Millä tavalla hän aikoo “hallita” noita dialogejaan ja miten hän oikeuttaa hallintapyrkimyksensä? Edelleen: ymmärrämme, että olemiskysymys tulee esiin edeltävien ajattelijoiden kanssa käydyissä dialogeissa – mutta miten “välienselvittely” tarkkaan

ottaen eroaa “olemiskysymyksen uudelleenherättämisestä” ja miten ne kuitenkin ehdollistavat toisensa?<sup>13</sup>

Heideggerin Hegel-luentaa on siis tarkasteltava välienselvittelynä. Samanaikaisesti heidän välienselvittelynsä auttaa meitä ymmärtämään heideggerilaisen välienselvittelyn olemusta ylipäänsä – sillä viime kädessä Heideggerin kuvaukset tuosta käsitteestään ovat suhteellisen niukkoja ja arvoituksellisia. Huomautan kuitenkin, ettei Heideggerin ja Hegelin välienselvittelyn tarkasteleminen riitä koko heideggerilaisen välienselvittelyn ongelman selvittämiseksi. Hegel ei ole Heideggerille filosofin ylipäänsä tyyppi vaan yksi, ainutkertainen *tapaus*, kukaties poikkeustapaus (sillä kaikista Heideggerin tarkastelemista filosofeista Hegel on selvimmin hänen *vihollisensa*).

Huomioon on myös otettava, ettei “välienselvittely” ole Heideggerille yksiselitteinen käsite vaan kokonainen ongelmakenttä, jota hän on tarkastellut koko uransa mittaan, mutta jota hän ei koskaan ole varsinaisesti tematisoinut. Sanan “välienselvittely” myötä päädyimme siis Heideggerin ajattelun rajoille, alueelle, jossa hän etenee niin sanoaksemme unissakävijän varmuudella: hän tietää, mitä tekee, mutta osaa silti tuskin sanoa, mistä on kyse. Hänen käsityksensä aiheesta vaihtelee, ja sen seurauksena löydämme Heideggerilta yhden, yhtenäisen “välienselvittelyn käsitteen” asemesta koko joukon sanoja, joiden avulla hän yrittää vastata “välienselvittelyn” aiheuttamaan ongelmaan.

Voimme lähteä liikkeelle seuraavista terminologisista tosiasioista. Heidegger käyttää kolmea eri sanaa kuvaamaan Hegel-luentojaan. *Olemisen ja ajan* (1926) pykälässä 82 hän ei väitä ryhtyvänsä varsinaiseen välienselvittelyyn, vaan puhuu “selventävästä eronteosta” Hegeliin nähden (*abhebende Verdeutlichung*). 30- ja 40-luvuilla pitämässään luennoissa Heidegger ilmoittaa sen sijaan aina antautuvansa “välienselvittelyihin” Hegelin kanssa (*Auseinandersetzung*).<sup>14</sup> Esseissään “Hegels Begriff der Erfahrung” (1942/43) ja “Hegel und die Griechen”

(1958) Heidegger ei sen sijaan anna omalle operaatiolleen minkäänlaista nimeä. Viimeisessä tärkeässä Hegeliä koskevassa tekstissään *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) Heidegger pyrkii viimein ”dialogiin” (*Gespräch*) Hegelin kanssa. Jos Heidegger kuvaa suhdettaan Hegeliin termeillä ”eronteko”, ”välienselvittely” ja ”dialogi”, hän ei koskaan käytä Hegelin yhteydessä eräitä muiden ajattelijoiden yhteydessä synonyymiseen tai ainakin analogiseen tapaan käyttämiään termejä, kuten ”askel taaksepäin” (*Schritt zurück*, joka kuvaa usein hänen suhdettaan esisokraattikkoihin), ”toisto” (*Wiederholung*, joka luonnehtii mm. hänen ensimmäistä Kant-luentaansa) tai ”kaksinpuhelu” (*Zwiesprache*, joka selittää usein hänen suhdettaan runoilijoihin).

Tarkastelen seuraavassa Hegelin ja Heideggerin välistä suhdetta ottamalla lähtökohdakseni sanat ”dialogi”, ”eronteko” ja ”välienselvittely”. Osoittautuu, että kukin näistä sanoista liittyy omaan erityiseen problematiikkaansa: olemiseen, subjektiin/aikaan ja yhteisöön/historiaan. Niinpä tutkinkin niitä kronologisen järjestyksen asemesta temaattisessa järjestyksessä.

#### ITSE ASIA: OLEMINEN

Esitelmän *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* mukaan Hegel ja Heidegger ”ajattelevat samaa asiaa” – ”itse asiaa”, joka on Heideggerin mukaan olemisen.<sup>15</sup> Jätän toistaiseksi syrjään Heideggerin samassa yhteydessä tekemät täsmennykset ja tarkastelen vain Heideggerin perusväitettä: kuin platonilaisessa dialogissa ikään, Hegelin ja Heideggerin voi sanoa käyvän keskenään dialogia siksi, että he puhuvat *samasta asiasta* ja ”kokoontuvat” saman asian ääreen. Lisäksi heidän jakamansa asian voi *identifioida*: kyse on olemisesta.

Heideggerin väite on kaikkea muuta kuin itsestään selvä: sitä voi suorastaan pitää skandaalimaisena. Tiedetään, että Hegelin ”ajattelun asia” on ennen kaikkea järki, siis *ajattelun* liike, eikä suinkaan *oleminen*.

Vaikka niin Hegel kuin Heideggerkin tietysti viime kädessä *ajattelevat olemista*, heidän keskeisimmät kysymyksensä ovat päinvas- taiset. Onko ihme, että Hegelin ajattelu näyttää ”köyhältä”, jos sitä vaatii vastaamaan kysymykseen, jota se ei esitä, ja jos kieltäytyy näkemästä kysymystä, jonka varaan se rakentuu? Onko ihme – tai virhe –, ettei dialektiikka tuota ”olemisenajattelun” etsimiä tuloksia? Ja onko ihme, että Heidegger voi tuottaa skandaalimaista lähtökohtaansa kehittämällä sarjan aivan yhtä skandaalimaisia väitteitä? Tiivistäen: Heideggerin mukaan Hegel *ei ole ajatellut* olemista, negatiivisuutta, eroa, aikaa, äärellisyyttä, historiallisuutta, totuutta – eikä lopulta itse ajattelua.<sup>16</sup> Kyse on melkoisesta provokaatiosta: on absurdiä väittää, ettei *Hegel* olisi ajatellut *ajattelun* (jne.) olemusta!

Heideggerin väitteen kantavuutta ei ymmärrä, ellei sitä tarkastele nimenomaan skandaalina. Skandaalin tukahduttamisen hintana on joka tapauksessa puolueellisuus: lukija uskoo joko Heideggeria (ja olettaa, että vain olemisenajattelu on ajattelua) tai Hegeliä (ja näyttää, miten väärin ja epäoikeudenmukaisesti Heidegger tätä lukee), ja kadottaa jälleen näkyvistään heidän *välisensä* kiistan. Toisin sanoen hän kadottaa näkyvistään ”ajattelun asialle” ominaisen ”kiistaisuuden”: ”samuudestaan” huolimatta ”ajattelun asia” on Heideggerille ennen kaikkea kiistanaihe.<sup>17</sup> Selvittääkseen Hegelin ja Heideggerin välisen kiistan luonnetta lähden liikkeelle oletuksesta, jonka mukaan Heideggerin väite on kiistanalaisuudestaan huolimatta mielekäs. Jos otamme vakavasti ja kirjaimellisesti väitteen, jonka mukaan sekä Hegel että Heidegger ajattelevat olemista, mitä itse kukin olemisella itse asiassa ymmärtää ja missä mielessä heidän käsityksensä olemisesta ovat ”samat”?

Heideggerin käsityksen olemisesta voi selittää tiivimmmin viittaamalla hänen Herakleitos-tulkintoihinsa: Heideggerin olemisenajattelu on hänen käänöksensä Herakleitoksen ajattelusta. Niinpä oleminen on *fysis*, ”vallitseva” tai ”esiintuleva”.<sup>18</sup> *Fysis* on ”itse konkreettinen”, olevaisen maailman

kaikkeus. *Fysiksen* olemistapana on “tuleminen valoon”, eikä suinkaan “elämä”, niin kuin Nietzsche ja Hegel olettivat. Heidegger siis määrittelee olemisen kahden toisiinsa erottamattomasti kuuluvan eleen avulla: 1. oleminen on se, mitä Herakleitoksen sana *fysis* antaa kuuluville ja 2. jotain muuta kuin sanan idealistis-romanttinen käänös antaa ymmärtää. Tällainen outo logiikka kannattelee Heideggerin koko argumentaatiota: oleminen *fysiksenä on ja ei ole sama* kuin oleminen elämänä.

*Fysis* on sama kuin *zoe*, mutta oleminen ei ole elämä – epäilemättä siksi, että elämän käsite implikoi kysymyksen alkuperästä *genesiksenä*, kun taas *fysiksen* alkuperä on sen oma annettuus (se, että oleminen on), joka tulee esiin tarkasteltaessa *fysiksen* vallitsevuuteen kuuluvaa vetäytymisen liikettä: *fysis kryptesthai filei*. Omaksi esiintulemisekseen ja vetäytymisekseen käsitelty oleminen on se, mikä *ilmenee*. Ilmenemisen lakina on toinen Herakleitoksen sana: *polemos*, jonka Heidegger kääntää sanalla *Aus-einander-setzung*.<sup>19</sup> Ilmeneminen ei ole “kiista” siksi, että esiintulo kiistelisi vetäytymisen kanssa (tuon olemisen perustavanlaatuisimman liikkeen lakina on pikemminkin “suojeus”, *filein*), vaan siksi, että ilmenevät – kuolemattomat ja kuolevaiset, toisaalla myös maa ja taivas ja niin edelleen – tuovat toisensa vastavuoroisesti esiin. Ne “valaisevat” toisensa siinä määrin kuin ne ovat myös itsessään “valaistuja ja valaisevia”. Ilmenevien välinen suhde on tällöin kiista ilmenemisestä.

Pelkkä ilmeneminen ei riitä olemisen “vallitsemisen ja vetäytymisen” toteutumiseksi. Olemisesta tulee läsnäolevaa vasta *logoksen* ansiosta, joka on ilmenevän maailman kaikkeuden koossa pitävä ja suojaava *hypokeimenon*.<sup>20</sup> *Logos* ei ole Heideggerille “looginen”, eikä sitä tule myöskään käsittää yksinkertaisesti teoksen merkityksessä. Se on “puhetta” (*Sprache*), jonka ansiosta myös “pyhän” nimeämisestä tulee mahdollista. Artikkelissaan “Logos” Heidegger selittää *logoksen* tarkoittavan “kokoamista”, ja kokoaminen on se, mitä yhteisö *tekee*: sa-

malla tavalla kuin yhteisö korjaa viinin ja vehnän, se kokoaa *logoksen* “suojaksi”, josta käsin viisaus, laki, ja lopulta mielekkäys ylipäänsä, ovat mahdollisia. (Huomautan, että kuvatessaan tässä – kuten usein analogisissa yhteyksissä – *logosta* viljan- ja viininkorjuun kuvaston avulla Heidegger pyrkii tosiasiassa astumaan “askeleen taaksepäin” saksalaisen idealismin usein analysoimaan ajatukseen dionyysisestä yhteisöstä. Kuten idealisteillekin, yhteisö on Heideggerille “dionyysinen”; mutta hänen tarkoituksestaan on puhkaista idealistinen kristinuskon värittämä ajatus dionyysisestä yhteisöstä eräänlaisena alkuperäisenä leivän ja viinin ehtoollisrituaalina, ja tavoittaa “alkuperäisempi” ajatus “viinin- ja viljankorjaajien” yhteisöstä.)

Heideggerin mukaan oleminen on Hegelin “ajattelun asia”, jota tämä ei kuitenkaan ole “ajatellut”. Toisin sanoen Hegel ei ole ajatellut olemista *fysiksen*, *polemoksen* ja *logoksen* kolmoisliikkeenä, siis “fenomenologisen” olemisenajattelun kuvaamana olemisen annettuutena, ilmenemisenä ja läsnäolemisena. Heideggerin mukaan Hegelin teoria olemisesta sisältyy ennen kaikkea *Logiikan tieteseen*, ja hänen kyvyttömyytensä ajatella herakleitoslaista olemista tulisi siis esiin tässä teoksessa – joka Hegelin mukaan kuitenkin “sisältää kaikki Herakleitoksen lauseet”.<sup>21</sup> Heideggerin väitteen todentaminen vaatii siis suunnatonta työtä – *Logiikan tieteen* läpikäymistä olemiskysymyksen näkökulmasta –, ja työ on sitäkin epätoivoisempi, kun emme tunne ainuttakaan Heideggerin analyysia yhdestäkään *Logiikan* vaiheesta. Tässä yhteydessä voin esittää vain joitakin huomautuksia, joiden toivon osoittavan, miksi Heideggerin väitettä on mahdoton hyväksyä sellaisenaan.

On liioiteltua sanoa Heideggerin tapaan, että oleminen on Hegelille vain “epämääräinen välittömyys”<sup>22</sup> ja siis asetus, jota ei koskaan tarkastella sellaisenaan. Oleminen on Hegelille tulemista, Herakleitoksen kuvaama *panta reitā*. Tulemisen konkreettisin ja spekulatiivisin mieli on elämä. Oleminen ei

siis ole hänelle pelkkää liikettä (*kinesis*) vaan itseliikuntaa, hengen elämää (*zoe*): tiivistäen voimme sanoa, että toisin kuin Heidegger antaa ymmärtää, Hegel ei etsi “*fysiksen*” olemusta Aristoteleen *Fysiikasta* vaan Aristoteleen teoksesta *Peri psykhe*.<sup>23</sup> Olemisen ajattelemisen elämänä edellyttää, ettei olemista ymmärretä sen paremmin liikkumattomana liikuttajana kuin asiana sinänsäkään, vaan oman “syntymisensä” ja “kuolemisen” sykkeenä, siis oman anteliaisuutensa ja negatiivisuutensa muodostamana perustavanlaatuisena ristiriitana. “Syntymisensä” ja “kuolemisen” välisen jännitteen myötä esiintuleva olemisen on absoluutti, joka puolestaan on yksinkertaisesti “absoluutin *omaa* selittämistä, sen näyttämistä, mitä se on”.<sup>24</sup> Absoluutti ei ole transsendentti oleva eikä puhtaan järjen rakennelma: se on itse konkreettisuus, koko maailma sellaisenaan, äärellisten ja ajallisten olioiden kokonaisuus sikäli, kuin se antautuu ajateltavaksi. Tällainen ajatus olemisesta “elämänä” on hyvin lähellä Heideggerin ajatusta olemisesta *fysiksenä* – paitsi ettei kyse missään tapauksessa ole tulemisesta “valoon”. Hegelin näkökulmasta Heideggerin “valometafysiikka” tukeutuu päinvastoin oletukseen kantilaisyyppisestä subjektista, *jolle* ilmiöt ilmenevät, kun taas hänen absoluuttisen tieteensä tavoitteena on nimenomaan päästä eroon kartesiolais-kantilaisesta *egosta* ja kehittää sen sijaan aristoteelista ajatusta *psykhestä*.<sup>25</sup>

*Polemos* on Heideggerille ontologinen ero, enkä suinkaan väitä Hegelin analysoineen sellaisenaan tätä olemisen ja olevan välistä taitetta. Sen sijaan väitän, että Hegelin eron käsitteen palauttaminen Heideggerin tapaan pelkäksi ymmärryksen logiikaksi, eräänlaiseksi kehittyneeksi syllogistiikaksi, on täysin harhaanjohtavaa. Kuvatessaan reflektiomääritteitä Hegel pohtii eroa yhtäältä samanlaisuuden (*Gleichheit*) ja toisaalta identtisyyden (*Identität*) käsitteet mahdollistavana ylittämättömänä erona. Eron lopulta kehittyessä ristiriidaksi sitä ei suinkaan nollata *Aufhebungin* oletetusti erot “sovittavassa” tai “liuottavassa” liikkeessä (*Absolvenz*).<sup>26</sup> Sen sijaan pelkän havainnon

ja kielen mahdollistavien “tilallisten” erojen asemesta tutkitaan “perustan liikettä”, siis ajattelun itsensä perustavaa “ajallista” synteisiä, jossa ajatus syntyy “muistina” (*Erinnerung*). Lyhyesti sanottuna Hegelin ajattelun perustana olevaa “muistin” liikettä ei voi selittää olettamalla, että eräänlainen paikallaanpysyvä *ego* täyttää muistinsa totuuksilla, joita se ei kykene unohtamaan. Ajattelu *on* muistamisen liike, jossa ajatus “kuolee” kadotessaan substanssin suomaan “unohdukseen” ja “syntyy uudestaan” “herätessään” kuolonuniensa rikastamana ja tarkemmin sanoen kokonaan uutena. Jos tällainen “*polemos*” avaakin Hegelillä, kuten Heideggerillakin, ilmiön ja ilmeisyyden logiikan, kyseistä ilmeisyyttä ei voi pitää sen paremmin platonilaistyyppisen idean ikuisena näkemisenä kuin yksinkertaisena läsnäolona *hic et nunc*, tässä ja nyt. Päinvastoin, ilmeneminen on mahdollista vain ajan ja tilan loputtoman syntetisoimisen avaamassa “toisessa ajassa”, “muistin” ajassa, jossa ajatus ei koskaan ole kokonaan läsnä itselleen vaan ennen kaikkea omalle katoamiselleen.

*Logos* on Hegelin varsinainen “ajattelun asia”. *Logos* syntyy subjektin, siis käsitteen (eikä suinkaan *egon*) vapautena ajatella omaa elämänsä. Se on valtava synteisin liike, jossa henki syntetisoi samanaikaisesti oman “tilansa” (maailman konkreettisen ekstension) ja oman “aikansa” (hengen historian). Silläkin uhalla, että tiedän todistusten poisjättämisen takia järkyttäväni eräitä lukijoita, väitän, että absoluuttisen hengen omin liike muistuttaa hyvin paljon Heideggerin *Ereignista*.<sup>27</sup> Absoluuttinen henki ei ole sen paremmin ajaton kuin *Logiikan tieteen* myötä loppunsa tavoittava rajallinen kehityskulkukukaan. Absoluuttinen henki on “oma vapautumisensa aikaan ja tilaan”,<sup>28</sup> siis oma historiallinen tapahtumisensa olemisen syntymänä ja ajattelun vapautumisena: hengen olemisen on sen jatkuva syntymistä aina uutena. Tällaisen hengen ajattelemisen kehkeytyy äärellisen, historiallisen olion päättäessä ryhtyä ajattelemaan olemista,<sup>29</sup> jonka hän löytää edestään – eikä tuollainen päätös perustu subjektin eteen ilmestyvään



objektiin vaan agentin osaksi tulevaan *telokseen*. Tämä päätös on melkein kuin *Ereignis*, sillä se syntyy olemisen yllättävän esiintulon ja inhimillisen agentin tiedottoman päätöksen langetessa yhteen tarpeena artikuloida olemisen ja ajattelun *logos*. Samanaikaisesti tämä päätös on kaikkea muuta kuin *Ereignis*, sillä tavoitteena on kuitenkin kuvata järjen itseliikuntaa eikä olemisen esiinpuhkeamista.

Missä mielessä Hegelin ja Heideggerin voi siis sanoa ajattelevan “samaa asiaa”, olemista? Heidän käsityksensä olemisesta ovat tavattoman samankaltaisia. Silti niitä on mahdotonta identifioida toisiinsa, ja usein ne jopa kuvaavat kannattamaansa ajatuskulkua nimenomaan kritisoimalla toisen edustamaa ajatuskulkua. Vaikka *fysis* onkin *zoe*, olemisen ei ole elämä; vaikka kyse onkin aina *polemoksesta*, “samuuden” ja *diaphereinin* avulla määritelty *polemos* ei ole sama kuin samankaltaisuuden ja identtisyiden avulla määritelty dialektiikka; vaikka aina onkin kyse *logoksesta*, *logos* kuolevaisten ja kuolemattomien vuoropuheluna ei ole sama kuin *logos* hengen itseartikulaationa. On ilmeistä, että Hegelin ja Heideggerin ajatukset olemisesta suhtautuvat toisiinsa kiivaan *polemoksen* tavoin: ne muistuttavat toisiaan vain siinä määrin kuin ne hylkivät toisiaan aktiivisesti. Mutta tämä *polemos* ei ole sen paremmin Hegelin kuvaama ristiriidan liike kuin Heideggerin kuvaama ontologinen eroakaan nimenomaan siksi, ettei minkäänlainen *logos* tule esiin kuvaamaan kiistanaihetta sellaisenaan. Yhden *logoksen* asemesta näemme *logoksen* jatkuvasti jakautuvan kahdeksi yhteismitattomaksi diskurssiksi: *fysis/zoe*, *diapherein/dialegesthai*, *logoksen* läsnäolo/*logoksen* liike. Hegelin ja Heideggerin mukaan olemisen on ajateltavissa vain *logoksen* ansiosta. Kun nyt huomaamme, ettei sellaista *logosta* voi olla, joka mahdollistaisi Hegelin ja Heideggerin jakaman olemisen ajattelemisen, onko meidän päädyttävä ajattelemaan, ettei tuota olemista ole? Että olemista ei ole, vaan se on vain olemisesta käyty kiista?

## SUBJEKTIEN ERONTEKO

Oletus, että Hegelin ja Heideggerin välinen suhde perustuu olemiseksi identifioitavissa olevaan “samaan asiaan”, ei siis riitä heidän välisensä kiistan erikoislaatuisen logiikan selittämiseksi. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että olisi luovuttava “saman asian” tarkastelemisesta, vaan sitä, että ajatus “samasta asiasta” on ymmärrettävä toisella tavalla.

Hegelin ja Heideggerin mukaan “samuus” tulee esiin vain *logoksen* ansiosta. Olemme nähneet, että he eivät *jaa* minkäänlaista *logosta*, joka kykenisi artikuloimaan heille *yhteisen* olemisen – olettaen, että *logoksen* on kyettävä identifioimiseen tai että sen on oltava apofanttinen. Kuitenkaan Hegelin ja Heideggerin välinen suhde ei ole *alogos*, sanaton ja mieletön, vaan ratkeamattomuudestaan huolimatta mitä mielekkäin. Voimme vahvistaa, että heidän välillään vallitseva *logos* on olemukseltaan *dia-logos*, dialogi, jos samalla täsmennämme, ettei heidän dialoginsa olemuksena voi olla “saman” (yhden, yhteisen) asian monologi kahdessa suussa.<sup>30</sup> Sen sijaan Hegelin ja Heideggerin dialogi tulee esiin vain *kahden logoksen kykyinä provosoida toinen toisinaan*.

Jos *logos* käsitetään tuollaisena dialogina, sen avaama “asia” ei voi olla tyyppitään transsendentaalinen referentti. Se on dialogin itsensä avaama eksistentiaalinen tila: “yhteinen” asia dialogin osapuolten muodostamana *yhteisönä*. Asia on siis *Ding* merkityksessä yhteisö, *res* joka ei ole *cogitans* eikä *extensa* vaan *res publica*.<sup>31</sup> Filosofien dialogissa ei siis ole kyse yhteisen asian tuottamisesta, vaan dialogin mahdollistavan “tilan” avaamisesta; ja tuo “tila” on filosofien yhteisö, ajattelijoiden *polis* ja *all-thing*, heidän muodostamansa *res publica*. Vastaavasti filosofien yhteisö on ainoastaan sen esiintuovan dialogin avaama paikka. (Vaikka näin päädytäänkin kehään, Hegelin ja Heideggerin yhteydessä kehä ei ole merkkinä argumentin hedelmättömyydestä.) Edelleen: kun ymmärrämme Hegelin ja Hei-

deggerin “jakaman” “saman asian” heidän muodostamana yhteisönä, ymmärrämme myös tuota “asiaa” luonnehtivan *polemoksen* uudella tavalla. *Polemos* on yhä ero, mutta se ei ole ero transsendentaalisena eroavuutena eikä ontologisena erona, vaan ero yhteisen tilan määrittävänä erimielisyytenä. Dialogia määrittävä erimielisyys on tästedes todellakin “subjektien” kiista.

Tästä oletuksesta käsin Hegelin ja Heideggerin suhteen selvittämiseksi on ennen kaikkea kyettävä erottamaan toisistaan kiistan osapuolina olevat “subjektit”.<sup>32</sup> Ja tosiasiassa kaikkien Heideggerin Hegelin kanssa käymien dialogien perimmäisenä pyrkimyksenä on juuri eronteko hänen ja Hegelin “subjektien” välillä. Tuollainen eronteko on jo hänen ensimmäisen Hegelin kanssa käymänsä varsinaisen välienselvittelyn perimmäinen panos.

Kyseinen välienselvittely sijoittuu *Olemisen ja ajan* pykälään 82, eikä sen aiheeksi nimetä “subjektia” vaan aika. Myöhempi tutkimus on osoittanut, että Heideggerin kuvaus Hegelin aikakäsityksestä on heuristisesta arvostaan huolimatta hyvin yksipuolinen, ellei suorastaan virheellinen: aika ei ole Hegelille ulottuvuus, johon ajaton idea väliaikaisesti “putoaa”, ja joka sinänsä käsitettäisiin pelkkänä vulgaarin nykyhetken läsnäolona.<sup>33</sup> Tällainen väite, jonka mukaan Hegel ei pohjimiltaan olisi ajatellut aikaa, on yhtä skandaalimainen kuin väite, jonka mukaan hän ei olisi ajatellut olemista ja ajattelua.<sup>34</sup> Skandaalin painopiste kuitenkin siirtyy, kun kiinnittää huomiota tosiasiasta, ettei Heidegger *Olemisen ja ajan* pykälässä 82 suinkaan väitä selittävänsä Hegelin aikakäsitystä eikä edes tekevänsä saman teoksen pykälässä 6 lupaamaansa varsinaista “välienselvittelyä”. Heidegger painottaa tekevänsä pelkän “selkiyttävän eronteon” (*abhebende Verdeutlichung*):<sup>35</sup> hän pyrkii pelkästään täsmentämään (*verdeutlichen*) oman ekstaattisen aikakäsityksensä erottamalla (*abheben*) sen Hegelin aikakäsityksestä, ja käyttää Hegeliä siis vain vastavalona, jonka avulla hänen oman teoriansa erityispiirteet tulevat paremmin esiin.

Hegelin ja Heideggerin aikakäsitykset

ovat yhtä syvällisiä ja ne muistuttavat toisiaan – olematta silti “samat”. Niiden välisen eron täsmentämisestä tulee mahdollista vasta, kun otetaan huomioon, ettei kiistan todellisena panoksena ole aika sinänsä, vaan se, minkä määrittämiseksi niin Hegel kuin Heideggerkin tarvitsevat aikaa: “subjekti”. Kummankin lähtökohtana on Kantin ajatus ajasta “sisäisenä aistina” ja subjektista omana ajallistamisenaan.<sup>36</sup> Yleisesti hyväksytty, Heideggerilta peräisin oleva väite, jonka mukaan nämä Hegelin ja Heideggerin ajallistuvat “subjektit” eroavat toisistaan siksi, että edellinen on ääretön ja jälkimmäinen äärellinen, ei tosiasiassa riitä niiden erottamiseksi toisistaan: kuten Heidegger itsekin toteaa, on todennäköistä, että Hegel tarkoittaa “äärettömydellään” samaa äärellistä transsendenssia kuin Heidegger “äärellisyydellään”.<sup>37</sup> Väitän, että selvä määritysperusta Hegelin ja Heideggerin ajallisten subjektien erottamiseksi toisistaan löytyy vasta, kun kiinnitetään huomiota tosiasiasta, ettei kyse ole niinkään kahdesta eri subjektista kuin kahdesta eri tavasta määritellä subjekti. Hegelille subjekti on ennen muuta itsetietoisuus, joka on määritelmän mukaisesti suhde toiseen itsetietoisuuteen (ja aika on tilan ja *logoksen* ohella eräs tämän synteesin ulottuvuuksista). Heideggerin subjektikäsitteen perustana oleva *Dasein* on sen sijaan suhde kuolemaansa (ja siinä mielessä äärellinen ajallisuus sinänsä).

Heidegger vakiinnuttaa *Daseinin* määritysperusteet *Olemisessa ja ajassa*. *Dasein* määritellään tällöin “dekonstruoimalla” kartesiolainen ajatus *ego cogito sumista*.<sup>38</sup> *Dasein* on määritelmällisesti eri asia kuin *cogito*: siitä ei kysytä *mikä* se on vaan *kuka* se on. Samanaikaisesti *Dasein* on kartesiolaisen subjektin toisto “alkuperäisemmällä” tasolla: sen sijaan, että ajatusteni ilmeisyydestä tehtäisiin olemisen varmuuden perusta, pyritään ajattelemaan olemistani sinänsä. *Daseinin* peruslauseena on *ego cogito sumin* asemesta pelkkä *sum moribundus*, olen kuolevainen – eikä tämä tosiasia ole pelkkä havainto, vaan *Daseinin* sellaisenaan määrittelevä *varmuus*. Tästä varmuudesta käsin voidaan määritellä *Daseinin* “oma” tai “varsinainen” oleminen



(*Eigentlichkeit*): varmuuden tarkoituksena ei ole taata representaatioiden ilmeisyyttä eikä ajatuksen totuutta, vaan avata mahdollisuus *Daseinin* olemisen ymmärtämiselle sinänsä. *Dasein* ymmärtää olemisensa varsinaisella tavalla vasta, kun hän tietynlaisen kahdentumisen ansiosta kutsuu itseään kuolema- taan käsin – ja tällöin hänen olemisensa mieleksi osoittautuu äärellinen, ekstaattinen aika. Näemme, että vaikka Heidegger määritteleeekin *Daseinin* ottamalla etäisyyttä kartesiolaiseen *egoon*, hän säilyttää pohjimmiltaan kyseisen *egon* “egoisimman” piirteen: kaiken ajattelun perustaksi jää Minä, joka puolestaan ymmärretään puhtaana suhteena itseeseen vailla minkään asian, jumalan tai toisen ihmisen välitystä. Tavallaan voisi sanoa, että vastustaessaan Descartesia Heidegger osoittautuu kartesiolaisemmaksi kuin Descartes itse.

Tiedetään, että kuolema on Hegelillekin keskeinen ajatus: “Hengen elämä sietää ja sisältää kuoleman”.<sup>39</sup> Mutta toisin kuin Heidegger, Hegel sijoittaa “absoluuttisen herran” yhteisöön ja antaa sen ilmentyä mitä moninaisimmissa merkeissä ja teoksissa:<sup>40</sup> sen takia “minun kuolemani” ei Hegelillä ole ajan eikä ihmisen olemisen ainoa ja ensisijainen määrittäysperusta.

Hegelin itsetietoisuuden määrittämiseksi tarkastelen ennen kaikkea *Hengen fenomenologiaa*. Päinvastoin kuin Heidegger, Hegel ottaa Kantin aistimellisuuden ehtojen kritiikkkinsä lähtökohdaksi äärellisen asian *hic et nunc* (“tämä”), eikä suinkaan ihmistä itseään.<sup>41</sup> Siinä missä Kant etsii aistimellisuuden ehtoja, siis ilmiön *mahdollisuutta*, Hegel vaatii ajattelemaan aikaa ja tilaa *reaalisesta* asiasta käsin. Aika ja tila eivät tällöin ole abstrakteja ulottuvuuksia, vaan asioiden muuttuvaisuuden ja moninaisuuden synteisin avaama reaalin paikka. Edelleen, tällainen “paikka” ei koskaan avaudu yksittäiselle minälle, vaan se on tulos synteisistä, jossa lukuisat minät simuloivat toistensa kokemuksia “tästä” ja avaa- vat tällä tavalla mielen, *logoksen* ulottuvuuden. “Tämän” varsinainen spekulatiivinen mieli aukeaa, kun sitä ei ymmärretä pelkkänä aistihavaintona, vaan elämän ja kuoleman

dialektiikan reaalisuutena: sellainen on “Bak- kuksen ja Cereksen viisus”. Tavan, jolla lukuisat minät jakavat kokemuksen ja sen myötä mielen, ymmärtää pohjimmiltaan vain yhteisössä, joka muuttaa elämän ja kuoleman realisoivan “tämän” *merkiksi*. Paradigmata tuollaisesta merkistä, joka viittaa yhtä aikaa elämän dialektiikkaan ja yhteisön itsekonstituutioon, on Hegelillä “leipä ja viini”, siis dionyysisen ja kristillisen yhteisön sellaisinaan konstituiva merkki, *logos*, jossa yhteisö voi tuntea itsensä.<sup>42</sup> Yhteisön itsetuntemus syntyy pikemminkin praktiseen kuin teoreettiseen tapaan: “leipä ja viini” eivät ole niinkään teos kuin merkki, joka implikoi yhteisen toiminnan (kulttiateria) ja yhteisen mielen (itse kukin kokee erikseen saman jumalaisen innoituksen, ja tuntee muidenkin kokevan sen). Varsinainen reaalin aikatila aukeaa tällöin yhteisön ja merkin määrittä- mästä tilanteesta käsin: kyse on äärellisen yhteisön jäsenten määrittämisestä paikasta ja merkin avaamasta subjektiivisesta historiasta.

Hegelin kannalta aika (ja tila) ovat siis määriteltävissä vain yhteisöstä käsin: ne ovat *hengen* ulottuvuuksia. Hegelin mukaan henki on “absoluuttinen substanssi, oman vastakohtaisuutensa täydellisen vapauden ja itsenäisyyden, siis erilaisten itselleen olevien itsetietoisuuksien vastakohtaisuuden ykseys: *Minä* joka on *Me*, ja *Me* joka on *Minä*”.<sup>43</sup> Vaikka uskonnon dialektiikka näyttääkin Minän ja Meidän samuuden eräänlaisena (äärellisenä, historiallisena) kollektiivisubjektina, hengen käsitteen ymmärtämiseksi on välttämätöntä muistaa, ettei kulttiaterialla yhteisen *filian* merkeissä koontuva yhteisö ole todellinen kuin jäsentensä välisen jatkuvan *polemoksen* kiteytymänä. Yhteisön (“me”) mieli on vapaus, joka puolestaan konkretisoituu Hegelin mukaan vain, kun minun vapauteni edellyttää sinun vapautesi, kun minun autonomiani edellyttää sinun autonomiasi.<sup>44</sup> Ihmisen *idea on vapaus* ja hänen *olemisensa on teko*,<sup>45</sup> ja yhteisö on tila, jossa peruuttamattomasti eri- laisten vapauksien tuottamat teot ilmenevät toinen toisilleen rikoksina. Niinpä itsetietoisuuksien yhteisön reaalisuus kuvataan herran

ja rengin dialektiikan asemesta pahan ja anteeksiannon dialektiikassa, tilanteessa jossa itsetietoisuus oppii hyväksymään vapautensa ehdoksi toisenlaista vapautta ilmentävän pahuuden. Tekona ja vapautena määriteltyä ihmistä ei voi sanan varsinaisessa mielessä *tuntea* vaan vain *tunnistaa* (*Anerkennen*). Tunnistamisen prosessi hui pentuu *tyydytykseen* (*Befriedigung*), jonka myötä kukin Minä voi tunnistaa itsensä toisen Minän tai toisten Minien kautta: näin nähdään, että “absoluuttinen henki on vastavuoroinen tunnistaminen”.<sup>46</sup>

Kuten Heideggerillekin, Hegelille ihmisen oleminen on siis aika, mutta toisin kuin Heideggerille, tuo aika ei avaudu yksittäisestä *egosta* käsin, vaan se on äärellisten asioiden ja lukuisien ihmisten muodostaman reaalisin yhteisön ulottuvuus; Heidegger saattaisi kutsua sitä “maailmanajaksi”. Toisaalta tiedetään, että Heideggerin *Dasein* on paitsi “oleminen kohti kuolemaa” myös “maailmassaoleminen” ja “yhdessäoleminen”; epävarsinainen oleminen on yhtä olennaista kuin varsinainenkin. Pohjimmiltaan *Dasein*, kuten itsetietoisuuskin, on aina muiden kanssa, aina maailmassa; ja myöhemmät tekstit (kuten jo analysoimamme “Logos”) osoittavat tuollaisen yhteisen maailman avautuvan *logoksen* ansiosta: näin määrittäytyy *Daseinin Da*, “siellä”, hänen olemassaolonsa “paikka”. Väitän, että tuo *Da* on “sama” kuin Hegelin yhteisön analyysin perustana oleva *hic et nunc*: äärellinen ja historiallinen paikka, joka avautuu *logoksen* merkkinä olevasta äärellisestä asiasta käsin. Kummasakin tapauksessa on kyse faktuaalisesta, äärellisestä maailmasta. Kummassakin tapauksessa kyseinen maailma on jonkin ihmisyyhteisön maailma ja sellaisena historiallinen yhteisö. Kummassakin tapauksessa yhteisö määritellään sen kokoavasta *praksiksesta* käsin, ja vaikka sen merkiksi tuleva *logos* onkin myös *poiesiksen* tulos, sen alkuperäisenä mielenä on *praxis*, jossa yhteisö avaa oman tilansa.

Hegelin itsetietoisuuden ja Heideggerin *Daseinin* väliset analogiat ovat loputtomia. Kummankin oleminen on aika; kumpikin on

kuolevainen; kumpikin avaa äärellisen, historiallisen yhteisön aika-tilana olevan “paikan” ja uhkaa lopulta samastua kokonaan näin määrittävään yhteisöön. Eikä itsetietoisuutta ja *Daseinia* kuitenkaan voi missään mielessä samastaa toisiinsa. Samankaltaisuudestaan huolimatta nämä “subjektit” eivät kommunikoi keskenään vaan pikemminkin linnoittautuvat vastatusten. Kuten Heidegger *Olemisen ja ajan* pykälässä 82 halusikin, tuloksena on täydellinen eronteko. On varmaa, että näin täsmennetty ero kertoo jotain Hegelin ja Heideggerin välisestä suhteesta; epäilemättä heidän dialoginsa on ainakin josakin määrin itsetietoisuuksien dialogia, *Daseinien* dialogia. Tästä huolimatta itsetietoisuuden ja *Daseinin* käsitteet eivät riitä selittämään, mitä Hegelin ja Heideggerin *välillä* tapahtuu. Jos olemisen ja ajan ongelmien yhteydessä heidän välisensä ero jäi liian epäselväksi, nyt se muodostuuikin päinvastoin liian selväksi: *Daseinin* ja itsetietoisuuden, Hegelin ja Heideggerin on yhtä mahdollista kommunikoida keskenään kuin kuolevan ja henkiinjääjän on mahdollista jakaa samaa kokemusta. Jos oletuksemme, että Hegelin ja Heideggerin dialogissa on kyse kahden subjektin välisestä kiistasta, on pätevä, emme selvästikään ole vielä tavoittaneet sellaista käsitystä “subjektista”, joka mahdollistaisi kiistan selittämisen. Tarvitaan siis vielä uusi hypoteesi.

#### AJATTELIJOIDEN VÄLIENSSELVITTELY

Hegelin ja Heideggerin välienselvittelyn ymmärtämiseksi ei siis riitä sekään, että filosofien kiistaa tarkastellaan kahden subjektin pyrkimyksenä erottautua toisistaan. Tämä johtopäätös ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei välienselvittelyssä olisi kyse kahden subjektin kiistasta vaan sitä, ettei kyseisten “subjektien” luonnetta ole vielä ymmärretty oikein. Kolmannen ja viimeisen oletuksemme mukaisesti filosofien välienselvittelyn ymmärtämiseksi siihen osallistuvia ajattelijointa on tarkasteltava filosofian *agentteina* eikä vain subjekteina. Termi “subjekti” viittaa ennen kaikkea teoreettisiin pyr-

kimyksiin: subjekti on olemisen/tiedon *hy-pokeimenon* ja kohde. Hegeliltä peräisin oleva termi “agentti” viittaa sen sijaan ennen kaikkea praktisiin pyrkimyksiin. Esimerkiksi filosofian agentti on filosofi ajattelijana, lukijana, kuulijana, puhujana: filosofian toimintana mahdollistava filosofi toimijana. Jos filosofien dialogin substanssina on filosofien yhteisö, tuota yhteisöä on tarkasteltava *praksiksen* kenttänä, ja keskenään dialogia käyviä filosofeja on tarkasteltava yhteisön määrittävän *praksiksen* agentteina.

Vaikuttaa siltä, että Heideggerin kolmas teoria hänen dialogeistaan Hegelin kanssa, teoria “välienselvittelystä” (*Auseinander-setzung*), perustuu tällaiselle intuitiolle. Sana “agentti” on kuitenkin Heideggerin yhteydessä vielä kyseenalaisempi kuin sana “subjekti”, ja sen asemesta on selvitettävä, mitä “ajattelijana” Heideggerin mukaan tarkoittaa ja miten hän ymmärtää ajattelijoiden välisen selvittelyn.

Heidegger määrittelee Hegelin kanssa käymänsä välienselvittelyn luonteen ensi kertaa luentosarjassaan *Der deutsche Idealismus* (1929). Luentosarjan ensimmäisessä pykälässä hän täsmentää, että filosofien dialogi on välttämättä välienselvittely (*Auseinandersetzung*), jonka olemuksena on kiista (*Kampf, polemos*). Tällaisen välienselvittelyn “objekti [on] kaksi subjektiä”.<sup>47</sup> “Yhdestä vertailuobjektista, siis meistä itsestämme, täytyy tulla subjekti, jolle puhutaan. Toinen objekti jää yhtä epätodelliseksi niin kauan kuin se ei puhu. (Siitä on siis samaten tultava meille subjekti, joka puhuu.)”<sup>48</sup> Mitä Heidegger tässä yhteydessä tarkoittaa “subjektilla”? Miksi hän ylipäänsä käyttää tätä yleensä kritisoiomaansa termiä sen sijaan, että puhuisi esimerkiksi *Daseineista* tai ajattelijajoista (*Denker*)? Huomaamme ensinnäkin, ettei “subjekti” ole tässä yhteydessä ensisijaisesti eksistenssin tai olemisen paikka, vaan se, joka voi puhua toiselle “subjektille” ja kuulla tämän puheen. Kyse on siis puheesta tapahtuvasta kanssaolemisesta (*Mitsein*). Toiseksi aavistamme, että jos Heidegger tässä yhteydessä välttää käyttämästä termejä *Dasein* tai ajattelijana, hänen epäröintinsä johtuu siitä, että

näistä termeistä käsin on vaikea selittää (vähintään) kahden *Daseinin* tai ajattelijan kohtaamista. Hypoteesinomaisesti kahden puhuvan “subjektin” kohtaamista voi suorastaan kutsua Heideggerin “unohdukseksi” tai asiaksi, jota tämä “ei ole ajatellut” (*Unge-dachtes*) – ja sen esiinsaamiseksi voi hyvin lähteä liikkeelle provokaatiosta, jonka Hegel osoittaa vuorostaan Heideggerille. Jos Hegel on “unohtanut” ajatella olemista, eikö Heidegger olekin “unohtanut” ajatella (vähintään) kahden subjektin välisen suhteen määrittävää “tunnistamista” (*Anerkennung*)?

Missä mielessä Heidegger olisi “unohtanut” ajatella kahden “puhuvan subjektin” kohtaamista?

Tarkastelkaamme ensin sinänsä luontevaa oletusta, jonka mukaan kyseessä olisi kahden *Daseinin* kohtaaminen.<sup>49</sup> *Olemisen ja ajan* terminologiaa seuraten tällainen kohtaaminen kuuluisi kanssaolemisen piiriin. *Olemisen ja ajan* pykälissä 25–27 esitetty kanssaolemisen analytiikka ei kuitenkaan riitä kahden “puhuvan subjektin” kohtaamisen selittämiseksi, sillä kanssaoleminen jää kokonaan epävarsinaisuuden piiriin. Epävarsinaisessa kanssaolemisessa ei ole “subjektia”,<sup>50</sup> instanssia joka varsinaisesti tietäisi olevansa “minä” ja joka voisi siksi “puhua omissa nimissään”. Jos kanssaoleminen ei mahdollista *Daseinin* varsinaista puhetta, se ei myöskään mahdollista varsinaista kuulemistta: kanssaolemisessa puhe on pelkkää jutustelua (*Gerede*). Periaatteessa *Daseinien* välienselvittelyä tulisi kuitenkin tarkastella esimerkkinä varsinaisesta kanssaolemisesta.<sup>51</sup> *Olemisessa ja ajassa* ei kuitenkaan koskaan kehitellä varsinaisen kanssaolemisen analytiikkaa, ja näyttääkin pikemminkin siltä, että toisen *Daseinin* väliintulo estää *Daseinin* oman olemisen ja näin muodoin myös olemiskysymyksen esiintulon. Heidegger ei kuitenkaan sulje toista *Daseinia* kategorisesti pois varsinaisuuden analyseistään. Pääinvastoin: koska toinen *Dasein* kuuluu *alkuperäisesti* oman *Daseinin* rakenteeseen, olemiskysymyksen asettaminen näyttäisi myös edellyttävän varsinaisen kanssaolemisen analytiikan. *Olemisen ja ajan* kautta tarkasteltuna

välienselvittelyllä kahden *Daseinin* välisenä suhteena näyttäisi olevan viime kädessä aporeettinen rakenne: sen sekä *täytyy* että *on mahdotonta* kuulua *Daseinin* omaan olemiseen.

*Daseinin* analytiikka on riittämätön kahden “puhuvan subjektin” kohtaamisen ymmärtämiseksi etenkin siksi, että varsinaisen puheen rooli varsinaisessa kanssaolemisessa jää hämäräksi. Myöhemmässä ajattelussaan Heidegger pohtii sen sijaan paljon puheen olemusta: varsinaisen puheen “subjektia” hän ei kuitenkaan kutsu *Daseiniksi* vaan ajattelijaksi tai runoilijaksi. Heideggerin teoria tällaisesta “puhujasta” on peräisin ennen kaikkea hänen Hölderlin-tulkintoistaan. Hölderlin, “runoilijan runoilija”, kykenee “puhumaan” tai pikemminkin “sanomaan” (*Sagen*) nimenomaan siksi, että hän kuuluu dialogin (*Gespräch*) piiriin.<sup>52</sup> Heideggerin analyysi runoilijan “sanomisesta” esittää kuitenkin, ettei runoilija käy dialogia toisen kuolevaisen vaan ennen kaikkea “jumalan” kanssa: runoilija kuuluu dialogin piiriin siksi, että hän saattaa kuuluville jo edempänä tarkastelemamme totuuden monologin.<sup>53</sup> Tällaisen dialogin ansiosta runoilija kykenee nimeämään jumalan (puutteen), ja välittäessään näin aukeavan “pyhän” “maanmiehilleen” hän “perustaa isänmaan”, jotta “asumisesta” tulisi kuolevaisille mahdollista.<sup>54</sup> Voimme ilmaista tämän myös hieman yksinkertaisemmin sanomalla, että Heidegger kuvaa tällä tavalla myös “totuuden tapahtumista”. Siinä, siis *Ereigniksessa*, oleminen antautuu ajateltavaksi *logoksessa*, jossa ajattelijaa varjelee mahdollisuutta ajatella olemista: “pyhä” on äärelliseltä ja historialliselta “paikalta” käsin tarkasteltu olemisen totuus. Ajatus dialogista totuuden monologina selittää myös ajattelijan dialogin runoilijan kanssa, ja ennen kaikkea Heideggerin dialogin Hölderlinin kanssa. Ajattelijan ja runoilijan dialogi ei ole “samanarvoisten erimielisten välienselvittely”, vaan yhden ja saman totuuden puhumista kahdessa erilaisessa suussa: runoilijan osana on saattaa se sanoiksi, ja ajattelijan osana on “säilyttää” runoilijan sanat, toisin sanoen tuoda esiin runoilijan sanoissa puhuva olemisen totuus.

Runoilijan ja ajattelijan dialogi perustuu siis “samaan asiaan”, jonka ansiosta he ovat “maanmiehiä”: runoilija avaa heidän yhteisen “isänmaansa” kuolevaisten asuinpaikkana ja ajattelijaa selittää näin avautuvan olemisen historiallisen paikan mahdollisuutena ajatella olemisen mieltä.

Olemme kuitenkin nähneet, ettei oletus, jonka mukaisesti dialogin perustana on “sama asia”, selitä Hegelin ja Heideggerin välistä välienselvittelyä. Toisin kuin Hölderlin, Hegel ei ajattele “samaa asiaa” kuin Heidegger, ja voi jopa sanoa, etteivät he ole missään mielessä “maanmiehiä”: vaikka molemmat ovatkin empiirisesti katsoen saksalaisia, ajatuksen kannalta he kuuluvat kahteen radikaalisti erilaiseen epookkiin, eivätkä he sen takia jaa yhteistä “isänmaata”. Toisin kuin runoilijat, ajattelijat eivät kuulu paikkoihin vaan aikakausiin: jos runoilijan kutsumuksena on perustaa “koti”, ajattelijaa on aina “koditon”, toisin sanoen hän “asuu” ajassa, jossa on kuitenkin mahdoton “asua”.<sup>55</sup> Niinpä Heideggerin teoria “sanomisesta” ei sekään riitä selittämään filosofien välienselvittelyä: “sanomisella” on vain yksi “subjekti” – itse asia, jota eri “subjektit” toistavat –, kun taas välienselvittelyssä on kyse vähintään kahdesta “subjektista”, jotka puhuvat eri asioista. Heideggerin teoria runoilijasta tai ajattelijasta, siis totuuden “sanomisesta”, ei siis sellaisenaan riitä välienselvittelyn käsitteen selittämiseksi.

Tiedämme jo, että Hegelin ajattelussa kysymys (vähintään) kahden itsetietoisuuden välisestä suhteesta on perustavanlaatuisin. Kuten olemme nähneet, vapaus on hänelle ideoista ylin, ja se toteutuu itsetietoisuuksien välisinä kiistoina tunnistamisesta. Myös historiassa ilmenevä järki selittyy vapauden kautta. Vapaus on ensin teleologinen idea, joka vaatii toteutumistaan äärellisissä tilanteissa: näin se johtaa itsetietoisuuksien tunnistamiskiistoihin, joiden myötä yhteisöt luovat “muotonsa”, vapauden kulloisenkin äärellisen, historiallisen muodon. Mutta jokainen vapauden todellistuma hajoaa välttämättä omaan sisäiseen ristiriitaansa – ei siihen ja siihen yhteiskunnalliseen epä-

oikeudenmukaisuuteen, vaan tosiasiaan, ettei vapaus käsitteensä mukaisesti voi pysyä rajoissaan, *missään* rajoissa. Sen takia vapaus on jatkuva liike, jossa sen on käsitteensä mukaisesti jatkuvasti konkretisoiduttava äärelliseksi todellisuudeksi ja hajoitettava oma todellistumansa. Historia ei siis ole Hegelille itsessään ajattoman totuuden vähittäinen esiintulo ajan kuluessa.<sup>56</sup> Historian käsite on sen sijaan jatkuvan muutoksen idea, vapauden oman vapautumisen liike.

Filosofian tehtävänä on ajatella ylintä ideaa, vapautta. Koska vapaus on oman toteutumisenensa prosessi, filosofian on tarkasteltava vapautta sen todellistumien kautta, siis historiassa: filosofia on olennaisesti historianfilosofiaa. Ymmärtääkseen vapauden eri muotoja filosofi tarkastelee historiallisia poliittisia yhteisöjä: se, mikä tapahtumahetkellään oli pahuuden ja rikoksen laukaisema tunnistamiskiista, ilmenee nyt tragediana, jota filosofi voi vain kontemplanoida. Historian filosofin tarkasteleminen ei kuitenkaan vielä takaa, että filosofia tuntisi itsensä, siis että ajattelu ajatteli itseään, niin kuin sen on määritelmänsä mukaisesti tehtävä. Sen takia filosofia on paitsi historianfilosofiaa myös ja mitä olennaisimmin filosofian historiaa: näin filosofia etsii omaa olemustaan omasta historiastaan.

Filosofin tarkastellessa filosofian historiaa kyse ei enää ole pelkästä kontemplaatiosta, kuten poliittisen historian yhteydessä: toisin kuin menneet yhteisömuodostelmat, aikaisemmat filosofit eivät ole “kokonaan menneitä” vaan “yhä eläviä”.<sup>57</sup> filosofiaa määrittää eriaikaisten samanaikaisuus. Niinpä filosofin suhde aikaisempaan filosofiaan – filosofian historian elementtinä oleva “dialogi”, tai kuten Hegel sanoo, “kumoaminen” (*Widerlegung*) – ei jäsenny pelkän teoreettisen kontemplaation kautta. Sen sijaan myöhempi filosofi pyrkii *tunnistamaan* aikaisemman filosofin: kyse on ajattelun *praksiksesta* eikä pelkkään ideaan kohdistuvasta *theoriasta*. Tietysti myös teoriolla on osuutensa filosofian historiassa: myöhemmän ajattelijan on pyrittävä tuntemaan aikaisemman ajattelijan “systeemi”, hänen *poiesiksensa* tulos, hänen

henkensä merkki. Mutta tuo “merkki” on kuin pyramidi, sinänsä kuollut kuori: sitä ei voi elvyttää, vaan se on *käännettävä* nykyisyyden kielelle, ja samalla sen alkuperäinen totuus menetetään.<sup>58</sup> Kuolleen totuuden muodon elvyttämisen asemesta filosofian historian varsinainen päämäärä on “pyramidissa” viipyvän “elävän hengen” tunnistaminen, siis sen tunnistaminen, mikä aikaisemmassa ajattelijassa “ei kuole vaan elää ikuisesti”. Historiallisen filosofin “ikuisesti elävä henki” on hänen luova ja muotoa antava vapautensa, joka ilmenee hänen metodinaan. Filosofian historian *praxis* on pyrkimys tunnistaa tuollainen “henki”, siis pyrkimys tunnistaa ajattelijana *ajattelijana*, ajatuksen vapautena. Näin hänet tunnistetaan tutuna ja läheisenä ja kuitenkin ehdottoman outona: mennyt ajattelijana on tuttu, sillä hänkin on vapaa, ja hän on outo, sillä historiallisuuden takia hänen vapaudelle antamansa muoto on “meille menneitä”. Tällainen tunnistamisen prosessi sitoo filosofian historian muodostavat ajattelijat eräänlaiseksi eriaikaisten samanaikaisuuden määrittämäksi filosofien yhteisöksi, “eleusiksen tulen” vartijoiden veljeskunnaksi.<sup>59</sup> Tämä “veljeskunta” ei määrity yhteisestä muodosta käsin, kuten “samanaikaisten yhteisöissä”, siis poliittisissa yhteisöissä. Se määrittyy vapauden puhtaasta ideasta käsin: kyse on ajattelun vapauden tunnistamisesta sellaisenaan. Toisin kuin äärellisessä yhteisössä, tässä äärettömässä yhteisössä vapauden alkuperä ei enää ole pahuus ja rikos vaan luomisvoima. Tämä tunnistaminen, vapauden tunnistaminen vapautena, on ainoa todella tyydyttävä vapauden tunnistaminen, ainoa vapauden ideaan todella soveltuva yhteisö. Kun filosofian perustana oleva *filia* määritellään tällä tavalla vapautena, *filia* filosofian transsendentaalisena ehtona ja *filia* filosofian eksistentiaalisena ehtona lankeavat yhteen – filosofian historiana, joka on itse filosofia.

Heideggerin kuvaukset “toisen vapauden tunnistamisen” kaltaisista ongelmista jäävät yleensä sivuhuomautuksiin. Hänen artikkelissaan “Andenken” Hölderlinin säkeestä “Vaan missä ovat ystävät?” tekemänsä analyysi antaa meille kuitenkin avaimen “toisen”



ongelmaan.<sup>60</sup> Heidegger painottaa ensin, että Hölderlinin kysymys on ”aito kysymys”, jonka kautta siis tavoitellaan erästä runouden ja ajattelun olennaisista elementeistä. ”Vaan missä ovat ystävät?” ei kysy *ketkä* ovat ystäviä eikä *paljonko* heitä on: säe edellyttää, *että* ystäviä *on* ja että ystävyys on aina *mahdollista*, ja kysyy sen sijaan *missä* ystävät ovat ja mikä on heidän paikkansa, ei siis heidän maantieteellinen sijaintinsa vaan heidän olemuksellinen paikkansa (*Wesensor*).<sup>61</sup> Toisin sanoen ”ystävälle” esitetty kysymys kuuluu: mikä on hänen (ajattelevan/ runollisen) puheensa alkuperä?

Samaan tapaan Heidegger selittää, että aito välienselvittely Hegelin kanssa edellyttää ennen kaikkea Hegelin paikan määrittämistä. Hegel voi ilmetä ”subjektina subjektin edessä” vain sillä ehdolla, että hän seisoo vakaasti paikallaan, ei ”täällä” (*Da*) vaan tuolla, toisaalla. Lopulta Heidegger voi kartoittaa oman paikkansa, oman *Da-seininsa* paikan, vain suhteessa tuollaiseen toisen ajattelijan avaamaan toisenlaiseen paikkaan.<sup>62</sup> Missä Hegel on? Heideggerin terminologiaa seuraten hän ei ole ”lähellä ja etäällä” (kuten oleminen); hän on ”heimolainen (*verwandt*) ja muukalainen”. ”Heimolaisen ja muukalaisen” paikka on historiallinen paikka, joka aukeaa olemisen kohtalon osuessa kohdalle, jossa siihen on vastattava *logoksessa*. Hegelin paikka ei ole ”Saksa” vaan ”metafyysiikan huipentumisen aikakausi”: näin Hegel seisoo epokaalisella paikallaan vastapäätä Heideggerin omaa, myöskin epokaalista paikkaa. Tällaisten paikkojen välinen etäisyys, tosiasia että ne avautuvat vain toisistaan käsin, on itsensä historiallisuuden omin elementti.

Välienselvittelyssä esiin tuleva ”ystävä”, siis toinen filosofi, ei ilmene ilmiön lailla ”näkemisen” visuaalisessa elementissä vaan ”kuulemisen” auditiivisessa elementissä. Kuultavissa oleva asia ei ole Heideggerille merkityksen kantaja vaan ”ääneksi” mielletävissä oleva ”kutsu”: se, mikä koskettaa, puhuttelee ja vaatii sen tähden vastausta. Jos ”valon” rekisterissä esiin tulevan ilmiön ajattelemisen kriteerinä on totuus *aletheian* tai oikeellisuus-

den mielessä, ”äänen” rekisterissä kuuluville tulevan toisen ajattelijan kuulemisen kriteerinä on oikeudenmukaisuus *tisiksen*<sup>63</sup> merkityksessä: on oikeudenmukaista kuulla tätä, antaa tämän tulla kuuluville, vastata tälle. Tällainen oikeudenmukaisuus ei kysy, kuuluako *oikein*, vaan yksinkertaisesti: *kuullaanko* toista? Annetaankin toisen tulla kuuluville ja siis ilmetä *puhuvana*?

Kun ”ystävä” tulee kuuluville, hän ilmenee *merkkinä* (*Zeichen*). Heideggerille merkki ei viittaa sanojen merkitykseen, vaan pikemminkin sanat kuuluville tuovaan henkilöön, välienselvittelyn tapauksessa aikaisempaan ajattelijaan. Mutta ajattelijaa ei ole henkilö sinä mielessä, että hänestä kannattaisi kysyä, *kuka* hän on, vaan sinä mielessä, että hän on merkkinä olemisen *kokemuksesta*: koska merkki osoittaa kohti (*zeigen*) kokemusta, se osoittaa samanaikaisesti kohti koettavaa olemista ja kokevaa ajattelijaa. Oleminen ilmenee tällöin epokaalisella tavalla. Mutta myös ajattelijaa tulee esiin ”äänensä”. Hänen ”äänensä” on hänen puheensa lähde, *diktamen*, eräänlainen perussävel tai -rytmi, joka samastuu lopulta ajattelijan kulkemaan ”tiehen” tai liikkeeseen, jota Hegel kutsuisi tämän metodiksi. ”Ääni” on jälki ajattelijan kokemuksesta, tavasta jolla oleminen on ajanut hänet tielle kohti olemisen mielen sanoiksi saattamista.

Merkki on siis merkki olemisen kokemuksesta. Kuitenkin ”merkki” tulee esiin vain aikaisemman ajattelijan ”sanojen” ansiosta (joita Hegel kutsuisi hänen teoksikseen). ”Oikea” suhde tuollaisiin merkkinä seisoviin sanoihin on Heideggerin käsitteistöissä sanojen ”säilyttäminen” (*Gewahren*: säilyttää ja tehdä todeksi). ”Sanojen säilyttäminen” on välienselvittelyn *logoksen* varsinaisen elementti. Tämä *logos* ei puolestaan ole sen paremmin säilytetty sana kuin säilyttäjän tulkitseva sana: se on nimenomaan *käännös* kahden olennaisesti yhteismitattoman sanomisen tavan välillä. Heideggerin mukaan käännös on olennaisesti väkivaltaisen: se siirtää sijoiltaan ja muuttaa oudoksi niin lähtökohtana olevan puheen kuin sen vastaanottavan puheen.<sup>64</sup> Täsmällisyyden ja



oikeellisuuden puute ei todista ajattelevaa käännöstä vääräksi. Sen sijaan se, *että* menneisyydestä kutsuva puhe käännetään, merkitsee sitä, että siihen nähden ollaan oikeudenmukaisia: sille annetaan sananvuoro, sille suodaan puheoikeus. Käännös siis sitoo käännettävän ja kääntävän ajattelijan yhteisöksi. Niinpä esimerkiksi Heideggerin tärkein Hegeliä koskeva artikkeli, “Hegels Begriff der Erfahrung”, on oikeellisuuden kannalta hirviömäisen väärä selvitys Hegelin ajattelusta, ja silti se on Hegelin ajattelun oikeudenmukainen käännös Heideggerin ajattelun kielelle: kyse ei siis ole käännöksestä kahden eri äidinkielen, kahden luonnollisen kielen välillä vaan käännöksestä kahden ajattelun kielen välillä, kahden “äänen” välillä, kahden metodin välillä. Ajatteleva käännös on mahdollinen siksi, että edeltävä ajattelija tulee esiin *tisiksen* liikkeen myötä: tällöin edeltävä ajattelija on merkki, merkki olemisesta ajattelun transsendentaalisena ehtona ja merkki ajattelemisesta ajattelun eksistentiaalisena ehtona. “Ajatteleminen” tarkoittaa tällöin käännettävän ajattelijan ehdottoman ainutkertaista “kulkemista”, tietä ja metodia. Sen takia käännös ei välitä olemisen mieltä. Päinvastoin: juuri siksi, että käännöksen on mahdotonta toisintaa toisen sanoja, se tuo kuuluville toisen tavan pysytellä olemisen edessä. Ja koska se kuitenkin kutsuu uusia sanoja, siis käännöksen *de jure* mahdotonta kieltä, se antaa yhtä ajattelemisen aihetta: sen takia käännös on ajattelun tulevaisuus.

Näin huomaamme, että Hegelin ja Heideggerin käsitykset filosofien dialogista ovat lopulta varsin samankaltaisia. Kummassakin tapauksessa itse ajatteleminen samastuu ajattelijoiden historian halki ulottuvan yhteisön ylläpitämiseen. Kummassakin tapauksessa tie kohti edeltävää ajattelijaa kulkee hänen puheensa käännöksen kautta, ja käännös on väkisinikin väkivaltainen ja “väärä”. Ja kummassakin tapauksessa edeltävä ajattelija vaatii käännöstään siksi, että hänen teostensa ytimessä piilevä elävä, vapaa “ääni” kykenee yhä kutsumaan meitä: Hegel kutsuu sitä hänen eläväksi hengekseen, Heidegger rytmiksi ja ääneksi, ja voisimme yhtä hyvin

kutsua sitä Herakleitoksen nimeämäksi tuleksi. Kummassakin tapauksessa tuollainen “henki” on *thaumazeinin* jättämä jälki ja sikäli yhtä aikaa merkki “ajattelun asian” esiintulosta ja “ajattelijan kulkemasta tiestä”. Hegel näkee edeltävässä ajattelijassa pikemminkin merkin ajattelun olennaisesta vapaudesta, Heidegger merkin olemisen anteliaisuudesta. Siitä huolimatta viime kädessä he edellyttävät toinen toisensa.

#### HEGELIN JA HEIDEGGERIN VÄLIENSELVITTELY

Seuraamani ajatuskulun päättyessä katson voivani määritellä Hegelin ja Heideggerin välisen “rakastavan kiistan”<sup>65</sup> heidän välienselvittelykseen. Ajatuskulun mittaan myös itse sana “välienselvittely” on saanut tarkan määritelmänsä. Välienselvittely ei perustu olemisen määrittävälle erolle vaan ajattelun luonnetta koskevalle erimielisyydelle. Se ilmenee *polemoksena*, jonka olemuksena ei ole ajattelun asian läheisyys ja etäännyminen vaan ajattelijoiden keskinäinen sukulaisuus ja vieraus. Välienselvittelyn *logos* on itsensä käännöksen liike, joka avaa historiallisuuden ulottuvuuden sen sijaan, että se perustaisi olemisen mielen ilmituovan sanan tai lauseen. Tämä selvitys välienselvittelystä ei vain selitä, mitä tapahtuu Heideggerin kohdatessa Hegelin. Lisäksi se tuo esiin kaksi muuten ehkä varjoon jäävää ajatuskulkua, nimittäin Hegelin tavan ajatella “toisen vapauden tunnustamista” ja Heideggerin tavan ajatella “varsinaista kanssaolemista”. Niin Hegelin “vapaiden yhteisö” kuin Heideggerin “varsinainen kanssaoleminenkin” toteutuvat täydellisesti vain filosofien yhteisössä. Näin määritetyt ajattelijoiden yhteisöt irtaantuvat tutkimiini filosofioihin liittyvistä (ennen kaikkea poliittisista) riskeistä – yhtäältä solipsismista ja toisaalta ihmisen olemassaolon palauttamisesta kansan olemassaoloon. Kärjistäen voin sanoa, että Hegelin ja Heideggerin käsitteistöistä lähtien vain ajattelijoiden yhteisö sisältää lupauksen demokratian mahdollisuudesta. Mutta jos heidän kuvaamansa ajattelijoiden yhteisö sisältääkin mahdollisuu-

den lähestyä toisella tavalla yhä avointa kysymystä yhteisön olemuksesta, se sisältää myös varjonsa: lopulta kyse on *vain* filo-

sofien keskinäisestä vihollisuudesta ja ystävydestä, ajattelijoiden yhteisöstä, filosofien veljeydestä.

#### v i i t t e e t

1. Esittelen tässä artikkelissani väitöskirjani *Heidegger avec Hegel: une explication philosophique* (hyväksytty Strasbourgin Marc Bloch-yliopistossa syksyllä 2000) tuloksia. Artikkelimuoto velvoittaa minut esittämään pelkkiä teesejä siinä, missä väitöskirja todistaa teesinsä pitkällisten analyysien kautta. Eräästä edempänä esittämistäni väitteistä saattavat tuntua jyrkiltä, ja voin vain toivoa lukijan luottavan siihen, etten esitä niitä kevytmielisesti vaan varsin tietoisena tavasta, jolla aiheeni saa minut tarkistamaan ja muuntamaan eräitä yleisiä käsityksiä Hegelin ja Heideggerin ajatteluista.
  2. Tämän asenteen löytää jo *Olemisen ja ajan* pykälästä 1, jossa Heidegger kertoo vastustamansa käsityksen olemisesta huipentuvan Hegelin *Logiikassa*.
  3. Vrt. esim. "Die Zeit des Weltbildes", teoksessa *Holzwege*, s. 99.
  4. Mimeettisen kilpailun käsitteestä yleensä vrt. Philippe Lacoue-Labarthe, "L'écho du sujet", s. 262, ja Hegelin ja Heideggerin välisestä mimeettisestä kilpailusta vrt. Lacoue-Labarthe, "L'oblitération": molemmat artikkelit ovat ilmestyneet teoksessa *Le sujet de la philosophie*.
  5. Tällaiseen strategiaan turvautuvat mm. Jan van der Meulen teoksessa *Heidegger und Hegel, oder Widerstreit und Widerspruch* sekä Jacques Taminiaux artikkeleissa "Le dépassement heideggerien de l'esthétique et l'héritage de Hegel" (teoksessa *Recoupelements*) ja "Finitude et absolu: remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant" (teoksessa *Le regard et l'excédent*).
  6. Hegeliä ja Heideggeria on tuskin vielä "ylitetty" tähän tapaan. Sen sijaan lukuisat ajattelijat ovat läheneet liikkeelle heidän välisestään jännittestä ja luoneet tältä pohjalta oman teoriansa: tällöin kyse ei ole niinkään synteeseistä kuin yrityksistä hyödyntää yhtä aikaa mitä heterogeenisimpia aineksia. Esim. Adorno, Arendt, Sartre, Bataille, Levinas, Blanchot, Derrida, Lacan ovat kaikki Hegelin ja Heideggerin välisen kiistan jälkeläisiä.
  7. Heidegger selittää tätä välttämättömyyttä luentosarjansa *Der deutsche Idealismus* alussa, s. 2-3.
  8. "Jotta jossakussa filosofiassa asuva elävä henki kykenisi tulemaan esiin, sen on syn-
- nyttävä sukulaissielun avulla (*durch einen verwandten Geist*). – Filosofissa ei ole edeltäjiä eikä seuraajia." (Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, teoksessa *Werke II*, s. 16-17.) Heidegger selittää tätä filosofien keskinäistä sukulaisuutta tällä tavalla: "Jos filosofiassa ei ole edeltäjiä eikä seuraajia, niin se ei tarkoita, että filosofit olisivat yhdenmukaisia toisilleen vaan päinvastoin sitä, että jokainen todellinen filosofi on *samanaikainen* kuin toinen todellinen filosofi, ja tämä johtuu juuri siitä, että itse kukin on sisimmässään oman aikansa sana." (Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 45.)
  9. Selitän kyseisen aporian tarkemmin artikkelissani "Filosofien ystävyys" (teoksessa *Filosofien ystävyys* [1998]).
  10. Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, VIII, 1156 b.
  11. Heidegger, *Sein und Zeit* § 6, s. 27. (Vrt. suom. *Olemisen ja aika*, s. 49; olen kuitenkin muuttanut käännöksen.)
  12. Vrt. esim. Heidegger, *Identität und Differenz*, s. 38.
  13. Omien *Filosofian historian luentojensa* alussa Hegel asettuu alttiiksi analogiselle jännitteelle yhtäältä itsensä totuuden ja toisaalta totuuden esiintuloon vaikuttaneiden edeltävien filosofien välillä: "*Filosofian historia esittää meille jalojen henkien gallerian; henkensä valppauden ansiosta he ovat pureutuneet asioiden, ihmisten ja jumalan luontoon, paljastaneet meille sen syvyyden, ja työstäneet meille korkeimman tiedon aarteiden*. Filosofia ylipäänsä muodostuu tuosta aarteesta, johon itsekin osallistumme; näissä luennoissa opimme ja käsitämme sen *syntyminen (Entstehung)*." (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, s. 14, vrt. sama, s. 20, vrt. sama, III, s. 265.) Hegel ja Heidegger ovat yhtä mieltä siitä, ettei filosofiaa ole ilman filosofian historiaa, ja että totuus on tavoitettavissa vain dialogissa filosofian historian kanssa. Auki jää toistaiseksi, mikä on tuollaisten "dialogien" luonne: mitä ovat "välienselvittelyt" tai, kuten Hegel *Logiikan tieteessä* sanoo, "kumoamiset" (*Widerlegung*), (*Wissenschaft der Logik II*, s. 249).
  14. Heideggerin luennot *Der deutsche Idealis-*

- mus (1929), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (1930/1931) sekä koottujen teosten niteessä *Hegel* julkaistut luennot *Die Negativität* (1938/1939, 1941) ja *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (1942).
15. *Identität und Differenz*, s. 36.
  16. Vrt. esim. "Negativiteetin kysymättäjättäminen seurauksena ajattelun olemuksen kysymättäjättämisestä", "Die Negativität", teoksessa *Hegel*, s. 14.
  17. "Dialogi ajattelijan kanssa voi koskea vain ajattelun asiaa. 'Asia' merkitsee annetun määrityksensä mukaisesti kiistatapausta, Kiistaisaa (*das Strittige*), joka on ainoa tapaus (*Fall*), joka ajattelua koskee. Muttei ajattelu löydä Kiistaisan kiistaa ikään kuin riitaa etsimällä. Ajattelun asia on se, mikä jossakin kiistassa on itsessään kiistaisaa. Sanamme kiista (*Streit*) (muinaisyläsaks. *strit*) ei tarkoita ensisijaisesti eripuraa vaan ahdinkoa. Ajattelun asia ahdistaa ajattelua siten, että se tuo ajattelun asiansa luo ja asiasta käsin itsensä ajattelun luo." ("Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik", teoksessa *Identität und Differenz*, s. 31.)
  18. Seuraavat määritelmät löytyvät Heideggerin artikkelista "Aletheia (Heraklit, Fragment 16)", teoksessa *Vorträge und Aufsätze*, s. 259-266.
  19. "Aletheia", s. 269, vrt. myös. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, s. 110. "Välienselvittelyksi" (*Auseinandersetzung*) kääntämämme sana on siis alun perin käänös Herakleitoksen termistä *polemos*. *Polemos*, *Auseinandersetzung* – ja ranskan kielen sana *explication* – tarkoittavat sekä asian selittämistä että kiistaa: ideana on siis, etteivät asiat kiistatta selkene. En ole löytänyt suomen kielestä vastaavaa sanaa, ja viittaan termiin *Auseinandersetzung* termillä "välienselvittely", joka kuitenkin antaa kuuluville vain yhden alkuperäisen termin aspekteista.
  20. Heidegger, "Logos (Heraklit, Fragment 50)", teoksessa *Vorträge und Aufsätze*, s. 203.
  21. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, s. 320. Heidegger toteaa kuitenkin useaan otteeseen, että huolimatta herakleitoslaisesta perinnöstään Hegel, toisin kuin Hölderlin, ei ole ymmärtänyt tämän ajattelun olemusta. Vrt. esim. "Hegel und die Griechen", teoksessa *Wegmarken*, s. 430.
  22. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, s. 82.
  23. Yleensä Heidegger väittää Hegelin olemiskäsitöksen perustalla olevan Aristoteleen *Fysiikan*. Teoksessaan *Hegels Phänomenologie des Geistes* hän palauttaa Hegelin kuitenkin Aristoteleen *Peri Psykheen*, mutta ymmärtää sen hyvin yksinkertaisessa mielessä, jonka seurauksessa hengestä tulee eräänlainen universaalinen eläin, jonka olemuksena on ylläpitää itsensä sellaisenaan. Hegelin henki ei kuitenkaan ole pelkkä "eläin" vaan "sielu", ja näin ollen sen olemuksena ei ole samanapysyminen vaan muutos. Hänen kriittinen uudelleentulkintansa Aristoteleen teoksesta *Peri psykhe* on hyvin rikas: kyse ei suinkaan ole pelkästä toistosta.
  24. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, s. 187.
  25. Päinvastoin kuin Heidegger väittää, Hegel ei missään tapauksessa noudata Descartesin ja Kantin liikkeelle saattamaa *ego cogiton* logiikkaa, vaan hän päinvastoin kritisoi sitä ankarasti. Tämän seurauksena myös Heideggerin väite, jonka mukaan Hegel jää kiinni "representaation metafysiikkaan", on täysin virheellinen. Vrt. etenkin luku "Die idee des Erkennens" teoksessa *Wissenschaft der Logik II*.
  26. "Hegels Bergiff der Erfahrung", teoksessa *Holzwege*, s. 132.
  27. Saman väitteen löytää esim. Jean-Luc Nancy artikkelista "Surprise de l'événement" (teoksessa *Etre singulier pluriel*), ja katson, että *Ereigniksen* ja Absoluuttisen hengen "samuuden" voi todistaa varmemmin kuin Nancy rohkenee olettaa. Vrt. etenkin Bernard Bourgeois, "Dialectique et structure" teoksessa *Etudes hégéliennes. Raison et décision*.
  28. Vrt. *Wissenschaft der Logik II*, s. 573.
  29. Hegel selittää ajattelemaan ryhtymisen taapahtuman luvussa "Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" teoksessa *Wissenschaft der Logik I*.
  30. "Mutta kieli on monologi", sanoo Heidegger esseessään "Der Weg zur Sprache", teoksessa *Unterwegs zur Sprache*, s. 265. Esseessään "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" Heidegger samastaa dialogin tuohon kielen alkuperäiseen monologiin. Hän löytää tällöin dialogin olemuksen Hölderlinin säkeistä "siitä lähtien kun olemme dialogi /ja kykenemme kuulemaan toinen toisamme". Me, ihmiset, emme *käy* dialogia keskenämme: me *olemme* dialogi, sillä olemme Yhden ja Saman meidän lävitsemme käymä monologi. Tuon alkuperäisen dialogin ansiosta kykenemme "kuulemaan toinen toisiamme", mikä ei tarkoita edes kykyämme puhua keskenämme vaan tuota kykyä edeltävää kykyä kuulla Yhden ja Saman puhe toinen toistemme puheessa. ("Hölderlin und das Wesen der Dichtung", teoksessa *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 38-40.)

31. Esseessä “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” kuvatun “asian” olemuksena olevan “kiistan” voi siis ymmärtää myös protopoliittisessa mielessä. Artikkelissaan “Das Ding” Heidegger selittää termiä *Ding* (asia) vetoamalla muinaisyläsaksan sanaan *thing*, joka tarkoittaa “kokoontumista käsittelemään puheena olevaa asiantilaa, kiistatapausta”: *thing* tarkoittaa siis käräjiä. Kerrankin latinan kieli on yhtä “ajattelevaa” kuin saksa, sillä *thing* tarkoittaa samaa kuin *res*: “res publica ei tarkoita: valtio, vaan se, mikä koskee itse kutakin kansan jäsentä, mikä “omistaa” heidät ja mitä käsitellään sen takia julkisesti”. Samaten termi *causa* ei tarkoita alun perin “syytä” vaan kiistatapausta, sitä mistä yhteisössä on kyse. (“Das Ding”, teoksessa *Vorträge und Aufsätze*, s. 167.)
32. Heideggerin yhteydessä termi “subjekti” on tietysti mielivaltainen: hänen tavoitteenaan on nimenomaan “dekonstruoida” länsimainen ajatus subjektista ja tuoda sen tilalle ajatus *Daseinista* tai Kuolevaisista. Perusero on seuraavanlainen: siinä missä subjektista voi kysyä, *mikä* se on, *Daseinista* kysytään, *kuka* se on. Seuraavassa käytän kuitenkin termiä “subjekti” Heideggerista poikkeavalla tavalla siten, että viittaan termillä myös Heideggerin omaan ajatteluun. “Subjekti” merkitsee tällöin yksinkertaisesti “suhdetta itseän”, oli tuon suhteen tuottama identifikaatio siten millainen hyvänsä.
33. Vrt. esim. J. Derrida, “Ousia et grammé”; Denise Souche-Dagues, “Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d’après le § 82 de Sein und Zeit”; Christophe Bouton, “La conception hégélienne du temps à Iéna”; vrt. myös Koyré, “Hegel à Iéna”.
34. Catherine Malabou tiivistää skandaalin tällä tavalla: “Heideggerin *Olemisen ja ajan* lopussa esittämä Hegel-luenta jättää meidät monessa mielessä hämmennyksen valtaan: eikö Heidegger, voidakseen väittää, että Hegel huipentaa länsimaisen metafysiikan kohtalona olevan “vulgaarin aikakäsityksen”, itse harjoitakin kritikoimaansa luku tapaa? Eikö hän päädykin *tasapäistämään dialektisen ajan voidakseen osoittaa dialektisen ajan olevan tasapäistetty aika?*” (Catherine Malabou, *L’Avenir de Hegel*, s. 178.)
35. *Sein und Zeit*, § 82, s. 428; vrt. *Olemisen ja aika*, s. 504-505.
36. Hegel, esim.: “Aika on subjektin itsensä olemisen”. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik III*, s. 156.
37. Vrt. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, s. 211; Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 55.
38. Vrt. myös Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, luku “L’ego’ et le ‘Dasein’”; Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, luku “Voix de la conscience et vocation de l’Être”; Jacques Taminiaux, *Lectures de l’ontologie fondamentale*, luku “D’une double lecture de Descartes”.
39. *Phänomenologie des Geistes*, s. 36.
40. Kuten Bataille, Heidegger kritisoi Hegeliä siitä, ettei tämä ota kuolemaa “vakavasti”, sillä kuolema ei muodostu Hegelille ajatuksen *katastrofiksi* vaan päinvastoin antaa ajattelemista ja herättää loputtomasti puhetta: kuolema on hänellä *logoksen* palveluksessa. (Heidegger, “Die Negativität”, in *Hegel*, GW 68, s. 24.) Mutta voiko Heideggerinakaan vakavasti väittää tekevän kuolemasta ajatuksen katastrofin sanan varsinaisessa merkityksessä, so. siten, että kuolema estäisi kokonaan ajatuksen, puheen ja *logoksen*? Ei tietenkään.
41. *Phänomenologie des Geistes*, luku A I.
42. *Phänomenologie des Geistes*, luku VII, B, a–b ja luku VII, C.
43. *Phänomenologie des Geistes*, s. 145.
44. Vapauden idea, siis idea sinänsä, toteutuu silloin kun “minä olen vapaa ja yleinen, ja myös muut ovat vapaita, myös Miniä, samantaisia kuin minäkin, siis kun saavutetaan suhde Vapaasta Vapaaseen” (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, s. 122).
45. Vrt. *Phänomenologie des Geistes*, s. 242-243; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 46-49.
46. *Phänomenologie des Geistes*, s. 493.
47. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, s. 6.
48. Heidegger, *Der deutsche Idealismus*, s. 4.
49. Ja luentosarjan *Der deutsche Idealismus* mukaan välienselvittelyssä Hegelin kanssa on kyse *Daseinista*: ainakin se kuuluu “meidän *Daseiniimme*” siten, että “välienselvittely [saksalaisen idealismin] kanssa on *Daseinin* olennainen välienselvittely itsensä kanssa”. (*Op. cit.* s. 231). Vrt. myös Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)*, s. 140.
50. *Dasein* identifioituu kysymyksen “kuka?” kautta. Varsinainen *Dasein* määrittyy mahdollisuutena vastata tähän kysymykseen “minä”. Kanssaolemisen epävarsinainen *Dasein* on sen sijaan “kuka tahansa”, *das Man*. Kanssaolemisessa ei ole kyse minun olemisestani vaan kenen tahansa olemisesta, ja sen takia kanssaolemisella ei ole varsinaista “subjektia”. Vrt. *Sein und Zeit*, § 27.
51. Heidegger mainitsee varsinaisen kanssaole-

misen mahdollisuuden etenkin *Olemisen ja ajan* pykälässä 50. Kuvatessaan *Daseinin* oman, varsinaisen olemisen konstituoitumista olemisessa kohti kuolemaa, Heidegger luettelee eräitä maailmassaolemisen tapoja, jotka myöskin kuuluvat *Daseinin* omaan, *varsinaiseen* olemiseen: "*Daseinilla* voi olla edessään myös matka, välienselvittely (*Auseinandersetzung*) toisen kanssa tai luopuminen jostakin, mitä *Dasein* itse voi olla: kyse on omista olemisen mahdollisuuksista, jotka perustuvat kanssaolemiseen muiden kanssa." (*Sein und Zeit*, s. 250; *Oleminen ja aika*, s. 307, käännöstä on muutettu). Myös kanssaoleminen, eikä vain oleminen kohti kuolemaa, *voi* siis olla varsinaista, ja varsinainen kanssaoleminen toteutuu esimerkiksi/nimenomaan välienselvityksissä.

52. Ks. esim. "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", teoksessa *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*.
53. Vrt. viite 30. Kysymys dialogista merkityksessä *Gespräch* on olennaisesti kysymys ymmärtämisestä tai tulkimisesta, *hermeneuein*, ja ymmärtämisen olemus on Heideggerin mukaan selitetty ensi kertaa Platonin dialogissa *Ion* (vrt. *Unterwegs zur Sprache*, s. 122). Platon vertaa dialogissaan innoitusta magnetismiin: Muusa innoittaa runoilijat, jotka puolestaan välittävät innoituksen muille – rapsodeille ja heidän kauttaan edelleen yleisölle –, ja innoitus liittyy tämän ketjun jäsenet toisiinsa samalla tavalla kuin magneetti rautarenkaat. Runoilija ei välitä jumalaista lahjaa yleisölleen siksi, että hän tuntisi sen muita paremmin, vaan päinvastoin siksi, että hän ei tunne edes itseään: hän on "poissa itsestään", kykenemätön hallitsemaan itseään, ekstaattinen kuin korybantti tai bakkantti. (Vrt. Platon, *Ion*, 533d-533c). Runoilija ei puhu itse, vaan jumala puhuu hänen suullaan. Sama ajatus innoituksen ketjusta jäsentää Heideggerin tulkintoja Hölderlinistä: Hölderlin ei ole puhuva *ego* vaan päinvastoin se, jonka jumalan kutsu on temmannut pois itsestään ja muuttanut jumalaisen mielen tulkiksi. Koska runoilija muuttaa jumalan eleen inhimilliseksi merkiksi, hän voi edelleen välittää jumalaisen mielen (tarpeen) "maanmiehillään", jotka ovat yhtäältä hänen kansansa jäsenet yli-päänsä, toisaalta Platonin kuvaamaa rapsodia vastaavat runon tulkitsijat, siis esimerkiksi Ajattelijat. Runoilija siis käy dialogia jumalten ja maanmiestensä kanssa siinä mielessä, että hän on eri suunnista tulevien merkien

tulkitsija, *hermeneutikos*. Heideggerilaistyyppisen tulkinnan *Ionista* löytää myös Jean-Luc Nancyn teoksesta *Partage des voix*, (etenkin s. 40-).

54. Ele, jossa runoilija perustaa "isänmaan", sisältää Heideggerin selityksen Aristoteleen *genokseksi* kutsuman asian alkuperästä. *Genos*, tai *Geschlecht*, on laji, suku, heimo, jne. Kuten jo Aristoteles selittää, *genoksen morfe* ei ole *eidos*, siis järjen tavoitettavissa oleva idea (*Metafyysiikka* V, 28, 1024a-d). Koska *genoksen* esiin tuova *logos* on Heideggerilla peräisin "jumalasta" ja "runosta", *genoksen* muoto ei myöskään ole luonnollinen, esim. biologinen määrite: Heideggerin ajattelu on eittämättä "nationalistista", muttei kuitenkaan "rasistista" sanan barbaarisimmassa merkityksessä. *Genoksen* peruspiirre (*GrundRiss*) on käsilläolevan kielen mahdollistama teos, jossa totuus tulee esiin avaten kulloisenkin *genoksen* "paikan". Analogisen ajatuksen löytää Hegelin "Historianfilosofian" johdannosta. Samaan tapaan kuin runoilija, historian sankari avaa intohimoisella (sokealla ja selvänäköisellä) toiminnallaan tulevan *genoksen* mahdollisuuden: hän muuttaa syntyvän ajanhengen uuden kansanhengen mahdollisuudeksi. Hegelin sankari ja Heideggerin runoilija eivät eroa toisistaan siksi, että edellinen *tuntisi* idean ja *tietäisi*, mitä tekee (hän on "järjen juonen" uhri) tai siksi, että hän rakentaisi (*poiein*) uuden valtion (hän vain repii olemassa olevan yhteisön rikki). Sen sijaan he eroavat siksi, että sankari on ennen kaikkea poliittinen hahmo, siis rikollisen toiminnan agentti, kun taas runoilija on "viaton" ja "toimeton". Sankari puhkaisee nykyhetken ja muuttaa sen kansojen kuolemisen ja syntyminen pisteeksi, runoilija on "epäajanmukainen", silta ehdottoman menneisyyden ja ehdottoman tulevaisuuden välillä. Hegel ja Heidegger käsittävät historian *genosten* seuraantona. Aristoteleen tapaan he ajattelevat, että *genoksia* on välttämättä paljon, ja ettei niitä voi koota kaikkien *genosten genokseksi*. Sen takia historiallisten kansojen seuraanto ei paljasta esimerkiksi "ihmisyyden ideaa". Mutta *genosten* väliset erot levittävät auki itsensä historiallisuuden elementin.
55. Vrt. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 129.
56. Tällainen tulkinta, joka tosiasiaassa tekee historiasta turhan, pinnallisen käsitteen, implikoisi myös "historian lopun" mahdollisuuden. Ajatus "historian lopusta" on peräisin Alexandre Kojéveltalta. Hänen tavattoman vai-



kutusvaltaisen luentosarjansa *Introduction à la lecture de Hegel* tärkeimpänä oivalluksena voi pitää ihmisen (eikä vain abstraktin idean) tulemista Hegel-tutkimuksen keskipisteeseen. Kojëven tulkinta on kuitenkin monessa suhteessa harhaanjohtava: etenkin hänen tapansa löytää ihmisen olemus herran ja rengin dialektiikasta sekä hänen ajatuksensa “historian lopusta” ovat perusteettomia ja virheellisiä. Hegelillä historian käyttövoimana on *vapauden idea* (hengen idea on vapaus koska sen oleminen on teko. Hengen todellistumisen liikkeestä ks. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, s. 51-55; III, 480-481; III, 507). Ajallistuessaan vapauden idea tulee samanaikaisesti todeksi (vapaus ei voi jäädä abstraktiksi) ja epätodeksi (konkretisoitunut vapaus on muodon saanut, äärellinen vapaus, eikä vapautta määritelmän mukaisesti voi pysäyttää äärelliseen muotoon). Tämä ristiriita on historian liikevoimana: vapauden ideana on sen oma loputon luominen ja tuhoutuminen. Ajatus historian lopusta, jolloin vapaus olisi saavuttanut lopullisen *muotonsa*, on Hegelin kannalta absurdi: vapaus on määritelmän mukaisesti idea, eikä idea ole muoto vaan liike. Sen takia Hegel ei koskaan väitä saattaneensa kaikkea mahdollista ajattelua loppuunsa, vaan vain kuvanneensa ajattelun, joka on “tässä, nyt, meille” mahdollinen – mikä ei missään mielessä tarkoita, etteikö vapauden idean *välttämättä* tapahtuva uusi, ennenkuulumaton todeksi tuleminen *mahdollistaisi* tulevaisuudessa toisenlaista ajattelua.

57. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, s. 515, I, s. 58.
58. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, s.517.
59. Vrt. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, s. 12.
60. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 128.
61. Tässä yhteydessä Heideggerin tekstiä voi verrata J. Derridan kirjassaan *Politiques de l'amitié* analysoimaan lauseeseen “oi ystävät, ystävää ei ole”. Siinä missä Derridan tutkima lause kyseenalaistaa ystävän *olemassaolon*, Heideggerin Hölderliniltä lainaama lause edellyttää ystävän olemassaolon mahdollisuuden ja kysyy sen sijaan *missä* tämä on. Tässä yhteydessä Heidegger siis olettaa “ystävyyden”, siis “varsinaisen kanssaolemisen” olemassaolon konstitutiiviseksi rakenteeksi. Derrida on oikeassa selittäessään *Daseinin* jäävän yleensä ja olennaisesti yksinäiseksi: huomautan vain, että tutkimassani lauseessa Heidegger kuitenkin raottaa aidon ystävyyden mahdollisuutta ja paljastaa samalla, ettei mahdollista ystävää identifioida samalla tavalla kuin *Daseinia* itseään, siis kysymyksen “kuka?” avulla, vaan kysymyksen “missä?” avulla.
62. Vrt. etenkin johdantoa luentosarjaan “Die Negativität” (teoksessa *Hegel*) sekä luentosarjan *Der deutsche Idealismus* § 20 e.
63. *Holzwege*, s. 353-356.
64. Vrt. *Holzwege*, s. 324-325.
65. Vrt. *Wegmarken*, s. 333

## KIRJALLISUUS

### Hegel:

- (Kaikki lainaukset perustuvat Moldenhauerin ja Michelin toimittamaan laitokseen G. W. F. Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Artikkelissa on lainattu seuraavia koottujen teosten niteitä:
- *Jenaer Schriften 1801–1807*, Werke 2, 1986.
  - *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 1991.
  - *Wissenschaft der Logik I-II*, Werke 5/06, 1986.
  - *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, 1996.
  - *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, 1995.
  - *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Werke 15, 1993.
  - *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, III*, Werke 18, 20, 1996.

### Heidegger:

- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984. Suom. R. Kupiainen, *Oleminen ja Aika*, Vastapaino, Tampere 2000.
- *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
- *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1988.
- *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1987.
- *Hegel*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993.
- *Die Metaphysik der deutschen Idealismus (Schelling)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991.



- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996.
  - *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980.
  - *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart 1994.
  - *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1990.
  - *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Stuttgart 1993.
  - *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978.
- Muu kirjallisuus:*
- Aristoteles, *Nikomakhoksen etiikka*, Gaudeamus, Helsinki 1989.
- *Metafysiikka* Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Bernard Bourgeois, *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*, PUF, Paris 1992.
- Christophe Bouton, “La conception hégélienne du temps à Iéna”, in *Philosophie* n:o 49.
- Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.
- Jacques Derrida, “Ousia et grammé”, teoksessa *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972.
- *Politiques de l’amitié*, Galilée, Paris 1994.
- Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1994.
- Alexandre Koyré, “Hegel à Iéna”, teoksessa *Etudes de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971.
- Philippe Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie, Typographies 1*, Aubier-Flammarion, Paris 1979.
- Susanna Lindberg, *Filosofien ystävyys*, Tutkijaliitto, Helsinki 1998.
- Catherine Malabou, *L’Avenir de Hegel*, Vrin, Paris 1996.
- Jean-Luc Marion, *Réduction et donation*, PUF, Paris 1989.
- Jan van der Meulen, *Heidegger und Hegel, oder Widerstreit und Widerspruch*, Verlag Anton Hain KG, Meisenheim / Glan 1959.
- Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix*, Galilée, Paris 1982.
- Jean-Luc Nancy, *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.
- Platon, *Ion. Teokset I*, Otava 1999.
- Denise Souche-Dagues, “Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d’après le § 82 de Sein und Zeit”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier–mars 1979.
- Jacques Taminiaux, *Recoupements*, Ousia, Bruxelles 1982.
- *Le regard et l’excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye 1977.
  - *Lectures de l’ontologie fondamentale*, Millon, Grenoble 1995.