

Tere Vadén

Luonnot ja jumalat

Johdanto

Heideggerin *Olemisen ja ajan* ladattu kieli ja sanontatapa kantavat raskasta painolastia, ne vihjailevat ja suggeroivat. On luontevaa ajatella, että Heidegger kirjoittaa näin, koska hän haluaa saada meidät huomaamaan, että varsinainen olemisentapa on jollakin tapaa parempi kuin epävarsinainen. Samalla Heidegger kuitenkin jaksaa muistuttamasta päästyäänkin muistuttaa, että *Oleminen ja aika* on fenomenologisten rakenteiden ontologinen kuvaus, jolla ei ole mitään normatiivista sisältöä. Silti – eikä varmaan vähiten juuri Heideggerin kielenkäytön vuoksi – monet tulkitsijat ovat löytäneet teoksesta eettisen ohjelman: varsinaisuutta kohti voidaan pyrkiä pitämällä kuolevaisuus mielessä tai pareminkin sanottuna toiminnassa, hyväksymällä oman olemisenymmärryksen rajallisuus. Autenttisuus näin ymmärrettynä on jotakin neutraalia, sikäli että ihminen voi olla yhtä hyvin varsinaisella tavalla paimen kuin pommikonealentäjäkin.

Myöhempi Heidegger jättää suuren osan kristillispainotteisesta sanastosta taakseen. Kieli muuttuu myyttisemmäksi, puoli-pakanalliseksi. Taaskaan Heideggerin tarkoituksena ei ole puhua siitä, miten pitäisi elää, vaan esimerkiksi pohtia teknologian olemusta tavalla, joka valmistaa tietä toisenlaiselle ajattelulle. Mutta nytkin voidaan Heideggeria tulkita tavalla, joka antaa muodolliset ohjeet. Ajatus on, että voimme käyttää teknologisia laitteita ilman, että omaksumme teknologisen olemisenymmärryksen. Ensimmäinen askel on huomata, että ontologisen tulkinnan mukaan teknologia ei ole ihmisen työkalu,

vaan se tapa jolla oleminen nykyihmiselle paljastuu. Kun ymmärrämme tämän voimme välttää molemmat ääripäät: sekä nihilistisen tekno-intoilun että romanttis-eskapistisen kaiken teknologian hylkäämisen. Teknologinen olemisenymmärrys on olemisenymmärrys siinä missä muutkin, ja sellaisena lahja. Olemisenymmärryksen lahja-luonteen tajuaminen vapauttaa meidät teknologisen olemisenymmärryksen hypnoottiselta vaikutukselta niin, että voimme yhtä aikaa käyttää teknologiaa ja olla siitä irti. Tämä on yksi tapa tulkita Heideggeria: sanoa, että Heidegger antaa muodolliset ohjeet epävarsinaisuudesta tai teknologisesta olemisenymmärryksestä irtautumiseen. Päätäväisyys, joka on välttämätön varsinaisen olemisen saavuttamiselle tai silleenjättäminen, joka on välttämätön teknologian ylittämiseksi on tässä mielessä yhtä tyhjä ja muodollinen seikka kuin Kantin kategorinen imperatiivi.

Tämä muodollinen tulkinta on kuitenkin liian siisti. Se unohtaa, että varsinkin myöhäisemmällä Heideggerilla on sangen paljon sanottavaa niistä nimenomaisista ehdoista, joita tarvitaan laskevan ajattelun ylittämiseen, silleen jättämiseen ja teknologian olemuksen kohtaamiseen. Ei ehkä ole syytä muistuttaa, miten *Spiegel*-haastattelussa Heidegger korostaa, että hänen mielestään kansallissosialistinen liike oli alunperin matkalla oikeaan suuntaan, kohti modernin ihmisen ja teknologian kohtaamista, tai siitä, miten hän toistuvasti tuo esiin pettymyksensä natsijohtajien kyvyttömyydestä toteuttaa liikkeen mahdollisuudet. Samassa yhteydessä Heidegger epäilee, että demokratia tuskin kykenee ylittämään teknologista maailmaa, mutta on syytä muistaa myös tuon epäilyn konteksti. Heidegger itse asettaa kysymyksen siitä, millainen poliittinen järjestelmä teknologiselle aikakaudelle kuuluisi (Heidegger 1995, 187). Itse asiassa on helppoa väittää, että eräänlainen poliittinen ajattelu on aina hänen työnsä keskiössä: millainen poliittinen ja sosiaalinen järjestelmä auttaisi metafysiikan ylittämässä, ilman että se vajoaisi natsismin biologisiin ja rasistisiin virheisiin, millainen poliittinen järjestelmä vastaisi teknologisen ajan haasteita. Riippumatta siitä, onko *Olemisen ja ajan* varhais-Heideggerin ja myyttis-runollisen myöhäis-Heideggerin välillä ratkaiseva käänne, ovat molemmat Heideggerit kaukana Hegelin moittimasta kauniin mielen ongelmasta:

molemmat Heideggerit kysyvät filosofisia kysymyksiä tavalla, joka edellyttää sosio-poliittisia pohdiskeluja. Jopa keskimäinen Heidegger, kaikista kolmesta Heideggerista ehkä vetäytynein ja hiljaisin, puhuu toistuvasti päättäväisyydestä, päätöksestä, ja niiden yhteydestä kansaan ja kansan kohtaloihin (näin esimerkiksi *Nietzsche*-luennoissa ja jopa *Beiträge*-teoksessa). Ei yksinkertaisesti ole olemassa yhtään Heideggerin ajattelun keskeistä vaihetta, jolloin hän ei ajattelisi teknologisen olemisenymmärryksen ylittämistä yhdessä kansan jaetun kohtalon kysymyksen kanssa, eikä yhtään vaihetta, jolloin hän ei ajattelisi kansaa pitäen mielessään varhaisten kreikkalaisten ja aikansa saksalaisten erityistä henkistä, kulttuurista ja kielellistä yhteyttä.

Näin ollen etiikan, joka Heideggerin filosofiaan tulkitaan, ongelma ei ole sen muodollisuus, vaan pikemminkin, että Heideggerin ajattelu sisältää toisiinsa kytkeytyvän joukon sisällöllisiä ajatuksia siitä, mitä teknologian kohtaaminen edellyttää, ja että tämä ajatusjoukko on lähellä eräänlaista kulttuurista tai kielellistä sovinismia. Karkeasti kuvattuna joukko sisältää ajatuksen perinteen ja ei-teknologisten käytäntöjen tärkeydestä, juurten ja juurtuneisuuden korostuksen (nimillä *Verwurzelung*, *Boden*, *Heimat*, *Gegnet*, ja niin edelleen), ajatuksen yli-yksilöllisen ja yli-kollektiivisen (kansallisen, *völkisch*) kokemuksen merkityksestä ja käsityksen Euroopan erityisroolista maailmanhistoriassa ja kreikkalais-saksalaisen kieliyhteyden erityisroolista Euroopassa.

Ratkaisevaa teknologisen olemisenymmärryksen ylittämisessä on pitää runoileva ajattelu hengissä samalla kun etsitään uutta, yhteen kokoavaa jumalaa, kulttuurista paradigmaa, jotta länsimaisen metafysiikan sisäinen mullistus saataisiin käyntiin. Kokoavan jumaluuden on tarkoitus muodostaa yhteisö, joka pystyy elämään ei-teknologisella tavalla. Mutta juuri tällainen puhe jumalista saattaa kuulostaa pahaenteiseltä, joko epärealistisuudessaan tai tietynlaisessa totalitarismissaan. Näin ollen meidän on tarkasteltava ja tarpeen mukaan muutettava Heideggerin ajatusta jumalista, jos haluamme ottaa hänen sisällölliset ajatuksensa vakavasti (emmekä valkopese niitä fenomenologisen rakenteen muodollisiksi kuvauksiksi tai muuksi intellektualistiseksi leikiksi) ja samaan aikaan sitoudumme kulttuuriseen avoimuuteen ja jonkinlaiseen

demokratiaan. Pääkysymys kuuluu: mikä tarkalleen ottaen tekee Heideggerin näkemyksen juurevuudesta, perinteestä, jumalan kokoamasta yhteisöstä antidemokraattiseksi? Voidaanko asiaa auttaa? Pitäisikö?

2. Varsinaisuus ja asubjektiivisuus

Olemisessa ja ajassa varsinaisuus ja epävarsinaisuus ilmaisevat onko maailma, joka on paljastunut, omistettu, onko se minun vai ei. Omuus ja varsinaisuus eivät kuitenkaan ole yksilöllisiä tai subjektivistisiä ilmiöitä; maailmaa ei omisteta kuten esineitä. Maailmassaoleminen on aina jo maailmassa toisten kanssa. Oleminen on kanssa-olemista. Siksi varsinaisuus ei myöskään ole kokonaan yksilöllinen asia. Se on kanssa-olemisen tapa.

Dasein tarkoittaa pikemminkin tiettyä sitoutunutta ja omistettua elämäntapaa tai muotoa, eetosta laajassa mielessä, kuin yksittäistä ihmistä, saati persoonallisuutta. Näin varsinaisuus tarkoittaa päättäväisyyttä sen edessä, että elämäntapa, johon olen sitoutunut sitä elämällä, on tyhjän päällä ja voi pettää, se voi olla väärä, jopa paha. Päättäväisyys antaa mahdollisuuden vastata siihen konkreettiseen, sisälölliseen tilanteeseen, jossa olen. Vastuu tilanteelle yhdessä kuoleman vastuksen kanssa antavat *Daseinille* sen varsinaisuuden. Nyt kohtaamme paradoksin uudelleen ja uudella voimalla. Jos *Dasein* elämänmuotona tai tapana elää on kanssa-olemisen läpätunkema, eikä siis subjektin tai persoonan teelmäs, ei subjekti myöskään voi olla vastuussa *Daseininsa* varsinaisuudesta tai epävarsinaisuudesta. Karkeasti sanottuna varsinaisuus ei ole subjektin asia, mikä tekee perinteisen etiikan mahdottomaksi. Heidegger puhuu toisella tasolla, Juha Varton sanoin etiikan alkuperän tasolla (Varto 1993). Jos etiikka koskee yksilöiden moraalialia, heidän eettistä asemaansa, heille tekojensa kautta kuuluvaa moitetta tai ylistystä, oletetaan yksilö, ja Heidegger pyrki ohjaamaan huomiomme kokemukseen, joka edeltää yksilöitä. Varsinaisuus ja epävarsinaisuus 'päätetään' tasolla, joka on subjekti-objekti-erottelun tuollapuolen, sitä edeltävä, sekä loogisesti, fenomenologisesti että eksistentisesti, siis tasolla, jota voidaan kutsua asubjektiiviseksi. Sama koskee kysymystä teknologisesta tai ei-teknologisesta ymmärryksestä.

Asubjektiivisuuden merkitys vain kasvaa, kun tarkastelemme Heideggerin myöhempää ajattelua, jota toisinaan kutsutaan esimerkiksi post-antropologiseksi, ihmiskeskeisyyden jättäneeksi. Keskivaiheen Heidegger huomauttaa toistuvasti, että ilmiöt, joita hän tarkastelee, eivät tapahdu subjektin ja objektin tasolla, vaan niitä edeltävällä ilmiökentällä – tämä sanotaan useaan kertaan esimerkiksi *Maailmankuvan ajassa*, *Humanismi*-kirjeessä ja *Taideteoksen alkuperässä*. Siirtymä asubjektiiiviseksi kutsumalleni tasolle on kärkevimmillään juuri silloin, kun Heidegger hylkää filosofian liian metafysisenä, humanistisena, ja tahtoo valmistella tietä ajattelemiselle. Kielen kriteerit muuttuvat samalla runon ja ajatuksen vaatimuksiksi.

3. Asubjektiivisuus ja paikallisuus: kieli

Asubjektiivisuus liittyy erottamattomasti kokemukseen jota voidaan kutsua sosiaaliseksi tai jopa kansalliseksi. Kieli on tämän kansallisen, yli- tai aliyksilöllisen kokemuksen keskeisin säie. Samaan tapaan kuin Heidegger kuvaa maailmassa-olemisen käytännöllistä tapaa, jossa oliot eivät vielä ole objekteja eikä *Dasein* subjekteja, hän kuvaa kieltä joka ei ole kommunikaatiota, kieltä, joka ei ole sanojen toteuttamaa sisältöjen välittämistä yksilöltä toiselle, vaan taitava tapa tehdä asioita, ottaa osaa ja vaikuttaa asubjektiiiviseen kokemukseen.

Tässä runollisessa tai asubjektiiivisessä mielessä kieli liittyy erottamattomasti äänteellisiin, morfologisiin, kieliopillisiin yhtä hyvin kuin etymologisiin sisältöihin, joita kullakin ainutkertaisella kirjoittamisen tai puhumisen tapahtumalla on. Kaikki tämä tapahtuu kielen merkityksellistävän elämänmuodon perustalla, ja siksi tämä kielikokemus ei ole jäännöksettömästi käännettävissä. Toki on olemassa kielen muotoja – kuten kaupan kansainvälinen kieli –, jotka voidaan kääntää, samaan tapaan kuin on olemassa yhteismitallisia subjektiivisten muotoja. Vaara ei olekaan kielen kääntymättömyys vaan kielen toimivuus, se, että tieteellisen filosofian kielestäkin tulee täysin toimiva instrumentti: filosofia metakielenä on metafysiikkaa, kuten Heidegger toteaa

Unterwegs zur Sprachessa (1959, 160). Heidegger ei pelännyt, että teknologia peittäisi meidät, vaan että teknologia ei petä; se toimii, yhä luotettavammin, sujuvammin, kitkattomammin. Tätä vastoin Heidegger haluaa korostaa kielen kokemuksellista ja maanläheistä puolta, joka pintatasolla näyttäytyy esimerkiksi runouden kääntymättömytenä.

Kääntymättömyyden ja siinä mielessä paikallisuuden yhteys anti-demokraattiseen poliittiseen ajatteluun, jossa tietylle rajatulle ryhmälle nähdään erityistehtävä, johtaa meidät takaisin kysymyksemme äärelle. Jos Heidegger on oikeassa, että metafyyminen perinne voidaan haastaa vain sisältä käsin, että sitä voi muuttaa vain ajattelu, joka on osa haastamaansa perinnettä, ajattelu, joka on alkuperäisempää kuin alkuperäinen, ja jos hän on oikeassa, että sisäisen haasteen ratkaiseva seikka on perinteen asettavien kokemusten luova uudelleenkokeminen, ja jos hän on oikeassa, että nämä kokemukset ovat kielellisiä sanan eikommunikatiivisessa mielessä, niin meidän on todettava, että kulttuurit (määriteltynä kieltensä kautta, kieltensä sanan runollisessa mielessä) ovat epätasa-arvoisia sen suhteen, millaisia ajattelun tehtäviä ne voivat ottaa harteilleen. Jos esimerkiksi teknologian ongelma on erottamattomasti kytköksissä kreikkalaislänsimaiseen metafysiikan perinteeseen, Heidegger saattaa olla oikeassa, että saksalaisilla on mahdollisuus – ainutlaatuinen mahdollisuus – tuon ongelman ajattelemiseen.

Myöhäis-Heideggerin tapaa siirtyä ajattelemaan olemisen historiaa erilaisten epookkien ja aikakausien kautta pidetään usein merkittävimpänä metafysiikan ylittämisyriksenä. Ajatuksen mukaan maailmanhistoriallisten epookkien perustana on metafyyminen näkemys, olemisen paljastuminen, ja siksi olemisenymmärrykset, maailmat sanan laajimmassa mielessä, ovat historiallisia: on olemassa erityisiä olemisen paljastumisen aikakausia, joita Heidegger *Nietzsche*-luennoissaan luettelee melkoisen listan ja joista teknologinen on viimeisin. Ajatus jatkuu, että tajuttuamme olemisen historiallisuuden vapaudumme metafyymsistä ajatustavoista. Harvoin kuitenkaan korostetaan tämän aikakausien ajallisen määrittymisen toista, erottamatonta puolta: olemisen paljastumisten *paikallista* erilaisuutta. Jos

olemisenymmärrykset ja metafyyisest epookit ovat seurausta siitä, miten oleminen elämässä paljastuu tai paljastetataan, niin epookit ovat erilaisia ei vain historiallisen ajan suhteen, vaan myös paikan suhteen: erilaiset 'samaa aikaan' olemassaolevat kulttuurit erilaisine kielineen, sosiaalisine käytäntöineen, tapoineen, uskontoineen ja niin edelleen sisältävät erilaisen olemisenymmärryksen; ne elävät eri epookissa, eri maailmassa. Tulee toki korostaa, että historia tässä ei tarkoita fysikaalista kellonaikaa, eikä paikka tarkoita fysikaalisia koordinaatteja: molemmat ovat kokemuksellisia merkityskenttiä.

Paikallisen tulkinnan jääminen historiallisen tulkinnan varjoon on harmi, koska se tuo avoimuuden ja sulkeutuneisuuden teemat esiin painavammin. Heideggerin kielifilosofia ei ole puristista siinä mielessä, että hän pyrki fanaattisesti välttämään "vierasta" vaikutusta. Mutta se on herkkä sanojen ja lausahdusten kantamille merkityskokonaisuuksille ja ymmärryksen malleille. Heideggerin mukaan yritys muuttaa ajattelua on yritystä muuttaa kieltä, ja päinvastoin. Tällainen kielikäsitys on historiallinen – eri aikakausien kielelliset voimat, käännökset, väärinymmärrykset ja niin edelleen antavat erilaiset mahdollisuudet ajattelulle (esimerkkinä kreikkalaisen ajattelun käänös latinaksi, jonka seurauksista Heideggerilla oli pahoja aavistuksia). Kielikäsitys on myös paikallinen: erilaisilla kulttuuris-kiellellisillä alueilla – ei siis ainoastaan erilaisilla aikakausilla – on erilaiset merkityskentät käsillään, erilaiset ajattelun tehtävät. Nämä tehtävät ja mahdollisuudet muuttuvat sekä 'ajassa' että 'paikassa', mutta muutos ei tapahdu yksilösubjektin toimesta, vaan kokonaisen elävän elämänmuodon muutoksen kautta. Tällainen muutos voi vaatia useiden sukupolvien ajan ja merkitsee elämän kokonaisvaltaista uudelleenahmotusta: niin kokonaisvaltaista, että on syytä puhua uusista jumalista. Uudet jumalat ovat siis merkki elämänmuodon yli-yksilöllisestä muutoksesta – tähän tarvitaan kokonaan oma ymmärryksen lajinsa.

Nyt vihdoin voimme muotoilla avoimuuden ongelman tarkemmin. Ei näytä siltä, että (historiallinen, paikallinen) ei-teknologinen yhteisö tai kulttuuri voisi olla demokraattinen tai avoin. Näin siksi, että demokratia ja monikulttuurinen avoimuus näyttäisi vaativan

ajatusta rationaalisista ja suvaitsevaisista yksilöistä, jotka eivät ota omaa perinnettään liian vakavasti, ja tuollainen rationaalinen ja valistunut, yksilöitynyt ja yksiköitynyt ymmärrys tuntuu olevan jo pitkälti teknologinen. Vastaavasti jos ajattelemme *Daseinin* historiallisena ja paikallisena olemisenpaljastumisena, mikä antaisi mahdollisuuden ei-teknologisten kulttuurien tai epookkien ajattelemiselle, joudumme samalla myöntämään kulttuurien jonkinasteisen sulkeutuneisuuden ja epätasa-arvoisuuden, esimerkiksi juuri ajattelun mahdollisuuksien suhteen. Kysymys siis kuuluu, onko paikallisuus välttämättä jotakin suljettua, anti-demokraattista tai elitistä? Vai voiko olla paikallisuuksia, jotka olisivat avoimia, ainakin jossakin sanan vähimmäismerkityksessä?

4. Paikalliset jumalat, hallinnolliset ja epokaaliset

Jos retorisista syistä haluaisimme tiivistää perinteisen metafysiikan virheen yhteen, se voisi olla väite, että metafysiikka asettaa kyseenalaistamattoman perustan olemiselle ja sitä tietä tiedolle, muodostaen näin totalisoidun, kaikenkattavan näkemyksen. Toinen tapa sanoa sama asia on todeta, että metafysiikka esittää kokemuksesta hierarkisen kuvan, jossa jokin kokemuksen laji tai tyyppi, kuten ensimmäinen filosofia tai terve järki, on ylin auktoriteetti, joka on muiden kokemusten kyseenalaistamattomissa ja muuttamattomissa. Tätä taustaa vasten nähdään, että suljetun paikallisuuden ongelma on samantyyppinen, siis paikallisuuden, jossa jollekin kääntymättömälle kulttuuriselle tai kielelliselle ryhmälle (etnisestä tai rodullisesta puhumattakaan) annetaan asema, jota ei voida kyseenalaistaa tai haastaa: tällainen suljettu paikallisuus antaa kyseenalaistamattoman aseman yhdelle kokemuksen muodolle. Tuo kokemuksen muoto ei ole ensimmäinen filosofia tai järki, vaan pikemminkin kielen kääntymätön runollinen ydin ja kieliyhteisön käsitteellistämättömät merkitysvirtaukset.

Esimerkiksi meille ei-saksalaisille Heideggerin väite, että alkuperäisen kreikkalaisen *tekhnēn* ja saksan kielen välillä on ainutlaatuinen yhteys, on väite, joka meidän on hyväksyttävä ilman, että voisimme todella sen pätevyyttä arvioida: koska äidinkielemme ei ole saksa, emme voi kokea tuota yhteyttä saati sitten sen puutetta.

Tässä mielessä essentialistisen metafysiikan ja runollisen ajattelemisen ongelma voi olla samantyyppinen: molemmat sulkevat jonkin kokemuksen tyyppin tai lajin toisen tyyppisten kokemusten hyökkäyksiltä ja korjauksilta. Yksi Heidegger-tutkimuksen haasteista on kysymys, onko hänen näkemyksensä suljettu ja elitistinen tässä mielessä. Joka tapauksessa eteen jää ongelma: jos – kuten esimerkiksi Heidegger tai Dostojevski antavat ymmärtää – yhteisö, jolla on jaetut huolenaiheet ja jaetut merkitykset, on välttämätön, jotta teknologinen olemisenymmärrys voidaan ylittää, miten tuollainen yhteisö voidaan luoda demokraattisella tai avoimella tavalla?

Tarvitsemme jonkinlaisen avoimuuden kriteerin. Sanotaan, että filosofinen näkemys tai teoria on avoin, jos mikä tahansa kokemuksen laji tai alue voi periaatteessa kyseenalaistaa tai kritisoida mitä tahansa toista kokemuksen aluetta tai lajia. Näin ollen taide voi kritisoida filosofiaa, filosofia arvioida uskontoa, uskonto kyseenalaistaa tieteen ja niin edelleen. Ehto tarkoittaa myös, että ei ole olemassa ensimmäisiä filosofioita, joita esimerkiksi empiirinen kritiikki ei voisi tavoittaa – eikä myöskään tieteellisiä totuuksia, joita puhdas filosofia ei voisi kumota eikä runollisia maailmankatsomuksia, joita luonnontiede ei voisi haukkua ja syystä. Vastaavasti, jos on olemassa näkemys, jonka mukaan on olemassa filosofisia ongelmia, joita voidaan käsitellä vain jossakin tietyssä kielessä tietyn kieliyhteisön kriteerein ilman, että käsittelyä voidaan muista merkityskentistä haastaa, on näkemys suljettu eikä avoin. Samoin jos ajatellaan, että jollakin kansalliskielellisellä *Daseinilla* on omat pätevyyden ja merkittävyyden kriteerinsä, joita ei voida arvioida muista maailman avautumista käsin, ei avoimuuden ehto täyty.

On varmasti olemassa heideggerilainen näkökulma, josta perinteisen filosofian metafyyminen kieli – julkisuuden kielestä puhumattakaan – näyttäytyy suorastaan aktiivisen rappeuttavana. Jos halutaan luovasti uudelleenkokea kreikkalainen kokemus *tekhnestä* ja muista länsimaisen perinnön liikeelle asettaneista peruskokemuksista ja sanoista, on kieltä kohdeltava huolella: perinteisen filosofian tavanomaista kieltä ei voida käyttää, koska se tahattomasti ja tahallisesti vääristää kokemusta. Samaan tapaan

varsinaisuus tuntuu vaativan kieltä, joka jättään kenen tahansa jutustelut. Laskevasta ajattelusta vapautuminen edellyttää siis kielen puhdistamista metafyyysisestä ja varsinaisuutta langettavasta kerroksesta. Jos näin on, vaaditaan eräänlaista tasa-aineisuutta, puhtautta ja alkuperäisyyttä, myös asubjektiiivisen kokemuksen kohdalla, eikä siten täytetä avoimuuden vähimmäisvaatimusta.

Tasa-aineisuus on kuitenkin mahdotonta, kun muistetaan että asubjektiiivisen paikallisen kokemuksen ennakkoehto on metafyyysisten perustojen hylkääminen. Läheisyyksien kokemuksellinen virtaus on aina epäpuhdas ja ristiriitainen, täynnä yhteisopimattomia ja jopa toisilleen vihamielisiä pyrkimyksiä, ajatuksia, tunteja, ehkä jopa yhteismitattomia alueita – tätä Heidegger korostaa vähintään yhtä paljon kuin huolellisuutta kielen langettavaa vaikutusta vastaan.

Myyttis-runollisesti sanottuna jännite suljetun ja puhtaan paikallisuuden ja avoimen ja epäpuhtaan paikallisuuden välillä näkyy kysymyksessä, miten uuden jumalan ilmestyminen tulisi tulkita. Uusi jumala kuulostaa pahaenteiseltä, jos se ilmestyy suljetun ja puhtaan tulkinnan merkeissä. Tätä taustaa vasten myöhemmän Heideggerin puhe monista jumalista on ratkaisevaa. Tietyissä mielessä paljon voidaan kiteyttää kysymykseen siitä, miten *Spiegel*-haastattelun otsikko "Nur noch ein Gott kann uns retten" tulisi tulkita: "nur noch ein Gott" antaa suorastaan poikkeuksellisen liikkumatilan, ikään kuin oltaisiin puhumassa vielä yhdestä jumalasta, siis pienellä j:llä. Kuten on monesti huomautettu (ks. esim. Dreyfus 1995), *Taideteoksen alkuperän* ja muun keskikauden Heideggerin Jumala on vielä aika yksinäinen hahmo, kulttuurin maailmanymmärryksen tiivistymä, keskittymä, perinteen hahmottaja, kun taas myöhemmän Heideggerin homeerisen moninaiset jumalat toimivat toisin. Ensimmäinen, ison J:n Jumala, muodostaa eräänlaisen eettisen auktoriteetin, kokoaa yhteen yhteisön, jolla on jaetut merkitykset, jaettu hyvä ja paha, yhteinen huoli maailmasta. Mutta juuri tämä yhden Jumalan muotoilu sisältää myös sulkeutuneisuuden ja elitismien ongelmat. Jumala, joka asettaa kulttuurisen esikuvan, voi olla – voi olla välttämättä – sulkeutunut: on mahdollista että Heidegger ajattelee länsimaisen perinteen sisäistä muokkaamista ei-laskevan ajattelun avulla

tällaisissa suljetuissa merkeissä. Mutta entäpä jos sulkeutuneisuuden ongelmaan voidaan vastata siirtymällä myöhemmän Heideggerin monijumalaisuuteen? Entä jos nämä jumalat voisivat myös toimia ei-teknologisen yhteisön kokoajana?

Asiaan saadaan taas tarkennusta, kun sitä katsotaan paikallisen eikä pelkästään ajallisen näkökulman kautta. Kreikkalaisten, homeeristen jumalten pluralismi näyttäytyy nimenomaan paikallisena ilmiönä. Ensinnäkin taustalla on ajatus paikan hengistä, *genius loci*, tutummin tontuista ja haltioista. Toisekseen paikallisuus näkyy eräänlaisena hallinnollisena työnjakona: kullakin jumallalla on oma maailmansa. Nämä jumalat saattoivat temmata ihmiset maailmaan sellaisena kuin se tuon jumalan näkökulmasta näyttäytyy, esimerkkeinä filosofisesti kuuluisat Dionysoksen ja Apollonin erilaiset maailmat.

Jos Heideggerin nimeämä teknologian vaara ei ole niinkään teknologisissa välineissä ja laitteissa vaan totaalisisessa teknologisessa olemisenymmärryksessä, niin moninaisten jumalten paikallisen hallintovallan hyväksyminen voi jo sinällään toimia tätä vaaraa vastaan. Eri jumalten erilaiset mutta kiistämättömät voimat ja vallat, heidän omat maailmansa, osoittavat, että oleminen vastaa eri tavoin erilaiseen lähestymiseen, eikä mikään totalisointi ole lopullinen saati oikea.

Ei tule yllätyksenä, että tällainen moninaisuus on samalla avoin edellä määritellyssä mielessä. Lähes kliseisellä tavalla kreikkalaiset jumalat olivat jatkuvasti tukkanuottasilla, jatkuvan valtakamppailun, turhamaisuuden ja toisinaan jalomielisyydenkin liikuttamina. Jopa Zeusta itseään saattoi huijata, ei ehkä helposti eikä usein, mutta kuitenkin. Ei ollut mitään kokemuksen aluetta, paikallista auktoriteettia, teosta tai jumalaa jota ei voinut haastaa, kyseenalaistaa, jopa muuttaa. Tietenkin tällainen haastaminen vaati enemmän kuin yhden ihmisen toimia, mukana on aina vähintään joukko ihmisiä, jumalia, puolijumalia, titaaneja ja ties mitä muuta vanhaa joukkoa.

Myöhemmän Heideggerin neliyhteys, *Geviert*, sisältää jumalat monikossa. Monikon tarkoitus on osoittaa, että perinne – mikä

tahansa perinne – sisältää useita eettisiä haasteita, useita eettisiä tilanteita, joihin on vastattava. Yhteisön eetos on aina jo ristiriitainen. Näin myöhemmän Heideggerin etiikka on avoin tavalla, jota aiemmista ei ehkä voi sanoa.

5. Synnyt

Palaset ovat siis koossa: ajatus paikallisuudesta tai historiallisuudesta, joka on avoin ja pluralistinen. Yksi ongelma on kuitenkin jäljellä. Tarkoituksenahan oli pohtia avoimen, eitekologisen ajattelun ja sen vaatiman yhteisöllisyyden mahdollisuutta. Avoimuus tuntuu edellyttävän homeerista monijumalaisuutta, yhteisöllisyys taas kokoavaa kulttuurista esikuvaa, kuten Heidegger kreikkalaista temppeleitä kuvaa. Poliittisen tai taiteellisen teon voima on sen tavassa muodostaa kansa ja sen historia, kun taas neliyhteydestä ja olioista puhuttaessa kyse on pienistä, marginaalisista käytännöistä, jaetusta viiniruukullisesta ja niin edelleen, joilla ei ole kokonaista kulttuuria tai kansaa kokoavaa voimaa, vaan pikemminkin jonkinlaisen vastakulttuurin tai ajattelun oraksen hengissäpitämisen leima.

Miten sitten teko, esimerkiksi juuri poliittinen teko tai taideteos, voisi toimia monijumalaisessa tilanteessa, teknologisen ajattelun haastajana ja uudenlaisen yhteisön luojana ristiriidassa muiden tekojen ja muiden jumaluuksien kanssa?

Yksi kalevalaisen myto-poetiikan kummallisimpia ja vaikeasti-sulavimpia seikkoja on ajatus asioiden ja ilmiöiden synnyistä. Tietäjät mittelevät voimiaan laulunlahjoillaan ja arvostetuinta on tieto synnyistä, tämän tai tuon asian syntysanat. Mitä tärkeämpi ja merkityksellisempi asia, sen voimakkaampi tietäjä-astia tarvitaan syntysanoja tuntemaan. Syntysanoja on kirjattu ylös, raudan synty, karhun synty ja niin edelleen, eivätkä ne paperilta luettuna paljon kaunopuheista listaa kummemmilta kuulosta.

Muistetaan esimerkiksi Joukahaisen ja Väinämöisen kilpalaulanta (*Kalevala*, 3. runo), jossa mitellään tiedossa – Väinämöinen kieltäytyy tarttumasta miekkaan. Kun Joukahainen alkaa luetella kalojen kutuaikoja ja muuta vastaavaa sälää, pitää Väinämöinen

Joukahaisen tietoja lapsellisina, ja penää "syntyjä syviä, asioita ainoisia." Niitä ei kuitenkaan Joukahaiselta kuulla, vaan tämä valehtelee olleensa läsnä maailmaa luotaessa, jolloin Väinämöinen joutuu pakkotilanteessa osoittamaan syntyjen tuntemuksensa laulamalla niin, että maa järkkyy ja Joukahainen vajoaa suohon.

Ei taida kannattaa ottaa runoa kirjaimellisesti. Uskon, että se pyrkii pikemminkin osoittamaan kahden eri tiedon lajin kiistaa. Joukahaisen hyödylliset ravinnon hankintaan ja tavaroiden valmistukseen liittyvät tiedot vertautuvat Väinämöisen tietoon, joka koskee kalevalaisen yhteisön suhdetta luontoon ja itseensä, koskee siis sen syntyjä, jotka ovat ainutkertaisia, toistumattomia asioita; siksi kysymys maailman luomisesta ja alusta on niin tarkka paikka. Tässä runossa Väinämöisen tieto katsotaan vielä Joukahaisen listoja merkittävämmäksi, mutta on huomattava, että Väinämöinen ei kilpalaulannassakaan esiinny kaikkivoipana tai kalevalaisen onnen tai harmonian esikuvana, vaan pikemminkin Joukahaisen haasteen kautta joutuu taas kerran toteamaan aivan surkean menestyksensä naisasioissa. Tietyssä mielessä Kalevalan voi lukea kertomuksena Väinämöisen synty-tiedon otteen vähittäisestä kirpoamisesta, uudenlaisen yhteisöllisyyden ja merkityksellisyyden syntymisestä hyvin sekavien ja ristiriitaisten vaiheiden kautta.

Millaista tietoa on tieto synnyistä? Millaista tiedonlajia synnyt edustavat? Tuntemalla synnyn voi saada aikaan jotakin, voi tehdä jotakin, parantaa, muuttaa tilanteen suotuisammaksi tai epäsuotuisammaksi. Millä tavalla? Ei suinkaan käymällä käsiksi esineelliseen maailmaan, vaan toimimalla yhteisössä tavalla, jolla on karkeasti sanottuna sosiaalinen, poliittinen tai henkinen merkitys. Esimerkiksi karhua ei oikeastaan tulisi kaataa, jollei yhteisö – siis 'joku' yhteisössä – tunne karhun syntyä. Vain tuntemalla karhun synty voidaan metsästäminen saattaa kokonaiseksi, käymällä läpi ne riitit, jotka ovat karhun kaadolle välttämättömämpiä kuin keihäät ja urheat uroot.

Miten niin välttämättömämpiä? Eikö karhun kaatoon riitä pedon tappaminen pois kotieläimiä uhkaamasta ja jotta liha ja talja saadaan talteen? Periaatteessa kyllä, mutta silloin puhutaan eri asiasta, eri jumalan maailmasta. Synnyt eivät ole mekanistisen

maailman kausaalista tietoa, jonka tarkoituksena on ylläpitää tai parantaa yhteisön eloonjääntä, esimerkiksi sosiaalista yhteenkuuluvuutta tai psykologista tasapainoa, vaikka meidän kapeasta perspektiivistämme sellainen tulkinta voi tuntua ainoalta mahdollisuudelta. Pikemminkin synnyt ovat ratkaisuja merkityksen ongelmaan, kysymykseen siitä, miksi ja millaisin ehdoin jokin ylipäätään voi merkitä jotakin, miksi sanat voivat tarkoittaa jotakin ja miksi ihmiset voivat elää yhdessä. Karhun synnyn tunteminen tarkoittaa tuntea, mitä karhu merkitsee ihmisille, sellaisille ihmisille kuin me olemme. Tieto synnyistä merkitsee siis kykyä tunnistaa sisällöllisesti ne asiat, jotka yhteisölle ovat välttämättömiä.

Tällainen tiedonlaji on sangen toisentyyppinen kuin meille tutummat tiedonlajit. Tieto synnyistä vaatii muodostuakseen aikaa, joka ulottuu useiden sukupolvien ylitse. Synty vaatii useita ihmisikiä. Sitä ei voida ilmaista millään kvartaalitalouden tuntemalla tavalla – Kalevalassakin siitä lähinnä vain vihjaillaan. Samaan tapaan kuin kielen asubjektiiivisuus ilmenee pintatasolla runollisen kielen kääntymättömyytenä, ilmenee synty tieto – tai sen puute – pintatasolla kysymyksenä jatkuvuudesta, siitä, kuinka hyvin tai huonosti yhteisö pystyy elämänsä merkityksellistämään. Jos ajatellaan keräilijä-metsästäjä kulttuuria tai kalevalaista kaskikulttuuria, on selvää, että noiden yhteisöjen on osattava asioita, joiden oppimiseen yksi sukupolvi ei riitä. Koska sama metsä voidaan kasketa uudelleen? Kuinka monta peuraa yksi laaja perhekunta tarvitsee selvitäkseen yli talven ja kuinka laajan alueen nuo peurat puolestaan tarvitsevat? Nämä ovat pintatason osaamista, joka havainnollistaa synty tiedon aikajännettä.

Kovin kummoisesti liioittelematta voi sanoa, että kulttuuri, jossa elämme, ei tunne syntyjä – mikä pintatasolla ilmenee siinä, että emme esimerkiksi tiedä, kuinka monta ihmistä maapallolla voi elää sillä elintasolla kuin me tai kuin amerikkalaisen unelman ihmiset. Tämä tietämättömyys on kirjaimellista: me emme tiedä, meillä ei edes ole käsitystä tuollaisen tiedon lajista, erilaisia ennusteita ja kilpailevia tulkintakoulukuntia kylläkin. Me emme tunne elintapamme syntyjä, meillä ei toiminnassamme ole juuri mitään, mikä kertoisi miksi tai miten se on merkityksellistä. Tällainen syntyjään tuntematon kulttuuri on degeneroitunut ja nihilistinen.

6. Jumalat ja luonnot

Puhe synnyistä vastaa jokseenkin tarkalleen puhetta uusista jumalista. Molempien tehtävä on antaa hahmo yhteisölliselle ja yksilölliselle tavalle tietää, mitkä ainutkertaiset asiat tekevät yhteisön mahdolliseksi, ja missä sen merkitysten perusjuonteet kulkevat. Kumpikaan – ei ainakaan käsitys synnyistä – ei kuitenkaan ole sulkeutunut tai yksipuinen, kuten *Kalevala* osoittaa. Väinämöinen on usein neuvoton ja avuton ja saa avun ja neuvon toisilta. Sanonta, jonka mukaan Väinämöinen oli läsnä, kun maailmaa luotiin, tarkoittanee, että hän edustaa perinteisen kalevalaisen kulttuurin jatkuvuutta; jatkuvuutta, jonka murroskaudesta Kalevalan runot kertovat. Väinämöinen oli läsnä kalevalaisen maailman luomisessa koska hän on paikalla niin kauan kuin tuo kulttuuri on tunnistettavissa – niin kauan kunnes se muuntuu joksikin muuksi. Väinämöisen kyky sanoa syntysanoja ja hänen legnedaarinen paikallaolonsa maailmaa luotaessa tarkoittavat, että hän tuntee sisällöllisesti ne asiat, jotka kantavat tai uhkaavat kalevalaisen yhteisön olemassaoloa.

Jos paikallisten jumalten paikallista auktoriteettia ei ajatella pelkästään hallinnollisessa mielessä – siis eroottisen, sotilaallisen, taloudellisen ja niin edelleen hallinnan mielessä – vaan paikallisuutena, joka tarkalleen vastaa ajatusta historiallisuudesta, niin paikalliset jumalat tarkoittavat jonkin kulttuurin syntyjen tiivistymiä, kantajia ja antajia. Nämä jumalat ovat haastettavissa – jumalat ja kulttuurit eivät ole turvassa toisilta jumalilta ja kulttuureilta, eivätkä varsinkaan itseltään. Moninaisuuttaan ne täyttävät avoimuuden vähimmäisehdon, ja kootessaan synty tietoa ne pystyvät myös kokoamaan merkityksellisen kulttuurin. Vaikka tämä ei tarkoitaakaan demokratiaa sanan perinteisessä mielessä, voisi se kuitenkin olla jonkinlaista daimokratiaa, jossa kaikkein suljetuimmat sovinismin ja elitismin muodot käyvät mahdottomiksi, mutta joka silti korostaa juurtuneisuutta ja perinteen merkitystä.

Koska kulttuurit ovat aina jo sisäisesti ristiriitaisia, ei oikein ole

mieltä puhua siitä, tuleeko haaste kulttuurille ulkoa, jostakin toisesta kulttuurista, vai sisältä kulttuurista itsestään. Esimerkiksi Kalevalaisten ja Pohjolalaisten kiista, joka näyttää siivittävän *Kalevalaa*, on yhtä hyvin kahden kulttuurin välinen mittelö, kuin yhden ja saman kulttuurin sisäinen kamppailu – jossa sivumennen sanoen Pohjola edustaa ei-teknologista reagoititapaa länsimaisen metafysiikan uhkaan ja Kalevan yhteisö sopeutuvampaa myöntöväisyysslinjaa.

Kalevala on yksi juonne perinteessämme, mikä ei tarkoita, että siihen olisi syytä palata. Ajatus menneestä kulta-ajasta on kaksinkertaisesti väärä. Kulta-aika on teknologisen ymmärryksen valhe ei-teknologisesta kaudesta. Se pyrkii peittämään ei-teknologisten yhteisöjen mahdollisuuden, hautaamalla ne idealisoidun harmonian ja tasapainoisuuden kohtuuttoman kultavanteen alle. Tätä vastoin on juuri korostettava ei-teknologisten yhteisöjen ristiriitaisuutta ja moninaisuutta, syntyjen tuntemuksen jatkuvaa sekasortoa. Ei-teknologinen yhteisöllisyys ei perustu harmoniaan. Mutta ajatus on väärä myös esittäessään kulta-ajan mahdottomana ja peruuttamattomana. Syntyjä voidaan tuntea, eivätkä kaikki maailman kulttuurit esittäydy tai ole esittäytyneet yleispätevinä – monet, ehkä useimmat, mutta eivät kaikki.

Paikallisuus tässä mielessä maksaa kuitenkin hankalan hinnan. Paikallisuus ja syntyjen tunteminen on mahdollista vain tilanteessa, joka ei ole universalisoitavissa. Etiikastakin tulee paikallista. Samoin taiteesta. Taide ei voi olla taidetta kaikille kaikkina aikoina, vaan jotakin paljon vaatimattomampaa. Taide ei voi olla edes *Taideteoksen alkuperän* tarkoittamaa kansakunnan kokoamista tai perustamista. Vähintään tai korkeintaan taideteoksen voidaan ajatella olevan yksi kokoava tekijä, yksi liike, yksi ele ristiriitaisessa kulttuurin synnyssä, joka ei koskaan ratkea; aivan kuten Väinämöisen ja Joukahaisen kilpalaulanta on yksi siirto tuon kulttuurin tarinassa; siirto, jonka merkitys on tavallaan selvä, mutta seuraukset kuitenkin ennakoimattomat. Kilpalaulannassa molemmilla on motiivinsa, jomman kumman voitto tarkoittaa jotakin koko yhteisön kannalta, mutta vain Väinämöinen tietää, mitä hänen voittonsa tai tappionsa merkitsee, ja siksi vain hänen voidaan sanoa laulavan syntyjä – tässä mielessä Väinämöinen on

näistä kahdesta laulaja.

Ei yksinkertaisesti pidä paikkaansa, että teknologinen käsitys maailmasta hallitsisi tai olisi aina hallinnut edes sitä maantieteellistä aluetta, jota kutsutaan Euroopaksi tai Länneksi. *Spiegel*-haastattelussa Heideggerkin viittaa tähän epäselvästi, puhuessaan vanhoista venäläisistä tai kiinalaisista perinteistä, joissa ei-teknologinen ajattelu saattaa kyteä tavalla, joka tulee ohittamaan kaiken sen, mitä Lännellä on tarjottavanaan. Tämä merkitsisi Lännen maailmanhistoriallista sivuuttamista ja siten osoittaisi myös epookkihistorian ei-universaalisuuden. *Kalevala* on taas hyvä esimerkki. *Kalevalan* käsitys luonnosta ja ihmisestä ja näiden suhteesta on moniulotteinen ja vaikeaselkoinen, ja juuri tässä ristiriitaisuudessaan osoittaa, että luonto vastaa eri tavoin, kun sille huudetaan eri tavoin. Sillä jos jumalia on monia, on myös luontoja monia, eivätkä luontojen vastaukset riipu mistään totalisoivasta tekijästä. Kullakin luonnolla, kuten jumalallakin, on omat syntynsä.

Jos jokin ei-metafyysinen asenne taiteen tekemiseen saksalais-kreikkalaisen kieliakselin ulkopuolella voi olla mahdollinen, se tarkoittaisi nähdäkseni näiden ei-eurooppalaisten ja ei-länsimaisten kulttuurin syntyjen käsittelemistä, mikä samalla tarkoittaa länsimaisen taidekäsityksen hyväksyvää hylkäämistä. Kuten edellä todettiin, ei rajaa hyväksyttävän länsimaistumisen ja hylättävän teknologisoitumisen välille voida vetää kuin uhatun kulttuurin sisältä. Tähän tarvitaan kokemusta synnyistä, kokonaisuuksista, pitkistä ajanjaksoista. Eikä tuo tieto välttämättä ole kovin mystistä. Jos palataan vielä kerran Heideggeriin, voidaan huomata miten hän esimerkiksi tekee hyvin selväksi, että tietty hänelle rakas schwarzwaldilainen elämänmutoto on mennyttä, kun televisioantennit ilmestyvät talojen katoille. Tietty elämämuoto katoaa, syntyy katkeaa television myötä; niin simppeleä se on. Samaa voi joskus sanoa autotiestä, tietokoneesta, ja niin edelleen. Sanomisen varsinaisuus tässä edellyttää tietoa synnyistä. Vain syntyjen tunteminen tekee mahdolliseksi sanoa: meidän elämänmuotomme näkökulmasta tämä tai tuo teknologinen väline tekee elämän mahdottomaksi. Tämä tieto ei ole abstraktia, vaan ilmenee elämässä, toiminnassa, laulussa, ja niin edelleen, se ilmenee esimerkeissä. Siksi erottelu teknologisiin laitteisiin ja

teknologiseen asenteeseen ei ole vedenpitävä – emme voi hylätä toista hylkäämättä toista, ja siksi taiteellinen tai laajemmin eettinen tunto ei voi olla ensisijaisesti muodollista.

Kirjallisuus

Dreyfus, Hubert, "Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology", *Technology and the Politics of Knowledge*, Feenberg, Andrew & Hannay, (toim.), Indiana University Press, Bloomington 1995.

Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959.

Heidegger, Martin, "Enää vain Jumala voi meidät pelastaa", *niin & näin*, 4/1995.

Heidegger, Martin, *Oleminen ja aika*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.

Kalevala.

Varto, Juha, *Tästä jonnekin muualle. Polkuja Heideggerista*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 40, Tampere 1993.