

Käsikirjoitus. Ilmestynyt teoksessa  
*Fenomenologian ydinkysymyksiä*. Toim. Timo Miettinen, Simo Pulkkinen ja Joonas  
 Taipale. Gaudeamus, Helsinki. 2010

\*\*\*\*\*

**SUSANNA LINDBERG**

## **RANSKALAINEN KESKUSTELU HEIDEGGERIN "ALKUPERÄISESTÄ ETIIKASTA" JA POLITIIKASTA**

Pitäisikö filosofin olla "hyvä ihminen" ja työskennellä "paremman maailman" puolesta? Voi olla yllättävän vaikea vastata: kyllä. Tässä artikkelissa tarkastellaan Heideggerista ranskalaiseen nykyfilosofiaan asti jatkuvaa ajatuskulkua, jossa ihmisen olemisen syvällisimmän filosofisen pohtimisen ja hänen poliittisten kykyjensä välinen epäsuhta tulee vähitellen esille ja kriisiytyy. Samalla meitä kehoitetaan punnitsemaan rehellisyyden nimissä myös oman ajattelumme suhdetta maailmaan, jossa elämme.

Kysymys filosofin etiikasta ja hänen moraalista ja poliittisesta vastuustaan kiteytyy ja kriisiytyy fenomenologisen ja eksistentiaalisen filosofian piirissä voimakkaimmin "tapaukseen Heidegger". Yhä uusia lukijasukupolvia on kummastuttanut se, että Heideggerin eksistentiaalisesti äärimmäisen vaikuttava ajattelu tuntuu jäävän moraalisesti ja poliittisesti ontoksi ja ehkä myös vastuuttomaksi: ei se tietenkään kehota pahuuteen, mutta ei se myöskään tee filosofista tehtävää pahuuden tunnistamisesta ja sitä vastaan kamppailemisesta. Toki monien muidenkin filosofien työ on "abstraktia" ja "epäpoliittista", mutta ei sitä yleensä välitetä lukea heille viaksi. "Tapaus Heideggeria" on ervioitu eri lailla siksi, että hänen ajattelunsa etenkin *Olemisessa ja ajassa* tuntuu yhtäältä kehottavan syvempään ja henkilökohtaisempaan vastuuseen maailmassaolemisesta, ja toisaalta hän tuntuu omassa elämässään kantaneen tuon tehtävän harvinaisen huonosti. Tämä ristiriita on aiheuttanut pitkän debatin, jota on käyty etenkin Ranskassa, ja jonka pääpiirteitä esittelen tässä artikkelissa.

"Tapaus Heidegger" on ymmärrettävä historiallisessa ja elämäkerrallisessa yhteydessään, vaikkei sitä pidäkään niihin palauttaa. Kysymyksen filosofisesta etiikasta esitti Heideggerille hänen vaikutusvaltainen ranskalainen kääntäjänsä ja tulkitsijansa

Jean Beaufret vuonna 1946, siis aikana jota varjostivat kauhistuttavalla tavalla toinen maailmansota, keskitysleirien paljastuminen ja Hiroshiman ydinpommi.<sup>1</sup> Kysymyksen ytimenä oli: mitä mieltä on "ihmisyydellä" ja "humanismilla" tällaisen silmittömän epäinhimillisyyden jälkeen? Ja kysymyksen salaisena motivaationa oli epäilemättä: voisiko filosofi, joka on *Olemisessa ja ajassa* tehnyt ennenkuulumattomalla tavalla "pelosta", "ahdistuksesta" ja "kuolemaa kohti olemisesta" keskeisiä *filosofisia* kokemuksia, ja joka tuntuu sitä paitsi puhuvan "varsinaisemman" olemassaolemisen puolesta, kenties muotoilla sellaisen etiikan joka kykenisi vastaamaan ajan hirmuisiin vaatimuksiin? Heideggerin vastaus, "Kirje 'humanismista'", hillitsi eksistentiaalistista paatosta ja kieltäytyi tarjoamasta minkäänlaista valmista moraalista ohjenuoraa. Tässä tekstissään hän ei halunnut ryhtyä sielujen ohjaajaksi ja kansanjohtajaksi.

Heidegger oli kuitenkin 30-luvulla tuntenut vähintäänkin houkutusruvetta johtamaan sieluja ja kansoja. Alkaen *Olemisen ja ajan* pykälistä 72-76, selvemmin monissa 1930-luvulla pidetyissä luennoissa, ja jossain määrin myös *Taideteoksen alkuperässä* hän oli kehittänyt ajatusta totuudesta "tapahtumana", jonka luonne on "historiallinen" ja jonka "paikkana" on jokin historiallinen "kans" (tätä ei pidä ymmärtää arkisena ja relativistisena oletuksena, että mistä tahansa historiallisista sattumuksista olisi filosofiseksi totuuksiksi, vaan päinvastoin yrityksenä käsitteellistää ajatus, että filosofinen totuus *ei ole* mikään yliajallinen idea, vaan sen on ilmentävä ajassa ja viime kädessä se on *vain* tämä "ajallistumisensa" tapahtuma). Vuonna 1933 hän lienee kuitenkin ajatellut, että tämä yleensä hyvin abstraktisti ajateltu "kansan historiallisen olinpaikan perustaminen" voisi olla myös konkreettinen poliittinen haaste, sillä hän otti tuolloin hoitaakseen Freiburgin yliopiston rehtorin viran, joka oli selkeästi poliittinen tehtävä. Hänen kuuluisasta virkaanastujaispuheestaan *Saksalainen yliopisto puoltaa itseään* näkyy, että hän oli tuolloin valmis johtamaan yliopistoyhteisöä ja ohjaamaan myös kansallissosialistisen vallankumouksen ideologista kehitystä; on kuitenkin ilmeistä, että hänen vaativa filosofinen näkemyksensä "liikkeen sisäisestä totuudesta" jäi kauas natsihallinnon todellisuudesta, sillä hän erosi virastaan jo 1934 ja keskittyi sittemmin vain filosofiaan. Vaikka hän sodan jälkeen kutsuikin natsismikytköksiään "harharetkeksi" (ks. GA 16, 414, 430), hän kuitenkin pysyi kansallissosialistisen puolueen jäsenenä sodan loppuun asti, eikä hän koskaan

---

<sup>1</sup> Heideggerin vastaus Beaufret'n kysymykseen on kuuluisa, suomeksikin ilmestynyt artikkeli "Kirje 'humanismista'". Beaufret'n kysymykset perustuvat osin myös Sartren v. 1945 pitämään esitelmään "Eksistentiaalisuus on humanismia", joka julkaistiin v. 1946 mutta jota Heidegger ei tuolloin tuntenut; myös tämä teksti on julkaistu suomeksi.

myöhemminkään paria abstraktia mainintaa lukuunottamatta analysoinut natsismin aiheuttamaa tuhoa eikä edes keskitysleirejä. Nämä elämäkerralliset tosiasiat kertovat, miksi monet muuten Heideggerin ajattelusta vaikutteita saaneet aikalaisfilosofit (Jaspers, Jonas, Arendt, Adorno...) ottivat sodan jälkeen etäisyyttä Heideggerista. Myöhemmin niiden tulkitsemisesta on kehkeytynyt loputon debatti, jossa säännöllisin väliajoin ilmestyy kirjoja, joissa Heideggerin natsismikytkennät löydetään ja tuomitaan yhä uudelleen. Latteimmissa ehdotetaan, ettei tällaista epämoraalista filosofia enää luettaisi eikä opetettaisi (ikään kuin voisi säilyä moraalisesti puhtaana sulkemalla silmät ja ajattelemalla vähemmän). Filosofisesti kunnianhimoisemmissa puheenvuoroissa pohditaan sen sijaan sitä, harhautuiko ajattelijä poliittisesti ajattelustaan huolimatta vai sen takia: johtuuko filosofin virhe siitä, että hänen muissa suhteissa käänteentekevä filosofiansa ylenkatsoo käytännöllisen elämän kysymyksiä, vai piileekö päinvastoin siinä itsessään enemmän tai vähemmän tiedostettu totalitarismin siemen? Tämä jälkimmäinen vaihtoehto on huolestuttavin, sillä Heideggerin ajattelu on niin olennaisesti välienselvittelyä koko metafysiikan perinteen kanssa, että sen yhteismitallisuuden totalitarismin kanssa voi ajatella olevan oire metafysiikan perinteen yleisemmistäkin totalitaristisista taipumuksista.

Kysymys Heideggerin ajattelun eettisestä, moraalista ja poliittisesta ulottuvuudesta on ymmärrettävä tällaista taustaa vasten. Se ei kuitenkaan missään mielessä riitä tapauksen arvioimiseksi – eikä filosofista merkitystä olekaan herra Heideggerilla vaan pelkästään hänen avaamallaan kysymyksillä sikäli kuin ne polttelevat vielä meitäkin. Yksi näistä polttavista kysymyksistä koskee filosofin poliittista vastuuta. Tällä kohtaa filosofi on vaiennut, ja näin hän on haastanut lukijansa vastaamaan itse kysymykseen filosofin vastuusta.

### ***Beaufret ja "Kirje 'humanismista'"***

Heidegger otti siis itse kantaa kysymykseen filosofin etiikasta kirjoituksessaan "Kirje 'humanismista'", joka syntyi vastauksena Beaufret'n muotoilemaan mutta hänelle jo aikaisemminkin esitettyyn kysymykseen siitä, miksei hänellä ole etiikkaa. Hän ei tarjonnut artikkelissaan minkäänlaisia moraalisia ohjenuoria ajalle "Jumalan kuoleman" jälkeen (Adorno sanoisi: "Auschwitzin jälkeen"), vaan kieltäytyi päinvastoin määrittelemästä ihmisen olemusta ja hänen tehtävänsä. Sen sijaan hän asetti filosofin tehtäväksi ajatella "alkuperäistä etiikkaa", siis ihmisen omaa tapaa "olla olemassa" ja

"asua" maailmassa.<sup>2</sup> Etiikka ei ole Heideggerilla yksi filosofian osa tai alalaji, vaan filosofia on läpikotaisin "eettistä". Mutta tämä tarkoittaa, että kuten yleensä "filosofian", myös "etiikan" mieli on määriteltävä uudestaan.

Heideggerin ajatuskulun taustalla on hänen yleinen tulkintansa ihmisen olemisesta tai tarkemmin sanottuna *Daseinista ihmisessä* siten, että *Dasein* ei ole mikään stabiili (ajatteleva tai ulottuva) *olio*, vaan olemassaolemisen *tapahtumista* ja jopa *toimintaa (handeln)*. Oleminen on verbi, vieläpä transitiivinen verbi (*olen olemistani*). Olemassaolemisen toiminta on olemisen mielen tapahtumista: sitä että olemisen mielen "annetaan olla" ja "tulla ilmi".<sup>3</sup> Tätä Heidegger kutsuu "Kirjeessä 'humanismista'" myös "asumiseksi": olemassaoleminen on maailmassa asumista, joka perustuu yhtäältä siihen, että ihminen on aina jo "heitetty" maailmaan (maailma on hänen olemisensa välttämätön ehto ja horisontti) ja toisaalta siihen, että hän myös "avaa" maailmaansa luomalla ja muokkaamalla sitä. Myöhemmässä tekstissään "rakentaa asua ajatella" Heidegger selittää tarkemmin sitä, kuinka ihminen on olento, joka "asuu" maailmassa, "rakentaa" sitä "pukemalla maailmansa sanoiksi", ja silloin kuin hänen "asumisensa" ja "rakentamisensa" ilmenevät suhteessa olemisen tapahtumaan, hän "ajattelee". "Ajatteleminen" on "maailman" avaamista siten, että maailman käsitetään olevan olemisen mielen ja olemassaolon tapahtuman varsinainen paikka.

Tätä taustaa vasten on ymmärrettävää, että itse filosofia on Heideggerille ensisijaisesti "tekemistä", "maailmassa asumisen ajattelemista". "Alkuperäinen etiikka" koskee juuri tätä ajattelemistoimintaa. Filosofia on filosofoimista, ja "eettistä" on filosofoida *asianmukaisesti*. Tämä tarkoittaa, että filosofoimisen on vastattava "itse asiaa" (sitä mitä kysytään: olemista, olemisen mieltä). Sen on vastattava itse asian vaatimukseen tulla ajatelluksi ja sen on vastattava asian itsensä omaa mieltä. Sikäli kuin filosofoiminen vastaa "itse asiaa", se on "asianmukaista" merkityksessä oikeaa, rehellistä, mielekästä ja ennen kaikkea *totuudenmukaista*. Filosofoimiseen sisältyy oma "oikeudenmukaisuutensa", joka tarkoittaa uskollisuutta itse asian totuudelle. Lyhyesti

---

<sup>2</sup> Termi "alkuperäinen etiikka" (tai "arkkietiikka") (*ursprüngliche Ethik*) on peräisin kirjoituksesta "Kirje 'humanismista'" ([WM 323](#)). Syvällisin tulkinta tästä artikkelista on (poikkeuksellista kylläkin) tietosanakirja-artikkeli: Jean-Luc Nancyn suomeksikin ilmestynyt "Heideggerin alkuperäinen etiikka" (*L'éthique originaire de Heidegger*), joka on ilmestynyt alun perin Monique Canto-Sperberin toimittamassa "etiikan sanakirjassa", *Dictionnaire d'éthique*.

<sup>3</sup> Tätä etenkin *Olemisessa ja ajassa* kuvattua tilannetta selitetään suomeksi mm. Miika Luodon ja Jussi Backmanin Johdannossa kirjaan *Heidegger. Ajattelun aiheita*, s. 14-20, sekä omassa artikkelissani "Avaus Olemiseen ja aikaan".

sanottuna filosofian etiikka on pitäytymistä totuudessa, ja vastaavasti totuuteen kuuluu se “filosoimistoiminta”, jonka ansiosta totuus pysyy “auki” ja “ajateltavissa”.

Filosofian mieli on juuri tässä filosoimisen tapahtumassa itsessään. Tärkeintä on ymmärtää, ettei filosofinen totuus perustu mihinkään ulkopuoliseen auktoriteettiin: jumalaan, absoluuttiseen järkeen (tai sen perillisiin, vaikka “tieteeseen” sikäli kuin se ymmärretään joksikin ihmisestä riippumattomaksi totuuden sfääriksi). Vastaavasti etiikka ei saa olla arvofilosofiaa, eikä se saa nojautua mihinkään ulkoapäin annettuihin arvoihin. – Ja kuka niitä asettaisikaan? Heideggerin aikana oli yhtä selvää kuin nykyäänkin, että “arvot” ovat ideologisia *tuotteita*: kirkkojen, puolueiden, “markkinavoimien” tms. auktoriteettien tarpeita, joiden tehtävänä ei ole auttaa meitä ratkaisemaan elämän vaikeita kysymyksiä, vaan päin vastoin estää meitä edes kohtaamasta niitä. Tässä mielessä Heidegger on nietzscheläinen: *Moraalin genealogian* lukijana hänkin tietää, että jokaisen arvon taustalla piilee joku, jota arvo hyödyttää.

Heideggerin “alkuperäinen etiikka” on siis käsitettävä “arvofilosofian” vastakohtaksi. Filosofian tehtävänä ei ole “asettaa arvoja”, vaan päin vastoin selvittää sitä, mikä ihminen on sikäli kun hän (muun muassa) asettaa arvoja. Arvot eivät ole totuuksia joita ihminen voi omistaa (tai menettää), vaan ratkaisuja joita hän eläessään tekee (tai jättää tekemättä). Ihminen on “arvottaja”, ja juuri tätä on hänen “arvokkuutensa” (*Würde*). Filosofinen kysymys koskee *ihmistä* itseään arvottajana eikä suinkaan *arvoja*, jotka hän luo. Selvittämällä ihmisen “alkuperäistä eettistä” pohjaa filosofia voi epäilemättä myös vapauttaa ihmisen kantamaan arvojen punnitsemisen ja luomisen taakkaa jossakin mielessä paremmin, mutta vaikka Heidegger näin antaakin ymmärtää, että filosofialla on eksistentiaalinen emansipatorinen roolinsa, hän ei missään mielessä näytä minkälaisiin moraalisiin ratkaisuihin se johtaisi.

“Alkuperäinen etiikka” ei siis kerro, mitä eettisiä valintoja meidän pitäisi tehdä, vaan se kysyy paljon yleisemmin, *kuka* ihminen on ja millä edellytyksellä myös sellainen asia kuin eettinen toiminta ylipäänsä on mahdollista. Heideggerin oma tulkinta ihmisestä on sellainen, että ihmisen kaikkein perimmäisin, niin sanoakseni “inhimillisin” mahdollisuus on *olemisen ajattelemisen*: kaikki muu – myös etiikka, tieto, toiminta maailmassa jne – on seurausta tästä hänen kyvystään “ajatella”; ajattelemisen puolestaan on pohjimmiltaan “kysymistä” – “olemisen mielen kysymistä”, jonka ansiosta “maailma” voi avautua ihmisen “olemisen paikkana”.

Filosofin "arkkieettinen" vastuu tarkoittaa siis ennen kaikkea sitä, meidän pitäisi hylätä kaikki transsendentit auktoriteetit ja etsiä ihmisen olemassaolon mieltä juuri tästä olemassaolosta itsestään. Totuus on filosofin ainoa "eettinen" ohjenuora: hän kantaa vastuuta siitä, että maailma pysyy totuuden tapahtumisen mukaisena "avoimena paikkana", eikä "sulkeudu" jähmettymällä pelkäksi ihmisen itse projisoimaksi "kuvaksi" maailmasta, niin kuin artikkelissa "Maailmankuvan aika" varoitetaan. Tämä kuulostaa tietysti hyvältä. Mutta tämä ei riitä, sillä toistaiseksi on tarkasteltu vain ihmistä itseään eikä *maailmaa*, jota hän "rakentaa, asuu ja ajattelee". Heidegger määrittelee "totuuden tapahtumisen" "avoimen paikan" jo jonkinlaisena maailmanjäsenyksenä: tulemme kohta näkemään, ettei avoimen paikan eroa totuuden tapahtumisen *estävästä projektiosta* ole niinkään helppo määrittää, ja "varsinaisenkin" *Daseinin* maailma voi osoittautua paljon tukahduttavammaksi kuin ensinäkemältä voisi kuvitella.

### **Lacoue-Labarthe, Taminiaux ja poieettisen politiikan kritiikki**

Tarkemmin katsottuna Heideggerin filosofia on kaikkea muuta kuin individualistista ja yksilökeskeistä. Se "olemisen mieli", jota "filosoimisen" pitäisi paljastaa, ei ole "minun elämäni tarkoitus" vaan "tämän maailman mieli": jonkin historiallisen ihmisyyteen osaksi tuleva olemisen jäsenyys. Tällainen jäsenyys "tulee ilmi" ja "puetaan sanoiksi" ennen kaikkea "teoksessa", joka on useissa etenkin Heideggerin keskivaiheen teksteissä taideteos, mutta joka voi myös olla filosofinen teos. Niin kuin "Taideteoksen alkuperässä" näytetään, teos puolestaan "avaa ja perustaa jonkin historiallisen ihmiskunnan olemisen paikan". Toisin sanoen Heidegger ajattelee, että olemisen ilmenee aina vain jo jotenkin historiallisesti jäsenyneenä; tällainen jäsenyys puolestaan voi tulla ilmi ja ajateltavaksi vain teoksessa ja etenkin sanateoksessa. Historiallisen ihmisyyteen mieli avautuu vain "suurten" sanateosten kautta: niinpä esimerkiksi kreikkalaisen maailman totuuden tapahtumapaikkana ovat Herakleitoksen fragmentit ja modernin Saksan totuuden tapahtumapaikkana ovat Hölderlinin runot.

Eräät kommentoijat, etenkin Jacques Taminiaux ja Philippe Lacoue-Labarthe, ovat kutsuneet Heideggerin tapaa käsittää totuus teoksesta käsin "poieettiseksi"

käsitykseksi totuudesta.<sup>4</sup> He ajattelevat, että Heideggerin ansiona on ajatella teos maailman itsensä jäsenyyksenä eikä suinkaan ihmisen halujen projektiona. Mutta siitä huolimatta he toteavat, että tällainen yhteinen teos määrittää samalla historiallisen yhteisön niin läpikotaisin, ettei yksilölliselle toiminnalle, erimielisyydelle ja vastarinnalle enää jää tilaa – tai jos se ehkä onkin mahdollista, se on kuitenkin liian sattumanvaraista saadakseen olennaista roolia totuuden historiassa.<sup>5</sup> Kritiikin ytimenä on tällöin huomio, että poieettinen käsitys ihmisyyhteisöstä käy pohjimmiltaan yksiin totalitaristisen käsityksen kanssa. Totalitarismissakin halutaan muokata kaikki yhteisön yksilöt saman mallin mukaiseksi: yhteisön elämä on tällaisen mallin toteuttamista ja vahvistamista, eikä vastarinnalle jää tilaa. Todellisissa totalitaristisissa yhteisöissä malli on brutaalin yksiviivainen, esimerkiksi "arjalainen ihminen" tai "työläinen". Heideggerilla ei tietenkään ole kyse mistään näin yksinkertaisesta: esikuvan jäljittelemisen sijasta Heidegger johdattaa *dialogiin* "totuudentapahtumisen" "merkkeinä" toimivien ajattelijoiden ja runoilijoiden kanssa. Hänen tärkeimpänä keskustelukumppaninaan on Hölderlin, nerokas, väärinymmärretty ja lopulta järkensä menettävä runoilija joka yrittää kuvata Saksan kansan olemuksettomuutta ja historian mielen hämärtymisen kokemusta. Heideggerin mukaan Hölderlinin runous ei perusta Saksan kansan olemusta vaan tuo päinvastoin esiin sen olemuksen *puutteen* – jonka takia siitä vasta voikin tulla varsinaisen filosofisen "kysymisen" paikka.<sup>6</sup> Edelleen, Heideggerin tekniikan kritiikki sopii itse asiassa hyvin kuvaukseksi tavasta, jolla totalitaristinen yhteiskunta toimii ja sillä on siinä mielessä paljon diagnostista voimaa. Mutta silti tietynlainen yhdenmuotoisuus totalitarismin kanssa säilyy Heideggerin ajattellessa yhteisöä ennen kaikkea totuuden tapahtumispaikka ja ihmisiä viime kädessä tämän totuuden funktioita.

*Poesiksen* ajattelijoina vastaan etenkin Taminiaux kehottaa kuuntelemaan *praksiksen* ajattelijoina ja etenkin Hannah Arendtia, jonka *Vita activassa* kuvataan

<sup>4</sup> Ks. esimerkiksi Philippe Lacoue-Labarthen suomeksikin ilmestyneet artikkelit "Transsendenssi päätty poliitiikkaan" ja "Kansallissosialismin henki ja sen kohtalo" sekä hänen Jean-Luc Nancyn kanssa kirjoittamansa *Natsimyytti*; keskustelusta lisää suomeksi kirjassani *Filosofien ystävyys* sekä kokoomateoksessa *Mikä Mimesis?* Taminiaux'n kanta tulee esiin etenkin kirjassa *La fille de Thrace et le penseur professionnel*.

<sup>5</sup> Tätä vastaan Emmanuel Levinas on luonut fenomenologisen etiikkansa, jonka *lähtökohtana* ovat toisen ihmisen kasvot ja niiden esittelemä puhuttelu, joka edeltää annettuja instituutioita ja järjestelmiä – myös totuuden järjestyksen – ja vaatii meitä tarvittaessa rikkomään ne. Hän ei kuitenkaan kuvaa Heideggerin ajattelua "poiesiksen" vaan "samuuden" alueena.

<sup>6</sup> Lacoue-Labarthen halu "pelastaa" Hölderlin Heideggerilta käy ilmi Esa Kirkkopellon johdannosta hänen Hölderlin-käännökseensä *Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä* sekä Philippe Lacoue-Labarthen samassa yhteydessä julkaistusta artikkelista "Hölderlinin teatteri".

politiikkaa nimenomaan ihmisten välisenä toimintana. Arendtin mukaan poliittisessa toiminnassa ei ole ollenkaan kyse yhteisön totuudesta, vaan oikeudenmukaisuuden toteuttamisesta ihmisten kesken. Taminioux selventää argumenttiaan esittämällä, että on eettisesti ja poliittisesti parempi liittoutua Aristoteleen kuin Platonin kanssa – Arendt on nyt eettis-poliittisesta näkökulmasta aristoteelikko, joka miettii ihmisten välistä kanssakäymistä, Heidegger puolestaan platonikko joka miettii valtion *idea*a. Tämä selkiyttää ajatusta mutta herättää myös levottomuutta, sillä on selvää, että hyvin monet poliittiset teoreetikot, Hobbesista Hegeliin ja siitä eteenpäin, tutkivat nimenomaan valtion ideaa (tämän ajatuskulun heijastumana Suomikin syntyi ideana "suomalaisuudesta" ja vasta myöhemmin virisi myös kysymys yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta). Meidän kulttuurissamme on usein pidetty luontevana ajatella ihmisyhteisöä miettimällä, mikä on ideaalisen yhteisön muoto, konstituutio ja mieli, vaikka sitä miettiessä ihmisten välinen kanssakäyminen – siis varsinainen politiikan alue – jäisikin sivuseikaksi. Lacoue-Labarthe ja Taminioux käyttävätkin Heideggeria lopulta eräänlaisena indikaattorina, joka huipentaa ja kriisiyttää tämän länsimaisen filosofian historian suuren ja yleensä kunnianarvoisana pidetyn kehityslinjan, ja pakottaa arvioimaan sen kokonaisuutena uudelleen.

### ***Nancy ja singulaarinen pluraalinen olemassaolo***

Jean-Luc Nancy on eräissä myöhemmissä teksteissään kääntänyt tämän keskustelun uusille urille. Jos onkin totta, että poieettinen käsitys ihmisyhteisöstä on vaarallisen yhdenmukainen natsismin kanssa, onko tässä kaikki, ja onko Heideggerin filosofian hylkääminen ainoa mahdollinen johtopäätös? Heideggerin "olemisenajattelu" on kuitenkin teoreettisena kokonaisuutena hyvin merkittävä. Niinpä Nancy on kääntynyt katsomaan, mitä Heidegger itse tarkkaan ottaen sanoo ihmisten keskinäisistä suhteista. Hänen on todettava: valitettavan vähän. *Olemisessa ja ajassa* "varsinainen" ja minut muista peruuttamattomasti erottava "oleminen kohti kuolemaa" (§ 46-53) on kirjan perusargumentin kannalta paljon keskeisempi kysymys kuin "epävarsinainen" "kanssaoleminen" (*Mitsein*) (§25-27). Heidegger myös selvästi arvostaa "varsinaisuutta" enemmän, vaikka periaatteessa hän sanookin, että "epävarsinainen" "kanssaoleminen" on yhtä alkuperäistä ja olennaista kuin "varsinainen" "oleminen kohti kuolemaa". Niinpä Nancy kritisoi Heideggeria "kanssaolemisen" analytiikan jättämisestä pelkäsi luonnokseksi ja kehittää itse



omassa työssään paljon pidemmälle. Siinä missä Lacoue-Labarthe, Taminiaux ja myöskin Derrida ovat hyvin kriittisiä Heideggeria kohtaan, Nancy kokeilee miten pitkälle "anteliaan" tulkinnan voisi viedä ja miten Heideggerin niukkoja huomautuksia "kanssaolemisesta" voisi parhimmillaan kehittää. Tältä pohjalta syntyy Nancyn oma "singulaarisen pluraalisen olemassaolon" ajattelu.<sup>7</sup>

Nancyn pohdinta lähtee liikkeelle dialogina Maurice Blanchot'n kanssa, kun Nancy kirjoittaa kirjan *La communauté désœuvrée* (1982) ja Blanchot vastaa siihen kirjallaan *La communauté inavouable* (1983, suom. *Tunnustamaton yhteisö*). Kuten nimestäkin käy ilmi, *La communauté désœuvrée* on teoria yhteisöstä, joka nimenomaan ei ole "teos" (*œuvre*) – kun edellä Heideggeria oli kritisoitu sellaisesta "arkkitotalitarismista", jossa yhteisöä ajatellaan "teoksena". Lähtökohtana ei sitä paitsi ole enää vain Heidegger, vaan toteamus, että myös kommunismi, olkoonkin "aikamme ylittämätön horisontti", on romahtanut (muuttunut ensin totalitarismiksi ja lopulta pelkäksi byrokratiaksi). Kysymys siitä, mitä on ihminen olennaisesti yhteisöllisenä olentona sekä sen perustalla oleva filosofinen kysymys ihmisen olemisesta "yhdessä- tai kanssaolemisena" on siis kadonnut kaikilta poliittisen pelilaudan kentiltä: sekä oikeistolaiset että vasemmistolaiset ideologiat ovat sortuneet pahimmillaan totalitarismiin, ja "liberaalidemokratia" on rakenteellisesti kyvytön ajattelemaan ihmisten yhdessäolemistä, sillä se perustuu täysin atomisoituun individualistiseen ihmiskäsitykseen. Etsien radikaalisti toisenlaista aloitusta Nancy ja Blanchot lähtevät lopulta liikkeelle Georges Bataillesta ja etsivät hänen kauttaan sellaisen yhteisön mahdollisuutta, joka todella olisi yhteisö (eikä yksilöllinen tai kollektiivinen subjekti), ja joka ei olisi "poieettinen" (totalitaarinen).<sup>8</sup>

Nancyn demonstraatio on pitkä ja sofistikoitu, ja otankin esiin vain pari sen yleisintä lähtökohtaa. Nancyn lähtökohtana on ontologinen propositio. *Être singulier pluriel* –kirjan mukaan oleminen ei voi pelkistyä yhdeksi ainoaksi olevaksi (niin kuin metafysiikan perinteen *causa sui* tai Heideggerin *oleminen*), sillä tämä ei kykene selittämään omaa perustaansa ja sortuu siis käsitteelliseen ristiriitaan. Sen sijaan oleminen itse on alun perin "ekstaattista" ja siksi myös pluraalista: olemisen mielenä on se, että oleminen *tapautuu* aina ja välttämättä useamman olevan *välillä*. Jos tämä

<sup>7</sup> Jean-Luc Nancy, *L'Être singulier pluriel*. Nancyn ontologiaa selvitetään tarkemmin Martta Heikkilän väitöskirjassa *At the Limits of Presentation*, 125-147 sekä kirjassani *Filosofien ystävyys*.

<sup>8</sup> Bataillen keskeisiä tekstejä löytyy suomeksi kokoomasta *Noidan oppipoika*. Keskusteluun voi perheytyä suomeksi Tiina Arppen väitöskirjan *Pyhä ja kirottu: pahan ongelmasta ranskalaisessa yhteiskuntateoriassa* ja Elisa Heinämäen väitöskirjan

olemisen pluraalisuus on yleinen ontologinen peruslause, ihmisyhteisön määrittämiseksi tarvitaan lisäksi kuoleman käsite. Heideggeria vastaan ja etenkin Bataillea mukaillen Nancy jatkaa kehittelyään toisella propositiolla: kuolema ei ensisijaisesti ole minun kuolemani (niin kuin Heideggerilla) vaan toisen kuolema, ja siksi olemisen-kohti-kuolemaa on aluasta alkaen yhdessäolemista. Mutta tämä yhdessäoleminen on katkoksen merkitsemää, sillä kuolema on myös se, mikä erottaa meidät toisistamme (sillä, kuten Heidegger kuitenkin aivan oikein huomauttaa, kukaan ei voi kuolla toisen kuolemaa). Totalitarismin ydin on ihmisten fuusioituminen yhdeksi kollektiivisubjektiksi: kansaksi, puolueeksi, tms. Nancyn ja Blanchot'n kuvaamassa yhteisössä ainoa meidät yhdistävä asia on kuolema, joka päin vastoin erottaa meidät toisistamme. Kuolevaisten yhteisössä fuusio ei ole mahdollinen vaan se päinvastoin raukeaa. (Tämä ei tietenkään poista sitä tosiasiaa että kuolemaa on myös käytetty fuusion keinona, kuten Bataillen ja René Girardin kuvaamissa uhriyhteisöissä.<sup>9</sup> Tällöin ei kuitenkaan ole kyse eksistentiaalisesta kuoleman kokemuksesta: Bataillen sanoin uhri on "komediaa", sillä samalla kun värisemme uhrattavan kuollessa puolestamme, tiedämme vallan hyvin, ettemme itse kuole.)

Nancy täydentää singulaarisen pluraalisen olemassaolon ajatteluaan kuvaamalla sitä, miten kaikki olevat ovat "tasa-arvoisia", joskin erilaisia, siis kaikki yhtäläisesti "outoja"; kaikki ovat omalla tavallaan ja tasa-arvoisesti "poikkeuksellisia", eikä tavallisen ja poikkeuksellisen vahvistaviin normeihin sisälly minkäänlaista totuutta. Nancyn propositiot ovat *ontologisia* tai paremminkin "fundamentaaliontologisia". Ne eivät tarkoita, että kaikki olevat olisivat kaikissa tilanteissa *moraalisesti* samanarvoisia. Nancy on hyvin kaukana mistään ns. "postmodernista relativismista". Hän pitää kiinni siitä, että mitään transsendenttia moraalista mittapuuta ei ole (sillä "jumala on kuollut"). Mutta sitä hän päättelee Kantia ja Nietzscheä seuraten, että juuri siksi itse kunkin singulaarisen eksistentin perustavana "eettisenä" tehtävänä on *itse* arvioida maailmaa moraalisesti. Eräänlainen "kategorinen imperatiivi" velvoittaa itse kunkin "punnitsemaan" oman tilanteensa "painoa" itse ja mihinkään annettuihin mittapuihin nojautumatta, ja arvioida niitä siten että yhdessä olemisen pysyy mahdollisena, oikeudenmukaisuus toteutuu, maailma pysyy avoimena mahdollisuutena, jne.

Nancy ja etenkin hänen idoitaan edelleen kehittävä Blanchot jatkavat sitten poikkeuksellisella hypoteesilla: tällainen yhteisö, jonka jäsenet jakavat vain sen mikä

---

<sup>9</sup> Suomeksi: Girard, *Väkivalta ja pyhä*.

heidät erottaa, siis pohjimmiltaan vain olemassaolon ja kuoleman kylmät tosiseikat, toteutuu parhaiten “kirjallisena kommunismina”. Tässä yhteydessä tähän erikoiseen ilmaisuun ei ole mahdollista paneutua tarkemmin; huomautan vain, että se perustuu saksalaisten varhaisromantikkojen teorioihin kirjallisuudesta ja yhteisöstä, sikäli kun nämä ajattelivat että kirjallisuuden pitäisi olla *yhteinen* projekti eikä yksinäisen neron itseilmaisua, ja näin voitaisiin siirtyä Teoksen ajatuksesta "joutilaaseen" (*désœuvrée*) kirjallisuuteen.

### **Uudempia arkkipoliittisia kehitelmiä**

Heideggeria “dekonstruoimalla” muodostettu ajatus singulaarisesta pluraalisesta olemassaolosta tuo mieleen Spinozan, ja siinä tuntuu selvä, joskin aina implisiittiseksi jäävä hengenheimolaisuus Deleuzen kanssa. Kyse on ontologisesta teoriasta, jossa luovutaan yhden yleisen periaatteen ajatuksesta (jumala) sekä etuoikeutetun minän ajatuksesta (*cogito*, Heideggerin oleminen-kohti-kuolemaa). Oleminen on – *meidän* olemistamme. Totalitarismin kritiikistä on näin edetty yleisempään fuusioivien periaatteiden ja esikuvana toimivien figuurien kritiikkiin, ja tästä voi ainakin periaatteessa johtaa yleisemmän ideologian kritiikkiin sekä normalisoivan tieteen ja teknologian kritiikkiin. Tällainen olisi uusi ajatus pluraliteetista, joka on jo lähtökohtaisesti ajatus alkuperäisestä etiikasta.

Tämä ajatus alkuperäisestä etiikasta – ihmisyyden ajattelemisen singulaarisena pluraalisena eksistenssinä – lankeaa yksin teeman kanssa, jota voi suomeksi kutsua vaikka "arkkipoliitikaksi". Lacoue-Labarthe on sanonut: “arkkietiikka” ei kerro mitä pitää tehdä, vaan mitä on tekeminen sinänsä tai olemisen tekemisenä. Vastaavasti “arkkipoliitikka” ei kerro miten poliittinen yhteisö pitäisi järjestää tai miten siinä pitäisi toimia, vaan mikä on sen perimmäinen, "ontologinen" olemus.

Tämän termin taustalla on poliittisesta filosofiassa tuttu Claude Lefortin keksimä erottelu *la politique / le politique*, eli politiikka tavallisessa merkityksessä päivänpolitiikka, poliittiset tapahtumat (*la politique*) vs. politiikan perusta, se mikä tekee politiikasta poliittista (*le politique*). Erottelun taustalla vaikuttaa myös Karl Schmittin esittämä ajatus “poliittisesta teologiasta”, jonka mukaan kaikki modernit poliittiset käsitteet ovat sekularisoituja teologisia käsitteitä. Suvereenin valta ei siis ole peräisin yhteisöltä itseltään, vaan sen oikeutus on jumalallinen. Lefort ja hänen

kollegansa Marcel Gauchet ajattelevat tätä vastoin, että Ranskan suuresta vallankumouksesta alkaen sen paremmin uskonto kuin suvereeni hallitajakaan eivät enää ole voineet toimia ykseyttä tuovana periaattina yhteiskunnassa. Kun yhteisö ei enää voi inkarnoitua monarkissa jumalan armosta, se atomisoituu, hajoaa ja alkaa kärsiä "vieraantumisesta", ja juuri tämä on modernin demokratian lähtökohta.

Ajatus singulaarisesta pluraalisesta olemassaolosta on yksi filosofinen kannanotto tähän keskusteluun, tulkinta siitä, mikä on meidän maailmassamme poliittisen yhteisön perusta, *le politique*. Hyvin lyhyesti sanottuna: kun politiikan perustana meille ei ole enää transsendentti periaatti (jumala, hänen maanpäällinen vastineensa (monarkki) tai pseudotieteellinen korvikkeensa (rotu, tyyppi)), se voi olla vain yhteisö itse juuri sinä hajaantuneena ja yhteistä järjestysperiaatetta vailla olevana massana, jonka alennustilaa on kuvattu sanoilla *das Man* ja "vieraantuminen". Heideggerin "dekonstruktioista" liikkeelle lähteneet ajattelijat kuten Nancy ja myöskin Giorgio Agamben<sup>10</sup> kieltäytyvät palauttamasta politiikkaa ideoihin, figureihin ja ideoihin, sillä he ovat hyvin tietoisia tällaisen lähestymistavan repressiivisestä potentiaalista. Niinpä he pyrkivät asettamaan kysymyksen perin juurin uudistettuna eksistentiaalisena tai fundamentaaliontologisena kysymyksenä. Meille "*le politique*", politiikan perustana oleva filosofinen tilanne, on singulaarinen pluraalinen eksistenssi: ei kuitenkaan atomisoitunut joukko, jossa ihmisillä ei ole mitään sidettä toisiinsa, vaan "yhteisö" jolla ei ole mitään yhteistä (asiaa), paitsi oma, äärellinen olemassaolonsa, ja joka on kuitenkin nimenomaan *yhdessä-olemista*, sillä suhde toiseen edeltää siinä identifikaatiota itseksi.

Ajatus yhteisön filosofisesta perustasta singulaarisena pluraalisena eksistenssinä on tärkeä vastaus suureen filosofiseen ongelmaan. Niinsanotussa mannermaisessa poliittisessa filosofiassa se on auttanut pääsemään pois melkoisesta teoreettisesta umpikujasta, mutta ei se toki riitä vastaamaan kysymykseen "hyvästä elämästä". Kaikkia asioita ei tietenkään pidä sekoittaa toisiinsa, mutta ehkäpä aatehistoriallisen kontekstin täydentämiseksi voin vielä huomauttaa, että jonkinlainen ajatus singulaarien pluraliteetista vaikuttaa sekä teorioissa globalisaatiosta (Gilles Deleuzen työstä ammentavat Michael Hardt ja Antonio Negri), teorioissa demokratiasta (Nancy, Derrida ja Jacques Rancière) että teorioissa kommunismista (Alain Badiou,

---

<sup>10</sup> Nancyn ja Blanchot'n lisäksi tätä tematiikkaa on kehitellyt myös Giorgio Agamben kirjassaan *Tuleva yhteisö*. Katso myös Mika Ojakangas, *Kenen tahansa politiikka*.

Slavoj Zizek).<sup>11</sup> Nämä teoriat ovat filosofisesti hyvin erilaisia, eivätkä niiden tulkinnat nykymaailmasta ja mahdolliset poliittiset mieltymykset suinkaan käy yksin. Niiden sisäiset ja niiden väliset debaattit eivät tunnu viime aikoina edenneen paljoakaan; itse kukin lähinnä tarkentaa perusajatuksiaan viittaamalla milloin mihinkin päivänpoliittiseen tapahtumaan. Tuntuu ilmeiseltä, että tämä tietynlainen seisautuminen on myös oire teoreettisesta ongelmasta, josta ei ole vielä saatu oikein kunnolla otetta.

Minun nähdäkseni mahdollisia ongelmakohtia on kahdenlaisia, ja molemmat perustuvat siihen yleiseen huomioon, että "arkkipolitiikka" sinänsä ei voi antaa minkäänlaisia ohjeita käytännön elämään ja politiikkaan. Siinä missä klassisemmat teoriat ihmisen *olemuksesta* voivat toimia moraalisisina ohjenuorina (ihmisten pitäisi toteuttaa tämä olemus, pahimmillaan tuottaa joku ihmistyyppi ja parhaimmillaan mahdollistaa lähimmäisenrakkauden tai vapauden, veljeyden ja tasa-arvon toteutuminen maailmassa, mitä tämä sitten käytännössä tarkoittaakin), teoriat ihmisen *olemisesta* eivät edes periaatteessa voi eikä niiden pidä toimia moraalisisina ohjeina, sillä itse oleminen, olemassaoleminen sinänsä, ei ole ihmisen toteutettavissa, vaan se on annettu tai pois riistetty tosiasia tai pikemminkin lahja.

Ensimmäinen ongelma koskee silloin yksilöä: ehkä olisi tarpeen ymmärtää paremmin, miten yksilö tai ryhmä erottautuu yleisestä singulaarien pluraalisesta eksistenssistä ja ryhtyy toimintaan – astuu politiikan näyttämölle, niin kuin Arendt tai Rancière voisivat sanoa. Toinen ongelma koskee instituutioita: teoria singulaarisesta pluraalisesta olemassaolosta perustuu haluun kritisoida repressiivisiä kollektiivisia rakenteita – mutta näitä on kuitenkin yhä olemassa, ja tietystä määrin tämä on väistämätöntä ja toivottavaakin. Eikö silloin pitäisi selittää tarkemmin suhdetta eksistenssin ja tällaisten instituutioiden suhdetta?

Mitä meidän pitäisi siis ajatella tästä kuilusta "teorian" ja "käytännön" välillä – etenkin kun on kyse teoriasta, joka koskee käytäntöä, siis etiikkaa, moraalialia ja politiikkaa? Pitääkö ajatella, että teorian pitääkin pysyä puhtaana teoriana, ettei se alentuisi pelkäksi arvodiskurssiksi ja ideologiseksi toiminnaksi? Vai pitäisikö ajatella, että teorian on kyettävä muuttamaan eikä vain kuvailemaan maailmaa, niin kuin Marx vaati, jolloin ajatuksena olisi, että teorian tehtävänä ei ole pelkästään todellisuuden

---

<sup>11</sup> Suomeksi ovat ilmestyneet muun muassa Michael Hardtin ja Antonio Negrin *Imperiumi* Jacques Rancièren *Erimielisyys* sekä Slavoj Zizekin *Ideologian ylevä objekti* ja *Pehmeä vallankumous*.

tunteminen vaan suorastaan sen "luominen". Itse ajattelen, että filosofin tehtävänä ei ole luoda arvoja (uskon, että tämä on Nietzsche'n nimeämien "pappien", nykyään siis lähinnä markkinoijien alaa) vaan purkaa, paljastaa ja kenties "dekonstruoida" niitä. Tällä lailla filosofian tehtävänä olisi ennen kaikkea ihmisten itseymmärryksen ja kriittisen kyvyn laajentaminen toivoen, että itse kukin kykenisi itse arvioimaan tilannettaan paremmin. Näin voisi toivoa – ikään kuin valistuksen projektia jatkaen – että filosofi ei pyrkisi ajattelemaan toisten puolesta vaan parantaisi korkeintaan näiden kykyä ajatella itse.

### **Bibliografia**

- Agamben, Giorgio (1995). *Tuleva yhteisö*. Suom. Jussi Vähämäki. Helsinki: Gaudeamus.
- Arendt, Hannah (2002). *Vita activa – ihmisenä olemisen ehdot*. Suom. Riitta Oittinen et al. Tampere: Vastapaino. (Alkuteos *The Human Condition*, 1958.)
- Arppe, Tiina (2000). *Pyhä ja kirottu: pahan ongelmasta ranskalaisessa yhteiskuntateoriassa*. Helsinki: T. Arppe.
- Backman, Jussi ja Luoto, Miika (2006). *Heidegger, Ajattelun aiheita*. Tampere: 23°45.
- Bataille, Georges (1998). *Noidan oppipoika. Kirjoituksia 1920-luvulta 1950-luvulle*. Tuom. Tiina Arppe. Helsinki: Gaudeamus.
- Blanchot, Maurice (2004). *Tunnustamaton yhteisö*. Suom. Panu Minkkinen ja Janne Kurki. Helsinki: Loki-kirjat. (Alkuteos *La communauté inavouable*, 1983.)
- Girard, René (2004). *Väkivalta ja pyhä*. Suom. Olli Sinivaara. Helsinki: Tutkijaliitto. (Alkuteos *La violence et le sacré*, 1972.)
- Hardt, Michael ja Negri, Antonio (2005). *Imperiumi*. Suom. Arto Häilä et al. Helsinki: WSOY. (Alkuteos *Empire*, 2000.)
- Heidegger, Martin (2000). *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino. (Alkuteos *Sein und Zeit*, 1927.)
- Heidegger, Martin (2003). *Saksalainen yliopisto puoltaa itseään*. Suom. Jussi Backman. Nuori voima 1/2003, 33-39. (Alkuteos *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933.)
- Heidegger, Martin (1995). *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Helsinki: Taide. (Alkuteos *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/1936.)

- Heidegger, Martin (2000). *Kirje 'humanismista' sekä Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Helsinki: Tutkijaliitto. (Alkuteokset "Brief über den 'Humanismus'", 1946 ja "Die Zeit des Weltbildes", 1938.)
- Heidegger, Martin (2003). "Rakentaa asua ajatella". Suom. Vesa Jaaksi. *niin & näin* 3/2003, 53-59. (Alkuteos "Bauen Wohnen Denken", 1951.)
- Heikkilä, Martta (2008). *At the Limits of Presentation. Coming-into-Presence and its Aesthetic Relevance in Jean-Luc Nancy's Philosophy*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Heinämäki, Elisa (2008). *Tyhjä taivas. Georges Bataille ja uskonnon kysymys*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Hirvonen, Ari ja Lindberg, Susanna (2009). *Mikä mimesis? Philippe Lacoue-Labarthe filosofinen teatteri*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Hölderlin, Friedrich (2001). *Huomautuksia Sofokleen kääntämisestä*. Suom. ja johdannon laatinut Esa Kirkkopelto, jälkisanoina Philippe Lacoue-Labarthe "Hölderlinin teatteri". Helsinki: Loki-kirjat. (Alkuteokset: Hölderlin, "Anmerkungen zum Oidipus" (1804), "Anmerkungen zur Antigona" (1805); Lacoue-Labarthe, "Le théâtre de Hölderlin" (1998.)
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1998). "Transsendenssi päätty politiikkaan". Suom. Markku Lehtinen. Teoksessa Haapala, Arto (toim.) (1998), *Heidegger: Ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Gaudeamus, 67–101, 270–273. ("La transcendance finie/t dans la politique", 1981.)
- Lacoue-Labarthe, Philippe (2001), "Kansallissosialismin henki ja sen kohtalo". Suomentanut Janne Porttikivi. *Nuori Voima* 2/2001, 27–31. ("L'esprit du national-socialisme et son destin", 1997.)
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc (2002), *Natsimyytti*. Suomentaneet Merja Hintsa ja Janne Porttikivi. Helsinki: Tutkijaliitto. (*Le mythe nazi*, 1991.)
- Lévinas, Emmanuel (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, Nijhoff. (Englanniksi *Totality and Infinity*, 1969.)
- Lindberg, Susanna (1998). *Filosofien ystävyys. Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy ja yhteisön kaksi mieltä*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Lindberg, Susanna (2000). "Avaus Olemiseen ja aikaan". *Tiede & edistys* 3/2000, s. 213-218.
- Nancy, Jean-Luc (1982). *La Communauté désœuvrée*. Paris: Bourgois. (Englanniksi *The Inoperative Community*, 1991.)

- Nancy, Jean-Luc (1996). *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée. (Englanniksi *Being singular plural*, 2000.)
- Nancy, Jean-Luc (1998). Heideggerin "alkuperäinen etiikka". Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki: Loki-kirjat. (Alkuteos "L'«éthique originaire» de Heidegger", teoksessa Monique Canto-Sperber (toim). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*.)
- Nietzsche, Friedrich (2007). *Moraalin alkuperästä: pamfletti*. Suom. J. A. Hollo. Helsinki: Otava. (Alkuteos *Zur Genealogie der Moral*, 1887).
- Ojakangas, Mika (2002). *Kenen tahansa politiikka: kohti ulossulkematonta demokraattista yhteisöä*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Rancière, Jacques (2010). *Erimielisyys. Poliittikka ja filosofia*. Suom. Heikki Kujansivu. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Sartre, Jean-Paul (1965). *Esseitä I: Eksitentialismikin on humanismia; Juutalaiskysymys*. Suom. Aarne T. K. Lahtinen ja Jouko Tyyri. Helsinki: Otava. (Alkuteokset "L'existentialisme est un humanisme", 1946 ja "Réflexions sur la question juive", 1943).
- Taminiaux, Jacques (1992). *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot.
- Zizek, Slavoj (2005). *Ideologian ylevä objekti*. Suom. Heikki Kujansivu ja Janne Kurki. Vantaa: Apeiron.
- Zizek, Slavoj (2009). *Pehmeä vallankumous. Psykoanalyysi, taide ja politiikka*. Suom. Janne Porttikivi. Helsinki: Gaudeamus.