

JUSSI BACKMAN

ÄÄRELLISYYSFILOSOFIA KAAPPAA KANTIN?

Martin Heidegger: *Kant ja metafysiikan ongelma*. (Kant und das Problem der Metaphysik, 1929) Suomentanut Markku Lehtinen. Vastapaino, Tampere 2020. 279 s.

Viime vuosikymmeninä Immanuel Kantin kriittisen filosofian perintö on joutunut uuteen, yllättävästä suunnasta puhaltavaan vastatuuleen. Uusi mannermainen materialismi ja realismi ovat ottaneet hampaisiinsa 1900-lukua hallinneen äärellisyysfilosofian, jonka perustajahahmona nähdään tyypillisesti juuri Kant. Hyökkäyksen kantaviin voimiin kuuluva Alain Badiou kuvaa pääteostriologiansa keskimmaisessa osassa *Logiques des mondes* (2006) Kantia ”äärellisyytemme’ tuhoisan teeman keksijäksi”, jonka ”kriittinen koneisto on pitkäkestoisella tavalla myrkyttänyt filosofian”. Ajattelun äärellisyyden ja tilanne- ja kielisidonnaisuuden korostaminen on Badioun mukaan saanut filosofian kadottamaan klassisen tehtävänsä universaalien ja aikaa kestävien totuuksien ajatteluna, ja erityisesti politiikan alueella äärellisyyden ja suhteellisuuden eetos on palvellut modernien emansipatoristen ja vallankumouksellisten hankkeiden alasajoa. ”Spekulatiivisena realismina” tunnetun suuntauksen perusteoksessa *Äärellisyyden jälkeen* (2006) Badioun oppilas Quentin Meillassoux hahmottelee, kuinka Kantista alkava ja 1900-luvulla kärjistyvä ”korrelationistinen” äärellisyysfilosofia johtaa luopumiseen valistuksen rationaalisen emansipaation projektista ja filosofian uudelleen antautumiseen sokean uskon ja fanatistisen edessä. Italialaisen uusrealismin johtonimen Maurizio Ferrarisin provosoivasti nimetty *Goodbye, Kant!* (2004) taas

ottaa lähtökohdakseen arkielämämme maailman ajattelusta ja käsitteellisistä skeemoista riippumattoman luonteen, josta postmoderniin umpikujaan päätyvä kantilainen transsendentaalinen idealismi on meidät Ferrarisin mukaan vieraannuttanut.

Näille mannermaisille kriitikoille luonteenomaista on kohdistaa syyttävä sormi Kantin lisäksi erityisesti Wittgensteiniin ja Heideggeriin myöhäismodernin filosofian kärkiniminä, Kantin äärimmäisinä perillisinä, jotka lopullisesti ajavat alas klassisen metafysiikan pyrkimyksen absoluuttisiin viitepisteisiin ja sitovat ajattelun paikallisiin kielipeleihin ja ainutkertaisiin tilanteisiin. Tämä narratiivi juontaa juurensa jo Michel Foucault’n *Sanoissa ja asioissa* (1966) esittämään väitteeseen, jonka mukaan Kantin toteuttama modernin ajattelun antropologinen käänne, ihmisen nostaminen tiedon keskiöön, ajautuu vähitellen yhä syvemmälle sisäiseen umpikujaansa: ihminen on tässä paradigmasa yhtä aikaa sekä tiedon transsendentaalinen subjekti että sen empiirinen objekti, sekä kokemuksellisesti mielekästä maailmaa konstituiva kenttä että maailman sisällä esiintyvä äärellinen olio, jota uudet ihmistieteet tutkivat. Tämä perustava jännite saavuttaa Foucault’n mukaan rajansa juuri Heideggerin *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologiassa, jossa olemisen, mielekäs todellisuus ylipäätään, on mahdollinen vain suhteessa tosiasiallisen, ajallisen, tilannesidonnaisen ja kuolevaisen inhimillisen täälläolon (*Dasein*) historiallisesti muuttuvaan olemisyymmärrykseen. Kantin antropologisen paradigman tullessa näin tiensä päähän voi edessä olla vain ihmisen aikakauden loppu, filosofinen posthumanismi, joka toimijasubjektien sijaan keskittyy Nietzschen hengessä subjekteja tuottavaan vallan ja valtaintressien

dynamiikkaan. Vastaavasti Meillassoux’lle filosofian kehityskulku Kantista Wittgensteiniin ja Heideggeriin kuvastaa moderniteetin harharetkeä, valistusmodernin kääntymistä myöhäismoderniksi vasta- tai jälkivalistukseksi, jossa filosofinen moderni hukkaa todellisen, matemaattisen luonnontieteen edustaman kutsumuksensa: edetä kohti ääretöntä, Suurta Ulkopuolta, jossa ihminen on lopulta mitätön ja kontingentti fakta muiden joukossa. Suhteessa tähän aitoon kopernikaaniseen kumoukseen Kantin kääntyminen todellisuuden perimmäisen olemuksen tavoittelusta todellisuuden ja inhimillisen tietokyvyn välisen rakenneyhteyden eli korrelaation tarkasteluun näyttäyty Meillassoux’lle ptolemaiolaisena vastavallankumouksena, modernin taantumuksellisenä kääntymisenä itseään vastaan.

Jos katsotaan nykyfilosofian historiaa sen tekstien ulkopuolella, uusmaterialistien ja -realistien tapetille nostama jännite kantilaisen valistusmodernin ja sen filosofisen perinnön myöhäismodernin huipentuman välillä oli harvinaisen käsinkosketeltavalla tavalla läsnä yksittäisessä filosofisessa kohtaamisessa, joka ajoittuu maaliskuulle 1929. Tuolloin Sveitsin Davosissa, Thomas Mannin taikavuorella järjestetyn kansainvälisen korkeakoulukurssin puitteissa kohtasi kaksi tähtinimeä, jotka Wolfram Eilenberger (*Taikurien aika*, 2018) on hiljattain nostanut (Wittgensteinin ja Walter Benjaminin rinnalle) saksalaista filosofiaa 1920-luvulla hallinneiden ”taikureiden” joukkoon: Ernst Cassirer Hampurista ja Martin Heidegger Freiburgista. Davosin kuuluisien tuberkuloosiparantoloiden yhteyteen ensimmäisen maailmansodan jälkeen kasvaneiden korkeakoulukurssien tarkoituksena oli elvyttää erityisesti Saksan ja Ranskan suursohdassa kärsinyttä intellektuaalista yhteistyötä luomalla avoin tila aikakauden näkyvimpien ajattelijoiden ja tieteilijöiden vetämille keskustelu- ja luentotapahtumille. Cassirerin ja Heideggerin debatin teemana oli oireellisesti kysymys ”Mikä on ihminen?”, jonka Kant oli tunnetusti nostanut filosofian ydinkysymysten

kokoavaksi keskiöksi. Kohtaaminen oli monella tasolla symbolisesti latautunut. Juutalaisesta kauppiasperheestä lähtenyt ja uuskantilaisesta Marburgin koulusta filosofisen suuntansa ottanut 54-vuotias Cassirer edusti urbaania sivistysporvaristoa ja uuskantilaisuuden liberaalia ja kulttuuroptimistista perintöä. Badenilaisen pikkukaupungin vaatimattomista oloista katolisen kirkon tuella noussut 39-vuotias Heidegger, jonka maine oli pitkälti peräisin kahta vuotta aiemmin ilmestyneestä *Olemisesta ja ajasta*, oli puolestaan hankkinut kannuksensa Edmund Husserlin fenomenologisen koulukunnan kruununprinssinä, mutta kytkeyty yleisön mielissä tiiviisti myös Kierkegaardin eksistenssifilosofiaan ja Diltheyn hermeneutiikkaan ja elämänfilosofiaan. Cassirerin rinnalla Heidegger näyttäytyi monille provinsiaalisenä filosofisena nousukkaana, uuden ajattelijasukupolven karismaattisena ja esoteerisenä guruna, joka veti mukanaan Davosiin oman nuoren oppilashovinsa. Tosin Heideggerin *entouragen* näkyvimvät edustajat Davosissa, juutalaissyntyiset Emmanuel Levinas ja Leo Strauss, tunnettiin myöhemmin opettajansa ankarina ja illuusionsa menettäneinä arvostelijoina, jotka edustivat etiikassa ja poliittisessa teoriassa kaikkea muuta kuin oppisänsä. Vuonna 1929 filosofien kohtaamista ei mielletty poliittiseksi tapahtumaksi, mutta se sai uusia symbolisia ulottuvuuksia neljä vuotta myöhemmin, kun natsien valtaannousu ajoi Cassirerin maanpakoon Englannin ja Ruotsin kautta Yhdysvaltoihin ja nosti Heideggerin yliopistonsa rehtoriksi ja puolueen jäseneksi. Jälkikäteen arvioituna Heidegger näyttäytyi Davosissa entistä selvemmin saksalaisen romantiikan ja vastavallistuksen perillisenä ja niiden nationalististen ja konservatiivisten taipumusten henkilöitymänä, jonka hyökkäys kohdistui ennen muuta Cassirerin henkilöimään uuskantilaiseen liberalismiin. Näistä syistä sekä sisältönsä että puitteidensa puolesta varsin ystävällisessä ja kunnioittavassa hengessä toteutunut Cassirer–Heidegger-debatti muodostui jälkipolvien silmissä yhdeksi 1900-luvun nä-

kyvimmistä välienselvittelyistä klassisen modernin ja myöhäis- tai jälkimodernin ajattelun välillä samaan tapaan kuin Jürgen Habermasin ja Hans-Georg Gadamerin tunnettu 1960- ja 70-lukujen ajatustenvaihto tradition, valistuksen ja konservatismiin merkityksestä.

Davosin debattia pohjustivat molempien osallistujien pitämät esitelmät. Cassirerin esitelmät eivät keskittyneet Kantiin vaan Heideggerin *Olemiseen ja aikaan*, jonka Cassirer kriittisesti katsoi juuttuvan lähtökohtiinsa inhimillisessä kuolevaisuudessa ja ahdistuksessa; Cassirer painotti puheenvuoroissaan, että juuri tämän lähtökohtaisen äärellisyyden ihminen kykenee luovien kulttuuristen kykyjensä voimin ylittämään ja tähän ylittämiseen hän myös pohjimmiltaan pyrkii. Heideggerin kolme esitelmää taas kiteyttivät hänen Kant-tulkintansa ytimen, jonka hän oli muotoillut jo lukuvuonna 1927–28 Marburgin yliopistossa pitämässään luentosarjassa *Puhtaan järjen kritiikistä*. Luentosarja ja Davosin esitelmät muodostivat pohjan ja lähtökohdan kirjalle *Kant ja metafysiikan ongelma (Kant und das Problem der Metaphysik)*, jonka Heidegger pikavauhdissa työsti valmiiksi heti Davosin jälkeen ja joka ilmestyi vielä samana vuonna. Kirjalla Heidegger osin paikkaili *Olemisen ja ajan* suunniteltua mutta kirjoittamatta jäänyttä toista osaa, jonka oli määrää käydä läpi ontologian historiaa Kantin, Descartesin ja Aristoteleen kautta.

Heideggerin perusväitteet kuuluivat seuraavasti: Kantin *Puhtaan järjen kritiikki* ei pohjimmiltaan esitä tietoteoriaa tai tieteenfilosofiaa, jollaisena uskantilaiset olivat sitä ensisijaisesti lukeneet, vaan Kantin perimmäisenä pyrkimyksenä on hahmotella uusi perusta metafysiikalle, Platonin *Sofistissa* ja Aristoteleen *Metafysiikassa* esitetyle ”muinoin ja nykyään ja alati tutkitulle ja alati umpikujaan johtavalle kysymykselle: mitä oleva on [*ti to on*]?” Kantin transsendentaalifilosofia jatkaa antiikin metafysiikkaa tutkimuksena olevan, todellisuuden ylipäättään, kaikkein yleisimmistä eli skolastiikan termein ”transsendentaalisista” kategorioista. Yleisen metafysiikan (*metaphysica generalis*) eli

kysymyksen olevasta ylipäättään Kant kuitenkin kytkee tietentyypiseen erityismetafysiikkaan (*metaphysica specialis*) – kysymykseen siitä nimenomaisesta olevasta joka me itse kukin olemme ja joka kykenee kokemaan, tietämään ja ajattelemaan olevan olevana, todellisuuden todellisena, ja kysymään mistä sen oleminen/todellisuus muodostuu. Kantin kriittisen filosofian, jonka ”kriittisyys” muodostuu ennen kaikkea tiedon, järjen ja filosofian itsensä ”rajankäynnistä” (kreikan verbin *krinein* perusmerkitys on ”ottaa irti, eritellä”), keskeinen sanoma on, että tämä oleva on olennaisesti äärellinen. Ihmisen tietokyky on sidoksissa ihmisen reseptiiviseen aistimellisuuteen, joka on riippuvainen sille ulkoapäin annetusta, ja aistimellisesti annettu on aina jo ajallisesti ja paikallisesti jäsentynyttä; vasta reseptiivisen kokemuksen kautta ihmisen aktiivinen ymmärrys saa materiaa, jota se voi ajatella ja käsitteellisesti jäsentellä edelleen. Absoluuttiseen, kokemuksen transsendentaalisista ehdoista riippumattomaan näkökulmaan ei tällä äärellisellä olennolla ole pääsyä. Toisin sanoen, Heidegger kiteyttää, Kant pyrkii perustamaan metafysiikan uudelleen ihmisen *äärellisyyden* varaan. Tiedollisen ja kokemuksellisen äärellisyyden ytimeksi Kant osoittaa edelleen *ajallisuuden*, ajallisen seuraannon aistimellisuuden perustavimpana muotona. *Puhtaan järjen kritiikin* avainkohta on Heideggerille transsendentaalisen logiikan analytiikkaosioon sisältyvä oppi ymmärryksen käsitteiden skematismista, joka kytkee ymmärryksen ja aistimellisuuden toisiinsa; transsendentaaliset ”skeemat” ovat Kantille sääntöjä, joilla ymmärryksen kategorioille annetaan aistimellinen sisältö. Koska aistimellisuuden perusmuotona on ajallinen jatkumo, skeemat ovat luonteeltaan ajallisia: substanssin kategorian skeema on aistimellisen sisällön ajallinen pysyvyys, syyn ja seurauksen kategorian skeema on säännönmukainen ajallinen peräkkäisyys, mahdollisuuden kategorian skeema on esiintyminen jonakin ajankohtina, välttämättömyyden skeema taas esiintyminen kaikkina ajankohtina ja niin edelleen. Heideggerin viimeinen ja ehkä kiistanalaisin tulkin-

nallinen väite koskee erityisesti *Puhtaan järjen kritiikin* ensimmäisessä painoksessa esiintyvää ajatusta transsendentaalisesta kuvittelukyvyistä (*Einbildungskraft*) – kyvystä muodostaa aistimellisten sisältöjen ajallisesta moninaisuudesta synteesejä, yhtenäisiä ja jäsentyneitä kokonaisuuksia havainnossa, mieleenpalauttamisessa ja tunnistamisessa – aistimellisuuden ja ymmärryksen ja siten koko inhimillisen tajunnan yhteisenä ”juurena”, joka on luonteeltaan olenaisesti ajallinen. Heidegger antaa ymmärtää, että kehittämällä tätä kaikkein radikaaleinta ajatusta pidemmälle Kant olisi lopulta päätenyt suoraan *Olemisen ja ajan* ytimeen: ajatukseen inhimillisen täälläolon (*Dasein*) ajallisuudesta ja ajallisesti monitahoisesta dynamiikasta ”olemisymmärryksen” eli ihmisen mielekkään todellisuuskokemuksen mahdollisuuden ehtona ja perustana. Heideggerin keskeneräiseksi jääneen varhaisen pääteoksen päämääränä oli osoittaa, että olemisen ja täälläolon, todellisuuden ja ihmisen välinen korrelaatio, joka mahdollistaa mielekkään todellisuuden näyttäytymisen ihmiselle mielekkäästi todellisena, on syvimältä olemukseltaan ajallinen. Juuri aika mahdollistaa olemisen – olevan ilmenemisen olevana – ja olemisen ymmärtämisen. Juuri ajallisena ja siksi äärellisenä olentona ihminen voi olla mielekkään todellisuuden äärellinen, kuolevainen, tilannesidonnainen, historiallisesti muuttuva ja dynaaminen ”tapahtumapaikka” (*Da*). Sanalla sanoen Heideggerin varhainen Kant-tulkinta esittää Königsbergin jättiläisen *Olemisen ja ajan* fundamentaaliontologian ja koko modernin äärellisyysfilosofian edelläkävijänä ja Heideggerin itsensä Kantin työn radikaalina jatkajana, varsinaista uskantilasta koulukuntaa uskollisempaan uskantilaisena.

Varhais-Heideggerin filosofinen hybris on käsinkosketeltavaa. Vastaväite, jonka Cassirer esitti varovaisemmin Davosin kommentissaan ja kärkevämmiin Kant-kirjasta myöhemmin kirjoittamassaan arvioissa, on monella tapaa ilmeinen. Heideggerin tulkinta on ”väkivaltaisen” yksipuolinen ja tarkoitushakuihin: keskittyessään *Puhtaan järjen kritiikkiin*

se katsoo pois päin Kantin kriittisen filosofian kokonaisuudesta ja sitä ohjaavasta valistuksen hengestä. Kant on äärellisyyden ajattelija vain ensimmäisessä kritiikissään: kriittinen raja-
us kohdistuu ihmisen teoreettiseen järkeen ja tietokykyyn, mutta Kantin omin sanoin tämä tiedon rajaaminen tekee tilaa ”uskolle” käytännöllisen järjen ja moraalisen toiminnan alueella. Ihmisellä ei ole tiedollista pääsyä absoluuttiseen ”Jumalan” näkökulmaan ”olioihin sinänsä”, mutta hänen toimintaansa ohjaava ja velvoittava moraalilaki suuntaa hänet kohti täydellisen oikeudenmukaisen maailman ideaalia, ”jumallista” oikeutta. Ja kuten Cassirerin oma symbolisten muotojen kulttuurifilosofia tähdentää, ihminen on kyllä lähtökohtaisesti äärellinen ja maailmaan ”heitetty”, kuten Heidegger korostaa – ihminen ei ole luonut tai valinnut maailmaa, mutta kulttuurisen toimintansa kautta hän luo itseään maailmaan, tuottaa maailmaan kohti äärettömyyttä ja ajattomuutta kurkotavia muotoja ja merkityksiä. Heideggerin Kant-luenta ei Cassirerin silmissä ole tulkinta ainakaan tavanomaisessa mielessä vaan pikemminkin kaappaus, se tempaisee valistuksen ja rationaalisen emansipaation suurimman ajattelijan suoraan vastavalistuksen ja kulttuuripessimismin syliin.

On huomattava, että myöhäis-Heidegger myönsi auliisti tulkintansa väkivaltaisuuden: viimeisinä elinvuosinaan kirjoittamansa Kant-kirjan neljännen painoksen esipuheessa hän toteaa, että teoksessa ”*Puhtaan järjen kritiikki* tulkittiin *Olemisen ja ajan* kysymyksenasettelun näköpiirissä, mutta totta puhuen Kantin kysymys alistettiin sen kannalta vieraalle vaikkakin sitä ehdollistavalle kysymyksenasettelulle”. Myös Heideggerin filosofianhistoriallinen narratiivi muuttui olennaisesti 1930-luvun puolivälistä alkaen: kypsässä tuotannossaan hän ei enää esiinny Platonin ja Aristoteleen ontologian ”uudelleenperustajana” tai Kantin perustustyön jatkajana vaan esittää Platonista alkavan metafysiikan huipentuvan erityisesti Descartesin ja Kantin välityksellä moderniin subjektimetafysiikkaan, joka tulee valmiiksi ja

”päättyy” Hegelin, Marxin ja Nietzschen filosofiasa. Heideggerin äärellisyysajattelu ei jatka tätä loppuun kuljettua tietä vaan on sidoksissa Nietzschen jälkeiseen post-metafysiiseen tilanteeseen, jossa metafysiikka on jo väistynyt äärimodernin teknisen maailmasuhteen, luonnon ja ihmisen tieteellis-teknologisen taloudellisen hallinnan ja valjastamisen tieltä. Tässä aukottoman haltuunoton matriisissa, jossa kantilaisen valistuksen emansipoima järki on Theodor Adornon ja Max Horkheimerin *Valistuksen dialektiikan* (1947) kuvaamalla tavalla kääntynyt välineelliseksi ja tekniseksi rationaliteetiksi, Heideggerin äärellisyyden ja tilannesidonaisuuden hermeneuttinen post-filosofia esiintyy kulttuurisena murroksena, mahdollisuutena aidosti ”uuteen alkuun” länsimaisen ihmisen todellisuussuhteissa ja itseymmärryksessä.

Heideggerin toiminta kolmannen valtakunnan alkuaikoina ja erityisesti hänen viimeaikainen poliittinen vaikutuksensa Aleksandr Duginin ja Alain de Benoistin kaltaisiin ”oikeistoheideggerilaisiin”, jotka näkevät Heideggerin 1920-luvun saksalaisen ”konservatiivisen vallankumouksen” avainajattelijana Carl Schmittin rinnalla, ovat toisaalta osoittaneet Cassirerin kritiikin poliittis-kulttuurisen ulottuvuuden kaukonäköisyyden ja oikeutuksen. Heideggerin 1930- ja 1940-lukujen ”ajattelu-päiväkirjojen”, ns. mustien vihkojen, julkistaminen viime vuosina ja niiden sisältämien selkeän antisemitististen kommenttien aiheuttama kohu on kyllä aiheettomasti peittänyt alleen sitä kiistatonta tosiseikkaa, että Heideggerin merkittävimmät oppilaat – jo edellä mainitut Levinas ja Strauss, samoin kuin Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer ja Herbert Marcuse – eivät missään mielessä edusta ”oikeistoheideggerilaisuutta”. Heideggerin kansallissosialistinen seikkailu vuosina 1933–34 järkytti heitä kaikkia syvästi ja teki heidän suhteestaan oppi-isäänsä perustavalla ja hedelemällisellä tavalla poleemisen. Silti voidaan edelleen Badioun tavoin kyseenalaistaa aidon ”vasemmistoheideggerilaisuuden” mahdollisuus ja intellektuaalinen kantovoima. Onko

esimerkiksi Gianni Vattimon hahmottelema ”hermeneuttinen kommunismi”, hermeneuttiselle äärellisyysfilosofialle perustuva ”heikko ajattelu” ja ”heikko politiikka”, todella kestävä vaihtoehto, joka on ongelmitta yhdistettävissä vasemmistoa Ranskan vallankumouksesta saakka ohjanneeseen avantgardistiseen edistysuskoon ja emansipaatioajatteluun? Vai onko heideggerilainen äärellisyys- ja paikallisuusfilosofia lopulta peruuttamattomasti sidottu vastavallankumoukseen ja konservatiivisen romantiikan perinteeseen, kuten jo Cassirer epäili?

Joka tapauksessa tämäntyyppiset kysymykset tekevät Heideggerin *Kant ja metafysiikan ongelma* -teoksesta intellektuaalisesti ajankohdaisemman ja myös poliittisesti päivänpolttavamman kuin ensi näkemältä saattaisi ajatella. Aiemmin Heideggerin *Kirjeen ”humanismista”* ja *Maailmankuvan ajan* suomentanut ja myös erityisesti Husserl-kääntäjänä kunnostautunut Markku Lehtinen hemmottelee jälleen kerran suomalaista lukijakuntaa yliverlaisen tarkalla, asiantuntevalla ja voimia säästelemättömällä käännöstyöllään. Lehtisen kevyesti soljuva, sekä Heideggerille että Kantille harvinaislaatuista terminologista oikeutta tekevä suomen kieli tekee lukukokemuksesta suoranaisten nautinnon ja jättää saksalaisen filosofian raskauden takalalle. Monia harmaita hiuksia ja pitkäaikaisia välirikkoja aiheuttanut kysymys Heideggerin *Daseinin* suomentamisesta (itse olen Reijo Kupiaisen *Olemisen ja ajan* ratkaisua seuraten ollut taipuvainen suosimaan ”täälläoloa”, jonka ansiona on säilyttää paikkakonnotaatio, vaikka kyseessä tarkkaan ottaen onkin keinotekoinen ilmaus) on tässä aiheellisesti ja perustellusti ratkaistu ”olemassaolemisella”. Koska termiä Kant-kirjassa käytetään paljolti Kantin perinteisessä mielessä latinan existentian saksankielisenä vastineena, on tämä ratkaisu kenties tässä kontekstissa ainoa toimiva. Erityisen hyödyllisen suomennoksesta tekee Cassirer–Heidegger-debatin pöytäkirjan ottaminen mukaan liitteisiin – koska debatti toimi koko teoksen ajallisena lähtölaukauksena onkin varsin suositeltavaa aloittaa lukeminen siitä.