

Heidegger ja kielen salaisuus

Uskaltaminen Heideggerin mukana tielle kieleen merkitsee länsimaisen tavoitteisiin etenevän subjektin unohtamista. Tie itse avautuu ja kätkeytyy. Tie on kielessä. Kieli on tapahtuma, **Ereignis**, jossa tielle uskaltava on mukana. Tässä tapahtumassa runoudella on merkittävä sija.

Heideggerin tunnetuimmat sanat kielestä lienevät myö- häistuotannosta löytyvät runolliset ilmaisut ”kieli puhuu” ja ”kieli on olemisen koti”. Tie näihin sanoihin oli pitkä: jo ennen ensimmäistä maailmansotaa Heidegger pohti kielen ja olemisen suhdetta Hölderlinin ja Traklin runojen äärellä, mutta Hölderlin-luentoja alussa 1934 hän toteaa, ettemme vielä tiedä, mitä sanominen, runoilminen ja ajattelu ovat, ja miten ja miksi ne kuuluvat tääl- läolomme kaikkein sisimpänä.¹ Heidegger ei laatinut systemaattista esitystä kielestä. Tie koostuu luennoista, esitelmistä, muistikirjoituksista edestakaisine liikkeineen, toistoinen ja muunneltuneen. *Holzwege*-kokoelmaan hän kirjoitti motoksi runon, joka monin tavoin kuvaa hänen ajatteluaan myös hänen tiellään kielessä:

”Holz lautet ein alter Name für Wald. Im Holz sind / Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen / Aufhören. / Sie heißen Holzwege. / Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft / Scheint es, als gleiche einer dem anderen. Doch es / Scheint nur so. / Holzmacher und Waldhüter kennen die Wege. Sie / Wissen, was es heißt, auf einem Holzweg zu sein.”²

Tähän metsään on uskaltauduttava, jos käy Heideggerin kanssa keskusteluun kielen salaisuudesta ja runouden paikasta siinä. Ensimmäiseksi askeleeksi olen valinnut esitelmän ”Logos (Heraklit, Fragment 50)”. Esitelmä toimii tavallaan karttana ja johtaa siten toisiin askeliin. Se myös yhdistää Heideggerin ajattelun keski- ja myöhäisvaiheen teitä: se on vuodelta 1951, mutta perustuu vuoden 1944 luentaan ”Logik”.

Logos sanomisena ja kuulemisena

Heidegger sanoo Herakleitoksen puhuvan fragmentissaan 50 sanomisesta ja kuulemisesta. Olennaisimmaksi hänen tulkinnassaan osoittautuu, että hän esittää *logokseen* liittyvän sanomiseksi ja puhumiseksi tiedetyn verbin *legein* tarkoittavan alkuperäisemmin kokoamista ja kokoontumista yhteen. *Legein* tarkoittaa samaa kuin saksankielessä samalta kuulostavakin verbi *legen*, jonka Heidegger tarkentaa alas ja eteen asettamiseksi. Tähän asettamiseen sisältyy yhteen tuominen, kokoaminen, jota hän havainnollistaa viljan- ja

viininkorjuulla, joissa saksankielessä on toisaalta lukemista merkitsevä verbi *lesen*. Näin hän saa verbien *legein*, *legen*, *lesen* merkitsemään ”tuoda-yhteen-eteen”, ”antaa-jäädä-yhdessä-eteen-paikalleen”, suojaan. Jokaiseen kokoamiseen kuuluu kuitenkin kokoajien kokoontuminen ja yhteistyö, joten alkuperäinen kokoaminen on ”kokoontunutta kokoamista”.³

Miten tästä Heideggerin alkuperäisemmäksi ajattelemasta merkityksestä on johdettavissa kreikkalaisten tuntema merkitys sanaa? Ei mitenkään, Heidegger vastaa! Kyse ei olekaan sanan johtamisesta toisesta sanasta, vaan tapahtumisesta (*Ereignis*). Tapahtuminen on sama kokoamisessa ja sanomisessa, sillä ”sanominen [*Sagen*] ja puhuminen [*Reden*] ovat kaiken sen antamista jäädä yhdessä paikalleen, mikä on läsnä kätkeytymättömyyteen asetettuna”. Juuri tämä ilmentymistapahtuma on varhaisin ja rikkain käsitys kielen olemuksesta. Olennaista sanomisessa ei ole äänellinen puhuminen eikä myöskään puheen merkitys – sanoo Heidegger, joka samanaikaisesti näyttää argumentoivan merkityksillä! Kätkeytyneen paljastuminen on puolestaan läsnäolevan läsnäoloa eli olevan olemista (*das Sein des Seienden*). Tämä olemisen ja sanomisen, olion ja sanan kätkeytyvä suhde on Heideggerin mukaan varhaisinta, mitä länsimainen ajattelu sai sanaksi; suhde on niin olennainen, että se tiivistyi yhteen ainoaa sanaan *logos*.⁴

Heidegger ei lainkaan argumentoi *legein*-verbin kokoamismerkityksen varhaisemmuutta sanomismerkitykseen verrattuna. *Logoksessa* tapahtuvaa ilmentymistä (*Erscheinung*) hän argumentoi Aristoteleen avulla jo *Olemisessa ja ajassa*. Siinä hän kääntää *logoksen* puheeksi (*Rede*), jota hän pitää sanan perusmerkityksenä; esitelmässä käännoksenä on myöhäistuotannossa yleinen sanominen (*Sagen*). Ilmentymisen sallimisena puhe/sanominen kattaa *logoksen* muut käännökset, esimerkiksi järjen, ja siten sen näennäisen monimerkityksisyyden.⁵

Kun äänellinen ilmaisu ei määrää sanomista, ei kuuleminen ole korvan biologiaa. Heidegger johtaa kuulemisenkin *legein-legen*-verbistä. Kun meitä puhutellaan, ”puhuttelun puhuminen” on edelläsanoitun mukaisesti ”antamista-jäädä-yhdessä-eteen”. Kuuleminen on tällaisen puhumisen kuuntelemista eli sen sallimista ”jäädä yhdessä eteen kokonaisuudessaan”. Tässä tapahtumisessa kuuntelemisesta tulee puhutteluun kuulumista: ”olemme kuulleet, kun kuulumme puhutteluun”. Herakleitoksen kuuluisan

sanan mukaisesti Heidegger sanoo, että tässä tapahtumisessa on ”yksi ja sama yhdessä”.⁶

Näin Heidegger saa puhumisessa ja kuulemisessa hävitetyksi subjekti–objekti-asetelman. Tämä tapahtuminen tulee ymmärrettävämmäksi esimerkillä, jota Heidegger itse käyttää esitelmässään jo aiemmin puhumista esitellessään, mutta joka kuulemiseen liitettynä tulee puolestaan ymmärrettävämmäksi: olemisen olennainen sallimus, kohtalo, kätkeytyy ihmiseltä säästyen silmänräpäyksiin, jolloin eivät vain ihmisen olosuhteet ja asema järky, vaan hänen olemuksensa horjuu.⁷ Sellaisen silmänräpäyksen kokenut tietää, että olemisen puhumisen kuuntelu on kuulumista puhutteluun.

Näissä kokemuksissa paljastuu Heideggerin korostama kieleen liittyvä kätkeytyneisyys: kokemustamme tarkasti kuvaavia sanoja ei löydy. ”Logos”-esitelmässään Heidegger liittää kätkeytyneisyyden *legen-legen*-verbiin ja samalla totuuskäsityksensä *aletheiaan*: kätkeytymättömyyteen kokoaminen on mahdotonta ellei ole kätkeytyneisyyttä; *logos* olemisen ja sanan suhteena on kätkeytyneisyyttä ja kätkeytymättömyyttä.⁸ Myöhemmissä esitelmissään ”Das Wesen der Sprache” ja ”Der Weg zur Sprache” hän palaa Aristoteleen kielikäsitteeseen tarkemmin kuin ”Logoksessa” tarkastellen kohtaa Aristoteleen tekstissä *Peri hermeneias* (De interpretatione, Sanomisesta). Tekstin mukaan puheeni näyttää sielun kärsimyksiä, kirjoitus puolestaan näyttää puheääntä. Kirjoitus ja puheääni ovat erilaisia eri ihmisillä, mutta sielun kärsimykset ja asiat, jotka niihin kuvautuvat, ovat samoja. Heidegger tulkitsee Aristoteleen sanan *semeia* tarkoittavan sellaista merkkiä, joka näyttää jotakin sallimalla sen ilmestyä kuultavaksi ja pohdittavaksi. Esitelmässään ”Der Weg zur Sprache” hän kääntääkin *semeian* näyttämiseksi (*Zeigen*) eikä enää merkiksi (*Zeichen*). Olennaisena klassisessa käsityksessä Heidegger pitää sitä, että tässä näyttämisessä jotakin jää kätkeytyneeksi: näyttämisen ja näytetyn suhde ja sen alkuperä ei ole puhtaasti ilmaistavissa. Puhumisessa (*Sprechen*) jotakin tulee erilaisilla tavoilla nähtäväksi, varsinainen kieli (*Sprache*) jää kätkeytyneeksi. Kreikkalaisten sanominen (*Sagen*) on juuri kieli (*Sprache*).⁹

Tämä klassinen käsitys muuttui Heideggerin mukaan hellenistisellä ajalla yhteydessä totuuskäsityksen muuttumiseen: merkistä tuli kohdetta tarkoittava ja kuvaava representaatio, jota voitiin suunnata kohteesta toiseen. Hän näkee muutoksen yhteydessä länsimaisen metafysiikan, tieteen ja tekniikan kehitykseen.¹⁰

Karkeistettuna esimerkkinä ajassamme voisi olla pörsiosake eräänä yhtiöiden toiminnan representaationa. Lehdistö, radio ja televisio seuraavat päivittäin tätä merkkiä, tai oikeastaan sen rahassa mitattua arvoa, tietoverkot reaaliajassa. Voimme ostaa ja myydä osakkeita esimerkiksi vain näppäilemällä tietokonettamme. Äärimmillään pörssilistoilta katsottu osakkeen arvo ilmoittaa meille vain sijoituksemme arvon ja sen mahdollisen muutoksen. Se pystyy rahamääräisesti kertomaan representoimansa yhtiön menestyksestä, mutta ei mitään voiton tai tappion takana olevasta rikkaasta tapahtumien verkostosta. Koneemme äärellä olemme tavallaan yhteydessä yhtiöön ja toisiin merkkien käyttäjiin, mutta mitään heideggerilaista yhteen kokoontumista ei tapahdu.

Millainen osake olisi, jos kreikkalaisten käsitys kielestä

olisi saanut säilyä ja merkki sukulaisuudessaan yhtiöön näyttäisi meille jotakin sen sisäisistä suhteista, jos osa-ke (sana heideggerilaisittain jaettuna) todella olisi osa yhtiötä? Millainen yhteen kokoontumisen tapahtuma olisi osakkeen osto tai myynti silloin? Millainen ylipäänsä olisi nyt olemisemme tapa, mitä Oleminen meille puhuisi, miten sitä kuuluisimme, jos sanamme eivät merkitsisi objekteja, vaan Oleminen loistaisi niissä? Emme voi tietää vastausta.

Heidegger kysyi, ajatteliko Herakleitos *logosta* hänen tavallaan. Hän päätyy argumentoinnissaan toteamaan mahdottomaksi ratkaista, mitä Herakleitos *logoksesta* ajatteli – ja mitä *logos* on. Silti hän pitää kiinni näkemyksestä, että kreikkalaiset elivät hänen *logos*-käsityksensä mukaisesti, vaikka eivät ehkä ajatelleet sitä!¹¹ Näen tässä hänen *Beiträge zur Philosophie* -teoksensa käsityksen klassisesta: ”ensimmäinen alku” pysyy väistämättä kaukaisuudessaan, sen kysymyksen esittäminen uudelleen ei merkitse sen jäljittelyä, vaan ”toista alku”.¹² Tämä ”toinen alku” *logoksesta* selkeyttää toisia askeleita keskustelussa korpitillä, ja keskustelu elävöittää karttaa.

Runous alkuperäisenä kielenä

Asettuessaan Hölderlinin runojen ääreen 1930-luvun puolivälissä luentoja ja esitelmiä varten Heideggerin oli aluksi selvítettävä runouden olemusta. Tarkimmat pohdinnat ovat ”Germanien”-lentojen alussa syksyllä 1934 ja Roomassa 1936 pidetyssä esitelmässä ”Hölderlin und das Wesen der Dichtung”. Hän palaa näiden pohdintojen teille luennoissa ”Der Rhein”, vuosina 1939 ja 1940 useita kertoja pitämässään puheessa ”Wie wenn am Feiertage...”, talvilukukauden 1941-1942 luennossaan ”Andenken” ja kesän 1942 luennossaan ”Der Ister”. ”Andenken” julkaistiin Hölderlinin kuoleman satavuotismuistopäivänä 1943. Heideggerin ajattelun keskivaiheen sanomisia runoudesta on myös Hölderlin-tulkintojen kanssa samanaikaisesti syntyneistä kirjoituksista ainakin *Beiträge zur Philosophie* -teoksessa, *Taideteoksen alkuperässä* ja *Nietzsche*-luennoissa.

Heidegger johtaa verbin *dichten*, runoilla, sekä kreikan verbistä *deiknymi*, näyttää, tehdä jotakin nähtäväksi, avoimeksi, että latinan verbistä *dictare*, joka on vahvistettu muoto verbistä *dicere*, sanoa. *Dictare* merkitsi kaikenlaista kielellistä muotoilua tutkielmista, selonteosta, valitus- ja anomuskirjoituksista lauluihin. Vasta 1600-luvulla runoilminen rajautui kielellisten kuvien sommitteluksi, poetikaksi. Kreikkalaisten *poiesis* ei rajautunut runoilamiseen, vaan tarkoitti esiintuomisena sekä käsillä jostakin valmistamista että taiteellisten ja runollisten kuvien tekemistä; myös itsestään esiintuleva kasvukin oli esiintuomista.¹³ Näin sekä kreikkalaisten *deiknymi* että *poiesis* ilmaisevat sitä, mikä edellä esitetyn mukaan on Heideggerille olennaisinta kielessä: jotakin sallitaan tulla näkyviin. Samalla tämä runoilamisen etymologia viittaa tavanomaista laajempaan näkemykseen runoudesta.

Taideteoksen alkuperässä Heidegger nimeää tarkimmin käsittelemistään temppele- ja maalausmerkeistään huolimatta kaikki taiteet runoudeksi. Taideteoksessa tapahtuu totuus maailman ja maan kiistana olevan aukeaman (*Lichtung*) sisällä, mutta aukeama on jo huomaamatta tapahtunut kielessä. Rakentaminen ja kuvaaminen ovat kyllä

omia teitään totuuden tapahtumisessa, mutta ne tapahtuvat ”nimeämisen avoimessa”, joka ohjaa niitä läpikotaisin. Samalla Heidegger toteaa runouteen jäävän kätkeytyneisyyden: kysymykseksi jää, ammentaako taide sitä tyhjiin kaikissa eri muodoissaan, rakennustaiteesta lyriikkaan.¹⁴

Tämä runouden saama asema tulee ymmärrettäväksi sitä kautta, että *Taideteoksen alkuperän* alkuperä on runoudessa: Gadamerin mukaan käsite maa tuli Heideggerin filosofiaan Hölderlinin runoudesta, jota hän ”intohimoisen intensiivisesti” tutki teoksensa syntymisen aikaan.¹⁵ Teoksen sisällössä, maailman ja maan kiistassa totuuden tapahtumisen paikkana näkyy toki yhteys myös Herakleitoksen ajatteluun ja Nietzschen apollonius-dionyysiseen temaatiikkaan. Herakleitoksen vastakohtien ykseyttä – kauniina vertauksena lyyra ja jousi – Heidegger esittelee useiden fragmenttien avulla varhaisimmassa Hölderlin-luennossaan taustana Hölderlinin runoudelle, jossa kiistelevä kiintymys (*die widerstreitende Innigkeit*) on historiallisen täälläolon olemus. Nietzsche löysi tämän olemuksen uudelleen otsikolla apolloninen ja dionyysinen, ”mutta ei niin puhtaana ja yksinkertaisena kuin Hölderlin”, sillä väliin ehtivät Schopenhauer, Darwin ja Wagner.¹⁶ Mutta mitä runous laajassa merkityksessään tarkoitti?

”Germanien”-luentojensa alussa Heidegger lainaa Hölderlinin veljelleen 1799 kirjoittamia sanoja, jotka ymmärtääkseni ovat nähtävissä Herakleitoksen *logoksen* rinnalla tienviittana Heideggerin ajattelun teillä kielen salaisuuteen:

”On sanottu jo paljon kaunotaiteiden vaikutuksesta ihmisen sivistykseen, [...] ajattelematta, mitä taide, ja varsinkin runous [*Poesie*], luonnostaan ovat. [...] Sitä pidetään leikkinä, koska sillä on leikin vaatimaton hahmo, ja niin siinä ei järkevasti ajatellen nähdä muuta kuin leikin hajottava vaikutus, miltei vastakohta sille, mitä se vaikuttaa siellä, missä sen todellinen luonto on esillä. Sillä silloin ihminen kokoaa itsensä sen ääreen ja se antaa hänelle rauhan, ei tyhjää, vaan elävän rauhan, missä kaikki voimat ovat liikkeessä, ja jäävät vain niiden kiintyneen [*innig*] sopusoinnun vuoksi huomaamatta. Se lähentää ihmisiä ja tuo heidät yhteen, ei niin kuin leikki, jossa he yhdistyvät vain unohtamalla itsensä eikä kenenkään elävä erityislaatuisuus pääse esiin.”¹⁷

Luennossaan Heidegger korostaa näissä Hölderlinin sanoissa yksilön omimman olemuksen herättämistä ja ”yhteenrepäisyä” (*Zusammenriß*), jossa ihminen ulottuu täälläolonsa perustaan. Jokapäiväinen täälläolomme kuitenkin työntää pois runoudesta. Este itsensä kokoamiseen runon äärelle ja runouden valtaan asettumiselle on siis meissä, ja sen voittaminen vaatii ponnistelua. Vastaava ponnistelu on runoilijalla tehtävässään. Runouden valtaan asettumisessa ei auta ”nopea tarkkanäköisyys, ei sokea ylikuormitettu oppineisuus eikä luulotellun perustunteen taiteellinen kuohunta, vaan silkka vakavuus [*helle Ernst*] tehtävän suuruuden edessä. Runouden valta-alueelle runosta [*Gedicht*] tulee runoutta [*Dichtung*]. Tultaessa yhteen näin löydettylta oman täälläolon perustalta käsin on jo tapahtunut todellinen koontuminen alkuperäiseen yhteisyyteen.”¹⁸

Runouden kokoava vaikutus huipentuu Heideggerin näkemyksessä, että runous on kansan alkukieli. Otto Pöggelerin mielestä Hölderlinin oodi ”Stimme des Volks” on

”lyhin tie” – Pöggeler lainaa sanat oodista – Heideggerista Hölderliniin. Petyttyään poliittisessa sitoumuksessaan Heidegger luki kesällä 1934 logiikkaa ja ymmärsi *logoksen* runollisesta puhumisesta käsin. Pöggeler pitää tätä oivallusta edellytyksenä Hölderlin-luennoille, jotka merkisivät uuden perustan etsimistä elämän kaikkien suhteiden todelliselle vallankumoukselle.¹⁹

Heidegger palaa oodiin useassa luennossaan. Runouden olemuksen avautumiselle tärkeimpiä hänelle ovat runon kahden eri version toisiaan täydentävät loppusäkeistöt. Ensimmäisessä versiossa Hölderlin kirjoittaa:

”Kunnioitan rakkaudesta taivaallisiin kansan ääntä, /
rauhallista, koska se on harras, / mutta jumalten ja ihmisten tähden /
älköön se aina levätkö niin mielellään.”

Toiseen versioon Hölderlin on sisällyttänyt myytin Xanthoksen asukkaista, ja loppusäe kuuluukin:

”Niin lapset ovat sen kuulleet ja varmasti / tarut ovat hyviä, sillä ne ovat muisto / korkeimmasta, silti tarvitaan myös / yksi pyhiä tulkitsemaan.”²⁰

Heidegger tulkitsee Hölderlinin nimittävän ”kansan ääneksi” taruja, joissa kansa muistaa kuulumistaan olevaan kokonaisuudessaan. *Beiträge zur Philosophie* -teoksessa hän määrittelee kansan olemuksen sen ääneksi. Ääni ei kykene itsestään käsin sanomaan omaehtoista, vaan tarvitsee tulkitsijan: ”Mutta sen mikä pysyy, säätävät runoilijat.” Heidegger palaa yhä uudelleen tähän hymnin ”Andenken” säkeeseen, jota hän pitää ”korkeimpana” sanana runoilijan olemuksesta. Hölderlin ei selitä, mikä on pysyvää – tässä siis runoilijan ääni puolestaan tarvitsee tulkitsijan! Hymnin luonnoksesta Heidegger on löytänyt pysyvän paikalla yksikkömuodon ”eräs pysyvä”. Asettamalla sen runon kokonaisuuteen Heidegger päättelee pysyvän tarkoittavan jonkun omaa pysymistä. Tämä omassa pysyminen on menemistä alkuperän läheisyyteen: säätämässä ihmisen täälläolo asetetaan lujasti omalle perustalleen. Pysyvä on siis olemista: ”olioiden olemus tulee sanaksi, jotta oliot ensimmäistä kertaa loistaisivat”. Kysymys, miten kansa on runouden äärellä, muuttuu näin kysymykseksi, mitä kansalle sinänsä kuuluu.²¹

Hölderlin aloittaa oodin ”Stimme des Volks” molemmat versiot ilmoittamalla uskovansa kansan äänen Jumalan ääneksi. Miten runoilija siis on sekä kansan että Jumalan äänen tulkki? Luennossaan ”Germanien” Heidegger sanoo Hölderlinin toistaneen usein ja monin tavoin ajatusta, että runoilija pakottaa jumalan salamat sanaan ja asettaa salamoivan sanan kansansa puheeseen. Hän pitää tämän ajatuksen puhtaimpana sanomisena hymniä ”Wie wenn am Feiertage ...” ja lainaa säkeitä: ”Meille kuitenkin on soveliasta, oi runoilijat! / seistä paljastetuin päin jumalan salamoiden alla, / tavoittaa omin käsin Isän säde, se itse, ja ojentaa lauluun verhottuna / kansalle taivaallinen lahja.” Esitelmässään ”Hölderlin und das Wesen der Dichtung” Heidegger asettaakin runoilijan heitetyksi jumalien ja ihmisten väliin: ”runouden olemus on näin liitetty jumalien vihjeiden ja kansan äänen erilleen ja yhteen pyrkiviin lakeihin”. ”Der Ister” -luennossa hän tuo Hölderlinin säkeen pohjalta välissä olemiseen kivun (*Schmerz*) ajattelulleen

ominaisella tavalla: ihmisten ja jumalien yhteenkuuluminen näyttäytyy ensin erossa olemisen kaukaisuudelta, joka sisältää siten mahdollisuuden läheisyyteen. Runoilijan kipu on erossa olemisen varsinaista tietämistä, mutta läheisyyden mahdollisuus saa kivun näyttäytymään onnena. Jumalten ja ihmisten välissä ratkeaa, kuka ihminen on.²² Näin Heidegger saa asetetuksi runoilijan ja runouden olemiskysymyksessään keskeiseen käsitteeseen ”väli”, jossa todellistuu olemisen monin tavoin ilmenevä kaksitahoisuus. Kansan ja jumalien äänistä tulee olemisen ääniä.

Jumalien äänet ovat ”Logos”-esitelmän kielikäsitteiden mukaisia: Heidegger lainaa useissa tulkinnoissaan oodin ”Rousseau” säkeitä ”... ja vihjeitä ovat / vanhastaan jumalten puheet.” Näin hän voi määrittellä runouden kansan täälläolon asettamiseksi jumalten vihjeiden alueelle. Vihje ei ole merkki, vaan siinä jumalat ovat samalla läsnä. Runoilminen vastaa tätä jumalten kielen luonnetta: se on sanomista, joka viittaavalla tavalla avaa olemista (*das weisende Offenbarmachen*).²³

Jumalten vihjeiden alueelle tuleminen tapahtuu keskusteluna: jumalat puhuttelevat meitä. Heidegger tukeutuu Hölderlinin sanoihin eräissä hymnin ”Friedensfeier” luonnoksessa: ”Paljon on ihminen kokenut. / Taivaallisista nimennyt monia, / kun olemme olleet keskustelu / ja kyenneet kuulemaan toisistamme.” Säkeiden aikamuotoon Heidegger liittyy ajatuksen, että vasta tässä keskustelussa – yhtä alkuperäisissä puhumisessa ja kuulemisessa – alkaa aika ja ihmisen historiallisuus (*Geschichte*). Kun ”tempaava aika on on tempautunut auki nykyhetkeen, menneisyyteen ja tulevaisuuteen, on mahdollista yhtyä pysyvään.” Tässä tapahtumisessa olemisen ja kaikkien olioiden olemus tulee avoimeen eli kaikki se, mistä me sitten jokapäiväisessä kielessämme puhumme. Näin runous tekee kielen mahdolliseksi, ja Heidegger voi päätyä ajatuksiin, että runous on kansan alkukieli ja kielen olemusta on mahdollista ymmärtää vain runouden olemuksen kautta.²⁴

Oleminen – pysyvä – on säädettävä, sillä se on pake-nevaa. Jumalat voivat vaieta, kansan ääni voi väsyä, me voimme vastata jumalien puhutteluun kieltävästi. Tällöin runollinen sanominen ”lankeaa” (*verfällt*) ensin aidoksi proosaksi, sitten huonoksi proosaksi ja lopulta jokapäiväiseksi puhelemiseksi.²⁵ *Beiträge zur Philosophie* -teoksessa Heidegger esittää painokkaasti, ettei kansan ääni puhu ”jokamiehen” (*das Man*) niin sanotussa välittömässä vuodatuksessa, sillä se ei enää liiku alkuperäisissä suhteissa olevaan. Kansan ääni puhuu harvoin ja vain muutamissa, ja Heidegger kysyykin, onko se vielä tuotavissa kaikumaan.²⁶ Näin kieli luo mahdollisuuden olemisen uhalle, mutta tämä kielen lankeaminen kuuluu kieleen niin kuin ”laakso vuoreen”, ja Heidegger voi todeta, että ”historiamme alusta sen loppuun me olemme keskustelu voiman sanana, runoutena, vaikenemisena – ja löpöttelynä.” Pelkästä sanasta emme voi edes tietää, onko se voiman sana vai pelkkää lumetta.²⁷

Kansan äänessä ja runoudessa sen ilmentymisen paikkana on siis kyse paljon enemmän kuin arkaaisesta elämäyksestä kreikkalaisen tragedian, Hölderlinin runojen tai *Seitsemän veljeksien* äärellä. Kansan äänessä kaikuvat olemisen äänet, ja jos teksti muuttuu runoudeksi, olemme tapahtumisessa, jossa ratkeaa, keitä olemme, mistä tulemme ja mihin olemme menossa. Olen taipuvainen pitämään

Heideggerin ”lyhimpänä tienä” Hölderliniin ja samalla pysyvimpänä tienviittana runoudessa, en oodeja ”Stimme des Volks”, vaan lainaamaani Hölderlinin kirjettä veljelleen. Sanoissa aavistuu Heideggerin *Riß*-tematiikka, joka toistuu myös hänen myöhäistuotannossaan.

Kieli ”olemisen kotina”

Jo Hölderlin-tulkintojen yhteydessä Heidegger olisi voinut nimetä kielen olemisen kodiksi, onhan runous kansan alkukieli, asetetaanhan pysyvän säätämässä ihmisen täälläolo lujalle perustalleen, ratkeahan runoilijan sanassa, mitä ihminen on. Mutta ehkä kansan piti tulla jaetuksi, ehkä sen äänen piti hajota ennen kuin kieli voi löytyä olemisen kodiksi *Kirjeessä humanismista* ja Rilken kuoleman kaksikymmentuotismuistopuheessa ”Wozu Dichter?” vuodelta 1946.

Selittäessään Rilken runosta ”Wie die Natur...” säkeitä ”usein myös / uskaltavampia olemme (emmekä vain omaksi hyödyksemme), / kuin itse elämä on...” Heidegger toteaa, ettei runo näytä selittävän, mitä uskaltavammat uskaltavat, ja sanoo ottavansa ajattelun avuksi. Hän päättelee, että uskalletun on kosketettava jokaista olevaa, mikäli se on oleva. Sellainen uskallettu voi olla vain olemisen. Mutta miten olemisen voi vielä ylittyä? Vain itsensä kautta, vastaa Heidegger, vain omansa kautta ja vieläpä tavalla, että palaa nimenomaan omaansa. Tämä ylittäminen ei siis käy ylitse johonkin toiseen, vaan takaisin itseensä ja totuutensa olemukseen. Olemisen sekoittuu tähän ylittämiseen ja on itse sen ulottuvuus. Näin ajatellen koemme Heideggerin mukaan, että olemisessa itsessään on ”enemmän” ja siten mahdollisuus, että siellä, missä olemisen on uskallus, voi vallita uskaltavampi kuin se itse on, sikäli kuin ajattemme olevasta käsin. Jälleen hän argumentoi sanojen merkityksillä: ”Oleminen sekoittuu itsenään alueeseensa [*Bezirk*], joka tulee alueeksi (*temnein, tempus*) siten, että se on sanassa. Kieli on alue (*templum*) s.o. olemisen koti [*das Haus des Seins*].” Siksi onnistumme olevina kulkemalla alinomaan tämän kodin lävitse. Kun kuljemme metsän läpi, kuljemme aina jo sanassa ”metsä”, vaikka emme sanoisi sitä sanaa emmekä edes ajattelisi kielellisesti. ”Olemisen temppeleistä käsin ajateltuna ne, jotka uskaltavat olevan olemista enemmän, uskaltavat olemisen alueen, uskaltavat kielen.”²⁸ Lainauksissa aavistuu *Riß*-tematiikka: alueen määrittely kreikan *temnein*- ja latinan *tempus*-käsitteiden avulla vertautuu pohjapiirroksen (*Grundriß*), ja temppeleli, koti pystyleikkaukseen (*Aufriß*). Latinan *templum*, joka merkitsee sekä erotettua aukeaa paikkaa, pyhitettyä piiriä että temppeleliä, sisältää mielenkiintoisesti molemmat.

Kun Heidegger esitelmässään ”Der Weg zur Sprache” sanoo kielen olemisen kodiksi, kohdassa viitataan vain muistopuhetta hiukan aiempaan *Kirjeeseen humanismista*. Siinä Heidegger nimeää kielen olemuksen olemisen totuuden kodiksi. Kohdasta käy ilmi, mitä Heidegger tarkoittaa kielen uskaltamisella: ennen puhumistaan ihminen sallii olemisen puhutella itseään silläkin uhalla, että hänellä tällöin on vain vähän tai harvoin sanottavaa, mutta siinä sanottavassa ihminen saa asumuksensa olemisen totuudessa eikä kieli enää ole väline, jolla olevaa hallitaan.²⁹

Esitelmissään ”Das Wesen der Sprache” 1957 ja ”Der Weg zur Sprache” 1959 Heidegger liittyy olemisen kodin sa-

noihin suhde (*Verhältnis*) ja tapahtuminen (*Ereignis*). Edellisessä esitelmässä Heidegger palaa useaan kertaan Stefan Georgen säkeeseen ”Ei oliota siellä missä sana puuttuu” tulkiten, ettei sana ole vain suhteessa olioon, vaan on suhde itse: sana tuo olion olemaan ja säilyttää sen olevana. Jälkimmäisen esitelmän ajatus aivan kuin jatkaa edellistä: kieli on läsnäolon suoja, koska se sanana (*Sage*) on tapahtumisen tapa.³⁰

Kokemuksenani jotakin siitä, millainen tapahtuminen, suhde ja uskallus kieli olemisen kotina on, aavistuu yhdyskuntasuunnittelun emeritusprofessori Kaj Nymanin väitöskirjassa *Husens språk*, jossa hän viittaakin useasti Heideggeriin. Samalla teos on osoitus siitä, miten tiukassa yhteydessä jokapäiväiseen täälläoloomme Heideggerin keskustelut runouden kanssa ovat.

Nymanille talojen kieli on runoutta, intuitiivisesti ymmärrettyjä kuvia, jotka muodostavat ihmisen olemisen maailmassa, tavan, jolla ”olemme maan päällä esineiden lähellä”. Talojen kieli liittyy jo varhaisessa lapsuudessa arkiaskareisiin, se saa merkityksensä käytännön elämässä ja muuttuu runoudeksi, uudeksi tavaksi olla maailmassa, joka koetaan toiminnallisena, emotionaalisenä ja älyllisenä kokonaisuutena. Me kannamme itsessämme uniemme taloa, jota etsimme kaikista taloista. Uniemme talo on unelma täydellisen hyvästä olost, ajasta ennen syntymäämme ”Olemisen kehossa”; Nyman on ottanut esimerkiksi Tove Janssonin piirtämän muumitalon. Uniemme talo on kerroksinen, siinä ullakko merkitsee kosmosta ja kellari maata, siinä on nurkkia ja käytäviä muistojen kätkeytyä. Talojen kieli ei ole tietoa talosta, vaan ”tietämistä, joka vain on”.³¹

Myös talojen kieli voi rappeutua. Nyman näkee vielä sodanjälkeisen jälleenrakennuskauden toteuttaneen uniemme taloa. Teknisesti pitkälle kehitetyssä ikävässä ja arkisessa tehorakentamisessa se ei toteudu: arkkitehti joutuu alistamaan muotokielensä etukäteen asetettuun tuotantjärjestelmään, käyttämään teknologista kieltä inhimillisiin tarkoituksiin omasta tuotteestaan vieraantuen.³²

Vastaavasti Heidegger sanoo esitelmässään ”Der Weg zur Sprache”, että tekniikka muuttaa kielen pelkäsi informaatioksi. Tapahtumisen omin olemus on sana (*Sage*) olevan ilmentymistä sallivana näyttämisenä (*Zeigen*). Tekniikassa tapahtumisen paikalle asettuu asetin (*Ge-Stell*), joka asettaa kaiken, lopulta ihmisen itsensäkin – vertaa Nymanin arkkitehti tehorakentamisessa! – pelkäsi varannoksi. Tapahtumisen kieli muuttuu asettimen kieleksi, informaatioksi saatavilla olevista varannoista.³³

Ja kuitenkin: vastaavasti kuin teollisissa talonrakennusmateriaaleissa piilee mahdollisuus uniemme talon rakentamiseen, muistuttaa Heidegger esitelmässään ”Die Frage nach der Technik”, että tekniikalla ja runoudella on yhteinen alkuperä. Kreikassa *tekhne* tarkoitti sekä käsin tekemistä ja osaamista että toden tuomista esiin myös kaunotaiteissa, Platonin *Faidroksen* ”puhtaimmin esiinkajastavana”; *tekhne* oli totuuden, *aletheian* paljastumistapa. Heidegger näkee mahdollisena, että eräänä päivänä tämä alkuperäinen tekniikan olemus ”oleskelee” kaiken teknisen läpi, minkä tapahtumista tekniikan ja runouden keskustelu saattaisi valmistella.³⁴

Entä jos talo on runossa? Miten se silloin puhuu? Heidegger valitsi 1950 esitelmänsä ”Die Sprache” pohjaksi G. Traklin runon ”Ein Winterabend” perustellen, että juuri

tuo runo auttaa ensimmäisillä askeleilla kokemukseen, miten kieli puhuu. Käännän runon yrittämättä säilyttää sen mitallisuutta:

”Lumen sataessa ikkunaan
pitkään soi iltakello,
useille on pöytä valmistettu
ja talo pantu kuntoon.

Moni vaelluksella
tulee pimeillä poluilla portille.
Kultaisena nousee armon puu
maasta viileäksi viiniksi.

Vaeltaja astuu hiljaa sisään;
kipu kivetti kynnyksen.
Siellä loistaa puhtaassa valossa
pöydällä leipä ja viini.”³⁵

Heideggerille nimen antaminen merkitsee kutsua sanaan. ”Lumisade ja iltakellon soitto on nyt ja tässä puhuttu runossa luoksemme. Ne ovat kutsussa. Kuitenkaan ne eivät tule millään tavoin läsnäoleviksi tähän saliin.” Näin kutsu kutsuu läheisyyteen, mutta ei riistä kutsuttua kaukaisuudesta, vaan pysyttää sen siellä; kutsu kutsuu alinomaan läsnäoloon ja poissaoloon. Heidegger kysyy, mitä sitten on kutsuttujen läsnäolo. Hän vastaa, että se on kutsussa mukaankutsuttu ”saapumisen seutu”, joka on poissaoloon kätkeytyä läsnäolo. Oliot kutsutaan olioina koskettamaan ihmisiä: lumisade tuo ihmiset yössä hämärtyvän taivaan alle, iltakellon soitto tuo kuolevaiset jumalallisen eteen, talo ja pöytä sitovat heidät maahan. Näin Heidegger saa havainnollisesti runon sanat kutsumaan esiin kuuluisan neliykseytensä (*Geviert*) ”viipymään olossaan”: taivas ja maa, kuolevaiset ja jumalalliset ovat maailma.³⁶

Ensimmäinen säkeistö puhuu kutsumalla oliot oliosuhteensa. Se kutsuu ne tulemaan ja jättää ne samalla maailmaan, josta ne tulevat esiin: oliot tervehtivät kuolevaisia kulloinkin ainoastaan maailman kera. Toisessa säkeistössä Heidegger kokee tavallaan päinvastaisen tapahtuman: sen loppusäkeet, erityisesti armon puu, kutsuvat maailman olioiden luo ja kätkevät ne samalla ”maailman loistoon”, joka suo oliolle niiden olemuksen.³⁷

Näin Heidegger saa ensimmäisen ja toisen säkeistön puhumisessa esiin asetelman, joka ymmärtääkseni muistuttaa hänen *Täideteoksen alkuperässä* yksinkertaisemmin esittämänsä maailman ja maan kiistaa. Oliot eivät toki vastaa maata: maailma ja maa rikastuivat myöhäistuotannossa neliykseydeksi. Myös maailman ja olioiden suhteesta kutsuttuna sanaan tulee monimutkaisempi kuin maailman ja maan kiistasta, vaikka niistä löytyy yhteisiäkin käsitteitä. Esitelmässään Heidegger rakentaa suhteen säe säkeeltä, askel askeleelta kerraten jokaisen uuden askeleen alussa kaikki edelliset.

Maailma ja oliot eivät ole vierekkäin, vaan lävistävät toisensa. Lävistämisessä ne mittaavat keskiön (*Mitte*), jossa ne ovat kiintyneinä (*innig*) yhtä; keskiötä kutsutaan kielisämme väliksi. Tämä keskiö on kiintymys (*Innigkeit*). Se ei ole yhteensulautumista, vaan vallitsee vain siellä, missä maailma ja oliot eroavat puhtaina. Tämä ero (*Unter-Schied*) on ainutlaatuinen: se pitää erillään keskiön, jossa ja jonka

kautta maailma ja oliot ovat yhtä. Ero ei näin tarkoita enää etäisyyttä maailman ja olioiden välillä eikä ole niiden välinen perästäpäin nähty suhde. Maailman ja olioiden ero tapahtuu ensimmäisen ja toisen säikeistön puhumalla tavalla.³⁸

Traklin runon kolmas säikeistö kutsuu keskion maailmalle ja oliolle, se kutsuu kiintymyksen ratkaisun (*Austrag*). Sen ensimmäinen ja toinen säe kutsuvat sisäänastuvan vaeltajan hiljaisuuteen, joka vallitsee portilla. Kynnyksen ja kivun avulla Heidegger saa jälleen kaksitahaisen aselman. Kipu repii, se on repeämä (*Riß*) – kuitenkin niin, että se samalla vetää puoleensa, kokoaa itseensä. ”Kipu on repeämän liitos [*die Fuge des Risses*]”. Kipu on kynnyksen yhdistäen eron repeämän. Onko kipu siis maailman ja olion eron kiintymys? Kyllä, vastaa Heidegger, mutta kipua ei saa ajatella antropologisesti eikä kiintymystä psykologisesti. Kynnyksellä, kivun ratkaisussa, loistaa puhdas valo (*Helle*). Eron repeämä sallii sen loistaa. Sen avaavasti valaiseva (*lichttende*) liitos ratkaisee maailman kirkastumisen omaansa, maailmaisuuteensa, joka suo oliot: leipä ja viini alkavat samalla loistaa, ja neliykseus on läsnä. Tämän kolmannessa säikeistössä kuulemansa kutsun Heidegger nimeää alkupe räiseksi kutsumiseksi (*Rufen*). Se on varsinainen nimeävä kutsuminen (*Heißen*), joka on puhumisen olemus – ja näin Heidegger pääsee sanoihinsa ”*die Sprache spricht*”, kieli puhuu.³⁹

Tekstin käsitteissä ”repeämä” ja ”avaavasti valaiseva liitos” näkyy selkeästi yhteys Heideggerin ajattelun tien keskivaiheen sanoihin; Heideggerin taidekäsitystä tutkinut Miika Luoto pitää *Riß*-tematiikkaa *Taideteoksen alkuperän* teoreettisena ytimenä.⁴⁰ Toistaako Heidegger siis itseään? Toistaa ja ei toista: perusrakenne on sama, mutta jokin rikastuminen, lähemmäksi tuleminen on tapahtunut. Emme enää ole van Goghin ”Vanhojen nauhakenkien” tai Paestumin temppeliseudun repeämän liitoksessa, emme enää edes Hölderlinin ”Germaniassa” tai Reinin rannalla. Heidegger puhuu nyt siitä, mikä on omaamme, alituista ja ikituttua (tai ainakin luulemme niin), hän puhuu kielestämme. Jos ”maailmamme kirkastuu omaansa”, se ei kirkastu taideteoksen kautta vaan omassa kielessämme, olemisemme kodissa, suo meille leipämme ja viinimme, sallii täälläolomme kaiken itsestään käsin läsnäolevan ilmestyä ja lakata ilmestymästä. Kieli puhuu.

Kieli ”hiljaisuuden kellonsoittona”

Esitelmässä ”Die Sprache” kielen alkuperäinen kutsu on kutsu hiljaisuuteen. Hiljaisuus tapahtuu siten, että olion ja maailman ero (*Unter-Schied*) hiljentää ne kaksinkertaisesti: se sallii olioiden levätä maailman suosiossa ja maailman tyydyttyä oliossa. Näin hiljaisuus ei ole pelkkää äänettömyyttä, jossa ääni pysyttelee liikkumattomana. Hiljaisuuden hiljentämisenä lepo on kaikkea liikettä liikkuvampaa. Hiljentäessään olion ja maailman niiden omaan ero kutsuu ne niiden kiintymyksen keskiöön, repeämään, joka se itse on. Kokoava kutsu on soittamista, mikä ei tarkoita kaikua. Kutsuminen, joka kutsumisessa kokoaa luokseen, on kutsu kellonsoittona – ja näin Heidegger pääsee kauniiseen lauseeseensa ”*die Sprache spricht als das Geläut der Stille*”, kieli puhuu hiljaisuuden kellonsoittona.⁴¹

Esitelmässään ”Das Wesen der Sprache” Heidegger tuo

hiljaisuuteen aika-leikki-tilan (*Zeit-Spiel-Raum*). Kieli on maailman neliykseyden sana (*die Sage des Weltgevierts*). Se on maailmaa liikuttavana sanana kaikkien suhteiden suhde. Se ylläpitää ja suojaa maailmanaloja (*Weltgegenden*) ja samalla – sanana – pysyttäytyy itsessään. Näin sana maailman neliykseyden liikkeenä kokoaa kaiken toistensa läheisyyteen, niin ”ääneti, hiljaa kuin aika tapahtuu aikana, tila tilana, niin hiljaa kuin aika-leikki-tila leikkii”. Juuri tämä ääneti kutsuva kokoaminen, jona sana liikuttaa maailma-suhdetta, on hiljaisuuden kellonsoitto, kielen olemus. Esitelmä rakentuu Georgen säkeelle ”Ei oliota siellä missä sana puuttuu”. Hiljaisuuden kellonsoittona säe muuttuu ajattelija-runoilija Heideggerin säkeeksi: ”Ein ’ist’ ergibt sich, wo das Wort zerbricht.” (Jokin ”on” on siellä, missä sana murtuu.)⁴² Näin Heideggerin sana (*Sage*) palautuu lähelle Herakleitoksen *logosta* sen ”toisena alkuna”.

Myös Nymanin talojen kielessä puhuu hiljaisuuden kellonsoitto: uniemme talo puhuu hiljaisuudessa talojen kielen tuolla puolella. Tämä hiljaisuus on läsnä talojen kielessä, sillä ”puhuessaan kieli myös viittaa itsensä ulkopuolelle hiljaisuuteen, siihen täyteen merkitykseen, joka sanomatta on läsnä kaikissa sanoissamme”.⁴³

Miten kuulisimme hiljaisuuden kellonsoiton? Heidegger sanoo, ettei se ole mitään inhimillistä. Inhimillinen olemuksessaan sitä vastoin on kielellistä, mikä tarkoittaa kielen puhumisesta tapahtuvaa. Tästä syystä ihmisolemus tuodaan omaansa siten, että se pysyy kielen olemuksessa, hiljaisuuden kellonsoitossa. Vain sikäli kuin ihmiset kuuluvat hiljaisuuden kellonsoittoon, kykenevät he puhumaan omalla tavallaan. Tie kieleen on kielessä itsessään. Näin kuolevaisten puhuminen perustuu siihen, millainen on sen suhde kielen puhumiseen. Heidegger joutuu toteamaan, että tämä suhde sisältää vielä paljon kysymyksiä, joihin ehkä joskus löytyy vastauksia. Sen verran hän kykenee sanomaan, että kuolevaisen puhumisen pitää ennenkaikkea olla kuullut kutsu, jona hiljaisuus kutsuu maailman ja oliot eron yksinkertaisuuden repeämään: ”Kuolevaiset puhuvat sikäli kuin kuulevat.”⁴⁴

Hiljaisuuden kellonsoiton kuulemista voimme Heideggerin mukaan ehkä hiukkasen valmistella kokemuksessa, että kaikki mietiskelevä ajattelemisen on runoilemista, kaikki runous ajattelemista. ”Molemmat kuuluvat yhteen sanomisessa, joka on sanottu jo sanomattomassa, koska se ajatuksena [*Gedanke*] on ylistys [*Dank*]”.⁴⁵ Tällainen argumentaatio on mahdollista vain, jos sana ei ole pelkkä merkki, vaan Heideggerin tulkinta *logoksesta*.

Runouden ja ajattelun naapuruus

Ajattelemisen olemusta pohtiessaan Heidegger jää – itsekään sen myöntäen – kysyjäksi. Esitelmässään ”Was heißt Denken?” hän kysyy, onko representoivan ja kalkyloivan ajattelun ohella ajattelua, joka on ”hartaampaa, tästä hetkestä vetäytyvää, vaikutuksetonta, vain omassa tarpeellisuudessaan.” Hän näyttää aavistelevan, että tämä varsinainen ajattelu on jotakin, jossa kaikkein ajateltavin näyttäytyisi ja antautuisi ajateltavaksi; nyt se näyttäytyy siinä, ettemme vielä ajattele sitä, se ei ole tullut meille ajattelemisen arvoiseksi.⁴⁶

Salaisuudeksi jäävän ajattelun ja kielen liitoksen näen

Heideggerin tekevän esitelmässään ”Das Wesen der Sprache” sanojen *erfahren* ja *die Erfahrung* kautta. Hänelle *erfahren* merkitsee: saavuttaa jotakin matkalla, tiellä. *Mit etwas Erfahrung machen* merkitsee: se, mihin tiellä saavumme saavuttaaksemme sen, kohtaa itse meidät, asettaa vaatimuksia, sikäli kuin muuttaa meidät itseksensä. Tässä ajattelevassa kokemuksessa, jossa ajattelu löytää varsinaisen määrityksensä, se kuulee lupauksen (*Zusage*), joka sanoo, mitä ajattelulle annetaan ajateltavaksi. Juuri tässä lupauksessa puhuu kieli. Lupauksen kuuleminen on sanan (*Sage*) kuulemista, ja siitä kehkeytyy vastauksen kysyminen. ”Jos onnistuu silmätä ajattelun kokemukseen kielen kanssa, kirkastuu, missä mielessä ajattelu on lupauksen kuulemista”⁴⁷ – ja meidän länsimainen subjektimme katoaa ajattelemisestakin!

Ajattelussa ajattelevana kokemuksena Heidegger viittaa Nietzschen lauseeseen, että ajattelumme on tuoksuttava voimakkaasti kuin viljapello kesäillassa. Hän itse löytää sanat kuvaksi: ”ajattelu vetää vakoja olemisen peltoon”.⁴⁸ Näen tässä kuvassa viittauksen ajattelun suuntautumisesta tulevaan: vakojen vetämisessä ajatellaan satoa. Jo *Beiträge zur Philosophie* -teoksessa Heidegger vertaakin ajattelijaa kylväjään, joka ”raskain, pysähtelevin, joka silmänräpäystä pidättävin askelin mittaa vaot ja kätensä heitolla mittaa ja muovaa kätkeytyksen tilan kasvulle ja kypsymiselle”,⁴⁹ ja Hölderlinin hän määritteli yhdeksi suurimmista eli tulevista ajattelijajoista, koska Hölderlin on suurin runoilija.⁵⁰

Näin saamme kuvan: kieli on olemisen koti, ajattelu vetää vakoja sen peltoon. Kuvassa näkyy Heideggerin oma toteamus, että kysymys olemisen mielestä muuntui hänen ajattelunsa tiellä kysymykseksi olemisen totuudesta ja sitten kysymykseksi olemisen seudusta tai aukeamasta.⁵¹

Runous oli mukana tässä kysymisessä jo varhain: tekstissään ”Aus einem Gespräch von der Sprache” Heidegger mainitsee olemiskysymyksen askarruttaneen häntä Hölderlinin ja Traklin runojen äärellä jo ekspressionismin kaudella ennen ensimmäistä maailmansotaa.⁵² *Beiträge zur Philosophie* -teoksen pohdinnassa runoilijan ja ajattelijan suhteesta näkyy kysymys olemisen totuudesta: Heidegger kysyy, miten ajattelijan onnistuu siinä, mikä runoilijalta (Hölderlin) jää kielletyksi, sillä ”runoilija kätkee helpommin kuin muut totuuden kuvaan ja lahjoittaa totuuden siten katseen säilyttäväksi”. Hän tyytyy vastaamaan, että kysyvä, yksin ja ilman lumouksen apuvälinettä, asettuu väsymättä olemisen keskiöön, jota kuitenkin ei ole olemassa jo aiemmin, sinänsä, vaan se tapahtuu samanaikaisesti.⁵³ Myöhäiskauden esitelmässä ”Das Wesen der Sprache” kohtaamme ajattelun seudusta ja tiet siinä:

”Ajattelussa ei ole metodia eikä teemaa, vaan seutu [*Gegend*], jolla on nimensä, koska se kohtaa [*gegnet*], vapauttaa sen, mikä ajattelulle annetaan ajateltavaksi. Ajattelu viipyy seudulla käyden sen teitä. [...] Tämä seutu on kaikkialla avoin runouden naapuruukselle.”⁵⁴

Mutta miksi tämä naapuruus? Eikö olemiskysymyksessä ajattelemisen riittäisi? Heidegger vastaa tehden nämä kysymykset turhiksi: ajattelun ja runouden naapuruteen ei luoteta, koska vuosisatoja ajattelua on pidetty *rationa*, so. laskemisena laajemmassa mielessä. Ajattelu käy tietään naapuruuksessa runouteen. Naapuruuksien etsiminen ei ole hätäkeino, vaan luottamus, että runous ja ajattelu kuuluvat naa-

puruuteen. Naapuruus on suhde, jossa toinen vetää toisen läheisyyteen: naapuri asuu toisen lähellä ja kanssa, jolloin tämä toinen tulee itse naapuriksi. Runous ja ajattelu tarvitsevat toisiaan: missä mennään äärimmillään, ne löytävät omalla tavallaan naapuruuksensa itsensä samalla alueella, mutta naapuruus itse jää näkymättömäksi.⁵⁵

Runous ja ajattelu voivat kohdata samassa vain, mikäli ne pysyvät olemuksensa erilaisuudessa; sama ei ole pelkkää identtisyttä. Sama kokoo erilaisen alkuperäiseen ykseyteen, samanlaisuus hävittää tämän ykseyden pelkäksi yksioikoiseksi yhdeksi.⁵⁶ Heidegger vertaa runoutta ja ajattelua kreikkalaisten paralleleihin – ja pääsee jälleen repeämään (*Riß*) ja tapahtumiseen (*Ereignis*). Paralleelit leikkaavat toisensa äärettömyydessä, leikkauksessa, joka ei tee niitä samoiksi. Siinä repeämä tempaa runouden ja ajattelun yhdessä läheisyyteen, ja tämä läheisyys, joka lähestyy, on tapahtuminen, josta käsin runous ja ajattelu tulevat viita-
tuiksi omaan olemukseensa.⁵⁷

Edellä aavistuu, mitä paralleelivertaus käytännössä tarkoittaa, mitä tapahtuu, kun Heidegger kulkee tiellä yhdensuuntaisesti Hölderlinin, Traklin, Georgen, Rilken kanssa, kun he keskustelevat ja leikkautuvat olemisen aukeamassa, jossa ratkeaa, keitä me olemme, mistä tulemme ja mihin olemme menossa – ja kipuineenkin sanomisesta tulee ylistys.

Epilogos

Beiträge zur Philosophie päättyy pieneen lukuun ”Die Sprache (ihr Ursprung)”, joka on mahdollista lukea ajattelemisen ja runoilamisen sanomisena. Kieli puhuu:

”Kun jumalat kutsuvat maata ja maailma toistaa kaikuna ja siten kutsu alkaa soida ihmisen täällä-olona, silloin on kieli historiallisena, historian perustavana sanana.

Kieli ja tapahtuminen. Maan alkusointu, maailman kaiku. *Kiista*, halkeaman alkuperäinen kätkeytyminen, koska kiintynein *repeämä*. *Avoin paikka*.

Kieli, joko *pubuttuna* tai *vaiettuna*, ensimmäinen ja laajin olevan ihmistyminen. Siltä näyttää. Mutta *se* juuri alkuperäisin ihmisen epäinhimillistyminen *olemassa-olevana eliönä* ja ”subjektina”, ja kaiken edellään otun. Ja siten täällä-olon perustaja ja mahdollisuus olevan epäinhimillistymiseen.

Kieli perustaa vaikenemisessä. Vaikeneminen on kätkeytynein mittaja. Se mittaa samalla kun se vasta asettaa mittapuun. Ja niin on kieli mitan asettaminen sisimmässä ja laajimmassa, mitan asettaminen liitoksen ja sen liittämisen (tapahtuma) olemisena. Ja sikäli kuin kieli on täällä-olon perusta, on tässä mittaaminen maailman ja maan kiistan perusta.”⁵⁸

Viitteet

1. GA 39, 6; US 92, 182. Miika Luoto pitää mahdollisena *Daseinin* kääntämistä eri konteksteissa eri tavoin jättäen teoksessaan *Daseinin* kääntämättä tai kääntäen sen siinäoloksi Heideggerin oman ranskantajille antaman ohjeen mukaisesti, ks. Luoto 2002, 72 ja 152, mitä pidän eriomaisena periaatteena. Omassa tutkimuksessani, jossa runous saa keskeisen sijan, pidän parhaana Reijo Kupiainen käännöstä täälläolo, ks. OA dxix: toistuvasti lainaamissaan Hölderlinin säkeissä ”Ansiokkaana kyllä, silti runollisesti asuu / ihminen tämän maan päällä” Heidegger näkee Hölderlinin tuovan runollisesti asumisen läsnäolevaan konkreetiaan lisäämällä säkeeseen ”tämän”, vaikka pelkkä ”maan päällä” olisi ymmärrettävä, ks. ”... Dichterisch wohnt der Mensch...”, VA 186.
2. HW aloitus sivu. ”Korpi on eräs vanha nimi metsälle. Korvessa on / teitä, jotka enimmäkseen umpeenkasvaneina äkkiä / päättyvät. / Ne ovat korpiteitä. / Jokainen kulkee erikseen, mutta samassa metsässä. Usein / näyttää kuin toinen olisi toisensa kaltainen. Kuitenkin / vain näyttää siltä. / Metsurit ja metsänvartijat tuntevat tiet. He / tietävät, mitä on olla korpiteillä.”
Korpi ja korpite eivät täysin vastaa saksankielen ilmaisua *Holz* ja *Holzwege*. Käännökseni on yksi esimerkeistä, jotka osoittavat, että todellinen keskustelu Heideggerin kanssa on mahdollista vain saksaksi (ja klassisen kreikan kielellä).
3. VA 199–202. *Legein*: 1. asettaa nukkumaan, 2. asettaa järjestykseen, järjestää ja siten koota, poimia, 3. laskea, 4. luetella, kertoa, sanoa, selittää, ilmaista. *Logos*: 1. sana, jolla ilmaistaan sisäinen ajatus, 2. ajatus tai järki itse. Ks. Liddell & Scott 1998, *Greek-English Lexicon*.
4. VA 203–204; US 184, 237.
5. VA 205; SZ 32–34; OA 55–58.
6. VA 207.
7. Mt. 205.
8. Mt. 212–213.
9. US 203–204, 244–245. *Semeia*: 1. merkki, josta jokin asia tunnetaan, 2. merkki jumalalta, enne, 3. merkki tehdä jotakin, taistella, 4. järjkeissä merkki, todiste. Ks. Liddell & Scott 1998, *Greek-English Lexicon*.
10. US 245.
11. VA 210, 219–220.
12. GA 65, 10, 501–505. Heideggerin käsitteistä ”klassinen”, ”historia” ja ”jumala” olen lyhyesti esitellyt artikkelissani ”Runollisesti asuu ihminen” – Heideggerin, Nietzschen ja Hölderlinin ristiinlukua”, *Synteesi* 1/2002.
13. GA 39, 29. Ks. myös VA 15–16.
14. TA 76–77.
15. Gadamer 1992, 98–100, 105–107. Maan ilmaantuminen oli Gadamerin mielestä yllättävää: käsite maailmahan on jo se kaikki, jossa inhimillinen itsetulkinta tapahtuu, itsensä ymmärtävä täälläolo on *In-der-Welt-sein*, maailmassa-oleva. Filosofian historiaa läpikäyvässä analyysissään Gadamer tulee tulokseen, että *In-der-Welt-sein* heittyneenä luonnoksena on yksi *Olemisen ja ajan* loistavimmista fenomenologisista analyyseistä eikä mikään tie johda siitä käsitteeseen maa. Sen ilmaantumisessa ei kyseessä olekaan filosofisen totuuden muutos tai täydentyminen, vaan taideteoksessa tapahtuvan totuuden oma manifestaatio, jossa maan avulla teoksen ontologinen struktuuri tulee riippumattomaksi sen luojan ja tarkastelijan subjektiviteetista.
16. GA 39, 123–129, 293–294. Yhteyttä Nietzschen olen tutkinut em. artikkelissani *Synteesi* 1/2002.
17. GA 39, 7–8. Tekstissä on vaikeasti suomennettava, oman tutkimuksensa ansaitseva sana *innig*, jota samoin kuin substantiivina *Innigkeit* Heidegger pitää eräänä Hölderlinin perussanoista. Käytän Hannu Siveniuksen *Taideteoksen alkuperässä* käyttämää käännöstä.
18. Mt. 4, 8, 19, 22.
19. Pöggeler 2000, 73–76.
20. Heidegger 1963, 43. Ks. myös Hölderlin 1970, 250–254.
21. Heidegger 1963, 38–39, 43, 136–137; GA 39, 64, 217–218; GA 53, 188–189; GA 65, 319.
22. GA 39, 33; Heidegger 1963, 41–43, 68–70. GA 53, 190–191; Hölderlin 1970, 300–302. Säkeet ilmaisevat samalla Hölderlinin näkemyksen runoilijan kutsumuksesta. Pöggeler liittääkin Heideggerin ”lyhimmän tien” Hölderliniin ”ilman epäilyä” myös aikahistoriallisene kontekstiin mainiten 1930-luvun alusta useita sanontaa ”*Vox populi, vox Dei*” sekä siihen liittyvää kutsumustehtävää käsitteitä teologien kirjoituksia. Pöggeler ei esitelmässään esitä tarkkoja yhteyksiä ja huomauttaa Heideggerin itse liittäneen Hölderlin-tulkintojensa polkuja Herakleitokseen, Eckhartiin ja Nietzschen, ks. Pöggeler 2000, 73–76. Ks. myös GA 39, 133–134, 293–294.
23. GA 39, 30–33; GA 53, 184–194; 1963, 42–43. Hölderlinin säkeessä näkyy selvä yhteys Herakleitoksen fragmenttiin 93: ”Herra (Apollo), jonka jälkien seutu on Delfoissa, ei sano eikä kätke, vaan vihjaa.” GA 39, 127–128.
24. Heidegger 1963, 36–38, 117; GA 39, 68–72, 215–218; Hölderlin 1970, 326. Ks. myös TA 41–43.
25. GA 39, 64. Reijo Kupiainen kääntää *Olemisen ja ajan Verfallen*-sanan lankeamiseksi: täälläolon ontologisen liikkeen suuntana tämä vaipuminen, putoaminen koskee lankeamista jokapäiväisyyteemme, OA 212.
26. GA 65, 319.
27. GA 39, 70–71; Heidegger 1963, 34–35.
28. HW 285–286. Käännän sanan *das Haus* sen merkityksellä koti: Hölderlinin kuoleman 100-vuotismuistopuheessaan ”Heimkunft / An die Verwandten” Heidegger määrittelee Hölderlinin sanan *das Haus* tilaksi, jossa ainoastaan ihmiset voivat olla ”kotona” (*zu hauss*) ja siten yhtä kohtalonsa kanssa, Heidegger 1963, 16.
29. Heidegger 2000, 57–58.
30. US 166, 187–188, 267. Heidegger selittää käsitteen *die Sage* tarkoittavan suhteessa sanomiseen (*das Sagen*) kielen olemusta kokonaisuudessaan, ks. US 253. Käytän käsitettä sana tässä merkityksessä.
31. Nyman 1989, 18–31.
32. Mt. 21, 57–63.
33. US 262–263. Charles Taylor sanoo Heideggerin saaneen käsitteen varanto (*Bestand*) Rilken runokuvasta. Taylor lainaa 7. elegian säettä ”Laajoja voiman varastoja [*Speicher*] luo ajan henki”. Taylor 1998, 291. Heideggerin varanto-käsitteen alkuperää en käy tälle tutkimukselleni epäolennaisena kysymyksenä selvittämään. Totean vain, että muistopuheessaan ”Wozu Dichter?” Heidegger kyllä pohtii tekniikkankin olemusta – ja markkinavoimia. Hän lainaa Rilken sanoja ”Maailma vetäytyy; sillä oliot puolestaan tekevät samoin, samalla kun ne asettavat olemassaolonsa yhä enemmän rahan väriin ja kehittävät siihen eräänlaisen henkisyuden, joka jo nyt ylittää kouriintuntuvan todellisuuden”, ja kommentoi niitä yhtä kauaskantoisesti: ”Ihmisen ihmisyyden ja olioiden olisuus liukenee läpituonkavassa suorittamisessa markkinoiden markkina-arvoon, joka ei vain maailmanmarkkinana valjasta maata, vaan tahtona tahtoon markkinoin olemisen olemuksessa ja saattaa siten kaiken olevan laskettavaksi, mikä vallitsee sitkeimminkin siellä, missä laskemista ei tarvita”. HW 269–270.
34. VA 16–22, 30–31, 37–40.
35. US 16–17. Helvi Juvonen on kääntänyt Traklin runon ”Talvi-iltä” kokoelmaansa *Sanantuoja*, ks. Juvonen, *Kootut runot*. WSOY, Porvoo 1977. Artikkeliani varten käänsin runon sananmukaisemmin. Mt. 21–22. Olen päättänyt kääntämään *Geviert*-käsitteen neliykseydeksi neliyhteyden tai -kentän asemesta. Neliykseydessä säilyy jännite, miten neljä voi olla yksi perustuen Herakleitoksen ykseyteen, jota Heidegger selittää esim. GA 39, 124–125.
37. Mt. 22–24. Heidegger selittää Pindarin oodin avulla ”kultaisen” tarkoittavan läsnäolevaa ympäröivää ja erityisesti sitä läpäisevää loistetta
38. Mt 24–25.
39. Mt. 26–28. Käännän *heissen*-verbin nimeväksi kutsumiseksi.
Charles Taylor nimeää artikkelissaan Heidegger, kieli ja ekologia Heideggerin ilmaisullis-rakentavan kieliteorian omaperäiseksi edustajaksi ymmärtääkseen paremmin Heideggerin myöhäisfilosofian ”hämäriä lausahduksia”. Vaikka hän viittaa myös esitelmään ”Die Sprache”, hän näyttää perustavan näkemyksensä ennenkaikkea esitelmään ”Das Ding” ruokkuvertauksineen sekä *Taideteoksen alkuperän* van Goghin kenkiin – ja jää ymmärtääkseni Heideggeria tulkitessaan Traklin runon ensimmäisen säkeistön kohdalle Heideggerin *Ding-Welt*-asetelmaan: kaikki, mukaan lukien vahvasti arvostamamme asiat, myötäpääljastuvat olioissa. Taylor kirjoittaa: ”Tämä mahdollisuus (neliykseyden manifestoituminen) on itse asiassa kielen tuottama: neliykseys voi myötäpääljastua vain ihmisille, meille, jotka olemme jo identifioineet oliot itsensä ja määränneet nämä neljä ulottuvuutta kielessä.” Ks. Taylor 1998, 249–264, lainaus 263.
Jos Heidegger olisi lukemassa lauseen, olettaisin hänen oitis tuomitsevan Taylorin tulkinnan perinteisen länsimaisen metafysiikan alueelle.
Taylor näkee Rilken 9. elegian olio-käsityksen olevan ”läheisesti yhteydessä” Heideggerin vastaavaan ja sanoo Rilken olioimerkkien ”listan” muistuttavan Heideggerin ”listaa”. Rilken listana hän pitää elegian säkeen luetteloa ”talo, silta, kaivo, portti, ruukku, hedelmäpuu, ikkuna”; ks. mt. 291. Taylor ei sano, mitä hän tarkoittaa

Heideggerin listalla. Talon, portin, (hedelmä)puun ja ikkunan Heidegger saa ainakin esitelmäänsä ”Der Sprache” Traklin runosta, jota Taylor ei ollenkaan mainitse. Esitelmässä ”Das Ding” Heidegger käyttää esimerkkinä ruukkua, mutta selittää sitä Platonin ja Aristoteleen avulla (ks. VA 160–161), joten ehkä hän sai ruukkunsa kreikkalaisilta. Esitelmässä ”Bauen Wohnen Denken” Heidegger puhuu sillasta ja virrasta kuolevaisille avautuvan tilan yhteydessä (ks. VA 146–152), mutta muistopuheessaan ”Wozu Dichter?” Heidegger selittää ymmärtävänsä käsitteen *das Offene* (avoin) perustavalla tavalla toisin kuin Rilke. Heideggerin mukaan Rilken avoin ei ole olevan kätkeytymättömyyttä, joka sallii olevan sellaisenaan olla läsnä; Rilken avoin ei ole aukeama (*Lichtung*). Hänen mielestään Rilken avoin on sellainen suhde maailmaan, jossa ei kohdata rajoja. Ihmisen tietoisuusaste tekee mahdolltomaksi välittömän ja puhtaan suhteen: ihminen seisoo maailman edessä, eläin sensijaan on maailmassa. Heidegger näkee Rilken runouden jäävän Nietzschen lievennetyn metafysiikan varjoon. HW 261–264. Jos Rilken avoin ei ole Heideggerin aukeama, ei Rilken oliokaan voi ymmärtääkseni olla ”läheisesti yhteydessä” Heideggerin olioon.

Heidegger esittää käsitteiden eron sivuhuomautuksena jo ”Der Ister”-luennossaan 1942, koska ”ajattelemattomasta ajatteluni yhdistämisestä Rilken runouteen on tullut jo fraasi”. GA 53, 113.

40. Luoto 2002, 205.
 41. US 29–30. Heidegger kursivoi lauseen teoksessaan.
 42. Mt. 215–216. Heidegger yhdentää aikaa ja tilaa jo *Beiträge zur Philosophie* -teoksessaan: aika-tila on ratkaisun silmänräpäyspaikka, jossa olemishistoria tapahtuu avautuen ja kätkeytyen, GA 65, 371–376. Latinan tempus, jonka avulla Heidegger Rilken runouden äärellä johti kielen ”olemisen kodiksi”, merkitsee mielenkiintoisesti sekä aikaa että olosuhteita, tilaa, sekä suotuisaa että vaarallista aikaa, vaaraa. Siten käsite sopii Heideggerin ajatuksiin ajan ja tilan yhdenytymisestä, uskaltautumisesta uhanalaiseksi kieleen sekä kieleen sisältäytävästä ”lankeamisen” mahdollisuudesta.
43. Nyman 1989, 87.
 44. US 30–32.

Terry Eagleton sanoo *Kirjallisuusteoriassaan* suorapuheiseen tyyliinsä Heideggerin myöhäistuotannossaan hämmästyttävästi kyyristelevän Olemisen mysteerin edessä ja pitää hänen historiakäsitystään unkarilaiseen Lukácsiin tukeutuen epähistoriana. Heideggeria hän näyttää arvostavan ajatuksesta, että kieli kuuluu yhteisölleni ennen kuin se kuuluu minulle. Hän sijoittaa Heideggerin toki fenomenologian ja hermeneutiikan otsikon alle ja näkee hänen ajattelussaan myös reseptioestetiikan ennakoivia sekä Taylorin tapaan yhteyttä strukturalismiin. Mielenkiintoisinta ovat kuitenkin teoksen luvut ”Johtopäätös” ja ”Jälkisanat”. Oxfordin yliopiston kirjallisuustieteen professori sanoo, että hänen teoksensa on muistokirjoitus kirjallisuusteorioille: puhdas kirjallisuusteoria on akateeminen myytti! Hän ei halua muotoilla uutta teoriaa, vaan toisenlaisen diskurssin, jossa perinteisten teorioiden käsittelemät objektit eli kirjallisuus asetetaan laajempaan yhteyteen, kokonaiskentälle, jota Michel Foucault on kutsunut diskursiiviseksi käytännöiksi. Tällä ajattelunsa tiellä Eagleton palaa antiikin yhteiskunnasta 1700-luvulle vallinneeseen retoriikkaan, joka tutki tapaa, jolla diskurssit rakentuvat tiettyjen vaikutusten saavuttamiseksi olipa kohteena puhe, kirjoitus, runous, filosofia, kauno- tai historiankirjoitus. Retoriikka käsitti siis yhteiskunnan koko diskursiivisten käytäntöjen kentän: puhetta ja kirjoitusta ei voinut ymmärtää irrallaan niistä sosiaalisista päämääristä ja oloista, joiden osia ne olivat. Retoriikka oli sekä luovaa että tutkivaa toimintaa. Tällaisessa retoriikassa tai diskurssiteoriassa saadaan arvokkaita käsitteitä kaikista perinteisistä teorioista formalismista destruktiivon ja psykoanalyysiin uudenlaisen käytännön palvelukseen. Liberaaliin humanismiin sen yhdistää luottamus diskurssin mahdollisuuksiin inhimillisen elämän muuttamisessa, yhteisten arvojen löytymisessä jakautuneessa ja pirstoutuneessa maailmassamme. Eagleton 1997, 240, 251–254

Luen Eagletonia todennäköisesti heideggerilaisten silmälasien läpi enkä voi olla näkemättä yhteyksiä Heideggerin ajatteluun. Myös Heideggerille kielessä ja runoudessa sen puhtaimpana ilmenemisenä on kyse koko olemisemme ”kentästä”, ja kieli toteutuu nimenomaan puhumisena ja kuulemisena, keskusteluna – diskursina. Myös Heidegger luotti vielä myöhäistuotannossaan, että kokemus (*eine Erfahrung*) kielestä muuttaa meidät. Eagletonia radikaalimmin hän irrottautuu useaan otteeseen kielitieteestä, myöhäistuotannossa myös filosofiasta: kokemus kielestä ei ole metakieltä tutkivaa kielitiedettä eikä psykologiaa, ei metalingvistiikkaa tutkivaa kielifilosofiaa, ei ylipäänsä tietoa (*Kenntnis*). Hän ei aliarvioi ko tutkimuksia, mutta

runossa on ajatus, ilman tiedettä, ilman filosofiaa. Ks. US 159–164. Ks. myös Heidegger 1963, 7–8.

45. US 267.
 46. VA 125–137.
 47. US 177–180, 184.
 48. Mt. 173–174.
 49. GA 65, 19.
 50. GA 39, 6.
 51. Pöggeler 1998, 276.
 52. US 92.
 53. GA 65, 12–13, 19. Ks. myös GA 39, 16.
 54. US 178–179.
 55. US 173, 184–188.
 56. GA 39, 41; VA 186–187.
 57. US 195–196.
 58. GA 65, 510. Kursivointi Heideggerin.

Lähteet

- Terry Eagleton, *Kirjallisuusteoria*. Suom. Yrjö Hosiaisuoma ym. Vastapaino, Tampere 1997.
 Hans-Georg Gadamer, ”Zur Einführung”. Teoksessa Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Reclam, Stuttgart 1978.
 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd 65. Klostermann, Frankfurt am Main 1989. (lyh. GA 65).
 Martin Heidegger, ”Der Ister”. *Gesamtausgabe Bd 53*. Klostermann, Frankfurt am Main 1993. (lyh. GA 53).
 Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann, Frankfurt am Main 1963. Miika Luoto on suomentanut teoksesta esitelmän ”Hölderlin ja runouden olemus.” *Nuori Voima 4/1996*.
 Martin Heidegger, *Holzwege*. Klostermann, Frankfurt am Main 1950. (lyh. HW)
 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien” und „Der Rhein”*. Gesamtausgabe Bd 39. Klostermann, Frankfurt am Main 1989. (lyh. GA 39).
 Martin Heidegger, *Kirje ”humanismista” & Maailmankuvan aika*. Suom. Markku Lehtinen. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.
 Martin Heidegger, *Olemisen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000. (lyh. OA)
 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Niemeyer, Halle 1931.
 Martin Heidegger, *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius. Taide, Helsinki 1995.
 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen 1960. (lyh. US).
 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Neske, Pfullingen 1985. (lyh. VA)
 Vesa Jaaksi on suomentanut teoksesta esitelmän ”Tekniikan kysyminen.” *niin & näin 2/94*. Reijo Kupiainen on suomentanut esitelmän ”Olio.” *niin & näin 4/96*.
 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Gedichte Text*. Athenäum, Friedberg 1970. Hölderlinin runoja ovat suomentaneet Elina Vaara kokoelmaksi *Vaeltaja* (WSOY, Porvoo 1945), Risto Niemi-Pynttari ja Teivas Oksala teoksessa *Leipä ja viini/Friedrich Hölderlin* (Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1996) sekä Markku Paasonen kulttuurilehdessä *Nuori Voima 4/96*.
 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon*. Oxford University Press. Frome and London 1998.
 Miika Luoto, *Heidegger ja taiteen arvoitus*. Tutkijaliitto, Helsinki 2002.
 Kaj Nyman, *Husens språk den byggda tingslighetens och de arkitektoniska intentionernas dialektik*. Atlantis, Art House, Juva 1989.
 Otto Pöggeler, ”Die kürzeste Bahn’ Heideggers Weg zu Hölderlin”. Teoksessa Peter Trawny (toim.), *”Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde” Heidegger und Hölderlin*. Klostermann, Frankfurt am Main 2000.
 Otto Pöggeler, ”Heideggerin olemisen topologia”. Suom. Miika Luoto. Teoksessa *Heidegger Ristiriitojen filosofi*. Toim. Arto Haapala. Gaudamus, Helsinki 1998.
 Taylor, Charles, ”Heidegger, kieli ja ekologia”. Suom. Ukri Pulliainen. Teoksessa *Heidegger Ristiriitojen filosofi*. Toim. Arto Haapala. Gaudamus, Helsinki 1998.