

**MARTIN HEIDEGGER LÄNSIMAISEN METAFYSIIKAN
RAJALLA TEOKSESSA "AUS EINEM GESPRÄCH VON
DER SPRACHE"**

**Jani Vanhala
Pro gradu – tutkielma
Jyväskylä yliopisto
Taiteiden ja kulttuurin
tutkimuksen laitos
Yleinen kirjallisuus
Toukokuu 2008**

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistinen tiedekunta	Laitos – Department Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos
Tekijä – Author Jani Vanhala	
Työn nimi – Title Martin Heidegger länsimaisen metafysiikan rajalla teoksessa "Aus einem Gespräch von der Sprache"	
Oppiaine – Subject Yleinen kirjallisuus	Työn laji – Level Pro gradu - tutkielma
Aika – Month and year Toukokuu 2008	Sivumäärä – Number of pages 127
Tiivistelmä – Abstract <p>Pro gradu – tutkielmani käsittelee Martin Heideggeria länsimaisen metafysiikan ilmiön tarkastelijana teoksessaan "Aus einem Gespräch von der Sprache". Tutkimus lähestyy metafysiikan ilmiötä ontologisesta ja taiteentutkimuksellisesta näkökulmasta, ja sen tutkimusote on fenomenologinen. Metafysiikka paljastuu historialliseksi ilmiöksi, jota määrittää ennalta valittu suhtautumistapa maailmaan.</p> <p>Metafysiikan purku on metafysiikan ilmiön ymmärtämistä sen omista rajoista ja synnystä käsin. Heidegger pyrkii purkamaan länsimaista metafysiikkaa tuomalla sen omille rajoilleen. Nämä rajat ovat ajallisia, paikallisia ja ymmärtämisen tapaan liittyviä, ja ne ilmenevät kielen olemuksessa, taiteessa ja ihmisen maailmasuhteen ontologiassa.</p> <p>Tutkimus ehdottaa, että Heideggerin teos olisi itäaasialaisen estetiikan, saksalaisen "uuden mytologian" perinteen ja Heideggerin oman taidefilosofian synteesi, ja että sen pyrkimyksenä olisi osoittaa tie ihmisen maailmasuhteen muuttamiseen.</p>	
Asiasanat – Keywords Martin Heidegger, Shūzō Kuki, fenomenologinen kirjallisuudentutkimus, japaninkielinen kirjallisuus, estetiikka, lyrikka, hermeneutiikka, itämainen filosofia, kielifilosofia, romantiikka, ontologia, jumaluus.	
Säilytyspaikka – Depository Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos	
Muita tietoja – Additional information	

Sisällysluettelo:

1) Johdanto	1
1.1) Teoksen alustava esittely	1
1.2) Tutkimusmetodi, ongelmat, kysymykset ja hypoteesit	2
1.3) Aikaisempi tutkimus	6
1.4) Tutkimuksen kulku	11
2) Kysymys metafysiikasta	13
2.1) Metafysiikan käsitteen ja ilmiön alustava esittely	13
2.2) Metafysiikan purun alustava esittely	20
3) Teoksen toimintatapa ja ontologia	30
3.1) Vihjaaminen	30
3.2) Kerääntyminen	42
3.3) "jumalat"	61
4) Taide ja estetiikka	69
4.1) Japanilaisen estetiikan traditio	69
4.2) Kreivi Kuki ja iki	79
4.3) Nō-teatteri	90
5) Sagen ja Koto-ba	96
6) Päätäntä	114
7) Lähteet	116

1) Johdanto

1.1) Teoksen alustava esittely.

Die eigentliche Zwiesprache mit dem Gedicht eines Dichters ist allein die dichtende: das dichterische Gespräch zwischen Dichtern. (SG 34.)

Teosanalyysini kohteena on Martin Heideggerin dialogi *Aus einem Gespräch von der Sprache*. Teoksen alaotsikko on "japanilaisen ja haastateltavan välillä" (*zwischen einem Japaner und einem Fragenden*). Dialogi, kuten teosta myöhemmin kutsun, löytyy Heideggerin kieltä käsittelevästä kirjasta *Unterwegs zur Sprache* ("Matkalla kieleen"). Viittaa Dialogiin merkinnällä (GS), joka tulee sanojen Gespräch ja Sprache etukirjaimista. Käytän tekstissä erottelua, jossa Dialogi viittaa isolla kirjoitettuna juuri tähän kyseiseen teokseen, kun taas dialogi pienellä kirjoitettuna viittaa ylipäätään dialogiin. *Unterwegs zur Sprache* ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1959. Dialogi pohjautuu *Unterwegs zur Sprachen* lopussa olevien viittauksien mukaan vuosien 1953-54 välille, jolloin Heidegger tapasi professori Tomio Tezukan Tokion keisarillisesta yliopistosta. Muotonsa puolesta Dialogi rakentuu japanilaisen haastattelijan ja haastateltavan vuoropuhelulle. Japanilaisen haastattelijan repliikit ilmaistaan Dialogissa kirjaimella J. Haastateltavan repliikit puolestaan ilmaistaan kirjaimella F. Vaikka Japanilainen onkin Dialogissa haastattelijan osassa, ja haastateltava on selvästikin Heidegger itse, Dialogi ei ole kuitenkaan yksisuuntainen haastattelu vaan ennemminkin vapaamuotoinen keskustelu. Lisäksi on syytä huomioida, että haastateltava (Fragenden) ei ole suoraan sama asia kuin Heidegger itse. Tämä takaa Heideggerille Dialogin kirjoittajana tietyn taiteellisen vapauden.

Käytetyn sanaston ja käsiteltyjen teemojen puolesta Dialogi kuuluu Heideggerin Hölderlin-tulkinnoista aina *Unterwegs zur Sprachen* ilmestymiseen kantavaan jatkumoon, jossa on keskeisenä juonteena ihmisen maailmasuhteen ontologian uudelleenahmotus. Tämä uusi ontologia ei ole enää *Sein und Zeit*issa luonnosteltua fundamentaaliontologiaa, jonka painopiste on Daseinissa ja tämän eksistentiaaleissa. Dialogin taustalla oleva ontologia on yksittäisten

olevien merkityksien ja Olemisen yhteenkietoumista, joka on luonteeltaan ainutkertaista ja joka vaatii ihmisen osallistumista merkityksien muodostumiseen. Osallistuminen puolestaan vaatii sitä että ymmärtää oman osansa kokonaisuudessa ja toimii sen mukaan. Tätä kautta Dialogin ontologian keskeiseksi tekijäksi nousee ihmisen suhde kieleen ja kielen käyttämiseen. Toisaalta Dialogi on myös sukua muille Heideggerin viisikymmentäluvulta eteenpäin käymille keskusteluille, jotka käsittelevät laajasti ottaen itämaista taidetta. Näiden keskusteluiden käymisajankohdat on merkitty tarkasti ylös ja puhujat ovat avoimesti nimettyjä. Jokainen puhuu siis omalla suullaan. Dialogin suhteen ei ole kuitenkaan näin. Dialogin tulkintaa vaikeuttaakin se, että sitä ei voi pitää suoraan ylöskirjattuna raporttina käydystä keskustelusta. Tämän todistaa mm. Tomio Tezukan lyhyehkö kuvaus käydyn keskustelun kulusta ja käsitellyistä aiheista (Tezuka 1996, 59-64). Dialogista tehty aiempi tutkimus on paneutunut tällaisiin ongelmiin tarkemmin. Kysymyksiksi ovat nousseet mm. Heideggerin *iki no kōzō* -teoksesta tekemien tulkintojen todenperäisyyteen liittyvät ongelmat. Onko Heidegger lukenut Kukin teoksen? Viittaako Heidegger ikin vain ulkomuistista ja on kenties unohtanut sen täsmälliset merkitykset? Vai sekoittaako Heidegger merkityksiä peräti tahallaan? Tutkimukseni pohjalta ei voi antaa tällaisiin kysymyksiin yksiselitteisiä vastauksia. Niiden selvittäminen vaatisi syvällistä, biografistista tutkimusta. On kuitenkin joka tapauksessa selvää, että Dialogi pohjaa osaltaan Heideggerin käymiin keskusteluihin itämaisesta taiteesta. Heidegger on varioinut näiden keskustelujen teemoja hyvin vapaasti asettaen eri ilmaisuja itsensä ja Japanilaisen suuhun johdattaakseen Dialogin kulkua sujuvasti. Graham Parkes sanookin, että Dialogin Japanilainen on vähintäänkin 90-prosenttisesti Heidegger itse (Parkes 1996, 104). Kutsuessaan Dialogia "pseudo-dialogiksi" Reinhard May tekee siis aivan oikein (May 1996, 16). Silti Dialogia ei voi pitää Heideggerin monologina siinä mielessä, että hän olisi keksinyt ne asiat, jotka hän laittaa Japanilaisen sanomiksi.

1.2) Tutkimusmetodi, ongelmat, kysymykset ja hypoteesit.

Lähestymistapani Dialogiin on taiteen -ja kulttuurintutkimuksellinen, ja tutkimusmetodini on fenomenologis-hermeneuttinen. Tämä metodi noudattaa Heideggerin *Sein und Zeit*issa antamaa määritelmää, ja fenomenologia sekä hermeneutiikka sitoutuvat siinä erityymättömäksi kokonaisuudeksi. Tämä ilmenee itse asiassa jo termissä fenomenologia, joka muodostuu sanoista fainomenon ja logos. Fainomenon, eli ilmiö, on se, joka näyttäytyy itsensä (Sich-an-ihm-selbst-zeigende). (SZ 28.) Logos taas tarkoittaa yleisesti ottaen järkeä, mutta Heidegger painottaa myös sitä, että logokseen kuuluu synthesiksen rakennemuoto (die Strukturform der Synthesis). Logoksen järki tarkoittaa synthesis-rakennemuodon syn -alun perusteella jotain yhteenliittävää. (SZ 33.) Ilmiön ja logoksen suhde on täten sellainen, että ilmiö ei näyttäydy koskaan yksin ja eristettynä, vaan sen logoksen kanssa, joka sitoo sen kaikkeen siihen, johon se kuuluu. Ilmiön tulkitseminen on tällöin ilmiön ja sen maailman välillä kulkevaa hermeneuttista osan ja kokonaisuuden yhteensovittamista. Ilmiötä ymmärretään suhteessa siihen maailmaan, josta se kohoaa, ja maailmaa ymmärretään sellaisten ilmiöiden kautta, joita siinä ilmenee.

Paul Shiao, kiinalainen filosofi jonka kanssa Heidegger oli suorittanut neljäkymmentäluvulla "erittäin salassa pidettyä" (strikt privatissime) *De Dao Jing* -käännöstä, mainitsee, että Heidegger oli heidän keskinäisissä keskusteluissaan kysellyt "kaikista mahdollisista merkityskonteksteista joita voitaisiin ajatella symbolisten suhteiden mystisessä yhteisleikissä" (about every possible meaning-context that could be conceived of in the mysterious interplay of symbolic relation). (May 1996, 6, 13.) Hypoteesini on, että Heidegger soveltaa tätä symbolisten suhteiden yhteisleikkiä Dialogissa. Dialogi muodostaa näin eräänlaisen synteetin, joka koostuu itämaisen taiteen ja filosofian ajatuksista, saksalaisen varhaisromantiikan "uuden mytologian" ja vastavalistuksen perinteestä, ja näiden sovelluksesta Heideggerin ontologiaan. Tutkimusongelmani on se, miksi Heidegger tekee näin. Hypoteesini on, että tällä lähestymistavalla on jonkinlainen yhteys Heideggerin myöhemmin *Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch* -dialogissa mainitsemaan "ajattelun uuteen metodiin".

Heidegger puhuu vuonna 1963 buddhalaisen, Mani nimisen munkin kanssa seuraavasti:

Heidegger. »Die Aufgabe, die dem Denken heute gestellt ist, wie ich es verstehe, ist in einer Weise neu, daß es eine ganz neue Methode des Denkens verlangt. Diese Methode kann nur in unmittelbarem Gespräch von Mensch zu Mensch und durch eine lange Einübung und durch eine Übung, gewissermaßen des Sehens im Denken, erreicht werden, d. h. diese Art des Denkens ist zunächst nur für wenige Menschen vollziehbar, kann aber dann mittelbar, durch die verschiedenen Bereiche der Erziehung, den anderen Menschen mitgeteilt werden. [...] Dieses Denken ist zunächst so schwierig, daß nur wenige Menschen dafür erzogen werden können. (GM 589.)

Tämän edellämainitun metodin toimintaa Heidegger ei kokenut myöhemminkään kykenevänsä avaamaan (SGMH 675). Koska kysymys on Heideggerinkin mielestä hankala, ei ole syytä olettaa, että siihen olisi mitään sellaista vastausta, jonka voisi lukea tämän tutkimuksen lopusta. Dialogia voi kuitenkin oletukseni mukaan tulkita tämän uuden ajattelumetodin kuvauksena. Heidegger selittää Japanilaiselle Dialogissa melko hankalaa ajatusta olevan ja Olemisen "yhteenkietoutumisesta" (Zwiefalt) ja hämmästelee Japanilaisen selvänäköisyyttä tämän asian ymmärtämisessä. Japanilainen sanoo, että hän onnistuu tässä ymmärtämisessä kun hän saa seurata Heideggeria keskustelussa, yksin jätettynä hän taas on täysin neuvoton. (GS 120.) Dialogin tulkinta kulkee tästä syystä kahdella tasolla. Ensimmäinen taso on se, jossa selvitetään sitä, *mitä* keskustelijat puhuvat. Toisella tasolla taas keskitytään siihen, *mistä* keskustelijat yrittävät sanoa jotain, ja joka ilmenee keskustelussa, vaikka ei voikaan tulla sen suorasanaiseksi aiheeksi. Tässä tutkimuksessa käytetty tapa kirjoittaa olemisen tietyissä kohdissa isolla alkukirjaimella, tietyissä kohdissa pienellä alkukirjaimella, vastaa tätä tasojen eroa. "Oleminen", isolla kirjoitettuna, viittaa siihen, *mistä* keskustelijat pyrkivät sanomaan jotain; siis Olemiseen itseensä. Pienellä kirjoitettuna olemisen taas viittaa vain siihen että jotain on olemassa. Paino ei ole tällöin olemisen itsensä tarkastelulla. Mm. Japanilaisessa ilmenevä, keskustelussa-olemisen kautta avautuva ymmärrys on "Olemiseen" liittyvä asia.

Tutkimuskysymykset muodostuvat tässä yhteydessä Dialogin tasojen mukaan. Pitää ymmärtää se, millä tavalla Japanilainen ja Heidegger pyrkivät kuvaamaan ajatuksiaan. Tämän kysymyksen vastaukset tuntuvat avautuvan filologisista lähtökohdista käsin. Näin esim. japanilaisen estetiikan terminologian tai Dialogissa ilmenevien antiikin jumalien kohdalla. On kuitenkin olemassa myös ilmiöitä, kuten vaikkapa maailma, joka ilmenee, mutta jota me emme voi ottaa tutkimuksen objektiksi. Maailman ilmiön kokemuksellinen ymmärtäminen voi tapahtua vain epäsuorasti; siten että ihminen löytää oikeanlaisen suhteen ilmenevään olevaan. Heidegger esittää tämän keskeisen ajatuksensa jo luennoissaan *Was ist Metaphysik?*, jossa hän sanoo, että ihmisen on mahdotonta "tajuta" (Erfassen, sanassa on myös "tarttumisen" merkitys) olevan kokonaisuutta itsessään (Ganzen des Seienden an sich), mutta ihminen sen sijaan aina löytää itsensä olevan kokonaisuuden keskeltä (Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen). (WM 110.) Heideggerin esittämän uudenlaisen ajattelumethodin voi olettaa olevan yhteydessä tähän ihmisen maailmasuhteeseen, jota hän samanaikaisesti kehittäli. Tällä ilmenemisen tasolla kysymys on ensisijaisesti Heideggerin ontologian selvittämisestä.

Kysymys ihmisen maailmasuhteen ontologiasta on kuitenkin siinä mielessä ongelmallinen, että Heidegger tuntuu puhuvan koko ajan kahden eri ontologisen mallin mukaan. Toinen malleista on ns. "nelikko" (Geviert), joka tarkoittaa kuolevaisten (Sterblichen), jumalallisten (Göttlichen), maan (Erde) ja taivaan (Himmel) yhteispeliä merkitysten maailman muodostajana. Toinen on puolestaan olevan ja Olemisen "yhteenkietoutumiseen" viittaava "Zwiefalt". Molemmat mallit kuvaavat ja selittävät ihmisen osallistuvaa suhdetta Olemisen tapahtumiseen (Ereignis). Ajatukseen "yhteenkietputumisesta" on kuitenkin sisäänrakennettuna mekaniikka, joka tuntuu olevan kytköksissä Heideggerin Dialogissa esittelemään uudenlaiseen hermeneutiikkaan. Hermeneutiikassa on historiallisesti kaksi suurta suuntausta: Epistemologis-metodologinen ja Eksistentiaalis-ontologinen (Tontti 2005, 50). Epistemologis-metodologisen hermeneutiikan keskeisimmät edustajat ovat mm. Dialogissakin mainitut Dilthey ja Schleiermacher. Tässä suuntauksessa pyritään rakentamaan tulkinalle varmaan tietoon perustuva pohja. Eksistentiaalis-ontologisessa hermeneutiikassa, joka sai alkunsa Heideggerin *Sein und Zeitin* myötä, ollaan

kiinnostuneita tulkitsemisen ja ymmärtämisen mahdollisuusehdoista. Dialogissa Heidegger luonnosteleva hermeneutiikka rakentuu kuitenkin "hermeneuttisen suhteen" (hermeneutische Bezug) varaan (GS 118). Mutta "hermeneuttinen suhde" on jotain, joka pakenee määritelmiä. Heidegger mainitsee Dialogin loppupuolella luopuneensa hermeneuttisen kehän ajatuksesta. Vaikka kehä onkin väistämätön, tieto kehästä ei silti tuo alkuperäistä kokemusta hermeneuttisesta suhteesta. Japanilainen kysyy Heideggerilta, miten tämä esittäisi nykyään hermeneuttisen suhteen. Heidegger sanoo, että hän kieltäytyisi hermeneuttisen suhteen esittämisestä yhtä päättäväisesti kuin hän kieltäytyy puhumisesta kielestä kielen kautta (Sprechen über die Sprache). (GS 142-143.) Hermeneuttinen suhde tuntuu olevan Heideggerin ajattelussa asia, joka sitoo ihmisen sellaiseen maailman kokemisen tapaan, jota hän ei voi saavuttaa vain miettimällä ja järkeilemällä. Siksi hermeneuttisen suhteen kokemuksellisen ymmärtämisen vaatimus tuntuu kuuluvan ns. filosofian kuoleman teemojen piiriin, jossa ihmisen ongelmien ratkaisun ei katsota enää löytyvän uusista tiedoista ja päättelyistä, vaan koko ajatustavan muuttumisesta.

Tutkimus ei luonnollisesti voi, eikä sen pidäkään tehdä lukijan puolesta hyppyä tuohon olemisen tapaan, mutta se voi kartoittaa niitä teitä, joita pitkin Heidegger yrittää johdattaa lukijansa hypyn partaalle. Heideggerin ontologian avaaminen on tätä kartoitusta. Tien luominen ajattelutavan muuttamiselle on Heideggerin terminologiassa metafysiikan purkamista. Siksi tutkimus rakentuu siten, että se lähestyy tutkittavaa kohdetta sen kautta, mitä Heidegger nimittää metafysiikaksi, ja kiinnittää huomionsa siihen, miten Heidegger pyrkii korvaamaan vanhan ajattelumallin.

1.3) Aikaisempi tutkimus

Teokseen liittyvä aikaisempi tutkimus on etupäässä artikkelimuotoista. Tutkimukset ovat jakautuneet keskeisimmän kiinnostuksenkohteensa mukaan kolmeen melko selkeästi erottuvaan osa-alueeseen, joten esittelen ne myös tämän kautta. Ensimmäisen ryhmän muodostavat tutkimukset, jotka lähestyvät

Dialogia idän ja lännen filosofisten perinteiden vertailun kautta. Tällaisia ovat seuraavat:

Steven Heinen vuonna 1990 ilmestynyt artikkeli ”The Flower Blossoms `Without Why`. Beyond the Heidegger-Kuki Dialogue on Contemplative Language”. Artikkelin on varsin asiantunteva, ja se valottaa erityisesti Kukin käyttämän ikin käsitteen ja muiden siihen olennaisesti liittyvien uskonnollisperäisten käsitteiden yhteyttä. Heine esittää teesin että Heidegger olisi sekoittanut ikin näihin käsitteisiin. Hänen teoriaansa tukee se, että nämä muut käsitteet todellakin sopisivat hänen havainnollistustensa mukaan paremmin niihin määritelmiin, joita Heidegger Dialogissa ikille antaa. Heinen näkemys saattaa olla kuitenkin liian yksinkertaistava. Heine näet olettaa, että Heidegger olisi unohtanut tai sekoittanut nämä merkitykset, mutta ei ota huomioon sitä mahdollisuutta, että Heidegger olisi tarkoituksellisesti muokannut käsitteiden merkityksiä.

Reinhard Mayn vuonna 1989 ilmestynyt tutkimus *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, josta minulla on käytössä 1996 ilmestynyt englanninkielinen käännös, *Heidegger`s hidden sources, East asian influences on his work*. Teos käsittelee itse asiassa sekä Dialogin teemojen taustalla olleita historiallisia mahdollisuuksia, että Heideggerin filosofian teemojen idästä tulleita lähteitä. Kokonaisuudessaan se kuuluu kuitenkin mielestäni vertailevan filosofian alaan. Tutkimus sisältää Dialogin kannalta paljon historiallisesti arvokasta faktatietoa. Tutkimuksessa on myös mukana Tomio Tezukan, Dialogissa esiintyvän Japanilaisen versio siitä, miten keskustelu tosiasiallisesti eteni, ja mitä asioita siinä käsiteltiin. Mayn keskeinen väite on, että Dialogi on Heideggerin epävirallinen tunnustus, jossa hän antaa ilmi omineensa paljon ilmoittamaansa enemmän vaikutteita idän uskonnoista ja filosofioista. Dialogin tulkintaa ajatellen May tuntuisi siis ajattelevan, että Heideggerin Dialogissa mainitsemat itäisen ajattelun sekä hänen filosofiansa väliset yhteydet eivät olisikaan seurausta mistään ajattelua ja merkityksiä kokoavasta voimasta Olemisessä, vaan Heidegger olisi ottanut melko tietoisesti vaikutteita toisesta traditiosta mainitsematta tätä.

Bradley Douglas Parkin vuonna 2004 ilmestynyt artikkeli "Differing ways, *Dao and Weg*: Comparative, metaphysical and methodological consideration in Heidegger's `Aus einem Gespräch von der Sprache`". Artikkelin tarkastelutasot ovat jo nimessä mainitut vertaileva, metafyyssinen ja metodologinen. Park miettii paljon sitä, pääseekö Heidegger lopulta irti kritisoimastaan teknisestä ajattelusta, ja onko keskustelu yhdestä kielen kodista toiseen näin mahdollista. Hän päätyy hermeneuttiseen perusongelmaan toisen kohtaamisesta itsenään. Kieleen rakentunut metafysiikka rakentaa myös kielen puhujan maailmaa, ja kahden ihmisen kohtaamisessa on kyse heidän maailmoidensa kohtaamisesta. Parkilta ei nouse mielestäni esille mitään yksittäistä perusteeksiä, vaan hänen tulkintansa Dialogista on ennemminkin eri teemoja kokoava.

Toinen keskeinen ryhmä ovat tutkimukset, jotka ovat keskittyneet pääosiltaan Dialogin historiallisen todenperäisyyden ja taustojen tarkasteluun. Tähän kastiin lasken kuuluvaksi seuraavat artikkelit:

Graham Parkesin "Rising Sun over Black Forest, Heidegger's Japanese connections". Artikkelit sisältyy Reinhard Mayn *Heidegger's hidden sources* -kirjaan, jonka Graham Parkes on kääntänyt englanniksi. Artikkelit ei ole suoranaisesti rakentunut Dialogin tarkastelun ympärille, mutta se tuo uutta valoa Dialogissa esiintyviin teemoihin, kuten ei-mikyyteen ja ikiin, selvittämällä Heideggerin kontakteja japanilaisiin filosofeihin. Artikkelit on mielenkiintoinen myös siinä mielessä, että se käsittelee idästä tulleiden vaikutteiden rinnalla myös eurooppalaista, kristillistä mystiikkaa. Parkes esittää, että Heideggerin kontaktit japanin keskeisimpiin ajattelijoihin olivat niin laajat ja säännölliset, että olisi epätodennäköistä, että Heidegger olisi päätenyt vääriin johtopäätöksiin idän uskontojen piirissä olevien käsitteiden luonteesta ja merkityksestä.

Hans Ulrich Gumbrechtin vuonna 2000 -julkaistu artikkeli "Martin Heidegger and His Japanese Interlocutors: About a Limit of Western Metaphysics". Artikkelit sisältää ajoittain varsin värikästä kieltä ja rohkeita oletuksia. Gumbrecht pitää Heideggerin ja Kukin suhdetta ylipäättään epäsuhtaisena ja Heideggeria sosiaalisesti naivina. Gumbrecht väittää esim., että Kukilla ei olisi ollut lainkaan vaimoa, vaan Kuki olisi tuonut Dialogissakin kuvatulle vierailulle Heideggerin

luokse mukanaan pariisilaisen prostituoidun. Vaikka Kukin ja Heideggerin elämäntyylit olivatkin selvästi hyvin toisistaan poikkeavat, on tällaista väitettä kuitenkin jo aika hankala uskoa. Kukin tapaan kuuluisan ja 1900-luvulla eläneen miehen aviosäädyn tarkistamisen luulisi olevan melko yksinkertainen asia. Gumbrecht kuitenkin väittää, että mitään kirjattua tietoa rouva Kukin olemassaolosta ei löydy. Gumbrecht liittää Dialogissa ilmenevät "eleen", "vihjeen" ja "sulostuttavuuden" teemat "jumalalliseen manifestaatioon", mutta ei ikävä kyllä lähde seuraamaan tätä ajatuslinjaa.

Kolmas keskeinen tutkimusteema on Dialogin toimintaperiaatteen tutkiminen. Seuraavat neljä tutkimusta voisi tosin aivan perustellusti asettaa myös joidenkin toisten otsikkojen alle. Ne näet lähestyvät tekstiä hyvinkin eri kanteilta. Yhteistä niille on lähinnä vain se, että ne kaikki lähtevät liikkeelle teoksen toimintaperiaatteen hahmottelemisesta. Tähän ryhmään lasken kuuluvaksi seuraavat tutkimukset:

Jean-Luc Nancyn vuonna 1982 julkaistu artikkeli "Le partage des voix", josta minulla on käytössäni vuonna 1990 ilmestynyt käännös "Sharing Voices". Nancy käsittelee Dialogia siinä itsessään mainitun Platonin *Ion*-dialogin keskustelukumppanina. Artikkelin pyörii pitkälti kielen toimintatavan ja hermeneutiikan ympärillä, kuitenkin niin, että pääpaino on innoituksen ja Heideggerin Dialogissa antaman hermeneutiikan Hermekseen pohjaavan etymologian pohdinnalla. Teksti on ajatuksensa ilmavuuden ja oivaltavuuden kannalta ranskalaista ajattelua parhaimmillaan, kun se taasen tämän vastapainoksi on melko hankalatajuista tavalliseen tutkimusten kieleen verrattuna. Nancyn johtava idea on se, että hermeneia on ratkaisevasti jotain muuta kuin vain tulkinnan kehä; se on kahden tai useamman äänen samanaikaisuudessa muodostuma merkitys, jota ei aiemmin ollut esikäsitetyksenä, ja jota ei siten tästä muokattukaan. Ajatuksen taustana on Sokrateen *Ionissa* pohtima runonlaulajan taito. Kyse ei ole sen enempää laulajan itsensä kuin runon tekijän tai sen innoituksena toimineen jumalankaan yksinpuhelu. Runonlausunnan merkitys ja magneettinen voima tapahtuu tilanteessa ja on ainutlaatuinen. Nancyn artikkeli on Dialogin tulkinnan kannalta erityisen hedelmällinen.

Michael B. Naasin vuonna 1997 ilmestynyt artikkeli "Rashomon and the Sharing of Voices Between East and West". Naas on ottanut esikuvakseen Nancyn artikkelin, mutta lukee Dialogia Nancysta poiketen verraten sitä Dialogissa mainittuun Akira Kurosawan *Rashomon*-elokuvaan. Artikkelin jakautuu kolmeen kymmeneen lyhyehköön osioon, joissa vuorottelevat epäsäännöllisin välein kuvaelmat elokuvasta sekä katkelmat Dialogista. Artikkelin on jokseenkin hankalasti avautuva ja fragmentaarisen oloinen. Artikkelin ja elokuvan analogia toimii kuitenkin nähdäkseni siten, että elokuvassa palataan monta kertaa samoille paikoille, mutta eri ihmisten näkökulmista, jolloin tarinan merkitys ja sävy aina muuttuvat. Myös Dialogissa samat kohdat saavat eri värityksen riippuen siitä, missä asiayhteydessä tai "minkä polun kautta" sitä lähestytään. Kyse saattaa siis olla näkökulmien kerääntymisen ja virittyneisyyden vaikutusten havainnollistamisesta.

Geoffrey Rockwellin vuonna 2003 julkaistu kirja, *Defining Dialogue: From Socrates to Internet*, jonka toinen luku, The Danger of Dialogue käsittelee Heideggerin Dialogia. Rockwell painottuu tutkimaan määrittelyä ja vihjeiden seuraamiseen pohjaavien ajattelutapojen eroja. Dialogia pitäisi hänen mukaansa tulkita sen itsensä antamien vihjeiden kautta. Tällainen eteneminen ei voi olla Rockwellin mielestä jonkin metodin ennaltamääräämää, vaan vihjeitä seurattaessa muuttuvat jopa kysymykset, joiden varassa on lähdetty liikenteeseen. Tämä kaikki on seurausta ns. silleen jättämiseen liittyvästä vapautumisesta ajattelun kontrolloinnista. Tutkimuksen kieli on varsin selkeää, ja se tuo keskeisimmät sisältönsä esille helposti ymmärrettävässä muodossa. Koska tutkimus on osa kirjaa, joka pyrkii määrittelemään sen, mitä dialogi ylipäänsä on, se ei juurikaan syvenny tarkastelemaan yksityiskohtaisemmin niitä aiheita, jotka viittauksien takaa löytyvät.

Robert Mugerauerin vuonna 1988 julkaistu kirja, *Heidegger's Language and Thinking*, josta minulla on käytössäni vuoden 1991 uusintapainos. Teoksen toinen kappale, Heidegger's Thinking and Language Concerning Saying: "A Dialogue on Language" on keskittynyt käsittelemään Dialogia. Mugerauer jakaa Dialogin eri tasoihin. Ensimmäinen ja laajin taso on raportin taso, jolla Dialogi kertoo siitä, mitä tässä keskustelussa on tapahtunut ja miten se on edennyt.

Toinen, syvempi taso on keskittynyt ajattelun tapahtumisen kuvaamiseen ja selittämiseen. Mugerauer löytää Dialogista myös eräänlaisen harmonisen struktuurin: raportin tasolta siirrytään ikin ja estetiikan kysymiseen, tästä edetään metafysiikan ajatteluun, tästä hermeneutiikkaan, tästä taasen palataan metafysiikkaan, mutta sen ylittävässä mielessä, ja lopulta palataan taas ikin käsitteeseen, mutta metafyyssisen määrittelyn ylittävässä mielessä. Mugerauerin tulkinnan voisi näin katsoa olevan pohjimmiltaan kuvaus ajattelun muuttumisesta Dialogin kulussa.

1.4) Tutkimuksen kulku

Johdanto luonnostelee Dialogista yleiskuvan, joka kattaa sekä Dialogin lähtötilanteen, sisällön että teoksen muodon. Johdanto sisältää myös tutkimusmetodin, tutkimusongelman, tutkimuskysymykset, sekä aikaisemman tutkimuksen siltä osin, kun se koskee suoranaisesti käsiteltävää Dialogia.

Toinen luku, nimeltään "Kysymys metafysiikasta", käsittelee metafysiikan käsitteen yleisiä käyttötapoja rinnastaen ne Heideggerin näkemyksiin metafysiikasta sekä hänen Dialogissa valitsemaansa tapaan puhua metafysiikasta. Tarkoituksena on pohjustaa tie Dialogissa keskeisellä sijalla olevalle metafysiikan purun käsittelylle, jonka esittely jatkuu konkreettisempien esimerkkien muodossa koko tutkimuksen läpi.

Kolmas luku, "Teoksen toimintatapa ja ontologia", pyrkii avaamaan Dialogin taustalla olevan ontologian, jonka kautta Dialogin omat ilmaisutavat saavat merkityksensä ja johon niiden toiminta pohjautuu.

Neljäs luku, "Taide ja estetiikka", käsittelee länsimaisen ja japanilaisen estetiikan eroja, sekä sitä, miten taide voi ylipäätään toimia metafysiikan purkajana.

Viides luku, "Sagen ja Koto-ba", pohtii kielen olemusta ja sen liittymistä ihmisen maailmassa-olemiseen. Tarkastelu kasvaa kielen ajallisten elementtien

tutkimiseen, joka liittää kielen olemuksen lopulta historialliseen, mytologiseen olemiseen.

Kuudes luku, "Päätäntä", kerää käsitellyt teemat ja saadut ajatukset yhteen.

2) Kysymys metafysiikasta

2.1) Metafysiikan käsitteen ja ilmiön alustava esittely

Metafysiikka on terminä vähintäänkin monimerkityksinen. Heidegger käyttää sitä vakiintuneesta käytöstä, sikäli kun sellaista edes on, poikkeavalla tavalla. Tämä johtuu siitä, että Heidegger ei lähesty metafysiikkaa ensisijaisesti tietoteoreettisena kysymyksenä vaan historiallisena ilmiönä. Koska metafysiikan teema kulkee isona juonteena läpi koko Heideggerin ajattelun, selvitys voi olla vain ylimalkainen sekä alustava ja koskea etupäässä Dialogissa keskeisiksi nousevia metafysiikan piirteitä ja metafysiikan purun tapoja.

Metafysiikka (Ta méta ta physiká) sai nimensä siitä, että sen paikka oli Aristoteleen tutkielmissa logiikan ja luonnonteiteen jälkeen. (Kakkori 2001, 83.) Metafysiikka tutkii olevaa olevana. Se jakautuu kahteen osa-alueeseen: yleiseen ja erityiseen. Yleinen metafysiikka on ontologia, erityinen metafysiikka taasen käsittelee erityisiä aiheita, kuten luontoa, sielua ja Jumalaa. Yleinen metafysiikka edeltää erityistä. (Juti 2001, 14.) Ontologia viittaa oppiin olevan kategorioista. Kategorioista ja niiden merkityksestä löytyy monia kantoja. Aristoteleen mukaan kategoriat jäsentävät olevaa siten, että jokainen oleva kuuluu johonkin hänen luokittelemistaan kymmenestä kategoriasta. (Juti 2001, 15.) Taas esim. Kantin mukaan kategoriat jäsentävät havintoa ja kokemusta. Ne eivät ole olevan sinänsä muotoja eivätkä jäsennä itse olevaa. (Juti 2001, 23.) Ontologiset kattokäsitteet ovat hankalia ja kiisteltäviä, mutta laajasti ottaen voi kai sanoa, että Aristoteleen tapa suhtautua olevaan edustaa realismia, kun Kantin tapa taas edustaa idealismia. Heidegger ei halua sitoutua kumpaankaan suureen traditioon, vaan hän luonnostelee teoksessaan *Sein und Zeit* (1927) uudenlaisen, fundamentaaliontologiaksi nimeämänsä ontologian. Fundamentaaliontologian on tarkoitus olla tie ulos metafyyisisistä kysymyksenasetteluista ja lähtöoletuksista. Heidegger sanoo, että "Traditio tukkii mahdollisuuden lähestyä alkuperäisiä 'lähteitä' (Quellen), joista perityt kategoriat ja käsitteet ovat osaksi aidolla tavalla syntyneet." (SZ 21.) Traditio ja totunnaiset ajattelutavat vaativat näin uudelleenharkintaa. Ontologian

varsinainen tehtävä on tutkia ajattelun "lähteitä" eikä takertua totunnaisiin määritelmiin ja niiden ominaisuuksiin.

Heideggerin mukaan kukaan ei voi kuitenkaan ottaa yhdessä hypyssä etäisyyttä ennalta hallitseviin ajatuksiin, varsinkin jos on kyse traditionaalisesta ja yleisesti käytössä olevasta ajattelutavasta. (GS 123.) Tällaista traditionaalista ajattelutapaa voi muuttaa vain hitaasti, eikä muutos voi tapahtua filosofisen tutkimuksen tulosten kasautumisen myötä. (GS 130.) Heidegger painottaakin sitä, että kun hän puhuu *Sein und Zeitin* alussa Olemisen kysymisen "toistosta" (Wiederholen), hän ei tarkoita sillä "aina samalla tavalla tapahtuvaa aina saman päällä pyörimistä" (gleichförmige Anrollen des immer Gleichen), vaan kyse on "vanhassa kätketyn yhteentuomisesta" (Holen, Einbirgen, Versammeln, was sich im Alten verbirgt). (GS 123-124.) Koska kukaan ei voi hypätä ulos traditionaalisesta ajattelusta, joka on Heideggerin ajattelussa länsimaalainen metafysiikka, tarkoittaa tämä samalla sitä, että metafysiikkaa ei pystytä määrittämään sen ulkopuolisesta, puhtaasta pisteestä. Siksi Heidegger tarkoittaaakin metafysiikan ylittämällä (Überwindung der Metaphysik) metafysiikan tuomista omille rajoilleen (in ihre Grenzen). (GS 103-104.) (Mikäpä osoittaisi metafysis-loogisen ajattelun rajat paremmin kuin ajatusjärjestelmän sisäinen ristiriita, paradoksi! Tämä kannattaa pitää mielessä Heideggerin kielenkäyttöä tarkastellessa.)

Heideggerin ajattelun keskiössä on alusta alkaen "Olemisen kysyminen". Näin on myös Dialogissa.

F [...] Es galt und gilt noch, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen; freilich nicht mehr nach der Art der Metaphysik, sondern so, daß das Sein selbst zum Schein kommt. Sein selbst - dies sagt: Anwesen des Anwesenden, d. h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt. Sie ist es, die den Menschen zu ihrem Wesen in den Anspruch nimmt. (GS 116.)

Kohta nostaa esille Olemisen (das Sein) ja olevan (das Seiende) suhteen. Metafysiikka tekee Heideggerin mukaan virheen siinä, että se ei tuo Olemista

olemisenä esille. Olemiseen kuuluu katkelman mukaan ainakin ajallinen ja toiminnallinen elementti. Se tulee esiin muotoilussa "läsnäolevien (Anwesende) läsnäolo (Anwesen) niiden yksinkertaisuudessa (Einfalt)." Anwesende tarkoittaa kuitenkin myös osallistujaa. Käytettyyn termi kietoo toimimisen ja ajallisuuden aspektit yhteen. Olemisen ja olevan kysymys muuttuu nyt kysymykseksi siitä, miten läsnäolevien olevien yhteispeli muodostaa ajallisen ja paikkaan sidotun Olemisen kokonaisuuden. Metafysiikan voi siis tulkita alustavasti ainakin sellaiseksi suhtautumistavaksi Olemiseen ja olevaan, joka ei salli nähdä tätä moninaista "yhteenkietoutumista" (Zwiefalt), vaan ottaa ennakoasenteekseen jonkin valmiin tulkinnan; vaikkapa aristoteelisen tai kantilaisen tradition.

Koska kaikki metafysiikan purku liittyy olennaisesti olevan ja Olemisen suhteen uudelleenahmottamiseen, tuon lyhyesti esille *Sein und Zeit*issa luonnostellun tavan lähestyä niiden suhdetta. Heidegger ottaa lähestymisensä keskuukseksi täälläolon (Dasein). Täälläolo tarkoittaa ihmisen olemisen tapaa erotettuna kaiken muun olevan olemisen tavasta. Täälläolo on oleva, jolla on mahdollisuus kysyä olemisen "perusmerkitystä" (Sinn), ja juuri tämä mahdollisuus määrittää täälläoloa, kuuluu sen olemismodukseen (Seinsmodus), ja erottaa sen muusta olevasta. (SZ 7.) Keskeiseksi asiaksi nousee nyt se, miten tämä Olemisen kysyminen tapahtuu.

Das »Sein« wird zwar in aller bisherigen Ontologie »vorausgesetzt«, aber nicht als verfügbarer *Begriff*, - nicht als das, als welches es Gesuchtes ist. Das »Voraussetzen« des Seins hat den Charakter der vorgängige Hinblicknahme auf Sein, so zwar, daß aus dem Hinblick darauf das vorgegebene Seiende in seinem Sein vorläufig artikuliert wird. Diese leitende Hinblicknahme auf das Sein erwächst dem durchschnittlichen Seinsverständnis, in dem wir uns immer schon bewegen, *und das am Ende zur Wesensverfassung des Daseins selbst gehört*. Solches »Voraussetzen« hat nichts zu tun mit der Ansetzung eines unbewiesenen Grundsatzes, daraus eine Satzfolge deduktiv abgeleitet wird. Ein »Zirkel im Beweis« kann in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins überhaupt nicht liegen, weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht. (SZ 8.)

Olemisen kysyminen kuuluu täälläolon rakennemuotoon ja määrittää sitä. Silti täälläolo ei voi päätellä tai perustaa sitä mitä Oleminen on, vaan hänen täytyy "tarkentaa katseensa" (Hinblicknahme) kohti Olemista. Oleminen ei löydy kuitenkaan itsestään, vaan olevasta, ja täälläolon täytyykin seurata olevan antamia vihjeitä havaitakseen Olemisen. Oleva (das Seiende) käsittää sisäänsä kaiken mikä on. Olevia ovat esim. autot, veneet, hedelmät, matemaattiset kaavat, abstraktit ideat, muinaiset jumalat, jne. Olevilla on erilaisia Olemisen (das Sein) tapoja. Täälläolo (Dasein) on yksi Olemisen tavoista.

Täälläolo on olevan ja Olemisen risteyskohta, jonka olemisen tapaa Heidegger kutsuu eksistoinmiseksi. Muut *Sein und Zeitissa* annetut olevan olemistavat ovat käsilläolevuus (Zuhandenheit) ja esilläolevuus (Vorhandenheit). Heidegger painottaa myös, että Olemisen ontologinen problematiikka (die ontologische Problematik das Sein) on aiemmin ymmärretty ensi sijassa esilläolevuuden, reaalisuuden (Realität) kautta. (SZ 183.) Käsilläolevuus ja esilläolevuus eivät kuvaa olevaa samassa mielessä kuin perinteiset ontologiset kategoriat. Tällaisia kategorioita Heidegger kutsuu ontisiksi. Ne kuvaavat sitä, mitä oleva on itsenään. (Heidegger 2000, ix.) Täälläolon tapoja suuntautua itsensä ulkopuolelle, maailmaan, Heidegger kutsuu eksistentiaaleiksi. Nämä eroavat kategorioista, jotka koskevat muuta olevaa. (SZ 44.) Eksistentiaalit koskevat täälläolon olemistavan, eksistoinnisen, ontologisia rakenteita, eli sitä miten täälläolo on. Täälläolon kohdalla kysymys ei siis koske pelkästään sitä, mitä täälläolo on, vaan myös sitä, miten täälläolo on, ja eksistentiaalit ovat näitä miten-rakenteita. Eksistentiaaleja ovat mm. "ymmärtäminen" (Verstehen), "huoli" (Sorge), "kieli" (Sprache), "virittyneisyys" (Befindlichkeit) ja "toisten kanssa oleminen" (Mitsein). Käsilläolemisessa kohdattu oleva kohdataan välineenä (Zeug) josta huolehditaan (Besorgen) (SZ 68-69). Käsilläoleminen, toisin kuin esilläoleminen, on maailmaa avaavaa. Se viittaa koko siihen kokonaisuuteen, johon se kuuluu. "Käsilläolevan olemisella on viittauksen rakenne" (SZ 83). Esilläoleminen on sellaista suhtautumista olevan olemiseen, josta puuttuu tämä maailman avaava voima. Esilläolemisessä olevaa ei kohdata huolehtien vaan tietäen. Tietäminen on mahdollista vasta kun huolehtiva suhtautuminen maailmaan puuttuu. (SZ 61.) "Tiedolla" on tässä, kuten

seuraavassa Dialogista otetussa katkelmassakin, negatiivinen ja keinotekoisuutta painottava sävy.

J An diesem Glückhaften fehlte es wohl unseren Gesprächen mit dem Grafen Kuki. Wir Jüngeren forderten ihn zu unmittelbar heraus, unser Wissenwollen durch handliche Auskünfte zufrieden zu stellen.

F Das Wissenwollen und die Gier nach Erklärungen bringen uns niemals in ein denkendes Fragen. Wissenwollen ist stets schon die versteckte Anmaßung eines Selbstbewußtseins, das sich auf eine selbsterfundene Vernunft und deren Vernünftigkeit beruft. *Wissenwollen will* nicht, daß es vor dem Denkwürdigen verhoffe. (GS 95)

Heidegger leikittelee edellisessä katkelmassa itsetietoisuuden (Selbstbewußtsein) ja tahtomisen kanssa. Sama tapahtuu myös teoksessa *Was heißt Denken*, jossa Heidegger lainaa Nietzschen sanoja "Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!" (WD 62). Wüste takoittaa autiomaata tai aavikkoa, mutta se on myös hyvin lähellä "tuttua" ja "tunnettua" (bewusst). Halu tietää ja siihen liittyvä "itse perustettu järki" (selbsterfundene Vernunft) tuntuvat viittaavan *Gelassenheitissa* tehtyyn kahden ajattelemisen tavan eroon. Nämä ajattelutavat ovat "laskeva ajattelu" (das rechnende Denken) ja "mietiskelevä ajattelu" (das besinnliche Nachdenken). (G 520.) Tiedonhalu ei halua "lähestyä" kohdattavia asioita niistä itsestään käsin. Käytetty sana, eli verhoffen, tarkoittaa itse asiassa toivomista ja riistan vainuamista. Se viittaa siihen, että jotain asiaa lähestyvä ihminen ei voi ottaa tutkimaansa kohdetta haltuunsa väkisin. Tällainen pakottaminen tuntuu kuitenkin olevan Heideggerin mielestä ominaista länsimaiselle ajattelulle.

J [...] Aber, wie ich schon andeutete, die Versuchung, europäische Vorstellungsweisen und deren Begriffe zu Hilfe zu rufen, ist groß.

F Sie wird durch einen Vorgang bestärkt, den ich die vollständige Europäisierung der Erde und des Menschen nennen möchte.

- J Viele sehen in diesem Vorgang den Triumphzug der Vernunft. Sie wurde doch am Ende des 18. Jahrhunderts während der Französischen Revolution als Göttin ausgerufen.
- F Gewiß. Man hat denn auch in der Vergötzung dieser Gottheit so weit, daß man jedes Denken, das den Anspruch der Vernunft als einen nicht ursprünglicheh zurückweist, nur noch als Unvernunft verlästern kann.
- J Man findet die unantastbare Herrschaft Ihrer europäischen Vernunft durch die Erfolge der Rationalität bestätigt, die der Fortschritt stündlich vor Augen führt.
- F Die Verblendung wächst, so daß man auch nicht mehr zusehen vermag, wie die Europäisierung des Menschen und der Erde alles Wesenhafte in seinen Quellen anzehnt. Es scheint, als sollten diese versiegen. (GS 98-99.)

"Itse perustettu järki" (selbsterfundene Vernunft) paljastuu nyt rationaalisuudeksi, joka on ajattelutapana historiallinen ilmiö, jonka juuret palautuvat 1700-luvun lopulle Ranskan suureen vallankumoukseen. "Järjen" (Vernunft) olemuksen käsittäminen on tässä tilanteessa oleellista. Heidegger ei itse käytä yleensä termiä "järki", koska se viittaa kartesiolaisen ihmiskuvaan ja sen sisältämiin oletuksiin ihmisen ja maailman suhteesta. Dialogiin sisältyvä representationalismin kritiikkikin palautuu pohjimmiltaan tämän ihmiskuvan vastustukseen. Heideggerin kritiikin paino on kuitenkin sanalla "selbsterfundene". "Itsetietoisuuden" ja autiomaan yhtäaikaisen kasvun kielikuva perustuu siihen, että rationaalisuus on "itse perustettuna järkenä" kaikki erot kadottava ajattelutapa. Se on olemukseltaan planetaarinen ja se pyrkii näkemään kaiken samana, samojen lakien noudattajana. Niin kissa kuin tonttu, ihminen kuin universumikin on samaa energiatihentymien ja lainalaisuuksien jatkumoa. Tällainen maailma on lopulta autiomaan (Wüste), koska siihen ei lopulta mahdu mitään muuta kuin ihminen oman pilkkovan tahtonsa kanssa. Rationaalisuuteen kuuluva halu tietää ja hallita asioita pilkkoo kaiken osiksi, irrottaa osat yhteyksistään, ja kadottaa tätä kautta myös elämään kuuluvat merkitykset. Myös käsilläolevuuden ja esilläolevuuden viittaussuhteet,

jotka muodostavat merkitsevyyden, voidaan kyllä ilmaista muodollisesti relaatiojärjestelminä, mutta Heidegger vastustaa silti tällaista suhteiden redusoimista funktionaaliseksi käsitteiksi, sillä tällainen suhtautumistapa kadottaa hänen mukaansa ilmiöt. (SZ 88.) Aito ilmiö on esim. se, kun kirvellä hakataan puita. Tällöin kirveen ja halottavan puun suhde avaa koko maailman. Funktionaalinen käsite taas tarkoittaa sitä, että muodotetaan tästä suhteesta kaava, joka on toistettavissa. Tällainen voisi olla esim. muotoa "X on jotta Y". "Jonkin jotakin varten oleminen" ei yleisenä rakenteena avaa itse ilmiön sisältöä. Heidegger tekeekin eron käsitteellisen lähestymistavan ja "asiaan sopivan" (sachgerecht) lähestymistavan välille.

"Das Vorliegende wird im *legen* und *noein* nicht mit Griffen be-arbeitet. Das Denken ist kein Be-greifen. In der hohen Frühe seiner Wesensentfaltung kennt das Denken nicht den Begriff. [...] Aber das gesamte große Denken der griechischen Denker, Aristoteles eingeschlossen, denkt begrifflos. Denkt es deshalb ungenau und unscharf? Nein, im Gegenteil: es denkt sachgerecht." (WHD 128.)

Heidegger näkee käsitteessä (Begriff) tarttumisen (greifen) merkityksen. Tämä tarttuminen tapahtuu käsitteessä siten, että ilmiö otetaan erilleen maailmasta ja sitä tarkastellaan "mentaalisenä muodosteena". Käsite, niin kuin se nykyään ymmärretään, "on mielellinen, siis mielessä oleva (mentaalinen) muodoste. [...] Se on todellisuuden ilmiöiden *vastine* mielessäni." (Turunen 1998, 13.) Näin käsite muodostuu ajatukselle havaitsevan ja ajattelevan minän sekä maailman erolle.

Metafysiikan keskeisiksi ilmenemismuodoiksi nousevat Dialogissa siis länsimainen tapa lähestyä asioita käsittein, tämän ajattelumallin pohjaaminen rationaaliseen ihmiskuvaan, sekä koko tästä prosessista seuraavat ongelmat. Tästä seuraa metafysiikan purkua ajatellen kolme keskeistä teemaa. Ensimmäinen teema rakentuu olevan ja sen Olemisen suhteen unohtumisen ympärille. Tämän unohtumisen seurauksena oleva ja Olemisen eivät esiinny enää itsenään ja kadottavat merkityssisältönsä. Toinen teema on se, että rationaalisen tarkastelutavan seurauksena ihmisen suhde olevaan ja Olemiseen

muuttuu, joka vastaavasti vaikuttaa myös ihmisen kuvaan siitä, mitä hän itse on ja mikä hänen tarkoituksensa on. Kolmas teema rakentuu sen ympärille, mikä on ihmisen olemuksellinen suhde olevaan ja Olemiseen, ja miten tämä suhde voitaisiin palauttaa.

2.2) Metafysiikan purun alustava esittely.

Metafysiikan purun tarkoituksena on metafysiikan ylitys. Heidegger tarkoittaa metafysiikan ylittämistä (Überwindung der Metaphysik) metafysiikan tuomista omille rajoilleen (in ihre Grenzen). Kaikki muu olisi hänestä historian "alentamista" (herabsetzung). (GS 103-104.) Missä kulkevat siis metafysiikan rajat? Yksi raja kulkee siinä että ihminen on jo lähtökohtaisesti metafyyssinen oleva. "Ihminen" (Da-sein) on eksistoina metafyyssinen olento siksi, että hän on aina jo "olevan kokonaisuudessaan" (Seiende im Ganzen) yläpuolella, "ei-mikyydessä" (in das Nichts). (WM 115.) Ihminen on olento, jolle on maailma (Welt). Maailma, siinä mielessä kuin Heidegger siitä puhuu, on aina jotain enemmän kuin kaikki olevat, jotka siinä ovat. Maailmaa ei näin voida kohdata ilmiönä vain kuvailemalla ja tulkitsemalla siinä ilmeneviä olevia. (SZ 63-64.) Maailman voi kohdata maailmassa-olemisessa (In-der-Welt-Sein), joka on kanssakäymistä maailmansisäisesti (Innerweltlich) kohdattavan kanssa. Tämä kanssakäyminen on itsessään eritynyt erilaisiksi huolehtimisen tavoiksi (Weisen des Besorgens). (SZ 66-67.)

Metafysiikan ajallinen raja kulkee siellä, missä metafysiikka on historiallisena ilmiönä asettanut itse teorian Olemisen ja olevan suhteesta sekä tämän suhteen ymmärtämisen mahdollisuuksista. Yksi rajapyykki sijaitsee Platonissa sekä hänen ideaopissaan, toinen rajapyykki sijaitsee Aristoteleessä sekä hänen luomassaan logiikassa, kolmas rajapyykki sijaitsee Descartesissa ja hänen tekemässään subjektin ja objektin jaossa, jne. Rajapyykkejä löytyy rajattomasti. Niille kaikille on ominaista, että ne lyövät lukkoon sen, miten asiat ovat ja millä tavalla asioita voidaan lähestyä. Kokonaisuudessaan metafysiikan raja kulkee siellä, mistä alkaa alue jota teorit eivät voi selittää. Heideggerin metafysiikan purun tarkoitus ei ole käydä ihmisen alkuperäisen luonteen kimppuun.

Metafysiikan purun tarkoitus on tuoda metafysiikka omille rajoilleen, jolloin huomataan, että se ei olekaan kaiken perustus, vaan se pohjautuu aina jo johonkin alkuperäisempään. Metafysiikka on aina vain teoria siitä joka jo "On". Itse kiinnostuksen kohde on se joka "On". Se joka on, ilmenee meille itsessään vailla mitään teoriaa. Tämän ilmaisee jo alussa esitelty fenomenologinen tutkimusmetodi. Tähän metodiin kuuluu sisäänrakennettuna ajatus logoksesta ja sen olemuksesta.

Heidegger mainitsee pitäneensä vuoden 1934 kevätlukukaudella luennon, jonka nimi oli "logiikka", mutta joka oli kuitenkin logoksen mietiskelyä (Besinnung), jossa Heidegger etsi kielen olemusta (Wesen). (GS 89.) Heidegger tekee näin eron logiikan ja logoksen välille ajatellen samalla, että logoksella ja kielellä on jokin yhteys. Kielen olemus on Heideggerin mielestä jotain, joka ei löydy logiikasta. Gadamer ilmaisee saman asian hieman muodollisemmassa muodossa seuraavasti:

Voidaan osoittaa, ettei konventionaalista merkkijärjestelmää voi luoda sen omiin konventioihin sisältyvän systeemin pohjalta. Toisin sanoen keinotekoisien kielen käyttöönotto edellyttää sellaista kieltä, jota jo puhutaan. [...] se on kaikelle loogiselle analyysille myös sisällöllisesti ennalta annettua. (Gadamer 2005, 14.)

Kielen olemus on siis löydettävä siitä itsestään sellaisena kuin se meille ilmenee. Kieli sisältää suhteita ja merkityksiä, joita logos jäsentää. Silti kieli ei sisällä näitä suhteita vain siinä mielessä kuin logiikka ne määrittää. Logiikka on kehittynyt Heideggerin mielestä logistiikaksi, ja tämä kehitys on hänestä metafysiinen prosessi. (GS 110.) Logos avaa meille maailman, mutta ei logiikan mielessä sido sitä tiettyihin lainalaisuuksiin. Heidegger mainitsee *Sein und Zeitissa*, että "Täälläolon fenomenologiaan liittyvällä logoksella on hermeneueinin luonne" (SZ 37). Puheena logos puolestaan tarkoittaa sitä, että oleva, josta on puhe, paljastetaan (entdecken) itsenään. Logoksen totuus on tätä kätkeytymättömyyttä (Unverborgenheit, aletheia). (SZ 32-33.) Logiikka ei tarkoita Heideggerille muodollista ja "totuuden säilyttävää" päättelyä, vaan yhteen kuuluvien ja husserlilaisittain "ilmeisien" asioiden esiintuomista siinä

yhteydessä johon ne kuuluvat. Myöskään totuus ei tarkoita hänelle joko loogista totuutta tai korrespondenssia. Lausuman totuus (Wahrheit) pitää ymmärtää "paljastavana olemisena" (entdeckend-sein). Totuudella ei siis ole mitään "yhtäpitävyyden rakennetta" (die Struktur einer Übereinstimmung) tietoisuuden ja kohteen välillä siinä mielessä, että kysymys olisi yhtäläisyydestä olevan (Subjekt) ja toisen olevan (Objekt) välillä. (SZ 218-219.)

Metafysiikan yksi raja on siinä, miten logos on alkuperäisimmin ymmärretty, ja mistä on alkanut se prosessi, jonka seurauksena me ymmärrämme logoksen logiikkana. Tällöin raja kulkee jossain Platonin ja esisokraatikkojen välillä. Vincent Vycinas tekee Heidegger-komentaarissaan *Earth and Gods* mielenkiintoisen rinnastuksen logoksen ja kreikkalaisien jumalien välille. Vycinas painottaa myös sitä, miten paneutuminen kreikan jumaliin olisi olennaista Heideggerin myöhöisfilosofian ymmärtämisen kannalta (Vycinas 1969, 178). Jumalat voi ymmärtää logoksina. Tämä tarkoittaa sitä, että kukin jumala kannattelee kokonaista merkityssuhteiden maailmaa siten, että oliot saavat eri merkityksen eri jumalan maailmassa. (Vycinas 1969, 187-188.) Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että sama kohde, vaikkapa kedolla oleva lammas, saattaa näyttäytyä varkaiden jumalan maailmassa mainiolta ryöstämisen kohteelta, kun paimenen jumalan maailmassa se taas on huolehdittava eläin. Silti jumala ei ole logoksena "oma logoksensa", vaan ennemminkin modus, jona fysis (Lichtung des Seins) ilmenee. (Vycinas 1969, 221.) Fysis ei tarkoita materiaa vaan yleisesti ottaen olevaa kokonaisuudessaan (Taminaux 1998, 187). Vycinas mainitsee, että kreikkalaisille fysis ei ikinä ollut (sana kursivoitu, viitaten olemisen tapaan) sillä tavalla kuin ovat ovat (sana kursivoitu samasta syystä kuin äsken). Fysis oli paremminkin ei-mikyys (nothingness). (Vycinas 1969, 205.) Ei-mikyys tarkoittaa tässä samaa kuin Heideggerilla, eli ei mitään olevaa. Fysis ei ole mikään oleva, vaan se on jotain, joka tulee ihmisiä lähelle olevan kokonaisuuden kautta. Logos fysisen moduksena tarkoittaa sitä, että fysis tulee meitä kohti aina kokonaisena ja mielekkäänä. Logokseen liittyvä "synthesiksen" rakennemuoto liittää kunkin olevan kokonaisuuden merkitseväksi kokonaisuudeksi (SZ 33). Tässä onkin koko esisokraattisen filosofian ihmetyksen aihe ja synty. Fysis ja logos kuuluvat Vycinaksen mukaan olennaisesti yhteen. Fysiksestä irroitettu logos pervertoituu

logiikaksi, kun taas logoksesta irroitettu fysis perverteituu aineeksi (matter). (Vycinas 1969, 196.) Historiallisessa mielessä metafysiikan kehitys on siis jumalten paon historiaa. Esisokraattisessa ajattelussa jumalat olivat läsnä antamassa olevalle kokonaisuudessaan merkityksen, kun taas jostain Platonista ajoista lähteneessä ajattelussa jumalat eivät enää ole logoksena läsnä, vaan logos muuntuu logiikaksi. Luultavasti juuri tästä syystä Heidegger käsittelee Dialogissa paljon Platonia; Platon on metafysiikan rajalla.

Metafysiikalla on myös maatieteellinen rajansa. Metafysiikka on olemuksellisesti länsimainen ilmiö, ja Heidegger uskoo, että se tullaan ylittämään siellä missä se on syntynytkin. Siksi esim. zen-buddhalaisuus ei voi olla itsessään ratkaisu metafysiikan ylittämiseen. (SGMH 679.) Silti itämainen ajattelu voi olla osoittamassa länsimaisen metafysiikan puutteita ja kuolleita kulmia tuoden sen näin rajoilleen. Japanilainen keskustelija ottaa Dialogissa esille Heideggerin ystävän, professori Tanabē Hajimen. Heidegger oli Tanabēn mukaan aikanaan kysellyt häneltä, miksi japanilaiset eivät palauta mieliinsä oman kunnianarvoisan ajattelunsa alkuperiä, vaan jahtaavat uusimpia uutisia eurooppalaisesta filosofiasta. (GS 124.) Syy siihen, miksi japanilaiset olivat niin kiinnostuneita länsimaisesta filosofiasta, oli se, että heiltä puuttui käsitteitä.

J Sie verschafft uns die nötigen Begriffe, um das zu fassen, was uns als Kunst und Dichtung angeht.

F Benötigen Sie Begriffe?

J Vermutlich ja; denn seit der Begegnung mit dem europäischen Denken kommt ein Unvermögen unserer Sprache an den Tag.

F Inwiefern?

J Es fehlt ihr die begrenzende Kraft, Gegenstände in der eindeutigen Zuordnung zueinander als wechselweise über -und untergeordnete vorzustellen.

F Halten Sie dieses Unvermögen im Ernst für einen Mangel Ihrer Sprache? (GS 82.)

Käsitteiden etu on siinä, että niiden avulla saa otteen asioista, jolloin ne voi laittaa järjestykseen ja hallita niitä. Japanilaisten kiinnostus käsitteelliseen ajattelutapaan ei kuitenkaan ole Dialogin mukaan ensisijaisesti seurausta sen edullisuudesta, vaan siitä, että kontakti länsimaiden ja näiden mukanaan tuoman teknikalisaation ja teollistumisen kanssa oli tullut väistämättömäksi. (GS 83.) Heidegger mainitsee, että hänen keskusteluissaan Kukin kanssa iki oli jäänyt hänelle tavoittamattomaksi. Keskustelut oli käyty aina eurooppalaisilla kielillä, kun iki taas kuuluu japanilaiseen, käsitteettömään kieleen, joka oli ja on Dialogin aikanakin sulkeutunut Heideggerilta. Tämän tähden Heidegger pohtiikin sitä, asuvatko eurooppalaiset ja itäaasialaiset eri "kielen kodeissa" (Haus des Seins), jolloin heidän keskustelunsa kävisi lähes mahdottomaksi. (GS 85.) Ero kielten olemuksessa tarkoittaisi sitä, että ne olisivat erilaisten logosten hallinnoimia.

Kysymys on siinä määrin merkittävä, että se vaatii perusteellisemmän selvityksen. Heidegger puhuu esseessään *Das Wesen der Sprache* eri logoksista seuraavasti:

Aber maßgebend für den besinnlichen Sprachgebrauch kann nicht das sein, was man geheimhin gewöhnlich meint, sondern was der verborgene Reichtum der Sprache bereithält, um uns daraus zu belangen für das Sagen der Sprache. Die Gegend ergibt als Gegend erst Wege. Sie be-wägt. Wir hören das Wort Be-wägung im Sinne von: Wege allererst ergeben und stiften. Sonst verstehen wir bewegen in Sinne von: bewirken, daß etwas seinen Ort wechselt, zu- oder abnimmt, überhaupt sich ändert. Be-wägen aber heißt: die Gegend mit Wegen versehen. Nach altem Sprachgebrauch der schwäbisch-alemannischen Mundart kann »wägen« besagen: einen Weg bahnen, z. B. durch tief verschneites Land. Wägen und Be-wägen als Weg-bereiten und Weg als als das Gelangenlassen gehören in denselben Quell- und Strombereich wie die Zeitwörter: wiegen und wagen und wogen. Vermutlich ist das Wort »Weg« ein Urwort der Sprache, das sich dem

sinnenden Menschen zuspricht. Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet »eigentlich« Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort »Weg« für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos. Indes könnte der Tao der alles be-wegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos, eigentlich, d. h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort »Weg«, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkendes Sagens, falls wir dieses Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen. Vielleicht stammt aus noch und gerade die rätselhafte Gewalt der heutigen Herrschaft der Methode daher, daß die Methoden, unbeschadet ihrer Leitungskraft, doch nur die Abwässer sind eines großen verborgenen Stromes, des alles be-wegenden, allem seine Bahn reißenden Weges. Alles ist Weg. (WS 186-187.)

Tao, eli tie (Weg) on yksi perustavanlaatuinen lähtökohta ymmärtää se, miten asiat ovat. Muita vaihtoehtoja ovat esim. Dialogissakin mainitut Vernunft, Ratio ja Logos. Heidegger kuitenkin sanoo, että järjen "väärä jumalaksi nostaminen" (Vergötzung) on aiheuttanut sen, että mitään muuta ajattelun tapaa kuin rationalismia ei enää pidätä järkevänä. (GS 98.) Heidegger käyttää itse ymmärtämisestä yleensä sanaa Verstehen. Tämä eroaa Vernunftista siinä mielessä, että siinä missä Vernunft on Heideggerin mukaan "itse perustettu järki", Verstehen taas viittaa jonkin toisen järjen ymmärtämiseen. Tämä toinen järki on se, joka on logoksessa itsessään. Verstehenin tarkoittama suhtautuminen logoksessa olevaan järkeen on "seisomista logoksen järjen alla" (ver-stehen, under-stand) ja olevan merkityksen ymmärtämistä tätä kautta. (Vycinas 1969, 213-214.) Kaiken "olemuksellisen" (Wesenhafte) lähteiden ehdyttäminen (anzehren) ihmisen ja maan (Erde) "eurooppalaistumisen" (Europäisierung) kautta tarkoittaa juuri fysiksen ymmärtämistä aineeksi ja logoksen ymmärtämistä logiikaksi (GS 99). Ihmisen kohdalla tämä tarkoittaa sitä, että itäaasialaisen ajattelun ajatellaan pohjimmiltaan seuraavaa samaa logiikkaa kuin rationalismiin pohjaavan eurooppalaisen ajattelunkin.

Itäaasialaisten ajattelu pohjaa kuitenkin toisenlaiseen logokseen kuin mitä länsimainen Ratio on. Itäaasialaisten logos on Tao. Taon sisältämä järki kaiken merkityksenä on varsin toisenlainen kuin Ratioissa. Tao vaikuttaisi tulevan hyvin lähelle fenomenologista, metodologisessa mielessä teorialonta suhtautumistapaa asioihin:

Sillä Viisas on läsnä maailmassa - hän on yhtä sen kanssa.

Maailmaan hän sulauttaa mielensä. (Laozi 2001, 40.)

Katkelma sanoo periaatteessa saman kuin fenomenologian perusajatus siitä, että ihminen ja maailma ovat erottamattomat. Ero on vain siinä, että tämän ykseyden saavuttamiseen pyrkimistä sanotaan viisaudeksi, joka ilmeisesti merkitsee sitä, että ihmisellä on myös luontainen taipumus kokea itsensä maailmasta erilliseksi.

Tarkastele yksilöä yksilön kautta,
 tarkastele perhettä perheen kautta,
 tarkastele kaupunkia kaupungin kautta,
 tarkastele valtiota valtion kautta,
 ja tarkastele maailmaa maailman kautta.
 Kuinka tiedän, että maailma on tällainen?
 Tällä tavoin. (Laozi 2001, 45.)

Tämä katkelma puolestaan tuo esiin sen, mistä Heidegger käyttää termiä "asiaan sopiva" (sachgerecht) lähestymistapa (WHD 128). Katkelman loppu, "Kuinka tiedän, että maailma on tällainen? / Tällä tavoin.", ilmaisee sen, että tarkasteltavan asian olemusta (Wesen) ei voi tietää pääättelemällä, se paljastuu (aletheia, Unverborgenheit) itsenään vain olemalla sen yhteydessä.

Ei tarvitse kurkistella ikkunoistaan tunteakseen Taivaan Tien.

Mitä pidemmälle menee, sitä vähemmän tietää. (Laozi 2001, 38.)

"Taivaan Tien" läheisyyden ajatus tulee hyvin lähelle niitä pohdintoja, joita Heidegger esittää *Gelassenheitissa*: "Es genügt, wenn wir beim Naheliegenden verweilen und uns auf das Nächstliegende besinnen". (G 520.) Heidegger

puhuu siitä, että vastaus ihmisen esittämiin kysymyksiin saattaa sijaita niin lähellä (Nahe), että sitä helposti ylenkatsotaan. Tie "läheisyyteen" on ihmiselle kuitenkin aina pisin ja vaikein. Tämä tie on Heideggerin mukaan "mietiskelevän ajattelun" (Nachdenken) tie, joka vapauttaa ihmiset yksipuolisesta representaatioihin (Vorstellung) tarttumisesta. (G 526.) Tämäkin ajatus löytyy taolaisuudesta varsin samanlaisessa muodossa: " [Viisas] ei takerru asioihin eikä siksi kadota niitä" (Laozi 2001, 55).

Sama pyrkimys "läheisyyteen" löytyy myös Dialogista.

- F »Vor« -in jenes Nächste, das wir ständig übereilen, das uns jedesmal neu befremdet, wenn wir es erblicken.
- J Was wir darum alsbald wieder aus dem Blick entlassen, um uns an das Geläufige und Förderliche zu halten.
- F Dagegen uns das stets übereilte Nahe eher zurückbringen möchte.
- J Zurück ja, aber wohin?
- F In das Anfangende. (GS 94.)

Tämä tuokin esille metafysiikan kolmannen rajan, joka lepää tunnetun ja tuntemattoman välillä. Tämä raja käsittelee lähinnä nykyistä, tieteellistä suhtautumista metafysiikkaan. Tieteellistä ajattelua hallitsevat menet, joiden tarkoituksena on kartoittaa tietty reitti lähtötilanteesta lopputulokseen. Metodi antaa mahdollisuuden toistaa sama, kuljettu tie, ja näin metodin antama tieto on ensisijaisesti tiedon oikeutukseen ja varmuuteen liittyvä asia. Heideggerin luonnostelema tie ei kuitenkaan noudata mitään ennaltamäärättyä metodia.

- J So muß die entstandene Verwirrung ausgehalten werden
- F Allerdings, und vielleicht lange und nur so, daß wir uns sorgfältig um die *Entwirrung* mühen.

- J Nur sie führt ins Freie.
- F Aber der Weg dahin läßt sich nicht wie eine Straße planmäßig abstecken. Das Denken huldigt einem, fast möchte ich sagen, wundersamen Wegebau. (GS 105.)

Heidegger sanoo, että metodissa sijaitsee kaikki tietämisen väkivalta (WS 168). Metodi määrää ennalta sen, miten joku asia voidaan ymmärtää ja miten ymmärrykseen voidaan päästä. Sen sijaan "mietiskelevän ajattelun" tietä kulkeva tienrakennus vaatii sitä, että ei vierasteta sellaista, joka ei näytä ensi silmäykseltä sopivan ollenkaan yhteen. (G 526.)

- F [...] Aber mir scheint, auf dem Felde, das wir begehen, gelangen wir dann ins anfängliche Vertraute, wenn wir den Durchgang durch das Befremdliche nicht scheuen.
- J Wie verstehen Sie das anfänglich Vertraute? Es ist doch nicht das zuerst Bekannte?
- F Nein, sondern jenes, was zuvor unserem Wesen zugetraut ist und erst zuletzt erfahrbar wird.
- J Und dem denken Sie nach.
- F Nur ihm, aber so, daß sich darin das Denkwürdige als solches und im ganzen verhüllt. (GS 120.)

On olemassa jotain "alkuperäisesti ihmisen olemukseen uskottua" (anfängliche Vertraute), johon voidaan löytää, jos ei epäröidä kulkea "oudon" (Befremdlich) läpi. "Outoon" (Befremdlich) liittyvä "fremd" tarkoittaa Heideggerin mukaan alun perin "matkallaoloa johonkin" (anderswohin vorwärts, unterwegs nach) (SG 37). "Oudon" outous on toisin sanoen siinä, että se ei ole vielä tuttu, vaan se on joitain, jota kohti ollaan vasta menossa tietämättä tarkalleen, mitä se on. Mietiskelevän ajattelun tie eroaa näin metodista siinä mielessä, että metodi tietää aina jo ennalta sen, millainen tulee olemaan sen määränpää.

Saksalaisen romantiikan rationaalisuutta vastustavaan traditioon kuuluva Novalis on aikoinaan sanonut, että "Filosofia on oikeastaan koti-ikävä - halua olla kaikkialla kotonaan (Novalis 1984, 115)." Länsimaisen metafysiikan tavoitella kotia on tehdä kaikki samaksi ottamalla se haltuun ja näkemällä kaikessa "itse perustettu järki". Tämän tähden se on pakotettu säilymään aina kodittomana. Heideggerille on olemassa kahdenlaista kodittomuutta, olennaista ja epäolennaista. Epäolennainen kodittomuus on pyörimistä olevassa vailla poispääsyä. Olennaisessa kodittomuudessa on kyse kotoutumisesta joka tapahtuu Olemiseen kuulumisesta käsin. (Santanen 2006, 292.) Kotoutuminen tarkoittaa Heideggerille myyttiä (Sage) (Santanen 2006, 296). Metafysiikan kodittomuus on epäolennaista siksi, että se on hylännyt ajatuksen myytistä. Nykyaikaisen rationalismin ajatus siitä, että mythos, joka säilyttää logoksen alkuperäistä merkitystä, on "purettavissa" (zerstören) logoksen avulla, pohjautuu jo Platoniin. (WHD 7.) Kuitenkin "Olemiseen kuulumisesta käsin" tapahtuva kotiutuminen tarkoittaa Heideggerin myöhäisajattelussa täysin eri asiaa kuin kaiken tutuksi tekeminen tietämällä. Metafysiikan raja piirtyy tällöin ihmisen olemuksen ja hänen maailmasuhteensa ontologian kautta. Näitä teemoja käsittelemme tutkimuksen seuraavassa osiossa.

3) Teoksen toimintatapa

3.1) Vihjaaminen

Dialogissa esiintyy runsaasti ilmauksia kuten "ele" (Gebärde), "vihje" (Wink), "loistaa tai näyttää" (scheinen), "polku" (Pfad), "jälki" (Spur), "tunnusomainen piirre" (Grundzug) tai "tehdä tie" (bewegen). Näille kaikille ilmaisuille on yhteistä se, että ne eivät toimi määritelmänä millekään kohteelle mutta kuitenkin ne ilmaisevat sen. Reijo Kupiainen kirjoittaa, että Heideggerin faktisen elämän kuvauksen projektiin kuuluu ei-objektiivien ja kokemusta pysäyttäviä käsitteiden käyttö. Heidegger käyttää tästä puhumisen tavasta varhaisfilosofiassaan termiä muodollinen indikaatio (Formale Anzeige). Tiellä olemisen ja kulkemisen ilmaukset kuuluvat Kupiainen mielestä juuri muodollisen indikaation piiriin. (Kupiainen 2003, 24.) Muodollinen indikaatio viittaa konkreettisesti kohdattuihin, ei-yleisiin totuuksiin. Tällaisia ovat esim. sellaiset ilmaukset kuin "pitkä matka", "kakkua on", jotka saavat merkityksensä tapauskohtahtaisesti. Tällaiset ilmaukset viittaavat faktisiin tilanteisiin. (Kupiainen 2003, 25.) Vihjaamisella (winken) on Dialogissa kahdenlainen merkitys. Se viittaa Heideggerin tapaan toimia itse vihjaajana, jolloin vihjaaminen kuuluu muodollisen indikaation piiriin. Mutta se viittaa myös Heideggerin myöhäisfilosofiaan kuuluvaan ontologiseen malliin, jolloin vihjaaminen on vahvasti sidoksissa ihmisen ajattelun ja ymmärtämisen tapaan.

Heideggerin mielestä vihjeet eivät kuulu metafysiikan "piiriin" (Wesensraum).

J Winke und Gebärden sind nach Ihrem Hinweis verschieden von Zeichen und Chiffren, was alles in der Metaphysik beheimatet ist.

F Winke und Gebärden gehören in einen ganz anderen Wesensraum, wenn Sie diesen auch mir verhänglichen Namen erlauben. (GS 111.)

Vihjeet toimivat toisin kuin esim. merkit (Zeichen) ja salakirjoitus (Chiffre). Vihjeiden ja merkkien ero on mitä ilmeisimmin siinä, että vihjeet eivät määritä sitä kohdetta, jonka ne yrittävät ilmaista, kun taas merkit, ainakin nykyisessä,

käsitteellisessä mielessä ajateltuna, ovat sopimuksenvaraisia ja määrittävät näin kohteensa. Merkkien muutos "osoittavista" (Zeigenden) "merkitseviin" (Bezeichnenden) pohjautuu totuuden olemuksen (Wesen der Wahrheit) muutokseen (WZS 234). Nykyisen metafysiikan alueella totuus määrittyy joko vastaavuuden, määritelmän tai yleisen muodon mukaan. Vastaavuus tarkoittaa korrespondenssia, joka pohjaa ajatukseen representaatioista. Jos merkin ja kuvatun kohteen välillä on vastaavuus, merkki on tosi. Väite "poikamiehet ovat naimattomia" on tosi määritelmän perusteella. Yleisen muodon perusteella totta olevat asiat ovat tautologioita. Tällainen totuus on esim. se, että "joko sataa tai ei sada". Vihjeen avaama totuus on kuitenkin toisenlaista. Sitä ei voi todentaa millään mallilla.

Heidegger on käsitellyt jo *Sein und Zeit*issa merkin (Zeichen) ja "viittauksen" (Verweisung) suhdetta tällaista tulkintaa tukevalla tavalla. Merkit ovat Heideggerin mukaan välineitä (Zeuge), joiden välineluonne perustuu osoittamiseen (zeigen). (SZ 77.) Merkki ei tule ymmärretyksi silloin, jos siihen kiinnitetään huomio vain sinä itsenään, eli johonkin osoitavana. (SZ 79.) Merkki ei ole ole esilläolevuuden mielessä "esine" (Ding), joka on suhteessa johonkin toiseen "esineeseen", vaan väline (Zeug), joka nostaa esiin koko välinekokonaisuuden (Zeugganz). (SZ 80.) Tällä tavalla ajateltuna merkitkään eivät kuulu suoraan metafysiikan piiriin, koska ne eivät määritä jotain kohdetta. Merkkien ja vihjeiden toimintavat vaikuttaisivat kuitenkin olevan tästä huolimatta erilaisia. Vihjeet ovat "ensimmäisiä merkkejä". Runoilijat löytävät merkit, ja tuovat ne sitten kaikelle kansalle. (HWD 45-46.) Heidegger mainitsee, että häntä oli vuonna 1921 "houkutellut" (locken) tie, jonka määränpäästä hänellä ei ollut tietoa. (GS 87.) Japanilainen mieltii, josko kysymys kielen ja Olemisen suhteesta olisi lahja (Geschenk), jonka Heidegger sai siinä valonsäteessä (Lichtstrahl), jonka hän kohtasi. Heidegger osaa vastata tähän vain, että kielen ja Olemisen suhteen mietiskely (Besinnung) on siitä lähtien määrittänyt hänen ajatteluaan (Denkweg). (GS 88.) Myöhemmin, puhuessaan Olemisesta ja sen merkityksestä, Heidegger harmittelee sitä, miten hänen ajatuksiensa Olemisesta on vääristelty. Japanilainen kysyy, miksi Heidegger ei jo alun perin nimennyt Olemista toisin, jolloin hän olisi säästänyt sen liittämislähteen metafysisestä ajattelutavasta. Heidegger vastaa seuraavasti:

F Wie soll einer nennen, was er erst sucht? Das Finden beruht doch im
Zuspruch des nennenden Wortes. (GS 105.)

Jotta Heidegger olisi voinut nimetä ajatuksensa toisin, kielen olisi täytynyt lupautua hänelle nimeävän sanan muodossa. Kielen olemus ei ollut kuitenkaan Heideggerin mukaan avautunut hänelle edes Dialogin käymiseen mennessä (GS 89). Yksi syy Heideggerin vihjailevaan puhetapaan on siis se, että hänelle vihjeessä osoitettu tie on yksittäisenä kokemuksena tosi, mutta Heideggerille ei ole sopivaa sanaa nimetä sitä. Jotta Heideggerille vihjeen kautta osoitettu tie olisi oikein nimetty, se vaatisi sitä, että tämä nimi olisi vastaus sellaiseen jumalten "puhutteluun" (Anspruch), jossa jumalat itse asettuisivat puhuttelussaan nimeävään sanaan.

Aber die Götter können nur dann ins Wort kommen, wenn sie selbst uns ansprechen und unter ihren Anspruch stellen. Das Wort, das die Götter nennt, ist immer Antwort auf solchen Anspruch. (HWD 39-40.)

Nimeävä sana voi siis olla merkitykseks vain siten, että jumalat tuovat nimeäjän eteen ilmiön ollen samalla itse ilmiössä läsnä. Nimen antaminen on vastaus siihen, että jumalat pyytävät ihmisen eteen tuomalle ilmiölle nimeä. Heidegger oli siis ollut samanlaisen asian "sanallistamisen" ongelman edessä, josta hän kirjoittaa Stefan Georgen *das Wort* -runon yhteydessä. Sana antaa Olemisen (das Sein) (WS 182). Mutta jos kohtalon jumalatar (Norn), joka asuu runouden maan rajoilla ja onkii runoilijoille sanat, ei löydä sanaa jollekin asialle, asia ei voi ilmetä oliona. (WS 152, 160-161.) Nornan (Norn), kohtalon jumalattaren kreikkalainen vastine on Moira. Heideggerin Parmenides-tulkinnan mukaan Moira on jumala, joka on toisaalta keräävä (sammeln) mutta samalla myös erotteleva (verteilen). Tällaisena jumalana Moira pitää yllä olevan ja Olemisen "yhteenkietoutumista" (Zwiefalt). (M 256-258.) Heideggerin vihjeessä saama tie on tässä mielessä kohtalon jumalattaren valon säteessä lähettämä (schicken) lahja (Geschenk). Antaessaan lahjan kohtalon jumalatar lähettää (schicken) lahjan saajan kohtalonsa tielle. Heidegger siteeraa Hölderlin hymniä *der Rhein* vihjatakseen tähän kohtalon lähetykseen: "Denn / Wie du anfiengst, wirst du bleiben,.". (GS 88, Hölderlin 1984, 148.) Vihjaavan kielenkäytön

taustalla on siis toisaalta se, että se pyrkii osoittamaan sen, miten Heidegger on vieläkin "tiellä" (Unterwegs), eikä perillä vastauksessa. Toisaalta vihjaava kielenkäyttö on pakon edessä valittu keino, sillä hänet matkaan lähettänyt kohtalon jumalatar ei ole antanut hänelle kielen ja Olemisen olemukselle nimeä, jossa jumalat olisivat läsnä. Tällöin vihjaaminen rinnastuu muodolliseen indikaatioon ja sen tapaan osoittaa kohteita määrittämättä niitä. Heideggerin tiestä käyttämät sanat eivät ole "merkitseviä" (bezeichnende) vaan "osoittavia" (zeigende).

Vihjaava kielenkäyttö liittyy myös kielen alkuperän varjelemiseen (hüten).

- F Sie verzeihen, wenn ich mit den Hinweisen sparsam bleibe, die vielleicht dahin führen könnten, das Wesen der Sage zu erörtern.
- J Hierfür bedarf es einer Wanderung in die Ortschaft des Wesens der Sage.
- F Dies vor allem. Aber ich meine jetzt zuvor etwas anderes. Was mich zur Zurückhaltung bestimmt, ist die wachsende Einsicht in das Unantastbare, was uns das Geheimnis des Sage verhüllt. Mit der bloßen Aufhellung des Unterschiedes zwischen Sagen und Sprechen ist wenig gewonnen.
- J Wir Japaner haben für Ihre Art des Zurückhaltung - ich darf wohl sagen - ein angeborenes Verständnis. Ein Geheimnis ist erst dann ein Geheimnis, wenn nicht einmal dies zum Vorschein kommt, *daß* ein Geheimnis waltet.
- F Für die oberflächlich Eiligen nicht minder als für die sinnend Bedächtigen muß es so aussehen, als gäbe es nirgends ein Geheimnis.
- J Wir stehen jedoch mitten in der Gefahr. Nicht nur zu laut vom Geheimnis zu reden, sondern sein Walten zu verfehlen.
- F Dessen reinen Quell zu hüten, dünkt mich das Schwerste.(GS 140.)

Puhumisen (Sprechen) ja Sanomisen (Sagen) eron valaisu olisi Heideggerin mielestä melko mitätön saavutus. Olennaista on sen sijaan "salaisuus" (Geheimnis) ja sen toiminta. Keskustelijoilla on vaara jäädä vaille salaisuuden "vallitsemista" (Walten). Salaisuuden vallitseminen on lähde, jota Heidegger haluaa suojella (hüten). Suojelu liittyy siihen, miten ihmisen ja maan europaistuminen uhkaa tukahduttaa kaiken olemuksellisen (Wesenhafte) lähteen (GS 99). Tämä "kaiken olemuksellisen lähde" on jotain, joka ei siedä käsitteellistä tarrautumista. Silti se on jotain, joka "salaisuuden vallitsemisena" kutsuu ihmistä äärellensä. "Kaiken olemuksellisen lähde" ei tarvitse suojella käsitteellistyksiltä, sillä se pakenee kaikkia selityksiä, mutta sen toiminnan voi hukata tarttumalla aina vain käsitteisiin ja käsitejärjestelmiin. "Kaiken olemuksellisen lähde" tuntuu tulevan lähelle sitä, josta Ludwig Wittgenstein puhuu *Tractatus Logico-Philosophicus*ssa: " On todellakin jotain, mitä ei voi ilmaista. Se ilmenee, se on mystistä." (Wittgenstein 1972, 87.) Se mikä ilmenee, on Wittgensteinin mukaan ilmeisesti "todellisuuden looginen muoto". Tämän muodon voi Wittgenstein mukaan osoittaa, mutta sitä ei voi sanoa. (Wittgenstein 1972, 30-31.) "Kaiken olemuksellisen lähde" eroaa kuitenkin "todellisuuden loogisesta muodosta" siten, että vaikka kummatkin jäsentävät maailman ja sitä kuvaavan kielen ymmärrettävyyttä, ne tekevät sen eri tavoilla. Heideggerin ajattelussa "todellisuuden looginen muoto" on Olemisen logos, joka ilmenee faktisesti olevan kokonaisuudessaan (fysis) suhteina. Se ei ole kaikkialla sama kuten esim. "totuusarvot", vaan se paljastuu, naamioituu ja kätkeytyy. Reijo Kupiaisen mukaan faktisuus tarkoittaa Heideggerin kielenkäytössä loogisuuden (Logizität) vastakohtaa. Se pohjautuu Fichten ja uuskanttilaisuuden terminologiaan, jossa loogisuus tarkoitti yleistä, yliajallista ja käsitteellistä, kun faktisuus taas tarkoitti ajallista, satunnaista, individuaalista, konkreettista ainutlaatuista ja intuitiivista. (Kupiainen 2003, 29.)

Vihjaavan puhetyylin idea on osoittaa tämän "kaiken olemuksellisen lähteen" toiminta. Esimerkiksi käy vaikkapa seuraava sanaleikki:

F Die Wandlung geschieht als Wanderung...

J auf der ein Ort zugunsten eines anderen verlassen wird...

- F wozu es der Erörterung bedarf.
- J Der eine Ort ist die Metaphysik.
- F Und der andere? Wir lassen ihn ohne Namen. (GS 130.)

Sanaleikki rakentuu paikan (Ort), "selvityksen" (Erörterung) ja sanomatta jätetyn nimen (Wort) yhteenkuuluvuuden varaan. Siirtyminen metafysiikasta toisenlaiseen ajattelutapaan tapahtuu siten, että jätetään metafysiikan paikka (Ort) "selvityksessä" taakse, mutta ei anneta sanaa (Wort) sille paikalle, johon siirrytään. Heideggerin tapauksessa tämä siirryttävä paikka on "nimetön" (Namenlose) (GS 114). "Nimetön" ei ole pelkästään sopimuksenvarainen nimi, vaan se kuvaa sitä paikkaa, johon Heidegger yrittää ajattelun siirtää. Mutta koska tämä paikka on luonteeltaan jotain täysin toista kuin metafysiikan paikka, jossa kaiken mieli rakentuu käsitteiden ja niiden hierarkioiden mukaan, sitä ei voi ilmaista metafysiikan kielellä. "Selvittäminen" (Erörterung) tarkoittaa Heideggerin mukaan "paikan huomioon ottamista" (den Ort beachten) (SG 33). Runouden Olemisen saattaa kuitenkin olla lopullisesti paikantamatonta ja totuus "sulkeutumattomuutta tapahtumista" (Pöggeler 1998, 163). Ehkä se kuuluu sille alueelle, jossa sijaitsee myös se meille "lähin" (Nächste), joka ilmenee meille aina uutena, kun me huomaamme sen. (GS 94.) Ehkä tämä "kaiken olemuksellisen lähde" on se sama paikka, johon kätkeytyy myös "kielen puhumisen" (Sage) olemus. (GS 140.). Heidegger puhuu siitä, miten uuden näkemyksen saaminen kielestä ei ole merkittävää, vaan merkittävää on se, että oppii elämään (Wohnen) kielen puheessa. (S 30.) "Kaiken olemuksellisen lähde" saattaa määrittää paikan, joka on jatkuvasti virtaava uutuuden kokemus. Kreikkalaisen filosofian alku on juuri siinä hämmästyksessä, että oleva kokonaisuutena (fysis) tulee koko ajan uutena kohti ihmistä, ja silti se ilmenee aina samana ja merkitsevänä. Olevan kokonaisuus ilmenee kokonaisuutena ja merkityksellisenä sitä sitovan logoksen tähden. Logos ei kuitenkaan ilmene yliajallisena tietona olevan kokonaisuuden suhteista, vaan hallitsevan jumalan läsnäolon kokemuksena. Kokemuksellinen suhde on Heideggerin mukaan ylipäätään jotain sellaista, joka muuttaa ihmistä. (WS 14.) Logos jumalana tarkoittaa sitä olevan kokonaisuuden järjestystä, joka kussakin tilanteessa

aukeaa ihmiselle kokemuksellisesti. Koska kokemukset ovat luonteeltaan faktisia, ne eivät ole yleisten kaavojen mukaan määriteltävissä. Asuminen (Wohnen) kielen puheessa merkitsee näin asumista nimettömyydessä. Nimettömyys tarkoittaa sitä että ihminen elää "olemisen virrassa" eikä sen reunalla tarkkailemassa tätä "virtaa". Nimettömyys on määrittelemättömyyttä jatkuvan tapahtumisen mielessä. Se että oleva kokonaisuudessaan avautuu ihmiselle joka hetki merkityksellisenä maailmana on "salaisuuden vallitsemista". "Pintapuolisen kiireellisille" (oberflächlich Eiligen) samoin kuin myös "mieltiväisesti harkitseville" (sinnend Bedächtigen) asiat näyttäytyvät kuitenkin siten, kuin mitään salaisuutta (Geheimnis) ei edes olisi. (GS 140.) "Kaiken olemuksellisen lähteen" suojelu on pidättäytymistä määritelmistä ja asumista olevan kokonaisuudessaan aukenemisen logoksessa. Tämä asuminen on "luopumista" (Verzicht). Luopuminen pitää ymmärtää suhteessa metafyyssiseen paikanmääritykseen sen hallintana. Heidegger sanoo, että luopuminen ei ota mitään, mutta se antaa "yksinkertaisuuden tyhjentyttömän voiman" (unerschöpfliche Kraft des Einfachen). (F 90.) Varjelemisen (hüten) voi ymmärtää siten kuin Gadamer sen ymmärtää, eli logoksena. Logoksessa oli kreikkalaisille kyse olioiden varjelemisesta niiden ymmärrettävyydessä. (Gadamer 2005, 15-16.) Ymmärrettävyys on paradoksaalisesti mahdollista vain silloin, kun ihminen luopuu omista teorioistaan, ja ottaa itseään lähestyvän asian itsenään, osana sitä logosta, joka kannattelee sen merkitystä.

Japanilainen mainitsee, että heidän kulttuurissaan ei pidetä outona sitä, jos itse "tarkoitettu asia" (eigentliche Gemeinte) jätetään keskustelussa määrittelemättä. (GS 95.) Tämä liittyy luonnollisesti taolaiseen ja zeniläiseen perinteeseen. Laozi (muuta muotoja mm. Lao-Tse ja Lao tsu) sanoo *De Dao Jingissä*, että "Tie josta voidaan puhua, ei ole muuttumaton Tie, nimi joka voidaan nimetä, ei ole muuttumaton nimi" (Laozi 2001, 75). Chuang Tzu esittää saman asia seuraavalla tavalla. "Suuri Tao on vailla nimeä; [...] Jos Tao tehdään selväksi se ei ole Tao." (Palmer 1998, 8.) Myöskään Buddhasta ei ole hyvä puhua. Zeniläinen sanonta sanoo että "Pese suusi joka kerta kun lausut 'Buddha'". (Watts 2002, 111.) Tien (Tao) ja Buddhan "sanomattomuuden" syy ei ole taikauskoon tai kunnioitukseen pohjaava asia, vaan kyse on "tarrautumisen" välttämisestä. Tarrautuva ajattelu tarttuu nimiin ja määritelmiin eikä se voi

itämisen ajattelun mukaan siksi saavuttaa kohdettaan. Chung Tzun mukaan jo itse Tao on nimenä vain "tilapäinen apukeino" (Palmer 1998, 14). Kieli nähdään taolaisuudessa yleensäkin erittäin kyvyttömänä ilmaisemaan todellisuutta (Palmer 1998, 59). Tämä ilmenee mm. paradoksaalisten ilmausten runsaassa käytössä. Paradoksien tarkoituksena ei ole määrittellä määrittelemätöntä, vaan rikkoa rajojen, mittausten ja määritelmien keinotekoinen todellisuus. Tämä illuusio todellisuudesta on nimeltään "harha" (maja). (Watts 2002, 58-59.) Wattsin etymologinen selvitys "harhasta" on Heideggerin metafysiikan purun projektia lähestyttäessä niin kiintoisa, että siihen kannattaa perehtyä tarkemminkin.

Luokittelu on nimenomaan *majaa*. Sana johtuu sanskriitin kantasana *matr-*, »mitata, muotoilla, rakentaa, suunnitella»; samasta kantasana me saamme esimerkiksi kreikkalais-latinalaiset sanat metri, matriisi, materiaallinen ja materia. Mittaamisen perustavana toimena on jakaminen: joko vetämällä sormella viivoja, viitoittamalla, sulkemalla ympyröitä käden tai harpin liikkeellä [...]. Sankriitin kantasana *dva-*, josta saamme divi-alkuiset sanat (divisio, jakolasku; dividendi, jaettava, osinko; ym.), on myös latinan sanan duo (kaksi) pohjana ja samoin esimerkiksi »duaalin» («kaksikko») ja »dualismin» («kaksinaisuusoppi»). (Watts 2002, 59.)

"Harha" on siis jonkin alun perin jakamattoman keinotekoista mittaamista, jakamista ja luokittelua, ja sen jälkeen näihin itse tehtyihin luokitteluihin uskomista. Vaikeneminen voi olla harhasta vapauttaa. Näin esim. D. T. Suzukin antamassa esimerkissä.

When Vimalakirti asked Manjusri what was the doctrine of non-duality as realized by a Bodhisattva, Manjusri replied: "As I understand it, the doctrine is realized when one looks upon all things as beyond every form of expression and demonstration and transcending knowledge and argument. This is my comprehension; may I ask what is your understanding?" Vimalakirti, thus demanded, remained altogether silent. The mystic response -that is, the closing of the lips -seems to be the

only way one can get out of the difficulties in which Zen often finds itself involved, when it is pressed hard for a statement. (Suzuki 1969, 55-56.)

Heidegger mainitsee *Sein und Zeit*issa, että vaikenemalla (Schweigen) keskustelussa ihminen "voi 'antaa ymmärtää' (zu verstehen geben), eli kasvattaa ymmärrystä varsinaisemmin kuin se, jolta eivät sanat lopu". (SZ 164.) Vaikeneminen ja jonkin asian nimettömäksi jättäminen voi olla paradoksaalisesti sen ymmärrettävyyden varjelua. Japanilaisen mukaan "varsinaisesti tarkoitetun" (eigentliche Gemeinte) jättäminen määrittelemättömäksi voi olla jopa "määrittelemättömyyteen kätkevää pelastamista" (ins Unbestimmbare zurückbergen) (GS 95). Myös Kreivi Kuki oli vaiennut aina järjestettyissä, oppineissa keskusteluissa (GS 84). Tämä vaikeneminen on syytä ymmärtää juuri varjelemiseksi.

Ontologiselta puoleltaan vihjeet liittyvät ihmisten ja jumalten suhteisiin. "Olemisen koti" (Haus des Seins) antaa Heideggerin mielestä terminä vihjeen (Wink) kielen olemuksesta. Vihje onkin hänen mielestään sanan "yleinen olemus" (Grundzug). (GS 108.) Ilmaisuu on kuitenkin monimielinen. "Yleisen piirteen" voi ymmärtää Heideggerin tapaan soveltaen myös "pohjimmaiseksi vedoksi (Grund - Zug)". Vihjeet ovat arvoituksellisia (rätselhaft). Ne "viittoilevat" (winken) meille (zu uns). Ne viittoilevat pois päin (ab). Ne viittoilevat kohti (hin) sitä, josta ne kannattelevat itsensä (sich zutragen) ihmisiä kohti. (GS 111.) Koska vihjeet liittyvät ihmisten ja jumalten suhteisiin, niitä voi tarkastella ainakin kahdesta näkökulmasta. Ensimmäinen näkökulma on ihmisten näkökulma, toinen näkökulma on jumalten näkökulma.

Japanilainen tuo keskusteluun Heideggerin professori Tanabälle aikoinaan ilmaiseman ihmetyksen siitä, miksi japanilaiset jahtaavat niin innokkaasti eurooppalaisen filosofian uusia tuulia, eivätkä paneudu oman ajattelunsa alkuperään. Se kuvaa myös hyvin ihmisen näkökulmaa vihjeisiin.

F Dagegen läßt sich schwer angehen. Solche Vorgänge ersticken zur rechten Zeit in ihrer eigenen Unfruchtbarkeit. Was dagegen unser Zutun verlangt, ist ein anderes.

- J Und das wäre?
- F Die Achtsamkeit auf die Spuren, die das Denken in seinen Quellbereich weisen.
- J Solche Spuren finden Sie in Ihrem eigenen Versuch?
- F Ich *finde* sie nur, weil sie *nicht* von mir stammen und selten genug vernehmlich sind wie ein verwehtes Echo eines fernen Zurufes. (GS 124.)

Heidegger myöntää, että länsimaisen ajattelun houkutusta on vaikea vastustaa. Hän kuitenkin kääntää keskustelun kulun painottamalla sitä, että huomio kannattaa kiinnittää jälkiin (Spur), jotka johtavat ajattelun sen "alkulähteille" (Quellbereich). Nämä jäljet ovat jotain, jotka Heidegger löytää (finden) siksi, että ne eivät ole "hänen itsestään kohoavia" (stammen). Laskeva ajattelu (rechnende Denken) on Heideggerin käsityksen mukaan ihmisestä itsestä lähtevää toimintaa. Se asettaa löydettäväkseen itse haluamiaan asioita ja etsii sitten tien niiden löytämiseen. Heidegger kuitenkin sanoo, että ajattelu ei ole tapa saada tietoa, vaan siinä pitäisi olla, Nietzscheä lainaten, "väkevä tuoksu kuin aamuissa viljavainiossa". (WS 163.) Heidegger kaipaa ajatteluun aistivoimaisuutta ja elämää. Tämä on rationaalista näkökulmasta varsin outo pyyntö, sillä ajattelu mielletään rationaalisuudessa ensisijaisesti mentaaliseksi toiminnaksi, päättelyksi jonka avulla saavutetaan tietoa. Ajattelu on Heideggerin mielestä kuitenkin jotain rationaalista päättelyä kattavampaa. Muuttuessaan kreikkalaisesta muodostaan se on joutunut pois "elementistään".

"Nicht einmal »Philosophie« nannten sie das Denken. Dieses geht zu Ende, wenn es aus seinem Element weicht. Das Element ist das, aus dem her das Denken vermag, ein Denken zu sein. Das Element ist das eigentlich Vermögende: das Vermögen. Es nimmt sich des Denkens an und bringt es so in dessen Wesen. Das Denken, schlicht gesagt, ist das Denken des Seins. Der Genitiv sagt ein Zwiefaches. Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehört. Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein

gehörend, auf das Sein hört. Als das hörend dem Sein Gehörende ist das Denken, was es nach seiner Wesenherkunft ist. (BH 316.)

Ajattelu on olennaisesti Olemisen ajattelua. Tämä tarkoittaa kahta asiaa: ajattelu "tapahtuu" (ereignet) Olemisen pohjalta, ja ajattelu "kuuntelee" (hören), ja pystyy kuuntelemaan Olemista siksi, että se "kuuluu" (gehören) Olemiseen. Myös viljavainion väkevän tuoksun haistaminen on tällöin Olemisen ajattelemista. Olemisen ilmaisee itsensä olevassa, ja Olemisen kuunteleminen (hören) ilmenee siten, että ihminen Olemiseen kuuluvana (gehören) kuulee (hören) Olemisen kaikessa. Olemisen ajatteleminen ei ole sidottu mihinkään tiettyihin aisti -tai ajattelumuotoihin, vaan ihmisen koko tietoisuuden (Bewußtsein) leviäminen maailmaan on Olemisen ajattelua sikäli kun se toimii Olemiseen kuulumisen (gehören) pohjalta. Ihminen ei voi kuitenkaan ajatella Olemista miten tahansa. Ihmisen puhe on vain "lainaavaa" (entnehmend) ja "vastaavaa" (entgegenend) vastausta varsinaiseen puheeseen (Sprache) (S 29). Tämä tarkoittaa sitä, että meidän kielemme voi paljastaa Olemisen vain sikäli kun se pysyy uskollisena Olemisen logokselle, eli järjelle, jona oleva kokonaisuudessaan avautuu meille.

Vihjeet löydetään, koska ne eivät ole ihmisen itsensä luomia. Kuka on siis se, joka vihjeet antaa? Heidegger vastaa Hölderlinin runoa muotoillen seuraavasti:

Wie sprechen die Götter?

»...und Winke sind

Von Alters her die Sprache der Götter.« (HWD 45-46.)

Vihjeiden löytäminen on jumalten puheen kuulemista. Jumalten puhe on sen järjestyksen ymmärtämistä, jona Olemisen eri logosten välillä paljastaa itsensä. (Vycinas 1969, 221.) Mutta vihjeiden ymmärtäminen ei ole pelkästään tiedollinen asia, vaan se liittyy ihmisen kotiutumiseen "Olemiseen kuulumisesta käsin". "Olemiseen kuuluminen" on "runollista asumista" (Dichterisch wohnen), joka on "jumalten läsnäolossa seisomista ja hämmästyneisyyttä olioiden olemuksen läheisyydestä" (in der Gegenwart der Götter stehen und betroffen sein von der Wesensnähe der Dinge). Runous (Dichtung) taasen on "jumalten

ja olioiden olemuksien lahjoittavaa nimeämistä" (das stiftende Nennen der Götter und des Wesens der Dinge). (HWD 42.) Jumalat voivat kuitenkin olla läsnä nimeävässä sanassa ainoastaan, jos he itse ensin puhuttelevat (Ansprechen) ihmistä, ja jäävät sitten olemaan siihen sanaan, jolla ihminen vastaa heidän puhutteluunsa nimeämällä jumalat ja olioiden olemukset. (HWD 39-40.) Tässä mielessä ihmisen oleminen "Olemista kysyvänä" täälläolona (Dasein) on lahja (Geschenk) (HWD 42). Samoin vihje on jumalten perspektiivistä katsottuna lahja ihmisille.

Kuten jo aiemmin on todettu, Japanilainen mieltii Dialogissa sitä, josko kysymys kielen ja Olemisen suhteesta olisi lahja (Geschenk), jonka Heidegger sai kohtaamassaan valonsäteessä (Lichtstrahl). (GS 88.) Kyseessä paljastuukin nyt olevan viittaus siihen, miten Heideggerille avautunut ajattelun tie (Denkweg) on seurausta jumalten antamasta lahjasta ja Heideggerin vastaamisesta tähän lahjaan. Kuitenkaan Heidegger ei ollut löytänyt oikeaa nimeä löydölleen (GS 89). Tämä voi Heideggerin käyttämän ontologian mukaan johtua siitä, että jumalat eivät olleet suostuneet olemaan läsnä nimeävässä sanassa (HWD 39-40). Hölderlin kirjoittaa *Heimkunftin* kuudennessa säkeistössä seuraavasti: "Schweigen müssen wir oft; es fehlen heilige Namen." (Hölderlin 1984,122). "Pyhät nimet" (heilige Namen) pitää ymmärtää jumalten läsnäolon ja mittakaavan antamisen mielessä samaan tapaan, kuin Heidegger puhuu Höderliniä käsittelevässä »...*dichterisch wohnt der Mensch...*« -esseessään runoudesta mittaamisena (Vermessen) (DWM 199-200). "Runollinen asuminen" on mittaamista maailmassa elämisenä, eli sovittautumisena siihen mittakaavaan, jonka jumalat läsnäolollaan antavat. Sovittautuminen on sitä, että ottaa vastaan olevan kokonaisuudessaan (fysis) sikäli kuin se ilmenee logoksen avaamina merkityksinä. Tällainen mittaaminen on erilaista kuin se, mistä Watts puhuu "harhan" yhteydessä. Potentian esiintuojana ihminen suhtautuu olevaan kokonaisuudessaan mahdollisuutena, joka avautuu hänelle lahjana. Vycinas antaa asiasta valaisevia esimerkkejä. Jos esihistoriallisen ajan ihminen huomaa luonnossa olevan ravitsevia kasveja, hän löysentää maata näiden kasvien ympäriltä, niin että ne saavat lisää kasvutilaa. Ihminen edesauttaa tällöin luontoa aineellistamaan potentiaansa, mutta hän antaa sen samalla tulla esiin omassa logoksessaan. (Vycinas 1969, 194.) Sovittautuminen jumalten

mittakaavaan on jumalten vihjeiden kuuntelua ja asioiden nimeämistä näiden vihjeiden mukaan. Jumalten vihjeet avaavat ihmisen olemiselle mahdollisuuksia.

3.2) Kerääntyminen

Kerääntyminen (Versammlung) on ontologinen, eri asioiden yhteenliittymisen tapaan liittyvä ilmiö, joka esiintyy Dialogissa usealla tavalla. Se ilmenee sekä olion (Ding), jumalien ja sanan keräävyytenä että Dialogin itsensä keräävän voiman kautta. Kaikkein hankalin kerääntymisen ymmärtämisen taso on se, jossa Olemisen itse täysin kätkeytyneenä ei-mikyytenä (Nichts) kerää kaiken yhteen. On vielä huomautettava, että kaikki "dialogisuus" ei toteuta kerääntymistä. Puhuttaessa Dialogin keräävyydestä tässä yhteydessä puhutaankin vain juuri Heideggerin ja Japanilaisen käymästä Dialogista.

Dialogiin liittyy Heideggerin mukaan jonkinlainen "keräävä voima" (versammelnde Kraft).

J Uns Japaner befremdet es nicht, wenn ein Gespräch das eigentlich Gemeinte im Unbestimmten läßt, es sogar ins Unbestimmbare zurückbirgt.

F Dies gehört, meine ich, zu jedem geglückten Gespräch zwischen Denkenden. Es vermag wie von selbst darauf zu achten, daß jenes Unbestimmbare nicht nur nicht entgleitet, sondern im Gang des Gespräches seine versammelnde Kraft immer strahlender entfaltet. (GS 95.)

Dialogi pystyy pitämään "varsinaisesti tarkoitettua" mutta "ei määritellystä" kiinni siten, että se ei pakene vaan aukaisee keskustelun kulussa keräävän voimansa. "Varsinaisesti tarkoitettu" ilmenee "säteilevänä" (strahlend). Myös Heideggerin valonsäteessä saama lahja on luultavasti tullut aikanaan tästä lähteestä. Dialogilla tuntuu näet olevan keskustelijoiden tietä ohjaava voima, jonka avulla se liittää käsitellyt aiheet yhteen:

- J So sind wir in der Tat auf dem Weg des Gespräches geblieben.
- F Wohl nur deshalb, weil wir, ohne es recht zu wissen, dem gehorchten, was nach Ihren Worten ein Gespräch glücken läßt.
- J Es ist jenes unbestimmte Bestimmende...(GS 106.)

Se on Japanilaisen mainitsema "määrittelemätön määrittelevä" (unbestimmte Bestimmende). "Määrittelemätön määrittelevä" käyttää keräävää voimaansa vaikka keskustelijat eivät nojaakaan siihen tietoisessa mielessä metodina. Se on kuin magneetti, joka vetää Dialogin asioita puoleensa keräten ne logoksena yhteen. Tämä ilmenee myös Dialogin keskustelijoiden asenteessa puhumiseen.

- J Wenn ich Sie also nach dem Hermeneutischen frage, und wenn Sie mich nach unserem Wort für das fragen, was bei Ihnen Sprache heißt, dann fragen wir einander des Selbe.
- F Offenbar; darum dürfen wir dem verborgenen Zug unseres Gespräches ruhig vertrauen...
- J solange wir Fragende bleiben. (GS 116.)

Keskusteluun liittyy "kätkeyty veto tai piirre" (verborgene Zug), jonka huomaan keskustelijat voivat "uskoutua" (vertrauen), kunhan vain pysyvät "kysyvinä" (Fragende). Vaikka "Zug" olisi normaalisti luontevinta kääntää "piirteeksi", käännän sen tässä kuitenkin "vedoksi", joka kuvaa mielestäni Dialogin kokonaisuuden yhteydessä paremmin Zug-termiin liittyvää temporaalista, suunnistautuvaa ja "magneettista" luonnetta. "Veto" on jotakin kohti, joka ei ole vielä tässä. "Kysyvänä oleminen" ei tarkoita toisen pommittamista kysymyksillä pelkästä uteliaisuudesta (GS 116). Se tarkoittaa sanaleikin mukaisesti "uskoutumista" (vertrauen) sille, joka on ihmiselle "alkuperäisimmin uskottu" (anfängliche Vertraute). (GS 120.) "Kätkeyty veto" noudattaa toimintamekaniikaltaan samaa kaavaa kuin vihje. Ihmisen "uskoutuminen" "kätkeyty vedon" valtaan on ihmisen vastaus hänelle annettuun lahjaan. "Kysyvänä oleminen" tarkoittaa tässä mielessä sitä, että ihminen on koko ajan

itselleen alkuperäisesti uskotun läheisyydessä. Tämä lähin hämmästyttää ihmistä aina uutena (jedesmal neu befremdet) (GS 94). Hämmästyminen ja "kysyvänä oleminen" on näin kreikkalaisen filosofian alkuperäinen hämmästyminen siitä, että oleva kokonaisuudessaan tulee ihmistä vastaan ja lisäksi vielä aina merkityksellisenä, jonkun logoksen hallitsemana.

Keskustelijat voivat uskoutua Dialogin kätkeytyyn vetoon (verborgene Zug) siksi että keskustelussa ei ole ensisijaisesti "puhutusta" vaan "sanotusta". "Reden ist Rede über... Das *Worüber* hat nicht notwendig, zumeist sogar nicht den Charakter des Themas einer Bestimmende Aussage". (SZ 161-162.) "Sanottu" on tämä *Worüber*, joka ei välttämättä tarjoudu itsessään puheen teemaksi. Sen sijaan keskustelijat ovat keskustelussa "sen olevan äärellä, josta keskustelu on" (bei dem Seienden, worüber die Rede ist). Se mikä keskustelussa ymmärretään, on ensisijassa "sanottu" (das Gesagte). (SZ 164). Nämä kohdat löytyvät *Sein und Zeitin* osasta 34, "Da-Sein und Rede. Die Sprache", johon Heidegger viittaa Dialogissa sanoen, että heidän keskustelunsa jälkeen Japanilainen haluaa ehkä lukea sen vielä tarkemmin. (GS 130.)

Heidegger painottaa Dialogissa sitä, miten Dialogin (ehkäpä kaikkien dialogien) tulisi "pysyä jatkuvasti tulevana" (fortwährend im Kommen bleibt) (GS 144). Dialogin "pysyminen jatkuvasti tulevana" tarkoittaa sitä, että keskustelijat ajattelevat yhdessä, eivätkä erikseen. Tällä on myös vaikutuksensa siihen, miten keskustelijat ymmärtävät keskusteltavat asiat.

F Ich bin überrascht, daß Sie so klar sehen.

J Wenn ich Ihnen im Gespräch folgen kann, glückt es. *Allein* gelassen, bin ich ratlos [...] (GS 120.)

Dialoginen ajattelutapa avaa Japanilaiselle mahdollisuuden ymmärtää jotain, jota hän ei pystyisi yksin ymmärtämään. Kyse on siitä, että Dialogi avaa keskustelijoille pääsyn sille alueelle, josta on puhe.

Jedes Gespräch kommt indessen sogleich ins Stocken und ins Fruchtlöse, wenn es sich nur im unmittelbar Gesprochenen einrichtet und sich darin versteift, statt daß die Sprechenden durch das Gespräch sich wechselweise erst in *den* Aufenthaltsort einlassen und sich zu ihm hinbringen, von dem her sie jeweils sprechen. Dieses Sicheinlassen ist die Seele des Gespräches. Es führt die Sprachenden ins Ungesprochene. (WD 110.)

Dialogisen ajatustavan sielu on siinä, että se laskee (sicheinlassen) ihmisen lähestymään sitä sanottua (das Gesagte), joka ei välttämättä antaudu keskusteltavaksi, vaan jää sanattomaksi. Mutta miten tällainen lähestymistapa voi tarjota keskustelijoille mahdollisuuden ymmärtää "sanotun" (das Gesagte)? Vastaus on mitä ilmeisimmin juuri ihmisten ja jumalien suhteessa. Ihmiset ja jumalat ovat Heideggerin Hölderlin-tulkinnan mukaan keskustelu:

»Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
Und hören können voneinander.« (HWD 38.)

Ihmiset ovat keskustelu, mutta eivät pelkästään keskenään, vaan myös jumalten kanssa. Kieli (Sprache) on olemuksellista (wesentlich) vasta keskusteluna (HWD 38). Ihmiset ja jumalat voivat kuulla toisiaan siksi, että he kuuluvat yhteen. Dialogin ymmärryksen takaava voima on siinä, että se johdattaa keskustelijat "sanotun" (das Gesagte) äärelle niin, että tämä "sanottu" avautuu määrittelemättömänä sitä hallinnoivan logoksen (jumala) piirissä. Dialogi johtaa näin keskustelijan keskusteluun jumalten kanssa. Heidegger vihjaa Dialogissa tähän suuntaan puhuessaan eräästä tapaamisesta hänen kotonaan Kreivi Kukin ja hänen vaimonsa kanssa.

F Unsere Gespräche waren keine gelehrte, eigens veranstaltete Diskussion. Wo dergleich stattzufinden schien, wie in den Seminarübungen, da schwieg Graf Kuki. Die Gespräche, die ich meine, ergaben sich wie ein freies Spiel in unserem Hause, wohin Graf Kuki auch bisweilen mit seiner Frau kam, die dann eine festliche japanische

Kleidung trug. Die ostasiatische Welt leuchtete dadurch heller, und die Gefahr unserer Gespräche kam deutlicher zum Vorschein. (GS 84)

Kreivi Kukin vaimon juhlalliset, japanilaiset asusteet ovat vihjeinä jotain, joka on johdattanut Heideggerin "sanotun", mutta puhumatta jätetyn asian äärelle. Tämä on itäaasialainen maailma. Tämä maailma on se logos, jonka kanssa Heidegger on ajautunut keskusteluun saapuessaan "sanotun" äärelle. Dialogin keräävä voima on siis pohjimmiltaan siinä, että kerää ihmiset ja jumalat yhdeksi keskusteluksi.

Kerääntyminen (Versammlung) kietoutuu Dialogissa myös Olemisen ja kuoleman yhteenkuuluvuuden teemoihin. Heidegger kutsuu Kreivi Kukiä Dialogin alussa nimellä "varhain kuollut" (früh Verstorbenen) (GS 81). Nimitys ei ole luultavasti pelkästään toteava, vaikka Kuki kuolikin suhteellisen nuorena, 53-vuotiaana. Esseessään *Die Sprache im Gedicht* Heidegger käsittelee Georg Traklin runoa, jonka nimi on *An einen Frühverstorbenen*. (SG 50, Trakl 1983, 65.) Runo ei näytä liittyvän teemoiltaan Heideggerin ja Japanilaisen keskusteluun, mutta sen tulkinta sisältää yhden huomion, jonka varaan Heidegger on osittain rakentanut Dialogin. Heidegger rinnastaa "varhain kuolleen" *Am Mönchberg* -runon käsittelemään kohtaan, joka menee seuraavasti:

Immer folgt dem Wanderer die dunkle Gestalt der Kühle

Über knöchernen Steg, die hyazinthene Stimme des Knaben,
Leise sagend die vergessene Legende des Walds [...] (SG 50, Trakl 1983, 55.)

Heideggerin mukaan "koleuden tumma hahmo" (dunkle Gestalt der Kühle) ei seuraa kulkijaa. Se lähtee hänestä (ausgehen), sikäli kun pojan (Knabe) ääni kätkee sisäänsä jotain unohdettua ja "kertoo sen ennalta" (*vorsagen*). (SG 50.) Kreivi Kukin merkitsee Dialogille samaa kuin pojan ääni runossa. Hänen läsnäolonsa puheessa muisteluna kätkee sisäänsä jotain unohdettua, ja samalla kertoo sen ennalta. Tämä unohdettu ja samalla ennalta avattu on

Oleminen itse. Heidegger on kirjoittanut, että kuolemassa kerääntyy Olemisen korkein kätkeytyneisyys (Verborgenheit) (S 20). Hän on myös kirjoittanut, että "kuolema on ei-mikyyden pyhättö joka ´vallitsee´ Olemisen salaisuutena" (Der Tod ist der Schrein des Nichts, [...] was aber gleichwohl west, sogar als das Geheimnis des Seins selbst). (D 180.) Salaisuuden (Geheimnis) voi ymmärtää siten, että jokin tulee meitä äärimmäisen lähelle, kuten koti (heim), mutta joka silti säilyy olemukseltaan hämmästyttävänä. Salaisuus on yleiseltä luonteeltaan jotain sellaista, joka näyttäytyy (sich zeigen) mutta samalla "peräytyy" (sich entziehen). (G 528.)

Kreivi Kukin muistelu tuo mukanaan ajatuksen kuolemasta. Kuolema on paikka, joka on "läsnäolo suojattuna poissaolossa" (ins Abwesen geborgenes Anwesen) (S 19). Tilanne on jokseenkin sama, kuin jos minä muistelisin jotain ihmistä, jonka tiedän nyt asuvan Venäjällä. Muistellessani tätä ihmistä myös Venäjä olisi jollain tavalla läsnäolevana mutta ei kuitenkaan konkreettisesti mukana ajatuksissani. Kreivi Kukin tapauksessa tämä paikka vain on kuolema. Mutta miten tämä liittyy Dialogiin? Heideggerin puhuessa Platonin dialogista *Ion* Japanilainen mainitsee, että hän pitää kovasti Platonin dialogeista. (GS 115.) Myös Dialogissa annettu hermeneutiikan etymologia, joka pohjautuu Hermes-jumalaan, on otettu Platonin dialogeista. (GS 115.) Tämä etymologia pohjaa Platonin *Kratylos* -nimiseen dialogiin, joka käsittelee sanojen syntyä ja merkitystä. (Platon 1978, 248.) *Kratylos* pitää kuitenkin sisällään myös monia muita Dialogin erityispiirteitä. Dialogin keräävyyden, kuoleman ja estetiikan suhdetta ajatellen katkema Hadeksesta nousee merkittäväksi:

Sokrates Selitän mitä ajattelen. Sanohan, kumpi pystyy lujemmin sitomaan elollisen olennon johonkin tiettyyn paikkaan, pakko vai kaipaus?

Hermogenes Kaipaus, ehdottomasti.

Sokrates Etkö usko, että monet pakenisivat Hadeksen luota, ellei hän sitoisi sinne menijöitä kaikkein lujimmalla kahleella.

Hermogenes Varmasti.

Sokrates Jos hän kerran sitoo heidät vahvimmalla kahleella, tuo kahle ei ole pakko vaan jokin kaipaus.

Hermogenes Ilmeisesti.

Sokrates On olemassa monenlaista kaipausta, eikö totta?

Hermogenes On.

Sokrates Jos hän tahtoo saada heidät sidotuksi kaikkein vahvimalla kahleella, hän siis kahlitsee heidät kaikkein voimakkaimmalla kaipauksella.

Hermogenes Niin.

Sokrates Onko olemassa voimakkaampaa kaipuuta kuin halu olla toisen seurassa, jotta itse tulisi paremmaksi?

Hermogenes Ei varmasti ole.

Sokrates Voimmekin sanoa, ettei kukaan halua palata sieltä tänne, eivät edes seireenit, vaan he samoin kuin kaikki muutkin ovat joutunut lumouksen valtaan: niin kauniita sanoja osaa Hades siis puhua. Tästä päätellen hän on täydellinen sofist ja kaikkien siellä olevien suuri hyväntekijä. Lähettäähän hän tänne meillekin niin paljon hyvää, hänellä on siellä niin suuri yltäkylläisyys, että hän on sen vuoksi saanut nimekseen Pluton [*plūtos*=riikkaus]. Ja ettei hän suostu olemaan ihmisten kanssa niin kauan kuin nämä vielä elävät ruumiissa, vaan hyväksyy heidät seuraansa vasta kun sielu on puhdistunut kaikesta ruumiillisesta pahasta ja ruumiin haluista - eikö tämä osoita filosofin mielenlaatua? Eikö se todista hänen oivaltaneen, että näin hän pystyy pitämään heidät luonaan sitomalla heidät hyveen kaipuulla, mutta jos heillä olisi vielä ruumiin kiihko ja hulluus tallella, ei edes hänen isänsä Kronos kykenisi pidättämään heitä luonaan vaikka köyttäisi heidät kuuluisilla kahleillaan?

Hermogenes Voi hyvinkin olla noin.

Sokrates Eikä nimi Hades ollenkaan johdu sanasta *aiedes*, näkymätön, vaan nimensäättäjä on antanut Hadekselle tämä nimen siksi että hän tuntee kaiken kauniin [*kala eidena*]." (Platon 1978, 243-244.)

Dialogia ajatellen asian voisi muotoilla seuraavasti: Hades on rikas kuoleman kuningas, joka antaa elävillekin paljon hyvää. Hän ja hänen logoksensa on aina läsnä puhuttaessa kauneudesta, ja se vetää puhujia puoleensa. Ihmisillä on kaipuu olla toistensa seurassa ja keskustella kauneudesta, jotta he tulisivat itse paremmiksi. He tulevat paremmiksi, kun he voivat keskustellessaan seistä kauneuden ja kuoleman jumalan logoksessa. Kuitenkin keskustelun varsinainen

täyttyminen on kuolemassa ja siirtymisessä Olemisen kätkeytymiseen, eimikyyden pyhättöön, suoraan keskusteluun Hadeksen kanssa. Kreivi Kuki on kuollessaan astunut tähän Olemisen kätkeytyneisyyteen, mutta häntä muistellessa keskustelijat kutsuvat tämän "kaiken kauneuden maan" mukaan keskusteluunsa. Heidegger on maininnut Dialogissa, että saavuttaakseen ihmiselle "alkuperäisesti uskotun", ei pitäisi pelätä outouden läpi kulkemista. (GS 120.) Tämä on selvästi yhteydessä siihen, miten "rohkeiden" (verwegenen) "pelko" (Angst) on "salaisesti sidoksissa luovan kaipauksen hilpeyden ja lempeyden kanssa" (im geheimen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht) (WM 118). "Kaipaus" (Sehnsucht) on tässä yhteydessä varsin paljastava ilmaus. Se kuuluu olennaisesti saksalaisen romantiikan sanastoon. Esim. Schlegelille Sehnsucht oli runouden keinunutta muiston ja odotuksen välillä (Williams 2004, 2). Heidegger mainitsee, että hänen ajattelunsa ei olisi päätenyt ikinä ajattelunsa tielle ilman hänen teologista "alkuperäänsä" (theologische Herkunft). Tämä "alkuperä" on kuitenkin jotain, joka säilyy aina tulevaisuutena (Herkunft aber bleibt stets Zukunft), jos nämä kaksi kutsuvat (rufen) toisiaan, ja mietiskelevä ajattelu (Besinnung) kotoutuu (einheimisch wird) tähän kutsuun. (GS 91-92.) Heidegger sanoo olleensa kiinnostunut Pyhien Kirjoitusten ja teologis-spekulatiivisen ajattelun suhteesta (GS 91). Dialogin tematiikan huomioon ottaen kyse on ollut mitä ilmeisimmin siitä, mistä puhutaan teologiassa ns. sakraalisena sanakäsityksenä.

Filosofinen kieli muodostuu käsitteistä, jotka symboloivat kohteitaan, olioita, niiden ominaisuuksia tai suhteita. [...] Teologiassa, ainakin sen ydinalueella, kieli toimii toisella tavalla. Sanojen ja niiden tarkoittaman asian suhde ei ole pelkästään semanttinen viittaussuhde, vaan myös ontologinen, olemiseen liittyvä asia. Teologiset lauseet eivät siis ainoastaan viittaa kohteisiinsa eli symboloi niitä, vaan se todellisuus, josta ne puhuvat, on lauseiden sanoissa läsnä. (Juntunen 2001, 74-75.)

Heideggeria on siis oletettavasti alkanut kiinnostaa se, miten jokin teksti voi vaikuttaa merkityksensä ilman että tämä merkitys on sidoksissa tekstin käsitteisiin. Hän on kuitenkin laajentanut tämän näkemyksen pelkästään teologisista teksteistä kaikkiin teksteihin. Tekstissä kohdattava vihje (Wink) on

jotain, jota ei päätellä vaan joka löydetään. Tämä vihje on lahjana (Geschenk) samalla jotain, johon ihminen vastaa, ja tämä vastaaminen määrittää hänen kohtalonsa. Mutta mikä on se "alkuperä" (Herkunft), se paikka joka on "läsnäoleva suojattuna poissaolossa"? Tämä on se "Olemisen kätkeytyminen" joka tulee ihmistä lähelle siten, että sen vihjeen kuullessaan (hören) ihminen tajuaa itselleen kaikkein "lähimmän" (Nächste) ja "alkuperäisesti uskotun" (anfängliche Vertraute), joka on siis kuuluminen (gehören) Olemiseen, joka kutsuu ihmistä puoleensa. Tämä "lähin" on ihmisen omin mahdollisuus, kuolema, jonka eksistentiaalinen ymmärtäminen vapauttaa ihmisen kätkeytyn potentian. Heideggerhan sanoo *Sein und Zeitissa*, että Daseinin oleminen on "olemista kohti kuolemaa" (Sein zum Tode) (SZ 252). Vasta oman "ei-olemisen" mahdollisuuden ja Olemisen kätkeytyneisyyden ymmärtäminen avaavat eksistenssin sen laajudessaan. Matkan aloittaminen vihjeen saamisena ja kuolemassa perillä oleminen ovat "alkuperänä" (Herkunft) ja tulevaisuutena (Zukunft) yhteys samaan paikkaan (Ort), joka on kuolema kaiken kauneuden kotina.

Dialogin viittaus Heideggerin Trakl-luentoön vihjaa myös Dialogin oman paikan (Ort) määrittämiseen (erörtern). Vaikka kuolema on muodollisesti paikka joka on "läsnäolo suojattuna poissaolossa" (ins Abwesen geborgenes Anwesen), niin se on kuolevaisille kokemuksellisesti jotain muuta. Heideggerin tulkinnan mukaan Traklin runouden paikka on "poissaolo kuolemassa" (Abgeschiedenheit). Tämä "poissaolo kuolemassa" kerää (versammeln) paikkana (Ort) kaiken yhteen. (SG 48.) Heidegger sanoo, että jokaisella suurella runoilijalla on vain yksi runo, jota hän pyrkii sanomaan, mutta tämä runo jää kokonaisuutena kuitenkin aina sanomatta. (SG 30.) Heideggerin mielestä kaikki Traklin runot osoittavat (zeigen) sanomatta jäävän runon yhteen paikkaan (Ort der ungesprochenes Gedichtes) (SG 35). "Poissaolo kuolemassa" ei ole kuitenkaan mikään tietty paikka (Ort), vaan pikemminkin se koko alue, joka määrittää Traklin runouden "pohjaväri" (Grundton). (SG 35.) Mikä on siis tämä "pohjaväri"?

"Poissaolo kuolemassa" (abgeschiedenheit) kuuluu Mestari Eckhartin, kuuluisan saksalaisen mystikon sanastoon. Hänen aikanaan se kirjoitettiin

muodossa "Abgescheidenheit". Seppo A. Teinonen kääntää termin sanalla "eronneisuus" pahoitellen samalla käänöksensä kömpelyyttä. Termi viittaa Teinosen mukaan tyhjennettynä olemiseen, vieraantumiseen maailmasta, neitseellisyyteen, vapaana olemiseen kaikesta luodusta ja tietämättömyyteen (unwizzen). (Teinonen 1985, 36.) Mestari Eckhartin mukaan Jumala on ihmisen sielussa tiedostamisessa (bekantnisse). Tämä on se sama tiedostaminen, jolla Jumala tiedostaa itsensä. Siksi ihmisen sielu on lähempänä Jumalaa kuin itseään. (Teinonen 1985, 34.) "Sen vuoksi luodut ovat sellaisia, että ne oikeasta luonnostaan rakastavat Jumalaa enemmän kuin itseään. Jos henki tuntisi oman eronneisuutensa (*abgescheidenheit*), se ei voisi enää taipua mihinkään [luotuun], vaan se pakostakin pysyttelisi vain eronneisuudessa." (Teinonen 1985, 47.) *Abgeschiedenheit*, jota kutsun tästä lähtien "eronneisuudeksi" Teinosen selittämässä mielessä, viittaa samaan vireeseen, josta Heidegger puhuu *Feldwegissä* "luopumisena" (*Verzicht*), joka antaa meille "yksinkertaisen ehtymättömän voiman" (*die unerschöpfliche Kraft des Einfachen*). (F 90.)

Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt. Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese- und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott. (F 89.)

Yksinkertaisuus johdattaa ajatuksen syvemmälle ihmisen ja olevan suhteeseen. "Eronneisuus" ei ole maailmattomuutta, se on "vieraantuneisuutta maailmasta" maailman banaalissa merkityksessä. Se on paluuta sellaiseen maailmayhteyteen, jossa jumala voi olla jumala ja ihminen voi olla ihminen. Kuoleman kokeminen "eronneisuutena" ei siis ole pohjimmiltaan negatiivinen asia, vaan siihen liittyy "luopumisena" (*Verzicht*) jumalan ja olioiden läheisyydestä kohoava ehtymätön voima. Tämä liittyy tiiviisti siihen, miten Heidegger selvittää kerääntymistä (*Versammlung*) esseessään *das Ding*.

Das Ding (Olio) on Heideggerin keskeisin kerääntymistä käsittelevä essee. Kupiainen kuvaa sen tyyliä mielestäni hyvin osuvasti "lähes hyperpoeettiseksi" (Kupiainen 2003, 18). Tässä esseessä Heidegger lähestyy ihmisen maailmassa-olemista kerääntymisen kautta. Kerääntymisen keskus on toisaalta olio, toisaalta "maailman maailmoiminen" (Welt weltet). Dialogin ja *das Dingin* käsittelemien teemojen yhteneväisyys on silmiinpistävää. Myös Tomio Tezuka mainitsee, että Heidegger oli ollut heidän keskustelunsa yhteydessä erittäin kiinnostunut japanin kieltä tarkoittavan sanan, "kotoban" tulkitsemisesta olioksi (Ding). (Tezuka 1996, 60.) Yritän seuraavaksi selvittää sitä, millaista olion keräävyys on ja miten se ilmee Dialogissa.

Olio ei ole esine tai objekti (Gegenstand) vaan itsenäinen (selbständig) ja itsessään seisova (D 168). Mikä tahansa oleva voi olla olio. Heidegger käyttää esimerkkinä mm. juomakannua (Krug). Juomakannu objektina on eri asia kuin juomakannu oliona. Objektina juomakannu ja sen merkitys rakentuu tiedon kautta. Kun ihminen suuntautuu jotain kohti lähestyen sitä objektina, ihminen pyrkii itse aktiivisesti määrittämään kohteen ja ymmärtämään sen olemuksen tai laadun sen kautta. Lähestyttäessä jotain kohdetta oliona ei kuitenkaan toimita näin vaan kohde jätetään silleen. Tällöin kohde voi itse paljastaa itsensä siinä maailmayhteydessä johon se kuuluu. Heideggerin selitys ruukun ruukkumaisuudesta menee seuraavasti:

Im Wasser des Geschenkes weilt die Quelle. In der Quelle weilt das Gestein, in ihm der dunkle Schlummer der Erde, die Regen und Tau des Himmels empfängt. Im Wasser der Quelle weilt die Hochzeit von Himmel und Erde. Sie weilt im Wein, den die Frucht des Rebstocks gibt, in der das Nährende der Erde und die Sonne des Himmels einander zugetraut sind. Im Geschenk von Wasser, im Geschenk von Wein weilen jeweils Himmel und Erde. Das Geschenk des Gusses aber ist das Krughafte des Kruges. Im Wesen des Kruges weilen Erde und Himmel. (D 174).

"Lahjan vedessä viipyilee lähde. Lähteessä viipyilee kiviaines, jossa on maan tumma uni, joka hedelmöittyy sateesta ja taivaan kasteesta. Lähteen vedessä

viipyilee taivaan ja maan häät. Häät viipyilevät viinissä, jonka antaa viinitarhan hedelmät, joissa on uskottu toisilleen maan ravitsevuus ja taivaan aurinko. Veden lahjassa, viinin lahjassa viipyilevät silloin taivas ja maa. Mäskäysveden lahja on ruukun ruukkumaisuus. Ruukun olemuksessa viipyilevät maa ja taivas.”

Katkelma tuo esille yhden tavan, jolla asiat voivat kerääntyä olion ympärille. Juomakannun juomakannumaisuus kerää ympärilleen koko sen merkitysten maailman, johon se kuuluu. Tämä maailma on kokemuksen historiallinen maailma. Tässä maailmassa sade hedelmöittää maan, josta kasvaa auringon avustuksella viinirypäleitä, joista viinintekijä valmistaa viinin. Tällainen maailma on selvästikin tekijän tiedon maailma eikä abstraktioiden maailma. Heidegger sanookin etsivänsä juomakannusta ja sen kokemuksesta sitä, mikä on ”läheisyys” (Nähe). Tämä ei ole hänen mukaansa tieteellistä ajattelua. (D 173.) Kerääntyminen liittyy myös laajemmin ajateltuun maailmassa-olemiseen. Se asettaa ihmisen omalle paikalleen maailmassa.

Im Geschenk des Gusses, der ein Trank ist, weilen nach ihrer Weise die Göttlichen, die das Geschenk des Schenkens als das Geschenk der Spende zurückempfangen. Im Geschenk des Gusses weilen je verschieden die Sterblichen und die Göttlichen. Im Geschenk des Gusses weilen Erde und Himmel. im Geschenk des Gusses weilen *zumal* Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen. Diese Vier gehören, von sich her einig, zusammen. Sie sind, allem Anwesenden zuvorkommend, in ein einziges Geviert eingefaltet. (D 175.)

Katkelma on merkitysyhteyksiään ajatellen kääntymätön, mutta sen voi kyllä selittää auki. Tällainen on omiaan muistuttamaan siitä, miten kaikki kokemus maailmasta on tietyllä tavalla traditioon ja kieleen sidottua, ja abstraktioiden kuvausvoima on hyvin vähäistä. ”Mäskiveden lahjassa, joka on juomaa, viipyilevät omalla tavallaan jumalalliset (Göttlichen), jotka saavat lahjaksi antamisen lahjan juomauhrin lahjana takaisin. Kuolevaiset ja jumalalliset viipyilevät mäskiveden lahjassa eri tavoin. Mäskiveden lahjassa viipyilevät maa ja taivas. Mäskiveden lahjassa viipyilevät *samaan aikaan* maa (Erde) ja taivas (Himmel), jumalalliset ja kuolevaiset (Sterblichen). Nämä neljä kuuluvat

‘vanhastaan yksimielisesti’ yhteen. Nämä ovat ‘ennen kaiken läsnäolevan esiintymistä’ yhdeksi nelikoksi (Geviert) liitetty”. Heidegger kiinnittää huomionsa viinin konsektoinnin rituaalisuuteen. Der Gusse pohjautuu hänen mukaansa sanoihin Guß, giessen, jotka palautuvat indogermaaniseen kantamuotoon ”ghu”, joka tarkoittaa "uhraamista" (opfern). Näin viinin kaataminen kannuun on alkuperäinen lahja jumalille. (D174.) Jumalat, jotka alun perin lahjoittivat viinin kuolevaisille (Sterblichen), saavat näin lahjansa takaisin kuolevaisten kaataessa juoman kannuun ja näin uhraten sen heille. Yksinkertainen ele, viinin konsektointi, kerää itsessään yhteen koko maailman maailmoimisen rakenteen

Myös Dialogissa puhutaan kuolevaisista (Sterblichen).

F Winke brauchen den weitesten Schwingungsbereich...

J worin die Sterblichen nur langsam hin- und herziehen. (GS 113.)

”Vinkit tarvitsevat laajimman ‘huojunta-alueen’ (Schwingungsbereich), jossa kuolevaiset liikkuvat vain hitaasti edes ja taas.” ”Huojunta-alue” on terminä hankalasti avautuva mutta sitäkin merkittävämpi. ”Huojunta” pyrkii viitaamaan ensisijaisesti merkityksen muodotukseen ja sen ei-staattiseen luonteeseen. Heidegger valottaa ”huojunta-alueen” merkitystä teoksessaan *Identität und Differenz*, jossa hän selvittää samalla myös vihjaamisen toimintaa. Ihminen on jotain olevaa (etwas Seiendes), ja kuuluu tällaisena Olemisen kokonaisuuteen (Ganze des Seins). Silti ihminen eroaa muusta olevasta siinä, että ihminen on ajattelevana olemuksena (denkende Wesen) asetettu avoimena Olemisen eteen, johon hän sovittaa itseään. Ihminen on Heideggerin mukaan varsinaisesti vain Olemiseen ”vastaamisen suhde” (Bezug der Entsprechung). Ihmisessä ”vallitsee” (walten) kuuluminen (Gehören) Olemiseen, ja tämä kuuluminen (Gehören) kuuluu (hören) Olemiseen siksi, että se on luovutettu (übereignen) Olemiselle. Tämä puolestaan tarkoittaa ”yhdistymistä tapahtumisessa” (vereignet in das Ereignis). Heidegger kutsuu tätä kaikkea kokonaisuudessaan ”leikissä toisilleen kuulumiseksi” (Zu-einander-Gehören im Spiel). (ID 39.) Kappale rakentuu taasen sanaleikkien varaan. Toisaalta on kyse kuulumisen ja kuulemisen leikistä, toisaalta yhdistymisen ja tapahtumisen leikistä. Joka

tapauksessa ihmisen ja Olemisen yhdistävä alue on ”tapahtuminen” (Ereignis). Heidegger sanoo, että Ereignis on samalla tavalla kääntymätön sana kuin kreikkalaisten logos ja kiinalaisten Tao. (ID 45.) Juuri Ereignis on se ”huojunta-alue” (schwingende Bereich), johon Dialogi viittaa. Tästä seuraa kielen kannalta mielenkiintoinen johtopäätös.

Das Ereignis als Er-ignis denken, heißt, am Bau dieses in schwingenden Bereiches bauen. Das Bauzeug zu diesem in sich schwebenden Bau empfängt das Denken aus der Sprache. Denn die Sprache ist die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung im schwebenden Bau des Ereignisses. (ID 46-47.)

Kieli ja ajattelu lepäävät ”kelluvalla alustalla” ja ovat riippuvaisia toisistaan. Ereignis, olevan ja Olemisen tapahtumisena mutta myös ihmisen ja Olemisen leikkinä, on kuin talon rakentamista keinuvalle alustalle. Ajattelua tai filosofiaa ei voi näin perustaa mihinkään teoreemoihin, vaan leikki (Spiel) on sen perusta. Tämä leikki on sekä maailman olemisen ontologinen periaate, että ihmisen omakohtaisesti maailmassa-olemisen tapahtumiseen sitova voima.

Ontologisena periaatteena Ereignis ja leikki saavat *das Dingissa* seuraavanlaisen selityksen.

Wir nennen das ereignende Spigel-Spiel der Einfalt von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen die Welt. Welt west, indem sie weltet. Dies sagt: das Welten von Welt ist weder durch anderes erklärbar noch aus anderem ergründbar. (D 181.)

Maa, taivas, jumalliset ja kuolevaiset heijastelevat toisiaan peilin tavoin. Jokaisen olion merkitys rakentuu tämän peilaantumisien leikin kautta. Leikki ei tarkoita tässä vakavan vastakohtaa, vaan se kuvaa sitä tapaa, jolla Olemisen ja oleva ovat. Leikki on olennaisesti spontaania toimintaa ennakoimattomuuden mielessä. Esimerkiksi jalkapallopelejä olisi aika tylsähköä seurattavaa, jos se noudattaisi sisällöllisesti aina samaa kaavaa. Gadamer sanookin, että pelin viehätys on juuri siinä, että me emme hallitse sitä, vaan se hallitsee meitä.

(Gadamer 1990, 112.) Ihminen on kuolevaisena osana tätä merkityksen rakentumista peilaantumisien leikin kautta, ja tämän osallisuuden kautta olio kerää ympärilleen "maailman maailmoimisen" (Welt weltet), joka tarkoittaa yhtä kuin sitä, että maailma aukenee meille merkityksinä. Olio on Olemisen ja olevan yhdistymistä keräävässä tapahtumisessa, joka tapahtuu oliosta itsestään käsin. Tätä on Ereignis. Ereignisin vastakohta on Ge-stell, teknikalisaatiolle ominainen kokoava asettaminen joka on Heideggerin mielestä luonteeltaan metafyyssistä. (Taminaux 1998, 199-200.) Ge-stell tarkoittaa jotakuinkin "asettamista järjestykseen". Se on asioiden tarkastelua jonkin valmiin kehikkona toimivan teorian kautta. Ge-stell on esillä myös Dialogissa. Esim. valokuva ja siihen liittyvä ajatus objektin reprensoinnista kuuluu tähän "kehikon kautta tarkkailun" piiriin. (GS 100.) Jo edellä mainittu Kreivi Kukin vaimon puku taas on hyvä esimerkki oliosta. Se saa itäaasialaisen maailman hohtamaan (leuchten) (GS 84).

Heidegger viittaa huomiota herättävällä tavalla Platonin *Ion* -dialogiin. *Ion* on ainoana sanana koko Dialogissa kirjoitettu kokonaan muusta tekstistä poikkeavalla ja varsin erottuvalla tavalla.

F [...] Der Ausdruck »hermeneutisch« leitet sich vom griechischen Zeitwort *hermeneuein* her. Dies bezieht sich auf das Hauptwort *hermeneus*, das man mit dem Namen des Gottes *Hermes* zusammenbringen kann in einem Spiel des Denkens, das verbidlicher ist als die Strenge der Wissenschaft. Hermes ist der Götterbote. Er bringt die Botschaft des Geschickes; *hermeneuein* ist jenes Darlegen, das Kunde bringt, insofern es auf eine Botschaft zu hören vermag. Solches Darlegen wird zum Auslegen dessen, was schon durch die Dichter gesagt ist, die selber nach dem Wort des Sokrates in Platons Gespräch **ION** (534e) *hermenes eisin ton theon* »Botschafter sind der Götter«. (GS 115.)

Runoilijat ovat siis jumalten "lähettiläitä" (Botschafter). Lähettiläs on henkilö, joka saa viestin ensimmäistä kertaa, ja vie sen sitten muille. Tämä "jumalallisen viestin" välittymisketju ja sen toiminta ovat Platonin *Ion* -dialogin keskustelun ytimessä.

Sokrates: [...] Se että pystyt hyvin käsittelemään Homerosta, ei johdu ammattitaidosta, kuten äsken jo sanoin. Sinut panee liikkeelle jumalallinen voima, samantapainen kuin on siinä kivessä jota Euripides nimittää magnesiaiseksi mutta tavalliset ihmiset Herakleen kiveksi. Kivi vetää puoleensa rautarenkaita, mutta lisäksi siitä siirtyy voimaa renkasiin niin että ne kykenevät itse kiven tavoin vetämään puoleensa muita renkaita. Rautarenkaan saattavat tällä tavoin tarttua toisiinsa pitkäksi ketjuksi, ja kaikkiin niihin siirtyy voimaa tuosta kivistä. Samalla lailla runotar antaa itse joillekuille jumalallisen innoituksen, ja kun innoittuneet tartuttavat haltioitumisen toisiinkin, heistä syntyy ketju. Kaikki hyvät eepiset runoilijat luovat kauniit runoelmansa jumalallisen innoituksen ja hurmion vallassa, eivät taidollaan. (Platon 1999, 113-114.)

Kohta puhuu magnetismista. Magnetismilla on Platonin mukaan sellainen ominaisuus, että se välittää rautarenkaaseen sellaisen toisia rautarenkaita puoleensa vetävän voiman, jota siinä itsessään ei muuten ole. Samanlainen ilmiö tapahtuu Platonin mukaan myös runoudessa. Heideggerin mainitsema "lähettiläs" vertautuu Platonin ajatuksessa niihin, joille runottaret antavat innoituksen, ja jotka sitten tartuttavat tämän haltioitumisen toisiin. Heideggerin viittaus *Ioniin* koskeekin pohjimmiltaan kerääntymisen olemusta, ei dialogisuutta sinänsä. Kerääntymisen keskipisteenä toimii se runotar, joka antaa innoituksen. Runous ja sen kauneus vetää ihmisiä puoleensa lumoten heidät. Lumous lähtee jumalista, jotka antavat lumoavat sanansa runoilijoille. Runoilijat kuulevat jumalten sanat ja välittävät ne kansalle. Mutta jumalten puheet ovat vihjeitä (HWD 45-46). Nämä vihjeet sijaitsevat olioissa ja niiden tavassa kerätä "maailma maailmoimaan". Siksi runous (Dichtung) on olennaisesti juuri jumalten ja olioiden nimeämistä (Nennen) vastaamisena jumalten puhutteluun (HWD 39-40, 42). Runouden magnetismi on jumalten kutsun kuulemista. Charles Taylor puhuu siitä, miten "entiteetit esittävät meille vaatimuksen tulla paljastetuiksi olioina" (Taylor 1998, 264). Runous on ymmärtääkseni vastaus tähän vaatimukseen.

Mutta jos runoilija on "jumalten viestinviejä", niin silloin hänen liikkeensä on kaksisuuntaista. Hän ei vie viestejä ainoastaan jumalilta ihmisille, vaan myös

ihmisten palautteen jumalille. Aikaisemmin esitetyt ajatukset vihjeiden tarvitsemasta "heilunta-alueesta" (Schwingungsbereich) ja ihmisestä "vastaamisen suhteena" (Bezug der Entsprechung) selittyvät juuri tämän viestinviejän toimen kautta.

- J Warum heben Sie auf diesen ursprünglichen Sinn des *hermeneuein* ab?
- F Weil dieser mich bewog, mit seiner Hilfe das phänomenologische Denken zu kennzeichnen, das mir den Weg zu »Sein und Zeit« öffnete. Es galt und gilt noch, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen; freilich nicht mehr nach der Art der Metaphysik, sondern so, daß das Sein selbst zum Schein kommt. Sein selbst - dies sagt: Anwesen des Anwesenden, d. h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfachheit. Sie ist es, die den Menschen zu ihrem Wesen in den Anspruch nimmt.
- J Der Mensch west demnach als Mensch, insofern er dem Zuspruch der Zwiefalt entspricht und sie so in ihrer Botschaft bekundet.
- F Das Vorwaltende und Tragende in dem Bezug des Menschenwesens zur Zwiefalt ist demnach die Sprache. Sie bestimmt den hermeneutischen Bezug. (GS 116.)

Heidegger mainitsee "hermeneuttisen suhteen" (den hermeneutischen Bezug), jota määrittää kieli. Ihminen on ihminen vain sikä kun hän "vastaa tai sopi yhteen" (entsprechen) "yhteenkietoutumisen" (Zwiefalt) "muistutuksen" (Zuspruch) kanssa ja todistaa tämän viestistä. "Yhteenkietoutuminen" on "läsnäolevien" (Anwesenden) ja "läsnäolon" (Anwesen) "yksinkertaisuus" (Einheit). Ihmisen tehtävä suhteessa "yhteenkietoutumiseen" on tuoda oleva (Seiende) esiin läsnäolevana (Anwesende). Oleva kohdataan läsnäolevana sikäli kun se kohdataan oliona (das Ding). Olio, joka on oleva "itsessään seivova" (selbständige) olomuoto, tulee ihmistä vastaan samoin kuin oleva kokonaisuudessaan (fysis), mutta nyt vain kerääntyneenä ja jäsentyneenä olion kautta. Oleminen, eli läsnäolo (Anwesen) avautuu oliossa tapahtuvan "maailman maailmoimisen" kautta. Mutta olio ei voi olla olio ilman ihmistä, joka

kuuluu kuolevaisena (Sterblichen) olion rakenteeseen. Niinpä ihminen, kun hän pyrkii sanallistamaan olevan, joka haluaa olla olio, toimii kuin Hermes, joka kulkee olevan (das Seiende) ja Olemisen (das Sein) väliä kuulostellen jumalien antamia vihjeitä (Winke) siitä, millä tavalla olevan voisi nimetä (nennen), jotta se voisi olla olio, läsnäoleva joka kannattelee koko maailman olemista jumalallisten, kuolevaisten, maan ja taivaan "peilautumisleikkinä" (Spiegel-Spiel).

Ihmisen ja "yhteenkietoutumisen" toiminnallinen leikki tarkoittaa sitä, että ihmisen ei voi enää sanoa olevan suhteessa Olemiseen ja olevaan, koska näiden ykseys "yhteenkietoutumisena" ei ole "ajattelun objekti" (Gegenstand des Vorstellens) vaan "Käytön vallitsevuutta" (Walten des Brauches).

F [...] Wohl dagegen möchte das Wort »Bezug« sagen, der Mensch sei in seinem Wesen gebraucht, gehöre als der Wesende, der er ist, in einen Brauch, der ihn beansprucht.

J In welchem Sinne?

F Hermeneutisch, d. h. hinsichtlich des Bringens einer Kunde, hinsichtlich des Verwahrens einer Botschaft.

J Der Mensch steht »im Bezug« sagt dann dasselbe wie: Der Mensch west als Mensch »im Brauch«...

F der den Menschen ruft, die Zwiefalt zu verwahren...

J die, soweit ich sehe, weder vom Anwesen her, noch vom Anwesenden aus, noch aus der Beziehung beider sich erklären läßt

F Weil die Zwiefalt selber erst die Klarheit, d. h. die Lichtung entfaltet, innerhalb deren Anwesendes als solches und Anwesen für den Menschen unterscheidbar werden...

J für den Menschen, der seinem Wesen nach im Bezug, d.h. im Brauch der Zwiefalt seht.

F Darum dürfen wir auf nicht mehr sagen: Bezug zur Zwiefalt, denn sie ist kein Gegenstand des Vorstellens, sondern das Walten des Brauches. (GS 119.)

"Käyttö" (Brauch) on monimielinen sana. Se tarkoittaa sekä "käyttämistä" että "tarvitsemista". Olemisen ja olevan "yhteenkietoutuminen" toisaalta käyttää ihmistä, mutta myös tarvitsee ihmistä. Samoin ihminen sekä käyttää kieltä että tarvitsee kieltä. Tätä tarkoittaa "hermeneuttinen suhde". "Tarvitseminen" ilmaisee samalla sen, mikä on meille ihmisinä "alkuperäisesti uskottu" (anfängliche Vertraute). Se on juuri meidän tehtävämme toimia hermeneutikkoina, Hermeksinä, jumalten viestintuojina, runoilijoina. Ilman tätä me emme ole varsinaisesti ihmisiä (GS 116). Hermeksen rooli on olennaisesti kuolevaisen (sterblich) rooli, ja se otetaan varsinaisesti vastaan vasta toiminnassa. "Yhteenkietoutuminen" "vaatii" (Anspuch) ihmistä osaansa (GS 116).

F So wäre denn der Mensch als der Botengänger der Botschaft der Entbergung der Zwiefalt zugleich der Grenzengänger des Grenzenlosen.

J Auf diesem Gang sucht er das Geheimnis der Grenze...

F das in nichts anderem sich Bergen kann als in der Stimme, die sein Wesen be-stimmt. (GS 129.)

Ihminen on "rajattomuuden rajankävijä" (Grenzengänger des Grenzenlosen), joka etsii rajan salaisuutta, joka ei voi kätkeytyä mihinkään muualle kuin siihen ääneen (Stimme), joka määrittää (be-stimmen) etsijän olemusta. "Rajattomuuden raja" on "yhteenkietoutumisen paljastumisen" (Entbergung der Zwiefalt) suhteen kahtalainen. Rajattomuus vallitsee sekä Olemisen ja olevan että ihmisen ja "yhteenkietoutumisen" välillä. "Yhteenkietoutumisen" esittämä "vaatimus" pohjaa *Sein und Zeitissa* mainittuun omantunnon (Gewissen) kutsuun (Ruf), joka puhuu vaikenemisen moduksessa (im Modus des Schweigens). (SZ 272-273.) Meidän arkipäiväinen kommunikaatiomme perustuu siihen, että kieli ei puhu itsenään. Mutta silloin kun kieli puhuu, se

ilmenee siinä, että me emme löydä sanaa sille, mitä yritämme sanoa. (WS 151.) Juuri se, että kieli tulee meitä lähelle kuitenkin samalla kätkeytymällä, ilmaisee rajan salaisuuden (Geheimnis). Jokin oleva vaatii tulla sanotuksi, mutta me tajuumme että me emme voi sanoa sitä, koska meille ei myönnetä sanaa. Heidegger saattaa pyrkiä kuvaamaan tällaista kokemusta puhuessaan Kreivi Kukin vaimon puvusta (GS 84).

Kokonaisuudessaan kerääntyminen (Versammlung) edustaa Heideggerin ajattelun keskeisintä mutta samalla hankalinta juonetta. Kerääntyminen ei ole ontologisen periaatteena aina sama, vaan se toimii eri tavoin eri asioiden yhteydessä. Oliot keräävät kukin omilla tavoillaan ympärilleen ”maailman maailmoimisen”, joka tarkoittaa yhtä kuin merkitysten avautumista tietyistä faktisista tilanteista käsin siihen itseensä kuulumalla. Olemisen kätkeytymisen olemukseen liittyvä kerääntyminen on itse asiassa koko ajattelun pohja. Me emme tiedä, miksi kaikki on, mutta tiedämme sen, että se kaikki on kohti ”ei-olemista”, joka ei paljasta mieltään, ja joka samalla antaa kaikelle olevalle sen Olemisen. Dialogin keräävyys on tämän ihmeellisen, keräävän voiman ilmenemistä vaikutuksena joka toimii silloin kun sitä ei estetä toimimasta keinotekoisin rajoituksin.

3.3) "jumalat"

Tässä vaiheessa on korkea aika kysyä, mitä Heidegger tarkoittaa jumalilla. Heidegger kysyy esseessään »...*dichterisch wohnet der Mensch...*«, kuka on Jumala (Gott), mutta sanoo sitten, että tämä kysymys saattaa olla ihmiselle liian hankala ja liian varhain asetettu. Sen sijaan Heidegger päättää kysyä, mitä on Jumala. (DWM 203.) Tästä lähtökohdasta pystyy antamaan ainakin joitain näkökulmia. Kun Heidegger puhuu jumalista tai Jumalasta, hän puhuu niistä ensisijaisesti ilmiöinä. Jumala tai jumalat eivät ole jotain, joiden olemassaolon Heidegger olettaa, vaan jotain, joka ilmenee niin historiallisesti kuin paikallisestikin. Jumalat ovat omalla tavallaan läsnä tai poissa kaikessa. Uutta aikaa luonnehtii ”jumalten poissaolo” (Entgötterung, Fehl Gottes)(ZW 76, WD

269). Esseessään *Das Ding* Heidegger kuvaa ”Jumalaa” (Gott) ja ”jumalallisia” (Göttlichen) seuraavalla tavalla.

Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walten dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht. (D 180).

Dialogin tulkintaa ajatellen kysymys ”Jumalasta” (Gott) ei ole ensisijainen, enkä siksi koskekaan siihen. Oleellisempaa on miettiä sitä, mitä ovat ”jumalalliset” (Göttlichen). Otto Pöggeler mainitsee, että maailman ymmärtäminen ihmisten, jumalten, taivaan ja maan liittona löytyy jo Platonin *Gorgiaksesta* kuin myös kiinalaisesta kirjallisuudesta. (Pöggeler 1963, 248.) Kiinalaisella kirjallisuudella Pöggeler tarkoittaa ilmeisesti taolaisia kirjoituksia. *De Dao Jingissä* ajatus ilmaistaan näin.

Menneisydessä Yhden saavuttivat -
 Taivas, josta tuli Yhden saavuttaneena selkeä,
 Maa, josta tuli Yhden saavuttaneena vakaa,
 jumalat, joista tuli yhden saavuttaneena jumalallisia,
 laaksot, joista tuli Yhden saavuttaneina runsaita,
 markiisit ja kuninkaat, jotka Yhden saavuttaneina järjestivät
 koko maan turvalliseksi. (Laozi 2001, 30.)

Taolaisen ajatuksen mukaan jumalat vaikuttaisivat kuuluvan maailman vakauden ja pysyvyyden piiriin.

Vincent Vycinas sanoo, että paneutuminen kreikkalaiseen jumaliin olisi olennaista Heideggerin myöhöisfilosofian ymmärtämisen kannalta (Vycinas 1969,178). Vycinas on ottanut esimerkkinsä suurelta osin Walter F. Otton, maineikkaan filologin kirjoista. Heideggerin tiedetään olleen hyvissä väleissä Otton kanssa. Heideggerin tiedetään myös olleen yhteyksissä saksalaisen filologian piiriin, jonka yhdistävä tekijä oli kiinnostus antiikin Kreikkaan ja Hölderliniin. Heidegger on siis oletettavasti ollut ainakin hyvin perillä aikansa filologiensa jumalattulkinnoista. Vycinas esittää kaksi vaihtoehtoista selitysmallia sille, mitä jumalat ovat olleet antiikin kreikkalaisille. Jumalat ovat joko logoksia, tai sitten ne ovat

”äärimmäisiä todellisuuksia” (Reality). Logoksena jumalat ovat maailmoja (world) merkitysten kokoontumisen mielessä (Vycinas 1969, 213-214). ”Äärimmäisinä todellisuuksina” jumalat ilmentävät ihmetystä siitä, että jotain ”on”. Kyse ei ole niinkään olemisen merkityksestä, vaan siitä, että sen yht’äkkiä tajuaa olevan, mutta ei tiedä sitä, mikä se on tai miksi se on. (Vycinas 1969, 218-221.) ”Äärimmäisinä todellisuuksina” jumalien voisi ajatella edustavan ”salaisuuden” (Geheimnis) yllättävää havaitsemista. ”Äärimmäinen todellisuus” ja logos eivät ole kuitenkaan toisensa poissulkevia vaihtoehtoja. Giorgio Collin mielestä logoksen vanhin myyttinen ilmaisu on labyrintti (Colli 1997, 26-27). Labyrinttiin heitetty ihminen on kuin olevan kokonaisuuden (fysis) keskeltä itsensä löytävä harhailija, joka etsii logoksen vihjeitä suunnistautumisensa avuksi.

George Kovacsin mielestä Heideggerin myöhäisfilosofian kohdalla myöskään uskonnolliseen uskoon (religious faith) liittyviä merkityksiä ei voida sulkea jumalan miettimisen yhteydessä pois laskuista (Kovacs 1990, 255). Heidegger joka tapauksessa vastustaa filosofis-dogmaattista ajatusta jumalasta.

Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Von der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie Fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. (ID 77.)

Jumalaan tai jumalten kanssa olemiseen liittyy selvästi pyhyiden kokemukseen pohjautuva toiminnallinen aspekti. Heidegger sanookin, että ”[o]hne das Heilige bleiben wir ohne Berührung mit dem Göttlichen. Ohne Angerührtsein vom Göttlichen bleibt die Erfahrung des Gottes aus.“ (GM 590.) Oleellista jumalassa on kuolevaisen näkökulmasta kokemus jumalan olemisesta. Kuolevainen voi olla jumalaan yhteydessä monilla tavoilla. Heidegger mainitsee itse mm. musisoinnin, tanssin, rukoilun ja uhraamisen. Jo aiemmin on tullut esille runoileminen ja viinin kaataminen kannuun. Jo näiden tilanteiden eroavaisuuksien myötä paljastuu se, että ”jumalalliset“ ovat tilanteiden mukaan

erityneitä samoin kuin muusat ovat eri runouden lajien mukaan eriytyneitä. "Jumalalliset" ilmenevät kuolevaiselle kokonaisvaltaisena merkityksenä, joka "strukturoidu" tapahtuman. Heidegger antaa asiasta hienon esimerkin.

Das kühle Licht entstammt dem Scheinen der Mündin (selanna). Rings um ihr Leuchten verblassen und erkühlen sogar, wie altgriechische Verse sagen, die Sterne. Alles wird »monden«. Der die Nacht durchschreitende Fremde heißt »der Mondene« [...]. (SG 44-45.)

Kaikki näyttäytyy "jumalallisen" yhteydessä "jumalallisen" valossa. Mutta "jumalallinen" ei keskitä kaikissa tai edes useimmissa tilanteissa huomiota itseensä. "Jumalallinen" on pyhyytensä läsnä olissa, ja tällaisena "jumalallinen" on osallisena rakentamassa olion ja maailman merkitystä. Uskontotieteessä tällaisesta jumalten läsnäolosta puhutaan hierofanian ja teofanian käsitteiden avulla. Hierofania tarkoittaa pyhän ilmentymisen muotoja ja tapoja (Eliade 2003, 10-11). Teofania puolestaan tarkoittaa jumalan ilmestymistä (Eliade 2003, 47). Eliaden mukaan "[u]skonnollinen symboli välittää sanomaansa silloinkin, kun sitä ei *tietoisesti* täysin ymmärretä, sillä symboli puhuttelee koko ihmistä, ei vain hänen järkeään." (Eliade 2003, 150.) Heideggerin ajatus "jumalallisten" läsnäolosta olissa on luultavasti samansuuntainen.

Michel Haar painottaa sitä, miten Heideggerin käsitys kreikan jumalista rakentuu filologisesti kolmen terminparin yhteenkuuluvuuteen. Yksi näistä on "nähdä"-merkitä" (*théaō* ja *daiō*) –termien pari. Tästä tulee myös sana *daïmôn*. *Daïmôn* on Haarin mukaan jumaluuden emanoituva voima, joka merkitsee, paljastaa, tutustuttaa, opettaa, ja tekee tämän kaiken yhdessä silmänräpäyksessä. Jumala on *Daïmôn*ina taivaan merkki (le signe du ciel) ja "tuntemattomuuden kirkkaus" (l'éclat de l'inouï), samalla kertaa olemisen ja jumallinen (*à la fois l'être et le divin*). (Haar 1990, 216-217.) "Jumalalliset" ovat Dialogissa läsnä edellä kuvatuilla tavoilla.

Heidegger kysyy Dialogin keskivaiheella Japanilaista hämmästyttävän kysymyksen: mikä on japanilaisten nimitys kielelle ja mitä he ymmärtävät

kielellä? (GS 108.) Dialogin loppupuolella, keskustelun kierreltyä monissa muissa asioissa Japanilainen antaa vieläkin epäröiden vastauksen.

F Wie heißt das japanische Wort für »Sprache«?

J (Nach weiterem Zögern) Es heißt »*Koto ba*«.

F Und was sagt dies?

J *ba* nennt die Blätter, auch und zumal die Blütenblätter. Denken Sie an die Kirschblüte und an die Pflaumenblüte.

F Und was sagt *Koto*?

J Diese Frage ist am schwersten zu beantworten. Indessen wird ein Versuch dadurch erleichtert, daß wir das *Iki* zu erläutern wagten: das reine Entzücken der rufende Stille. Das Wehen der Stille, die das rufende Entzücken ereignet, ist das Waltende, das jenes Entzücken kommen läßt. *Koto* nennt aber immer zugleich das jeweils Entzückende selbst, das einzig je im unwiederholbaren Augenblick mit der Fülle seines Anmutens zum Scheinen kommt.

F *Koto* wäre dann das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut.

J Herrlich gesagt; nur führt das Wort »Anmut« das heutige Vorstellen zu leicht in die Irre...

F nämlich weg in den Bezirk der Impressionen...

J denen die Expression zugeordnet bleibt als die Art der Befreiung. Hilfreicher scheint mir die Zuwendung zum griechischen Wort "kharis", das ich in dem schönen Spruch fand, den Sie in ihrem Vortrag »...dichterisch wohnt der Mensch...« aus Sophokles anführten, und das Sie mit »Huld« übersetzten. Darin spricht eher das wehende Ankommen der Stille des Entzückens.

F Zugleich noch anderes, was dort gesagt sein möchte, aber im Rahmen des Vortrages nicht dergetan werden kontte. Die "kharis" heißt dort "tiktousa" – die her-vor-bringende. Unser deutsches Wort dichten, tihton, sagt das Selbe. So kündigt sich im Spruch des Sophokles für uns an, daß die Huld selbst dichterisch, das Eigentlich Dichtende ist, das Quellen der Botschaft des Entbergens der Zwiefalt. (GS 134-135.)

Japanilainen mainitsee kuin ohimennen Heideggerin esseen »... *dichterisch wohnt der Mensch...*«, jossa Heidegger kääntää termin "kharis" saksan kielen sanalla "Huld". Käännös on merkittävä siksi, että toinen käännösvaihtoehto olisi "Anmut", tämänkin "suloa" tarkoittava sana, joka olisi kuitenkin vienyt ajatukset saksalaisen estetiikan tradition, eli Schillerin, Hegelin ja Kantin maailmaan. (GS 132-133.) "Huld" sen sijaan tarkoittaa suloa konkreettisemmassa, "jumalallisemmassa" mielessä. "Huld" esiintyy sanassa Huldgöttinnen, joka tarkoittaa "Sulottaria". "Sulottarille" löytyy monta suomenkielistä nimeä. "Graatit" pohjaa latinankieliseen sanaan Gratiae. Tähän pohjaa luultavasti myös englanninkielinen nimi Graces tai Three Graces. Termi "Kariitit" pohjautuu kreikankielen sanaan Kharites.

Sulottaret, eli Aglaia, Eufrosyne ja Thaleia kuvataan yleensä yhdessä, alastomina ja rinkitanssiin kerääntyneinä. He personoivat sellaisia asioita kuten kauneutta, luontoa, luovuutta, hedelmällisyyttä ja viehättävyyttä jossa on myös lumouksen maaginen aspekti. Tarkemmin määriteltynä Aglaia viittaa kauneuteen, Eufrosyne iloon ja Thaleia hedelmällisyyteen sekä kukoistukseen. Kuten kreikkalaisten jumalten sukupuut yleensäkin, on myös Sulottarien sukupuu varsin koukeroinen. Yleensä Sulotarten katsotaan olevan Zeuksen ja Euronymen tyttäriä. Zeus on Kreikan jumalista suurin ja edustaa itsestään selvästi taivasta. Euronyme on sen sijaan hämäämpi hahmo. Häntä kutsutaan "vaeltelijaksi" ja "määrääjäksi", mutta toisaalta hänet liitetään luomismyyteissä esiintyvään äitijumaluuteen. Siinä missä Zeus kuuluu Olympos-vuoren jumaliin, kuuluu Euronyme tätä aikaa edeltäneeseen ktoonisien jumalien piiriin. Toisinaan Sulottarien taas katsotaan olevan Dionysoksen ja Afroditen tyttäriä. Heideggerin Dialogissa omaksuma tapa suhtautua "Sulottariin" muistuttaa kuitenkin suuresti Platonin heistä antamaa etymologisoivaa kuvausta.

Sokrates [...] Riemu [*kharā*] merkitsee nähtävästi sielun laajentumista [*diakhysis*] ja sen vaivatonta virtausta [*rhoē*]. Viehätyks [*terpsis*] johtuu viehkeydestä [*terpnon*], joka aivan kuin hiipii [*herpei*] sielun halki henkäyksen [*pnoē*] tavoin. Oikea nimitys olisi ollut *herpnūn*, mutta ajan mittaan se on muuttunut muotoon *terpnon*. Hilpeys [*eufrosynē*] ei kaipaa selityksiä, jokainen näkee sen saaneen nimensä siitä, että sielu mukautuu hyvin yhteiseen liikkeeseen [*eu symferesthai*]. (Platon 1978, 262.)

Sokrates Itse sana 'kukoistaa' [*thallein*] kuvaa mielestäni poikasten kasvun nopeutta ja äkillisyyttä. Sanan laatija on aivan kuin pyrkinyt ilmentämään tätä muodostamalla tuon sanan sanoista *thein* [juosta] ja *hallesthai* [hypätä]. (Platon 1978, 255.)

On myös huomioitava, että Sokrates ajattelee kykenevänsä tällaisten jumalallisesta inspiraatiosta kumpuavien, oraakkeli- ja oraakkelimaisten sanojen sanomiseen sen tähden, että hän oli aiemmin aamulla kuunnellu muuatta Euthyfronia, josta tämä viisaus oli häneen oletettavasti tarttunut. (Platon 1978, 235.) Eufrosynē (Hilpeys) viittaa luonnollisesti "leikkivään ajatteluun" ja Dialogin "jatkuvaan tulemiseen" (GS 115, 144). Thalein ilmenee monissa "varjeluu"-liittyvissä kohdissa, mutta myös Nō-teatterin yhteydessä kohdattavan "tunnelman herättämisessä" (hana, Blüte) yhteydessä. Onhan Thalia myös teatteritaiteen muusa. Aglaia on kauneutena läsnä "Olemisen kätkeytymisessä kuolemassa" ja ikissä.

Sulotarten antama vihje johtaa kuitenkin myös toisaalle. Ateenan Akropolis-museosta löytyy reliefi noin ajalta 500 eKr., jossa Sulottaret on kuvattu yhdessä Hermeksen kanssa. (Carabatea 1997, 192.) Tuntuu, kuin Heidegger haluaisi tällaisilla vihjeillä johtaa tutkimuksen jäljet Hermeksen edustaman hermeneutiikan ja Sulotarten edustamien ominaisuuksien unohdettuihin yhteyksiin, jotka voisivat olla tie ulos metafyyssisen ajattelutavan hallinnoimasta maailmasta. Luultavasti tunnetuin yksittäinen Sulottarien kuvaus löytyy Ufficin galleriasta, Firenzestä. Täällä säilytetään Sandro Botticellin vuonna 1478 valmistunutta *Primavera*-teosta. Teoksen vasemmassa laidassa, heti Merkuriuksen, eli roomalaisten Hermeksen vastineen vasemmalla puolella, on

kolmen kevyeen huntuun pukeutuneen Sulottaren ryhmä. Sulottarien jälkeen oikealle mennessä tulevat Venus, Flora, Chloris ja Zephyr. Venus on luonnollisesti rakkauden jumalatar. Flora on roomalainen hedelmällisyyden ja kevään jumalatar, Chloris on hänen kreikkalainen vastineensa. Zephyr on puolestaan länsituuli. Hän on tuulista lempein, ja häntä pidetään hedelmällisyyden tuovana kevään viestintuojana. Koko teos on kevään ja renessanssin symboli, jossa kerääntyvät yhteen myös kaikki Heideggerin Dialogin keskeiset teemat; hermeneutiikka viestin tuomisena (Merkurius ja Zephyr), "sulous" ja "Olemisen ylenpalttisuus" eri muodoissaan konkreettiseen mytologiaa sidottuna (Sulottaret) sekä kevät ja uudestisyntyminen (Flora). Näin ei lienekään sattumaa, että Heideggerin Japanilainen haastattelija on Dialogin mukaan lähdössä Firenzeen, mutta matka siirtyy, kun Heidegger haluaa mielellään jatkaa heidän keskusteluaan vielä seuraavanakin päivänä. (GS 126.)

Kokoavana yhteenvetona voi sanoa, että jumalat liittyvät Heideggerin ajattelussa ensisijaisesti merkitysten olemisen tapaan. Jumalien läsnäolo on välttämätöntä sille, että asiat ovat ihmisille kokemuksellisesti mielekkäitä. Jumalten mukanaan tuoma merkitys on osallistuvaa erotuksena rationalismin näkemykselle merkityksestä tiedettävänä asiana. Jumalten läsnäolo merkityksissä tuo niihin mukanaan salaperäisyyden, kätkeytyneisyyden ja pyhyiden aspektit. Dialogia ajatellen Sulotarten läsnäolo tuo mukanaan innoituksen ja ajattelun kukoistuksen, mutta myös kätkeytyneellä tavalla ajattelun kasvamisen faktisuuden maaperästä. Ajattelu on paikallista, ei universaalista. Sulottaret asuvat Botticellin taulussa Firenzessä, siellä missä he renessanssin aikoihin syntyivät uudestaan.

4.) Taide ja estetiikka

4.1) Japanilaisen estetiikan traditio

Heideggerin ja kreivi Kukin keskustelut olivat yrittäneet tuoda esiin itäaasialaisen taiteen ja runouden olemuksellisen luonteen. Tämä ei ollut kuitenkaan onnistunut japanin ja saksan kielten erilaisuuden takia. (GS 85.) Ongelma on osittain siinä, että japanilaisen estetiikan käyttämä terminologia toimii aivan toisella tavalla kuin länsimaisen estetiikan käsitteistö. Pyrin seuraavaksi avaamaan alustavasti tätä japanilaisen estetiikan ajattelutapaa ja terminologiaa.

Heidegger ei puhu teoksissaan paljon itämaisestä taiteesta tai estetiikasta. Dialogissa ilmenevät termit iki, iro, ku, ja kotoba. Heideggerin vuonna 1958 käymässä, *Die Kunst und Denken* -nimisessä, zen-taidetta käsittelevässä keskustelussa puhutaan siitä, miten japanissa on kaksi nimeä taitelle. Ensimmäinen nimi on noin 70 vuotta käytössä ollut länsimaalaisen estetiikan ajattelua seuraten muodostettu uudissana »Gei-jiz«. Toinen on vanhempi, japanilaisesta eksistenssistä nouseva »Gei-do«, joka tarkoittaa taiteen tietä. "Do" viittaa tässä kiinalaiseen taon, ja tämän myötä taiteen käsittely ja tulkinta siirtyy länsimaisen estetiikan piiristä osaksi täysin toisenlaista maailmaa. (KD 552-553.) Heidegger käyttää tässä keskustelussa myös esimerkkinä zen-buddhalaisuuteen liittyvää ymmärtämisen tapaa: "Ich möchte mit einem *Koan* schließen, das das Lieblingskoan von Meister Hakuin war: (hebend eine Hand) »Höre den Ton des Klatsches *einer* Hand!«" (KD 557.) Samana vuonna käydyssä toisessa keskustelussa, joka kulkee nimellä *Wechselseitige Spiegelung - Gespräch zwischen Shinichi Hisamatsu und Martin Heidegger am 19. Mai 1958* Heidegger ja Hisamatsu puhuvat Paul Kleen maalauksesta *Heilige aus einem Fenster*. Hisamatsu sanoo, että teoksen väriytyks on erittäin sabi, johon Heidegger vastaa, että myös hän pitää tästä maalauksesta. Hisamatsu huomauttaa myös, miten Kleen maalaus muistuttaa jollain tavoin japanilaista kalligrafiaa. Heidegger on myös tästä samaa mieltä. (WSG 778.) On oletettavaa, että Heidegger on ollut Dialogin kirjoittamisen, tai ainakin sen viimeistelyn aikoihin hyvin tietoinen japanilaisesta estetiikasta sekä sen

ajattelutavasta. Kun Heidegger puhuu Dialogin alussa siitä, miten hän oli keskusteluissaan Kukin kanssa voinut vain aavistella kaukaa, mitä iki tarkoittaa, tai kun hän puhuu siitä, miten estetiikka nousee (stammen) ajattelumallina ja sanana eurooppalaisesta ajattelusta, ja miten sen siksi täytyy säilyä vieraana itäaasialaiselle ajattelulle, on helppo havaita yhteys *Die Kunst und Denken* -keskustelun teemojen kanssa. (GS 81-82. vrt. KD 552-553.)

Japanilainen taide ja estetiikka rakentuvat "hienovaraisuuden" (sensitivity) varaan. Hienovaraisuudessa on kyse sävyjen ja vivahteiden aistimisesta. Stanley-Baker ajoittaa "hienovaraisuuden" estetiikan synnyn 1000 -ja 1100 lukujen hovikulttuuriin. Tällöin nousi myös esiin huomio siitä, miten tiettyjen asioiden, kuten joidenkin kukkien tai romaanihenkilöiden, kauneus kärsi visuaalisen muodon saadessaan. (Stanley-Baker 2000, 82-83.) Monet termit ovat kuitenkin huomattavasti tätä vanhempaa perua. Näin on esim. yūgenin kohdalla. Japanilaisen estetiikan keskeisimmät termit ovat yūgen, kokoro, kotoba, aware, sabi ja wabi. Suichi Kato sanoo, että nämä termit ovat syntyneet eri aikoina, mutta säilyneet silti käytössä jaotellen eri ilmiöitä: aware (tai 'mono no aware') on syntynyt Heian-kaudella (794-1185). Yūgen on syntynyt Kamakura-kaudella (1192-1333). Wabi ja sabi ovat syntyneet Muromachi-kaudella (1333-1573) ja iki Tokukawa-kaudella (1603-1867). Meiji-kaudenkin (1868-1912) jälkeen runoilijat pyrkivät awareen, Nō-näytelijät yūgeniin, teemestarit sabiin ja geishat ikin. (Kato 1979, 5.)

Steven Heine käsittelee yūgenia laajasti valottaen sen suhteita taolaisuuteen ja kielenkäyttöön. Yūgeniin liittyvät merkitykset palautuvat aina muinaisiin taolaisiin teksteihin, *I Chingiin* ja *De Dao Jingiin*. Sanan alkuosa, yū, viittaa "sumuiseen ja aisteille epäselvään, eräänlaiseen huntuun joka on vihje ylevämmistä todellisuuksista" (loftier realms). Gen taas on "äärimmäisen pimeyden tavoittamattomien syvyyksien tyyni rauha" (calm repose of the unfathomable depths of ultimate darkness). (Heine 1990, 17.) Heinen mukaan näiden kahden yhdistyminen yūgenissa viittaa siihen, että "epäselvä" paljastaa maallisen maailman positiivisen, hengellisen syvyyden. (Heine 1990, 17-18.)

Alan W. Watts katsoo yūgenin melko toivottomasti kuvattavaksi. Hän tyytyy sanomaan ainoastaan, että yūgen kuvaa ”eräänlaista mysteeria”, josta esimerkit puhuvat paremmin kuin hänen selityksensä. (Watts 2002, 219.)

Meri tummuu;
villien sorsien äänet
ovat himmeän valkoiset.

Watts pyrkii ehkä sanomaan saman kuin Ryōkan: "[...]jos salaperäistä hämärää koettaa valaista, vajoaa yhä syvemmälle erittelyn suohon" (Ryōkan 2000, 164). Yūgen ei kuulu tiedon maailmaan, vaan se lähestyy ihmistä samalla tavalla yllättäen kuin salaisuus (Geheimnis). esimerkkirunoa ja yūgenia voisi tuki lähteä tulkitsemaan metaforisesti ottamalla lähtökohdaksi vaikkapa sorsien lähdön ajallisen sulautumisen tummuvan meren ja syksyn alkavien myrskyjen vaahtopäihin, mutta tällainen tuntuisi kuitenkin varsin pinnalliselta, sillä yūgenissa ei selvästikään ole kyse kielellisistä ilmiöistä, vaan jostain joka on kielen takana saavuttamattomissa. Yūgenissa on selvästikin jonkinlainen tajuamisen aspekti. Se tulee hyvin lähelle esimerkkiä, jonka Vycinas on poiminut Walter F. Otton kirjasta *Die Gestalt und das Sein*. Tässä esimerkissä tutkija lukee työpäivän päätteeksi Hölderlinin runoa. Runo vaikuttaa häneen niin, että tieteellinen tapa tarkastella maailmaa ei yht'äkkiä merkitsekään hänelle enää mitään. Hän kokee runon kautta yön (die Nacht), ja tajuaa samalla, että mikään tieteellinen selitys siitä ei koskettaisi sen todellisuutta. (Vycinas 1969, 219-220, Otto 1955, 216.)

Tsurayukin esipuheessa 900-luvun alussa julkaistuun *Kokinshū*-runokokoelmaan yūgen selitetään seuraavasti:

It is only when many meanings are compressed into a single word, when the depths of feeling are exhausted yet not expressed, when an unseen world hovers in the atmosphere of the poem, when the mean and common are used to express the elegant, when a poetic conception of rare beauty is developed to the fullest extent in a style of surface simplicity – only then, when the conception is exalted to the highest degree and “the words are too few,” will the poem, by expressing one’s

feelings in this way, have the power of moving Heaven and Earth within the brief confines of thirty-one syllables and be capable of softening the hearts of gods and demons. (Miner 1968, 102.)

Oscar Benl painottaa Nō-teatterin yhteydessä yūgenia. Benl lainaa yūgenin yhteydessä Herman Bohnersin muotoilua.

Yūgen, das ist 'geheimnisvoll-tief am lichten Tag' wie der tiefe himmlische Azur, wie das tiefe Blaugrün des Meeres, wie der Zauber, der dich anspricht aus jeder Blume. Seami ringt um diesen Ausdruck. Das königliche Auftreten, die Vornehmheit bis in die letzte jeder Bewegungen, jedes inneren Sinnes, der Adel des Seins in der Erscheinung, das ist *Yūgen*. (Benl 1952, 120.)

Hors Hammitzsch tulkitsee, että yūgen on ”ikuisesti muuttumaton, esityksen muutosten takana vaikuttava voima” (die ewig unveränderliche, hinter dem Wandel der Darstellung wirkende Kraft). (Hammitzsch 1954, 286.) Kun Japanilainen puhuu Dialogissa määrittelemättömästä määrittävästä (unbestimmte Bestimmende), joka johtaa heidän keskusteluun, tai kun Heidegger puhuu keskustelun ”kätkeystä vedosta tai piirteestä” (verborgenen Zug, ”veto” viittaa luonnollisesti runouden magneettiseen vetoon), jolle keskustelijat voivat jättää itsensä, voi ilmauksissa helposti aistia yhteneväisyyksiä yūgeniin. (GS 106, 116.) Bohnersin yūgenin kuvaus tulee myös monella muulla tavalla lähelle Heideggerin Dialogia. Bohnersin kielellinen ilmaisun tapa lähestyy silmiinpistäväällä tavalla Heideggerin esseessään *das Ding* käyttämää runollista ilmaisua. Dialogin tarkempi analyysi puolestaan osoittaa, että Dialogi rakentuu pitkälti *das Ding* esseessä luonnosteltujen Olemisen teemojen ympärille. Bohnersin ilmaus ”Yūgen on olemisen aateluus ilmestymisessään” (der Adel des Seins in der Erscheinung, das ist *Yūgen*) muistuttaa niin ikään paljon Heideggerin Dialogissa Japanilaisen suuhun laittamaa ilmausta, ”meille tyhjyys on jaloin nimi sille, mitä Te haluaisitte sanoa sanalla Olemisen” (Für uns ist die Leere der höchste Name für das, was Sie mit dem Wort »Sein« sagen möchten). (GS 103.) Yūgenin voi aistia myös seuraavasta Morotadan haikusta.

Tuuli kahisee
 vuoristokylän puissa.
 Syvälle yöhön
 hirven huuto kajahtaa
 unien tuolle puolen.

(Anhava 2000, 162.)

Samoin myös seuraavasta *Genjin-tarinan* katkelmasta:

Kuu oli noussut. Genji ja Hotaru joivat viiniä ja puhelivat menneistä ajoista. Utuinen, kaunis kuu hohti taivaalla, sateen jälkeinen tuulenviri kantoi mukanaan vienoa luumunkukkien tuoksua johon sekoittui kaikkialla kartanon vaiheilla leijuva viehättävä suitsukkeiden tuoksu: tunnelma lumosi jokaisen. (Murasaki 1990, 81.)

Kokoro ja kotoba liittyvät tiiviisti yhteen. Heine siteeraa artikkelissaan Teikaa, joka on sanonut, että kotoba ja kokoro ovat kuin ”linnun kaksi siipeä” (Heine 1990, 64). Käsittelen tässä kuitenkin vain kokoroa, koska kotoballe on varattu oma lukunsa.

Kokoro tarkoittaa ”sydäntä” tai ”mieltä” (Heine 1990, 64). Se on jokaisen ilmion olemus (essence) ja ydin (core) (Kato 1983, xiv). Kokorolla on myös harmonisoiva merkitys. Japanilaisessa ajattelussa on tehty erottelu ”itseiden sydämen” (shishin, the heart of the self) ja ”asioiden sydämen” (kokoro, heart of things). Tällöin kokoro tarkoittaa sitä periaatetta (Principle), tunnetta (feeling) tai hyvettä (virtue), joka harmonisoi itseiden (self) ja universumin. (Kato 1983, 146.) Kokoro liittyy myös bushidoon ja taistelutekniikkaan. Taistelutekniikassa on erotettavissa kaksi näkemisen tapaa: näkeminen hengen avulla (seeing with the spirit) ja näkeminen silmällä (seeing with the eye). Näkeminen hengen avulla tarkoittaa intuitiota, jonka pitäisi hallita tilannetta ohi silmällä näkemisen. Silmällä näkeminen liittyy vain senhetkisen tilanteen havaitsemiseen, kun hengellä näkemisessä taas tajutaan koko ympäröivä asetelma. Tavoitteena on spontaani ja säännötön toiminta, jota kuvataan nimellä ”tyhjyyden tie” (the way of void). (Kato 1983, 22-23.) Tässä mielessä kokoro viittaa itse-

reflektioimattomaan olemiseen (Watts 2002, 43,168). Tsurayukin mukaan kokoro on poeettista luovuutta, joka kukoistaa kuin luonnon voima vastauksena vuodenaikoihin ja elementteihin. (Heine 1990, 75.)

Heideggerin Dialogissa käsittelemien teemojen valossa kokoro rinnastuu ainakin vihjeen kuulemisen ja vihjeeseen vastaamisen ontologiseen rakenteeseen, mutta sillä vaikuttaisi olevansa yhteytensä Olemisen avoimuuteen. Santanen mukaan "[Heidegger] katsoo runoilijan olevan itse kokoava merkki. Runoilija kantaa alkuaan kaikkea sydämessään (*Gemüt*) [...]" (Santanen 2006, 296.) Hölderlin käyttää termiä "intiimiys" (Innigkeit), joka tarkoittaa jotain sellaista, joka kokoaa keskennään riitelevät asiat yhteen. (HWD 36.) Santanen (2006, 284) liittää tämän "intiimiyden" runouden "perusvireeseen" (*Grundstimmung*), jossa puhuu Olemisen ääni.

Runoilijan puhe kohoaa tietystä virittyneisyydestä (*Stimmung*), joka määrittää (*be-stimmt*) perustan ja pohjan sekä virittää kauttaaltaan (*durchstimmt*) tilan, jossa runollinen sanominen säättää tietyn olemisen. Tätä virittyneisyyttä Heidegger kutsuu runouden perusvireeksi (*Grundstimmung*). (Santanen 2006, 282.)

Yūgenin, sabin, awaren ja wabin voi hyvin ajatella tällaisiksi "perusvireiksi", jossa asioiden "sydän" (kokoro, *Gemüt*) avautuu ihmisen ja maailman virittyneessä (*Stimmung*) kohtaamisessa.

Sabi kuvaa yksinäisyyden tunnetta buddhalaisessa maailmasta irtautumisen mielessä. Katon mielestä sabia kuvaa "koruton yksinkertaisuus, jossa on melankolian häväihdys" (austere simplicity tinged with melancholy) (Kato 1979, xx). Alan W. Watts antaa esimerkiksi haikun, jonka tekijää hän ei mainitse. (Watts 2002, 218.)

Räntää sataa;
pohjaton, loppumaton
yksinäisyys.

Sabi vaikuttaisi olevan hyvin lähellä awarea, joka kuvaa kaihoisaa ja nostalgista muistelua. Stanley-Bakerin mukaan aware (tai Mono-no-aware) tarkoittaa asioiden paatosta (pathos). Se on yhteydessä myös melankoliseen tietoisuuteen ihmisen elämän ohikiitävyydestä. (Stanley-Baker 2000, 77, 83.) Watts ilmaisee asian esimerkkirunon ja sen selityksen avulla hienosti sanoessaan että ”Aware on kaiku menestä ja rakastetusta” (Watts 2002, 218-219).

Kukaan ei asu Fuhan muurin luona;
puinen parveke on pudonnut;
jäljellä on vain
syystuuli.

Myös seuraava Tsurayukin haiku taviottaa mielestäni awaren merkityksen.

En tunne enää
ystäväni sydäntä.
Vain luumunkukat
yhä tuoksuvat niin kuin
tuoksuivat kerran ennen.

(Anhava 2000, 121.)

Wabi kuvaa asioiden ”sellaisuuden” yllättävää tajuamista. Kato liittää wabin rauhallisuuden (tranquillity) tunteeseen, etenkin liittyneenä maalaismaiseen luontoon (Kato 1983, xvi). Wabissa tuntuu olevan mukana eräänlaista satoriin liittyvää hämmästyneisyyttä ja spontaaniutta. Wattsin antaa esimerkkirunon, joka ei ehkä ensisilmäykseltä vaikuta pitävänsä sisällään rauhan merkityksiä (Watts 2002, 218).

Risuveräjä,
lukoksi
etana.

Japanilaisessa estetiikassa on myös jotain platonilaiseen aistillisen ja yliaistillisen erotteluun viittaavaa.

- F Ihre Erfahrung bewegt sich demnach im Unterschied einer sinnlichen und übersinnlichen Welt. Auf dieser Unterscheidung ruht, was man seit langem die die abendländische Metaphysik nennt.
- J Sie rühren jetzt mit dem Hinweis auf den die Metaphysik durchherrschenden Unterschied an die Quelle der Gefahr, von der wir sprachen. Unser Denken, wenn ich es so nennen darf, kennt zwar Ähnliches wie den metaphysischen Unterschied; dennoch läßt sich die Unterscheidung selbst und damit ihr Unterschiedenes nicht durch die abendländischen metaphysischen Begriffe fassen. Wir sagen *Iro*, d. h. Farbe, und sagen *Ku*, d. h. das Leere, das Offene, der Himmel. Wir sagen: ohne *Iro* kein *Ku*.
- F Dies scheint genau dem zu entsprechen, was die europäische, d. h. metaphysische Lehre von der Kunst sagt, wenn sie die Kunst ästhetisch vorstellt. Das *aistheton*, das wahrnehmbare Sinnliche, läßt das *noeton*, das Nichtsinnliche, durchscheinen. (GS 96-97.)

Tyhjyys (Ku, Leere) ei tule esille ilman väriä (Iro, Farbe). Tämä havainnollistuu parhaiten minimalistisissa ja monokromaattisissa kalligrafioissa. Niiden valkoinen ala, ”tyhjyys”, ei ole samaa tyhjyyttä kuin koskemattoman kankaan tai paperiarkin tyhjyys. Japanilaisessa musiikissa ”tyhjyys” on äänetön hetki (silent interval or pause, ma) äänien välillä (Alland 1979). Tämä tyhjyys on merkittävämpää kuin se, mikä ilmaistaan värein, sanoin ja äänin. Plastisen taiteen yhteydessä Heidegger puhuu siitä, miten tyhjyys leikkii paikan (Ort) ”etsiväis-luonnostelevana säätämisenä” (suchend-entwerfenden Stiften). (KR 209.) Eseessään *Das Ding* Heidegger antaa yhden esimerkin siitä, miten tyhjyys ”leikkii paikan säätämisenä”. ”Die Leere ist das Fassende des Gefäßes. Die Leere, dieses Nichts am Krug, ist das, was der Krug als das fassende Gefäß ist.” (D 170.) Heidegger yhdistää myös Dialogissa tyhjyyden (die Leere) ei-mikyyteen (Nichts).

- J In einem selbst unsichtbaren Schauen, das sich so gesammelt der Leere entgegenträgt, daß in ihr und durch sie das Gebirge erscheint.

- F Die Leere ist dann dasselbe wie das Nichts, jenes Wesende nämlich, das wir als das Andere zu allem An- und Ab-wesenden zu denken versuchen.
- J Gewiß. Deshalb haben wir in Japan den Vortrag »Was ist Metaphysik?« sogleich verstanden [...]. (GS 103.)

Japanilainen taide ei siis esitä mitään, mutta sen kautta ilmenee jotain ”olemuksellista” (Wesende). Tämä on tuttu piirre myös Heideggerin estetiikasta. Esseessään *Der Ursprung des Kunstwerkes* Heidegger sanoo, että taideteos, kuten esim. kreikkalainen temppeli, ei jäljittele mitään. (UK 27.) Heidegger tekee myös mielenkiintoisen rinnastuksen ei-mikyyden (Nichts) ja Olemisen aukeaman (Lichtung) välille.

Inmitten des Seienden im Ganzen west eine offene Stelle. Eine Lichtung ist. Sie ist, vom Seienden her gedacht, seiender als das Seiende. Diese offene Mitte ist daher nicht vom Seienden umschlossen, sondern die lichtende Mitte selbst umkreist wie das Nichts, das wir kaum kennen, alles Seiende. (UK 39-40.)

Se on ”olevampi kuin oleva” ja se ympäröi kaikkea olevaa. Koska japanilaisen taiteen pyrkimys on tämän ”olemuksellisen” paljastaminen, se ei voi luonnollisestikaan perustua olevan representoimiseen tai realismiin esittävässä mielessä. Tämä tulee esiin myös Dialogissa.

- J [...] Allein, mit dem Hinweis auf das Realistische meinte ich nicht so sehr das hier und dort eingestreute Massive der Darstellung, das mit Rücksicht auf *nicht*-japanische Zuschauer ohnehin unvermeidlich bleibt. Ich meinte im Grunde mit dem Hinweis auf das Realistische des Films etwas ganz anderes, nämlich dies, daß die japanische Welt überhaupt in das Gegenständliche der Photographie eingefangen und für diese eigens gestellt ist.
- F Sie möchten, wenn ich recht hingehört habe, sagen, daß die ostasiatische Welt und das technisch-ästhetische Produkt der Filmindustrie miteinander unvereinbar sind.

J Dies meine ich. [...].(GS 100.)

Katkelmassa kutsutaan elokuvaa "filmitteollisuuden teknis-esteettiseksi tuotteeksi", joka ei sovi kuvaamaan japanilaista maailmaa. Maailma, siinä mielessä kuin Heidegger siitä puhuu, on aina jotain enemmän kuin kaikki ovat, jotka siinä ovat. Maailmaa ei näin voida kohdata ilmiönä vain kuvailemalla ja tulkitsemalla siinä ilmeneviä olevia. (SZ 63-64). Maailman voi kohdata maailmassa-olemisessa (In-der-Welt-Sein), joka on kanssakäymistä maailmansisäisesti (Innerweltlich) kohdattavan kanssa. Tämä kanssakäyminen on itsessään eritynyt erilaisiksi huolehtimisen tavoiksi (Weisen des Besorgens) (SZ 66-67). Länsimainen maailma kenties tulee kohdatuksi elokuvallisen ilmaisun kautta, ainakin eurooppalaiselle katsojalle, mutta japanilaista maailmaa ei saa kuitenkaan vangituksi elokuvan keinoin. "Valokuvan objektiivisuus" (das Gegenständliche der Photographie) ei pysty taltioimaan niitä tapoja, joilla japanilainen maailma ilmenee. Tämä johtuu siitä, että pelkkä valokuvamaisen tarkka representaatio ei pysty välittämään merkityksiä, jotka rakentuvat huolehtimisen tapojen (Weisen des Besorgens) kautta.

Japanilainen haastattelija valittelee sitä, miten Heidegger kirjoitti *Sein und Zeitissa* niin niukasti kielestä. Heidegger vastaa tähän sanoen, että heidän keskustelunsa jälkeen Japanilainen haluaa kuitenkin ehkä lukea *Sein und Zeitin* kieltä käsittelevän osion tarkemmin. (GS 130.) Tämä kappale avaakin mielenkiintoisella tavalla oven tarkastella japanilaisen estetiikan terminologian ontologista puolta. Heidegger mainitsee, että puhe on puhetta jostakin (Reden ist Rede über), mutta tämä jokin (*Worüber*) ei yleensä antaudu itse ilmaistavaksi. (SZ 161.) Dasein ei ole koteloitunut omaksi kokonaisuudekseen "ulkoista" vasten, vaan se on aina jo maailmassa (In-der-Welt-Sein), itsensä ulkopuolella, ja ilmaistuna on tämä "ulkonaoleminen" (Draußensein) eli kuhunkin tilanteeseen kuuluva virittyneisyyden (Befindlichkeit, Stimmung) tapa. Runollisen puheen päämääräksi voi Heideggerin mukaan tulla "virittyneisyyden eksistentialisten mahdollisuuksien kommunikoiminen eli eksistenssin avaaminen" (Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz). (SZ 162). Runollinen kielenkäyttö voi siis avata eksistenssiä, mutta se ei tee sitä tiedollisessa mielessä. Heideggerin

mukaan "[a]vattu ei tarkoita samaa kuin tiedetty" (SZ 134). Se voi tehdä sen kommunikoimalla virittyneisyyden eksistentiaaliset mahdollisuudet, eli avaamalla tai "magneettisesti välittämällä" toiselle ihmiselle pääsyn johonkin virittyneisyyteen muotoon, jonka kautta maailma aukeaa erilaisena kuin jonkun muun virittyneisyyden muodon kautta. Tällainen kommunikointi ei ole kuitenkaan enää loogista formaalin logiikan mielessä.

4.2) Kreivi Kuki ja iki.

Dialogi antaa Kreivi Kukista kuvan "hienovaraisena" (ahnungsreich) miehenä.

J Inzwischen wird mir immer rätselhafter, wie Graf Kuki darauf verfallen konnte, von Ihrem Denkweg eine Hilfe für seine Versuche zur Ästhetik zu erwarten. Denn Ihr Weg läßt mit der Metaphysik zugleich die in ihr gegründete Ästhetik hinter sich

F Aber so, daß wir das Wesen des Ästhetischen jetzt erst bedenken und in seine Grenzen verweisen können.

J Vielleicht wurde Kuki von dieser Aussicht gelockt, denn er war viel zu ahnungsreich und zu besinnlich, als daß er sich mit der Verrechnung bloßer Doktrinen abgeben hätte. (GS 131.)

Kuki oli Heideggerin mukaan aina vaiennut oppineissa keskusteluissa (GS 84). Syynä on ollut ehkä se, että Kuki on kokenut oppineissa keskusteluissa käytettävät opit (Doktrinen) liian sitoviksi ja asioita vääristäviksi. Japanilainen muistelee, miten hänkin oli nuorena miehenä toisten opiskelijoiden kanssa painostanut Kukiä tiukoilla kysymyksillä.

J An diesem Glückhaften fehlte es wohl unseren Gesprächen mit dem Grafen Kuki. Wir Jüngeren forderten ihn zu unmittelbar heraus, unser Wissenwollen durch handliche Auskünfte zufrieden zu stellen. (GS 95.)

Tuntuu siltä, kuin Heidegger haluaisi Kukin persoonan esittelyn kautta tuoda esille eron vanhan ja uuden Japanin välillä. Vanha Japani on ”taiteen tien” (Geido) ja ”ajattelunsa kunnianarvoisien alkuperien” Japani. (KD 552-553, GS 124). Japanilaisen kuvaus siitä, miten hän yritti nuorena miehenä puristaa Kreivi Kukista vastauksia, vaikuttaa vastaavan hyvin paljon Natsume Sosekin kirjassaan *Kokoro* antamaa kuvaa japanilaisen yhteiskunnan murroksesta 1900-luvun alkupuolella. Seuraava katkelma ei kuvaa pelkästään sukupolvien välistä kuilua, vaan myös ”vanhaan Japaniin” kuuluvien ihmisten ja ”uuteen, länsimaistuvaan Japaniin” kuuluvien ihmisten ajattelutapojen eroa.

Sensei's wife was not so modern a woman as to take pride and pleasure in being able to display her mental prowess. She valued far more that thing which lies buried in the bottom of one's heart. [...] I wanted to say more. But I was afraid of being taken for one of these argumentative men, and so I became silent. (Soseki 1968, 35.)

Kreivi Kukin vaikenemiseen on saattanut liittyä samanlaista pidättyväisyyttä. Kenties hänkin on arvostanut enemmän asioita, jotka ovat kätkeytyä ihmisen sydämeen, kuin väittelyn voittamista argumentatiivisin perustein. Tämän voi mieltää myös asioiden varjeluksi (verhüllen).

Kreivi Kuki, oikealta nimeltään Kuki Shūzō (1888-1941), oli merkittävä hahmo Japanin 1900-luvun ensimmäisen puoliskon estetiikassa. Hän lähti vuonna 1921 Japanista Eurooppaan opiskelemaan eurooppalaista filosofiaa. Euroopassa kiertämänään aikana, jota kesti kaikkiaan seitsemän vuotta, hän sai opetusta muun muassa Heideggerilta, Husserlilta, Sartrelta ja Bergsonilta. Keskeisimmän luonnoksen Ikin käsitettä käsittelevään tutkielmaansa, *iki no kōzō* (*The structure of iki*), hän sai valmiiksi vuoden 1926 Joulukuussa Pariisissa. (Nara 2004, 3.) Tänä opiskeluaikana Kuki vietti myös monta vuotta Heideggerin opetuksen piirissä (GS 81). Dialogi luo Heideggerin ja Kuki suhteesta melko lämpimän kuvan. Heidegger itse mainitsee heidän käyneen spontaaneja ja leikinomaisia keskusteluita Heideggerin kotona. Joskus Kuki oli tuonut myös japanilaisiin juhla-asuihin pukeutuneen vaimonsa mukanaan. (GS 84.) Heidegger sanoo myös omistavansa valokuvan Kukin haudasta (GS 81). Kukin ja Heideggerin

suhteen todellisesta luonteesta tuntuu kuitenkin olevan eriäviä mielipiteitä. Hans Ulrich Gumbrecht väittää, että Kuki ei todellakaan opiskellut Heideggerin johdolla useaa vuotta. Hänen mukaansa Kuki ja Heidegger tapasivat vain muutaman kerran keväällä 1927. Viestissä Husserlille Heidegger viittaa keskusteluihin Kukin kanssa termillä "lisätaakka" (an additional burden). (Gumbrecht 2000, 89.) Tämä ei toki ole välttämättä juuri Kukiin liittyvä, negatiivinen huomautus. Gumbrecht väittää myös, että ei ole olemassa mitään merkintää siitä, että Kuki olisi ollut naimisissa. Hän pitääkin todennäköisenä, että vierailullaan Heideggerin Freiburgin asunnolla Kukilla olisi ollut mukana "vaimonaan" joku pariisilainen prostituoitu, joista häneltä löytyy paljon merkintöjä päiväkirjastaan. (Gumbrecht 2000, 89-90.) Toisaalta kuitenkin Kukin *Iki no kōzō* -teoksen kääntäjä, Hiroshi Nara, mainitsee esipuheessaan, että Kuki lähti vaimonsa Nuin kanssa vuonna 1921 Eurooppaan (Nara 2004, 3). Naran mukaan Kuki otti myös osaa Heideggerin vuosina 1927-1928 järjestämille luennoille (Nara 2004, 173). Tällaisilla historiallisilla yksityiskohdilla ei ole ikin käsitteen tulkinnan kannalta itseisarvoa, mutta ne herättävät luonnollisesti kysymyksiä siitä, kuinka luotettavalla pohjalla aikaisempi tutkimus ylipäätään on, sekä kuinka luotettavina Heideggerin kuvauksia Kukista ja ikin käsitteestä voidaan pitää. Naran antamien vuosilukujen valossa olisi aivan mahdollista, että Kuki ja Heidegger olisivat käsitelleet yhdessä Ikin käsitettä. Tämä tuntuisi jopa todennäköiseltä puheenaiheelta ottaen huomioon, että Kuki oli saanut ikin käsitettä käsittelevän tutkimuksensa luonnoksen valmiiksi juuri vuoden 1926 joulukuussa. Gumbrecht kuitenkin arvelee, että Kuki on Heideggerin ja itsensä välisissä keskusteluissa "hävyttömästi liioitellut" Heideggerin merkitystä omaa työtään ajatellen, kun Heidegger taas ei ole voinut lukea Kukin tekemää tutkielmaa. Tästä Gumbrecht vetää johtopäätöksen, että Heidegger on sosiaalisesti kyvytön ja Kuki on käyttänyt häntä hyväkseen. (Gumbrecht 2000, 90-91.) Väite on epäilemättä aivan liian vahva, mutta näiden kahden ajattelijan luonteiden erilaisuus luo kuitenkin tutkittavaa asiaa ajatellen tulkinnallisen jännitteen. Kuki on mieltänyt itsensä Tokiolaiseksi "edokoksi". Länsimaisittain ajatellen lähimain Baudelairen tavalla kuvailluksi dandyksi, "maailmanmieheksi" (Homme du Monde) joka havainnoi kaikki tyylin pienet yksityiskohdat. (Baudelaire 2004, 794-795.) Heidegger on suuresta maineestaan huolimatta selvästi halunnut olla provinssiainen hahmo. Anekdootin mukaan Kuki oli

lievästi huvittunut kuullessaan Heideggerin hämmästyneisyydestä tutustuessaan nuorena miehenä ensi kertaa Berliinin urbaaniin elämään (Botz-Bornstein 1997, 556). Toisaalta Heideggerin tiedetään myös maininneen, että Kreivi Kukin on täytynyt oppia saksan kieli matkallaan Pariisiin. (May 1996, 16.) Tämä on ristiriidassa sen kuvan kanssa, jonka Heidegger antaa Kukin kielitaidosta Dialogissa, jossa hän sanoo, että Kuki pystyi ilmaisemaan eurooppalaisilla kielillä mitä vain halusi. (GS 85.) Oliko näiden kahden ajattelijan suhde siis niin lämmin kuin Dialogi antaa ymmärtää, vai oliko heidän suhteessaan kyse ennemminkin muodollisesta kohteliaisuudesta? Tällaiset kysymyksenasettelut ovat kuitenkin siinä mielessä turhia, että Dialogi on luonteeltaan fiktiivinen teos. Oletus siitä, että Heidegger pyrkii Dialogissa määrittelemään ikin, rinnastuu järkevyydeltään oletukseen siitä, että Nietzsche pyrkii määrittelemään teoksessaan *Also Sprach Zarathustra* Zarathustran opin.

Useiden tutkijoiden mielestä Heideggerin tulkinta ikistä on kuitenkin joko täysin väärä tai ainakin puutteellinen. Tällaiset näkemykset vaikuttavat myös varsin perustelluilta, varsinkin jos lähestyy Dialogia historiallisena dokumenttina. Botz-Bornstein valittelee sitä, että kaikki tutkimukset ikin käsitteestä täytyy Heideggerin Dialogin tähden aloittaa juuri Heideggerin käsittelyllä, ja että yleensä Heideggerin tulkinta myös otetaan melko lailla kritisoimatta totena. Botz-Bornstein huomauttaa varsin osuvasti, että Tomio Tezukan lyhyessä raportissa keskustelun kulusta ei mainita mitään siitä, että ikistä olisi edes puhuttu. (Botz-Bornstein 1997, 554-556.) Steven Heinen mukaan iki vastaa huonosti niitä kuvauksia, joita Heidegger liittää siihen Dialogissa. Heideggerin ikin liittämät määreet tuntuisivatkin Heinen mielestä osuvan paremmin yügeniin. (Heine 1990, 14.) Reinhard May, jonka teoksen kautta Heinekin on luultavasti päätenyt kantaansa, päättelee, että Heidegger on käyttänyt ikin käsitteen määrittelyssä apunaan Oscar Benlin Nō-teatterista kirjoittamaa tutkimusta, jonka Heidegger mainitsee Dialogissakin nimeltä. Myös Mayn mielestä Heideggerin ikin liittämien määreiden takana on ollut ajatus yügenista. May viittaa myös lyhyesti Michiko Yonedan oletukseen siitä, että Heidegger olisi sekoittanut ikin käsitteen Bashōn käyttämään fūgan käsitteeseen. (May 1989, 18-19.) Ajatus on aivan mahdollinen, sillä Heideggerin tiedetään pitäneen myös Bashōsta. Bradley Douglas Park puolestaan kiinnittää huomionsa siihen, että Heidegger

käyttää ikin käsitettä lähinnä välineenä pyrkimyksessään ylittää länsimainen metafysiikka. Näin itse käsite jää tarkastelematta itsenään. Park myös miettii mahdollisuutta, että Heidegger olisi sekoittanut ikin käsitteen johonkin toiseen käsitteeseen, kuten esim. yūgeniin, niinä yli kolmenakymmenenä vuotena, jotka olivat kuluneet hänen ja Kukin keskusteluista Dialogin kirjoittamiseen. (Park 2004, 326.) Kaikki edellä esitetyt näkemykset vaikuttavat mahdollisilta. Tuntuu kuitenkin melko epätodennäköiseltä, että Heidegger olisi käyttänyt ikin käsitettä tietämättään väärin. Mayn tutkimus paljastaa Heideggerin kontaktit japanilaisiin filosofeihin niin laajoiksi ja kiistattomiksi, että hän olisi milloin vain voinut tarkastaa jonkin epäselvyyden, jos siihen olisi ollut aihetta. Kun tilanne siis on tällainen, on syytä yrittää löytää joku syy siihen, miksi Heidegger näyttää ainakin pintapuolisesti katsoen käyttävän ikin käsitettä huomattavasti Kukin sille antamasta merkityksestä poikkeavalla tavalla. Pyrin avaamaan tätä kysymystä selvittämällä sitä, miten Kuki itse selittää ikin käsitteen ja miten tämä suhteutuu Dialogissa annettuun ikin selitykseen sekä artikkeleissa mainittuun yūgenin käsitteeseen.

Ikin alustava merkitys on Kukin mukaan "hienostuneen rohkea keimailu" (sophisticated coquetry with pluck) (Kuki 2004, 24). Itse asiassa tämä on vasta se, mistä Kuki puhuu Ikin intensionaalisenä struktuurina. Kukin intensionaaliseksi kutsuma ikin struktuuri tarkoittaa ikin liittyvien ominaisuuksien luomaa merkitystä. (Kuki 2004, 18.) Ekstensionaalinen struktuuri taas asettaa ikin suhteeseen siihen liittyvien muiden termien kanssa osoittaen samalla ikin eron suhteessa niihin (Kuki 2004, 18). Ikin intensionaalinen ja ekstensionaalinen struktuuri muodostavat yhdessä ikin tietoisuuden ilmiönä (phenomenon of consciousness). Tietoisuuden ilmiöllä Kuki viittaa siihen etniseen maailmaan, jossa ikin käsite elää ja saa merkityksensä. Se on ns. kelluva maailma (ukiyo, floating world, this transient world). Kelluva maailma viittaa Edon, nykyisen Tokion, hallinnoimaan Tokugawa -aikakauteen (1603 - 1868), ja tarkemmin tämän aikakauden nautinnonhakuiseen elämäntapaan Edon mielihyväkortteleissa, eli Fukagavassa ja Yoshiwarassa. Teoksessa *Asai Ryōi* ("Tarinoita kelluvasta maailmasta") kelluvan maailman elämäntyyliä kuvataan seuraavin sanoin:

Living only for the moment, turning our full attention to the pleasures of the moon, sun, the cherry blossoms and the maple leaves, singing songs, drinking wine, and diverting ourselves just in floating, floating, caring not a whit for the pauperism staring us in the face, refusing to be disheartened, like a gourd floating along with the river current: this is what we call the floating world (*ukiyo*). (Stanley-Baker 2000, 188.)

Tunnetuimpia esimerkkejä kelluvasta maailmasta ovat varmastikin tyypillisesti kabuki -näyttelijöitä ja geishoja kuvaavat puupiirroksiset, joiden vaikutus näkyy selkeänä niin 1900-luvun vaihteen eurooppalaisessa japonaiserie -tyylissä kuin myös esimerkiksi syntetismissäkin. Tokugawa -aikana Japani oli feodaalisen samuraihallinnon alaisena. Samurait olivat myös yleisiä vieraita mielihyväkortteleissa. Siksi samuraiden ja heidän ankaran käyttäytymiskoodinsa (*bushido*) vivahte näkyy myös ikin intensionaalisessa struktuurissa.

Kuki löytää kolme keskeisesti ikin kuuluvaa ominaisuutta: bitai (*coquetry*), ikiji (*pride and honor*) ja akirame (*resignation*). Nämä muodostavat yhdessä ikin intensionaalisen struktuurin. Bitai tuntuisi kääntyvän parhaiten suomen sanaksi "keimailu". Bitai luo kahden eri sukupuolta olevan ihmisen välille dualistisen, seksuaalisuuteen vivahtavan jännitteen ja tietoisuuden tästä jännitteestä. Mutta bitai on jännite, joka ei hae purkautumista. Se on kuin aistillinen esileikki, joka kaihtaa varsinaista kosketusta. Se pitää yllä intensiteettiä, kun taasen avoimempaan flirttiin mahdollisesti kuuluvan toisen "valloituksen" saavuttaminen laukaisisi jänniteen. (Kuki 2004, 19.) Ikijin merkitys on moninainen. Yhdellä sanalla käännetynä sitä kuvastaa mielestäni parhaiten "ylpeys". Tällainen ylpeys on Kukin mukaan ominaista aidoille "edokoilille", siis aikainsa Edossa asuneille. Termiin liittyy iso annos paikallisyylpeyttä ja halveksuntaa muualta tulleita, rahvaanomaisia ihmisiä kohtaan. (Kuki 2004, 20.) Edolainen on ylpeä syntyperästään ja suurkaupunkilaisesta tyylistään. Kuitenkin ikijissä, ja tätä kautta myös ikissä, elää myös bushido eli samurain tie. (Kuki 2004, 20.) Tämä ilmenee tietynlaisen ylhäisen elintavan ja arvokkuuden ylläpitämisessä, joka näkyy esimerkiksi siinä, että niin geishat kuin samuraitkin, jotka yrittivät geishoja valloittaa, ylenkatsoivat rahaa ja sillä saatavia nautintoja kuten prostituutiota. (Kuki 2004, 20-21.) Akirame, eli resignaatio, viittaa kohtalon

tiedostamisesta nousevaan välinpitämättömyyteen ja irtautumiseen maallisista huolista (Kuki 2004, 21). Resignaation taustalla on kuitenkin myös kärsimys ja pettymys lemmen asioissa. Ikin määritelmään liitettynä ominaisuuksina bitai, ikiji ja akirame luovat seuraavanlaisen yhteyden:

In sum, in the mode of being we call *iki*, *bitai* is brought to its perfection of being by *ikiji*, a sentiment based on the idealism of *bushidō*, and by *akirame*, a state of mind that presupposes the unrealism of Buddhism in the background. (Kuki 2004, 23.)

Ikin määritelmä "Hienostuneen rohkeana keimailuna" muodostuu siten, että hienostuneisuus nousee resignaatiosta (akirame), keimailu bitain luomasta jännitteestä ja rohkeus (pluck) "ylpeydestä" (ikiji). Ikijin käännökseksi valitsemani "ylpeyttä" ei pidä tulkita negatiiviseksi termiksi. Se viittaa käsittääkseni ennemminkin jonkinlaiseen historialliseen oikeutukseen ja omaan osaansa kuulumiseen liittyvään omanarvontuntoon. Ylpeys ikijin merkityksessä viittaa kuitenkin myös oman arvokkuuden säilyttämiseen toisten silmissä. Japanilaisessa kulttuurissa yhteiskunnallinen moraalit ei rakennu samalla tavalla kuin Euroopassa. Itäaasialaisen moraalin yhteydessä puhutaan yleisesti ns. kasvojen säilyttämisen ja kasvojen menettämisen kulttuurista. Tämä tarkoittaa sitä, että oikea toiminta tähtää oman kunnian varjelemiseen. Kunnian menettäminen tapahtuu, kun ei osaa toimia oman osansa vaatimalla tavalla. 1700 -ja 1800 -luvun kirjallisuudessa, josta Kuki on pääosin ottanut esimerkkinsä määritellään ikiä ja sen apukäsitteitä, iki saa voimansa juuri tällaisesta problematiikasta. Iki on sellaisen hahmon, yleensä geishan tai samurain, ominaisuus, joka osaa toimia oikein. Tämän tarkempi erittely vaatii kuitenkin ikiin läheisesti liittyvien termien, eli ikin ekstensionaalisen struktuurin esittelyyn.

Ikin ekstensionaalinen struktuuri rakentuu vastakkaisiksi ajateltujen sanojen pareille. Nämä neljä paria ovat Jōhin-Gehin, Hade-Jimi, Iki-Yabo, sekä Sihibumi-Amami. Ne muodostavat Kukin ajattelumallissa kuution, joka jäsentää monilla eri tasoilla sitä maailmaa, johon iki kuuluu. Jōhin-Gehin vastinpari tarkoittaa yläluokkaisen ja elegantin vastakohtaisuutta alaluokkaiseen ja

karkeaan. Hade-Jimi pari viittaa "räiskyvän" (flashy) ja "vaatimattoman" (quiet) vastakohtaisuuteen. Yhdessä Jōhin-Gehin ja Hade-Jimi muodostavat kuution pohjaneliön, joka on Kukin mukaan yleisen ihmisyyden taso, kun kuution kansineliö on puolestaan taso, joka koskee vastakkaisen sukupuolen ominaisuuksia. (Kuki 2004, 32.) Tämä neliö muodostuu vastinpareista Iki-Yabo ja Shibumi-Amami. Iki-Yabo pari viittaa Ikin, joka merkitsee laajasti ottaen "oman position puhtauteen" ja "kykyyn toimia oikein ja hienostuneesti maailmallisissa asioissa", ja rahvaanomaisuuden (boorish) vastakohtaisuuteen. Shibumi-Amami pari puolestaan viittaa happaman tai katkera ja makean vastakohtaan. Kuutioon liittyy tämän lisäksi myös muita jaotteluita, joiden käsittelyä en kuitenkaan katso tarpeelliseksi tässä yhteydessä. Kuutio osoittaa, että makuarvostelmaa kuvaavat sanat eivät ilmene yksin, vaan sanan sanominen avaa koko struktuurin, samoin kuin iki avaa intensionaalisen struktuurinsa kohdalla bitain, ikijin ja akiramen merkitykset.

"Oikein toimiminen" sijoittuu aina jonnekin näiden termien välimaastoon. Se on tilannesidonnaista, eikä sitä ohjaa mikään tiukka hovietiketti kuten lännessä. "Oikein toimiminen" tuntuu viittaavan ennemminkin "sopivuuteen" ja "hienovaraisuuteen" siinä mielessä kuin itämaisessä ajattelussa monesti viitataan ylistäen bambun taipuisuuteen; koska se on taipuisa, mikään ei kaada sitä. Samoin iki vaikuttaa jonkinlaiselta keskittien ajatukselta siten, että vaikka se itse määrittyykin ekstensionaalisen ja intensionaalisen struktuurinsa oppositioiden kautta, se ei ole itse mikään ääripää, vaan siinä on aina sekoittuneena kaikkia ominaisuuksia, samoin kuin jing ja jang ovat sekoittuneet aina toisiinsa. Heinen mukaan Ikin tausta on tunteen ja sosiaalisen vastuun yhteensovittamisessa. Monet kirjat kuvaavat tapahtumia, joiden osapuolina on yleensä intohimoinen kaupunkilainen tai rahaton samurai, joka rakastuu geishaan. Koska tilanne on sosiaalisesti mahdoton, on ainoa ratkaisu itsemurha. Iki kuvaakin Heinen mielestä tapaa, jolla mies voi olla ja toimia suhteessa geishaan menettämättä kasvojaan. (Heine 1990, 71.) Kukin kirjallisuudesta valikoimista fragmenteista päätellen syvempää rakastumista ja "erottamattomuutta" on pidetty rahvaanomaisena (yabo). Sen sijaan vapaamielistä ja kevyttä flirttailua on pidetty sopivana (iki). (Kuki 2004, 23.) Toisaalta sopivan pidättyväisyyden taustalla on usein aikaisempi pettymys

lemmen asioissa, näin varsinkin geishojen kohdalla. Maailman virtaava luonne ja kaiken katoavaisuus yhdistyvät aavistuksen surumieliseen sävyyn, ja käytöksen "sopivuus" saa myös elämänkokemuksesta nousevaa syvyyttä. (Kuki 2004, 21-22.)

Kukin mielestä kulttuurisen olemisen tilan ymmärtämisessä on tärkeää tarttua siihen elävänä muotona, siis sen ilmentymisessä, muuntelematta sen konkreettisuutta. (Kuki 2004, 17.) Tämä näkyy *iki no kōzōssa* siinä, että se kiinnittyy tiiviisti sellaisiin ilmiöihin, joissa iki näyttäytyy. Tällaisia ovat mm. geishojen puvut, niiden kuviointi ja väritys, geishojen kampaukset ja kengät, huoneistojen sisätilojen yksityiskohdat ja sävelasteikot. Hermeneuttinen lähestymistapa tarkoittaa Kukille sitä, että luovutaan absoluuttisesta universalismista sanojen ja ilmiöiden merkitysten yhteydessä ja kiinnitetään huomio reaalisesti esiintyvään. Oleminen on Kukin mielestä etnistä, ja tästä etnisen ryhmän historiallisuudesta ja sen maailmasta nousevat sanat eivät ole käännettävissä toisille kielille ilman merkityksen muuttumista. Merkitykset ja kieli manifestoivat Kukin mielestä etnisen ryhmän historiallisen ja nykyisen olemisen. Etnisen ryhmän tietoisuus sekä sen kieli ja siinä olevat merkitykset ovat orgaaninen kokonaisuus. (Kuki 2004, 14.) Kuki lähtee Heideggerin tavoin liikkeelle Olemisen kysymisestä.

The understanding of *iki* as an experience of meaning must be a concrete, factual, and special "comprehension of being." Before questioning the *essentia* of *iki*, we should instead question first the *existentia* of *iki*. In short, a study of *iki* cannot be "eidetic"; it should be "hermeneutic." (Kuki 2004, 17-18.)

Heidegger ei välttämättä ole lukenut Kukin teosta, mutta on todennäköisesti saanut Kukilta itseltään suusanallisen selvityksen teoksen ideoista. Heidegger on luultavasti nähnyt Kukin tavassa lähestyä ikiä jotain samaa, kuin hänen omassa "faktisuuden hermeneutiikassaan", ja että Kukin esittämä kuva japanilaisesta estetiikasta oli hyvä ase taistelussa länsimaista metafysiikkaa vastaan. Kukin näkemys tutkimuksen luonteesta vaikuttaisi vastaavan paljon Heideggerin vuonna 1920 pitämien, *Phänomenologie der Anschauung und des*

Ausdrucks nimellä julkaistujen luentojen ilmaisemaa näkemystä (PAA 34). Tähän luentosarjaan viitataan Dialogissa monta kertaa. Japanilainen tiivistää Heidegger ajatuksen siten, että "ilmaus" (Ausdruck) on subjektiivista, kun "ilmaantuminen" (Erscheinung) taas on objektiivista (GS 123). "Ilmaantuminen" rinnastuu Dialogissa ilmiöön (phainomena) sekä "Olemisen aukeamaan" (Lichtung) (GS 125-127). Heidegger vastustaa "subjektivismia". Hän sanoo esseensä *Die Zeit das Weltbildes* alussa, että taiteen siirtyminen estetiikan piiriin on uudelle ajalle ominainen piirre. Tällöin taideteoksesta tulee "elämyksen objekti" (Gegenstand des Erlebnis) ja taiteesta "ihmisen elämän ilmaisu". (ZW 75.) Heidegger näkee tämän metafyyksiseksi tavaksi hahmottaa taiteen luonne. Hans-Georg Gadamer, joka painottaa taiteen yhteydessä "leikin" (Spiel) ja taiteen "kokemisen" (Erfahren) merkitystä, on Heideggerin kanssa samalla linjalla. (Gadamer 1990, 107.) "Elämys" (Erlebnis) tarkoittaa jokseenkin sitä, että haetaan "taidenautintoa". Se liittyy subjektiivisuuden piiriin. "Kokemus" taas tarkoittaa sitä, että kohdataan jotain ei itsestä lähtevää. (WS 149.)

Vaikuttaisi siltä, kuin iki olisi asia, jota ei voi sanoa (*sagen*, Heidegger painottaa sanaa kursivoiden sen), mutta joka voi ilmetä (Erscheinen). (GS 85.) Iki ei siis kuuluisi "elämyksen" (Erlebnis) piiriin, vaan se on jotain, joka "koetaan" (Erfahren). Japanilainen sanoo, että iki on "sulostuttava" (Anmutende) (GS 132). "Suloutta" ei kuitenkaan pidä ymmärtää "elämyksen" (Erlebnis) mielessä, vaan siten kuin Heidegger puhuu "Sulottarista". Ikin "sulostuttavuus" saattaa myös liittyä leikkivässä ajattelussa geishojen ja "Sulotarten" kauneuteen. Vihjeitä tähän suuntaan antaisi Benlin seuraava toteamus.

Da die Schönheit der jugendlichen Gestalt vor allem in ihrer Anmut besteht, kann man *yūgen* geradezu mit „Anmut“ übersetzen (Benl 1952, 221.)

Heinen, Mayn ja muidenkin tutkijoiden totemukset siitä, miten Heideggerin ikistä antama tulkinta vaikuttaisi viittaavan *yūgenin* suuntaan, on siis tosi. He eivät vain ole ottaneet huomioon sitä, että ratkaisu on luultavasti ollut Heideggerilta täysin tietoinen teko, jolla hän on halunnut tuoda esille "leikkivää ajattelua" (Spiel des Denkens) ja vihjeiden "huojunta-alueen" (Schwingungsbereich) laajuutta (GS 113, 115).

Iki saa myös tarkemman kuvauksen. Se on ”valaisevan ihastuksen hiljaisuuden henkäys” (das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens), jossa Entzücken pitää ymmärtää ”lumouksena” joka vetää (zücken) johonkin suuntaan vihjaavassa muodossa.

- J *Iki* ist das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens.
- F Das Entzücken verstehen Sie dann wörtlich als Entziehen, Hinzücken - nämlich in die Stille.
- J Hier ist überall nichts von Reiz und Impression.
- F Das Entzücken ist von der Art des Fort- und Hin- und Her- winkens.
- J Der Wink aber ist die Botschaft des lichtenden Verhüllens. (GS 133.)

Hiroshi Nara selvittää, että ikin etymologiassa kuuluu myös sana ”henkäys” (Wehen, breath), jota Heideggerkin käyttää. (Nara 2004, 91.) Mielenkiintoiseksi asian tekee se, että Kuki ei itse mainitse tätä etymologiaa kirjoituksissaan. Onko Heidegger siis saanut sen kahdenkeskisissä keskusteluissaan Kukin kanssa? Jos on näin, monien tutkijoiden negatiiviset tulkinnat Heideggerin Dialogin suhteen joutuvat outoon valoon. Eikö Dialogia pitäisi tällöin pitää ennemminkin hyvänä lisänä tutkittaessa ikin käsitteen taustoja, joita Kuki ei ole kirjannut ylös teokseensa *Iki no kōzō*? Toinen ikin etymologiaan olennaisesti kuuluva merkitys on ”elämä” (Nara 1994, 91). Kun Dialogi puhuu ikistä ”valaisevan ihastuksen hiljaisuuden henkäyksenä”, niin lauseen voisi tulkita jokseenkin siten, että ikin kokemus avaa sen eksistenssin virittyneisyyden (Befindlichkeit, Stimmung) muodon, johon se kuuluu, ja jota määrittää sanaton aistillisuus sekä tietoisuus maailman katoavaisuudesta. Tällainen tulkinta ei mielestäni ole ristiriidassa Kukin kuvausten kanssa.

Yksi syy siihen, miksi Heidegger on nostanut ikin yhdeksi Dialogin keskeiseksi teemaksi, saattaa nousta ikin luonteesta terminä, jonka voi ajatella kuluvan ”paikallisten ilmaisuiden” (Mundart) piiriin. Iki on ilmaisuna sidottu tiettyyn ajallisesti ja paikallisti ilmenevään elämäntapaan, ja se on merkityksellinen ja

käyttökelpoinen vain omassa maailmassaan. Kreikkalaista temppeleä tai suomalaista savusaunaa ei voi kuvata mielekkäästi termillä iki.

Mundart tarkoittaa luonnollisesti ”murretta”, mutta sen voi ymmärtää myös laajemmin, jolloin se käsittää myös esim. slangin ja miksei myös yksityisen kielen, jollaiseksi Steiner sanoo Heideggerin puheen joskus kääntyvän (Steiner 1997, 40). Heidegger kutsuu kieltä (Sprache) suun kukaksi (die Blume des Mundes) (WS 194). Sana (Wort) ”suun kukkana” antaa maailman ilmentyä oliossa (Welt erscheinen läßt in den Dingen) (WS 196). Esseessään *Hebel – der Hausfreund* Heidegger kuvaa ”paikallisten ilmaisuiden” (Mundart) luonnetta seuraavin sanakääntein.

Die Mundart ist der geheimnisvolle Quell jeder gewachsenen Sprache. Aus ihm strömt uns all das zu, was der Sprachgeist in sich birgt. Was birgt der Geist einer echten Sprache? Er verwahrt in sich die unscheinbaren, aber tragenden Bezüge zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und ihren Werken, ihrem Tun und Lassen. Was der Sprachgeist in sich birgt, ist jenes Hohe, alles Durchwaltende, woraus jeglich Ding dergestalt seine Herkunft hat, daß es gilt und fruchtet. (HH 134-135.)

Ikin voi katsoa toimivan juuri edellisen katkelman esittämällä tavalla. Se ”kannattelee” (tragen) tiettyä maailmaa ja elämäntapaa.

4.3) Nō-teatteri.

Dialogissa käsitellään muiden teemojen ohella myös Nō-teatteria. Se liittyy toisaalta Heideggerin *Das Ding* -esseessä luonnostelevaan kerääntymisen (Versammlung) teemaan, mutta myös kätkeymällä tavalla koko Dialogin taustalla vaikuttavaan Oscar Benlin teokseen *Seami Motokiyo und Der Geist Des No-Schauspiels*, jonka Heidegger mainitsee Dialogissa lukeneensa (GS 101).

Nō tarkoittaa "tavoitteiden saavuttamista" (accomplishment) tai "täydellistettyä taidetta" (perfected art). (Tyler 2004, 1.) Katon mukaan vanhimmat säilyneet Nō-näytelmät löytyvät 1400-luvulta. Suurin osa näytelmistä on kuitenkin kirjoitettu 1500-luvulla. Nō-teatteri on kehittynyt sarugaku nimisestä draamakirjallisuudesta, jonka esitykset keskittyivät tanssiin ja lauluun. Varsinaisen muotonsa Nō-teatteri sai 1500-luvun lopun ja 1600-luvun alun vaihteilla. Sarugaku, johon Nō-teatteri pohjautuu, on kehittynyt 1200-luvulla muotonsa toisaalta suhteessa shintofestivaaleihin, toisaalta suhteessa viihteeseen. (Kato 1979, 303.) Nō-teatterin ehdottomasti merkittävin hahmo on Zeami Motokiyo (1363-1443). Zeami onnistui luomaan tekniikan, jolla buddhalainen ajattelumalli pystyttiin "humanisoimaan" ja esittämään se teatterilavalla. Zeami teatterissa olivat keskeisiä käsitteet "kukka" (hana, Blüte, flower) ja yūgen. "Kukka" viittaa vaikutukseen, joka näyttelijän on tuotettava yleisössä. "Kukka" saavutetaan mielenkiintoisen ja odottamattoman esityksen kautta. Yūgen puolestaan viittaa kauneuteen, jonka näyttelijä heijastaa (project) lavalla. Yūgen liittyy näyttelijän sisäiseen laatuun, ja se heijastuu hänen suloisessa asustuksessaan (graceful clothing), eleganssissa ja puheen hienostuneisuudessa (gentleness of speech). (Kato 1979, 310-311.) Royall Tyler mainitsee, että Nō-teatteria on yleensä luonnehdittu yūgenin teatteriksi. Yūgen nousee Tylerin mukaan näytelmästä kuin kukan tuoksu. Kyse on sanoin kuvaamattomasta "lukemattomien, täydellisesti toteutettujen solumaisten muotojen harmoniasta." (harmony of countless perfectly realised, cellular forms.) (Tyler 2004, 18.) Solumaisten muotojen harmonialla Tyler viitanee siihen, että Nō-teatteri koostuu useista eri elementeistä, kuten musiikista, taidokkaasta puvustuksesta ja käsikirjoituksesta. Yūgen kohoaa kaikkien näiden elementtien saumattomasta yhteensulautumisesta. Allandin mukaan Nō-teatteri rakentuu todellisen ja epätodellisen kontrastin pohjalle. Se leikittelee keinotekoisella realismilla ja realistisella leinotekoisuudella. (Alland 1979, 6-7.) Esimerkiksi tästä käy se, miten näyttelijän käyttämä maski yritetään saada näytelmässä ilmaisemaan tunteita, kun taas maskia käyttämättömän näyttelijän naama on ilmeetön. (Alland 1979, 10.) Nō-teatterin keskeisimpinä piirteinä Alland pitää "ei paikallaolon läsnäoloa" (presence of the not-there), ja tästä kohoavia "vihjaavia merkityksiä" (suggested meaning). (Alland 1979, 3.)

Zeami antaa Nō-teatterin synnylle suulliseen perintöön pohjaavan selityksen. Taruaikana (Götterzeit) jumalatar Amaterasu oli kätkeytynyt taivaalliseen kallionluolaan, ja tämän seurauksena maailmasta oli tullut pilkkopimeä. Kaikki jumalat kerääntyivät yhteen esittämään tanssi -ja lauluesityksen, jolla he lepyttäisivät Amaterasun sydämen. Kun Amaterasu kuuli heidän äänensä heikosti, hän avasi kallioluolan oven, ja näin valo palasi maailmaan. Sarugaku, Nō-teatterin alkumuoto, on saanut mallinsa tästä jumalten esittämästä näytelmästä. (Benl 1952, 161-162.)

Japanilainen mainitsee, että japanilaisen maailman voi kokea (erfahren) Nō-teatterissa.

J [...] die vordergründige Welt Japans durchaus europäisch oder, wenn Sie wollen, amerikanisch ist. Die hintergründige japanische Welt, besser gesagt, das, was sie selber ist, erfahren Sie dagegen im No-Spiel. (GS 101.)

Edellisen lainauksen taustalla on Dialogissa käyty keskustelu Akira Kurosawan elokuvasta *Rashomon*, sekä sen tavasta ilmaista japanilainen maailma. Heidegger mainitsee nähneensä elokuvan vain kerran, mutta kokeneensa sen yhteydessä "haltioitumisen japanilaisesta maailmasta" (das Bezaubernde der japanischen Welt zu erfahren), joka johtaa salaperäisyyteen (das in das Geheimnisvolle entführt). Japanilainen puolestaan sanoo, että japanilaiset kokevat tämän elokuvan esitystavan (Darstellung) liian realistiseksi. (GS 99.) Realistisuus tarkoittaa tässä ensisijaisesti kuvauskonventiota, mutta kätkeymmin myös sitä, mihin eri kuvaustavoilla pyritään. Kuten jo aiemmin on tullut esille, Japanin hovikulttuurissa syntyi varhain "hienovaraisen estetiikan" perinne, jossa kuvauksen kohteiden kauneutta pyritään varjelemaan välttämällä realistista esitystapaa. (Stanley-Baker 2000, 82-83.) Japanilaisen mukaan *Rashomon* sisältää myös "pidättyviä eleitä" (verhaltene Gebärde), jotka ovat monesti hienovaraisuudessaan länsimaalaiselle katsojalle huomaamattomia. (GS 99.) Tällaiset eleet ovat suuressa osassa myös Nō-teatterissa.

- J [...] Sie wissen, daß die japanische Bühne leer ist.
- F Diese Leere verlangt eine ungewöhnliche Sammlung.
- J Dank Ihrer bedarf es dann nur noch einer geringen Gebärde des Schauspielers, um Gewaltiges aus einer seltsamen Ruhe erscheinen zu lassen.
- F Wie meinen Sie dies?
- J Wenn z. B. eine Gebirgslandschaft erscheinen soll, dann hebt der Schauspieler langsam die offene Hand und hält sie in der Höhe der Augenbrauen still über dem Auge. Darf ich es Ihnen zeigen?
- F Ich bitte Sie darum.
(Der Japaner hebt und hält die Hand in der beschriebenen Weise.)
- F Das ist allerdings eine Gebärde, in die sich ein Europäer kaum finden kann. (GS 101-102.)

Nō-teatterin lava on hyvin tyhjä, ja juuri tämä tyhjiys saa aikaan sen, että näyttelijän pienikin ele voi tuoda näkyviin suuria asioita harvinaisesta rauhasta (seltsame Ruhe). Tällainen näkyviin tuominen on kokoontumista samalla tavalla kuin esseessä *Das Ding* mainittu kokoontuminen juomakannun tyhjiyden mielessä. Graham Parkes mainitsee, että Kuki piti vuonna 1928 Pontignyssa kaksi luentoa itäaasialaisesta taiteesta. (Parkes 1996, 94.) Näillä luennoilla Kuki oli havainnoillistanut Nō-teatteriin liittyviä eleitä vuoristomaisemaan liittyvällä esimerkillä: "Hands shading the eyes will make one think of a mountain landscape". Kuki on lisäksi ottanut esimerkkinsä ranskalaisen Albert Maybon -nimisen tutkijan kirjasta *Le théâtre japonais*. (Parkes 1996, 114-115.) Kuten Parkes huomauttaa, Heideggerin Japanilaisen suuhun laittama vuoristomaiseman kuvaus muistuttaa suuresti Kukin luennoillaan antamaa esimerkkiä.

Eleiden (Gebärde) toiminnan ontologinen puoli selittyy Dialogissa seuraavasti:

- F Gebärde ist Versammlung eines Tragens.
- J Sie sagen wohl absichtlich nicht: unseres Tragens, unseres Betragens.
- F Weil das eigentlich Tragende uns sich erst *zu*-trägt.
- J Wir jedoch ihm nur unseren Anteil entgeggetragen.
- F Wobei jenes, was sich uns trägt, unser Entgeggetragen schon in den Zutrag eingetragen hat.
- J Gebärde nennen Sie demnach: die in sich ursprünglich einige Versammlung von Entgeggetragen und *Zutrag*. (GS 103.)

Eleet ovat "kannattelemisen" (Tragen) kerääntymistä. Heidegger mainitsee olioiden kannattelevan (austragen) maailmaa jakamisen mielessä. Oliot "avaavat" (ent-falten) maailman, jossa maailma voi "viipyillä" (weilen). "Kannattelemisen" pohjautuu sanana vanhoihin muotoihin "bern" ja "bären", joista tulevat myös sana "ele" (Gebärde). (S 19.) "Kannattelemisen kerääntymisenä" ele tarkoittaa sitä, että siinä maailma kantaa itse itsensä ihmistä kohti ja ihminen vastaa tähän kutsuun kannattaen itsensä olion kautta avautuvaa maailmaa kohti. Samalla tavalla kuin vihjeen kuulemisessa ja siihen vastaamisessa sekä "kaksoissidoksen" (Zwiefalt) kohdalla "käytön" (Brauch) yhteydessä.

Japanilainen mainitsee, että Nō-näyttelijän eleisiin liittyy harvinaisen rauhan (Ruhe) ilmentävä voima (GS 101). Ajatus liittyy luultavasti Zeamin tekemiin Nō-näytelmän toimintatasoihin, joita on kolme: näkemisen, kuulemisen ja sydämen (Herz) kautta toimivat tasot. Sydämen taso on näistä korkein. Näkemisen ja kuulemisen tason vaarana on se, että ne saattavat häiritä sydämen "joutilaisuutta" (Muße). (Benl 1952, 136-137.) "Joutilaisuus" viittaa ilmaisesti siihen, että Nō-teatterin tarkoitus on johdattaa katsoja "itsensä unohtavaan virittyneisyyteen" (selbstvergessenen [...] Stimmung) (Benl 1952, 108). Sydän

(Herz) tulee Zeamin mukaan esille erityisesti naishahmon roolissa. Naishahmon yhteydessä puvustuksella on iso osa. Naisten tanssi (Frauentanz) tuo erityisellä tavalla esiin yūgenin. (Benl 1952, 140.) Heidegger on saattanut hyvinkin yhdistellä naisten tanssin ilmentämän yūgenin teemaa "Sulotarten" piiritanssiin, joka puolestaan kantaa yhteyksiä maan, taivaan, kuolevaisten ja jumalallisten muodostaman "nelikon" (Geviert) "rinkitanssiin" (der Reigen) (D 181-182).

Sydän ja "kukka" (Blüte) -metodi liittyvät Zeamilla mielenkiintoisella tavalla yhteen.

Das Herz enthält sämtliche Samen,
Im Regen sprießen sie alle auf.
Erkennt man plötzlich der Blüte Natur,
Ergibt sich die höchste Erkenntnis von selbst.
(Benl 1952, 161.)

Japanilaisen Dialogissa maitsema ajatus siitä, että japanilaisilla on syntymälahjana saatu "pidättyvyys" (Zurückhaltung) tuntuu viittaavan myös tähän suntaan. Salaisuus (Geheimnis) on salaisuus vasta silloin, kun sen "vallinta" ei tule edes huomatuksi. (GS 140.) Jokainen ihminen on runoilija, joka kantaa kaikkia siemeniä sydämessään. (Santanen 2006, 296.) Kun jumalat puhuvat hänelle vihjein, hän vastaa kuin itsestään. Jumalat kastelevat hänen sydämessään olevat siemenet, ja ne kukkivat kuin kokoro, joka jo edellä mainitun Tsurayukin ajatuksen mukaan kukoistaa kuin luonnon voima vastauksena vuodenaikoihin ja elementteihin (Heine 1990, 75).

5) Sagen ja Koto-ba

Sagen ja Koto-ba ovat nimiä kielille. Niminä ne ilmeisevat kielen olemuksen. Japanilainen ja Heidegger Dialogin ”haastateltavana” mieltivät monessa kohtaa sitä, miten japanin kieli ja saksan kieli suhtautuvat toisiinsa. Keskeiseksi mielenkiinnon aiheeksi nousee se, kumpuavatko ne samasta lähteestä (das einer einzigen Quelle entstömt).

- F Darum sehe ich noch nicht, ob, was ich als Wesen der Sprache zu denken versuche, *auch* dem Wesen der ostasiatischen Sprache genügt, ob am Ende gar, was zugleich der Anfang wäre, ein Wesen der Sprache zur denkenden Erfahrung gelangen kann, dass die Gewähr schenkte, daß europäisch-abendländisches und ostasiatisches Sagen auf eine Weise ins Gespräch kämen, in der Solches, das einer einzigen Quelle entströmt. (GS 89.)
- J Es kam auch. Und während des Übersetzens war mir oft, als wanderte ich zwischen verschiedenen Sprachwesen hin und her, jedoch so, daß mir bisweilen ein Schein zuleuchtete, der mich ahnen ließ, der Wesensquell der grundverschiedenen Sprachen sei derselbe. (GS 109.)
- J Soweit ich dem, was Sie sagen, zu folgen vermag, ohne ich eine tief verborgene Verwandtschaft mit unserem Denken, gerade weil Ihr Denkweg und seine Sprache so ganz anders sind. (GS 129.)

Vastaus vaikuttaisi olevan se, että molemmat kielet kumpuavat samasta lähteestä, mutta ne ovat silti pohjimmiltaan täysin erilaiset. Japanilainen sanoo aistineensa tämän samalla kun hän oli kääntänyt Heinrich Kleistin näytelmiä *Penthesilea* ja *Amphitryon*, sekä Heideggerin luentoa Hölderlinin elegiasta *Heimkunft*. (GS 109.) Kleistin molemmat näytelmät sisältävät Dialogin kannalta merkittäviä viittauksia jumaliin. *Amphitryonissa* ovat hahmoina mukana mm. Charis (”Sulotar”) ja Merkurius, Hermeksen roomalainen vastine (Kleist [ei painovuotta], 78). Japanilaisen huomion kielen samasta lähteestä mutta samalla erilaisuudesta voi tulkita Dialogin valossa siten, että sama lähde (einer einzigen Quelle) on se tapa, jolla kielen katsotaan olevan vastaus Olemisen

puhutteluun (ansprechen). Ero taas on siinä, miten tämän puhuttelun ajatellaan tapahtuvan. Länsimainen, metafyyssinen kielikäsitys rakentuu Dialogista käsin katsettuna logiikan tai itseilmaisun (Ausdruck) varaan. Heidegger vastustaa kumpaakin näkemystä ja kääntyy logiikan alkumuodon, logoksen puoleen korostaen merkitysten ilmenemistä (erscheinen) sen kokoavassa voimassa. Olemisen puhuttelu ilmenee logoksen kautta ajateltuna eri jumalien vihjailuina (Winken). Itäaasialainen ajattelutapa ei kulje samaa latua. Sen merkitysten yhteenliittymistä jäsentää Tao (WS 186-187). Yritän seuraavaksi selvittää näiden kahden "kielen kodin" (Haus des Seins) eroja ja samankaltaisuuksia.

Japanilaisten nimi kielelle on Koto ba.

F Wie heißt das japanische Wort für »Sprache«?

J (Nach weiterem Zögern) Es heißt »*Koto ba*«.

F Und was sagt dies?

J *ba* nennt die Blätter, auch und zumal die Blütenblätter. Denken Sie an die Kirschblüte und an die Pflaumenblüte.

F Und was sagt *Koto*?

J Diese Frage ist am schwersten zu beantworten. Indessen wird ein Versuch dadurch erleichtert, daß wir das *Iki* zu erläutern wagten: das reine Entzücken der rufende Stille. Das Wehen der Stille, die das rufende Entzücken ereignet, ist das Waltende, das jenes Entzücken kommen läßt. *Koto* nennt aber immer zugleich das jeweils Entzückende selbst, das einzig je im unwiederholbaren Augenblick mit der Fülle seines Anmutens zum Scheinen kommt.

F *Koto* wäre dann das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut.

J Herrlich gesagt; nur führt das Wort »Anmut« das heutige Vorstellen zu leicht in die Irre... (GS 134-135.)

Ba tarkoittaa lehtiä ja kukkia, kuten kirsikankukkia (Kirschblüte) ja luumunkukkia (Pflaumenblüte). Koto tarkoittaa ”sulouden valaisevan viestin tapahtumista” (Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut). ”Sulous” (Anmut) pitää ymmärtää ”Sulotarten” (Huld) merkityksessä (GS 135). Tezuka mainitsee, että Heidegger oli kysynyt häneltä, mikä on japanilaisten nimi kielelle, ja mikä on sen nimen alkuperäinen merkitys. Tezuka vastasi, että tämä sana on kotoba, jonka hän selitti Heideggerille seuraavin sanoin:

[...] I think that the *koto* is connected with *koto* [meaning "matter"] of *kotogara* [meaning "event" or "affair" (*Sache*)]. The *ba* is a sound-transformation of *ha* and has connotations of "many" or "dense", as with leaves (*ha*) on a tree. If this is right, then the *koto* of "language" and the *koto* of "matter" are two sides of the same coin: things happen and become language (*kotoba*). (Tezuka 1996, 60.)

Heidegger oli tämän perusteella ajatellut, että kotoban voi ajatella olioksi (das Ding). (Tezuka 1996, 60.) Heideggerin näkemä yhteys on siinä, että oliot ”tapahtuvat” (Ereignis) keräten ympärilleen ”maailman maailmoinnin” (Welt weltet). Samalla oliot kuitenkin haluavat tulla nimetyiksi (Nennen), ja tähän tehtävään ne kutsuvat kuolevaisia (Sterblichen), jotka ovat osa ”maailman maailmoimista”. (HWD 42.)

Koto-ba on tiiviissä yhteydessä kokoroon (”sydän”). Tsurayuki ilmaisee tämän yhteyden kauniisti.

The poetry of Japan has its roots in the human heart and flourishes in the countless leaves of words. Because human being possess interests so many kinds, it is in poetry that they give expression to the meditations of their hearts in terms of the sights appearing before their eyes and the sounds coming to their ears. Hearing the warbler sing among the blossoms and the frog in his fresh waters - is there any living being not given to song? It is poetry which, without exertion, moves heaven and earth, stirs the feelings of gods and spirits invisible to the eye, softens the relations between men and women, calms the hearts of fierce warriors. (Miner 1968,18.)

Koto-ba on se ”materiaali”, siis ”kertun laulu kukkien lomassa” ja ”sammakko tuoreessa vedessä”, joka saa sydämen kukoistamaan. (Heine 1990, 75.) Ilmaistavia asioita on lukemattomasti, ja siksi niitä nimeävät sanat ovat tiheästi yhdessä kuten lehdet (Tezuka 1996, 60). Japanilaisessa ajattelussa Koto vaikuttaa rinnastuvan jumalten vihjaisiin. Silti Koto ei ole mikään logos esim. kreikkalaisten jumalten merkityksessä. Se kerää useassa suhteessa yhteen kielen ominaisuudet.

J Sie erinnern wohl die Stelle unseres Gespräches, wo ich Ihnen die vermeintlich entsprechenden japanischen Worte zu der Unterscheidung des *aistheton* und *noeton* nannte: *Iro* und *Ku*. *Iro* meint mehr als Farbe und das sinnlich Wahrnehmbare jeder Art. *Ku*, das Offene, die Leere des Himmels, meint mehr als das Übersinnliche.

F Worin das »mehr« beruht, konnten Sie nicht sagen.

[...]

J *Koto*, das Ereignis der lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld. (GS 135-136.)

Koto saattaa tyhjyyden (*Ku*, die Leere) ja värin (*Iro*, Frabe) yhteen. Kuten Japanilainen mainitsee: ”ohne *Iro* kein *Ku*” (GS 97). Koto saattaa nämä kaksi toisiaan vasten. Ne tarvitsevat toisiaan samoin kuin ”yhteenkietoutumisen” (Zwiefalt) Oleminen ja oleva. Mutta ne tarvitsevat (Brauch) tapahtumiseensa (Ereignis) myös ihmistä, joka on niihin yhteydessä hermeneuttisen suhteen (hermeneutische Bezug) kautta (GS 116).

Koto vaikuttaa kuitenkin rinnastuvan myös siihen lähteeseen (Quelle), jota Heidegger haluaa varjella (hüten), ja johon Japanilainen viittaa termeillä Zurückhaltung ja zurückbergen (GS 95, 140).

F *Koto* wäre das waltende Ereignen...

- J und zwar dessen, was die Hut des Gedeihenden und Erblühenden braucht.
- F Was sagt dann *Koto ba* als Name für die Sprache?
- J Aus diesem Wort gehört, ist die Sprache: Blütenblätter. Die aus *Koto* stammen.
- F Das ist ein wundersames und darum unausdenkbares Wort. Es nennt anderes als das, was uns die metaphysisch verstandenen Namen: Sprache, *glossa*, lingua, langue, language vorstellen [...]. (GS 136.)

Koto on laidun tai suoja (Hut), jota kukoistavat (Gedeihenden) ja kukkaan puhkeavat (Erblihenden) "tarvitsevat" (braucht). Koto on siis tavallaan kuin se runojen maa, jonka reunalla Norna asustelea vahtien lähdeä (Quelle), josta hän onkii sanoja asioille. (WS 160). Heidegger esittää Dialogissa itsensä epäsuorasti eräänlaisena "ajattelun hedelmien varjelijana". Hän mainitsee, että on olemassa jonkinlainen ajattelutapa, joka ei ole vielä kypsytynyt (noch nicht reif geworden) (GS 112). Viittaus saattaa olla yhteydessä siihen, miten Zeami puhuu ihmisen sydämeen varastoiduista siemenistä, jotka alkavat kukoistamaan, kun tulee sade. (Benl 1952, 161.) Heidegger on maininnut Spiegel-haastattelussaan, että ihmiset eivät voi saada omalla ajattelullaan jumalia ilmestymään, ihmiset voivat ainoastaan parantaa valmiuksiaan odottamiseen. (SGMH 671-672.) Lähteen (Quelle) varjelu on yhteydessä siihen, miten tulevaisuuden ajatukset, jotka eivät vielä ole vielä kypsyneet, voivat ylipäättään kypsyä. Ne voivat kypsyä vain, jos ihmisten sydämin varastoidut siemenet kykenevät ottamaan vastaan jumalien antaman sateen. Ihmiset pystyvät ottamaan tämän sateen vastaan vain, jos he pystyvät kuulemaan (hören) Olemisen antamat vihjeet. Ihmiset pystyvät kuulemaan Olemisen vihjeet vain jos he ymmärtävät kuuluvansa (gehören) Olemiseen. "Kaiken olemuksellisen lähteen" varjelu onkin tässä mielessä sen pitämistä avoimena, virtaavana, samoin kuin Heidegger painottaa sitä, miten Dialogin tulee olla virtaavaa.

Heidegger mainitsee myös löytäneensä kielelle nimen, jota hän haluaa varjella käsitteeksi muuttumiselta.

- F [...]Ich gebrauche seit langem nur ungern das Wort »Sprache«, wenn ich ihrem Wesen nachdenke.
- J Aber finden Sie ein gemäßeres?
- F Ich meine, es gefunden zu haben; möchte es jedoch davor bewahren, daß es als geläufiger Titel verwendet und zur Bezeichnung für einen Begriff umgefälscht wird.
- J Welches Wort gebrauchen Sie?
- F Das Wort »die Sage«. Es meint: das Sagen und Gesagtes und das zu-Sagende.
- J Was heißt Sagen?
- F Vermutlich das Selbe wie zeigen im Sinne von: erscheinen - und scheinenlassen, dies jedoch in der Weise des Winkens.
- J Die Sage ist darnach nicht der Name für das menschliche Sprechen...
- F sondern für jenes Wesende, das Ihr japanisches Wort *Koto ba* erwinkt: das Sagenhafte...(GS 136-137.)

Käsitteeksi muuttuminen tai jopa "väärentäminen" (umgefälsch) on vaarallista siksi, että sen myötä nimen osoittaman kielen toiminta ja sen salaisuus (Geheimnis) kätkeytyvät. Heideggerin löytämä nimi kielelle on »die Sage« ("Satu"), joka tarkoittaa "sanomista" (das Sagen), "sanottua" (Gesagt) ja "lupautuvaa" (zu-Sagende). "Sanominen" on kielen omaa puhetta, joka ilmenee die Sagessa. Se toimii Heideggerin mukaan vihjeiden tavoin; ilmeten ja "antaen ilmetä" (scheidenlassen). "Sanottu" on se puhutun kautta avautunut sisältö, joka ei välttämättä tule itse keskustelun kohteeksi. "Lupautuva" tarkoittaa sitä kielen ominaisuutta, jolla se houkuttelee kuolevaiset nimeämään asioita tuoden

itsensä kuolevaisten ulottuville. "Satu" (die Sage) vihjaa samaan suuntaan kuin Koto ba, eli "satumaiseen" (Sagehafte). Se ei ole nimi ihmisten puheelle, vaan se käsittää koko kielen toimisen kokonaisuuden. "Satumaisuus" tulee luultavasti ymmärtää paikkana (Ort), joka on "läsnä kätkeytyneenä poissaoloon" (ins Abwesen geborgenes Anwesen) samoin kuin kuolema, Nornan yhteydessä esiin tullut runojen maa ja "eronneisuus" (Abgeschiedenheit) (S 19).

Heidegger ja Tezuka olivat yksimielisiä siitä, että todellinen runous (true poetry) on intiimissä suhteessa ajan kanssa, varsinkin sellaisissa tilanteissa missä tämä suhde jää huomaamatta. (Tezuka 1996, 64.) Seuraava katkelma on selvästikin sellainen.

J In unserer alten japanischen Dichtung singt ein unbekannter Dichter vom
Ineinanderdurfen der Kirschblüte und Pflaumenblüte am selben Zweig.

F So denke ich mir das Zueinanderwesen von Weite und Stille im selben
Ereignis der Botschaft der Entbergung der Zwiefalt.

J Doch wer von den Heutigen könnte darin einen Anklang des Wesens der
Sprache hören, das unser Wort *Koto ba* nennt, Blütenblätter, die aus der
lichtenden Botschaft der hervorbringenden Huld gedeihen? (GS 145.)

Katkelmassa mainittu "tuntemattoman runoilijan" runo löytyy Benlin teoksesta. May ihmetteleekin suuresti sitä, miksi Heidegger kutsuu runoilijaa tuntematomaksi, vaikka tiesikin aivan hyvin, kenestä on kyse. (May 1996, 18.) Runon kirjoittaja on Nakahara Tokinori, 1000 -luvulla elänyt runoilija (Benl 1952, 202).

Einer Pflaumenblüte
In eine Kirschblüte
Duften und beide
An einem Weidenzweige
Erbühen zu lassen - so wünscht' ich es mir.

Runoilija toivoo luumunkukan tuoksuvan kirsikankukassa, ja näiden molempien voivan kukkia pajunoksalla. Ilmaisuu on melko omituinen. Zeami käyttää tätä runoa esimerkkinä selittäessään sitä, millainen on rooli, jossa ylhäinen nainen on jonkin hengen riivaama tai noiduttu. Esimerkkitapauksensa Zeami on ottanut *Genjin tarinasta*. Jo ylhäisen naisen rooli itsessään on Zeamin mukaan omiaan luomaan erityisen suloisen ja erinomaisen vienon (anmutig und unübertroffen sanft) mielialan (Stimmung), mutta runon ilmaisema tyyli on tästäkin vielä harvinaisempi ja herkullisempi kukan kukinta. (Benl 1952, 202.) Zeamin esimerkki on melko hankalatajuinen, mutta ymmärtäisin sen viittaavan jonkinlaiseen kokemuksen ekstaattisuuteen, joka ilmenee ”hengen vallassa” olemisessa. Tämä ekstaasi ilmenee ajan kategorioiden murtumisena. Luumunkukan ja kirsikankukan tuoksut voivat näin olla samanaikaisesti läsnä. Ekstaasin ja runouden suhde selvästikin kiinnostaa Heideggeria, sillä hän käsittelee tätä asiaa myös Traklin yhteydessä puhuen siitä, miten ”hengen kuuma liekki” (heissen Flamme des Geistes) ei liity niinkään henkeen pneumana, siis uskonollisessa mielessä, vaan ”itsensä ulkopuolella” (Ausser-sich) olemiseen. (SG 56.) Tilanne rinnastuu myös siihen, miten Platon puhuu *Ionissa* runoilijan saamasta runottaren innoituksesta, jonka avulla hän pystyy puhumaan sanoja, joita hän ei muutoin pystyisi puhumaan. (Platon 1999, 113-114.) ”Satumainen” (Sagenhafte) ”jumalien” maailma on läsnä ekstaaseissa.

Ajallisuuden ekstaattiset piirteet eivät ole kuitenkaan kokonaisuudessaan ”mystisiä” sanan tavallisessa merkityksessä. Ekstaattisuus viittaa ns. intentionaaliseen aikakäsitykseen, joka lähestyy aikaa kokemuksena. Kirsikankukan tuoksu luumunkukassa viittaa myös tähän. Kirsikankukan ja luumunkukan suhteella on laaja symbolinen viittausverkostonsa japanilaisessa mytologiassa. Sir Francis Piggott on kirjannut aiheesta ylös kiehtovan kansantarinan:

One day Kinto Fujiwara, Great Advisor of State, disputed with the Minister of Uji which was the fairest of spring and autumn flowers. Said the Minister: “The Cherry is surely best among the flowers of spring, the Chrysantemum among those of autumn.” Then Kinto said, “How can the Cherry-blossom be the best? You have forgotten the Plum.” Their dispute came at the

length to be confined to the superiority of the Cherry and Plum, and of other flowers little notice was taken. At length Kinto, not wishing to offend the Minister, did not argue so vehemently as before, but said, "Well, have it so: the Cherry may be the prettier of the two; but when you once have seen the red Plum-blossom in the snow at the dawn of a spring morning, you will no longer forget its beauty." This truly was a gentle saying. (Piggott 1969, 20-21).

Kinto Fujiwara taitaa selvästi hyvin diplomaattisen kielenkäytön hienovaraisuuden. Lukijan täytyy keskittää huomionsa lauseeseen jotta havaitsisi, mitä siinä varsinaisesti sanotaan Muutoin Kinton tekemän kompromissin voi tulkita kukin omaksi edukseen, mikä on toki ollut tarkoituskin. Kirsikka saattaa olla kaunein, mutta se kaipaa luumunkukkaa muistuttamaan kauneudestaan. Kinto Fujiwara haluaa varjella itse ilmiön monimuotoisuutta verhoten sen olemuksen hienovaraiseen ilmaukseen saaden sen näin samalla pois määrittelyiden ja kiistelyiden piiristä. Luumun kukintaa pidetään Japanissa kevään viestintuojana, joka ennakoi hieman myöhemmin tapahtuvaa kirsikan kukintaa. Luumunkukka on Hermeksen ja Merkuriuksen konkreettinen, hierofaninen vastine. Kirsikankukkajuhla on kansallinen juhla, jolloin kirsikkapuut kukkivat noin viikon verran lumenvalkoisina. Fenomenologisesti ajatellen voisi ehkä sanoa, että kun kaikki havaitaan aina suhteessa kokonaisuuteen, joka rakentuu intentionaalisuuden kautta, niin punaiset luumunkukat täydentävät kevätaamun valkoisen lumen haaveeksi jo tulevasta kirsikan kukinnasta, joka on siis kuin lumi puussa. Luumunkukka ja kirsikankukka avaavat muiston ja odotuksen moninaisen kietoutumisen.

Myös Bashō rakentaa ajallisuuden kuvauksensa luumunkukan ja kirsikankukan varaan:

Pyhäkön aitauksen sisäpuolella ei kasvanut ainoatakaan luumupuuta. Kyselin virkailijoilta mistä se mahtoi johtua, ja sain kuulla ettei siihen ollut mitään erityistä syytä, siellä ei vain sattunut kasvamaan yhtäkään luumupuuta lukuun ottamatta Neitseiden hallin takana olevaa.

Kiehtovaa: se ainoa

on neitseiden
luumupuu kukassaan.

Aivan odottamatta
saan nähdä pyhäkössä
nirvana-veistoksen.

Kun kolmas kuu ehti puoleenväliin, alkoivat mielessäni häilyvät kukat vastustamattomasti vetää minua matkaan, viitoittaa tietäni: niin päätin lähteä katsomaan Yoshinon kirsikankukkia. (Bashō 1981, 48-49.)

Kysymys kuuluu, mitkä kukat häilyivät Bashōn mielessä, luumunkukat vai kirsikankukat? Onko kyse odotuksen kasvamisesta vai muiston kuihtumisesta? Teksti ei anna tähän vastausta. Niin Bashōn kuin Tokinorinkin luumunkukan ja kirsikankukan sekoittumiset tuntuvat viittaavan tyyliin, josta Zeami käyttää nimitystä ”kuihtunut” (shiori, welkend). ”Kuihtuneisuuden” vaikutelma on Zeamin mukaan sanallisesti ilmaisemattomissa. Tämä johtuu siitä, että ”kuihtuminen” on yhtä ”askelmaa” (Stufe) kukkaa (Blüte) korkeammalla, eikä sitä voi saavuttaa harjoitusten kautta. Hän antaa siitä kuitenkin runomuotoisen esimerkin.

In feinen Nebel
Gehüllte Heckenblüten,
Im Tau des Morgens -
Im Herbst sei es der Abend,
Sagte jemand doch einst.

Benlin selitys runolle on se, että usvaan verhoutuneiden kukkien tunnelma on kirjoittajan mielestä niin aamuinen, että hän hieman epäilee sitä, miksi syysillan ajatellaan kätkevän sisäänsä kauneimman mielialan (Stimmung). Tässä vaikutelmassa on Benlin mukaan kyse ”kuihtumisesta” (shiori, welkend). (Benl 1952, 159-160.) Miten tämä mieliala pitäisi ymmärtää? Olisiko kyse siitä, että usvaan ja kasteeseen verhoutuneiden kukkien aavistus nostaa havaitssijassa esiin toivon kukoistuksen pysyvyydestä? Kuitenkin rinnastettuna vanhaan sanontaan syysiltojen kauneudesta tämä toivo ja ilahdus saa ajallisen ainutlaatuisuuden sävynsä, ja sitä kautta myös tietoisuuden siitä, miten kevättä,

aamua ja kukintaa seuraa väistämättä syksy, ilta ja lakastuminen. "Kuihtuminen" kantaisi näin sisällään samanaikaisesti toivoa ja samalla tietoisuutta sen mahdottomuudesta; ns. "halua uskoa" vaikka jokin sisällä sanookin, että usko on itsepetosta. Joka tapauksessa vaikutelma liittyy oletettavasti juuri ajallisuuden kokemisen hienovaraisiin sävyihin. Zeami mainitseekin, että eräs esityksen epäonnistumisen syy voi olla se, että ajan jingia ja jangia (Yin und Yang der Zeit) ei ole otettu huomioon. (Benl 1952, 175.) Pari valitsemaani esimerkkirunoa valottavat toivon ja ajallisuuden yhteenkietoumisen eri puolia. Ensimmäisen runon on kirjoittanut Narahira, toisen kirjoittaja on tuntematon.

Ellei kirsikka
koskaan puhjennut kukkaan,
ihmisen mieli
myös kevään korkeimmillaan
olisi tyven, vapaa.

(Anhava 2000, 61.)

Miten ovatkaan
maailmamme kaltaiset
kirsikankukat:
silmissä puhjettuaan
ne silmissä kuihtuvat.

(Anhava 2000, 80.)

Luumunkukka ja kirsikankukka toimivat kuitenkin myös eri aikakäsityksien risteyskohtana. Ne avaavat ihmiselle portin "pyhään aikaan". *"Pyhä aika on luonteeltaan palautuvaa, koska se on myyttistä alkuaikaa, joka voidaan tuoda uudelleen tähän hetkeen"*. (Eliade 2003, 91.) "Pyhä aika" on aina läsnä, jos kirsikankukka ja luumunkukka yhtyvät odotuksessa ja muistossa. Ajan alkuperäinen pyhyys ilmenee juhlissa. Juhla tuo ajan sakraalisuuden esille. Muulloin ajan sakraalisuus uhkaa unohtua. (Eliade 2003, 111.) Kirsikankukan ja luumunkukan samanaikaisen läsnäolon toiveen voi katsoa ilmentävän kaipuuta

pyhään aikaan, jossa ei ole kestoja (Eliade 2003, 225). Juhliin kuuluvaa pyhää aikaa ei ollut ennen kuin jumalat loivat sen, jota juhlassa juhlitaan. Tällainen aika on ”jumalten läsnäolon ja toiminnan pyhittämää”. (Eliade 2003, 92.) Kirsikankukkaan liittyvä Sakurajuhla kuten myös Heideggerin Dialogissa käyttämät kätkeytynyt renessanssi- viittaukset viittavat juuri toivoon jumalten läsnäolosta.

Taide, esim. runous tai lukeminen ylipäättään vie pois tästä ajasta pyhään aikaan. Taiteella on näin mytologinen tehtävä. (Eliade 2003, 225.) Tämä tulee hyvin esiin mm. Zeamin antamasta Nō-teatterin synnyn historiasta. Nō-teatterin loisto ilmentää rituaalinomaisuudessaan Amaterasun luolasta loistavaa läsnäolon valoa (Benl 1952, 161-162). Tämä, samoin kuin Platonin *Ionissa* antama kuvaus runoilijoista, kuvaa omalta osaltaan sitä, mistä Jean-Luc Nancy puhuu ”äänten sekoittumisena” (sharing of voices). Jumalten äänet sekoittuvat runoilijoiden ja runonlausujien ääniin. Hermēneia on jumalallisen ääni, ja tämä ääni on ensisijaisesti äänten sekoittumisessa (sharing voices) ja jakautumisessa. (Nancy 1990, 236-237.) Jumalallinen on innoitus (enthusiasm). Se puhuu epäsuorasti, eikä paikannu suoraan mihinkään. (Nancy 1990, 237.) Samalla tavalla Nō-näyttelijän voi katsoa välittävän yleisöön Amaterasun valon, joka sekoittuu näyttelijän eleisiin.

Dialogin kautta nousee esiin ajatus ”runoilemisen” (dichten) ja ”tiheyden” yhteenkuulumisesta. Heidegger puhuu Dialogissa sanojen usein kätkeytystä painosta (Gewicht), ja sen huomiomisen tärkeydestä (GS 117). Sama ilmenee myös seuraavassa katkelmassa.

J denen die Expression zugeordnet bleibt als die Art der Befreiung. Hilfreicher scheint mir die Zuwendung zum griechischen Wort “kharis”, das ich in dem schönen Spruch fand, den Sie in ihrem Vortrag »...dichterisch wohnt der Mensch...« aus Sophokles anführten, und das Sie mit »Huld« übersetzten. Darin spricht eher das wehende Ankommen der Stille des Entzückens.

F Zugleich noch anderes, was dort gesagt sein möchte, aber im Rahmen des Vortrages nicht dergetan werden kontte. Die "charis" heißt dort "tikousa" – die her-vor-bringende. Unser deutsches Wort dichten, tihton, sagt das Selbe. So kündigt sich im Spruch des Sophokles für uns an, daß die Huld selbst dichterisch, das Eigentlich Dichtende ist, das Quellen der Botschaft des Entbergens der Zwiefalt. (GS 134-135.)

Gerald L. Bruns liittää runoilamisen fysikseen ja sen haluun käytkeytyä (Bruns 1989, xxii). Hän katsoo "runoilamisen" olevan Heideggerin kielenkäytössä sanaleikki, joka kätkee sisäänsä tiheyden merkityksen. (Bruns 1989, 115.) Ajatus on ennestään tuttu saksalaisen romantiikan traditiossa. Wilhelm von Humboldtin mielestä yksittäisissä sanoissa on määrittelemätön määrä muita sanoja (Humboldt 1988, 58). Marko Gylén kehittelee ajatusta, jossa "maa", joka sanoissa täytyisi kuulla ja joka tarkoittaa fysistä, viittaisi siihen, että sanat ovat itsessään jännitteisiä. Tavallinen kielenkäyttö olisi tällaisen polysemia torjumista kahlitseamalla ja lyömällä sanoja lukkoon. Kielen oma puhe olisi näin jännitettä sanojen sisällä. (Gylén 2006, 268-271.) Tämä ajatus tuntuisi sopivan hyvin yhteen sen kanssa, että sanoissa on Heideggerin mielestä monesti kätkeyty paino (Gewicht) (GS 117). Myös Tezukan selitys Koto-ba:n merkityksestä tukee tätä tulkintaa (Tezuka 1996, 60). Sanan painon ja tiheyden korostaminen liittää Heideggerin tiiviisti saksalaiseen romantiikan ja "uuden mytologian" traditioon, joka lähtee jo 1700-luvun viimeisiltä vuosikymmeniltä. Jacob Grimm ajatteli, että kansan parissa säilyneet sanonnat, tarinat ja traditio (folklife) säilyttivät kadonnutta mytologiaa. (Williams 2004, 104-107.) Heideggerin etymologisointi saattaa seurata samaa linjaa, sillä hänen Dialogissa antamansa tulkinta hermeneutiikan ja Hermeksen suhteesta on kielitieteellisesti väärä (GS 115, Gadamer 2005, 40). Robert Mugerauer muistuttaa tässä yhteydessä siitä, että Hermes kuvataan jo Odysseian alussa "tienetsijäksi" (wayfinder) (Mugerauer 1991, 256). Vaikka Heideggerin etymologia olisikin väärä, se on joka tapuksessa kulttuurisesti tunnettu sidos. Eikä ole sitä paitsi oletettavaa, että Heidegger ei olisi tiennyt hermeneutiikan etymologiaa.

Herder puhuu "mahtisanoista" (Machtwörter, vivid words), jotka ovat olemukseltaan tiheitä. Tällaiset sanat ovat sellaisia, jotka ovat läsnä useissa

konsepteissa ja viittaavat hyvin laaja-alaisesti. (Herder 2002a, 41.) Sanaleikit rakentuvat pitkälle tällaisten etymologisointien varaan. Herder itse käyttää kielen yhteydessä sanaleikkiä "Stamm" (tribal core). Stamm voi merkitä sekä runkoa (trunk), vartta (stem), ydintä (core) tai heimoa (tribe). (Herder 2002b, 143.) Paul De Man kiinnittää huomionsa tällaiseen kielenkäytön tapaan viitatessaan Hölderlinin *Brot und Wein* -runoelman viidennen säkeistön kohtaan (De Man 1984, 2):

... nun aber nennt er sein Lebstes,
Nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen,
entstehn.

(Hölderlin 1984, 117.)

De Man tarttuu sanaan entstehen, jonka hän katsoo Hölderlinin runon yhteydessä tarkoittavan sitä, että sanat ja kukat polveutuvat (entstehen, originate) samoin. Tämä tuo de Manin mukaan esiin sen, miten sana täyttää korkeimman funktionensa nimeämällä olevan läsnäolevana (naming being as a presence). Kukan ja sanan nouseminen ei ole metafora perinteisessä mielessä, vaan yksi ja sama kokemus, joka tuo esiin polveutumisen. (De Man 1984, 3-4.) De Man sanoo myös, että romantiikan käyttämien kielikuvien ideaa ei juuri tunneta, ja että ne eivät toimi metaforien tavoin. (De Man 1984, 17.) Tämän ajatuksen De Man on hyvinkin saattanut oppia Heideggerilta, joka sanoo, että Hölderlinin katkelman "Worte, wie Blumen" tulkitseminen metaforaksi pitäisi tulkinnan metafysiikan piirissä (WS 195).

Heideggerin runouteen liittämä tiheys on suhteessa leikkivään ajatteluun mutta myös "symbolisten suhteiden mystiseen yhteisleikkiin" (May 1996, 13). Heideggerin uusi nimi kielelle, »die Sage«, on merkityksiltään varsin tiheä. Se liittää kielen myyttisyyteen, joka on yksi "uuden mytologian" keskeinen teema. Herderin mukaan runoileminen (Dichten) on jotain sellaista, jossa ilmenevän todellisuuden moninaisuus liitetään yhteen. Runous edeltää näin järkeä, ja "järjen analyyttinen toiminta on mahdollista vasta runoilun tuottamien synteettisten käsitteiden synnyn pohjalta." (Saarinen 2000, 60.) W. Grimm

puhuu alkutarusta (Ursage), joka näyttäytyy meille jatkuvina muunnoksina, mutta ei ole itse saavutettavissa ja on vain aavistettavissa. (Schmitt 2000, 99.) Wagner puhuu siitä, miten myytti on "tavattoman tiivis" ja "kaikkina aikoina ehtymätön". Juuri tiivistämisellä (Verdichten) on Wagnerin mukaan keskeinen asema myyttien muodostumisessa. (Schmitt 2000, 75.) Onko siis niin, että Heidegger pyrkii "symbolisten suhteiden mystisen yhteisleikin" avulla luomaan uudenlaisen mytologian?

Tämä voi olla mahdollista. Alkuperäisen "uuden mytologian" ohjelma ilmaistiin Hegelin tai hänen ystäviensä Hölderlinin ja Schellingin sanoin 1700-luvun viimeisinä vuosina seuraavin muotoiluin:

Näin runous saa korkeamman arvon. Siitä tulee lopulta jälleen se, mikä se oli alussa - ihmiskunnan opettajatar; sillä ei enää ole filosofiaa eikä historiaa, runotaide yksin tulee elämään kauemmin kuin kaikki muut tieteet ja taiteet. Nykyään kuulemme kovin usein, että suurilla joukoilla tulisi olla aistimellinen uskonto. Eivät ainoastaan suuret joukot vaan myös filosofi tarvitsee sitä. Järjen ja sydämen monoteismi, mielikuvituksen ja taiteen polyteismi, sitä me tarvitsemme. [...] -meillä täytyy olla uusi mytologia, mutta tämän mytologian täytyy palvella ideoita, sen tulee muodostua järjen mytologiaksi. (Hegel 1979, 7.)

Hegeliä, kuten hänen Tübingenin aikaisia nuoruuden huonetovereitaan, Hölderliniä ja Schellingiäkin, kiinnosti uuden ajan kulttuuria vallinnut hajaannus, joka näkyi niin ihmisen ja Jumalan, luonnon ja ihmisen, kuin myös ihmisen ja yhteiskunnan vieraantumisenä ja erkaantumisenä. Yksilön peroonallisuuden tasolla sama ilmeni järjen, mielikuvituksen ja tunteen eritymisinä. (Plant 2000, 12-13, 18.) "Uuden mytologian" ajatukseen liittyi antiikin Kreikan kulttuurielämän ihannointi. Tähän puolestaan liittyi eräänlainen kristinuskon vastainen suuntaus, joka painotti sitä, että kristinusko on liian painottunut tuonpuoleiseen elämään mitätöiden näin tämänpuolisen elämän merkitystä. Kreikkalaisen uskontoelämän etu kristinuskoon verrattuna oli siinä, että jumalat eivät olleet siinä transsendenttejä, vaan läsnä maailmassa. Tällä oli yhteiskuntaelämää kokoava vaikutus. Hegelin tavoitteena olikin hänen omien sanojensa mukaan

auttaa ihmistä "olemaan kotona maailmassa". (Plant 2000, 20-22.) Hegel kuuluttaa "uuden mytologian" yhteydessä sellaista uutta filosofista kielenkäytön tapaa, jossa järki ja elämänkokemus yhdistyvät. Uuden mytologian tulisi kattaa kaikki kokemuksen lajit ja antaa niille myös ilmaisukanava. (Plant 2000, 29-30.) Hegelin mukaan hänen aikansa ihmiset olivat juuttuneet ymmärtämisen (Vorstellung) tasolle, jolla mietitään vain sitä, mitä oliot ovat itsessään, eikä oteta huomioon sitä, millaisia suhteita ne muodostavat. (Plant 2000, 36.) Kun tähän lisätään vielä Hegel ajatus siitä, miten ihmisen tietoisuus muuttuu sen mukaan, mikä on sen kohde, alkaa Heideggerin mahdollisen "uuden mytologian" ääriiivat piirtyä esiin. (Plant 2000, 31.) Kyseessä on vastaliike valistukseen liittyvää "lumon maailmasta katoamisen" ilmiötä vastaan. Tavoitteena on maailman "uudelleenrunollistaminen". (Oittinen 2001, 26.) Äärimmäisintä kantaa maailman runollisuudesta kuvaa ehkä Hamannin ajatus siitä, että maailma on Jumalan kieltä (Berlin 1992, 80). Heideggerin "uuden mytologian" projektissa on kysymys "ajattelun muuttamisesta" (Verwandlung des Denkens) uuden paikan (Ort) etsimisenä "keskustelussa" (Erörterung) (GS 130). Tämä tapahtuu siirtymällä metafysiikan paikasta (Ort), eli ns. Jumalan silmän paikasta olevan keskelle. Siirtymä voi tapahtua jumalien vihjeiden kuulemisen kautta sekä niihin vastaamalla. Runouden magneettinen voima vetää ihmistä puoleensa olioiden ja taiteen välityksellä. Oliot vastaavat luonnollisesti Hegelin kuvaamaa ymmärtämistä "suhteiden tasolla". Kysymys on siitä, kuinka saada ihmisen sydämeen (Herz, Gemüt) varastoidut siemenet kukoistamaan; kuinka saada ihminen löytämään itselleen lähin (Nächste) ja alkuperäisesti uskottu (anfänglich Vertraute) (GS 94, 120).

Heidegger puhuu Dialogissa siitä, että jokainen ihminen on joka tilanteessa dialogissa edeltäjiensä kanssa, ja ehkäpä vielä salatummalla tavalla jälkeensä tulevien kanssa. (GS 117). Der Spiegel -keskustelussa Heidegger puolestaan sanoo, että hänen uudenlaisen ajattelunsa vaikutuksen alkamista ei voi tietää. Siihen voi mennä vaikkapa 300 vuotta. (SGMH 675.) Heidegger sanoo Kleistin sanoja siteeraten "vetäytyvänsä tulevien ajattelijoiden edestä" (Ich trete vor einem zurück, der noch nicht da ist), mutta sanoo pyrkivänsä "petaamaan" (Vorzubereiten) heille tietä. (MHG 709-710.) Kenties Heideggerin ajatuksissa on kyse jonkin uudenlaisen kielen käyttötavan kylvämisestä, joka ei ole vielä

kypsynyt (noch nicht reif geworden) (GS 112). Heidegger saattaa ajatella kuten Herder, että kieli itsessään muotoutuu kätkeytyneisyydessä jo ennen kuin se syntyy näkyvällä tavalla. (Herder 2002a, 55.) Heidegger joka tapauksessa mainitsee, että hän näkee saksan ja kreikan kielten välisen yhteyden merkittävänä ajatteluun ja sen muutokseen liittyen, ja että metafysiikka tullaan tulevaisuudessa hegeliläisessä mielessä ylittämään (aufhoben) keskustelussa Hölderlinin kanssa. (SGMH 679.)

Dialogi tuntuu päättyvän hiljaisuuteen, joka kätkee itseensä kaiken. Se ei ole tyhjä, vaan se kantaa itsessään kaikkia merkityksiä. Sen täyttää sanominen (Sagen), joka on ”Olemisen alkuperäisesti vaientava ja kätkevä säteily” (ursprünglich erschweigendes Lichten des Seins! Denken – Sagen - Dichten). (VWS 35.)

- F Gewiss – weil alles daran liegt, ob dieses eigentliche Gespräch, mag es geschrieben und gesprochen sein oder nicht, fortwährend im Kommen bleibt.
- J Der Gang eines solchen Gespräches müßte einen eigenen Charakter haben, demgemäß mehr geschwiegen als geredet würde.
- F Geschwiegen vor allem über das Schweigen...
- J weil das Reden und Schreiben über das Schweigen das verderblichste Gerede veranlaßt...
- F Wer vermöchte es, einfach vom Schweigen zu schweigen?
- J Dies müßte das eigentlich Sagen sein...(GS 144.)

Hiljaisuus johtaa ”runolliseen asumiseen”; seisomiseen jumalten läsnäolossa hämmästyneenä olioden olemuksien läheisyydestä. Ihminen on runollinen (dichterisch) luonnostaan. Lahjana, ei ansiona. (HWD 42.) Tämän satumaisen kotiinpaluun ihmeen kuvaa kauneimmalla tavalla T.S. Eliot runonsa *Little Gidding* viimeisessä osassa.

We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.
Through the unknown, remembered gate
When the last of earth left to discover
Is that which was the beginning;
At the source of the longest river
The voice of the hidden waterfall
And the children in the apple-tree
Not known, because not looked for
But heard, half-heard, in the stillness
Between two waves of the sea.
Quick now, here, now, always -
A condition of complete simplicity
(Costing not less than everything)
And all shall be well and
All manner of things shall be well
When the tongues of flame are in-folded
Into the crowned knot of fire
And the fire and the rose are one. (Eliot 1979, 48.)

6. Päätäntä

Tutkimuksen alussa asettamani tutkimusongelma koski sitä, miksi Heidegger pyrkii Dialogissa ”symbolisten suhteiden mystiseen yhteisleikkiin” (May 1996, 13). Oletuksenani oli myös, että tällä kaikella on jotain tekemistä Heideggerin mainitseman ”uuden ajattelumetodin” kanssa (GM 589). Pyrkimyksenäni oli hahmottaa tätä kysymystä keskittymällä toisaalta siihen, miten Japanilainen ja Heidegger Dialogin ”haastateltavana” pyrkivät ilmaisemaan itseään, ja toisaalta siihen, miten Dialogi avautuu omassa logoksessaan; mikä on se, joka siinä jää sanomatta, mutta joka ilmenee sen kautta.

Heideggerin ”uusi ajattelun metodi” ei vaikuta olevan ylipäätään asia, jonka voi ratkaista tai tietää. Se vaatii oman asennoitumisen muuttamista. Tutkimus saattaa kuitenkin toivoakseni tarjota ainakin materiaalinsa ja sen avulla harrastetun yhdistelyn, eli ”symbolisten suhteiden mystisen yhteisleikin” avaamisen pohjalta joitain uusia näköaloja tähän kysymykseen. Tutkimuksen kieli muuttuu sitä mukaa arvailevammaksi, kun se siirty alun ontologiaa käsittelevistä asioista taiteen ja runollisen asumisen teemoihin. Tämä on osittain väistämätöntä, sillä Oleminen ei muodosta mitään systeemiä, eikä sitä voi siksi esittää systemaattisessa muodossa. Yhteen kuuluvat asiat liittyvät toisiinsa logoksen yhdistävän voiman kautta, ja tällaiset yhteydet voi saada ainoastaan ilmenemään. Kuten jokainen voi itse havaita, logos ei ole mitään oletettua, vaan se avautuu meille välittömästi.

Japanilaisen taiteen ja ”uuden mytologian” esittelyt jäivät alustuksen tasolle. Ne toimivat kuitenkin jatkotutkimuksen kysymyksenasetteluiden avaajina. Molemmat teemat kaipaisivat kipeästi syvempää tarkastelua. Pidin tutkimuksen kannalta olennaisimpana tehtävänä tuoda esiin sen ”huojunta-alueen” (Schwingungsbereich) ontologian ja laajuuden, jolla Dialogin vihjeet vaeltelevat. Toivon myös, että tutkimus olisi pystynyt esimerkkien kautta osoittamaan sen, miten Heideggerin ajattelua on välttämätöntä lähestyä myös muista kuin filosofisista näkökulmista. Näin jo siksin, että Heidegger ei ole muodostanut ajatteluaan vain filosofian pohjalta, vaan se kiinteässä yhteydessä taiteen ja faktisen elämän avaamiin mahdollisuuksiin.

Kokonaisuutena Dialogin voi katsoa ilmentävän “Olemisen puhumista“. Se on runollista ja leikkivää, ja se kutsuu kaikkia kuulijoita osallistumaan sen leikkiin. Oleminen on taidetta ja siihen sisältyy mukaansa tempaava, magneettinen voima. Olemisen toimintaa ei ole suljettu millään mekanismeilla, vaan se on alati uusi, yllättävä ja ylenpalttinen. Teoksen otsikossa ilmenevä “metafysiikan raja“ kiertyy lopulta juuri tämän Olemisen olemuksen ympärille. Ei ole mitään numeroituja listoja tai valmista systeemiä, jolla Oleminen saataisiin haltuun. Olemista ei voi tietää, sitä voin vain elää. Taide seisoo väkevästi vasten kaikkia metafysisen ajattelutavan määrittelypyrkimyksiä. Se hämmästyttää ja lumooa meidät jatkuvasti uutuudellaan. Se avaa meille Olemisen moninaiset muodot keräämällä historiallisen maailman ympärilleen. Metafysiikka on yritys kahlita kahlitsematon, rajata rajaton; se kaatuu aina omaan mahdottomuuteensa.

Mahdollisen jatkotutkimuksen näköalat ovat laajat. Heideggerilla tuntuu olevan jonkinlainen taidekasvatuksellinen visio, jonka sato on odotettavissa vasta kaukaisessa tulevaisuudessa. Asia vaatisi tarkempaa tutkimusta, varsinkin suhteessa laajasti ymmärrettyyn “uuden mytologian“ historialliseen projektiin. Erityisen kiinnostavana aiheena pitäisin sellaisen tutkimusalan hahmottamista, jossa keskityttäisiin Heideggerin ajatusten konkretisoimiseen ja soveltamiseen opetuksessa. Tällainen tutkimus olisi luonnollisesti tiiviissä yhteydessä Heideggerin ajatusten popularisoinnin kanssa. Toinen välttämätön tutkimuksen aihe on Heideggerin tuotannon lähestyminen laajasti ajateltuna biografis-kulttuurillisesta näkökulmasta. Tällä hetkellä Heidegger jää persoonana ajatustensa varjoon, jotka nekään eivät tule kohdatuiksi kokemuksellisina vaan pikemminkin trendikkäinä hokemina. Heideggeria tulisi tutkia nykyistä enemmän hänen omia “metodeitaan“ noudattaen, siis tiettyyn aikaan ja paikkaan sidoksissa olevana henkilönä, jonka ajattelu nousee siitä faktisesta elämästä, jonka kautta Oleminen häntä puhuttelee.

7) Läheteet

Primaarilähde:

(GS) Heidegger, Martin. (1985) *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 12, *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH. (Alkuperäisteos *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* teoksessa *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Verlag Günther Neske 1959.)

Muut Heideggerin alkukieliset teokset:

(BH) Heidegger, Martin. (1976) *Brief über den Humanismus*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 9, *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(D) Heidegger, Martin. (2000) *Das Ding*. Teoksessa Gesamtausgabe 7, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(DWM) Heidegger, Martin. (2000) »...*dichterisch wohnt der Mensch...*«. Teoksessa Gesamtausgabe Band 7, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

(F) Heidegger, Martin. (1983) *Der Feldweg*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- (G) Heidegger, Martin. (2000) *Gelassenheit*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- (GM) Heidegger, Martin. (2000) *Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- (HH) Heidegger, Martin. (1949) *Hebel - der Hausfreund*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (HWD) Heidegger, Martin. (1981) *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- (ID) Heidegger, Martin. (2006) *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe Band 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (KD) Heidegger, Martin. (2000) *Die Kunst und das Denken*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- (KR) Heidegger, Martin. (1949) *Die Kunst und der Raum*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 13. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (M) Heidegger, Martin. (2000) *Moira*. Teoksessa Gesamtausgabe 7, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (MHG) Heidegger, Martin. (2000) *Martin Heidegger im Gespräch*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 16, *Reden und andere*

Zeugnisse eines Lebensweges. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- (PAA) Heidegger, Martin. (1993) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der Philosophischen Begriffsbildung.* Gesamtausgabe, Band 59. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (S) Heidegger, Martin. (1985) *Die Sprache.* Teoksessa Gesamtausgabe Band 12, *Unterwegs zur Sprache.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- (SG) Heidegger, Martin. (1985) *Die Sprache im Gedicht.* Teoksessa Gesamtausgabe Band 12, *Unterwegs zur Sprache.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (SGMH) Heidegger, Martin. (2000) *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger.* Teoksessa Gesamtausgabe Band 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.* Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- (SZ) Heidegger, Martin. (1979) *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemayer Verlag.
- (UK) Heidegger, Martin. (1977) *Der Ursprung des Kunstwerkes.* Teoksessa Gesamtausgabe Band 5, *Holzwege.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (VWS) Heidegger, Martin. (1999) *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes zu Ferders Abhandlung »Über den Ursprung der Sprache«.* Gesamtausgabe 85. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- (WD) Heidegger, Martin. (1977) *Wozu Dichter?* Teoksessa Gesamtausgabe Band 5, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (WHD) Heidegger, Martin. (1954) *Was heisst Denken*. Tübingen: Max Niemayer Verlag.
- (WM) Heidegger, Martin. (1976) *Was ist Metaphysik?* Teoksessa Gesamtausgabe Band 9, *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (WS) Heidegger, Martin. (1985) *Das Wesen der Sprache*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 12, *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (WSG) Heidegger, Martin. (2000) *Wechselseitige Spiegelung - Gespräch zwischen Shinichi Hisamatsu und Martin Heidegger am 19. Mai 1958*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (WZS) Heidegger, Martin. (1985) *Der Weg zur Sprache*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 12, *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (ZW) Heidegger, Martin. (1977) *Die Zeit des Weltbildes*. Teoksessa Gesamtausgabe Band 5, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Muut lähteet:

Alland, Alexander, Jr. (1979) "The Construction of Reality and Unreality in Japanese Theatre". *The Drama Review* 1979. Vol 23, No 2, sivut 3-10.

Anhava, Tuomas. (2000) *Kevään kukat, syksyn kuu. Kootut tankarunot 1960-1982*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Bashō. (1981) *Kapea tie pohjoiseen*. Suomentanut Kai Nieminen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Baudelaire, Charles. (2004) *Le Peintre de la vie moderne*. Teoksessa *Œuvres Complètes*. Paris: Robert Laffont

Benl, Oscar. (1952) *Seami Motokiyo und Der Geist Des No-Schauspiels. Geheime kunstkritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert*. Wiesbaden: Verlag der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH.

Berlin, Isaiah. (1993) *The Magus of the North, J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*. London: John Murray.

Botz-Bornstein, T. (1997) "Iki", Style, Trace: Shuzo Kuki and the Spirit of Hermeneutics". *Philosophy East and West* 1997. Vol 47, No 4, sivut 554-580.

Bruns, Gerald L. (1989) *Heidegger's Estrangements. Language, Truth, and Poetry in the Later Writings*. New Haven and London: Yale University Press.

Carabatea, Marilena. (1997) *Greek Mythology*. Adam Editions: Athens.

Colli, Giorgio. (1997) *Filosofian synty*. Suomentanut Jussi Vähämäki. Helsinki: Tutkijaliitto.

De Man, Paul. (1984) "Intentional Structure of the Romantic Image". Teoksessa *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia University Press.

Eliade, Mircea. (2003) *Pyhä ja profaani*. Suomentanut Teuvo Laitila. Helsinki: Loki-kirjat.

Eliot, T. S. (1979) *Four Quartets*. London: Faber & Faber.

Gadamer, Hans-Georg. (1990) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Gesammelte Werke. Band 1. 6. Auflage.) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Gadamer, Hans-Georg. (2005) *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Toimittanut ja suomentanut Ismo Nikander. Tampere: Vastapaino.

Gumbrecht, Hans Ulrich. (2000) "Martin Heidegger and His Japanese Interlocutors: About a Limit of Western Metaphysics". *Diacritics* 2000, Vol 30, No 4, sivut 83-101.

Gylén, Marko. (2006) "Taideteoksen kieleen tuomisen ongelmasta". Teoksessa *Heidegger, Ajattelun aiheita*. Toimittaneet Jussi Backman ja Miika Luoto. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry.

Haar, Michel. (1990) *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.

Hammitzsch, Horst. (1954) "Arvostelu Oscar Benlin teokseen *Seami Motokiyo Und Der Geist Des No-Schauspiels*. *Geheime kunstkritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert*". *Monumenta Nipponica*, Vol. 10, No. 1/2, sivut 284-287.

Hegel, G.W.F. (1979) *Saksalaisen idealismin vanhin suunnitelma järjestelmäksi*. Suomentanut Kari Väyrynen. Filosofinen kulttuurilehti Genesis, 4/1979. Sivu 7.

Heidegger, Martin. (2000) *Oleminen ja aika*. Kääntänyt Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.

Heine, Steven. (1990) "The Flower Blossoms 'Without Why'. Beyond the Heidegger-Kuki Dialogue on Contemplative Language". *The Eastern Buddhist* 1990, vol. 23, No. 2, sivut 60-86.

Herder, J. G. (2002a) *Fragments on Recent German Literature*. Teoksessa *Philosophical Writings*. Toimittanut ja kääntänyt Michael N. Forster. New York: Cambridge University Press.

Herder, J. G. (2002b) *Treatise on the Origin of Language*. Teoksessa *Philosophical Writings*. Toimittanut ja kääntänyt Michael N. Forster. New York: Cambridge University Press.

Hölderlin, Friedrich. (1984) *Gedichte*. Toimittanut Jochen Schmidt. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag.

Humboldt, Wilhelm von. (1988) *On Language. The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*. Kääntänyt Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press.

Juntunen, Sammeli. (2001) "Teologia ja filosofia". Teoksessa *Johdatus Lutherin teologiaan*. Toimittanut Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Kirjapaja.

Juti, Riku. (2001) *Johdatus metafysiikkaan*. Helsinki: Gaudeamus.

Kakkori, Leena. (2001) "Tahto valtaan - metafysiikka nihilisminä. Heideggerin tulkinta Nietzschen filosofiasta". Teoksessa *Heideggerin aukeama*. Jyväskylän Studies in Education, Psychology and Social Research 192. Toimittaneet Esa Konttinen, Olli Ahonen ja Pekka Olsbo. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Kato, Shuichi. (1979) *A History of Japanese Literature. The First Thousand Years*. Kääntänyt David Chibbett. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.

Kato, Shuichi. (1983) *A History of Japanese Literature 2. The Years of Isolation*. Kääntänyt Don Sanderson. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.

Kleist, Heinrich von. [ei julkaisuvuotta] *Werke*. Toimittanut Walther Vontin. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.

Kovacs, George. (1990) *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.

Kuki, Shūzō. (2004) *The Structure of Detachment*. Teoksessa *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shūzō*. Toimittanut ja kääntänyt Hiroshi Nara. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kupiainen, Reijo. (2003) "Fenomenologia alkuperän tieteenä". Teoksessa *Katseen tarkentaminen*. Toimittanut Leena Kakkori. Jyväskylä: Jyväskylän yliopistopaino.

Laozi. (2001) *De Dao Jing*. Suomentanut Minna Maijala. Helsinki: Art House.

May, Reinhard. (1996) *Heidegger's hidden sources, East Asian influences on his work*. Kääntänyt Graham Parkes. London: Routledge.

Miner, Earl. (1968) *An Introduction to Japanese Court Poetry*. Stanford: Stanford University Press.

Mugerauer, Robert. (1991) *Heidegger's Language and Thinking*. New Jersey: Humanities Press International, Inc.

Murasaki, Shikibu. (1990) *Genjin tarina. Neljäs osa. Luumupuun oksa*. Kääntänyt Kai Nieminen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Naas, Michael B. (1997) "Rashomon and the Sharing of Voices Between East and West". Teoksessa *On Jean-Luc Nancy, The sense of philosophy*. Toimittaneet Darren Sheppard, Simon Sparks ja Colin Thomas. London: Routledge.

Nancy, Jean-Luc. (1990) "Sharing Voices". Teoksessa *Transforming the Hermeneutic Context, From Nietzsche to Nancy*. Toimittaneet Gayle L. Ormiston ja Alan D. Schrift. Kääntänyt Gayle L. Ormiston. New York: State University of New York Press.

Nara, Hiroshi. (2004) "Introduction". Teoksessa *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shūzō*. Toimittanut ja kääntänyt Hiroshi Nara. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Novalis. (1984) *Fragmentteja*. Valikoinut ja suomentanut Vesa Oittinen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Oittinen, Vesa. (2001) "Jenan romantikkojen filosofia - uusia tulkintoja, uusia kysymyksiä". Teoksessa *Romanttinen Moderni. Kirjoituksia runouskäsitelmästä*. Toimittanut Tuula Hökkä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Otto, Walter F. (1955) *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*. Düsseldorf-Köln: Eugen Diederich Verlag.

Palmer, Martin. (1988) *Taolaisuus*. Suomentanut Tuula Saarikoski. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Park, Bradley Douglas. (2004) "Differing ways, *Dao* and *Weg*: Comparative, metaphysical and methodological consideration in Heidegger's 'Aus einem Gespräch von der Sprache'". *Continental Philosophy Review* 2004. Vol. 37, sivut 309-339.

Parkes, Graham. (1996) "Rising sun over Black Forest: Heidegger's Japanese connections". Teoksessa *Heidegger's hidden sources, East Asian influences on his work*. London: Routledge.

Piggott, Juliet. (1969) *Japanese Mythology*. London New York Sydney Toronto: Paul Hamlyn.

Plant, Raymond. (2000) *Hegel. Uskonnosta ja filosofiasta*. Suomentanut Heikki Eskelinen. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Platon. (1978) *Kratylos*. Teoksessa *Platon, Teokset, Toinen osa*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Platon. (1999) *Ion*. Teoksessa *Platon, Teokset, Ensimmäinen osa*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Pöggeler, Otto. (1963) *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.

Pöggeler, Otto. (1998) "Heideggerin olemisen topologia". Teoksessa *Heidegger, Ristiriitojen filosofi*. Toimittanut Arto Haapala. Suomentanut Miika Luoto. Helsinki: Gaudeamus.

Rockwell, Geoffrey. (2003) *Defining Dialogue: From Socrates to Internet*. Amherst, New York: Humanity Books.

Ryökan. (2000) *Suuri hupsu*. Suomentanut Kai Nieminen. Helsinki: Basam Books Oy.

Saarinen, Veli-Matti. (2000) "Mytologia varhaisromanttisen runouden keskuksena: Friedrich Schlegelin uuden mytologian idea". Teoksessa *Keijujen kuningas ja musta Akhilleus. Myytit modernissa kirjallisuudessa*. Toimittanut Liisa Saariluoma. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Santanen, Sami. (2006) "Runouden pohjavirta - Heidegger ja Hölderlin". Teoksessa *Heidegger, Ajattelun aiheita*. Toimittaneet Jussi Backman ja Miika Luoto. Tampere: Eurooppalaisen filosofian seura ry.

Schmitt, Gerhard. (2000) "Wagnerin *Nibelungien sormus* ja Nietzsche'n *Näin puhui Zarathustra*: arkkityypin, symbolin ja myytin suhteesta". Teoksessa *Keijujen kuningas ja musta Akhilleus. Myytit modernissa kirjallisuudessa*. Toimittanut Liisa Saariluoma. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Soseki, Natsume. (1968) *Kokoro*. Kääntänyt Edwin McCellan. London: Peter Owen.

Stanley-Baker, Joan. (2000) *Japanese Art. Revised and expanded edition*. London: Thames&Hudson.

Steiner, Georg. (1997) *Heidegger*. Suomentanut Tere Vadén. Tampere: Gaudeamus.

Suzuki, D. T. (1969) *An Introduction to Zen Buddhism*. London: Rider and Company.

Taminaux, Jacques. (1998) "Gestell ja Ereignis". Teoksessa *Heidegger, Ristiriitojen filosofi*. Toimittanut Arto Haapala. Suomentanut Markku Lehtinen. Helsinki: Gaudeamus.

Taylor, Charles. (1998) "Heidegger, kieli ja ekologia". Teoksessa *Heidegger, Ristiriitojen filosofi*. Toimittanut Arto Haapala. Suomentanut Ukri Pulliainen. Helsinki: Gaudeamus.

Teinonen, Seppo, A. (1985) *Rakkauden tieto. Saksan ja Alankomaiden suuret mystikot*. Suomen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 142.

Tezuka, Tomio. (1996) *An Hour with Heidegger*. Teoksessa *Heidegger's hidden sources, East Asian influence on his work*. Kääntänyt Graham Parkes. London: Routledge.

Tontti, Jarkko. (2005) "Olemisen haaste - 1900-luvun hermeneutiikan päälinjat". Teoksessa *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Toimittanut Jarkko Tontti. Tampere: Vastapaino.

Trakl, Georg. (1983) *Das dichterische Werk*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Turunen, Kari, E. (1998) *Minusta näyttää - johdatus reflektiiviseen filosofiaan*. Jyväskylä: Atena Kustannus Oy.

Tyler, Royall. (2004) *Japanese Nō Dramas*. Toimittanut ja kääntänyt Royall Tyler. London: Penguin Books.

Vycinas, Vincent. (1969) *Earth and Gods. An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Watts, Alan W. (2002) *Zen*. Suomentanut Reijo Lehtonen. Helsinki: Otava.

Williamson, George. S. (2004) *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wittgenstein, Ludwig. (1972) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Suomentanut Heikki Nyman. Porvoo: Werner Söderström Oy.