

**This is an electronic reprint of the original article.  
This reprint *may differ* from the original in pagination and typographic detail.**

**Author(s):** Backman, Jussi

**Title:** Fronēsis hermeneuttisena hyveenä : Aristoteles, Heidegger, Gadamer

**Year:** 2014

**Version:**

**Please cite the original version:**

Backman, J. (2014). Fronēsis hermeneuttisena hyveenä : Aristoteles, Heidegger, Gadamer. In N. Hämäläinen, J. Lemetti, & I. Niiniluoto (Eds.), *Hyve* (pp. 155-167). Helsingin yliopisto. *Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta*, 45.

All material supplied via JYX is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all or part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorised user.

Filosofisia tutkimuksia Helsingin yliopistosta  
Filosofiska studier från Helsingfors universitet  
Philosophical Studies from the University of Helsinki

Julkaisijat:  
Teoreettinen filosofia  
Käytännöllinen filosofia  
Filosofia (ruots.)  
PL 24 (Unioninkatu 40)  
00014 Helsingin yliopisto

Toimittajat:  
Panu Raatikainen  
Tuija Takala  
Bernt Österman

*Nora Hämäläinen, Juhana Lemetti &  
Ilkka Niiniluoto (toim.)*

**Hyve**

## Sisällys

ILKKA NIINILUOTO: Hyve-kollokvion avaussanat .....	7
SIMO KNUUTTILA: Hyve etiikan teorian lähtökohtana .....	13
KLAUS HELKAMA: Suomalaisten hyveet empiirisen sosiaalipsykologian valossa.....	27
<b>Hyve-etiikka</b>	
ARTO LAITINEN: Hyve-etiikka teoriana oikeasta ja väärästä .....	43
TEEMU TOPPINEN: Modaalisesti vaateliaat arvot ja moraalisääntöjen hyväksyntätaso sääntöperustaisissa moraaliteorioissa .....	57
MIKA SUOJANEN: Hyve ja teko: moraalialue koskevan tiedon oikeutus .....	69
HUGO STRANDBERG: Är det en dygd att förlåta? .....	81
JARNO HIETALAHTI: Huumorintaju hyveenä .....	91
<b>von Wright</b>	
LASSI JAKOLA: Hyvän muunnelmat, analyysin muunnelmat: G. H. von Wright <i>moraalisen hyvän</i> luonteesta .....	107
BERNT ÖSTERMAN: Språket efter <i>The Varieties of Goodness</i> – en jämförelse av värdefilosofin hos Georg Henrik von Wright och Judith Jarvis Thomson.....	123
NORA HÄMÄLÄINEN: G H. von Wrights dygdbegrepp och vårt moderna begrepp om moral.....	133
<b>Historiallisia näkökulmia</b>	
MARKKU ROINILA: G. W. Leibnizin käsitys viisaasta ihmisestä .....	143
JUSSI BACKMAN: Fronēsis hermeneuttisena hyveenä: Aristoteles, Heidegger, Gadamer .....	155
EERO KAILA: Luonteen hyveet valtion tasolla: Platon ja Aristoteles .....	169

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2011), *Filosofisia tutkielmia*, teoksessa Tuomo Aho ja Markku Roinila (toim.), Gaudeamus, Helsinki.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2012), *Luonnollisen oikeuden perustekijät*, suomentanut Teivas Oksala, *Niin & Näin* 74, 45–50.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1965), *Die philosophischen Schriften*, hrsg. C. I. Gerhardt, Olms, Hildesheim (1875–1890). (G)
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923–), *Sämtliche Schriften und Briefe I–VIII*, Akademie, Berlin. (A)
- Spinoza, Baruch (1994), *Etiikka*, Gaudeamus, Helsinki. (E)
- Riley, Patrick (1996), *Leibniz' Universal Jurisprudence*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Roinila, Markku (2011), ”Leibniz on Emotions and the Human Body”, teoksessa Herbert Breger, Jürgen Herbst und Sven Erdner (hrsg.) (2011), *Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress*, Vorträge 3. Teil, Leibniz Gesellschaft, Hannover, 927–936.
- Roinila, Markku (2012), ”Leibniz on Hope”, teoksessa Sabrina Ebbersmeyer (toim.), *Emotional Minds*. De Gruyter, Berlin, 161–178.

## Fronēsis hermeneuttisena hyveenä: Aristoteles, Heidegger, Gadamer<sup>1</sup>

JUSSI BACKMAN

### Filosofinen hermeneutiikka ja antiikin perintö

Hermeneutiikka yleisenä tulkinnan teoriana on leimallisesti uuden ajan ilmiö. Sen kaksi päämuotoa, filologinen ja teologinen hermeneutiikka, syntyivät varhaismodernin ajan pyrkimyksestä tavoittaa esikuvallisena pidetyn menneen aikakauden tekstit – joita renessanssi-humanisteille olivat antiikin klassinen kirjallisuus ja protestanttisille uskonpuhdistajille erityisesti Uusi testamentti – niiden ”omilla ehdoilla”, tukeutumatta keskiajan välittävien perinteiden auktoriteettiin. Tähän sisältyi uudenlainen ajatus tulkinnallisesta etäisyydestä nykyhetken ja menneisyyden välillä ja uusi teoreettinen kiinnostus tulkinnan menetelmiin.<sup>2</sup> Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin perustama *filosofinen* hermeneutiikka – lähestymistapa, joka näkee ymmärtämisen ja ajattelun ylipäätään perusluonteeltaan tulkinnallisena – on puolestaan 1900-luvun ”myöhäismoderni” ajattelusuuntaus, jonka taustalla vaikuttaa erityisesti Hegelin, saksalaisen romantiikan ja Nietzschen myötä syntynyt ja lujittunut uusi historiallisuuden taju,

<sup>1</sup> Seikkaperäisemmin käsitellen tämän kirjoituksen aiheita artikkelissa ”Hermeneutics and the Ancient Philosophical Legacy: *Hermēneia* and *Phronēsis*”, teoksessa Niall Keane & Chris Lawn (toim.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, ilmestyy 2014.

<sup>2</sup> Ensimmäisenä termiä ”hermeneutiikka” käytti yleisen tulkinnan teorian merkityksessä luterilainen teologi Johann Conrad Dannhauer (*Hermeneutica sacra*, 1654). Hermeneutiikan syntyhistoriasta ks. Dilthey 1990, 323–326 ja Gadamer 1990, 177–180.

ajatus kielen, käsitejärjestelmien ja ajattelun itsensä historiallisesti muuttuvasta luonteesta.

Silti on tunnettua, että sekä Heideggerille että Gadamerille nimenomaan antiikin filosofia toimi keskeisenä viitepisteenä. Mitä annettavaa antiikin ajattelulla on filosofiselle hermeneutiikalle? Antiikin ja keskiajan ajattelijat eivät tunteneet hermeneutiikkaa erillisen teorian tai menetelmän mielessä; ilmaus *hermeneutikē* (*teknē*), tulkitsemisen (*hermeneuein*) taito, esiintyy antiikin teksteissä vain muutaman kerran ja viittaa näissä yhteyksissä erityisesti *sakraalitulkintaan*, jumalten tahdon selvittämiseen.<sup>3</sup> Platonin dialogeista käy ilmi, että tulkinnalla oli kreikkalaisille keskeinen merkitys erityisesti ennustustaidon (*mantikē*), jumallisten enteiden selittämisen yhteydessä (*Pidot* 202e3–203a8), ja myös runoilijoita ja runonlausujia pidettiin innoituksen vallassa toimivina ”jumalten tulkkeina” (*Ion* 533c9–536d3). Tähän runouden asemaan kytkeytyy myös antiikin tekstuaalisen tulkinnan perinne, joka keskittyi erityisesti Homeroksen eeposten allegoriseen selittämiseen. Tulkinnan lähtökohtaisesti sakraalinen luonne asetti sen tietyllä tapaa filosofian vastakohtaksi: *Ion*-dialogi erottaa runoilijoiden innoittuneen ilmaisun filosofien rationaalisesta diskurssista, joka pyrkii saavuttamaan käsitteellisesti jäsentyneen ymmärryksen siitä, mistä kulloinkin puhuu.

Näin ymmärrettyinä ”tulkinta”, *hermeneia*, tarkoittaa laajassa mielessä ilmaisemista, sanallistamista tai kommunikointia. Tässä merkityksessä on ymmärrettävä myös Aristoteleen tutkielman *Tulkinnasta* (*Peri hermeneias*) otsikko: sen aiheena on ajatusten kielellinen ilmaiseminen erityisesti väitelauseen muodossa. Tutkielman avaus (1, 16a3–8) esittää klassisen mallin, jossa kirjoitetut ilmaukset toimivat symboleina tai tunnuksina puhutuille, äänteelliset ilmaukset taas sielullisille vaikutuksille (*pathēmata*) tai ajatuksille; siinä missä kirjoitetut ja äänteelliset merkit vaihtelevat kielestä toiseen ja ovat luonteeltaan konventionaalisia, puhtaat ajatukset – samoin kuin ne asiat joita ne ajattelevat – ovat kaikille samoja. Diskursiivinen ajattelu on rakenteeltaan propositionaalista ”jonkin ajattelemista jostakin” (ks. *Sielusta* III, 3, 427b16–429a9; 6, 430a26–b30; *Tulkinnasta* 1, 16a9–18), mutta ei ole sidottu

<sup>3</sup> Sana esiintyy Platonin *Valtiomiehessä* (260d11) ja epäperäisenä pidetyssä *Epinomis*-dialogissa (975c6).

kieleen materiaalisen symbolijärjestelmän mielessä.<sup>4</sup> Tämän kielikäsitteksen valossa ei varsinaista kielellistä tai tekstuaalista tulkintaa radikaalihermeneuttisessa mielessä tarvita: materiaallinen kieli palautuu ideaalisten merkitysten aineettomaan diskursiiviseen ajatteluun (*dianoia*), jota Platon kuvailee sielun ”keskusteluksi itsensä kanssa” (*Sofisti* 263e3–9), ja kielellisten ilmausten ymmärtäminen edellyttää vain niiden kääntämistä takaisin ”ajattelun kielelle”. Sama ajatusmalli löytyy antiikin ja keskiajan välikätenä toimivan kirkkoisä Augustinuksen tutkielmasta *De doctrina christiana* (I, 13), joka kuvaa ulkoista puhetta ”sisäisen sanan” aineellistumana, joka kuljettaa puhujan tarkoituksen muuttumattomana kuulijan lihallisten korvien kautta tämän sieluun.

Filosofisen hermeneutiikan ymmärrys kielellisestä merkityksestä eroaa olennaisella tavalla näistä klassisista lähtökohdista. Se ei hyväksy ideaalisia, kielestä riippumattomia merkityksiä, vaan näkee mielekkyyden palautumattoman kielisidonnaisena. ”[...] merkityksen ideaalisuus on pikemminkin sanassa itsessään. [...] Kokemus ei ole lähtökohtaisesti sanaton [...]. Pikemminkin kokemuksen itsensä luonteeseen kuuluu, että se etsii ja löytää ilmaisukseen sanoja.” (Gadamer 1990, 421.) Gadamerin (emt., 478) kuuluisa periaate kuuluu: ”Ymmärrettävissä oleva oleminen [*Sein*] on kieltä.” Filosofinen hermeneutiikka on radikaalin kontekstuaalisuuden filosofiaa: mielekkyys on koettavissa ja ymmärrettävissä vain kielellisen ilmauksen tavoin, osana laajempaa historiallis-kulttuurista (kielellistä, tekstuaalista) viitekehystä ja siihen sisältyvää viittaussuhteiden ja assosiaatioiden verkostoa. Kaikki ymmärrettävissä oleva mielekkyys on toisin sanoen *kulttuurista* mielekkyyttä, joka muodostuu kulttuuristen *käytäntöjen* puitteissa. Menneeseen aikakauteen kuuluvaa esinettä tarkasteleva arkeologi voi pyrkiä ajoittamaan sen analysoimalla sen puhtaasti materiaalisia ominaisuuksia, mutta sikäli kuin hän tahtoo *ymmärtää* sen kulttuurisen merkityksen, hän pyrkii sijoittamaan sen jonkin kulttuurisen käytännön yhtey-

<sup>4</sup> Boethius (*De Interpretatione* 29, 29–30, 10) mainitsee uusplatonisti Porfyrioksen käsityksenä, että Aristoteleen peripateettinen koulukunta erotti erityisen ”ajattelun kielen” tason puhutun ja kirjoitetun rinnalle. Tästä ks. Sorabji 2012.

teen, ja näin tehdessään hän lähtee aina liikkeelle *oman* aikakautensa tuntemista käytännöistä.

Tällaista ymmärtämisen ja mielekkyyden kokemisen dynamiikkaa luonnehtii *hermeneuttisen kehän* rakenne (Heidegger 2000, 196–197; 2001, 152–153; Gadamer 1990, 270–281). Kehämallissa jokainen mielekkyyden ilmentymä kohdataan mielekkäänä vain suhteessa tulkitsijan omaan mielekkyyskontekstiin, aiemmista tulkinnoista muodostuvaan ”esiymmärrykseen”, eikä ennakkokäsityksistä vapaata kokemisen tapaa viime kädessä ole. Esiymmärrys on kuitenkin luonteeltaan elävä ja muuttuva: jokainen tulkinnan tilanne on tilaisuus ”testata” omaa esiymmärrystä tulkittavasta ilmiöstä ja siten rikastuttaa ja muokata sitä (Gadamer 1990, 311, 373). Tulkinnassa lähemme aina liikkeelle tietystä tulkintahistoriasta, edeltävistä tavoista puhua tulkittavasta ilmiöstä ja ajatella sitä, mutta ilmiölle jää toisaalta aina mahdollisuus paljastaa itsestään puolia, joita aiemmat tulkinnat eivät kata, mikä voi johtaa esiymmärryksen muokkautumiseen ja päivittymiseen. Pohtiessaan, onko hänen tutkimansa muinaisesine ollut luonteeltaan taiteellinen vai uskonnollinen, arkeologi voi päätyä huomaamaan, etteivät nämä käsitteet tee riittävää oikeutta esineelle ja sen tuottaneelle kulttuurille – ehkä esineen taustalla oleva käytäntö ei ongelmattomasti noudata modernia länsimaista ”taiteen” ja ”uskonnon” välistä erottelua vaan sille on löydettävä uudenlainen käsite, joka ei toki voi suoraan vastata muinaisen kulttuurin omaa käsitteistöä. Tässä mielessä tulkinta on aina potentiaalisesti uutta tuottava tapahtuma, jossa tulkitsijan ymmärryshorisontin ja tulkittavan mielekkyyskontekstin välinen vuorovaikutus voi ”horisonttien yhteensulautumisen” (*Horizontenverschmelzung*) kautta synnyttää *uuden* mielekkyyskontekstin, uuden tavan ymmärtää ja kokea (emt., 305–312). Ymmärtäminen hermeneuttisessa mielessä ei ole teleologinen prosessi, joka päättyisi ideaalisen ja ”oikean” merkityksen tavoittamiseen, vaan jatkuvaa uudelleentulkittamista, perittyjen käsitteiden ja puhetaipojen uudistamista vuorovaikutuksessa mielekkään todellisuuden ehtymättömän runsauden kanssa.

### Aristoteleen *fronēsis* hermeneuttisen ymmärtämisen mallina

Vaikka filosofisen hermeneutiikan lähtökohdat poikkeavat perustavalla tavalla aristoteelisesta kieli- ja merkityskäsityksestä, sekä Heidegger että Gadamer löysivät metodologisen kiintopisteen hermeneuttiselle ajattelulle Aristoteleen korpuksesta itsestään. Tämä kiintopiste ei kuitenkaan sijoittunut Aristoteleen logiikkaan tai metafysiikkaan vaan hänen käytännölliseen filosofiaansa, etiikkaan, erityisesti *Nikomakhoksen etiikan* VI kirjan esitykseen ”käytännöllisestä järjestä” tai ”tilannetajusta” (*fronēsis*), jonka hermeneutikot näkivät eräänlaisena hermeneuttisen ymmärtämisen perusmallina.

*Nikomakhoksen etiikka* VI kuvailee intellektuaalisia eli ajattelun hyveitä (*aretai dianoētikai*), so. niitä inhimillisiä hyviä valmiuksia (*hekēsis*), joiden avulla sielu kykenee tavoittamaan totuuden/todellisuuden (*alētheuei*) diskursiivisen ajattelun puitteissa. Keskeisimpiä intellektuaalisia hyveitä on viisi: taito tai osaaminen (*tekhne*), tieteellinen tieto (*epistēmē*), käytännöllinen järkevyyt (*fronēsis*), teoreettinen viisaut (*sofia*) ja intuitiivinen taju eli intellekti (*nūs*; *Nikomakhoksen etiikka* VI, 3, 1139b15–17). *Epistēmē* on kyky johtaa todellisuuden perusrakenteita koskevaa systemaattista tietoa perustavista periaatteista (*arkhai*; 1139b18–36), *nūs* on puolestaan juuri näiden periaatteiden ei-diskursiivista ja välitöntä oivaltamista (6, 1140b31–1141a8). *Sofia* käsittää molemmat edellä mainitut: se on perusrakenteiden kattavaa ymmärtämistä, johon liittyy periaatteiden käsittäminen (7, 1141a9–20, 29–b8). Nämä kolme muodostavat yhdessä sielun diskursiivisrationaalisen osan tiedollisen (*epistēmōnikon*) puolen, joka kohdistuu todellisuuden yleisiin, perustaviin ja muuttumattomiin aspekteihin. *Tekhne* ja *fronēsis* puolestaan kuuluvat välineelliseen tai suunnittelevaan (*logistikon*) puoleen, kykyyn laskelmoida (*logizesthai*) ja harkita (*būleuesthai*) tilannesidonnoisia ja muuttuvia asioita; ne tavoittavat todellisuuden tavoitteellisesta näkökulmasta ”käytännöllisten totuuksien” muodossa (1, 1139a6–2, 1139b13). *Tekhne* on sielun välinerationaalinen valmius löytää tiettyjä päämääriä vastaavat keinot ja palvelee valmistamista (*poiēsis*; 4, 1140a1–23). *Fronēsis* puolestaan liittyy toimintaan (*praksis*): se on valmius toimia eri tilanteissa tavalla, joka ei ole vain

väline aktiviteetille ulkoisen päämäärän saavuttamiseen vaan ilmentää itsessään ihmiselle ominaista ja täysimääräistä ”hyvää elämää” (5, 1140a24–b30; 7, 1141a20–28, b8–8, 1142a30). *Fronēsis* on ”totuudellinen [alēthē] ja diskursiivinen [meta logū] toiminnallinen valmius, joka liittyy siihen mikä on ihmiselle hyvää tai haitallista” (5, 1140b5–6).

Heideggerille Aristoteleen *fronēsis*-analyysin avainpiirre on sen ajallisuus: *fronēsis* on nimenomaan tulevaisuuteen ja mahdollisuuksiin suuntautunut hyve (2, 1139b7–9). Käytännöllinen järkevyyden merkitsee kykyä ”kaukonäköisyyteen” (*dynamis pronōētikē*; 7, 1141a28)<sup>5</sup>, kykyä tarkastella omaa kulloistakin tilannetta (*ta peri hautō bekasta*) sen vaatimalla tavalla (1141a25–26) suhteessa omiin korkeimpiin mahdollisuuksiin ihmisenä. Siinä missä *sofia* on valmius tarkastella todellisuuden muuttumatonta järjellistä rakennetta ja oivaltaa sen perimmäiset, kaikkein yleisimmän tason periaatteet, joita ei voida enää johtaa mistään yleisemmästä, *fronēsis* on puolestaan valmius havaita toiminnan tilanne (*to praktōn*) jonakin ”perimmäisenä” (*eskebatōn*), samassa mielessä kuin kolmio on ”perimmäinen”, so. kaikkein yksinkertaisin, monikulmio (8, 1142a24–29) – ainutkertaisena tosiasiana, jota ei voida pidemmälle analysoida vaan jonka tarjoamiin erityisiin mahdollisuuksiin edistää hyvän elämän toteutumista voidaan vain toiminnallisesti ”tarttua”. Ainutkertainen tilanne on riippuvainen kontingenteista olosuhteista ja siten vailla pysyvyyttä ja identiteettiä, ja tässä mielessä käytännöllinen tilannetaju on yleisten periaatteiden teoreettisen tajuamisen vastakohta. Toisaalla (11, 1143a32–b5) Aristoteles kuitenkin puhuu *fronēsikseen* kuuluvasta tilanteen havaitsemisesta yhtenä intuitiivisen järjen, *nūsin* muotona: *nūs* ymmärretään tällöin yleisesti kaikkeen analysoimattomaan ja perimmäiseen – niin kaikkein yleisimpään kuin kaikkein ainutkertaisimpaankin – kohdistuvana tajuamisena. Platonin *Sofistia* käsittelevissä luennoissaan vuosilta 1924–1925 Heidegger kiteyttää *sofian* ja *fronēsiksen* ajalliset määreet:

<sup>5</sup> *Fronēsiksen* latinankielinen vastine *prudentia* on lyhennetty muoto sanasta *providentia*, ”kaukonäköisyys” (Aubenque 1963, 36n2). Heidegger (1992, 21–22) kääntää *fronēsiksen* mm. sanalla *Umsicht*, joka voidaan ymmärtää kirjaimellisesti ”jotta” (*um zu*)-näkemiseksi, so. tavoitteelliseksi ja tarkoitushakuiseksi, mahdollisuuksiin suuntautuneeksi näkemiseksi.

*Fronēsis* on [...] silmänräpäyksellisen tilanteen [*augenblicklichen Lage*] konkreettisen kertaluonteisuuden [*Diesmaligkeit*] näkyviin saamista. [...] *se on silmänräpäys, silmäys* [*Augen-blick*] siihen mikä on kulloinkin [*jeweils*] konkreettista ja voi sellaisenaan aina olla toisin. Toisaalta *sofiaan* kuuluva *noein* [intuitiivinen tajuaminen] on sen tarkastelemista [*Betrachten*], mikä on *aei, mikä on aina nykyistä* [*gegenwärtig*] yhtenä ja samana. Aika – silmänräpäys ja ainaoleminen – toimii tässä erottavana tekijänä [...]. (Heidegger 1992, 163–164.)

William McNeill (1999, 93–136) on osoittanut, että löydämme tästä Aristoteles-luennasta Heideggerin oman ”silmänräpäyksen” (*Augenblick*) käsitteen juuret.<sup>6</sup> Silmänräpäyksellä Heidegger tarkoittaa *Olemisessa ja ajassa* (Heidegger 2000, 389–398; 2001, 323–331) nykyisyyden tavoittamista ainutkertaisena mielekkyytilanteena, joka rakentuu vuorovaikutuksessa täälläolon (*Dasein*) ajallisuuden kahden muun ”ekstaa-sin” eli dynaamisen aspektin kanssa. Nykyisyys (*Gegenwart*) jäsentyy ajallisesti mielekkääksi eli ”ajallistuu” vain suunnanottona tulevaisuuteen (*Zukunft*) avoimien eksistentiaalisten mahdollisuuksien ulottuvuutena; tämä suunnanotto ponnistaa tosiasiallisesta menneisyydestä, taustasta tai ”olleisuudesta” (*Gewesenheit*), joka ei ole mitään ”taakse jäänyttä” vaan jäsentää nykyisyyttä rajaamalla siitä avautuvia konkreettisia mahdollisuuksia. Tämä nykyisyyden ajallinen kontekstuaalisuus on myös ymmärtämisen hermeneuttisen kehän fenomenologisen ontologian perusta. Eksplisiittisen tai implisiittisen *eräy*mmärryksen mielessä olleisuus rajaa edeltä kussakin tilanteessa tarjoutuvia lähtökohtaisia ymmärtämisen mahdollisuuksia. Ymmärtäminen on Heideggerille perusluonteeltaan dynaamista eksistentiaalisten mahdollisuuksien luonnostamista tai suunnanottoa (*Entwerfen*), joka suhteuttaa nykyisyyden tulevaisuuden muodostamaan tavoitteellisen mielekkyyden (*Sinn*) horisonttiin, jota puolestaan rajoittaa edeltä tarjoutuva historiallis-kulttuuris-yhteisöllinen käytäntökokonaisuus. (Heidegger 2000, 184–197; 2001, 142–153.) Edessäni oleva tietokone nivoutuu mielekkääksi osaksi tämänhetkistä tilannettani, koska elän jo länsimai-

<sup>6</sup> Heideggerin *fronēsis*-tulkinnasta ks. myös Bernasconi 1989; Long 2002; Backman 2007; Elm 2007. Gadamerin *fronēsis*-tulkinnasta ks. Risser 1984; Figal 1995; Coltman 1998, 11–24; Berti 2000; Svenaeus 2003.

sen teknologian ja akateemisen työskentelyn viitekehyksessä, joka lähtökohtaisesti kytkee tietokoneen tiettyihin toiminnallisiin mahdollisuuksiin kuten tekstin tuottamiseen ja käsittelyyn; nämä käytännöt puolestaan palvelevat laajempia tavoitteita ja odotuksia, joita kulttuurini minulle asettaa. Tämä nivoutuminen ei kuitenkaan välttämättä ole saumatonta: taustani ei aina mahdollista kohtaamani asian tai ilmiön aukotonta haltuunottoa, ja esimerkiksi jokin marginaalinen tai eilänsimainen käytäntö saattaa jäädä sen valossa vieraaksi tavalla, joka synnyttää tarpeen reflektoida ja työstää omaa esi- tai taustaymmärrystäni ja vapauttaa näin uudenlaisia tulkittamisen ja ymmärtämisen mahdollisuuksia.

Heideggerin ”silmänräpäyksen” käsite muodostuu näin hermeneuttiselle ajattelulle keskeiseksi. Heidegger mainitsee sen löytäjäksi Søren Kierkegaardin, joka omalla silmänräpäyksen käsitteellään avasi hänen mukaansa ”täysin uuden filosofisen aikakauden [...] ensimmäistä kertaa sitten antiikin” (Heidegger 1983, 225). Kyseessä on juuri *hermeneuttinen* aikakausi, jossa filosofia keskittyy uudella tavalla asioiden ideaalisten ja universaalien identiteettien sijasta niiden kokeuksellisen mielekkyyden ainutkertaisuuteen ja tilanteellisuuteen. Silmänräpäyksen käsitteellinen perusmalli hahmottui kuitenkin Heideggerin (1975, 409) mukaan jo Aristoteleen *fronēsis*-analyysissä; Aristoteles tähdentääkin, etteivät yksittäiset toiminnan tilanteet noudata mitään kiinteitä yleisiä sääntöjä, vaan toimijoiden on itse kulloinkin ”tutkittava tilanteeseen [*kairos*] liittyviä tekijöitä” (*Nikomakhoksen etiikka* II, 2, 1104a3–9). Heidegger (1975, 409) lisää kuitenkin, ettei Aristoteles kytenyt tätä analyysiä varsinaiseen aikaan koskevaan tutkielmaansa *Fysiikan* IV kirjassa eikä näin ollen onnistunut ”liittämään *kairos*en erityistä ajallista luonnetta siihen, minkä hän muuten tuntee aikana [...]”.

Heideggerin Aristoteles-luenta vaikutti Gadamerin filosofiseen kehitykseen syvästi.<sup>7</sup> Hän kiteyttää oman ymmärryksensä Aristote-

<sup>7</sup> Gadamerin tärkeimpiä itsenäisiä kirjoituksia Aristoteleen käytännöllisestä filosofiasta ovat *Wahrheit und Methode* -teoksen ohella Gadamer 1972; 1985, 164–186, 230–248; 1987, 175–188; 1991, 373–395; 1993, 301–329; 1995, 238–246, 259–266; 2004, 129–151 sekä hänen vuonna 1998 ilmestynyt

leen hermeneuttisesta merkityksestä pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* (Totuus ja metodi) vuodelta 1960 (Gadamer 1990, 317–329). Gadamerille Aristoteleen *fronēsis*essä olennaisinta on, että se ”suuntautuu konkreettiseen tilanteeseen. Niinpä sen on tavoitettava ’olosuhteet’ [*Umstände*] niiden loputtomassa moninaisuudessa.” (Emt., 27.) *Fronēsis* tavoittaa ainutkertaisen tilanteen suhteessa laajempaan päämäärien ulottuvuuteen, viime kädessä hyvän inhimillisen elämän toteuttamiseen kokonaisuudessaan. Se ei katso inhimillistä hyvää yleisellä tasolla vaan siitä näkökulmasta, mitä tuo hyvä merkitsee *tässä nimenomaisessa tilanteessa*. Tähän sisältyy hermeneuttisen kehän perusrakenne, kaksisuuntainen keskustelu, joka suhteuttaa yksittäisen yleiseen ja samalla ymmärtää yleisen yksittäisen näkökulmasta. *Fronēsis* toimii näin perusmallina ymmärtämiselle, joka ei ole luonteeltaan teoreettista vaan *sovelttavaa*. Siinä tulkittavaa kohdetta – tekstiä tai muuta mielekkyytsuodostetta, joka on ”yleinen” siinä mielessä, että sillä on jokin tilanteesta toiseen säilyvä yhtenäinen identiteetti – ”sovelletaan” omaan mielekkyytilanteeseen ja sitä strukturoivaan esiymmärrykseen, ja esiymmärrystä itseään taas muokataan kattamaan paremmin kohhteessa vieraiksi jäävät puolet. Tämä vastaa pohjimmiltaan kielen ymmärtämisen dynamiikkaa: yksittäisen mielekkyytilanteen kielellinen jäsentäminen tuo sen kielen yleisyyden ja yhteisyyden piiriin mutta samalla soveltaa kielellisiä ilmauksia tilanteeseen siten, että ne asettuvat siinä uusiin merkitysyhteyksiin. *Fronēsis*-hermeneuttisessa mallissa tulkitsija ei ”yleisen” (tekstin, kielellisen ilmauksen) ymmärtääkseen saa pyrkiä ”sivuuttamaan itseään ja konkreettista hermeneuttista tilannettaan. Hänen on suhteutettava teksti tähän tilanteeseen mikäli hän ylipäätään haluaa ymmärtää.” (Emt., 329.)

## Yhteenveto

Filosofisen hermeneutiikan suhde antiikin ajatteluun ja erityisesti sen aristoteelinen perintö on näin ollen vahvasti kahtalainen. Yhtäältä heideggerilais-gadamerilainen näkemys mielekkyyden syvätason kiel-

kommentaarilla ja huomautuksilla varustettu saksannoksensa *Nikomakhoksen etiikan* VI kirjasta.



lisyydestä ja historiallisesti muuttuvasta tilannekohtaisuudesta asettuu selkeästi vastakkain klassisen aristoteelis-augustinolaisen kieli- ja merkityskäsityksen kanssa: jälkimmäinen suhtautuu kielelliseen *hermeneiaan* ensisijaisesti ideaalisia merkityksiä koskevien aineettomien ajatusten välittämisenä materiaalistien symbolien avulla. Toisaalta filosofinen hermeneutiikka löytää eräät tärkeimmistä ja lähtökohtaisimmista käsitteellisistä resursseistaan juuri Aristoteleen intellektuaalisten hyveiden opista ja erityisesti *fronēsiksesta* ”hermeneuttisena” valmiutena tilanjäsuiseen, soveltavaan ymmärtämiseen.

On kuitenkin huomattava, että näin tehdessään hermeneutiikka hylkää Aristoteleen hahmotteleman intellektuaalisten hyveiden perustavuushierarkian. *Nikomakhoksen etiikka* VI päättyy pitämään *sofiaa*, teoreettista ymmärtämistä, kaikkein korkeimpana tiedollisena hyveenä: *sofia* on sekä tietoa (*epistēmē*) että intuitiivista tajua (*nū̄s*) niistä asioista, jotka ovat (ontologisesti) kaikkein arvokkaimpia (*timiōtatōn*; 7, 1141a17–23). Aristoteeliselle etiikalle korkeinta inhimillistä onnellisuutta tai kukoistusta (*eudaimonia*) ilmentävä aktiviteetti on juuri intressitön teoreettinen mietiskely (*theōrein*), joka tarkastelee todellisuutta sen perustavimpien periaatteiden valossa ja kohoaa näin kuolevaisten ihmisten arkisten asioiden tilannesidonaisuuden ja kontingenssin yläpuolelle. (X, 7, 1177a16–18, b26–1178a4; 8, 1178b8–23; vrt. Heidegger 1992, 171.) Filosofinen hermeneutiikka on sitä vastoin juuri inhimillisen mielekkyyden äärellisyyden, tilannesidonaisuuden ja ajallisuuden ajattelua ja merkitsee tässä mielessä, Heideggerin sanoin, uutta filosofista aikakautta suhteessa antiikin perintöön.

*Helsingin yliopisto*

## Kirjallisuus

- Aristoteles (1894), *Ethica Nicomachea*, toimittanut Ingram Bywater, Clarendon Press, Oxford.  
 Aristoteles (1949), *Categoriae et Liber de interpretatione*, toimittanut Lorenzo Minio-Paluello, Oxford University Press, Oxford.

- Aristoteles (1956), *De anima*, toimittanut W. D. Ross, Oxford University Press, Oxford.  
 Aristoteles (1989), *Teokset, 7: Nikomakhoksen etiikka*, suomentanut Simo Knuutila, Gaudeamus, Helsinki.  
 Aristoteles (1994), *Teokset, 1: Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen analytiikka, Toinen analytiikka*, suomentaneet Lauri Carlson, Simo Knuutila ja Juha Sihvola, Gaudeamus, Helsinki.  
 Aristoteles (1998), *Nikomachische Ethik VI*, saksantanut ja toimittanut Hans-Georg Gadamer, Klostermann, Frankfurt am Main.  
 Aristoteles (2006), *Teokset, 5: Sielusta, Pieniä tutkielmia, Eläinten liikkeestä*, suomentaneet Kati Näätäsaari, Tuija Jatakari ja Marke Ahonen, Gaudeamus, Helsinki.  
 Aubenque, Pierre (1963), *La prudence chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris.  
 Augustinus (1845), *Patrologia Latina*, 34: *S. Aurelii Augustini opera omnia, 3.1*, toimittanut Jacques Paul Migne, Migne, Paris.  
 Augustinus (2009), *Kristillinen opetus*, suomentanut Valtteri Olli, Nivala.  
 Backman, Jussi (2007), ”Für das Wohnen denken: Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung”, teoksessa Denker ym. (toim.) (2007), 199–220.  
 Bernasconi, Robert (1989), ”Heidegger’s Destruction of Phronesis”, *The Southern Journal of Philosophy* 28, 127–147.  
 Berti, Enrico (2000), ”Gadamer and the Reception of Aristotle’s Intellectual Virtues”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 56 (3–4), 345–360.  
 Boethius (1880), *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermēneias, 2*, toimittanut Karl Meiser, Teubner, Leipzig.  
 Coltman, Rod (1998), *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*, State University of New York Press, Albany, NY.  
 Denker, Alfred ym. (toim.) (2007), *Heidegger-Jahrbuch, 3: Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg.  
 Dilthey, Wilhelm (1990), *Gesammelte Schriften, 5: Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens, 1: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 8. painos, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.  
 Elm, Ralf (2007), ”Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles’ Differenzierung von *phronesis* und *sophia* und ihre Transformation bei Heidegger”, teoksessa Denker ym. (toim.) (2007), 255–282.  
 Figal, Günter (1995), ”*Phronesis* as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics”, englanniksi kääntänyt Lawrence K. Schmidt, teoksessa Schmidt (toim.) (1995), 236–247.

- Gadamer, Hans-Georg (1972), "Hermeneutik als praktische Philosophie", teoksessa Riedel (toim.) (1972), 325–344.
- Gadamer, Hans-Georg (1985), *Gesammelte Werke*, 5: *Griechische Philosophie*, 1, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1987), *Gesammelte Werke*, 4: *Neuere Philosophie*, 2: *Probleme, Gestalten*, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1990), *Gesammelte Werke*, 1: *Hermeneutik*, 1: *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. painos, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1991), *Gesammelte Werke*, 7: *Griechische Philosophie*, 3: *Plato im Dialog*, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *Gesammelte Werke*, 2: *Hermeneutik*, 2: *Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1995), *Gesammelte Werke*, 10: *Hermeneutik im Rückblick*, Mohr, Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (2004), *Hermeneutiikka: ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*, suomentanut Ismo Nikander, Vastapaino, Tampere.
- Heidegger, Martin (1975), *Gesamtausgabe*, 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1983), *Gesamtausgabe*, 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, toimittanut Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (1992), *Gesamtausgabe*, 19: *Platon: Sophistes*, toimittanut Ingeborg Schüßler, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2000), *Oleminen ja aika*, suomentanut Reijo Kupiainen, Vastapaino, Tampere. Heidegger, Martin (2001), *Sein und Zeit*, 18. painos, Niemeyer, Tübingen.
- Long, Christopher P. (2002), "The Ontological Reappropriation of Phronesis", *Continental Philosophy Review* 35, 35–60.
- McNeill, William (1999), *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Platon (1901–1952), *Platonis opera*, 2–5, toimittanut John Burnet, Clarendon Press, Oxford.
- Platon (1995), *Platonis opera*, 1, toimittaneet E. A. Duke ym., Oxford University Press, Oxford.
- Platon (1999), *Teokset*, 1–7, suomentaneet A. M. Anttila, Kaarle Hirvonen, Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni, Otava, Helsinki.

- Riedel, Manfred (toim.) (1972), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 1, Rombach, Freiburg.
- Risser, James (1984), "Practical Reason, Hermeneutics, and Social Life", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 58, 84–92.
- Schmidt, Lawrence K. (toim.) (1995), *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Shields, Christopher (toim.) (2012), *The Oxford Handbook to Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.
- Sorabji, Richard (2012), "Meaning: Ancient Comments on Five Lines of Aristotle", teoksessa Shields (toim.) (2012), 629–644.
- Svenaesus, Fredrik (2003), "Hermeneutics of Medicine in the Wake of Gadamer: The Issues of Phronesis", *Theoretical Medicine* 24, 407–431.