

HANS-GEORG GADAMERIN KÄSITYS TRADITIOSTA

Mikko Salo

Maisterintutkielma

Filosofian oppiaine

Yhteiskuntatieteiden ja

filosofian laitos

Jyväskylän yliopisto

Kevät 2022

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Tekijä Mikko Salo	
Työn nimi Hans-Georg Gadamerin käsitys traditiosta	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Maisterintutkielma
Aika Kevät 2022	Sivumäärä 65
Ohjaaja Jussi Backman	
<p>Tiivistelmä</p> <p>Tutkielma tarkastelee tradition käsitettä ja merkitystä Hans-Georg Gadamerin (1900–2003) filosofisessa hermeneutiikassa. Tutkimuskysymys on kaksiosainen: mitä Gadamer tarkoittaa traditiolla ja mikä rooli traditiolla on inhimillisen olemassaolon universaalissa ymmärtämisessä?</p> <p>Gadamer esitteli filosofisen hermeneutiikkansa perusteet vuonna 1960 ilmestyneessä pääteoksessaan <i>Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik</i> (Totuus ja metodi: filosofisen hermeneutiikan pääpiirteitä). Se sisältyy Gadamerin koko tuotannon esittelevään kymmen-osaiseen teossarjaan <i>Gesammelte Werke</i>, joka on tämän tutkielman päälähde.</p> <p>Olen tarkastellut Gadamerin traditio-käsitystä kolmen filosofisen leikkauspinnan avulla: 1) Gadamerin kritiikki Wilhelm Diltheyn (1833–1911) historismia sekä Rudolf Bultmannin (1884–1976) myyteistäriisumisohjelmaa kohtaan, 2) <i>Wahrheit und Methodessa</i> esitetty auktoriteetin ja tradition arvonalautus sekä 3) Gadamerin ja Jürgen Habermasin (s. 1929) traditiota koskeva debatti.</p> <p>Analyysi osoittaa, että Heideggerin fenomenologis-hermeneuttiseen ontologiaan tukeutuen Gadamer näkee tradition inhimillisen maailmassa-olemisen ymmärtämisen ehtona. Tarkastelemieni tekstien valossa Gadamerin käsitys traditiosta on hyvin dynaaminen. Traditio on jatkuvassa muuttumisen tilassa, ja dialogi on yksi tradition dynaamisuuden muodoista. Dialogi tradition kanssa johtaa itsereflektioon, jonka seurauksena on toiminta: minun on muutettava itseni. Traditioon liittyminen voi olla joko vallitsevia oloja ja käsityksiä säilyttävää tai muuttavaa.</p> <p>Gadamerin traditiokäsityksen keskeiseksi ongelmaksi osoittautuu se, ettei hän määrittele kriteereitä, joilla traditioon kuuluvat ja ymmärtämisen ehtoina toimivat oikeutetut ennakkokäsitykset voisi erottaa oikeuttamattomista.</p>	
Asiasanat Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, traditio, historia, hermeneutiikka, eksistenssi	
Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto	
Muita tietoja	

SISÄLLYS

1	JOHDANTO.....	1
2	HANS-GEORG GADAMERIN FILOSOFINEN HERMENEUTIikka JA TRADITION KÄSITE.....	3
2.1	Hermeneutiikka ja filosofinen hermeneutiikka.....	3
2.2	Gadamerin vuosisata.....	5
2.3	Tradition käsite.....	8
2.4	Gadamerin hermeneuttiset työkalut: ennakkokäsitys, vaikutushistoria ja peli.....	10
3	GADAMERILAINEN TRADITIOKÄSITYS HISTORISMIN JA MYYTEISTÄRIISUMISENVALOSSA.....	14
3.1	Gadamerin kritiikki kohtaa Diltheyn ja Bultmannin.....	14
3.2	Wilhelm Diltheyn historismi.....	14
3.3	Historiatietoisuuden ongelma.....	16
3.4	Rudolf Bultmann ja myyteistäriisuminen.....	21
3.5	Myyteistäriisumisohjelman kritiikki.....	23
4	TRADITION ARVONPALAUTUS.....	30
4.1	Auktoriteetin ja tradition rehabilitoinnin ohjelma.....	30
4.2	Gadamerilainen auktoriteetin käsite.....	31
4.3	Traditio auktoriteetin muotona.....	33
4.4	Tradition rehabilitointi humanistisissa tieteissä.....	35

4.5 Emilio Bettin kritiikki.....	37
5 HERMENEUTTINEN REFLEKTIO VASTAAN IDEOLOGIAKRITIIKKI – GADAMERIN JA HABERMASIN DEBATTI.....	43
5.1 Gadamerin ja Habermasin debatti 1967–1981.....	43
5.2 Habermasin kritiikki.....	44
5.3 Debatin huipentuma.....	48
5.4 Gadamerin viimeinen vastaus.....	52
6 PÄÄTÄNTÖ: TRADITIO JA INHIMILLISEN OLEMASSAOLON YMMÄRTÄMINEN.....	56
LÄHTEET.....	60

1 JOHDANTO

Tämä tutkielma tarkastelee tradition käsitettä ja merkitystä Hans-Georg Gadamerin (1900–2003) filosofisessa hermeneutiikassa. Filosofinen hermeneutiikka on hänen oman käsityksensä mukaan teoria inhimillisen maailmassa-olemisen universaalista ymmärtämisestä.

Tutkimuskysymykseni on kaksiosainen: mitä Hans-Georg Gadamer tarkoittaa traditiolla filosofisessa hermeneutiikassaan ja mikä rooli traditiolla on inhimillisen olemassaolon universaalissa ymmärtämisessä?

Aion tarkastella Gadamerin traditiokäsitystä kolmen painopisteen kautta:

- 1) Gadamerin kritiikki Wilhelm Diltheyn (1833–1911) historismia ja elämänfilosofiaa sekä Rudolf Bultmannin (1884–1976) myyteistäriisumisohjelmaa kohtaan.
- 2) Gadamerin pääteoksen *Wahrheit und Methode* (Totuus ja metodi) toisen osan, sen toisen pääluvun "Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung" (Hermeneuttisen kokemuksen teorian peruspiirteitä) alaluvut "Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition" (Auktoriteetin ja tradition arvonalautus), "Das Beispiel des Klassischen" (Esimerkkinä klassinen) ja "Das Prinzip der Wirkungsgeschichte" (Vaikutushistorian periaate).
- 3) Gadamerin ja Frankfurtin koulukunnan edustajien vuosina 1967–1971 käymä traditiota koskeva debatti, joka jatkui Jürgen Habermasin (s. 1924) kanssa aina vuoteen 1981.

Gadamer on itse todennut, ettei pelkkä tietyn tieteellisen metodin käyttäminen voi korvata ymmärtämisen taitoa (GW II 1978, 301–302). Jos opinnäytetyön kirjoittaminen edellyttää jonkin tietyn tutkimusmetodin valitsemista, luonnehtisin käyttämäni lähestymistapaa kirjallisuustieteestä lainatulla termillä *lähiluku*. Yrjö Hosiainsluoma on määritellyt lähiluvun seuraavasti:

Analyysitekniikka, jossa teosta esitellään järjestelmällisesti ja yksityiskohtaisesti; tarkka luku. Luennassa kiinnitetään erityistä huomiota tekstin mahdolliseen monimerkityksisyyteen, ironisuuteen, paradoksisuuteen tai kerrostuneisuuteen. (Hosiainsluoma 2003, 542.)

Tutkielmani lähde on Hans-Georg Gadamerin koottujen teosten kymmenesosainen sarja *Gesammelte Werke*. Se ilmestyi vuosina 1986–1995. Tästä eteenpäin käytän Gadamerin kootuista teoksista lyhennettä GW. Sarjan tärkein osa on eittämättä sen

ensimmäinen nide, joka sisältää Gadamerin pääteoksen *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Totuus ja metodi: filosofisen hermeneutiikan peruspiirteitä), jatkossa WM. Teos ilmestyi jo vuonna 1960, ja Gadamer laajensi sitä erillisin lisäyksin vuosina 1965 ja 1972. GW:ä varten tarkastettu laitos vuodelta 1986 sisältää joitakin muutoksia ja lisäyksiä, toinen painos vuodelta 1990 on niin ikään tarkastettu. Olen käyttänyt työssäni juuri vuoden 1990 laitosta. Aikaisempien laitosten sivunumerot on merkitty vuoden 1990 painokseen hakasulkein, joten siltä osin erillispainosten käyttäminen ei tuota ongelmaa. Olen liittänyt GW:n lähdeluetteloon omana kohtanaan ja muut Gadamerin teokset omanaan. Kaikki GW:n käytetyt tekstit olen listannut kyseisen niteen alle julkaisutietoineen ja sivunumeroineen ranskalaisia viivoja käyttäen.

Vuosina 1967–1977 Gadamerin tekstejä julkaistiin myös sarjassa *Kleine Schriften* (Pieniä kirjoituksia). GW:n toimitustyön alettua sarjaa ei enää ollut mielekasta jatkaa, ja monet sen kirjoituksista ilmestyivätkin uudelleen kootuissa teoksissa. Käyttämäni esitelmä "Das Problem des historischen Bewußtseins" ilmestyi myös *Kleine Schriften* -sarjan neljännessä ja viimeiseksi jääneessä osassa vuonna 1977 – lyhennettynä tosin. Itse olen käyttänyt erillisjulkaisua vuodelta 1975.

Tutkielmassani olen myös hyödyntänyt Gadamerin ajattelua tarkastelevaa kriittistä tutkimuskirjallisuutta. Tübingenin yliopiston filosofian professori Hans Krämer (1929–2017) on kritisoinut voimakkaasti Gadamerin käsitystä traditiosta ja vaikutushistoriasta; hän kutsuu sitä "antirealismiksi", joka johtaa totuuden merkityksen vääristymiseen (Krämer 2007). Vieläkin kriittisempiä näkökulmia on esittänyt feministifilosofi Teresa Orozco, joka on tutkinut Gadamerin ajattelun "pimeää puolta", etenkin hänen suhdettaan kansallissosialismiin (Orozco 2004). Johtaviin Gadamer-tutkijoihin lukeutuva, Montrealin yliopiston filosofian professori Jean Grondin (s. 1955) lähestyy entisen opettajansa ajattelua aivan toisenlaisin, varsin kunnioittavin äänenpainoin; hän on myös laatinut alun perin vuonna 1999 ilmestyneen, yli 400-sivuisen Gadamer-elämäkerran (Grondin 2013). Suomalaisista filosofisen hermeneutiikan tutkijoista olen tukeutunut etenkin Erna Oeschin (Oesch 2002; 2005), Jarkko Tontin (Tontti 2002; 2005) ja Juha Varton (Varto 2005) artikkeleihin. Käyttämäni suomenkieliseen kirjallisuuteen kuuluu myös nykyisin Wienin yliopiston filosofian professorina työskentelevän Martin Kuschin (s. 1959) jo vuonna 1986 julkaisema *Ymmärtämisen haaste*, joka kirjan takaliepeen mukaan "on maassamme ensimmäinen kattava johdanto filosofiseen hermeneutiikkaan" (Kusch 1986).

2 HANS-GEORG GADAMERIN FILOSOFINEN HERMENEUTIikka JA TRADITION KÄSITE

2.1 Hermeneutiikka ja filosofinen hermeneutiikka

Tieteenhistoriassa hermeneutiikan käsite esiintyy 1600-luvulta alkaen. Sen juurena on kreikan kielen verbi *hermēneuein*, joka tarkoittaa selittämistä, kielestä toiseen kääntämistä, tulkittamista, ymmärrettäväksi tekemistä tai ylipäätään ilmaisemista.¹ Aluksi hermeneutiikka merkitsikin tulkittamisen taitoa, eräänlaista aputiedettä tai metodioppia, jota teologit, juristit ja filologit käyttivät vanhojen tekstien tulkintaan. (Gadamer 1974, 1061–1064; Ruokanen 1987, 9–11; Grondin 2001, 13.)

Filosofinen hermeneutiikka sen sijaan on paljon nuorempi käsite. Sillä tarkoitetaan Gadamerin luomaa filosofista suuntausta, jonka perusteet hän muotoili vuonna 1960 ilmestyneessä pääteoksessaan *Wahrheit und Methode*.² Gadamer itse kutsui työtään nimellä filosofinen hermeneutiikka; hän kutsui sitä myös universaaliseksi hermeneutiikaksi (*universale Hermeneutik*) erotukseksi aikaisemmasta, metodologisesta hermeneutiikasta, josta hän käytti nimitystä erityisheremeneutiikka tai perinteisessä erityisheremeneutiikassa, sitä Gadamer ei kiellä: kummassakin kyse on ymmärtämisestä, mutta toisin kuin erityisiin käytännön ongelmiin keskittynyt metodologinen hermeneutiikka, filosofinen hermeneutiikka pyrkii ymmärtämään inhimillistä elämää universaalilla, kaiken kattavalla tavalla. (Gadamer 1974, 1067; Grondin 2001, 13–21).

Friedrich Schleiermacheria (1768–1834), Gustav Droysenia (1808–1884) ja Wilhelm Diltheyä (1833–1911) Grondin pitää eräänlaisina filosofisen hermeneutiikan esivanhempina, joiden ajattelun tunteminen on tärkeää Gadamerin filosofian ymmärtämiseksi (Grondin 2001, 13). Etenkin Dilthey, jonka hermeneutiikkaa Gadamer voimakkaasti kritisoi, pyrki luomaan psykologiaan ja elämänfilosofiaan tukeutuen hermeneuttisen pohjan humanistisille tieteille. Kyseessä oli tietysti mielessä yritys rakentaa universaalialue, hermeneuttista tieteenfilosofiaa, mutta se jäi kuitenkin enemmän tai vähemmän metodologian tasolle. (Gadamer 1974, 1064–1065).

¹Aristoteleen teos *Peri hermeneias*, *Tulkinnasta*, käsittelee ajatusten ilmaisemista väitelauseen muodossa (ks. esim. Carlson 1994, 248–252).

²Gadamer viittaa filosofisella hermeneutiikalla myös suuren esikuvansa Heideggerin fenomenologis-hermeneuttiseen ontologiaan (ks. esim. GW I, 258–269, 314). Gadameria 13 vuotta nuorempaa Paul Ricoeuria (1913–2005) pidetään yleisesti toisena hermeneuttisen filosofian perustajana. Hänen vaikutuksensa etenkin ranskankielisellä kulttuurialueella on merkittävä. (Ks. esim. Grondin 2001, 13; Angehrn 2004, 786.)

Martin Heideggerin (1889–1976) ajattelun merkitystä gadamerilaiselle hermeneutiikalle ei voida liioitella. Grondinin mukaan Heidegger kuitenkin tietoisesti jätti filosofisen hermeneutiikan kehittelyn Gadamerin tehtäväksi (Grondin 2001, 13–14).³

Hans-Georg Gadameria on luonnehdittu ei ainoastaan filosofisen hermeneutiikan perustajaksi, vaan myös sen merkittävimmäksi edustajaksi 1900-luvulla (ks. esim. Oesch 2005, 14). Varmuudella voi sanoa, että Gadamer on filosofisen hermeneutiikan tunnetuin edustaja ja ylipäätään yksi toisen maailmansodan jälkeisen ajan tunnetuimmista saksankielisen kulttuurialueen filosofeista (Malpas & Arnswald & Kertscher 2002, ix–xiii).

Gadamer on itse vuonna 1999 antamassaan haastattelussa todennut tyyliin ominaisen salaperäisesti, ettei hermeneutiikka ole sen enempää tekniikka kuin taitokaan; se on teoria, joka sanoo mitä on tehtävä (Hajdú 2002, 144). Hän määrittelee metodisen ja filosofisen hermeneutiikan eron seuraavasti:

[Metodinen] hermeneutiikka on taito selittää omalla tulkintaponnistuksella ja välittää edelleen se, mitä joku toinen on sanonut ja minkä kohtaamme perinteessä, aina silloin, kun se ei ole välittömästi ymmärrettävää. Tämä filologin taito ja koulumestarin käytäntö on kuitenkin muuttunut ja laajentunut jo kauan sitten. Kasvava historiallinen tietoisuus on sittemmin tehnyt meidät tietoisiksi perinteen väärinkäsittämistä ja mahdollisesta käsittämättömyydestä, ja samoin länsimaisen kristillisen yhteisön hajoaminen [...] on tehnyt yksilöistä toisilleen pohjimmiltaan ratkaisemattomia arvoituksia [...] Tämän myötä sen [filosofisen hermeneutiikan] alue on periaatteessa yhtä laaja kuin mielen ilmaisemisen alue ylipäätään. (Gadamer 2016, 179.)

Jarkko Tontti on luonnehtinut filosofista hermeneutiikkaa sanoin, joihin eittämättä sisältyy liioittelua:

Ei ole perusteetonta väittää, että päättyneen vuosisadan filosofisten koulukuntien kilpalaulannassa hermeneutiikka vei lopulta voiton. Se ei ole kokenut sitä hetkellisen loiston ja äkkinäisen sammumisen kohtaloa, joka luonnehtii joitakin 1900-luvun filosofian virtauksia. Se ei myöskään ole ajautunut peruslähtökohdat kyseenalaistavaan sisäiseen kriisiin, joka vuosituhannen vaihteessa johti yritelmiin pystyttää näivettyneiden suuntausten

³ Grondin on hahmotellut hyvin yleistäen hermeneutiikan historiaa seuraavalla tavalla: 1. antiikin ajalta periytyvät, fragmentaariset, hermeneuttiset, säännöt; 2. reformaation aikana kehittynyt systemaattinen hermeneutiikka; 3. Schleiermacherin yleinen ymmärtämisen taito-oppi; 4. Diltheyn pyrkimys luoda hermeneutiikasta humanististen tieteiden yleinen metodologia; 5. Heideggerin hermeneutiikka ja lopulta 6. Gadamerin filosofinen hermeneutiikka inhimillisen täälläolon universaalisenä ymmärtämisenä. (Grondin 2001, 15.)

raunioille erilaisia "postfilosofioita". Eikä se ole taantunut vanhojen mestareiden lähiluvuksi ja puolustamiseksi kuten joillekin koulukunnille on käynyt. (Tontti 2005, 7.)

Martin Kuschin mukaan on kaksi tapaa tulkita Gadamerin filosofiaa: yhtäältä traditionalistinen, toisaalta humanistis-realistinen tapa, jota Kusch kutsuu myös humanistis-kriittiseksi. Tässä yhteydessä termillä traditionalistinen Kusch tarkoittaa omien sanojensa mukaan "tradition konservatiivista, ehdotonta ja kritiikitöntä kannattamista" (Kusch 1986, 107). Kuschin mukaan vapauttaa Gadamerin traditionalismisyytöksestä se, että Gadamerin mukaan traditio muuttuu tai säilyy vain ihmisten tekojen kautta; ihminen ei ole tradition ylivallan alainen. Kun Kusch argumentoi, että "humanistinen Gadamer eksyy usein traditionalistiseen suuntaan", ei jää epäselväksi kumman puolen mitalista hän näkee tavoiteltavampana. (Kusch 1986, 106, 110–111, 115.) Gadamer itse tuskin hyväksyisi määritelmää "traditionalisti", sillä hän antaa sille erityismerkityksen, joka kuvaa romantiikan ajan filosofien käsitystä traditiosta, ja tämä on ristiriidassa hänen oman näkemyksensä kanssa (GW I, 286).⁴

Paljon kriittisemmin Gadamerin hermeneutiikkaa on luonnehtinut Teresa Orozco: hän toteaa, ettei Gadamerin sovitteleva, suvaitsevainen ja suurpiirteinen persoonallisuus – jota lukuisat opiskelijasukupolvet ovat ihailleet – muuta miksiäkään sitä tosiasiaa, että gadamerilainen filosofia sisältää "antidemokraattisia ja autoritaarisia" elementtejä (Orozco 2004, XVI–XVII).

2.2 Gadamerin vuosisata

Hans-Georg Gadamer kuoli Heidelbergissä 13. maaliskuuta 2002. Filosofin ehti nähdä 102-vuotispäivänsä, sillä hän oli syntynyt helmikuussa 1900 Marburgissa, Hessenissä. Lapsuutensa ja nuoruutensa Gadamer vietti kuitenkin pääosin Breslaussa, joka nykyisin kuuluu Puolaan ja tunnetaan nimellä Wrocław. Hänen isänsä sai Breslaun yliopistosta farmakologisen kemian professuurin vuonna 1902, ja koko perhe muutti Marburgista Sleesiaan. Suoritettuaan Breslaussa ylioppilastutkinnon vuonna 1918 nuori Gadamer opiskeli saksalaiseen tapaan useissa eri yliopistoissa – koulukaupungissaan Breslaussa, Münchenissä ja Marburgissa – eikä ainoastaan filosofiaa, vaan myös germanistiikkaa ja useita vieraita kieliä, historiaa, taidehistoriaa, musiikkitiedettä ja fysiikkaa. (Grondin 2013, 395–396.)

⁴ Tätä ristiriitaa käsittelee luvussa 3 "Gadamerilainen traditiokäsitys historismin ja myyteistäriisumisen valossa".

Kun 99-vuotiaalta filosofilta *Aufklärung & Kritik* -aikakauskirjan haastattelussa kysyttiin hänen kotiseutuaan, Gadamer vastasi olevansa ”kotimaaton nomadi”, mutta jos olisi pakko jokin paikka nimetä, se olisi varmaankin Marburg – vielä viidenkymmenen Heidelbergissä vietetyn vuoden jälkeenkin (Hajdú 2002, 144–145). Marburgissa hyväksyttiin Gadamerin Platonia käsitellyt tohtorinväitöskirja vuonna 1922, samoin vuonna 1929 valmistunut habilitaatiotyö, joka sekkin käsitteli Platonia.⁵ Suuntautuminen Platoniin ei ollut mikään ihme, sillä Marburgissa Gadamerin opettajiin lukeutui Paul Natorp (1854–1924), yksi aikansa arvostetuimpia Platon-tutkijoita. Natorpin kautta Gadamer omaksui vaikutteita myös uuskantilaisesta filosofiasta.⁶ Uuskantilaisuus vaihtui kuitenkin jo seuraavina Freiburgin vuosina Edmund Husserlin fenomenologiaan. Uuskantilaisen koulukunnan kohtaloksi koitui yleisesti ottaen, ainakin saksankielisellä kulttuurialueella, jäädä Husserlin fenomenologian varjoon. Gadamer itse toteaa seuraavaa:

Uuskantilaisuus, joka siihen asti oli ollut vakavasti otettava, joskin kiistelty maailmankatsomus, kuoli [ensimmäisen maailmansodan] asemasotavaiheen tuhoamistaisteluissa yhdessä liberaalin aikakauden ylpeän kulttuuritietoisuuden ja sen tieteeseen perustuvan edistysuskon kanssa (GW II, 479).⁷

Gadamerin mukaan Saksan keisarikunnan romahdusta seuranneessa ideologisessa kriisissä monet nuoret – joihin hän itsekin kuului – etsivät vastauksia maailmankatsomuksellisiin kysymyksiin Theodor Lessingin ja Oswald Spenglerin ajattelusta (GW II, 480).⁸

Husserlia paljon tärkeämmäksi esikuvaksi muodostui kuitenkin Martin Heidegger, jonka dosenttiluennoille Gadamer osallistui jo 1920-luvun alussa Freiburgissa. ”Kaikkein tärkeimmän opin Heideggerilta”, totesi Gadamer yli 60 vuotta myöhemmin (GW II, 485). Heideggerin vaikutusta Gadamerin tuotantoon voi tuskin yliarvioida; *Gesammelte Werke*n sivuilta tuskin löytyy montaakaan kirjoitusta, joissa esikuvan

⁵ Gadamer saavutti vuonna 1922 oppiarvon *Dr. phil.* esitettyään *Dissertationsschrift*-nimisen opinnäytetyön, mutta se tuskin laajuudeltaan vastaisi nykyistä suomalaista tohtorinväitöstä. Sitä lähempänä lienee vuonna 1929 hyväksytty habilitaatiotyö. Gadamer itse totesi promotiostaan vuodelta 1922, että hän oli silloin aivan liian nuori (GW II, 483).

⁶ Natorpista ja uuskantilaisuudesta ks. esim. Holzhey 1984, 747–754 tai Gadamerin oma luonnehdinta (GW X, 375–380).

⁷ Tekijän suomennos. *Der Neukantianismus, der bis dahin eine echte, wenn auch umstrittene Weltgeltung beßas, war in den Materialschlachten des Stellungskrieges ebenso zugrunde gegangen wie das stolze Kulturbewußtsein des liberalen Zeitalters und sein auf Wissenschaft gegründeter Fortschrittsglaube.*

⁸ Orozcon mukaan Gadamer erehtyy: uuskantilaisuus ei hävinnyt Saksan tappion myötä ensimmäisessä maailmansodassa, vaan juuri se oli liberaalin Weimarin tasavallan filosofinen kulmakivi, jota vastaan konservatiivit taistelivat (Orozco 2004, 25).

nimeä ei mainittaisi. Kusch on moittinut Gadameria jopa liiallisesta "mestari" Heideggerin ihailusta (Kusch 1986, 73).

Kaikkien natsien hallintokaudella vaikuttaneiden saksalaisfilosofien kohdalla nousee esiin kysymys suhteesta kansallissosialismiin. Gadamer ei kuulunut natsimielisiin professoreihin. SS:n turvallisuuspalvelun SD:n (*Sicherheitsdienst der Reichsführers*) oman raportin mukaan hän suhtautui kansallissosialismiin välinpitämättömästi, "indifferent" (Leaman & Simon 1992, 261–292). Gadameria on kuitenkin arvosteltu liiallisesta sopeutumisesta vallitsevaan tilanteeseen ja kritiikin puutteesta. Orozcon mukaan hänen vuonna 1934 julkaisemassaan teoksessa *Plato und die Dichter* (Platon ja runoilijat) on jo selvästi havaittavissa filosofisen hermeneutiikan lähtökohdat – mutta myös "kritiikitön" suhtautuminen kansallissosialismiin (Orozco 2004, 29–77, 225). Natsihallinnon aikaan Gadamer otti vastaan hänelle – ehkä jopa silloin vielä riittämättömien akateemisten ansioiden perusteella – tarjottuja erotettujen juutalaisprofessorien virkoja: Richard Kronerin professuurin Kielissä ja Erich Frankin viran Marburgissa. Vuonna 1938 Gadamer kutsuttiin Leipzigin yliopiston filosofian laitoksen johtajaksi. (GW II, 489–490; Grondin 2013, 400–402.)

Toisen maailmansodan jälkeen Gadameria ei asetettu missään vaiheessa opetuskieltoon poliittisista syistä, ja niinpä hän saattoi jatkaa vuonna 1945 Leipzigin filosofisen tiedekunnan dekaanina ja myöhemmin koko yliopiston rehtorina. Orozco tosin paheksuu sitä, ettei hän virkaanastujaispuheessaan esittänyt minkäänlaista anteeksipyyntöä tai tuominnut julkisesti kansallissosialismia (Orozco 2004, 220–224).⁹ Poliittinen tilanne kuitenkin kärjistyi Neuvostoliiton valvomalla miehitysvyöhykkeellä eli sittemmin Saksan demokraattisena tasavaltana tunnetulla alueella, johon myös Leipzig kuului. Gadamer luopui rehtoraatistaan ja pakeni lopulta vuonna 1948 Länsi-Saksaan, jossa jo vuonna 1949 sai vakituisen viran Heidelbergissä Karl Jaspersin seuraajana; hänet natsit olivat erottaneet kaikista yliopistoviroistaan, ja sodan jälkeen Jaspers jatkoikin uraansa Sveitsissä. (GW II, 491–492; Grondin 2013, 404–405.) Gadamer vietti loppuelämänsä Heidelbergissä, ja sinne hänet on myös haudattu.

⁹ Julkinen anteeksipyyntö tai kansallissosialismin tuomitseminen niinkin myöhään kuin loppuvuodesta 1945 olisi osoittanut pikemminkin opportunistia. Gadamer tuntuu itse ajattelevan, ettei hänellä ole mitään anteeksipyydettävää. Vuonna 1988 julkaisemassaan artikkelissa "Takaisin Syrakusasta?" hän selvittelee omaa suhdettaan – ja tietysti myös "oppimestari" Heideggerin suhdetta – kansallissosialismiin. Artikkelissaan hän varovasti oikeuttaa kysymyksen, miksei äänekkäästi protestoinut kansallissosialismia vastaan Hitlerin hallituskaudella, mutta vetoaa konformismiin, painostukseen ja sanktioiden pelkoon – lopulta myös itsepetokseen. Hän väittää, että vielä kesällä 1934 Saksan akateemisissa piireissä yleisesti eläteltiin toivetta paluusta oikeusvaltioon. (Gadamer 1998, 54–57.)

Kansainväliseen kuuluisuuteen Gadamer nousi vasta pääteoksensa *Wahrheit und Methode* ilmestymisen myötä vuonna 1960; hän oli silloin jo 60-vuotias. Kirjan nimessä voi nähdä sanaleikin: ikään kuin totuus muodostaisi vastakohtan metodille. Kirjan lopputulema onkin, ettei ole olemassa mitään erillistä metodia, jolla totuuden ihmisenä olemisesta voisi ymmärtää (Ruokanen 1987, 113). WM on paitsi Gadamerin pääteos myös ainoa hänen julkaisemansa laaja hermeneuttista filosofiaa käsittelevä monografia. WM:n merkitystä Gadamerin elämäntyölle kuvastaa sekin, että se täyttää 10-osaisen *Gesammelte Werke* ensimmäisen osan kokonaan, ja toisenkin niteen hän on itse nimennyt *Wahrheit und Methode: Ergänzungen* (Totuus ja metodi: täydennyksiä).

2.3 Tradition käsite

Gadamer käyttää käsitteitä *Tradition* ja *Überlieferung* synonyymeinä; käsitteparia voisi verrata suomalaiseen vastineeseen "traditio" ja "perinne". Joskus harvoin niiden tilalla esiintyy myös ilmaisu *das Überkommene* (esim. GW I, 285), joka itse asiassa on substantivoitu verbimuoto. Sanat *Überlieferung* ja *das Überkommene* ovat germaanista alkuperää, *Tradition* pohjautuu latinaan. Verbillä *überliefern* on kaksi varsin arkipäiväistä merkitystä: jättää jotakin perinnöksi ja luovuttaa jotakin jonkun haltuun. Sana *traditio* pohjautuu latinan kielen tavallisesta verbistä *tradere*, jonka varhaisempi muoto on *transdare*.¹⁰ Se esiintyy kaikissa antamiseen, luovuttamiseen ja haltuun uskomiseen liittyvissä yhteyksissä, etenkin lakiteksteissä. Termi *traditio* liittyi etenkin roomalaiselle siviilioikeudelle (*corpus iuris civilis*) tärkeään talletuslainsäädäntöön (*depositum*). *Depositum* eli talletus ei kuulunut sen haltuunsa saaneelle, vaan oli tallettajan omaisuutta, jota piti hoitaa hyvin ja vieläpä kartuttaa. (Steenblock 1998, 1315.) Tästä voisi johtaa seuraavan päätelmän: *traditio* on kulttuuriperinnön siirtämistä yli aikojen. Se yhdistää sukupolvia toisiinsa ja menneisyyden nykyisyyteen – kuten myös nykyisyyden menneisyyteen. Traditioon kuuluvat kaikki inhimillisen elämän alueet moraalista, tavoista, rituaaleista aina elämäntapaan ja arkipäivän käytäntöihin.

Edes kaikkein aidoin ja arvokkain *traditio* ei säily luonnostaan, vaan tarvitsee hyväksymistä, vastaanottamista ja hoitoa. Traditiota ei kukaan myöskään voi ottaa itselleen, vaan se on perittävä (*erwerben*). Perinnöksi saaminen saattaa tuntua pelkältä kielikuvalta, mutta siihen kätkeytyy gadamerilaisessa hermeneutiikassa tärkeä merkityssisältö. Kuka voi periä ja kenet? Traditio pyrkii puhuttelemaan ihmistä, ja koska inhimillinen olemassaolo itsessään on luonteeltaan historiallista, myös

¹⁰ Jo esisokraattiset filosofit ja Platon tunsivat traditiota vastaavan kreikankielisen termin *paradosis*, παράδοσις (Steenblock 1998, 1315).

olemassaolo haluaa tulla tradition puhuttelemaksi (*angesprochen*). Puhutelluksi tuleminen vaatii kaksi ehtoa: tradition ymmärtämisen ja elävän tradition (*das Fortleben der Tradition*). (GW I, 286–287.) Tästä voi tehdä sen johtopäätöksen, että traditio voi kuolla, se voi katketa, se voi hävitä tai se voidaan jopa väkivaltaisesti hävittää.

Uskonnoissa traditioilla on luonnollisesti tärkeä merkitys. Katolisessa ja ortodoksisessa kristinuskon muodossa tradition käsite liittyy erottamattomasti kirkollisen auktoriteetin käsitteeseen. Sen funktiona näissä suljetuissa, uskonnollisissa järjestelmissä on vuosisatojen ajan ollut tulkita pyhiä kirjoituksia ja uskonkokemusta. *Codex Iuris Canonici* -lakikokoelma eli latinalaisen ("roomalais-katolisen") kirkon lakikirja vuodelta 1983 tuntee kaksi auktoriteettia: kirjoitetut kaanonit eli lakipykälät ja tradition. Jokin käytäntö saattaa saada tradition statuksen, jos se on jatkunut vähintään 100 vuotta. (CIC 1983, cann. 23–28.) Uskonnon ja uskonnollisten tekstien ymmärtäminen kuuluu ilman muuta gadamerilaisen traditiokäsityksen piiriin, mutta vaikuttaa siltä, että ajatus uskonnollisen auktoriteetin roolista tradition vartijana tuntuu sille ongelmalliselta (GW I, 282).

Uuden ajan alun molemmat filosofiset pääsuuntaukset, rationalismi ja empirismi, näkivät tradition tietoteoreettisesti ongelmallisena. Myös Thomas Hobbes (1588–1679) puhui "hyödyttömän filosofian pimeydestä ja sadunkaltaisista traditioista" (*Darkness from Vain Philosophy, and Fabulous Traditions*). Tunnetuimpiin empiristeihin kuuluva John Locke (1632–1704) totesi "ettei luonnonlakeja voi oppia tuntemaan traditioon viittaamalla" (*legem autem naturae [...] nobis traditione non innotescere*). On erittäin tärkeää huomata, että nämä uuden ajan aatevirtaukset ymmärsivät tradition käsitteen aivan eri tavalla kuin Gadamer ja myös häntä varhaisemmat valistuksen ja romantiikan ajan ajattelijat. Rationalistien ja empiristien traditiokritiikissä kyse oli ennen kaikkea luonnontieteellisen tiedon hankinnasta joko itsenäisen järjenkäytön tai kokeellisen havainnoinnin avulla – ei esimerkiksi antiikin ajan kreikkalaisiin tai roomalaisiin lääkäreihin tukeutuen. Vielä edes Immanuel Kant (1724–1804) ei puhunut traditiosta sen laajassa, koko kulttuurin kattavassa merkityksessä, eikä traditio ollut muutenkaan hänen ajattelunsa keskeisiä termejä. Saksankielisellä kulttuurialueella vasta sellaiset romantiikan ajan ajattelijat kuin Franz von Baader (1765–1841), Friedrich Schlegel (1772–1829) tai jo heitä ennen valistukseen lukeutunut Johann Herder (1744–1803) ymmärsivät tradition kulttuuriperintönä, johon vähitellen nähtiin filosofian ja humanististen tieteiden lisäksi kuuluvan muun muassa kansankulttuuri (*Volkskultur*). (Steenblock 1998, 1318–1320.)

Traditio-käsitteen merkityssisältö kohtasi 1800-luvun puolivälistä alkaen uudenlaista arvokritiikkiä, ennen kaikkea marxilaisuuden eri muotojen mutta myös Søren Kierkegaardin (1813–1855) ja Friedrich Nietzschen (1844–1900) taholta. 1900-luvun

lopulla traditiokäsitteen tarkasteluun on avautunut aivan uusia näkökulmia. Mainitsen seuraavassa kolme: a) yritys löytää välittävä linja kriittisen rationalismin ja tradition tai traditionalismin välillä (esim. Karl Popper); b) yritys määritellä tradition tai traditioiden mielekäs merkitys modernissa – tai ehkäpä jopa ”myöhäismodernissa” – yhteiskunnassa (esim. Hermann Lübbe); ja c) Gadamerin edustama konservatiivinen, eksistentiaalinen näkemys traditiosta inhimillisen olemassaolon ymmärtämisen välttämättömänä edellytyksenä. (Steenblock 1998, 1323–1326.)

2.4 Gadamerin hermeneuttiset työkalut: ennakkokäsitys, vaikutushistoria ja peli

Gadamer ei käytä omia käsitteitään tiukan rajatusti eikä aina edes ehdottoman yksiselitteisesti. Hän itse toteaa saaneensa kritiikkiä siitä, että käyttää eri filosofien termejä tavalla, joka vieraannuttaa ne omista yhteyksistään. Ainakin Hegelin osalta Gadamer myös myöntää kritiikin oikeutuksen. (Gadamer 1971b, 311.) WM:n yhdeksi heikkoudeksi on luonnehdittu sitä, että ilmaisun esteettisyys olisi tarkkuutta olennaisempaa ja ajatuskulun omaperäisyys huolellista perustelua tärkeämpää (Kusch 1986, 106). Gadamerin oma oppilas Walther Schulz on todennut, että hänen ajattelussaan esimerkiksi käsitteet historia, kieli, keskustelu ja peli (*Spiel*) ovat ”keskenään vaihdettavia; *vertauschbar*” (Grondin 2001, 164).¹¹ Sama pätee paljolti myös Gadamerin käyttämiin käsitteisiin traditio (*Tradition*), vaikutushistoria (*Wirkungsgeschichte*) ja ennakkokäsitys (*Vorurteil*). En väitä, että hän käyttäisi näitä käsitteitä toistensa synonyymeinä; kysymys on pikemminkin kolmesta kehästä, joiden merkitysisällöt leikkaavat toinen toisensa muodostaen erisuuruisia, yhteisiä kenttiä. Tradition voisi kuvitella olevan ikään kuin ”sateenvarjokäsite”, jonka suojaan kaksi muuta mahtuvat. Joka tapauksessa tradition, vaikutushistorian ja ennakkokäsityksen välillä vallitsee sisäinen koherenssi.

Gadamerin käyttämä termi *Vorurteil* on usein käännetty sanalla ”ennakkoluulo”, ja se onkin yksi sanan perusmerkityksistä. Suomen kielen sana ennakkoluulo on kuitenkin negatiivisesti väritynyt; Gadamerin hermeneuttinen *Vorurteil* sen sijaan on positiivinen asia ja ennen kaikkea ymmärtämisen edellytys¹² (GW I, 281–282). Olen välttänyt tässä tutkielmassa termin *Vorurteil* kääntämistä sanalla ennakkoluulo ja

¹¹ Jean Grondinin teoksen englanninkielinen laitos ilmestyi vuonna 1994 nimellä *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, ja Hans-Georg Gadamer kirjoitti siihen itse lyhyen esipuheen, mikä on osoitus hänen hyväksynnästään (Gadamer 1994, xii–xv).

¹² Kuschin mukaan Gadamerin ennakkokäsitykset ovat ”esitietoina enemmän kuin vain ymmärtämisen väistämättömiä ehtoja”. Hän ei kuitenkaan perustele väitettään sen enempää, eikä ilmoita viitettä. (Kusch 1986, 110.)

käyttänyt sen sijaan ilmaisua ”ennakkokäsitys”. Kimmo Jylhä on puolestaan on päätenyt artikkelikokoelmassa *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta ratkaisuun ”ennakkoarvostelma”* (Gadamer 2005a, 128).

Jos tarkastelemme saksan kielen sanaa *Vorurteil*, voi siinä huomata kolme osaa: prepositio *vor*, etuliite *ur-* ja substantiivi *Teil*. Tässä yhteydessä gadamerilaisen kielipelin ymmärtämiseksi riittää jako kahteen: *vor* ja *Urteil*. Substantiivilla *Urteil* on kaksi peruserkitystä: 1) tuomio ja 2) päätelmä, mielipide, arvio. Suomen kielen ”ennakkoluulo” liittyy ensimmäiseen merkitykseen – siis ennen aikojaan, ennakoita annettu tuomio – mutta Gadamerin *Vorurteil* onkin jonkinlainen tradition suoma ennakkokäsitys asiasta. Ennakkokäsitys kertoo esimerkiksi, että isoäidiltä peritty kuparinen keittiöväline on kahvipannu.

Termin *Vorurteil* kääntämistä vaikeuttaa lisäksi se, että Gadamer käyttää sitä Heideggerin tapaan yleiskielestä poikkeavalla tavalla. Heidegger on esimerkiksi valjastanut saman alkuiset arkikielen sanat *Vorsicht* ja *Vorgriff* (varovaisuus; ennakointi) oman filosofiansa termeiksi. Kuschin mukaan Gadamer olisi voinut päästä eroon termiin liittyvistä ”negatiivisista konnotaatioista” esim. käyttämällä kirjoitusasua *Vor-urteil* (Kusch 1986, 90–91, 111). Gadamer on itse tietoinen sanaan *Vorurteil* kohdistuvista negatiivisista mielikuvista, mutta väittää, että käsitehistoriallinen analyysi paljastaa niiden olevan vasta valistuksen ajan perua. Hänen mukaansa *Vorurteil* on itse asiassa arvio (*Urteil*), joka tehdään, ennen kuin kaikki asiaan vaikuttavat objektiiviset seikat on tutkittu (GW I, 275).

Gadamerin mukaan on olemassa ”oikeutettuja ja oikeuttamattomia ennakkokäsityksiä” (*legitime und unberechtigte Vorurteile*). Jälkimmäiset ovat juuri niitä, joita suomen sana ennakkoluulo sopii kuvaamaan; gadamerilainen, ymmärtämiselle välttämätön *Vorurteil* puolestaan on aina oikeutettu eli legitiimi. Ajatteluamme hallitsevat oikeuttamattomat ennakkokäsitykset sen sijaan usein vääristävät käsitystä historiallisesta menneisyydestä. (Gadamer 1975, 4.) Gadamerille keskeinen esimerkki oikeuttamattomasta ennakkokäsityksestä on valistuksen ajan filosofian perustavanlaatuisen pyrkimys vapautua kaikista – myös oikeutetuista ennakkokäsityksistä ja siten kieltää tradition merkitys (GW I, 283, 304).

Tässä kohtaa nousee esiin oikeutettu kysymys: miten on mahdollista erottaa legitiimit ennakkokäsitykset oikeuttamattomista? Tähän Gadamer ei halua antaa mitään objektiivisia standardeja eikä rationaalisesti perusteltuja menetelmiä, ja siitä häntä on myös arvosteltu (esim. Kannisto 2002, 321). Kuschin mukaan gadamerilaisen

hermeneutiikan tehtävänä ei ole puolustaa omia ennakkokäsityksiä ja niiden kanssa osittain yhteensopivia tradition ennakkokäsityksiä, vaan löytää sellaisia ennakkokäsityksiä, jotka mahdollistavat ymmärtämisen (Kusch 1986, 111–112). Tätä Gadamer itse kutsuu ”produktiiviseksi ennakkokäsitykseksi”. On myös syytä huomata, että hänen mukaansa hermeneuttinen reflektio myös tuottaa uusia, oikeutettuja ennakkokäsityksiä (Gadamer 1971b, 298).

Vaikutushistorian (*Wirkungsgeschichte*) käsitteellä on keskeinen merkitys Gadamerin pääteoksessa *Wahrheit und Methode* sekä koko hänen filosofisessa hermeneutiikassaan. Jarkko Tontti on määritellyt gadamerilaisen vaikutushistorian käsitteen seuraavasti:

[K]ielelliset merkitysjatkomot, traditiot, jotka muodostuvat historiallisesti aikaisemmista tulkinnoista, rakentavat ja ehdollistavat inhimillisen tietoisuuden. Esimerkiksi Platonin teoksilla on ollut valtaisa vaikutushistoria koko länsimaisen kulttuurin vaikutusalueella. [...] [P]latonismiksi kutsutun tradition vaikutus ulottuu epäsuorasti kaikille länsimaisen kulttuurin osaluueille. Pääosin vaikutushistoria siis toimii ja vaikuttaa ”selän takana”, huomaamattomasti ja ehdollistaen myös niiden toimintaa, jotka eivät tietoisesti välttämättä edes tunne jonkin tietyn tradition sisältöä tarkemmin. Jokainen länsimaisen kulttuurin piirissä on platonisti, halusi hän sitä tai ei ... (Tontti 2002, 57.)

Gadamerilaisen käsityksen mukaan inhimillinen maailmassa-oleminen on luonteeltaan kielellistä¹³ ja historiallista. Historiallisuudesta seuraa, että kaikki ihmisen kiinnostus maailmassa-olon kysymyksiin ja myös niitä koskeviin vastauksiin on aina vaikutushistorian määräämää. Vaikutushistoria tarkoittaa sekä tietyn teoksen tai perinteen aikaisempien tulkintojen summaa, että kokonaisen historiallisen tradition vaikutusta. Aikaisempien tulkintojen summa merkitsee vaikutushistorian tietynlaista ”tikapuuolemusta”: ilman vaikutushistoriaa tulkitsijan ja tulkittavan kohteen välillä olisi ammottava kuilu. Edellistä esimerkkiä käyttäen voisi sanoa, ettei tämän päivän opiskelijan ja Platonin välillä ole minkäänlaista ymmärtämisen mustaa aukkoa, jonka madonreikä veisi suoraan pisteestä a pisteeseen b. Ilman vaikutushistorian tikapuiden askelmia, jotka traditio on rakentanut ja joita se rakentaa yhä eteenpäin, välissä olisi vain ammottava kuilu. (Kusch 1986, 107; GW I, 305–312; Krämer 2007, 114–119.)

¹³ Kielellisyyttä ei pidä ymmärtää ahtaasti vain puhutuksi tai kirjoitetuksi kieleksi. Esimerkiksi kuvataiteet ja musiikki, osittain myös draama ja uskonnollinen liturgiikka ”puhuvat kieltä”, joka ei ole verbaalista (Esquisabel 2003, 282–299).

Termi *Wirkungsgeschichte* ei ole Gadamerin itsensä luoma; sitä käytettiin jo 1800-luvun kirjallisuudentutkimuksessa, mutta hän on antanut sille uuden, syvemmän merkityksen. Gadamer puhuu myös vaikutushistoriallisesta tietoisuudesta (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), joka käytännössä merkitsee historian ja tradition ylivoimaisuuden korostamista yksilöön nähden. Vaikutushistoriallinen tietoisuus on yksi ymmärtämisen prinssiipeistä. (Kusch 1986, 107; GW I, 305–312; Grondin 2001, 159–161.)

Peli tai leikki (*Spiel*) on metafora, jota Gadamer käyttää inhimillisen maailmassa-olemisen luonnehtimiseen. Omien sanojensa mukaan hän on kehittänyt sen Friedrich Schillerin (1759–1805) ”pelivietin” (*Spieltrieb*) käsitteestä (GW II, 456). Hermeneuttinen peli kuvastaa ymmärtämisen ehtoja ja luonnetta. WM:ssa Gadamer sijoittaa pelin käsitettä kuvaavan luvun kontekstiin, jossa hän tarkastelee taideteoksen ontologiaa ja sen hermeneuttista merkitystä. Hän lähestyy pelin käsitettä sekä etymologisesti että antropologisesti eli sen kautta, mitä peli tai leikki ihmiselle merkitsee. Havainnot siitä, että myös eläimet leikkivät tai että voidaan puhua jopa valon ja varjon ”leikistä”, paljastavat että kyseessä on todellakin metafora eli kielikuva. Siksi pelin käsite on hyvin käyttökelpoinen. Tärkeänä elementtinä Gadamer pitää pelin ensisijaisuutta sen pelaajien tietoisuuteen nähden. Se tarkoittaa sitä, että peli on usein rakenteineen ja sääntöineen olemassa pelaajista riippumatta, eikä se katoa, vaikka pelaaminen loppuisikin. Tosin peli on myös tietystä mielessä aina pelatuksi tulemista. Ensisijaisuuteen kuuluu toisaalta sekin, että peli ottaa ylivallan pelaajiin nähden: pelin sääntöjen rikkoja on ”pelinsotkija” (*Spielverderber*). Toinen pelin tärkeä elementti on liike, nimenomaan edestakainen liike. Sitä tapahtuu pelaajien välillä, mutta myös itse pelin ja sen pelaajien välillä. Pelaaja reflektoi omaa toimintaansa pelin sääntöjen puitteissa ja niiden mukaisesti; toisaalta pelaamisen myötä myös säännöt ja rakenteet kehittyvät vastaamaan paremmin pelin tarkoitusta. (Warnke 1987, 48–56; GW I, 107–116.)

Spiel-metaforan käyttökelpoisuutta gadamerilaisessa hermeneutiikassa lisää vielä se, että sanan perusmerkitys saksan kielessä on suomalaista vastinetta paljon moninaisempi: se voi tarkoittaa peliä, leikkiä, soittamista, näytelmää, ottelua – jopa tapahtumaa tai toistuvaa liikettä. Gadamer-suomennoksissa ja -artikkeleissa on yleensä käytetty kontekstista riippuen joko ilmaisua ”peli” tai ”leikki”. *Spiel*-metaforaa on mahdollista käyttää, kun esimerkiksi Jumalan olemus pyritään ilmaisemaan pyhässä kultissa tai kun antiikin draama kertoo jotain maailmasta myytin avulla. (Kusch 1986, 104; GW I, 114.)

3 GADAMERILAINEN TRADITIOKÄSITYS HISTORISMIN JA MYYTEISTÄRIISUMISEN VALOSSA

3.1 Gadamerin kritiikki kohtaa Diltheyn ja Bultmannin

Tässä luvussa tarkastelen Hans-Georg Gadamerin käsitystä traditiosta inhimillisen olemassaolon ymmärtämisen edellytyksenä vertaamalla sitä Wilhelm Diltheyn ja Rudolf Bultmannin ajatteluun. Kyse on etenkin kritiikistä, jonka Gadamer esittää Diltheyn historiatietoisuuden (*historisches Bewußtsein*) käsitettä ja Bultmannin *Entmythologisierung*- eli myyteistäriisumisen ohjelmaa kohtaan. Menetelmä on mielekäs, sillä Diltheyn historiatietoisuudella ja Bultmannin myyteistäriisumisella on sama paikka ja funktio kuin traditiolla Gadamerin universaalissa hermeneutiikassa. Kysymys kuuluukin, miten se näiltä osin eroaa diltheyläisestä ja bultmannilaisesta ajattelusta.

Vaikka Gadamer ei ollutkaan teologi ja suhtautui tietoisesti pidättyväisesti teologisiin kysymyksiin, on vertailu Bultmanniin silti mielekäs ja oikeutettu, ensinnäkin koska Gadamer itse oli kiinnostunut Bultmannin ajattelusta ja toiseksi koska kritiikki ei keskity Bultmannin teologiaan vaan hänen raamatullisten tekstien ymmärtämisen ehtoja koskevaan näkemykseensä (Grondin 2003, 186–202). Lisäksi, kuten Gadamer itsekin myöntää, filosofisen hermeneutiikan juuret ovat metodologisessa erityishermeneutiikassa, jota filologien ja juristien lisäksi harjoittivat etenkin teologit (GW I, 1–5). Tarkastelun aluksi on kuitenkin esiteltävä Diltheyn ja Bultmannin ajattelun pääpiirteitä siltä osin, kun se on analyysin kannalta tarpeellista.

3.2 Wilhelm Diltheyn historismi

Wilhelm Diltheyn ajattelua pidetään usein eräänlaisena siirtymävaiheena perinteisen, metodologisen hermeneutiikan ja filosofisen universaalihermeneutiikan välillä (GW IV, 447; Kusch 1986, 45; Varto 2005, 48–49). Gadamerin kritiikki kohdistuu etenkin Diltheyn edustamaan historismiin ja elämänfilosofiaan sekä hänen pyrkimykseensä luoda metodologinen ja tietoteoreettinen pohja humanistisille tieteille.

Historismi (*Historismus*) oli yksi saksalaisen kielialueen merkittävimmistä filosofisista suuntauksista 1800-luvun lopulla ja vielä 1900-luvun alkuvuosina. Hans-Georg Gadamerin 1990-luvun alussa tekemän luonnehdinnan mukaan sitä edustava

Diltheyn koulukunta oli yhä elävä henkinen traditio¹⁴ (GW X, 185). Historismia ei tule sotkea Karl Popperin termiin Historizismus.¹⁵ Historismi ei myöskään tarkoita samaa kuin historiallisuus. (Scholtz 1974, 1141–1147.) Edmund Husserlin (1859–1938) muotoilemaa kritiikkiä seuraten historismi on asenne, joka kieltää objektiiviset merkitykset ja relativoi kaiken aikaansa sidotuksi, kun taas historiallisuus tarkoittaa, että merkitykset ovat syntyneet ajassa mutta voivat sisältää jotakin muuttumatonta (Varto 2005, 48–49). Herbert Schnädelbachiin tukeutuen Kusch määrittelee historismin ytimekkäästi ”kulttuuriteoreettiseksi kannaksi, joka tähdentää vastoin nk. naturalismia, että kaikki kulttuurin ilmiöt on ymmärrettävä niiden historian kautta ja historiassa muuttuvina”. Hänen mukaansa historismi tähtää sekä tietoisuuteen historiasta että tietoisuuteen tietoisuuden itsensä historiallisesta luonteesta. Historismia edustanut koulukunta pyrki oman itseymmärryksensä mukaisesti tarkastelemaan kulttuurin ilmiöitä ilman metafysiikkaa. Etenkin varhainen historismin koulukunta oli kiinnostunut ensisijaisesti kansojen, valtioiden, aatteellisten vaikuttajien, kulttuurien ja luokkien historiasta. Tässä kohtaa Diltheyn historismi eroaa varhaisemmasta: sen psykologiset ja elämänfilosofiset painotukset nostivat mahdolliseksi kiinnostuksen kohteeksi myös tavallisen ihmisen. (GW IV, 437–438; Kusch 1986, 46; Oesch 2002, 299.) Dilthey pyrki luomaan historialliselle tiedolle vankan tietoteoreettisen pohjan. Hän ymmärsi itsensä myös historismin metodologiseksi kehittäjäksi. (Grondin 2001, 123–124.) Sen perusrakenteissa ilmenneistä ongelmista hän etsi ulospääsyä suuntautumalla itse elämän tutkimiseen ja rakentamalla siitä johdettua elämänfilosofiaa (GW X, 176; GW IV, 439).

Dilthey ei kuitenkaan tyytynyt kehittämään ainoastaan historiallisen koulukunnan ajattelua vaan pyrki antamaan filosofisen perustan kaikille humanistisille eli hengentieteille – perustan, joka erottaisi ne luonnontieteistä ja antaisi ikään kuin oikeutuksen niiden tieteellisyydelle. Juuri tästä työstä Dilthey parhaiten tunnetaan: sanaa *Geisteswissenschaften* (hengentieteet) alettiin käyttää saksan kielessä vasta hänen teostensa vaikutuksesta. Saattaa tuntua yllättävältä, ettei hengentieteiden perusta Diltheyn mukaan löydykään historiatieteestä vaan psykologiasta – tosin diltheylaisesta ”deskriptiivisestä psykologiasta”, jota hän paikoin kutsuu myös antropologiaksi. Se ei edusta modernia, kokeellista psykologiaa empiirisenä, selittävänä tieteenä. Deskriptiivisen psykologian tehtävä Diltheyn mukaan on kuvata

¹⁴ Diltheyn perinnön jatkajaksi Göttingenissä Gadamer nimeää esimerkiksi vuonna 1930 syntyneen Frithjof Rodin (GW X, 185).

¹⁵ *Historizismus* on Karl Popperin kehittämä termi virheellisenä pitämälleen yhteiskuntatieteelliselle ajattelulle, jonka mukaan historialliset ilmiöt noudattavat ennakoitavissa olevia lainalaisuuksia. Esimerkkinä tällaisesta ajattelusta hän pitää mm. erilaisia marxilaisia suuntauksia. (Scholtz 1974, 1145–1146.)

inhimillistä kokemusta sen alkuperäisessä muodossa. Kaikki historiallis-yhteiskunnallisen todellisuuden ilmiöt löytävät perustansa ihmisyksilön psyykestä. Juuri "historiallis-yhteiskunnallinen" todellisuus on Diltheyn mukaan hengentieteiden tutkimuskohde, ja tämä seikka myös erottaa hengentieteet luonnontieteistä. Näin tullaankin Diltheyn psykologian ja filosofian peruskäsitteeseen *Erlebnis* (kokemus). Kokemus *Erlebnis*-merkityksessään eroaa perusteellisesti saksan kielen toisesta kokemusta merkitsevästä sanasta *Erfahrung*. Käytän seuraavassa sanasta *Erlebnis* käännöstä "elämys" ja sanasta *Erfahrung* käännöstä "kokemus". Oesch puhuu "eletystä kokemuksesta" ja "kokemuksesta". Elämyksen ja kokemuksen ero on siinä, että kokemus perustuu ulkoisten tapahtumien havainnointiin, kun taas elämys on puhtaasti mielensisäinen prosessi. (GW IV, 438; Kusch 1986, 52–64; Oesch 2002, 297.)

Eletty kokemus eli elämys on Diltheyn ajattelussa kaikkien realiteettien perusta, ja elämä saa hänen ajattelussaan absoluuttisen aseman. Eletyn kokemuksen ja elämän taakse ei ole pääsyä, ja juuri niissä toteutuu inhimillisen olemassaolon perustava historiallisuus. Tämä on myös hengen- eli humanististen tieteiden perusta. Elämys-kokemus-erotteluun liittyy myös toinen diltheylaisen ajattelun keskeinen käsite, nimittäin *Bewußtsein* eli tietoisuus. Juuri tietoisuus on elämyksen keskeinen instanssi. Diltheyn omien sanojen mukaan tietoisuus on paikka, joka sulkee sisäänsä elämäksi kutsutun kokonaisuuden, jonka osa elämys on; tietoisuus on kuin kangas, josta kaikki objektit on kudottu. Tietoisuus ei ole kuitenkaan ole "laatikko", johon elämys mahtuu: elämykseen sisältyy aina enemmän kuin mistä ihminen itse on tietoinen. (Kusch 1986, 53, 62–64; Oesch 2002, 296–297.)

Gadamerin luonnehdinnan mukaan Diltheyn koko filosofinen työ oli omistettu yhdelle ja samalla tehtävälle: Immanuel Kantin *Puhtaan järjen kritiikin* esikuvaa noudattavalle hahmotelmalle "historiallisen järjen kritiikistä" (Gadamer 1975, 16). Mistä tässä tarkkaan ottaen on kysymys, selviää seuraavassa.

3.3 Historiatietoisuuden ongelma

Gadamer esitti läpi koko tuotantonsa ankaraa kritiikkiä Diltheyn edustamaa historismia ja elämänfilosofiaa kohtaan. Hänen sovittelevan sivistyneelle persoonalleen tyypillisesti ja gadamerilaisen hermeneutiikan yleisen, vastapuolen vilpittömään kuuntelemiseen ja ymmärtämiseen pyrkivän periaatteen mukaisesti kritiikki tuo esille myös kohteensa ansioita (esim. GW IV, 436–437, 447). Gadamer tunnustaa, että Wilhelm Dilthey oli "yksi viimeisistä suurista menneen ajan oppineisuuden, väsymättömän työkyvyn ja vankkumattoman tieteellisen

edistysuskon edustajista” (GW X, 185) – joskin viimeiseen luonnehdintaan sisältyy tietty sarkasmi liittyen siihen, että Gadamer itse oli edistysuskon kritisoiija. Kyseisessä yli 90-vuotiaana kirjottamassaan artikkelissa Gadamer ikään kuin valaa öljyä laineille: myöhemmin julkaistut Diltheyn käsikirjoitukset tuovat Gadamerin mukaan esiin uusia näkökulmia ja antavat kuvan, että Dilthey olisi ollut ajattelussaan lähempänä universaalia hermeneutiikkaa kuin aikaisemmin olisi ollut syytä olettaa (GW X, 186–205). Jarkko Tontti on todennut, että Gadamerin Diltheyhin kohdistama kritiikki kärsii ainakin osittain Schleiermacher-kritiikin tavoin tarkoituksenhakuisesta yksipuolisuudesta, jonka tavoitteena on löytää sopiva vastustaja omalle ajattelulle (Tontti 2002, 61–62). Dilthey-kritiikin ehdottomuus hämmästyttääkin toisinaan lukijaa¹⁶; Gadamerin omassa ajattelussa on kuitenkin paljon samoja elementtejä. Toisaalta myös häntä itseään on syytetty juuri siitä, mihin Diltheyn vastainen argumentaatio implisiittisesti kohdistuu, nimittäin relativismista (ks. esim. Krämer 2007, 11–58). On mahdollista myös ajatella, että Gadamer halusi jatkaa ja syventää ihailemansa Heideggerin jo pääteoksessaan *Oleminen ja aika* esittämää Dilthey-kritiikkiä (Heidegger 2001, § 77). Gadamerin oman luonnehdinnan mukaan Diltheyn edustaman historismin reflektointi johtaa tradition merkityksen vahvistumiseen, ja siitä hyötyvät historiallinen tieto, humanististen tieteiden tietoteoreettinen pohja sekä lopulta itse inhimillisen olemassaolon perustan ymmärtäminen (Gadamer 1975, 4).

Historiatietoisuuden käsite, intohimoinen pyrkimys varmaan ja objektiiviseen tietoon sekä ajatus erityisen ymmärtämisen metodin löytämisestä olivat elementtejä, joita Gadamer Diltheyn hermeneutiikassa ei halunnut hyväksyä. Keskityn tarkastelemaan Gadamerin kritiikkiä ennen kaikkea hänen vuonna 1958 belgialaisessa Leuvenin yliopistossa pitämänsä luentosarjan ”Das Problem des historischen Bewußtseins” (Historiallisen tietoisuuden ongelma)¹⁷ perusteella (Gadamer 1975) sekä *Wahrheit und Methode* -teoksen toisen osan alaluvun ”Diltheyns Verstrickung in die Aporien des Historismus” (Diltheyn kietoutuminen historismin aporioihin, GW I, 222–245) valossa. Täydennän tarkastelua Gadamerin artikkeleilla ”Die Grenzen der historischen

¹⁶ Tämä käy erittäin selvästi esille Gadamerin vuonna 1949 argentiinalaisessa filosofikonferenssissa pitämästä esitelmästä ”Die Grenzen der historischen Vernunft” (Historiallisen järjen rajat; GW X, 175–184).

¹⁷ Leuvenin luentosarjan Gadamer piti alun perin ranskaksi, ja se julkaistiin samalla kielellä jo vuonna 1963. Saksankielinen laitos antoi odottaa itseään vuoteen 1975; englantilainen ja italialainen laitos ehtivät nekin sen edelle. Vuoden 1975 laitoksessa, johon tässä viitataan, Gadamer itse toteaa, että vaikka hänen myöhemmät ajatuksensa olivat jo muotoutuneet Leuvenin luentosarjassa, ei sitä kuitenkaan voida pitää WM:n esiasteena. (Gadamer 1975, 1.)

Vernunft" (Historiallisen järjen rajat, GW X, 175–184), "Das Problem Diltheys: Zwischen Romantik und Positivismus" (Diltheyn ongelma: romantiikan ja positivismin välissä, GW IV, 406–424) sekä "Wilhelm Dilthey und Ortega: Philosophie des Lebens" (Wilhelm Dilthey ja Ortega: elämän filosofia, GW IV, 436–447).

Gadamerin määritelmän mukaan Diltheyn historiatietoisuuden käsitteeseen kuuluu olennaisena osana vaatimus, jonka mukaan jokainen historian ajankohta on ymmärrettävä siitä itsestään käsin. Menneisyyttä ei saa arvioida sille vieraan nykyhetken valossa. Siirtymällä tutkittavan aikakauden perspektiiviin ja pyrkimällä ajattelemaan epookin omien käsitteiden mukaisesti Dilthey uskoi saavuttavansa historiallisen tiedon objektiivisuuden. Gadamer huomauttaa, että tämä ajatusmalli kuitenkin edellyttää olettamuksen, jonka mukaan tutkija voi vapautua omasta historiallisesta tilanteestaan. Diltheyn ajattelussa historiatietoisuuden tehtävä on voittaa inhimillinen rajoittuneisuus eli oma historiallisuus ikään kuin astumalla sen ulkopuolelle. (Gadamer 1975, 18, 51.) Gadamerin mukaan "objektiivinen historismi" on naiivi ajatusmalli, joka tosiasiasa unohtaa ihmisen oman historiallisuuden (Gadamer 1975, 54).

Diltheylaisen historiatietoisuuden vaatimuksen Gadamer tulkitsee etäisyyden ottamisena traditioon tai pyrkimyksenä vapautua siitä. Sellainen ei Gadamerin mukaan voi olla nimittäjä suhteellemme menneisyyteen. Juuri traditiossa tai tarkemmin määriteltynä siihen kuulumisessa (*Zugehörigkeit zur Tradition*) me olemme katkeamattomassa yhteydessä muihin historiallisiin olentoihin. "Muilla historiallisilla" olennoilla Gadamer epäilemättä tarkoittaa menneitä sukupolvia, mutta lauseen jatko paljastaa, että kyse on yhteydestä myös oman aikamme ihmisiin. Oikea suhtautuminen menneisyyteen suuntautuu nimittäin yhteisen, meitä kaikkia yhdistävän kulttuuriperinnön¹⁸ kehittämiseen ja jatkamiseen. (Gadamer 1975, 31–32.) Traditio vaikuttaa Gadamerin mukaan ymmärtämisen prosessissa juuri "kuulumisen roolin" kautta: ymmärtäminen tarkoittaa yhteyttä ymmärrettävään asiaan, josta traditio puhuu ja sen vuoksi myös yhteyttä traditioon itseensä (Gadamer 1975, 50–51).

Esikuvaansa Martin Heideggeriin tukeutuen Gadamer näkee ymmärtämisen inhimillisen elämän aitona olemisluonteena (*Seinscharakter*). Historiallisuus, kieli ja inhimillisen eksistenssin äärellisyyden tunnustaminen ovat ymmärtämisen ehtoja. Traditioon kuuluminen on Gadamerin mukaan inhimilliselle äärellisyydelle aito ja perustavaa laatua oleva asia siinä missä ymmärtäminen koko inhimilliselle täälläololle. (Gadamer 1975, 27, 30.)

¹⁸ Gadamer ei käytä ilmaisua "kulttuuriperintö" vaan puhuu "tradition kulttuurista" ("*Kultur*" der *Tradition*, lainausmerkit Gadamerin), joka on vanhojen meille välittämää (Gadamer 1975, 31).

Diltheylaisen historiatietoisuuden (*historisches Bewußtsein*) paikalle Gadamer ei nosta ainoastaan traditiotietoisuuden käsitettä (*Traditionsbestimmtheit*), vaan myös ”edeltävän itseymmärryksen” (*vorgängiges Selbstverständnis*). Tähän itseymmärrykseen kuuluu erottamattomana osana myös valmius itsekritiikkiin, jonka hermeneuttinen *locus* on aina dialogi ”toisen” kanssa. Ilman edeltävää itseymmärrystä historian ymmärtäminen ei olisi mahdollista, päättelee Gadamer. Edeltävän itseymmärryksen merkitys paljastuuikin samaksi kuin keskeisen gadamerilaisen käsitteen ”ennakkokäsitys” (*Vorurteil*). Vaikka inhimillisen olemassaolon ymmärtäminen edellyttääkin dialogia ja itsekritiikkiä, reflektio ei välttämättä johda tradition hylkäämiseen: se voi myös rikastuttaa, muuttaa tai vahvistaa traditiota. Parhaimmillaan tämä prosessi johtaa oman identiteetin löytämiseen. (Gadamer 1975, 4.) Traditiosta, joka itse asiassa sisältää ennakkokäsityksen ja vaikutushistorian käsitteet, on mahdotonta päästä pois. Tämä johtuu siitä, että inhimillinen maailmassa-oleminen on luonteeltaan historiallista ja kielellistä – kieltä tosin ei saa ymmärtää ahtaasti vain puhuttuna tai kirjoitettuna kielenä. Koska juuri traditio siirtää seuraaville sukupolville sekä kieltä että ennakkokäsityksiä, ainoa mahdollisuus päästä sen ulkopuolelle olisi kasvaa autiolla saarella jonkun muun kuin ihmissivilisaation kasvattamana.

Historiatietoisuus on Diltheylle inhimillinen kyky, joka perustuu siihen, että ihminen on itse historiallinen olento. Gadamer kysyykin, onko historiatietoisuus ihmisen kuudes aisti (GW X, 175). Gadamerin kritiikin mukaan Diltheyn ajatus johtaa ihmisen tietämiskyvyn ylitsepääsemättömään rajoittuneisuuteen. (GW X, 175; Gadamer 1975, 17–19.) Inhimillinen maailmassa-oleminen on toki luonteeltaan myös historiallista, mutta ei pelkästään historiallista, ja vaikka vaikutushistoria on yksi sen ymmärtämisen ehdoista, ei se ole ainoa ehto. Jos siis historiatietoisuus on historian ymmärtämisen mahdollistava kyky, myös muita tiedon kohteita varten tarvitaan omat kyvyt, esimerkiksi filosofiatietoisuus, yhteiskunnallinen tietoisuus tai taidetietoisuus. Jos kaikki tietäminen on mahdollista vain ”historiallisuuden perspektiivissä”, voidaan hyvällä syyllä kysyä, kuinka muut tarvittavat tai ainakin oletetut tietoisuuden lajit voivat ylittää perspektiivien rajat ja kuinka ne voivat toimia ikään kuin vieraalla alueella. Gadamer toteaa, että *Oleminen ja aika* -teoksessa Heidegger asettaa inhimillisen olemassaolon historiallisuuden filosofoinnin keskukseen niin radikaalilla ja vaikuttavalla tavalla, että diltheylainen illuusio historiatietoisuuden eli historiallisen järjen käsitteestä tulee tarpeettomaksi (GW X, 178). Tällä Gadamer tarkoittaa, että inhimillinen olemassaolo on läpeensä historiallista, eikä siihen voi eikä tarvitse liittää jonkinlaista erillistä historiallista kykyä, aistia tai osaa – olkoonpa se sitten historiatietoisuus tai historiallinen järki. Ajatus universaalista historiallisesta ymmärryksestä tai ymmärryskyvystä unohtaa oman historiallisuutensa.

Gadamerin omien sanojen mukaan hänen analyysinsä tarkoituksena on pyrkiä osoittamaan, ettei Diltheyn tieteenfilosofia tosiasiaassa ole sopuinnussa hänen elämänfilosofisen perusasenteensa kanssa. Ristiriidan syynä on se, että elämänfilosofian omien lähtökohtien mukaan pohdiskeleva järki (*Besinnung*) sisältyy itse inhimilliseen elämään, eikä ymmärtäminen voi siksi perustua johonkin erityiseen metodiin, vaan sen täytyy perustua elämään itseensä. (Gadamer 1975, 3, 22–23.)

Dilthey tekee Gadamerin mukaan ratkaisevan virheen olettaessaan, että tieteellisen tiedon varmuus olisi perusluonteeltaan samanlaista kuin elämään itseensä sisältyvän tiedon varmuus. Juuri tähän perustuu Diltheyn erehdys: hän ei näe metodisen epäilyn ja elämän epävarmuudesta itsestään kumpuavan epäilyn välistä eroa. Varmuus tarkoittaa hänelle vain ja ainoastaan tieteellistä varmuutta. Mutta ”mitä enemmän Dilthey paneutui aikansa moderniin tieteseen, sitä suuremmaksi hän koki jännitteen oman taustatraditionsa ja niiden historiallisten voimien välillä, jotka moderni elämä oli vapauttanut”¹⁹, muotoilee Gadamer. Tässä kohtaa Gadamer sortuu psykologisointiin. Hän antaa ymmärtää, että Diltheyn pyrkimys löytää ”jotain varmaa” (*etwas Festes*) ja etsiä sitä nimenomaan tieteestä eikä elämästä itsestään kumpuaa hänen omasta elämäkokemuksestaan. Dilthey näet koki nuorena kalvinistisen hovisaarnaajan perheestä lähteneenä teologian opiskelijana eksistentiaalisen kriisin kohdatessaan akateemisen raamatuntutkimuksen haasteen, ja juuri tämän törmäyksen seurauksena siirtyi filosofian pariin. Gadamer menee vieläkin pidemmälle: hän väittää, että Diltheyn ”henkilökohtainen sekularisaatioprosessi” on suoraan verrannollinen modernien tieteiden historialliseen syntyprosessiin. (Gadamer 1975, 23; ks. myös Lang 1995, 224.) Voisiko kyseessä olla klassinen *ad hominem* -virhepäätelmä? Joka tapauksessa Gadamer kritisoi historiatietoisuuden käsitettä varman ja objektiivisen tiedon perustana myös ontologisesti. Jos kerran historiatietoisuus on inhimilliseen olemassaoloon kuuluva myötäsyttyinen momentti, eräänlainen ”kuudes aisti”, se on itsessään, ihmiseksi kutsutun historiallisen olennon myötä altis historian muutoksille ja vaikutuksille. Koska historiatietoisuus paljastuu gadamerilaisessa kritiikissä yhdeksi itsetietoisuuden muodoksi, on selvää, ettei sen avulla voi saavuttaa objektiivista tietoa, vaan ainoastaan tietoa subjektin omista reflektioista (GW X, 176; Gadamer 1975, 19).

Diltheyn pyrkimys vapautua hegeliläisestä metafysiikasta ei vakuuta Gadameria. Jos kerran elämän jokainen ilmaus (*jeder Ausdruck des Lebens*) sisältää tietoa, joka on muodostunut tästä ilmauksesta itsestään käsin, mitä muuta se voi olla kuin Hegelin

¹⁹ Tekijän suomennos. ... je mehr er sich den modernen Wissenschaften widmete, desto mehr empfand er die Spannung zwischen der Tradition seiner Herkunft und den geschichtlichen Mächten, die das moderne Leben freigesetzt hatte (Gadamer 1975, 23).

hengen ”plastinen miljö”, hän kysyy. Juuri tuon hengen valtakunta ympäröi inhimillisen elämän jokaista muotoa hegeliläisessä traditiossa. (Gadamer 1975, 20.) Kritiikki paljastaa erään tärkeän elementin Gadamerin universaalissa hermeneutiikassa: se on läpikotaisin immanenttia tämänpuoleiselle maailmalle. Tämä ei tietenkään tarkoita sitä, että se hylkäisi kaiken metafysiikan tai olisi uskonnonvastaista, mutta sen mielenkiinnon kohteena on nimenomaisesti inhimillinen maailmassa-oleminen. Traditio, jota se tutkii, ei ole tuon- vaan tämänpuoleista – ei *trans-cendens* vaan *in-manens*.²⁰

Gadamer tiivistää kritiikkinsä tulokset varsin pisteliäästi yhteen lauseeseen: ”Historiatietoisuudessa tärkeintä minulle ei ole vanhan relativointi vaan uuden kyseenalaistaminen ja sen kautta vanhan mahdollisesti osakseen saama oikeutus.” (Gadamer 1975, 6.) Arvoituksellinen lause vaikuttaa ensinäkemältä kehäpäätelmältä. Sitä edeltävä lause antaa kuitenkin avaimet oikeaan lukutapaan:

Sivilisaatiossa, jonka yhteiskunnallista tietoisuutta määrittää tieteiden edistyminen, tekniikan täydellistyminen, hyvinvoinnin kasvu, voiton ihanne – ehkäpä myös aavistus tämän unen päättymisestä – näyttää tietysti uuden uutuudenviehätys heikolta; juuri siksi, koska vanha ei enää ole vastustaja, eikä sillä ole puolustajaa (Gadamer 1975, 6).²¹

”Vanhan relativojiksi” eli historian suhteellistajaksi osoittautuu Wilhelm Dilthey, joka omana aikanaan edusti Gadamerin näkemyksen mukaan naiivia edistysuskoa.

3.4 Rudolf Bultmann ja myyteistäriisuminen

Rudolf Bultmann oli yksi 1900-luvun tunnetuimmista ja myös kiistellyimmistä protestanttisista teologeista.²² Hänen vaikutuksensa ulottui yli tunnustusrajojen ja saksalaisen kulttuurialueen. Toisin kuin monet muut teologit, hän on tietoisesti sitoutunut nimeltä mainitsemaansa filosofiaan: Bultmannin teologia rakentuu pitkälti Heideggerin ajattelun varaan. Juuri tämä seikka sai Gadamerin kiinnostumaan Bultmannin eksistentiaaliteologiasta, sillä he molemmat, Gadamer ja Bultmann, olivat

²⁰ 102-vuotissyntymäpäivänään antamassaan haastattelussa Gadamer totesi, ettei hän usko kuolemanjälkeiseen elämään, vaikka toisinaan ajatteleekin, että olisi hienoa uskoa Jumalaan (Grondin 2013, 389).

²¹ Tekijän suomennos. *In einer Zivilisation, deren gesellschaftliches Bewußtsein vom Fortschritt der Wissenschaften, von der Perfektionierung der Technik, vom Wachsen des Wohlstandes, vom Ideal des Profits bestimmt ist – und vielleicht auch von der Ahnung vom Ende dieses Traums –, steht es freilich mit der Neuheit des Neuen schlecht, eben weil das Alte kein Widerstand mehr ist und keinen Anwalt findet.*

²² Gadamerin tavoin myös Bultmann sai tunnustukseksi akateemisesta työstään Saksan korkeimman tieteellisen ansiomerkin, *Orden pour le mérite für Wissenschaft und Künste* – Bultmann vuonna 1969, Gadamer 1971 (Grondin 2003, 192).

sekä filosofisesti että henkilökohtaisesti lähellä Heideggeria ja tunnustautuivat hänen seuraajikseen.²³ Kaikki kolme, Heidegger, Bultmann ja Gadamer, olivat tutustuneet toisiinsa Marburgin yliopistossa jo 1920-luvulla ja kuuluivat sen opettajakuntaan; Gadamer viitisehtoista vuotta nuorempana oli ollut myös kahden edellä mainitun oppilaana. (Kusch 1986, 96; Ruokanen 1987, 117; Grondin 2003, 189–192.)

Vuonna 1941 ilmestyneessä artikkelissaan ”Neues Testament und Mythologie” (Uusi testamentti ja mytologia) Bultmann esitteli modernin intellektuaalisen eksistenssin ehdot ja tähän liittyen vaati, että evankeliumi on tehtävä ymmärrettäväksi modernille ihmiselle riisumalla Uusi testamentti myyteistä. Tätä teologista ohjelmaa hän kutsui kuuluisalla termillään *Entmythologisierung* eli myyteistäriisuminen. Sen keskeinen ajatus on, ettei kristinuskon julistus ole sidottu Bultmannin ”mytologiseksi” kutsumaan maailmankuvaan. Sitä moderni ihminen ei hänen mukaansa pysty rehellisesti omaksumaan – siihen esimerkiksi kuuluu yliluonnollisten voimien puuttuminen luonnonlakeihin ja historiaan. Myyteistäriisumisohjelma ei ole kiinnostunut mytologisiksi näkemistään kertomuksista (kuten ylösnousemus tai taivaaseenastuminen) sinänsä, vaan niiden taakse kätkeytyvistä merkityksistä. Bultmannin peruskysymys kuuluukin, kuinka ihmisen eksistenssi ymmärretään Uudessa testamentissa. Hänelle tieteellinen eksegeesi on Raamatun tulkintaa Heideggerin käsitteistön mukaisesti. Bultmann pyrki yhdistämään heideggerilaiseen hermeneutiikkaansa myös diltheylaisen elementin, mikä näkyy voimakkaana pyrkimyksenä objektiiviseen tietoon – niin filologian, teologian kuin myös filosofiankin alueella. Bultmannin mukaan vaatimus, joka edellyttää tulkitsijan vaien oman subjektiivisuutensa päästämiseen objektiiviseen tietoon, on mieletön. Johtopäätös on toki luonteeltaan paradoksi, muttei ainakaan teologian osalta niin absurdi kuin miltä se saattaa vaikuttaa. Bultmannilaisen raamatuntutkimuksen kohteena nimittäin on inhimillinen eksistenssi eli subjekti itse, joka siten muuttuu varsinaiseksi objektiksi. Myyteistäriisumisohjelmalla on kuitenkin edellä kuvatun filosofisen tason lisäksi myös teologinen, luterilaisen dogmatiikan mukainen taso: kun uskonnolliselta uskolta riisutaan kaikki mahdollisuudet tukeutua historian tapahtumiin, toteutuu kaikenlaisesta ”omavanhurskaudesta” luopumisen periaatti. (Bartsch 1972, 539–540; Kusch 1986, 98; Ruokanen 1987, 122–130.)

²³ Grondinin mukaan Gadamer kylläkin arvosti suuresti Bultmannin filologisia saavutuksia ja oppineisuutta, mutta vähätteli tai jopa vääristeli tämän panosta filosofisen hermeneutiikan kehittämisessä. Hän oli taipuvainen lukemaan Bultmannin enemmänkin Diltheyn kuin Heideggerin seuraajaksi. Grondin itse pitää Bultmannia heideggerilaisempaan kuin Gadameria. Molempien taustalla vaikuttaa Heidegger, mutta onko se sama Heidegger, kysyy Grondin (Grondin 2003, 199–202).

3.5 Myyteistäriisumisohjelman kritiikki

Vaikka Gadamer ei ollutkaan kirkon- tai uskonnonvastainen, hän käsitteli teologiaan ja raamatuntulkintaan liittyviä kysymyksiä varsin harvoin.²⁴ Grondinin mukaan kyse on kunnioittavasta etäisyydestä (Grondin 2003, 192), ehkäpä eräänlaisesta ”suutari pysyköön lestissään” -ajattelusta (ks. esim. GW III, 205). Tämä ei toki tarkoita sitä, etteikö Gadamer tuotannossaan viittaisi Raamatun kirjoituksiin tai kristillisten teologiiden ajatuksiin.²⁵

Bultmannia kohtaan esittämänsä kritiikin Gadamer esitteli vuonna 1961 Roomassa pitämässään esitelmässä ”Intendimento e rischio” (Ymmärtäminen ja vaara), joka myöhemmin julkaistiin saksaksi nimellä ”Zur Problematik des Selbstverständnisses” (Itseymmärryksen problematiikasta; Gadamer 1961). Esitelmän otsikon muotoilussa voi nähdä viittauksen Bultmannin vuonna 1950 julkaisemaan esseeseen *Das Problem der Hermeneutik* (Hermeneutiikan ongelma). ”Zur Problematik des Selbstverständnisses” lienee Gadamerin ainoa nimenomaisesti Bultmannin ajattelua käsittelevä tieteellinen kirjoitus. Lisäksi Gadamer julkaisi Rudolf Bultmannin 80-vuotisjuhlakirjassa vuonna 1964 artikkelin ”Die Marburger Theologie” (Marburgin teologia), jossa hän käsitteli Bultmannin teologiaa – tosin enemmän huomiota sai Heideggerin suhde teologiaan (GW III, 197–208) – sekä piti vuonna 1977 *Orden Pour le mérite für Wissenschaft und Künste* -ritarikunnan kapitulissa muistopuheen edellisestä vuonna menehtyneen Bultmannin muistolle; puhe julkaistiin painettuna samana vuonna (GW 10, 387–392). Niin ikään myös WM:ssa Gadamer tarkasteli Bultmannin ajattelua (GW I, 267, 336–338).²⁶

Tässä yhteydessä on syytä muistuttaa kahdesta seikasta. Ensinnäkin Bultmannin filologinen ja raamatunhistoriallinen tutkimustyö on erotettava hänen kehittämästään teologiasta ja teologisesta *Entmythologisierung*-ohjelmasta. Viimemainittuun sisältyy

²⁴ Grondinin mukaan ”hyvin harvoin”, mutta se on kyllä liioittelua (Grondin 2003, 192).

²⁵ Hyvänä esimerkkinä tästä on Gadamerin vuonna 1957 Frankfurtin yliopiston protestanttisen opiskelijaseurakunnan tilaisuudessa pitämä esitelmä ”Was ist Wahrheit?” (Mitä on totuus?). Tapa, jolla hän esitelmänsä aloittaa – Johanneksen evankeliumissa kerrottu Pontius Pilatuksen suorittama Jeesuksen kuulustelu – osoittaa kuinka syvällisesti Gadamer ymmärsi mainittuun Raamatun kohtaan sisältyvät teologiset jännitteet. Jo yksistään se, että hänet oli kutsuttu opiskelijaseurakunnan vieraaksi ja että hän oli suostunut puhumaan sen tilaisuudessa, osoittaa ettei kristillinen traditio ollut Gadamerille vieras eikä vastenmielinen. (GW II, 44–65.)

²⁶ Grondin on aivan oikein huomauttanut, että Gadamerin ainoa, kokonaan Bultmannille omistettu tieteellinen kirjoitus ei sillä kunnollista katsausta Bultmannin tuotantoon, vaan ainoastaan epätarkkoja, vihjailevia huomioita hänen artikkeliinsa ”Neues Testament und Mythologie”, joka käynnisti debatin myyteistäriisumisohjelmasta (Grondin 2003, 193). Bultmannin 80-vuotisjuhlakirjan artikkeli ja pro memoria ovat luonnollisesti paikkoja, joihin kritiikki ei välttämättä sovi – joskin ”Die Marburger Theologie” -artikkelissa sellaista on kätkeytyksi havaittavissa. Näissä kaikissa kirjoituksissa esiintyvät kriittiset havainnot Bultmannia kohtaan ovat kuitenkin samansuuntaisia.

kolmantena myös filosofinen, hermeneuttinen ulottuvuus, johon Gadamerin kritiikki keskittyi. Toiseksi Bultmann julkaisi radikaalin teologisen ohjelmansa jo vuonna 1941, keskellä maailmansotaa, mutta sen aiheuttama debatti käynnistyi vasta kymmenisen vuotta myöhemmin. Gadamerin vastine ilmestyi paljon myöhemmin, jolloin aihe ei enää ollut uusi. Kyse ei siis ole kannanotosta tuoreeseen keskusteluun, ja lisäksi Gadamerin esitelmä on tulkittava vuonna 1960 ilmestyneen WM:n valossa.²⁷ Nämä kaksi seikkaa antavat ikään kuin kehukset – gadamerilaista käsitteistöä käyttäen voisi ehkä sanoa pelin rajat – Gadamerin itsensä muotoilemalle tutkimuskysymykselle: ”Onko [uskonnollisen] uskon itseymmärryksen ydinkäsite riittävä edellytys Uuden testamentin ymmärtämiselle, vai vaikuttaako siihen jokin aivan muu momentti, joka ylittää yksittäisen [subjektin] itseymmärryksen tai jopa sen itsenäisen olemassaolon? (GW II, 121)”²⁸ Jo kysymyksenasettelussa ilmenee ongelma, josta Bultmannin itseymmärryksen käsitettä on arvosteltu: äärimmäisen individualismin, jopa solipsismin vaara. Itseymmärryksen käsite johtaa helposti ihmisen suhteuttamaan toiset ihmiset ja koko maailman pelkästään omaan itseensä. Kaiken keskipisteenä on ”minä”. (Bockmühl 1971, 68–69.)

Heti kysymyksenasettelun jälkeen Gadamer tekee selväksi, että ongelmaa on tarkoitus tarkastella pelin hermeneuttisen metaforan avulla. Lisäksi tarvitaan tiettyjä valmistavia huomautuksia, jotka osoittavat kysymykselle kuuluvan paikan hermeneuttisessa analyysissä. Ensimmäinen näistä on se, että ymmärtäminen itsessään sisältää aina reflektion ulottuvuuden. Tässä yhteydessä se merkitsee sitä, että ymmärtämisen prosessissa ymmärtävään pyrkivä tulee tietoiseksi myös itsestään. Toinen havainto on se, että Uuden testamentin ymmärtäminen tapahtuu kristillis-kreikkalaisessa traditiossa, joka ei enää ole meille itsestään selvyys, mutta joka kuitenkin vaikutushistorian kautta määrittää meidän ajatteluamme. Tähän traditioon siis kuuluu tuttuuden ja vierauden elementti. (GW II, 121–122.)

Gadamerin esitelmässä ”Zur Problematik des Selbstverständnisses” Bultmann-kritiikki ei esiinny tietyissä tarkkaan rajatuissa osioissa tai kappaleissa, numeroiduista lauseista puhumattakaan. Alun kysymyksenasettelu on toki selkeä, mutta Gadamer sijoittaa kritiikkinsä oikeastaan koko länsimaisen ajattelun kentälle alkaen kreikkalaisen filosofian *mythos* ja *logos* -käsiteparista kulkién eurooppalaisen kristillisen ajatteluperinteen hämärtymisestä hermeneutiikan kehitykseen 1700-luvulta aina Heideggeriin asti. Näiden traditioiden valossa Gadamer tarkastelee

²⁷ Grondinin mukaan ”Zur Problematik des Selbstverständnisses” oli ensimmäinen filosofinen työ, jonka Gadamer julkaisi WM:n ilmestymisen jälkeen (Grondin 2003, 193).

²⁸ Suomennos tekijän. [...] *ob das Verständnis des Neuen Testaments vom Leitbegriff des Selbstverständnisses des Glaubens her zureichend verstanden werden kann, oder ob ein ganz anderes Moment, das das Selbstverständnis des einzelnen, ja sein Selbstsein überspielt, dabei wirksam ist.* (GW II, 121.)

myyteistäriisumisohjelmaa. Hermeneuttisen kehän periaatteen mukaisesti kokonaisuus rakentuu osistaan, mutta yksittäisten osien ymmärtäminen on mahdollista vain kokonaisuuden valossa. Lisäksi kritiikki ja kritiikin kohteen ansioitten tunnustaminen kulkevat gadamerilaiseen tapaan sisäkkäin ja rinnakkain.

Ei ole mitenkään uutta tai yllättävää, että Gadamer esitelmässään painottaa traditioon itseensä kuuluvan reflektion merkitystä. Sen sijaan siinä tulee mielenkiintoisella tavalla esiin usein vähemmälle huomiolle jäänyt näkökulma: hermeneuttinen ongelma ei voi esiintyä siellä, missä jokin voimakkaasti hallitseva traditio ikään kuin imee tarkastelijan ja hänen toimintansa sisäänsä (*in sich einsaugt*). Sen sijaan hermeneuttinen prosessi edellyttää tradition, joka avaa inhimillisen tietoisuuden ja tulee sen luokse, kohdaten sen ikään kuin vieraan, jonka voi ottaa vastaan, mutta joka itse ei halua ehdoitta omistaa vastaanottajaansa. Gadamer mainitsee esimerkkinä tietynlaisen ahdistavan akateemisen tradition, mutta hän viittaa jokseenkin suoraan myös kirkolliseen traditioon. Tällä hän haluaa osoittaa, että vaikka Bultmann onkin teologi, hänen ajattelunsa tarkastelu on hermeneuttisesti mielekäästä, sillä protestantismissa – toisin kuin katolilaisuudessa – kirkollisen auktoriteetin ja ”hallitsevan tradition” merkitys on verraten pieni. Tämä ajatus tulee esille myös WM:ssa. Myyteistäriisumisohjelman kohtaama kritiikki on toki ennen kaikkea ollut luonteeltaan teologista, myöntää Gadamer. Kysymys on siitä, ylittääkö se luterilaisen dogmatiikan – gadamerilaisittain ilmaistuna ”pelikentän” – rajat. Mutta myyteistäriisumisen problematiikkaan sisältyy myös yleinen hermeneuttinen aspekti, joka hänen mukaansa oli jäänyt liian vähälle huomiolle. (GW I, 282; GW II, 122.)

Gadamer rinnastaa Bultmannin myyteistäriisumisohjelman jo länsimaisen filosofian alussa syntyneen kreikkalaisen *mythos* ja *logos* -käsiteparin selvittelyyn. Attikalaisen myytoksen kyky muuntua ja sen avoimuus yhä uusille tulkinnoille runoilijoiden työssä osoittaa Gadamerin mukaan, että kysymys siitä, missä mielessä antiikin jumaltarusto oli ”uskottavaa” eli uskonnollisen uskon hyväksyttävissä, on väärin asetettu. Hän ottaa avukseen hermeneuttisen pelin käsitteen: myytin tulkinta tapahtuu tässä pelissä, ja on syytä muistaa, että peli sääntöineen, rakenteineen ja toimintoineen tempaa pelaajat täysin mukaansa; siinä ei enää kysytä onko se ”totta”. Itse asiassa myytti on niin syvässä yhteydessä sitä ajattelevaan tietoisuuteen, ettei sen muuttaminen filosofiseksi käsitteistöksi pysty tuomaan esiin mitään uutta merkityksen paljastamisen prosessissa. Edes Bultmannin kuvaama myyttiseksi kutsutun maailmankuvan murtuminen tieteellisen maailmankuvan edessä ei pysty tarjoamaan lopullista tulkintaa eli pysäyttämään edestakaista jatkuvaa liikettä *mythoksen* ja *logoksen* välillä ymmärtämisen prosessissa hermeneuttisen pelin kentällä ja kehällä. Gadamer tekee sen johtopäätöksen, ettei kristityn teologin suhde

raamatulliseen traditioon eroa perustavasti antiikin kreikkalaisten filosofien ja runoilijoiden suhteesta omaan mytologiaansa. (GW II, 126–127.) Jo vuonna 1949 julkaisemassaan artikkelissa "Die Grenzen der historischen Vernunft" (Historiallisen järjen rajat) Gadamer argumentoi Nietzscheen tukeutuen myytteihin sisältyvän meitä määrittävää, mitä puhtaimmassa merkityksessä "sitovaa" (*verbindlich*) voimaa. Tässä hän jälleen leikittelee sanoilla: sanan *verbindlich* perusmerkitys on "sitova" tarkoituksessa "velvoittava", mutta se on johdettu konkreettista sitomista ja yhdistämistä kuvaavasta verbistä. Myytit sitovat inhimillisen maailmassa-olemisen traditioon, ja koska traditio määrittää maailmassa-olemista, on ne syytä ottaa vakavasti. Samaan hengenvetoon Gadamer toteaa, että tästä johtuen vain traditiota kunnioittava täälläolo voi tietää itsensä – se on myös edellytys sille, että voi sanoa jotain Sinusta, eli toisesta ihmisestä. (GW X, 175–178.)

Inhimillisen olemassaolon ymmärtämisen hermeneuttisessa pelissä ajattelua ei voi yksinkertaisesti riisua myyteistä, kuten ei myöskään vapauttaa ymmärtämisen ehtoina toimivista ennakkokäsityksistä. Ihmisten maailmankuvat muuttuvat, mutta myytin merkitys säilyy. Gadamer moittiikin Bultmannia siitä, että myyteistäriisumisen käsite on ajattele mattomasti muotoiltu.²⁹ Samaan hengenvetoon hän kuitenkin kiirehtii tarkentamaan, että kyse on todellakin vain käsitteenmuodostuksesta, ei sen sisällöstä: Heideggerin oppilas ja historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen edustaja ei yksinkertaisesti voi tarkoittaa myyteistäriisumisohjelmallaan samaa kuin valistusfilosofia pyrkimyksellään vapautua auktoriteeteista ja "taikauskaisista" traditioista. Niinpä Bultmannin myyteistäriisumisen käsitteen täytyykin olla pelkästään kuvaileva – ei arvottava, päättelee Gadamer. Hän rinnastaa myyteistäriisumisohjelman antiikin kreikan ajattelijoiden ja runoilijoiden tapaan käsitellä mytologiaa: Bultmannin pyrkimys oli etsiä Raamatun traditiosta evankeliumin varsinaista sanomaa eli keerygmaa. Varovasti Gadamer myöntää, että tässä myyteistäriisumisohjelman toteuttamisessa luultavasti ainakin osittain katoaa eräs hermeneuttisen ymmärtämisen ehto: inhimillisen olemassaolon rajallisuuden tunnustaminen. Tämä tapahtuu silloin, kun Bultmann asettaa "myyttisen maailmankuvan" ja modernin ihmisen totena pitämän "tieteellisen maailmankuvan" toistensa vastakohdiksi olettaen, että tieteellinen on voittanut myyttisen. Ajatuksessa on valistuksen ja luonnontieteiden voittokulun synnyttämän naiivin edistysuskon siemen. (GW II, 127–128.)

Vaikuttaa siltä, että Gadamer näkee Bultmannin myyteistäriisumisessa monia ongelmia, mutta haluaa kuitenkin kaikesta huolimatta pelastaa vanhan opettajansa ja

²⁹ Die zufällige und in gewissem Sinne gelegentliche Formulierung des Begriffs der Entmythologisierung (GW II, 127).

ystävänä - tällä tarkoitan filosofista ystävyyttä, joka rakentuu yhteisen esikuvan, Heideggerin varaan. Mutta mitä jos myyteistäriisumisen käsite ei olekaan hermeneuttinen työtapaturma, vaan tarkkaan harkittu? Toisaalta myöskään se, että Bultmann pyrkii ymmärtämään Uuden testamenttien myyttiseksi kuvailemansa aineiston taakse kätkeytyvää sanomaa ja tulkitsemaan sitä oman aikansa ihmisille, ei vielä riitä takaamaan, että hän olisi onnistunut pyrkimyksessään.

Toinen argumentti, jolla Gadamer haluaa Bultmannin ajattelun hermeneuttisen tason pelastaa, on se, että myyteistäriisumisen käsite liikkuu käytännöllisen, perinteisen hermeneutiikan metodologisella tasolla, eikä välttämättä kosketa filosofisen universaalihermeneutiikan periaatteita. Myyteistäriisumisen käsitteen hermeneuttisen arvon Gadamer näkee siinä, ettei myytin käsitettä itsessään saa dogmaattisessa mielessä arvottaa. Tässä kohtaa Gadamer näyttäisi myös ajattelevan, että yhtäläillä kuin on olemassa vääriä ja oikeutettuja ennakkokäsityksiä, olisi olemassa myös "tyhjiä myyttejä" (*bloßer Mythos*) ja "myyttejä". Tyhjiillä myyteillä ei ole merkitystä tai voimaa, joka kertoisi jotain inhimillisen maailmassa-olon salaisuudesta. (GW II, 127-128.)

Jo WM:ssa Gadamer on todennut, että Bultmannin periaate, jonka mukaan raamatullisia tekstejä tulee tulkita samojen ymmärtämisen ehtojen mukaisesti kuin mitä tahansa kirjallisuutta, on kaksiselitteinen. Se on ongelmaton, jos ymmärtämisen ehdoilla tarkoitetaan metodologisen hermeneutiikan yleisiä, muodollisia ehtoja. Mutta sen lisäksi, kuten Bultmannin elämäntyö itsekin osoittaa, ymmärtämiseen kuuluu myös filosofisen hermeneutiikan taso. Hermeneuttinen ymmärtäminen edellyttää suhdetta tekstin käsittelemään ongelmaan. Tämä ymmärtämisen universaali hermeneuttinen ehto yhdistää Gadameria ja Bultmannia. Sen sijaan Gadamer kysyy, mitä "edellytys" nimenomaan pyhien kirjoitusten tulkinnassa merkitsee. Juuri suhdetta tekstin käsittelemään ongelmaan - tässä nimenomaisessa tapauksessa kyse on suhteesta pyhiin teksteihin eli uskonkysymykseen - Bultmann kutsuu nimellä *Vorverständnis*, esiymmärrys. Bultmannilainen esiymmärrys ei ole syntynyt ymmärtämisen kokemuksen kautta, vaan on sen edellytys. Koska kristillinen teologi tai uskovainen lukija etsii Raamatusta juuri pelastusta - olkoonkin se sitten inhimillisen maailmassa-olemisen eksistentiaalinen tapahtuma - täytyy Bultmannin luonnehtiman Uuden testamentin hermeneuttisen esiymmärryksen olla kristillinen eli syntynyt nimenomaan kristillisen tradition piirissä. Gadamerin itsensä antaman esimerkin mukaan ei voi olettaa, että juutalaisella tai marxilaisella lukijalla olisi samanlainen suhde Uuden testamentin teksteihin kuin kristityllä. Ymmärtämisen universaaleja ehtoja tarkasteleva hermeneutiikka - toisin kuin esimerkiksi katolinen teologia - ei siis voi hyväksyä ajatusta, että Raamatun esiymmärrys olisi inhimilliseen

eksistenssiin sellaisenaan kuuluva ominaisuus. Uuden testamentin uskonkysymystä on tarkasteltava uskosta eli kristillisestä traditiosta käsin, jonka piirissä myös Bultmannin esiyymmärryksen käsite on syntynyt. Gadamerin tulkinta johtaa ”applikaatiivisen” eli soveltavan elementin korostamiseen teologisten kysymysten hermeneutiikassa: toisin sanoen ymmärtämiseen kuuluu aina myös soveltamisen elementti eli tiettyyn tilanteeseen tulkitseminen. (GW I, 336–337.) Bultmannin 80-vuotisjuhlakirjassa Gadamer siteeraa Heideggeria: teologian tehtävä ei ole vain kehottaa uskomaan, vaan myös varjella uskoa (GW III, 205). Grondin on huomauttanut, että ironista kyllä, siinä missä teologi Bultmann pitää kiinni esiyymmärryksen ehdottomasta universaalisuudesta, filosofi Gadamer puolustaa uskonkysymyksen erityisyyttä. Hänen mukaansa tämä onkin ainoa, todella merkittävä, Bultmannin ja Gadamerin hermeneutiikkaa erottava elementti (Grondin 2003, 196–199).

Astuuko Gadamer sittenkin teologian alueelle? Hän toteaa, että uskon itseymmärrystä määrittää teologinen näkökulma, jonka mukaan (uskonnollinen) usko ei ole inhimillinen kyky, vaan ”Jumalan armoteko” (*eine Gnadenstat Gottes*), joka tapahtuu eli konkretisoituu uskovaaisessa. Hänen mukaansa tätä teologista näkemystä ja uskonnollista kokemusta on vaikea todella kiinnittää ihmisen sisäiseen itseymmärrykseen niin kauan kun moderni luonnontieteellinen ajattelu ja sen metodologia hallitsevat ajattelua. (GW II, 129.) Tässä on selvä nuoli Bultmannin myyteistäriisumisohjelmaan. Lisäksi Gadamer väittää, että Uuden testamentin tekstit ovat jo itsessään ”pyhän sanoman tulkintaa” (*Auslegung der Heiligen Botschaft*)³⁰ ja haluavat itse tulla ymmärretyiksi tuon sanoman välittäjinä (GW II, 132).

Esitelmänsä viimeisessä kappaleessa Gadamer kerää langat yhteen ja vastaa hyvin lyhyesti esittämänsä tutkimuskysymykseen. Hän korostaa dynaamisuuden ja keskustelun merkitystä ymmärtämisen tapahtumassa, joka toteutuu tradition hermeneuttisella pelikentällä. Traditio herää eloon ymmärtämisen pelissä; tämä koskee erityisesti Uuden testamentin julistusta. Niin kauan kuin teksti pysyy vaiti, sen ymmärtäminen ei ole vielä alkanut. Kun teksti alkaa puhua, se ei vain toista sanojaan, vaan antaa aina uusia vastauksia sille, joka kysyy, ja asettaa itse uusia kysymyksiä. Tekstin ymmärtäminen tapahtuu keskustelussa ja johtaa parhaimmillaan itsensä ymmärtämiseen. Gadamerilainen ymmärtäminen ei siis ole itsensä ymmärtämistä, toisin kuin Bultmannille, vaan itseymmärrys on seurausta ymmärtämistapahtumaan kuuluvasta dialogista. (GW II, 131.) Gadamerin sekulaarissa hermeneutiikassa taide ja runous ottavat sen paikan, jonka evankeliumi kristillisessä ajattelussa täyttää. Niillä on hänen omien sanojensa mukaan sama tehtävä kuin ”saarnalla tai messulla” –

³⁰ Huomaa, että Gadamer kirjoittaa myös sanan *heilig* isolla, *die Heilige Botschaft* (Pyhä Sanoma).

kutsua dialogiin, joka puhuttelee ihmistä vaatimuksella: "Sinun on muutettava elämäsi!" (Gadamer 2016, 183).

Tulkinta kuuluu olennaisesti ymmärtämisen kokonaisuuteen, muistuttaa Gadamer. Vasta saarnassa Uuden testamentin ymmärtäminen ja tulkinta saavuttavat täyteytensä, se ei tapahdu tieteellisessä kommentaarissa tai teologin eksegeettisessä työssä. Ymmärtäminen ei niinkään täydellisty itse saarnassa, vaan siinä tavassa, jolla se henkilökohtaisesti otetaan vastaan. Jos tästä on seurauksena kääntymyksen sijasta itsetietoisuus, on selvää, ettei itsetietoisuuden käsite voi muodostua Uuden testamentin teologisen tulkinnan mittapuuksi, päättelee Gadamer. (GW II, 132.)

Gadamer muistuttaa jälleen, että Uuden testamentin tekstit ovat itsekin pyhän sanoman tulkintaa ja haluavat itse tulla ymmärretyiksi sen välittäjinä. Hän vertaa niitä tarinoiden (*Sage*) eteenpäin kertomiseen tai runoilijoiden tapaan työstää myyttistä traditiota. Niille kuuluu tietty muuntumisen vapaus, mutta myös epäitsekkäs, nöyrä pyyteettömyys, sillä sanoman eteenpäin vieminen on niitä itseään tärkeämpää. Gadamerin mukaan tämä yksinkertaisesti ylittää sekä tulkitsijan että tulkittavan itseymmärryksen merkityksen. "Myyteistäriisumista" - lainausmerkit ovat Gadamerin - tapahtuu sitä paitsi jo Raamatussa itsessään. Hän tekee varsin radikaalin huomautuksen, joka samalla palauttaa argumentaation teologian kentältä filosofiseen hermeneutiikkaan: sen paremmin teologi kuin Raamatun kirjoittajien itsensä suorittama myyteistäriisuminen ei vielä ole oikean ymmärtämisen tae. Kaikenlaista metodin korostamista hengentieteissä vierastava Gadamer toteaa lopuksi, että varsinainen ymmärtämisen tapahtuma on kaukana metodologisen puuhastelun ja kriittisen itsetarkastelun yläpuolella. Väite on selvästi suunnattu Bultmannille, sillä Gadamer pitää myyteistäriisumisohjelmaa eräänlaisena tutkimusmetodina. Ymmärtäminen täydellistyy jokaisessa dialogissa, jonka kautta jokin muuttuu toiseksi (arvatenkin selvemmäksi tai oikeaksi). Tämän dialogin paikka on traditiossa, tarkemmin määriteltynä sen vaikutushistoriassa. Gadamerin sanoin me itse emme ole se joka täällä ymmärtää, vaan historia on se, joka antaa meidän sanoa: olen ymmärtänyt. (GW II, 132.)

4 TRADITION ARVONPALAUTUS

4.1 Auktoriteetin ja tradition rehabilitoinnin ohjelma

Tässä luvussa tarkastelen Gadamerin vaatimusta auktoriteetin ja tradition arvonalautuksesta siinä muodossa, kuin se *Wahrheit und Methode* -teoksessa esiintyy. Hän itse puhuu "rehabilitoinnista". Seuraavassa käytän ilmaisuja arvonalautus ja rehabilitointi synonyymeinä. (GW I, 281–290.) Tarkastelun polttopisteessä on WM:n toisen osan toinen luku "Die Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung" (Hermeneuttisen kokemuksen teorian peruspiirteet), etenkin sen alaluku "Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition" (Auktoriteetin ja tradition arvonalautus). Vaikka WM:n toisen osan otsikko kertookin sen käsittelevän ymmärtämistä hengentieteissä ("Ausweitung der Wahrheitsfrage auf das Verstehen in den Geisteswissenschaften"), on perusteltua laajentaa lukutapaa pelkän tieteenfilosofian rajojen yli koskemaan koko inhimillistä maailmankokemusta. Gadamer itse antaa viitteitä tähän jo pääteoksensa esipuheessa (GW I, XXVII–XXXI). Laajennettuun lukutapaan perustuen ja sitä korostaakseni olen käsitellyt gadamerilaista tradition rehabilitointia omana ilmiönään sille varatussa alaluvussa.

Laajennetun lukutavan perusteella on myös perusteltua väittää, että WM:n ja sen myötä koko gadamerilaisen hermeneutiikan ydin kätkeytyy juuri edellä mainittuun päälukuun (Kusch 1986, 106). Siinä Gadamer kehittää auktoriteetin, tradition ja ennakkokäsityksen lisäksi monia muitakin keskeisiä käsitteitään. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että hän esittelisi ne ensimmäistä kertaa vasta WM:ssa; useimmat niistä esiintyvät jo varhaisemmissa kirjoituksissa, jotka ovat luettavissa *Gesammelte Werke* ja *Kleine Schriften* -kokoomateoksissa. Koska Gadamer tavoittelee vanhahtavaa, sivistyneen oppinutta tyyliä, ja koska hän ei käytä kehittämiään termejä analyyttisellä tarkkuudella, yksiselitteisen lukutavan löytäminen on vaikeaa. Tästä häntä onkin usein arvosteltu (ks. esim. Kusch 1986, 106; Scholtz 2003, 13–17). Gadamer itse totesi yli 90-vuotiaana, että hermeneuttisen filosofian korkein periaate on se, että emme koskaan pysty kokonaan sanomaan täysin ja juuri sitä, mitä haluaisimme sanoa (GW X, 274).³¹

Auktoriteetin ja tradition rehabilitointiin Gadamer tarvitsee myös ennakkokäsityksen termiä, jonka olen jo esitellyt alaluvussa 2.4 "Gadamerin hermeneuttiset työkalut". Hermeneuttisen filosofian käsitteet ennakkokäsitys, auktoriteetti ja traditio eivät ole

³¹ Oberster Grundsatz der philosophischen Hermeneutik ist, [...] daß wir nie das ganz sagen können, was wir sagen möchten (GW X, 274).

merkitykseltään identtisiä, mutta ne ovat kiinteässä suhteessa toisiinsa. Ne mahdollistavat inhimillisen olemassaolon ymmärtämisen. Valistusajan³² filosofia näki asian täysin päinvastaisessa valossa: kyse oli kehityksen ja todellisen tiedonhankinnan esteistä. Gadamerin mukaan vasta valistusajan kritiikki antoi sanalle ”ennakkokäsitys” kielteisen merkityksen. Hänen vaatimansa arvonalautus tarkoittaa valistusfilosofian perinnön haastamista: auktoriteettien ja tradition torjumisen kyseenalaistamista sekä niiden rakentamien ennakkokäsitysten kääntämistä positiiviseksi. Kysymys on itse asiassa koko gadamerilaisen hermeneutiikan peruslähtökohdista: jotta voisi ymmärtää ihmisen rajallista ja historiallista olemassaolon tapaa, on hyväksyttävä oikeutettujen ennakkokäsitysten olemassaolo ja niiden positiivinen merkitys. Tästä Gadamer itse johtaa hermeneuttisen filosofian tietoteoreettisen peruskysymyksen: mihin ennakkokäsitysten legitimointi perustuu ja mikä erottaa oikeutetut ennakkokäsitykset vääristä? (GW I, 275–282.)

4.2 Gadamerilainen auktoriteetin käsite

Valistusajan filosofia näki kaikki ennakkokäsitykset ajattelua rajoittavina ennakkoluuloina ja pyrki niistä kokonaan eroon. Ajatus oikeutetuista ennakkokäsityksistä oli sille mahdoton. Kahlitsevien ennakkokäsitysten aiheuttajiksi valistus nimesi kaksi tekijää: auktoriteetit ja hätiköidyn päättelyn. Sen sijaan oman järjen kriittinen käyttö oli valistusfilosofien mielestä metodi, joka varjeli erehtymiseltä³³, ja siksi he pyrkivät alistamaan kaikki ajattelua rajoittavat auktoriteetit järjen ylivallan alle. Ranskassa kyse oli ennen kaikkea kirkollisesta, katolisesta auktoriteetista. Tässä suhteessa saksalainen, protestanttinen valistusfilosofia erosi ranskalaisesta esikuvastaan: Gadamerin mukaan se hyväksyi tiettyyn rajaan asti ”raamatullisen auktoriteetin”, mikä on tietysti eri asia kuin kirkollinen auktoriteetti. (GW I, 282.)

³² Gadamer käyttää valistuksesta saksankielistä termiä *Aufklärung*, jonka merkitys on hyvin vakiintunut. Tarkasti ottaen se voi merkitä joko historiallista aikakautta tai kyseisellä aikakaudella vallinnutta filosofian pääsuuntausta. Valistusfilosofia vaikutti 1600-luvun lopulta alkaen ja saavutti huippukautensa 1700-luvun lopulla. Se vaikutti etenkin Englannissa, Ranskassa ja Saksassa; sen tunnetuimpia edustajia olivat mm. Locke, Hume, Voltaire, Wolff ja Lessing (ks. esim. Schalk 1971, 620–632).

³³ Tämä oli tietysti myös Descartesin metodin perimmäinen idea. Hänelle auktoriteetti tosin ei itsessään ollut harhaanjohtava tekijä; se vain esti oman kriittisen järjen käytön eli metodisen epäilyn. Gadamerin mukaan tässä onkin käytävä, jota pitkin kartesiolainen malli pääsi livahtamaan niin valistusfilosofien ajatteluun kuin Diltheyn historismin, jälkimmäiseen lähinnä ymmärtämisen metodin painottamisen muodossa. (GW I, 282.)

Gadamer myöntää, että auktoriteettiä saattaa muodostua myös väärin ennakkokäsitysten lähteeksi. Tällöin kysymys on nimenomaan ennakkoluuloista, joita leimaa väärä asenteellisuus, ei oikeutetuista ennakkokäsityksistä. Tämä edellyttää kuitenkin sitä, että sokea auktoriteettiä tukahduttaa oman päättelykyvyn; vapauden ja järjen käsitteiden tilalle astuu sokea kuuliaisuus. Juuri näin kävi valistusfilosofialle itselleen, ja sen kulminaatiopisteeksi muodostui Ranskan suuren vallankumouksen katastrofi – tämä on Gadamerin kritiikin keskeinen argumentti. Hänen mukaansa hermeneuttisella auktoriteetin käsitteellä ei ole mitään tekemistä sokean kuuliaisuuden tai sokean tottelemisen kanssa. Sokeaa kuuliaisuutta vaativat aikoinaan vallankumoukselliset sanskulottijohtajat kuten myös ”modernit diktatuurit” niin kuin Gadamer asian vuonna 1960 ilmaisi tarkoittaen mitä todennäköisemmin fasismia ja bolševismia. (GW I, 281–284.)

Sokea kuuliaisuus tai sokea totteleminen ei siis kuulu Gadamerin kuvaileman *hermeneuttisen auktoriteetin* olemukseen, ei myöskään luopuminen eikä alistaminen. Viimemainitut käsitteet olivat juuri niitä, joilla valistusfilosofia määritteli järjen suhdetta auktoriteetteihin. Gadamerin mukaan hermeneuttista auktoriteetin käsitettä määrittävät sen sijaan tunnustuksen antaminen ja ymmärtäminen (*Anerkennung und Erkenntnis*). Ymmärtäminen tässä yhteydessä tarkoittaa sekin hyväksyvää ymmärtämistä, sen mahdollisuuden oivaltamista, että toisen ihmisen käsitys asiasta voi olla omaa käsitystä parempi ja että sen voi asettaa oman käsityksen edelle. (GW I, 284.)

Hermeneuttinen auktoriteetin käsite ei ole sama kuin arkipäivän elämässä kohtaamamme auktoriteetit, vaikka molemmissa onkin samoja elementtejä. Arkipäivän auktoriteettien tarkastelu auttaa kuitenkin hahmottamaan hermeneuttisen auktoriteetin olemusta, myös negation kautta eli tarkastelemalla niiden välisiä erilaisuuksia. Gadamer erottaa arkipäivän auktoriteetin ilmenemismuodoissa kaksi kategoriaa: käskyjä jakelevan ja tottelemista vaativan auktoriteetin sekä sellaisen, jota esimerkiksi kasvattajat, esimiehet ja asiantuntijat käyttävät. Oikein ymmärrettynä edes käskyjä jakelevan auktoriteetin perustana ei ole sokea kuuliaisuus, vaan vapaus ja järki. Toisin sanoen: totteleminen on vapaaehtoista ja järkevää. Perinteinen esimerkki tällaisesta auktoriteetista – jota tosin Gadamer ei ainakaan tässä yhteydessä itse käytä – on laivassa vallitseva merikuri. Historian saatossa se on ollut sitä ankarampaa mitä vaarallisempaa merenkulku on ollut. Selviytyäkseen merimatkasta miehistön on ollut järkevää antaa aluksen päällikölle ehdoton auktoriteetti ja totella sitä vapaaehtoisesti. Tässä yhteydessä tulee ilmi mielenkiintoinen seikka, joka Gadamerin mukaan erottaa käskyjä jakelevan auktoriteetin sekä hermeneuttisesta että yllä mainitusta kasvattajan ja asiantuntijan auktoriteetista: se voi olla anonyymiä ja persoonatonta,

komentosuhteista johdettua. Siinäkin tapauksessa sen varsinaiset perusteet eivät kuitenkaan ole rakenteellisissa komentosuhteissa, vaan se on ainoastaan niistä johdettua; auktoriteetti ei perustu viime kädessä niihin, vaan itse asiassa tekee ne mahdollisiksi. Oikein ymmärrettynä edes tällaisen anonyymin ja persoonattoman auktoriteetin olemukseen ei kuulu järjenvastainen, sokea totteleminen. (GW I, 284.)

Kasvattajan, esimiehen tai asiantuntijan käyttämä auktoriteetti vaatii aina sitä edustavan persoonan hyväksymistä – tämä koskee erityisesti myös hermeneuttisen auktoriteetin käsitettä. Persoonaan sidotut auktoriteetit istuttavat ihmismieleen oikeutettuja ennakkokäsityksiä, jotka Gadamerin mukaan voivat olla jopa produktiivisia eli hedelmällisiä. Tämä ei kuitenkaan saa tukahduttaa omaa päättelyä. Tässä kohtaa hän näyttää tekevän sen johtopäätöksen, että on mahdollista omaksua jokin näkökulma auktoriteetin istuttamien ennakkokäsitysten perusteella, mutta samaan käsitykseen voi päätyä myös jollain muulla tapaa, esimerkiksi omaan järkeen nojaavalla perustelulla. Koska hermeneuttinen auktoriteetti sisältää järjen ja vapauden momentin, se ei ole ristiriidassa rationaalisen päättelyn kanssa. Tämä leikkaa siivet valistusfilosofian väitteeltä, jonka mukaan kaikki auktoriteetit ja ennakkokäsitykset olisivat ajattelua kahlitsevia voimia, jotka tulee alistaa vapaalle järjenkäytölle. (GW I, 284–285.)

4.3 Traditio auktoriteetin muotona

Vaatiessaan tradition ja auktoriteetin arvonalautusta Gadamer nostaa esille romantiikan³⁴ ajan kritiikin valistusfilosofiaa kohtaan. Erityisen arvokkaana hän näkee antiteesinä valistukselle osoitetun näkemyksen, jonka mukaan järkisyyden lisäksi ja jopa niistä riippumatta myös traditiot vaikuttavat ihmisten käyttäytymiseen. Gadamer näkee tradition yhtenä auktoriteetin muotona, ja juuri tätä auktoriteetin muotoa romantiikan aika erityisesti puolusti valistuksen kritiikkiä vastaan. Romantiikan ajan käsitys traditiosta ei kuitenkaan ole sama kuin gadamerilaisen hermeneutiikan. Toisin kuin Gadamer, romantiikka valistuksen tavoin näki tradition järkeen perustuvan vapauden vastakohtana ja persoonattomana auktoriteettina, jonka perinteet ja vanhat tavat olivat pyhittäneet. Vaikka romantiikan ajan filosofit arvostivat traditioita, he näkivät ne jonkinlaisina annettuina historiallisina ilmiöinä, joiden sisältöä tuli uudistaa. Tätä Gadamer kutsuu traditionalismiksi; se on jotain aivan muuta kuin

³⁴ Yleisen käytännön mukaisesti Gadamer tarkoittaa romantiikalla (*Romantik*) 1790-luvulta alkaen vallinnutta filosofista suuntausta, joka usein nähdään antiteesinä sitä edeltäneelle valistukselle. Tämä suuntaus oli erityisen voimakas saksankielisellä kulttuurialueella. Sen tunnetuimpiin edustajiin kuuluvat esim. Fichte, Schleiermacher ja Schelling (ks. esim. Behler 1992, 1076–1085).

filosofisen hermeneutiikan traditiokäsitys. Hän näkee hyvin ongelmallisena ajatuksen tradition "restauroinnista" tai tietoisesta uudelleen luomisesta samoin kuin puheen kehittyvistä traditioista, joiden edessä järjen on vaiettava. Syitä tähän on kaksi: ensinnäkin Gadamerin voimakas pyrkimys korostaa tradition olemukseen kuuluvia järjen ja vapauden momenteja - etenkin siinä tapauksessa, että sitä tarkastellaan auktoriteetin näkökulmasta - ja toiseksi traditioon kuuluva voimakas historiallisuuden eli menneisyydessä tapahtuneen momentti. Romantiikan ajan käsitys traditiosta jonkinlaisena historiallisena luonnonlakina, joka vaikuttaa omista lähtökohdistaan käsin inhimillisen täälläolon ulkopuolisena voimana, on gadamerilaiselle hermeneutiikalle vieras.³⁵ Myös aidoin ja luotettavin traditio tarvitsee säilyäkseen hyväksyntää, käyttöä ja hoitoa, toteaa Gadamer. (GW I, 285-286.)

Kuten edellä jo olen todennut, keskeinen teesi Gadamerin valistusta kohtaan esittämässä kritiikissä on se, että pyrkimys vapautua kaikista ennakkokäsityksistä muuttuu itse ennakkoluuloiseksi, asenteelliseksi ennakkokäsitykseksi. Samalla tavoin Gadamer näkee arveluttavalla tavalla asenteellisena ennakkoluulona romantiikan uskon tradition ylivaltaan järkeen nähden; sen on vain valistuksen mitalin toinen puoli. Järjen ja tradition vastakkain asettaminen osoittautuu niin ikään virheeksi; oli sitten kyse valistuksen tai romantiikan horisontista. Traditiota ei nimittäin Gadamerin mukaan voi suunnitellusti uudistaa, vaan se antautuu vaikeissakin, jopa vallankumouksellisissa olosuhteissa keskusteluun uuden kanssa. Tästä kohtaamisesta, olkoonkin se jopa väkivaltainen, seuraa aina jotain uutta. Tosin vasta aika näyttää, kuinka pysyviä kohtaamisen tulokset ovat ja kuinka hedelmällinen vanhan tradition ja sitä muuttamaan pyrkivän uuden kohtaaminen on ollut.³⁶ Tämä tietysti vahvistaa käsitystä, jonka mukaan tradition olemukseen kuuluu säilyttämisen momentti. Sitä Gadamer ei kiellä, vaan päinvastoin korostaa, että säilyttämisen akti

³⁵ Gadamerin kritiikkiä romantiikan ajan hermeneutiikkaa ja traditiokäsitystä kohtaan on usein pidetty kohtuuttomana ja jopa perusteiltaan kestäättömänä. Esimerkiksi Betti ilmaisi jo vuonna 1962 julkaisemassaan arvostelussa hiljan ilmestyneestä WM:sta, että siinä esitetty romantiikan ajan kritiikki on seurausta ennakkoluuloisesta asenteesta ja saa Gadamerin usein ymmärtämään Schleiermacherin hermeneutiikkaa väärin ja arvostelemaan sitä epäoikeudenmukaisesti (Betti 1962, 39).

³⁶ Gadamer käsittelee tätä aihetta WM:ssa esimerkinomaisesti pohtiessaan käsitettä "klassinen". Alun perin se merkitsi vain tiettyä aikakautta Kreikan historiassa, muuttui sitten puhtaaksi taidehistorian käsitteeksi ja sai lopulta merkityksen, joka kuvaa jotain pysyvästi arvokasta, esimerkiksi "klassinen" musiikki. Arkikielessä jopa jokin ruokalaji voi saada määreen "klassinen". Muinaista Kreikkaa ja Roomaa ihailevia tyyliuuntia esiintyy aika ajoin historiassa, ja ilmiötä kutsutaan klassismiksi. Martin Kuschin tulkinta WM:n alaluvusta "Das Beispiel des Klassischen" ei ole täysin oikeutettu. Hän väittää, että "sellaisia tekstejä, jotka puhuttelevat [...] suoraan kaikkia aikakausia Gadamer kutsuu klassisiksi". Tästä saa sen käsityksen, että Gadamer antaisi sanalle "klassinen" uuden erityismerkityksen. Näin ei kuitenkaan ole: Gadamer esittelee termin tieteenhistoriallisen kehityksen ja ainoastaan analysoi sen merkitystä hermeneuttisen analyysin kautta antamalla sille itse uusia sisältöjä. (GW I, 290-296; Kusch 1986, 110-111.)

edellyttää vapautta ja järkeä; se on jonkin asian vapaaehtoista ja tietoista säilyttämistä. Näin ollen edes tradition säilyttävä momentti ei voi olla ristiriidassa järjen vapaan käytön kanssa. (GW I, 286.)

4.4 Tradition rehabilitointi humanistisissa tieteissä

Gadamer vaatii tradition arvonalautusta humanistisissa tieteissä eli hengentieteissä. Hän kiteyttää vaatimuksensa kahteen pääargumenttiin ja liittää niiden ympärille useampia näkökulmia. Ensimmäinen niistä on ontologinen ja rakentuu sen perusolettamuksen varaan, että inhimillinen täälläolo on luonteeltaan historiallista ja ihminen on "historiallinen olento" (*geschichtlich Lebende*). Toinen perustuu reflektion käsitteeseen, siihen yksinkertaiseen ajatukseen, että dialogista perinteen kanssa voi syntyä jotain uutta ja hedelmällistä. Se on tietysti mahdollista vain siinä tapauksessa, että humanistinen tutkimus haluaa vilpittömästi kuunnella tradition ääntä.

Jos kerran hengentieteiden perimmäinen tarkoitus on ymmärtää inhimillistä maailmassa-olemista, ne eivät voi unohtaa tai kieltää ihmisen historiallisuutta. Historiallisen olemassaolon ymmärtämisen mahdollistaja on nimenomaan traditio. Mutta se ei Gadamerin mukaan tarkoita jotain ihmisen ulkopuolista, joka voisi konkretisoitua joksikin ymmärrettäväksi kohteeksi tai Diltheyn filosofian mukaan personalisoitua. Sen sijaan inhimillinen maailmassa-oleminen toteutuu traditiossa, toisin sanoen me elämme todellisuudessa, jota menneisyydestä kumpuava perinne määrittää. Historia ei kuulu meille, vaan me kuulumme historialle (GW I, 281). Traditio on jo itsessään aina jotain omaa ja tuttua, se ei ole vierasta³⁷. Siksi inhimillistä maailmassa-olemista ymmärtämään pyrkivien hengentieteiden tulisikin ennakkoluulottomasti ja sisäistämään pyrkien kuunnella, mitä sanottavaa traditiolla on. Mikään metodi tai edellisessä luvussa kuvailtu diltheylainen historiatietoisuus ei Gadamerin mukaan voi korvata luonnollista suhdetta menneisyyteen. Historiallisuutta eli inhimillisen täälläolon omaa osallisuutta menneisyyteen ei voi lakaista ennakkoluulojen roskakoriin – siinä mielessä kuin valistus pyrki kaikille ennakkokäsityksille tekemään. Ennakkokäsityksistä vapaata, "objektiivista" tiedettä

³⁷ Tuttu ja vieras (*Vertrautes – Fremdes*) on Gadamerin käyttämä hermeneuttinen käsitepari, johon hän on saanut vaikutteita Heideggerilta (ks. esim. Heidegger 2001, §§ 12, 16, 18, 22, 40). Polarisaatio tuttuuden ja vierauden välillä leimaa kaikkea inhimillisen maailmassa-olemisen ymmärtämistä. Täydellinen tuttuus voisi ehkäpä vallita oman tekstin ja sen kirjoittajan välillä tai sitten kuuluminen johonkin täydellisesti katkeamattomana säilyneeseen, elävään traditioon ja sen ymmärtämiseen. Jälkimmäisen vastakohtana on etäisyyttä kohteeseensa tavoitteleva, "objektiivinen" historiallinen tutkimus. Gadamerin mukaan filosofisen hermeneutiikan paikka on tuttuuden ja vierauden "välitilassa" (*das Zwischen*). (GW I, 300; GW II, 63.)

ei Gadamerin mukaan edes ole olemassa. Jopa kaikkein "objektiivisinta" eli kaikista ennakkokäsityksistä ja traditioista vapaata tarkastelutapaa tavoitteleva tutkimus on itse asiassa aina suhteessa perinteeseen, sekä työnsä alussa että lopussa: tutkimuksen alussa valitessaan aiheitaan, etsiessään mielenkiinnon kohteita ja uusia kysymysasetteluja, tutkimuksen lopussa määritellään tutkimuskohteensa uudella tapaa traditioon nähden. Tradition vivahde on hengentieteissä aina vaikuttavana momenttina läsnä, se kuuluu niiden varsinaiseen olemukseen ja antaa niille niiden oman korostuksen. Traditiomomentti vaikuttaa myös luonnontieteissä, jopa matematiikassa – Gadamerin näkemyksen mukaan kahdellakin tapaa. Ensinnäkin traditio vaikuttaa luonnontieteellisen tutkimuksen suuntautuneisuuteen; toiseksi myös luonnontieteellinen tutkimus on osa inhimillistä hengenviljelyä ja myös luonnontutkija tarkastelee oman tieteenalansa kehitystä sekä harha-askelia tietyssä historiallisessa tilanteessa, jossa traditiomomentti on vaikuttavana läsnä. Traditiomomentin merkitys luonnontieteissä ja matematiikassa on kuitenkin toissijainen, myöntää Gadamer. (GW I, 286–288.)

Toinen päättelyketju rakentuu argumentin varaan, jonka mukaan humanististen tieteiden perustavanlaatuinen edellytys kaikelle inhimillisen olemassaolon ymmärtämiselle on tulla tradition puhuttelemaksi. Elävä traditio ja historiallinen tutkimus muodostavat "vaikutusyhteyden" (*Wirkungseinheit*). Tämän vaikutusyhteyden analyysi on Gadamerin mukaan mahdollista kohdata vain molemminpuolisessa "vuorovaikutuksen punoksessa". Sen takia humanistisen tutkimuksen on luovuttava keinotekoisesta³⁸ tradition ja historiatieteen vastakkainasettelusta. Suhteessaan historiaan sen tulisi tunnistaa traditiomomentti ja vastata sen herättämiin, hermeneuttisesti hedelmällisiin kysymyksiin. (GW I, 287.) Gadamer selvästi argumentoi, että keskustelu tradition kanssa – tai oikeammin sen puhuteltavaksi suostuminen – on puhuteltavan kannalta hedelmällistä ja haastaa hänet itsereflektioon. Tradition ja historiallisen tutkimuksen vaikutusyhteys kohdistuu nykyajan tutkijaan, olipa hänen horisonttinsa sitten elävä traditio tai modernin tutkimuksen horisontti. (Gadamer 1971a, 78.) Parhaimmassa tapauksessa se johtaa syvällisimmän taidekokemuksen tai messun tai saarnan tavoin puhuteltavan tunnustukseen: minun on muututtava (Gadamer 2016, 183), minun on muutettava näkökulmaani tai lisättävä siihen jotain.

³⁸ Gadamer käyttää ilmaisua *der abstrakte Gegensatz zwischen Tradition und Historie* (GW I, 287). On vaikea sanoa, mitä hän tarkasti ottaen tässä yhteydessä tarkoittaa "abstraktin" käsitteellä. Onko kyse hegeliläisestä erityismerkityksestä (ks. esim. Oeing-Hanhoff 1971, 41), vaiko yleisestä "antiabstraktionismista", jonka mukaan "jokainen abstraktioaskel on vääristävä, jokainen yritys tarkastella ihmistä yleisellä tasolla tuomittu epäonnistumaan!" (Saarinen 1986, 126).

4.5 Emilio Bettin kritiikki

Italialainen hermeneutikko ja oikeustieteilijä Emilio Betti (1890–1968) kritisoi vuonna 1962 julkaisemassaan esseessä *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*³⁹ (Hermeneutiikka hengentieteiden yleisenä menetelmänä) purevasti WM:ssa esitettyä ”historiallista hermeneutiikkaa”, kuten Betti itse sen nimeää. Bettin tulilinjalle joutui myös Rudolf Bultmann. Bettin kritiikin tekee omalta osaltaan mielenkiintoiseksi se, että Gadamer vastasi siihen välittömästi *Philosophische Rundschau* -aikakauskirjassa vuonna 1962 ja viittasi siihen myös WM:n toisen laitoksen esipuheessa 1965. Jo aikaisemmin Gadamer oli vastannut Bettille henkilökohtaisessa kirjeessä, jonka tämä osin julkaisi vihkosensa alaviitteessä 1962 (Betti 1962, 51; GW II, 392–395, 441). Debatin käsitteleminen tässä yhteydessä on perusteltua toisestakin syystä: Bettin terävä kritiikki antaa negaation kautta selkeän kuvan Gadamerin traditiokäsityksestä. Vaikkei Betti itse sanokaan tarkastelevansa nimenomaisesti juuri sitä, joutuu Gadamerin traditiokäsitys argumentaation fokukseen, sillä se on kritiikin mainitsemien *historiallisen hermeneutiikan* ydintä.

Betti toteaa aluksi, että Gadamerin pyrkimys rakentaa ”historiallista hermeneutiikkaa” perustuu kahteen lähtökohtaan: negatiiviseen ja positiiviseen. Negatiivisella lähtökohdalla hän tarkoittaa ennen kaikkea Gadamerin terävää kritiikkiä romantiikan ajan hermeneutiikkaa kohtaan, jonka hän tosin Bettin mielestä on usein ymmärtänyt väärin ja jota hän arvostelee epäoikeudenmukaisesti. Positiivinen lähtökohta tarkoittaa gadamerilaisen hermeneutiikan sitoutumista Heideggerin ajatteluun, etenkin ymmärtämisen esirakenteiden teoriaan. Betti sanoo keskittyvänsä jälkimmäiseen, positiiviseen lähtökohtaan. (Betti 1962, 39.)

Gadamerin WM:ssa rakentaman ”historiallisen hermeneutiikan” Betti jaottelee kritiikissään kuuteen eri elementtiin tai ehkäpä paremminkin kuuteen askelmaan (Betti 1962, 39). Kuvaan niitä seuraavassa osin Bettin itsensä käyttämin, WM:sta peräisin olevin termein, jotka selvyuden vuoksi on merkitty kursivoilla.

1. Heideggerin filosofiaan tukeutuen Gadamer pyrkii kohottamaan ymmärtämisen historiallisuuden eli jokaisen tulkintaprosessin historiallisen ehdollistumisen hermeneuttiseksi periaateksi.

³⁹ Jarkko Tuusvuori on kääntänyt Bettin esseestä Gadameria käsittelevän osuuden ja käännös on julkaistu *niin & näin* -aikakauslehdessä numerossa 3/2002 ja vuonna 2005 kokoomateoksessa *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta* (toim. Jarkko Tontti). Käytän tässä kuitenkin vuoden 1962 saksankielistä tekstiä.

2. Ymmärtämisen historiallisuuden kohottamisesta hermeneuttiseksi periaateksi Gadamer etenee Bettin mukaan ilmeiseen paradoksiin, jonka mukaan juuri *ennakkokäsitykset (Vorurteile)* ovat ymmärtämisen ehtoja.
3. Kaiken ”historiallisen hermeneutiikan” tulee alkaa siitä, että puretaan tradition ja historiatieteen välisiä abstrakteja vastakohtia.
4. Elävän tradition vaikutus ja historiantutkimuksen vaikutus muodostavat ykseyden (kysymys on ilman muuta vaikutushistorian käsitteestä), jonka analyysi tapahtuu *vuorovaikutuksen punoksessa*.
5. Tradition (vaikutus)momentti suhteessa historiaan on tiedostettava ja on perättävä sen hermeneuttista produktiivisuutta.
6. Ymmärtäminen edellyttää menemistä sisälle *tradition tapahtumiseen*, se ei ole niinkään ajateltavissa subjektin toimintana. Tässä tulee ilmi Gadamerin dynaaminen käsitys traditiosta tapahtumisena; tämä liittyy läheisesti hermeneuttiseen pelin käsitteeseen, josta Betti vuoden 1962 kritiikissään tosin ei puhu.

Lopuksi Betti esittää Gadamerin suulla retorisen kysymyksen, joka tässä kohteessa saa ironisen luonteen: miten johonkin traditioon kuulumisen hermeneuttinen sidos vaikuttaa ymmärtämiseen (Betti 1962, 39)?

Bettin kritiikissä tulevat esiin myös muut gadamerilaisen traditiokäsityksen keskeiset elementit:

1. Betti toteaa, että Gadamer on ottanut ymmärtämisen lähtökohdaksi sen kehämäisen rakenteen. Tällä Gadamer haluaa muistuttaa hermeneuttisesta periaatteesta, jonka mukaan kokonaisuus on ymmärrettävä yksittäisestä ja yksittäinen kokonaisuudesta käsin. *Kokonaisuuden mielekkyyden ennakoiva (antisipatorinen) ymmärtäminen* olisi gadamerilaisittain juuri tradition kokonaisuuden ymmärtämistä. Siitä seuraa, että puheena olevan tulkitsijan *mielekkyyssodotuksen (Sinnerwartung)* täytyisi tekstin (mutta miksei myös jonkin muun ymmärrettäväksi pyrkivän asian tai ilmiön) niin vaatiessa tulla uudestaan määritellyksi. Tämä prosessi jatkuu, kunnes teksti muodostaa uuden mielekkyyssodotuksen kautta yhden kokonaisuuden tulkitsijan käsityksen kanssa. Näin ymmärtämisen liike siis etenee kokonaisuudesta yksittäiseen ja päinvastoin. Juuri tässä Gadamerin mukaan, väittää Betti, on hermeneutiikan tehtävä: korjata entiselleen kadonnut tai rikkoutunut yhteisymmärrys tulkitsijan ja tulkittavan välillä. Se olisi myös ymmärtämisen oikeellisuuden kriteeri. Gadamerin ajattelun taustalla vaikuttaa Heideggerin *hermeneuttiselle kehälle* antama eksistentiaalinen perustelu, toteaa Betti. Yllä mainitun ”mielekkyyden ennakoinnin” tulisi gadamerilaisittain ohjata ymmärtämistä ja määräytyä juuri meidät jatkuvasti

muotoutuvaan traditioon sitovasta yhteydestä. Hermeneuttinen kehä olisi myös ymmärtämisen ontologinen momentti. (Betti 1962, 40, 42–43.)

2. Betti on kiinnittänyt huomiota ajallisen etäisyyden hermeneuttiseen merkitykseen Gadamerin ajattelussa. Traditio, jossa ymmärtäminen tapahtuu, tarjoaa hedelmällisen etäisyyden tarkasteltavaan tekstiin tai ilmiöön; se poistaa nykyhetken häiritsevän ja liiallisen vaikutuksen. WM:ssa ajallisen etäisyyden merkitys huipentuu alaluvussa "Beispiel des Klassischen" (Klassinen esimerkkinä), jonka ydin suuresti yksinkertaistaen on siinä, että vasta aika näyttää, mitkä taiteen ja hengentieteiden tuotokset ovat kelpollisia saamaan arkikielestä tutun määrään "klassinen". Betti ei tosin vuoden 1962 esseessään eksplisiittisesti käsittele klassisen esimerkkiä, ja on syytä huomauttaa, että hän viittaa kritiikissään myös muihin Gadamerin julkaisuihin kuin vain WM:en. (Betti 1962, 40.)

3. Vaikka ennakkokäsitykset ovat gadamerilaisessa hermeneutiikassa ymmärtämisen ehtoja – tosin kyse Bettin mielestä on paradoksisista – ne eivät kuitenkaan aina ole pelkästään oikeutettuja. Jos siis on olemassa sekä oikeutettuja että vääriä ennakkokäsityksiä, täytyy olla myös jokin keino niiden erottamiseksi toisistaan. Bettin lukutavan mukaan gadamerilaisen hermeneutiikan tehtävä olisikin vain ja ainoastaan erottaa oikeat ennakkokäsitykset vääristä. Edellä mainittu ajallinen etäisyys tekisi jo itsessään työtään karsien vain osittain oikeutettuja (*partikular*) ennakkoluuloja ja tuoden esiin sellaisia, jotka todella mahdollistavat ymmärtämisen. Betti tulkitsee Gadamerin ajattelua siten, että tärkeimmäksi keinoksi ennakkoluulojen keskinäisessä erottelussa nousee keskustelu tradition kanssa. Siihen Gadamer Bettin mukaan edellyttää hermeneuttisesti koulittua historiatietoisuutta. Tähän keskusteluun kuuluu, että traditio haastaa kohtaamaan itsensä ja näyttäytyy toisinajatteluna. Ennakkokäsitykset tekevät huomaamatta työtään ja saattavat antaa ärsykkeen perinteen kohtaamiseen, ja juuri tästä ymmärtäminen alkaa: jokin puhuttelee meitä. Historiallisen ymmärtämisen olemukseen kuuluisi aina jo se, että meille esittäytyvä ja avautuva perinne puhuisi nykyisyydessä. Ymmärtämisen kehämäinen rakenne ei Bettin mielestä pelasta argumentaatioon kätkeytyvää kehäpäätelmää. (Betti 1962, 40–41, 46.)

Bettin kritiikki Gadamerin hermeneutiikkaa kohtaan kulminoituu väitteeseen, että se on subjektiivista, relativistista ja mielivaltaista. Bettin mukaan Gadamer myös sekoittaa merkityksen ja merkityksellisyyden, eikä Betti myöskään voi hyväksyä ajatusta, että kaikki ymmärtäminen sisältää applikaatiota eli tässä tapauksessa menneisyyden ja nykyisyyden välittämistä – tradition soveltamista nykyisyyteen. Betti hyökkää Gadameria vastaan tämän omilla aseilla: menneisyyden siirtäminen nykyisyyteen, sen omaksuminen ja assimiloiminen sekä käsittämättömäksi tulleen

tradition uudelleentulkinta ja muuttaminen⁴⁰ luonnehtivat epähistoriallista suhtautumista menneisyyteen. Gadamer sotkee hänen mielestään kaiken lisäksi myös ymmärtämisen ja tulkitsemisen keskenään. (Betti 1962, 43–50.)

Kaikesta tästä seuraa, väittää Betti, että Gadamerin opetus johtaa objektiivisuuden menettämiseen, jota ei voi mitenkään hyvittää subjektin tulemisella tietoiseksi itsestään. Heideggerin ontologiasta kumpuava *täydellisyyden ennakoinnin* (*Vorgriff der Vollkommenheit* tai *Vorurteil der Vollkommenheit*)⁴¹ käsite ei pelasta objektiivisuutta, vaan lähestyy itsepetosta. Täydellisyyden ennakoinnin periaatteen mukaan tulkitsijan on lähdettävä liikkeelle siitä, tulkittava kohde sekä ilmaisee itsensä täydellisesti että sanoo totuuden (GW I, 229–230; GW II, 62; Kannisto 2002, 351). Bettin mukaan ei pidä kadottaa etäisyyttä tulkitsevan subjektin ja sen kohteen välillä. (Betti 1962, 41.)

Gadamerin mukaan ymmärrettävää olisi vain se, mikä ”todella esittää mielen täydellistä ykseyttä tulkittavan kanssa”, väittää Betti. Hänen mukaansa tämä hermeneuttinen prinssiippi kylläkin mahdollistaa asiallisen yhteisymmärryksen tekstin ja lukijan välillä eli tekstin mielen ja lukijan subjektiivisen käsityksen välillä, mutta se ei missään nimessä takaa ymmärtämisen oikeellisuutta. Betti myöntää, että käsitteellisellä tasolla tekstin mielen ja lukijan mielen ykseys voisi olla mahdollista. Schleiermacheriin tukeutuen Betti näet ymmärtää tekstin *hengen objektivaationa* (*Geistes-Objektivierung*), jolla on oma mielensä (*der Sinn des Textes*). Periaatteessa tulkitsijan ymmärrys voisi täysin adekvaatilla tavalla vastata tämän hengen objektivaation mieltä. Betti tekee kärkevän johtopäätöksen: gadamerilaisen hermeneutiikan ymmärtämisen kohteena eivät ole historialliset tapahtumat, vaan niiden nykyisyyteen asettunut merkitys eli tämänpäiväinen merkityksellisyys. (Betti 1962, 43, 46.)

Betti esitti edellä kuvaamaani Gadamer-kritiikkiä erinäisissä yhteyksissä heti WM:n ilmestymisen jälkeen jo ennen teosta *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, jossa kritiikki Bettin omien sanojen mukaan ”valettiin uudelleen” (Betti 1962, 39). Niinpä hän saattoi julkaista alaviitteessä Gadamerin vastineen, joka sisältyi 18. 2. 1961 päivätyyn kirjeeseen. Siinä Gadamer sanoo suoraan olevansa Bettin kanssa täysin samaa mieltä: täydellisyyden ennakoinnin käsite ei voi olla mikään totuuden kriteeri. Päinvastoin, se saattaa jopa kuulua vääriin ennakkokäsityksiin, jotka johtavat harhaan, mutta joista ei voi päästä kokonaan eroon. Käsite on lähinnä suuntaa antava. Gadamer ilmeisesti tarkoittaa, että täydellisyyden ennakoinnin periaate haastaa keskusteluun tradition kanssa; jos käsitys osoittautuu vääräksi,

⁴⁰*Umsetzung auf die Gegenwart, Aneignung, Assimilierung, Umdeutung und Umwandlung von unverständener Überlieferung* (Betti 1962, 49)

⁴¹Gadamer käyttää näitä termejä synonyymeinä, niin myös Betti kritiikissään (GW II, 62).

ymmärtämisen edellytyksenä on sen voittaminen (*überwinden*; Betti 1962, 51). Samaisessa kirjeessä Gadamer esittää Bettin kritiikistä varsin niukkasanaisen, mutta hyvin tärkeän ja kauaskantavan huomautuksen: hänen tarkoituksensa ei ole ollut esittää uutta hermeneuttista metodologiaa, vaan ylittää sellainen ja ajatella sitä, mikä ”periaatteellisessa yleisyydessä aina tapahtuu” eli rakentaa universaalia hermeneutiikkaa (Betti 1962, 51).

Pääteoksensa toisen laitoksen esipuheessa vuodelta 1965 Gadamer vastaa laajemmin saamaansa kritiikkiin mainiten nimeltä kymmenen ajattelijaa, heidän joukossaan myös Betti (GW II, 437). Tämä ei sinänsä ole erityistä, sillä Gadamerin teoksiin sisältyy sangen paljon viittauksia Bettiin (Tuusvuori 2005, 99). Aluksi hän tekee varsin merkityksellisen huomautuksen: Bettin kritiikin väärinymmärryksiin on johtanut vanhan perinteen kuormittama ilmaus ”hermeneutiikka”. WM:ssa ei tavoiteltu mitään ymmärtämisen taito-oppia, jollainen oli aiemman hermeneutiikan tehtävänä. Teoksessa esitellyllä hermeneutiikalla ei ole käytännön sovellutuksia: kyse ei ole edes pyrkimyksestä muodostaa uutta hengentieteiden metodologiaa. Gadamerin omien sanojen mukaan WM:ssa (toisin kuin Bettillä) ei ole missään tapauksessa pyrkimyksenä tarjota tulkinnan yleistä teoriaa tai sen metodien erittelyoppia. Tarkoituksena ei myöskään ollut kiistää metodeihin perustuvan työn merkitystä hengentieteissä. (GW II, 437–438.) Tuusvuori on kiteyttänyt osuvasti, että siinä missä Betti puhuu metodeista, Gadamer puhuu metodien mahdollisuusehdoista: Bettille hermeneutiikka on metodologiaa, Gadamerille filosofiaa (Tuusvuori 2005, 100). Siirtymällä ”aina tapahtuvan ymmärtämisen periaatteellisen yleisyyden” tasolle Gadamer väistää kritiikin tulituksen: Bettin ammuksiset eivät yksinkertaisesti yllä niin korkealle. Mutta tämä paljastaa jälleen kerran myös erään tärkeän seikan: vaikka WM käsittelee ymmärtämistä ennen kaikkea taiteen ja hengentieteiden yhteydessä, kysymys on siltikin inhimillisen täälläolon universaalista ymmärtämisestä. Tekstien ja taiteen ymmärtäminen vain noudattaa inhimillisen ymmärtämiskyvyn ”aina tapahtuvaa periaatteellista yleisyyttä” ja on osa täälläolon käsittämisen teoriaa eli universaalia tai filosofista hermeneutiikkaa.

WM:n toisen painoksen esipuheessaan Gadamer toteaaakin, että hänen tutkimuksensa asettaa filosofisen kysymyksen: se kysyy inhimillisen maailmankokemuksen ja elämänpraksiksen perään. Miten ymmärtäminen on mahdollista? Gadamer viittaa Heideggerin oivallukseen, ettei ymmärtäminen ole vain eräs subjektin suhtautumistavoista vaan itse täälläolon olemistapa. Juuri tässä merkityksessä Gadamer väittää käyttäneensä käsitettä ”hermeneutiikka”. (GW II, 439–440.)

Päätäväisästi Gadamer kumoo Bettin kritiikin muutkin väitteet. Soveltaminen eli applikaatio on hänen mukaansa ymmärryksen momentti, joten ymmärtäminen

todellakin aina sisältää myös soveltamista. Vaikutushistoriallinen momentti puolestaan vaikuttaa kaikessa traditiossa ja sen lisäksi myös siellä, missä modernin historiatieteen metodiikka on ottanut paikkansa. Tästä näkökulmasta seuraa Gadamerin mukaan hänen viljelemänsä vaikutushistoriallisen tietoisuuden tietynlainen kaksiselitteisyys: vaikutushistoria on sitä, mikä historian kulussa vaikuttaa ja historian kautta määrittää tietoisuutta, mutta se tarkoittaa myös tietoisuutta tästä vaikutus- ja määrittämisolemisesta. (GW II, 442.)

Diltheyn historismia kohtaan esittämän kovan kritiikkinsä Gadamer oikeuttaa seuraavasti:

Huolimatta kaikesta protestistaan historianfilosofiaa kohtaan, jossa käsitteen välttämättömyydestä tulee kaiken tapahtuneen ydin, Diltheyn historistinen hermeneutiikka ei kykene olemaan tekemättä hengenhistorian historiasta huippukohtaa. (Gadamer 2005a, 131.)⁴²

Gadamer esittää retorisen kysymyksen: eikö tämä vaara tule vastaan myös hänen omassa tutkimuksessaan? Vastaus on yllättävä: apuun tulee *hermeneuttinen kehä*. Se muodostuu kokonaisuuden suhteesta osiinsa, mutta itse kokonaisuuden käsite on ymmärrettävissä ainoastaan "relatiivisena". Tällä Gadamer tarkoittaa sitä, että historiassa tai traditiossa ymmärrettävä *merkityksen kokonaisuus* ei tarkoita koskaan historian kokonaisuuden merkitystä. Bettin peräänkuuluttamalta Schleiermacherin ja Diltheyn historiallisen objektiivisuuden vaatimukselta putoaa pohja, jos hyväksytään Gadamerin teesi: historiallista perinnettä ei tule ajatella historiallisen tiedon tai filosofisen käsitteen kohteena vaan ihmisen oman olemisen vaikutusmomenttina. (GW II, 445.)

⁴²Käännös Kimmo Jylhämön. *Bei allem Protest gegen eine Philosophie der Geschichte, in der Notwendigkeit des Begriffs den Kern alles Geschehens ausmacht, kam die historische Hermeneutik Diltheys nicht daran vorbei, Geschichte in Geistesgeschichte gipfeln zu lassen* (GW II, 445). Tällä Gadamer suuresti yksinkertaistettuna Diltheyn Hegelin historianfilosofiaan perustuvaa näkemystä, jonka mukaan historia on ennen kaikkea "Absoluuttisen Hengen" historiaa, joka konkretisoituu neroudessa ja maailmanhistorian dramaattisissa käännteissä.

5 HERMENEUTTINEN REFLEKTIO VASTAAN IDEOLOGIAKRITIIKKI - GADAMERIN JA HABERMASIN DEBATTI

5.1 Gadamerin ja Habermasin debatti 1967–1981

Tässä luvussa tarkastelen Gadamerin ja Jürgen Habermasin vuosina 1967–1981 käymää hermeneutiikkaa käsittelevää debattia siltä osin, kun se koskee tradition käsitettä. Itse asiassa kyse on gadamerilaisen hermeneutiikan ja niin sanotun Frankfurtin koulun⁴³ edustaman marxilaisen filosofian vastakkainasettelusta. Kiista kulminoitui ennen kaikkea juuri Gadamerin ja Habermasin välisessä debatissa – ei vähiten siksi, että Habermas oli ainoa Frankfurtin koulun edustaja, jonka kanssa Gadamer vaivautui käymään laajamittaista akateemista väittelyä. Erilaisista poliittisista lähtökohdista huolimatta Gadamer arvosti suuresti Habermasin filosofista ajattelua ja oli jopa järjestänyt entiselle oppilaalleen viran Heidelbergin yliopistossa 1960-luvun alussa. Ei ole väärin sanoa, että Gadamer–Habermas-debatti käytiin hermeneuttisen filosofian sisällä. Gadamer kiittääkin Habermasia siitä, että tämä on tehnyt hermeneutiikan tunnetuksi myös yhteiskuntatieteissä.⁴⁴ (Gadamer 1971a, 79; Grondin 2013, 339–350; Angehrn 2004, 787.) Kuschin mukaan Gadamerin ja Habermasin kiista on huomionarvoinen myös hermeneuttisen koulukunnan ulkopuolella, ja olisi tärkeää tutkia, pitävätkö kiistassa esitetyt argumentit ylipäänsä paikkansa (Kusch 1986, 151–152). Grondin jopa väittää, että WM:n saavuttama kuuluisuus ja arvostus ovat pitkälti Habermasin ansiota: tämän harjoittama kritiikki

⁴³ Frankfurtin koulu sai alkunsa vuonna 1924, kun Frankfurt am Mainin Johan Wolfgang Goethe -yliopistoon perustettiin sosiaalitutkimuksen laitos eli *Institut für Sozialforschung*. Frankfurtin koulu (*Frankfurter Schule*) -nimitystä alettiin kuitenkin käyttää tietystä filosofien ja sosiologien ryhmästä vasta kun Max Horkheimer vuonna 1931 astui laitoksen johtoon. Natsien valtaannousun jälkeen laitos siirtyi Yhdysvaltoihin Columbian yliopistoon, mutta sodan jälkeen monet pakolaiset palasivat Saksaan. Frankfurtin koulun kehittämä kriittinen teoria tähtäsi ennen muuta hegeliläis-marxilaisen ajattelun ja empiirisen yhteiskuntatutkimuksen kehittämiseen. Horkheimerin johdolla laitos pyrki monitieteisyyteen. Habermas kuuluu Frankfurtin koulun toiseen sukupolveen. Hän on muotoillut kriittistä teoriaa uudelleen ja yhdistänyt sen 1900-luvun lopulta alkaen liberaaliin demokratiaan. (Ks. esim. Moisio & Huttunen 1999, 9–43; Huttunen 2003, 63–99.)

⁴⁴ Viimeisessä vastineessaan Habermasille, WM:n kolmannen laitoksen jälkisanoina vuonna 1972, Gadamer toteaa, että keskustelu hermeneutiikasta (filosofisen hermeneutiikan merkityksessä) on laajentunut ennen kaikkea neljän tieteenalan piiriin: oikeustiede, teologia, kirjallisuustiede ja yhteiskuntatieteet. Gadamerin mukaan erityisesti Habermas on antanut ”kriittistä tunnustusta” hermeneutiikan merkitykselle yhteiskuntatieteissä (Gadamer 1973, 456–457).

nosti teoksen maailmanmaineeseen ja pakotti Gadamerin tarkentamaan ja kehittämään pääteoksessaan esittämiään ajatuksia (Grondin 2013, 339–340).

Suhde traditioon on Gadamer–Habermas-debatin peruskysymyksiä. Jos hermeneuttinen reflektio kytketään ”tradition tapahtumiseen”, kuinka tradition kriittinen työstäminen ylipäänsä on mahdollista? Habermas ei tyydy vain esittämään tätä kysymystä, vaan myös antaa siihen kaksi eri vastausmallia: 1) ajatus traditiosta riippumattomasta, kielellisestä ja loogisesta todellisuudesta, jota hän pyrkii paljastamaan diskurssianalyysin avulla, ja 2) pyrkimys tunkeutua ikään kuin tradition taakse psykoanalyysin ja ideologiakritiikin avulla. (Angehrn 2004, 787.)

Habermas aloitti debatin vuonna 1967 julkaisemallaan teoksella *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Yhteiskuntatieteiden logiikasta), jonka luku ”Der hermeneutische Ansatz” (Hermeneuttinen lähestymistapa) sisälsi Gadamer-kritiikin (Habermas 1970, 251–285). Gadamer vastasi Habermasille jo samana vuonna artikkelissaan ”Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik – Metakritische Erörterungen zu *Wahrheit und Methode*” (Retoriikka, hermeneutiikka ja ideologiakritiikki: metakriittisiä pohdintoja *Wahrheit und Methode* -teoksesta). Habermas antoi odottaa vastinettaan vuoteen 1970, jolloin ilmestyi hänen artikkelinsa ”Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik” (Hermeneutiikan universaalisuusvaade). Kaikki kolme tekstiä julkaistiin vuonna 1971 antologiassa *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Hermeneutiikka ja ideologiakritiikki) – *Zur Logik der Sozialwissenschaften* -teoksessa ollut osuus tosin vain kriittisenä yhteenvetona (Habermas 1971a, 45–56)⁴⁵. Viimeisen kerran Gadamer osallistui debattiin WM:n kolmannen laitoksen jälkisanoissa vuonna 1972. Väittely päättyi Habermasin vuonna 1981 julkaiseman teoksen *Theorie des kommunikativen Handelns I–II* (Kommunikatiivisen toiminnan teoria I–II) myötä. (Warnke 1987, 108–129; Grondin 2001, 178–185; Angehrn 2004, 787.)

5.2 Habermasin kritiikki

Habermasin kritiikki vuonna 1967 julkaistussa teoksessa *Zur Logik der Sozialwissenschaften* kohdistui gadamerilaiseen tradition käsitteeseen seuraavin argumentein:

1. Totuuden ja metodin vastakkain asettaminen on johtanut Gadamerin harhaan: hän näkee hermeneuttisen kokemuksen metodisen tiedon vastakohtana (Habermas 1971a, 46).

⁴⁵ Käytän tässä työssä vuonna 1971 julkaistua versiota.

2. Gadamer liioittelee kritiikissään historismin väärää itseymmärrystä sanoessaan, ettei "historiatietoisuus" pysty murtamaan traditioiden mahtia (Habermas 1971a, 47).
3. Ymmärtämisen rakenteellisesta kytkeytymisestä traditioihin ei seuraa, ettei niiden välittämä aines (*Medium*) muuttuisi tai ettei sen tulisi kyetä muuttumaan tieteenhistoriassa (Habermas 1971a, 47).
4. "Hermeneuttisen ennakkoinnin" vääjämättömyydestä ei välttämättä aina seuraa, että olisi olemassa oikeutettuja ennakkokäsityksiä (Habermas 1971a, 48).
5. Gadamerilainen sivistämis- eli kasvatusprosessi johtaa käytännössä aatteelliseen manipulaatioon eli nykyterminologiaa käyttäen indoktrinaatioon (Habermas 1971a, 48–50).
6. Gadamerilainen ennakkokäsitys, jonka mukaan traditiossa säilyneet ennakkokäsitykset ovat itsestään oikeutettuja, kiistää hermeneuttisen reflektion voiman (Habermas 1971a, 49–50).
7. Kieli traditiona on riippuvainen yhteiskunnallisista prosesseista. Kieli on myös hallinnan ja sosiaalisen vallan väline. Se palvelee myös järjestäytyneiden väkivaltasuhteiden oikeuttamista. Hermeneuttisen kokemuksen on edettävä ideologiakritiikiksi (Habermas 1971a, 51–52).
8. Hermeneuttinen filosofia korottaa "traditiotapahtumassa" (*Überlieferungsgeschehen*) vaikuttavan ymmärtämisen kaiken yläpuolelle ja vähättelee työn ja hallitsemisen rakenteiden merkitystä, mutta sosiologia ei saa jäädä vain ymmärtävälle tasolle, vaan sen pitää pystyä muuttamaan yhteiskuntaa (Habermas 1971a, 54–55).

Gadamerin artikkelissaan "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik" esittämä vastine alkaa otsikon mukaisesti retoriikan ja hermeneutiikan yhdenmukaisuuksien käsittelyllä, mutta kohdistuukin yllättäen Habermasin syytöksiin gadamerilaisen, auktoriteettiin ja tradition siirtämiseen perustuvan sivistys- ja kasvatusnäkömyksen indoktrinoivasta luonteesta⁴⁶. Habermas tosin puhuu "ennakkokäsitysten kivittämisestä" (Habermas 1971a, 49) ja Gadamer väitetystä "yhteiskunnallisesta manipulaatiosta" (Gadamer 1971a, 57).

Gadamer toteaa, että länsimaisen historian ensimmäisen, tosin vain osittain säilyneen retoriikan oppikirjan kirjoittaja on Aristoteles. On tärkeää havaita, että

⁴⁶ WM:ssa indoktrinaation termi ei sellaisenaan esiinny, ei myöskään Habermasin ja Gadamerin välisessä debatissa. Rauno Huttunen on suomentanut indoktrinaation sanalla "iskostus". Hänen mukaansa suomalaiseen keskusteluun se on tullut vasta 1990-luvulla. Huttunen määrittelee indoktrinaation seuraavasti: "Asenteiden, käsitysten, uskomusten tai teorioiden ujuttaminen ohi oppilaan vapaan ja tietoisin harkinnan. Onnistuessaan indoktrinaatio saa aikaan oppilaassa kyselemättömän vakaumuksen näiden syötettyjen käsitysten totuudesta" (Huttunen 2003, 7).

Aristoteleen esitys perustuu Platonin pyrkimykseen paljastaa oman aikansa sofistien argumentaation näennäisyys. Tämä oli Platonille ja Aristoteleelle erityisesti filosofien tehtävä. Se edellytti kahta asiaa: ensinnäkin filosofin tuli tietää totuus eli platonilaisittain tosiolevainen ideamaailma ja toiseksi hänen piti tuntea sielut, joihin pyrki vaikuttamaan. (Gadamer 1971a, 60–61.) Tähän liittyen Gadamer toteaa, että Platonin tietoteoria on syvä ja oikea: kaikki tietäminen on lopulta mieleenpalauttamista. Ajatus ”ensimmäisestä”, tradition välittämästä kulttuurista riippumattomasta tiedosta on mahdoton. Myös kaikkein uusin tieto on jo ollut, koska se on johdettu aikaisemmasta tiedosta ja tuotu päivän valoon intersubjektiveen kommunikaation välityksellä (Gadamer 1971a, 65). Platonilaisella metafysiikalla ei kuitenkaan yksinkertaisesti ole paikkaa gadamerilaisessa hermeneutiikassa, koska jälkimmäinen keskittyy tarkastelemaan inhimillistä maailmassa-olemista eli ”täällä-oloa”, ja inhimillisen maailmassa-olemisen olemukseen kuuluu historiallisuus sekä äärellisyys, mikä viime kädessä on seurausta siitä, että ihminen on kuolevainen. Gadamer ei näytä ontologis-metafyysisessä mielessä uskovan Platonin tosiolevaiseen ideamaailmaan; sen paikan hermeneuttisessa sivistys- ja kasvatusmallissa ottaa tradition. Gadamer haluaa osoittaa Habermasille, että tiedon kommunikointiin liittyvä hermeneuttinen tehtävä on luonteeltaan samanlainen kuin filosofin tehtävä Platonin puheopin teoriassa: on tunnettava ideat ja kuulijoiden sielut, jotta kykenisi välittämään totuuden kuulijoille sopivalla tavalla. Siinä missä Platon hakee totuudet ideamaailmasta, Gadamerille ne välittyvät tradition kautta. Platonin kuolemattomat sielut ovat kerran olleet osa katoamatonta ideamaailmaa ja nähneet jo kaikki ideat; vastaavasti Gadamerin sivistettävät kuuluvat syntymästään saakka johonkin tradition välittämään paikalliskulttuuriin ja sen kautta koko ihmiskunnan yhteiseen kulttuuriperintöön (ellei kyse sitten ole syntymästään saakka yksin autiolla saarella eläneestä ihmisestä). Kyse on tietysti tradition absolutisoinnista, eikä Gadamer sitä kiellä. Hänen mukaansa ei ole tarpeellista perustella sitä ”joka meitä aina jo kantaa” – eli traditiota (GW II, 447). Kusch tulkitsee asian kuitenkin toisin: hänen mielestään Gadamerin sanat ”kuulostavat enemmän kuin alistaminen, joka pitää faktista perustaa absoluuttisena ja pyhänä” (Kusch 1986, 153).

Gadamer kiistää yksiselitteisesti Habermasin väitteen, että WM:n otsikkoon kätkeytyisi ajatus siitä, että totuus ja metodi suhtautuisivat toisiinsa poissulkevasti; niin ei ole edes hengentieteissä. Sen sijaan hengentieteitä yhdistää luonnontieteellisestä metodista riippumaton hermeneuttinen kokemus. Hermeneuttista kokemusta ei voida alistaa objektiivisen metodin tai Habermasin sanoin ”kohteestaan vieraannuttavan metodin” käsittelyyn. Gadamer vieroksuu

Habermasin yritystä alistaa hermeneutiikka modernien yhteiskuntatieteiden metodologiaksi. (Gadamer 1971a, 65–67.)

Habermasin väitteiltä hermeneuttisen reflektion riittämättömyydestä Gadamer leikkaa siivet tämän omilla aseilla. Hän ei usko, että Habermasin kehittelemä vaikutushistoriallinen tietoisuus, joka tähtää omien ennakkokäsitysten tarkasteluun ja oman esiymmärryksen kontrollointiin, pystyisi pelastamaan yhteiskuntatieteet naiivilta objektivismita. Pisteliäästi Gadamer ottaa esimerkiksi marxilaisen historiakäsityksen, joka perustuu yleisiin maailmanhistorian kehityssääntöihin ja on orientoitunut tulevaisuudessa hämöttävään päämäärään – kommunistiseen yhteiskuntaan. Mitä hyödyttää historian yleisten lainalaisuuksien vaikutushistoriallinen reflektio, jos tämä reflektio ei pysty ylittämään itse itselleen asettamaansa kehää? Gadamerin mielestä vaikutushistoriallisen tietoisuuden käsite sisältää kätkeytyä dogmaattista (tässä tapauksessa marxilaista) objektivismia, joka vääristää hermeneuttisen reflektion. Vaikutushistoriallinen reflektio on itse oman vaikutushistoriansa määrittämä. Gadamerin sanaleikin mukaan ”ymmärtävä ei voi olla ymmärtävissä tieteissä kokonaan vaikutushistorian ulkopuolelle reflektoitu, ilman että hänen ymmärryksensä tässä reflektiossa kuihtuisi” (Gadamer 1971a, 67–69).

Habermas väittää, että gadamerilainen hermeneutiikka törmää rakentamiensa traditiokytkösten muodostamaan seinään (Habermas 1970, 287). Gadamer toteaa, että ilmaisussa on todellakin jotain osuvaa, sikäli kuin se hyödyntää sisäpuoli-ulkopuoli-kielikuvaa. Kyse on hermeneuttisen ymmärtämisen ehdoista, joita ovat vaikutushistorian ja tradition muodostama historiallisuus, kieli sekä inhimillisen maailmassa-olemisen ontologinen äärellisyys. Näiden ”seinien” sisällä kaikki inhimillinen tapahtuu. Gadamer jatkaa argumentointiaan saksalaisella sanaleikillä, jonka mukaan hermeneuttisen reflektion tehtävänä ei ole kaataa seiniä (*Wände*) vaan purkaa ymmärtämistä rajoittavia tekosyitä (*Vorwände*). Tässä kohtaa Gadamerin purkutyö edellyttää historiallisten työkalujen lisäksi ennen kaikkea kielellistä reflektiota. Hän leikittelee jälleen sanoilla: kieli ei ole totuutta heijastava peili (*Spiegel*) vaan peli (*Spiel*), jonka puitteissa ymmärtäminen tapahtuu. Tämä koskee myös yhteiskuntatieteitä. Tosin hän myöntää, ettei kieleen ja historiallisuuteen nojaava hermeneuttinen reflektio hyödytä luonnontieteitä; sen tilalla niillä on oma metodologiansa. Hermeneuttinen reflektio voi kylläkin osoittaa niille uusia kysymyksiä ja epäsuorasti auttaa niitä kehittämään omia metodejaan. Jos sosiologi kuvittelee voivansa astua tradition ja kielen ulkopuolelle – eli sen yhteiskunnan ulkopuolelle, johon hän itsekään kuuluu – ja yrittää reflektion sijasta turvautua johonkin ”objektista vieraannuttavaan metodiin”, hän muuttuu ”sosaali-

insinööriksi” (*Sozialingenieur*). Tällä nimityksellä Gadamer ei toki kutsu Habermasia – ainakaan suoraan. (Gadamer 1971a, 71–72, 80).

5.3 Debatin huipentuma

Gadamer vietti 70-vuotisjuhliansa vuonna 1970, ja sen kunniaksi julkaistiin kaksiosainen juhlakirja *Hermeneutik und Dialektik* (Hermeneutiikka ja dialektiikka). Siinä Habermas jatkoi debattia gadamerilaisen hermeneutiikan kanssa. Grondinin mukaan väittely saavutti juhlakirjassa huippunsa. (Grondin 2013, 408.)

Artikkelinsa ”Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik” (Hermeneutiikan universaalisuusvaade) Habermas aloittaa perinteisen erityishermeneutiikan ja filosofisen hermeneutiikan välisellä erottelulla. Filosofinen hermeneutiikka ei ole metodi, eikä se itse hyödynnä aputieteenä toimivan erityishermeneutiikan metodeja. Filosofinen hermeneutiikka on kritiikkiä, ja se tuo reflektiossa tietoisuuteen kieleen sidotun (hermeneuttisen) kokemuksen (Habermas 1971b, 120–121). Habermas pyrkii selvästi osoittamaan, että hän käy debattia hermeneuttisen filosofian sisällä pyrkien soveltamaan sitä yhteiskuntatieteisiin. Hän toistaa systemaattisesti Gadamerin esittämät argumentit, purkaa ne analyttisesti ja tuntuu ikään kuin hyväksyvän ne, mutta verhoaa ne usein samalla Frankfurtin koulun kriittisen teorian marxilaiseen käsitteistöön. Hän näyttää hyväksyvän Gadamerin ajatukset reflektion merkityksestä hermeneuttisessa filosofiassa, mutta siinä missä gadamerilainen reflektio on keskustelua kielen välittämän tradition kanssa, Habermas tuntuu tarkoituksella jättävän tradition pois. Tällöin jäljelle jää korostetusti vain kieli. Habermas pyrkii artikkelissaan luomaan ”syvähermeneutiikkaa” ja ”metahermeneutiikkaa”, jotka molemmat perustuvat Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) ja Noam Chomskyn (s. 1928) kielenfilosofiaan sekä – aivan uutena elementtinä – freudilaiseen psykoanalyysiin. (Habermas 1971b, 120–159.)

Gadamerin vastaus Habermasille julkaistiin ensi kerran vuonna 1971 antologiassa *Hermeneutik und Ideologiekritik* yksinkertaisesti nimellä ”Replik” (Vastine).⁴⁷ Habermasin kritiikki pakottaa Gadamerin tarkentamaan filosofisen hermeneutiikan perusteita ja avaamaan luomiaan käsitteitä. Se toimii linssin tavoin: selventää ja kirkastaa gadamerilaista ajattelua, mikä tosin edellyttää WM:n keskeisen sisällön tuntemista. On myös syytä huomata, että Frankfurtin koulun edustajat, Habermas mukaan lukien, käyttävät debatissa marxilaisia käsitteitä ja ajatusmalleja, jotka

⁴⁷ Artikkelin on myöhemmin julkaistu Gadamerin *Gesammelte Werkessä* nimellä ”Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik” (GW II, 251–275).

muodostavat eräänlaisen Gadamer-kritiikissä käytetyn, enemmän tai vähemmän kaavamaisen metodin. Erityisesti tämä koskee Karl-Otto Apelin (1922–2017) ja Hans Joachim Giegelin (s. 1940) kritiikkiä, johon Gadamer artikkelissaan myös vastaa. Toisin kuin Habermasin ajatuksille, Apelin ja Giegelin argumentoinnille Gadamer ei juuri anna arvoa – Apelia hän jopa syyttää filosofisen hermeneutiikan väärinymmärtämisestä (Gadamer 1971b, 296–297).

Aivan artikkelinsa alussa Gadamer esittää jälleen erään filosofisen hermeneutiikan määritelmän: se on keskinäisen ymmärtämisen taito.⁴⁸ Samaan hengenvetoon hän toteaa, että erityisen vaikeaa on päästä keskinäiseen ymmärrykseen hermeneutiikan ongelmista – ainakaan niin kauan kuin määrittelemättömät käsitteet tiede, kritiikki ja reflektio hallitsevat keskustelua. (Gadamer 1971b, 283.) Toteamus on suunnattu Habermasille. Kysymys on ensisijaisesti siitä, tuleeko Habermasin edustamaan sosiologiaan soveltaa empiiristen luonnontieteiden metodeja, mutta Gadamer etenee pohtimaan filosofisen hermeneutiikan paikkaa tieteiden kentällä ja reflektion käsitteen merkitystä hermeneuttiselle kokemukselle. Gadamer itse harjoittaa vastauksessaan hermeneuttista reflektiota: hän käy dialogia Sokrateen, Platonin ja Aristoteleen kanssa. Tämä on mahdollista vaikutushistorian välityksellä, ja näin toteutuu toinen Gadamerin traditiolle antama määritelmä: se on tiivistynyttä dialogia. Hermeneuttinen filosofia ei ole taito eikä metodi; se ei ole hyödyllinen aputiede eikä sillä ole suoria käytännön sovellutuksia. Jos tätä ei hyväksytä, seurauksena on Gadamerin mukaan tieteellisen edistysuskon ja yhteiskunnallis-poliittisen tietoisuuden eripura. Rinnastus on tietenkin osoitettu ”sosiaali-insinööri” Habermasille, mutta pohjimmiltaan kyse on samasta vastakkainasettelusta, joka maksoi Sokrateelle hänen henkensä. Sokrates näet vakuutti käsityöläisille, että heidän käytännölliseen tietämiseensä kuului tietämättömyys hyvydestä, joka juuri varsinaisesti on tietämisen arvoista. Platon puolestaan korosti dialektiikan erityisasemaa suhteessa ammatilliseen erikoistietämykseen ja myös kaiken tieteen korkeimpaan esikuvaan eli matematiikkaan. Aristoteles erotti niin ikään tuottavan tietämisen eli tekniikan (*tekhnē*) käytännöllisestä tietämisestä (*fronēsis*). Tosin *fronēsis* on luonteeltaan tietyllä tapaa ”teoreettista” – siitä saa Gadamerin mukaan alkunsa länsimaisen tieteenhistorian läpi kulkeva erillinen filosofian muoto, *scientia practica* eli käytännöllinen filosofia. (Gadamer 1971b, 284–286.) Gadamerin reflektiossa filosofinen hermeneutiikka osoittaa kuuluvansa käytännöllisen filosofian piiriin. *Scientia practica* ei tietenkään ole ”käytännöllistä” sanan arkipäiväisessä merkityksessä. Gadamerin mukaan filosofinen hermeneutiikka ei palvele tiettyjen tekstien ja ihmisten kanssa keskusteltaessa kohdattujen ymmärtämisen ongelmien

⁴⁸ *Hermeneutik ist die Kunst der Verständigung* (Gadamer 1971b, 283).

ylittämistä, vaan se tavoittelee – Habermasin sanoin – ”kriittistä reflektiotietoa” (Gadamer 1971b, 287; lainausmerkit Gadamerin). Gadamer kääntää siis Habermasin ampuman nuolen tätä itseään vastaan.

Gadamer reflektoi Aristoteleen kanssa käymäänsä keskustelua myös suhteessa omaan käsitykseensä opettajan auktoriteetista ja Habermasin esittämään väitteeseen, että hermeneuttinen auktoriteetti edustaisi väkivaltaista manipulaatiota eli nykytermiä käyttäen indoktrinaatiota. Gadamer toteaa:

Aristoteles myöntää täysin, että ”yleinen puhe” kunkin omimmasta kouriintuntuvasta kokemuksesta on oikeutettua vain, kun ollaan tekemisissä opiskelijoiden kanssa, jotka ovat kyllin kypsiä soveltamaan yleistä puhetta vastuullisesti oman elämäkokemuksensa konkreettiseen ympäristöön (Gadamer 2005b, 214).⁴⁹

Kuten edellä olen selvittänyt, gadamerilaisen kasvat- ja sivistysnäkemyksen mukaan oppiminen on tradition omaksumista ja se tapahtuu opettajan auktoriteetin avulla. Se on välttämätöntä, jotta kasvatettavat riittävän kypsyyden saavutettuaan voisivat käydä reflektioon johtavaa dialogia tradition kanssa. Kasvatettavien aikuistuuessa kasvattaja menettää tehtävänsä, ja hänen auktoriteettinsa tilalle astuu itsenäinen ajattelu.

Gadamer tarttuu Habermasin väitteeseen, jonka mukaan filosofinen hermeneutiikka olettaisi kommunikoinnin rajoittuvan ”vallitsevien vakaumusten pelitilaan traditiossa” (Gadamer 1971b, 293). Hänen mukaansa hermeneuttinen reflektio nimenomaan tuhoaa väärän itseymmärryksen ja paljastaa sokean, metodologisen tieteisuskon puutteet. Hermeneuttinen reflektio on jotain muuta kuin Habermasin kriittinen reflektio. Ideologiakritiikki kääntyy hermeneutiikkaa vastaan silloin, kun se sopimattomalla tavalla arvostelee perinteeseen sitoutumista (Gadamer 1971b, 296). Tästä ei kuitenkaan seuraa, että hermeneuttinen filosofia vaatisi vallitsevan tradition tietoista oikeuttamista. Se on normatiivista vain siinä mielessä, että se pyrkii korvaamaan huonon filosofian paremmalla. Tähän liittyen hermeneuttinen reflektio tulee myös ”käytännölliseksi”: sen tehtävä ei ole tavoitella ajankohtaisuutta ja sovellettavuutta vaan päinvastoin ehkäistä ja paljastaa kaikki väärät ajankohtaistamisyrietykset perinteen ymmärtämisessä.⁵⁰ Ennakkoluuloja

⁴⁹ Käännös Jarkko S. Tuusvuoren. *Aristoteles gesteht sich das durchaus ein, daß sich solches "Reden im allgemeinen" über das, was eines jeden eigenste konkrete Praxis ist, nur rechtfertigt, wenn man es mit Schülern zu tun hat, die reif genug sind, allgemeine Reden auf die konkreten Umstände ihrer Lebenserfahrung in selbständiger Verantwortung anzuwenden* (Gadamer 1971b, 286–287).

⁵⁰ Gadamer leikittelee jälleen sanoilla: *Aber es ist keineswegs die Aufgabe der wirkungsgeschichtlichen Reflexion, nach Aktualisierung zu streben und auf "Anwendung" aus zu sein, sondern im Gegenteil, alle*

tiedostamalla se asettaa jokaisen ideologian epäilyn alle. Nämä kaksi viimeistä argumenttia Gadamer tosin kohdistaa erityisesti Apelleille. (Gadamer 1971b, 297–298.) Tässä kohtaa Gadamer perustelee ajatteluaan käytännön esimerkillä, jollaiseksi hän nostaa sanojensa mukaan ”omaan pätevyysalueeseensa” kuuluvan 1900-luvun esisokraattisen filosofianhistorian tutkimuksen. Siinä jokainen tulkinta tuo esiin tietyn ennakkokäsityksen. Gadamer mainitsee esimerkinomaisesti uskontotieteellisen tulkinnan, loogisen valistuksen ja läpinäkymättömän uskonnollisen monoteisimin. Lopuksi hän toteaa itse pyrkinensä ymmärtämään jumalallisen käsitettä klassisen filosofian ja filosofisten ajatusten kautta – Heideggerin olemiskysymyksen tarkastelusta innoittuneena. Jokaisessa esimerkkitapauksessa johtavaksi nousseen ennakkokäsityksen vaikutus tulee hedelmälliseksi juuri siksi, että se korjaa aiemmin vallinneita ennakkokäsityksiä. Tarkoitus ei ole soveltaa teksteihin ennalta muodostettuja mielipiteitä vaan yrittää ymmärtää mitä tekstissä on. Tekstien lukeminen toisten tutkijoiden ennakkonäkemyksen valossa eli gadamerilaisittain ”läpi katsominen” johtaa parempaan ymmärtämiseen. Mutta varsinainen ”läpinäkeminen” saavutetaan vain katsomalla tekstiä avoimin silmin. (Gadamer 1971b, 298.)

Naiivi soveltaminen hallitsi traditiota ennen historiallista tietoisuutta, myöntää Gadamer. Hänen mukaansa juuri historiallinen tietoisuus on kaiken ymmärtämisen osatekijä. Vaikka ymmärtämisen käytäntö on tarkentunut historiallisen tietoisuuden virittyä, Gadamer ei katso tämän prosessin johtavan siihen, että ”tradition mahti puretaan ja että traditiokatkos määrittelisi kaikkea uuden ajan alussa alkanutta ja Ranskan vuoden 1789 suureen vallankumoukseen huipentunutta”. On tähdellistä havaita, että Gadamer pitää historiallisten hengentieteiden syntyä antiteesinä valistuksen aikaansaamalle tradition katkokseksi. Gadamer valittaa, ettei hermeneuttisen ongelman perustavanlaatuisesta ennakoedellytyksestä eli traditiosta perityn merkityksen omaksumista ole hyväksytty. Historian tunteminen asettaa filosofisen hermeneutiikan takaisin varsinaiselle paikalleen. Gadamerin mukaan psykologinen mieli tai metafyyssisen järjen suunnitelma ei voi Gadamerin mukaan korvata historiallisuutta. (Gadamer 1971b, 299–302.) Tässä hän epäilemättä viittaa Diltheyhin ja Hegeliin, ja käytännössä kyse on pyrkimyksestä murtautua ulos psykologismista ja metafysiikasta. Mutta, Ismo Nikanderin sanoin, Gadamer ei halua kokonaisuudessaan luopua metafysiikasta, vaan keskustelun (*Gespräch*) käsitteen avulla (jonka esikuvaksi tarjoutuu sokraattinen dialogi) hän murtautuu ulos metafysiikasta. Tässä toteutuu jälleen kerran hermeneuttinen reflektio:

aktualisierende Anbindungen beim Verstehen von Überlieferung [...] zu verhindern und zu decouvrieren (Gadamer 1971b, 297).

metafysiikkaa ei yksinkertaisesti hylätä, vaan se saa osakseen keskustelukumppanin roolin. Kyseessä on tradition muodonmuutos, platonistisen tradition ymmärtäminen uudella tavalla. (Nikander 1995, 25.)

Gadamer huomauttaa, että hänen käyttämänsä termi ”traditioon liittyminen” (*Anschluss*) on aiheuttanut väärinymmärtämistä. Ilmaisuu tuo kieltämättä mieleen Itävallan liittämisen natsi-Saksaan vuonna 1938. Gadamerin mukaan kyse ei ole kuitenkaan sokeasta alistumisesta totunnaiselle tai perinnäisen suosimisesta, siis konservatismista. Olemassa olevan muuttaminen on traditioon liittymisen muoto siinä missä olemassa olevan puolustaminenkin. Gadamer tuo tässä esiin erittäin tärkeän näkökulman omaan traditiokäsitykseensä: traditio itse on olemassa vain alituisessa muutoksen tilassa. Traditio tapahtuu. (Gadamer 1971b, 307.) Tämän ajatuksen merkitystä gadamerilaiselle traditiokäsitykselle ei voi liikaa painottaa.

5.4 Gadamerin viimeinen vastaus

WM:n kolmas, tarkastettu laitos ilmestyi vuonna 1972. Sen loppuun Gadamer liitti jälkisanat, jotka myös sisälsivät hänen viimeisen puheenvuoronsa debatissa Habermasin ja Frankfurtin koulun kanssa. Tämä oli väittelyn viimeinen vastine ja päätös – ellei sellaisena haluta pitää Habermasin vuonna 1981 ilmestynyttä pääteosta *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*, jossa hän viittaa Gadamerin kanssa käymäänsä debattiin ja rakentaa omaa ajatteluaan sitä hyödyntäen, ikään kuin hermeneuttisen reflektion avulla (Habermas 1981, 158, 160, 192).

Jälkisanoissaan Gadamer ei varsinaisesti tuo enää esille uusia argumentteja Habermasia vastaan, vaan jäsentää Frankfurtin koulun esittämää kritiikkiä ja vastaa siihen vielä kerran kohta kohdalta, syventäen ja selventäen omaa ajatteluaan. Tyyli on nyt aivan erilaista kuin *Ideologiekritik*-antologiassa: selkeää ja loppuun asti harkittua. Gadamer on selvästi punninnut sanojaan tarkasti, onhan kyse pysyvistä lisäyksestä hänen pääteokseensa.

Aluksi Gadamer tunnustaa, että jo vuoden 1959 lopulla, kun WM:n kirjoitustyö oli valmis, hän epäili tekemänsä traditiohistoriallisen ajattelun tilinpäätöksen tarpeellisuutta. Oliko aika jo ajanut sen ohi? Oliko humanistisella traditiolla enää tulevaisuutta anglosaksisen tieteenteorian, analyttisen filosofian ja sosiologian kyllästävässä maailmassa? Omien sanojensa mukaan hän oli lähtenyt liikkeelle tradition käsitteestä, joka asetti työn tarkastelupohjan, muttei missään tapauksessa sen rajoja, päämäärästä puhumattakaan. (GW II, 449.) Puhuessaan ”työstään”

Gadamer yleensä tarkoittaa pyrkimystään rakentaa filosofista hermeneutiikkaa tai nimenomaan WM:ssa asettamia hermeneuttisen filosofian perusteita.

Vuoden 1972 jälkisanoina Gadamer kiteyttää Habermasin kritiikin muutamiin argumentteihin ja vastaa niihin. Traditiokäsityksen kannalta tähdellisiä ovat kaksi seuraavaa:

1. Traditiotietoinen, hermeneuttinen reflektio jää abstraktiksi ja merkityksettömäksi. Ymmärtämisen varjolla se legitimoit yhteiskunnalliset ennakkoluulot vallitsevien olosuhteiden hyväksi. Tämän Gadamer nimeää Habermasin tärkeimmäksi vastaväitteeksi. Toisin sanoen gadamerilainen hermeneutiikka ei kykene tuottamaan vallitsevia yhteiskunnallisia olosuhteita muuttavaa kritiikkiä ja on luonteeltaan konservatiivista. Ideologikritiikki ja valistuksen perintö ovat traditiotietoisesta hermeneuttisesta reflektion vihollisia. (GW II, 452–453, 465.)
2. Hermeneuttinen oppimiskäsitys perustuu tradition omaksumiseen, joka edellyttää auktoriteetin tunnustamista ja käytännössä johtaa manipulaatioon.

Vastatessaan ensimmäiseen kohtaan Gadamer käyttää jälleen tyypillistä strategiaansa: hän kääntää nuolen suuntaa ja toteaa, että hermeneuttisen filosofian syvin pyrkimys todellakin on ymmärtäminen. Habermasin vastaväitteet todistavat selvästi, että hermeneutiikka on todellakin lunastanut paikkansa inhimillisen olemassaolon universaalina ymmärtämisenä, eikä rajoitu pyrkimykseen avata tekstien merkityssisältöjä. Mutta, muistuttaa Gadamer, ymmärtäminen ei merkitse samaa kuin hyväksyminen. (GW II, 465–466.)

Gadamerin mukaan Habermasin edustamaa, modernia yhteiskuntatiedettä vaivaa tietty ”esiymmärrys”⁵¹ (*Vorverständnis*), joka on eri asia kuin hermeneuttinen ennakkokäsitys (*Vorurteil*). Habermasin esiymmärrys tukehduttaa vilpittömän keskustelun, joka on hermeneuttisen reflektion ja siten kaiken ymmärtämisen perusedellytys. Se mitä pyritään ymmärtämään, puhuu nimittäin aina itse puolestaan. Vilpittömään keskusteluun perustuu Gadamerin mukaan koko hermeneutiikan kirjo, ja dialogi on avoin kaikelle, jota ylipäätään on mahdollista ymmärtää. Hänen mukaansa hermeneuttinen kokemus kantaa tosiasiansa niin kauas kuin valmiutta järkevään keskusteluun riittää. Tässä kohtaa Gadamer ottaa avuksi hermeneuttisen pelin käsitteen. Siinä missä hermeneutiikka tuo peliin koko kirjonsa, se pakottaa myös ymmärtämään pyrkivän heittämään kaikki omat ennakkokäsityksensä mukaan peliin. (GW II, 466.) Habermas osoittautuu ”pelinsotkijaksi” (*Spielverderber*), sillä omaan esiymmärrykseensä luottava

⁵¹ Lainausmerkit ovat Gadamerin omat.

ideologiakritiikki ei ole valmis heittäytymään ennakkoluulottomasti hermeneuttiseen peliin vaan pelaa omilla väärillä ennakkokäsityksillään; ne ovat itse asiassa virheellisiä ennakkoluuloja. Ideologiakritiikki nimittäin olettaa lähtökohtaisesti, että yhteiskunnalliset rakenteet ovat vinoutuneita ja niitä on muutettava.

Habermasin "emansipatorinen reflektio" takoo Gadamerin mukaan itse omat kahleensa nähdessään itsensä yhteiskunnallisen ajattelun täydellistymänä, jatkuvana vapautumisprosessina, jonka tarkoitus on katkaista yhteydet traditioon ja kohottaa ihminen lopulliseen, vapaaseen ja järkiperäiseen itseriittoisuuteen. Tämä päämäärähakuisuus on oikeuttamaton ennakkokäsitys, ennakkoluulo sanan kielteisessä merkityksessä. Kyse on hermeneuttisen ymmärtämisen esteestä. Jos "emansipatorinen reflektio" pystyy vapautumaan tästä itse rakentamastaan vankilasta, se muuttuu jälleen toimivaksi ja kykenee käymään keskustelua historian ja yhteiskunnan kanssa. (GW II, 469.)

Gadamerilaisen hermeneutiikan perusasenteeseen kuuluu ymmärtää jotain jonakin - ei pyrkii ymmärtämään jotain vallankumouksen, edistyksen tai konservatismiin ennakkokäsitysten rasittamana. Gadamerilaisittain ymmärretty hermeneuttinen reflektio voi vallitsevassa yhteiskunnallisessa tilanteessa näyttäytyä yhtä lailla konservatiivisena kuin progressiivisenakin - se ei ole sidottu päivänpoliittiseen status quohon. Erittäin valaisevana esimerkkinä tästä on tapa, jolla Gadamer vuoden 1972 jälkisanoina käsittelee pop-taiteen ja *happeningin* kaltaisia oman aikansa radikaaleja kulttuuri-ilmiöitä, joita julkisessa keskustelussa kutsuttiin "vastataiteeksi" (*Antikunst*). Vaikka nämä ilmiöt rikkovat perinteisen taidekäsityksen rajat ja ovat Gadamerille täysin uusia ja vieraita, täytyy hermeneuttisen reflektion kysyä, mistä niissä oikein on kysymys. Gadamer vertaa 1960- ja 1970-lukujen "vastataiteen" ilmiöitä moderniin balettiin: myös sitä on omana syntyäikanaan pidetty järjettömänä. Hänen mukaansa hermeneuttinen reflektio saattaa muuttaa radikaalisti taidekäsitystä. (GW II, 476-477.)

Traditio perustuu aina sen tietoiseen, vapaaseen vastaanottamiseen. Traditio ei ole perinteisten tavanomaisuuksien puolustamista vaan yhteiskunnallisen elämän jatkuvaa uudelleen muotoilua. Jälkimmäiset sanat Gadamer kohdistaa Habermasille, joka debatissa pyrki argumentoimaan nimenomaan sosiologian näkökulmasta. (GW II, 470.)

Inhimillisen maailmassa-olon ymmärtämisen edellytyksiin kuuluu Gadamerin mukaan inhimillisen eksistenssin rajojen tunnustaminen. Hermeneuttiselle reflektiolle alistetut asiat ovat aina aikaisempien tulkintojen rajoittamia - oli sitten

kyse edistyksestä, vallankumouksesta tai "taantumuksesta". Tämän asian kieltäminen johtaa Gadamerin mukaan valistukseen tyhjään vaatimukseen kaikkien auktoriteettien kyseenalaistamisesta. Se johtaa myös toiseen väärinkäsitykseen, jonka mukaan tradition asettamien rajojen tunnustaminen johtaisi vääjäämättä vallitsevien poliittisten olosuhteiden puolustamiseen. (GW II, 470.) Ajatus täysin riippumattomasta, itseriitteisestä ja rationaalisesti itsekriittisestä yksilöstä osoittautuu virheelliseksi. Sellainen olisi mahdollinen vain edellä kuvaamassani tapauksessa, jossa villieläimet kasvattaisivat ihmisyhteisöstä eroon joutuneen lapsen.

6 PÄÄTÄNTÖ: TRADITIO JA INHIMILLISEN OLEMASSAOLON YMMÄRTÄMINEN

1900-luku on Gadamerin vuosisata – hän syntyi vuonna 1900 Marburgissa ja kuoli 102 vuotta myöhemmin Heidelbergissä. Tässä työssä tarkoitukseni oli tutkia tradition käsitettä ja merkitystä Hans-Georg Gadamerin filosofisessa hermeneutiikassa. Analyysin alussa oli selvitettävä, mitä filosofinen hermeneutiikka on. Gadamerin omaan määrittelyyn tukeutuen kyse on kaiken kattavasta teoriasta inhimillisen maailmassa-olemisen universaalista ymmärtämisestä. Gadamerin filosofinen hermeneutiikka on siis paljon laajempi käsite kuin filologien, juristien ja teologien vanhastaan harjoittama metodologinen aputiede, tekstintulkintaoppi. Tätä metodologista hermeneutiikkaa Gadamer kutsuu perinteiseksi tai erityishermeneutiikaksi. Erottelemalla erityishermeneutiikan ja filosofisen hermeneutiikan Gadamer haluaa korostaa kehittämänsä ymmärtämisenfilosofian universaalialuonnetta. Koska inhimillinen olemassaolo on Gadamerille nimenomaan maailmassa-olemista, hän käyttää näitä molempia eksistenssiä kuvaavia ilmaisuja synonyymeinä. Näiden alkuhuomautusten jälkeen varsinainen tutkimuskysymykseni käy ymmärrettäväksi: mitä Gadamer tarkoittaa traditiolla filosofisessa hermeneutiikassaan ja mikä rooli traditiolla on inhimillisen olemassaolon universaalissa ymmärtämisessä?

Gadamer esitteli filosofisen hermeneutiikkansa perusteet vuonna 1960 ilmestyneessä pääteoksessaan *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Teos on koko Gadamerin tuotannon keskipiste; hän itse käyttää siitä ilmaisuja ”kirjani” tai ”työni”. Filosofisella hermeneutiikalla Gadamer viittaa myös Martin Heideggerin fenomenologis-hermeneuttiseen ontologiaan. Heideggerin vaikutus Gadamerin ajattelulle on hyvin suuri. Gadamerin oman käsityksen mukaan oppimestari Heidegger tietoisesti jätti filosofisen hermeneutiikan kehittelyn hänen tehtäväkseen.

Olen tarkastellut Gadamerin traditiokäsitystä kolmen filosofisen leikkauspinnan avulla: 1) Gadamerin kritiikki Wilhelm Diltheyn historismia sekä Rudolf Bultmannin myyteistäriisumisohjelmaa kohtaan, 2) WM:ssa esitetty auktoriteetin ja tradition rehabilitointi sekä Emilio Bettin WM:a kohtaan esittämä kritiikki ja 3) Gadamerin ja Jürgen Habermasin traditiota koskeva debatti.

Esikuvaansa Martin Heideggeriin tukeutuen Gadamer näkee ymmärtämisen inhimillisen eksistenssin aitona olemisluonteena. Historiallisuus, kieli ja eksistenssin

äärellisyyden tunnustaminen ovat inhimillisen maailmassa-olemisen ymmärtämisen ehtoja. Traditioon kuuluminen on Gadamerin mukaan inhimilliselle äärellisyydelle aito, perustavaa laatua oleva asia siinä missä ymmärtäminen koko inhimilliselle täälläololle. Koska inhimillinen maailmassa-oleminen on luonteeltaan historiallista ja kielellistä – tosin kieltä ei saa ymmärtää ahtaasti vain puhuttuna ja kirjoitettuna kielenä – on mahdotonta astua kokonaan tradition ja sen vaikutuksen ulkopuolelle. Pyrkimys ”vapautua” traditioista merkitsee ihmisen oman maailmassa-olon käsittämisen hämartymistä. Vain traditiota kunnioittava eksistenssi voi ymmärtää itsensä – se on myös edellytys sille, että voi sanoa jotain Sinusta eli toisesta ihmisestä. Gadamer kiteyttää ajatuksen hyvin radikaalisti: historia ei kuulu meille, vaan me kuulumme historialle. Lauseen voi ymmärtää myös muodossa: traditio ei kuulu meille, vaan me kuulumme traditioon.

Traditioon kuulumisessa me olemme katkeamattomassa yhteydessä muihin historiallisiin olentoihin eli menneisiin sukupolviin, mutta myös oman aikamme ihmisiin. Tästä seuraa tradition yhteisöllinen luonne. Kunnioittava suhtautuminen traditioon suuntautuu yhteisen, meitä kaikkia yhdistävän kulttuuriperinnön ei ainoastaan säilyttämiseen vaan myös kehittämiseen ja eteenpäin siirtämiseen.

Gadamerin käsityksen mukaan hermeneuttinen ymmärtämisen prosessi ei voi toteutua siellä, missä jokin voimakkaasti hallitseva traditio ikään kuin imee tarkastelijan sisäänsä ja rajoittaa hänen toimintaansa. Hermeneuttinen prosessi edellyttää tradition, joka mahdollistaa vapaan dialogin ja reflektion. Ymmärtämisen prosessia kahlitseva traditio voi olla luonteeltaan esimerkiksi uskonnollinen, mutta myös akateeminen. Sellaiseksi Gadamer ymmärtää myös dogmaattisesti poliittiset järjestelmät, kuten marxilaisuuden.

Gadamerin käsitys traditiosta on hyvin dynaaminen. Hän puhuukin tradition ”tapahtumisesta”. Traditio on jatkuvassa muuttumisen tilassa. Sitä ei voi suunnitellusti uudistaa, mutta se antautuu kaikissa tilanteissa – jopa vallankumouksellisissa – dialogiin uuden kanssa, ja tästä kohtaamisesta seuraa aina jotain uutta. Dialogi on yksi tradition dynaamisuuden muoto, ja Gadamer sanookin tradition olevan tiivistynyttä dialogia. Tradition dynaamista olemusta Gadamer kuvaa pelin tai leikin metaforan avulla; ymmärtäminen tapahtuu tradition hermeneuttisessa pelissä. Pelille on ominaista vastavuoroinen liike: minä teen siirron, johon sinä vastaat ja niin edelleen. Tämä kuvaa dialogia tradition kanssa, mutta myös ”tuttuuden ja vierauden” kokemusta suhteessa traditioon. Vastavuoroisen liikkeen aikaansaama reflektio johtaa parhaimmillaan toimintaan – minun on muutettava näkökulmani tai jopa itseni.

Pääteoksessaan Gadamer esittelee tradition ja auktoriteetin arvonalautuksen ohjelman humanistisissa tieteissä. Hänen muotoilemansa hermeneuttiset käsitteet ennakkokäsitys (*Vorurteil*), auktoriteetti ja traditio eivät ole merkitykseltään identtisiä, mutta kiinteässä suhteessa toisiinsa. Ne mahdollistavat inhimillisen täälläolon ymmärtämisen. Gadamerilaista termiä *Vorurteil* on vaikea kääntää suomeksi: sen arkipäiväinen perusmerkitys ”ennakkoluulo” on suomen kielessä liiaksi kielteisesti latautunut; kirjallisuudessa käytetään myös vastinetta ”ennakkoarvostelma”. Jotta voisi ymmärtää ihmisen rajallista ja historiallista olemassaolon tapaa, on hyväksyttävä oikeutettujen ennakkokäsitysten olemassaolo ja positiivinen merkitys. On syytä huomata, että Gadamerin mukaan on olemassa ”oikeutettuja” ja ”oikeuttamattomia” ennakkokäsityksiä, ja uusia ennakkokäsityksiä syntyy ymmärtämisen prosessissa kaiken aikaa lisää. Vaikka ennakkokäsitysten legitimoinnin ontologisen perustelun hyväksyisikin, jäljelle jää silti tietoteoreettinen peruskysymys: mikä erottaa oikeutetut ennakkokäsitykset oikeuttamattomista? Tähän Gadamer ei joko halua tai kykene antamaan konkreettisia vastauksia. Osittain syy lienee siinä, että hän välttää kaikenlaisen metodologian rakentamista. Annetut vastaukset ovat pikemminkin kuvailevia: dialogi tradition kanssa itsessään johtaa kriittiseen reflektioon ja avaa silmät. Apuun tulee myös ”klassisen” käsite: vaikutushistorian kautta aika näyttää, mitkä ennakkokäsitykset ovat pysyviä ja siten oikeita. Gadamer sanoo filosofisen hermeneutiikan olevan normatiivista vain yhdessä asiassa: huono filosofia on korvattava hyvällä.

Traditio on Gadamerille yksi auktoriteetin muoto. Järkisyiden lisäksi ja jopa niistä riippumatta myös traditiot vaikuttavat ihmisen käyttäytymiseen. Gadamerin hermeneuttisen auktoriteetin käsite ei ole luonteeltaan anonyymia valtaa, vaan sitä edustaa aina jokin persoona. Sokea totteleminen ja kuuliaisuus, sen enempää kuin luopuminen ja alistuminen eivät kuulu sen olemukseen. Sen sijaan Gadamer korostaa, että hermeneuttinen auktoriteetin käsite sisältää vapauden ja järjen momentin, eikä se ole ristiriidassa rationaalisen päättelyn kanssa. Gadamer myöntää, että auktoriteetti-usko saattaa muodostua myös väärin ennakkokäsitysten lähteeksi.

Gadamerin hermeneuttisessa sivistys- ja kasvatustilassa traditio ottaa rakenteellisessa mielessä Platonin tosiolovaisen ideamaailman paikan. Gadamerin mukaan ajatus ”ensimmäisestä”, tradition välittämästä kulttuurista riippumattomasta tiedosta on mahdoton. Myös kaikkein uusin tieto on jo ollut, koska se on johdettu aikaisemmasta tiedosta ja tuotu päivänvaloon subjektiivisen kommunikaation välityksellä. Mutta siinä missä Platon hakee totuudet ideamaailmasta, Gadamerille ne välittyvät tradition kautta. Kyse on tietysti tradition absolutisoinnista, eikä Gadamer sitä kiellä – ei ole tarpeellista perustella sitä ”joka meitä aina jo kantaa”. Oppiminen on

siis tradition omaksumista, ja se tapahtuu opettajan auktoriteetin avulla. Se on välttämätöntä, jotta kasvatettavat riittävän kypsyyden saavutettuaan voisivat käydä reflektioon johtavaa dialogia tradition kanssa. Oppilaiden kypsyessä opettajan auktoriteetin tilalle astuu itsenäinen ajattelu. Filosofianhistorian tunnetuimpiin kuuluvassa debatissa Jürgen Habermas on nähnyt gadamerilaisessa, hermeneuttiseen auktoriteettiin perustuvassa kasvatusnäkemyksessä piirteitä väkivaltaisesta manipulaatiosta eli nykytermein indoktrinaatiosta.

Tradition merkitystä korostavaa gadamerilaista hermeneutiikkaa on arvosteltu konservatismista ja myös siitä, ettei se pysty muuttamaan vallitsevia olosuhteita. Gadamerin itsensä mukaan on suuri virhe ajatella, että hänen filosofinen hermeneutiikkansa olisi konservatiivista. Se ei ylipäätään ole sidottu päivänpoliittiseen, jatkuvasti muuttuvaan status quohon. Toisin kuin traditio, konservatismi tai sen kulloinenkin vastakohta – progressiivisuus tai valistus – eivät ole ymmärtämisen ehtoja. Dialogi tradition kanssa johtaa itsereflektioon, jonka tulokset kulloisessakin vallitsevassa tilanteessa voivat joko konservatiivisilta tai vallankumouksellisilta. Gadamerin hermeneutiikka ikään kuin nousee tämän kritiikin yläpuolelle. Traditioon liittyminen voi olla joko olemassaolevaa muuttavaa tai säilyttävää. Toisekseen Gadamer on hyvin tarkka siitä, ettei hänen hermeneutiikkansa saa millään tasolla muuttua metodologiseksi erityisheremeneutiikaksi.

Tämän tutkielman näkökulma ei ole ottanut huomioon filosofisen hermeneutiikan uusinta kehitystä. Se ei ole käsitellyt Gadamerin oppilaiden suhdetta traditioon tai esikuvansa traditiokäsitykseen. Rajauksen välttämättömyyden vuoksi tarkastelun ulkopuolelle jäi myös tradition merkitys Gadamerin taiteenfilosofialle. Sen tarkastelu olisi ollut varsin perusteltua, sillä *Wahrheit und Methoden* ensimmäinen osa käsittelee juuri estetiikkaa. Kolmas tarkastelematta jäänyt alue on myös yleisessä Gadamer-tutkimuksessa saanut liian vähän huomiota osakseen: tradition merkitys etiikalle, etenkin aristoteeliseen ajatteluun perustuvalla hyve-etiikalle.

LÄHTEET

Gadamerin Gesammelte Werke (GW)

GW:n osat 1–10 on kustantanut Tübingen: Mohr Siebeck.

GW I (1990): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960]. 6. painos.

GW II (1986):

- Was ist Wahrheit? [1957], 44–65.
- Vom Zirkel des Verstehens [1959], 57–65.
- Zur Problematik des Selbstverständnisses: Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der "Entmythologisierung" [1961], 121–132.
- Hermeneutik und Historismus [1965a], 387–424.
- Vorwort zur 2. Auflage [1965b], 437–448.
- Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik [1971], 251–275.
- Nachwort zur 3. Auflage [1972], 449–478.
- Selbstdarstellung [1977], 479–508.
- Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe [1978], 301–318.

GW III (1987):

- Die Marburger Theologie [1964], 197–208.

GW IV (1987):

- Das Problem Diltheys: Zwischen Romantik und Positivismus [1984], 406–424.
- Wilhelm Dilthey und Ortega: Philosophie des Lebens [1985], 436–447.

GW X (1995):

- Die Grenzen des historischen Vernunft [1949], 175–178.
- Paul Natorp [1954], 375–380.
- Rudolf Bultmann [1977], 387–392.
- Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule [1991], 185–205.
- Europa und die Oikoumene [1993], 267–284.

Muut Gadamerin teokset

Gadamer, Hans-Georg (1971a) Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik [1967]. Teoksessa Habermas, Jürgen & Dieter Henrich & Jakob Taubes (toim.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 57–82.

Gadamer, Hans-Georg (1971b) Replik. Teoksessa Habermas, Jürgen & Dieter Henrich & Jakob Taubes (toim.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 283–317.

Gadamer, Hans-Georg (1974) Hermeneutik. Teoksessa Ritter, Joachim (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 3. Basel: Schwabe, 1061–1073.

Gadamer, Hans-Georg (1975) *Das Problem des historischen Bewußtseins*. Ranskasta saksantanut Tobias Nikolaus Klass. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, Hans-Georg (1994) Preface to Jean Grondin, *Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, XIII–XV.

Gadamer, Hans-Georg (1998) Takaisin Syrakusasta? [Zurück von Syrakus?, 1988]. Suomentanut Janita Hämäläinen. Teoksessa Arto Haapala (toim.), *Heidegger: ristiriitojen filosofi*. Helsinki: Gaudeamus, 54–57.

Gadamer, Hans-Georg (2005a) Esipuhe *Wahrheit und Methoden* toiseen painokseen. Suomentanut Kimmo Jylhä. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 122–135.

Gadamer, Hans-Georg (2005b) Vastauksia kritiikkeihin [Replik, 1971]. Suomentanut Jarkko S. Tuusvuori. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 211–238.

Gadamer, Hans-Georg (2016) Estetiikka ja hermeneutiikka [Ästhetik und Hermeneutik, 1964]. Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa Reiners, Ilona & Anita Seppä & Jyri Vuorinen (toim.), *Estetiikan klassikot II: modernista postmoderniin*. Helsinki: Gaudeamus, 177–183.

Muut lähteet

Angehrn, Emil (2004) Hans-Georg Gadamer: Das Projekt einer philosophischen Hermeneutik. Teoksessa Beckermann, Ansgar & Dominik Perler (toim.), *Klassiker der Philosophie heute*. 2. painos. Stuttgart: Reclam, 771–791.

- Bartsch, H.-W. (1972) Entmythologisierung. Teoksessa Joachim Ritter (toim.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2. Basel: Schwabe, 539–540.
- Behler, Ernst (1992) Romantik, das Romantische. Teoksessa Joachim Ritter & Gründer, Karlfried (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 8. Basel: Schwabe, 1076–1086.
- Betti, Emilio (1962) *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften. (Philosophie und Geschichte, 78/79.)* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Bockmühl, Klaus (1971) *Kristikunta ilman Kristusta. [Atheismus in der Christenheit: Anfechtung und Überwindung, 1971].* Suomentanut Taisto Nieminen. Helsinki: Kirjaneliö.
- Carlson, Lauri (1994) Selitykset Aristoteleen *Tulkinnasta*-teokseen. Teoksessa Aristoteles, *Teokset 1: Kategoriat, Tulkinnasta, Ensimmäinen analytiikka, Toinen analytiikka.* Suomentaneet Lauri Carlson, Simo Knuutila ja Juha Sihvola. (Classica). Helsinki: Gaudeamus, 248–252.
- Codex des kanonischen Rechtes: lateinisch-deutsche Aufgabe mit Sachverzeichnis* (2001). 5. painos. Kevelaer: Butzon & Becker. [CIC = *Codex Iuris Canonici.*]
- Esquisabel, Oscar M. (2003) Sprache, Geschehen und Sein: Die Metaphysik der Sprache bei H.-G. Gadamer. Teoksessa Wischke, Mirko & Michael Hofer (toim.), *Gadamer Verstehen / Understanding Gadamer.* Darmstadt: WBG, 282–301.
- Grondin, Jean (2001) *Einführung in die philosophische Hermeneutik.* Darmstadt: WBG.
- Grondin, Jean (2003) Gadamer und Bultmann. Teoksessa Wischke, Mirko & Michael Hofer (toim.), *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer.* Darmstadt: WBG, 186–208.
- Grondin, Jean (2013) *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie [1999].* 2. painos. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, Jürgen (1970) *Zur Logik der Sozialwissenschaften [1967].* 3. painos. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1971a) Zu Gadammers "Wahrheit und Methode". Teoksessa Habermas, Jürgen & Dieter Henrich & Jacob Taubes (toim.), *Hermeneutik und Ideologiekritik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 45–56.
- Habermas, Jürgen (1971b) Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. Teoksessa Habermas, Jürgen & Dieter Henrich & Jacob Taubes (toim.), *Hermeneutik und Ideologiekritik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 120–159.

Habermas, Jürgen (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hajdú, Farkas-Zoltán (2002) Hans-Georg Gadamer: "Suchende sind wir im Grunde alle." Ein Gespräch mit dem Heidelberger Philosophen. *Aufklärung & Kritik* 2 / 2002, 141–149.

Heidegger, Martin (2000) *Oleminen ja aika [Sein und Zeit, 1927]*. Suomentanut Reijo Kupiainen. Tampere: Vastapaino.

Holzhey, H. (1984) Neukantianismus. Teoksessa Ritter, Joachim & Karlfried Gründer (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6. Basel: Schwabe, 747–754.

Hosiaislouma, Yrjö (2003) *Kirjallisuuden sanakirja*. Helsinki: WSOY.

Huttunen, Rauno (2003) *Kommunikatiivinen opettaminen: indoktrinaation kriittinen teoria*. Jyväskylä: SoPhi.

Kannisto, Heikki (2002) Ymmärtäminen, kritiikki ja hermeneutiikka. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Esa Saarinen (toim.), *Nykyajan filosofia*. Helsinki: WSOY, 303–435.

Krämer, Hans (2007) *Kritik der Hermeneutik: Interpretationsphilosophie und Realismus*. München: Beck.

Kusch, Martin (1986) *Ymmärtämisen haaste*. Oulu: Pohjoinen.

Lang, Peter Christian (1995) Wilhelm Dilthey. Teoksessa Bernd Lutz (toim.), *Philosophen Lexikon: Von den Vorsokratikern bis zu den Neuen Philosophen*. Stuttgart: Metzler, 224–226.

Leaman, Georg & Simon Gerd (1992) Deutsche Philosophen aus der Sicht des Sicherheitsdienstes des Reichsführers SS. *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*, 1992. Obladen: Leske + Budrid, 261–292.

Malpas, Jeff & Ulrich Arnsward & Jens Kertscher (2002) Introduction. Teoksessa Malpas, Jeff & Ulrich Arnsward & Jens Kertscher (toim.), *Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Cambridge: MIT Press, ix-xiv.

Moisio, Olli-Pekka & Rauno Huttunen (1999) Totuuden ja oikean elämän kaipuu: Max Horkheimerin perustus Frankfurtin koulun kriittiselle teorialle. Teoksessa Olli-Pekka Moisio (toim.), *Kritiikin lupaus: näkökulmia Frankfurtin koulun kriittiseen teoriaan*. Jyväskylä: SoPhi, 9–43.

Nikander, Ismo (1995) Dialogin mahdollisuus ja mahdottomuus. "Epätodennäköinen debatti" Derridan ja Gadamerin välillä. *niin & näin* 3 / 1995, 24–31.

- Oeing-Hanhoff, L. (1971) Abstrakt/konkret. Teoksessa Joachim Ritter (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1. Basel: Schwabe, 33–42.
- Oesch, Erna (2002) Wilhelm Dilthey ja eletty kokemus. Teoksessa Haaparanta, Leila & Erna Oesch (toim.), *Kokemus*. (Acta Philosophica Tamperensia, 1) Tampere: Tampere University Press, 290–307.
- Oesch, Erna (2005) Hermeneutiikka tiedonalueiden järjestelmässä. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 13–34.
- Orozco, Teresa (2004) *Platonische Gewalt: Gadammers politische Hermeneutik der NS-Zeit* [1995.] 2. painos. (Ideologische Mächte im deutschen Faschismus, 7.) Hamburg: Argument.
- Ruokanen, Miikka (1987) *Hermeneutica moderna: teologinen hermeneutiikka historiallis-kriittisen raamatuntutkimuksen aikakaudella*. Helsinki: Gaudeamus.
- Saarinen, Esa (1986) Fenomenologia ja eksistentialismi. Teoksessa Niiniluoto, Ilkka & Esa Saarinen (toim.), *Vuosisatamme filosofia*. Porvoo: WSOY, 111–144.
- Schalk, F. (1971) Aufklärung. Teoksessa Joachim Ritter (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1. Basel: Schwabe, 620–633.
- Scholtz, Gunter (1974) Historismus, Historizismus. Teoksessa Joachim Ritter (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 3. Basel: Schwabe, 1141–1147.
- Scholtz, Gunter (2003) Das Interpretandum in der philosophischen Hermeneutik Gadammers. Teoksessa Wischke, Mirko & Michael Hofer (toim.) *Gadamer verstehen / Understanding Gadamer*. Darmstadt: WBG, 13–34.
- Steenblock, Volker (1998) Tradition. Teoksessa Ritter, Joachim & Kalfried Gründer (toim.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10. Basel: Schwabe, 1315–1329.
- Tontti, Jarkko (2002) Sinne ja takaisin: hermeneuttisen filosofian seikkailut 1900-luvulla. *niin & näin* 3 / 2002, 52–63.
- Tontti, Jarkko (2005) Johdanto teokseen *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta*. Toim. Jarkko Tontti. Tampere: Vastapaino, 7–9.
- Tuusvuori, Jarkko S. (2005) Emilio Betti: suomentajan alkusanat. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 98–107.
- Varto, Juha (2005) Hermeneutiikka ja historismi: kaksi vuosisadanvaihdetta. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen: esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 35–49.

Warnke, Georgia (1987) *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Cambridge: Polity Press.