

ESIPUHE TOISEEN PAINOKSEEN

[WAHRHEIT UND METHODE] (1965)

Tämän kirjan toinen painos ilmestyy olennaisilta osiltaan muuttumattomana. Kirja on löytänyt lukijansa ja kriitikonsa, ja nyt pitäisikin varmasti ottaa hyöty irti sen saamasta huomiosta, joka velvoittaa kirjoittajaa käyttämään hyväkseen kaikki arvokkaat kriittiset artikkelit kokonaisuuden parantamiseksi. Kuitenkin monen vuoden aikana kypsyttyä ajatuskulku on löytänyt pysyvät raiteensa. Vaikka yrittäisinkin tarkastella sitä kriitikon silmin, näyttää monella tavalla loppuun viety oma perspektiivi edelleen toimivalta.

Kolme vuotta on kulunut ensimmäisen painoksen ilmestymisestä eikä siinä ajassa saa koko kokonaisuutta uudelleen liikkeeseen, saati sitten että voisi käyttää hyödyksi kaikkea tänä aikana tullutta kritiikkiä¹ ja oman työni² kehityksen tuloksia.

Niinpä kokonaisuuden tavoitteen ja vaatimuksen voisin tiivistää seuraavasti. Väärinymmärtämissiin on ilmeisesti johtanut se, että tartun asiaan vanhan perinteen kuormittamalla ilmaisulla 'hermeneutiikka'.³ Tavoitteeni ei ole ollut mikään ymmärtämisen 'taito-oppi', mikä oli entisen hermeneutiikan tehtävänä. En halunnut kehittää taitosääntöjen systeemiä, joka kuvailisi henkítieteiden [*geisteswissenschaftlichen*] metodisia menettelytapoja saati sitten johtaisi niitä. Tarkoitukseni ei ollut myöskään tarkastella henkítieteellisen tutkimuksen peruslainmukaisuuksia ottamalla käyttöön jo saavutettua tietämystä. Jos tällä tutkimuksella on mitään käytännöllisiä seurauksia, niin missään tapauksessa ne eivät tunnusta mitään epätieteellistä "sitoutumista" [*Engagement*] vaan sen "tieteellisen rehellisyyden", että kaikkeen ymmärtämiseen liittyy todellinen *sitoutuminen*. Mutta työni varsinainen vaatimus oli ja on filosofinen: ei se mitä teemme, ei se mitä meidän pitäisi tehdä, vaan kysyä sitä mitä meille tapahtuu haluamisessamme ja tekemisessämme.

Näin ollen kyse ei ole ylipäätään henkítieteiden metodeista. Pikemminkin oletan, että historialliset henkítieteet — kuten ne muotoutuvat saksalaisessa romantiikassa ja läpäisevät modernin tieteen hengen [*Geist*] — ylläpitävät humanistista perintöä, joka erottaa ne kaikista muista modernin tutkimuksen muodoista ja saattaa ne lähelle täysin eriluonteista ja tieteelle ulkopuolista — erityisesti taiteen — kokemusta. Tällä on tietysti myös tiedonsosiologinen puolensa. Saksassa, joka on ollut aina esivallankumouksellinen, esteettisen humanismin vahva perinne edisti vilkkaasti modernin tieteen ajatusten kehittymistä. Muissa maissa ehkä hieman poliittisempi tietoisuus saattoikin kuulua *humanitiesiin* ja *lettresiin*, lyhyesti sanottuna kaikkeen siihen, mitä ennen kutsuttiin *humanioraksi*.

Tästä ei seuraa, ettei modernin luonnontieteen metodeille olisi käyttöä yhteiskunnallisessa maailmassa. Ehkäpä aikakauttamme [*Epoche*] määrittääkin ensisijaisemmin yhteiskunnan lisääntyvä rationalisointi ja sen johtaminen tieteellisen tekniikan

avulla kuin modernin luonnontieteen suunnattomat edistysaskeleet. Tämä tieteen metodinen henki läpäisee kaiken. Niinpä tarkoitukseni ei ole ollut kiistää välttämättömän ja metodeihin perustuvan työn merkitystä niin sanottujen henkítieteiden puolella. Tarkoitukseni ei ollut myöskään uudistaa vanhaa metodeja koskevaa kiistaa luonnontieteiden ja henkítieteiden välillä. Siinä on tuskin lainkaan kyse metodien vastakohtasta. Siikäläkin koen nurinkuriseksi Windelbandin ja Rickertin muotoileman kysymyksen "luonnontieteellisen käsitteenmuodostuksen rajoista". Kyse ei ole metodien erosta vaan tietämisen tavoitteiden erosta. Tässä asetettu kysymys tahtoo paljastaa ja tuoda tietoisuuteen sen, minkä metodia koskeva kiista jättää piiloon ja jonka se tulkitsee väärin, jotakin, jota moderni tiede ei rajaa eikä rajoita, vaan joka on pikemminkin tieteen edellytys ja tekee osaltaan sen mahdolliseksi. Siten modernin tieteen immanentit edistymislait eivät vähennä lainkaan sen päättäväisyyttä. Inhimillisen tietämisen halun ja inhimillisen tekemisen kyvyn puitteissa olisi voimatonta vaatia omatuntoa, jonka avulla pitäisi oppia käsittelemään varovaisemmin maailmamme luonnollisia ja yhteiskunnallisia järjestyksiä. Moraalisaarnaajan asu näyttää tutkijan päällä absurdilta. Absurdia on myös filosofin vaade dedusoida periaatteiden pohjalta, kuinka "tieteen" tulisi muuttua, jotta se olisi oikeutettavissa filosofisesti.

Niinpä minusta onkin pelkkä väärinymmärrys, että asiaan sekoitetaan kuuluisa kantilainen erottelu *quaestio iuris* ja *quaestio facti*. Kantilla ei todellisesti ollut tavoitteena sanella modernille luonnontieteelle, kuinka sen tulisi käyttäytyä seisäkönnä kunniaakkaasti järjen tuomioistuimen edessä. Kant asetti filosofisen kysymyksen. Hän kysyi, mitkä ovat tietämismme edellytykset, joiden kautta moderni tiede on mahdollista ja kuinka pitkälle ne riittävät. Tässä mielessä myös oma tutkimukseni asettaa filosofisen kysymyksen. Se ei kuitenkaan aseta kysymystä ainoastaan niin sanotuille henkítieteille (joiden keskuudessa asettaisiin etusijalle tiettyjä klassisia oppialoja); se ei kysy ylipäätään ja ainoastaan tieteen ja sen kokemustapojen perään — se kysyy inhimillisen maailmankokemuksen ja elämänpraksiksen perään. Se kysyy kantilaisittain ilmaistuna: Miten ymmärtäminen on mahdollista? Tämä kysymys edeltää subjektiviteettin kuuluvaa ymmärtävää suhtautumista, myös ymmärtävien tieteiden metodiikkaa ja niiden normeja ja sääntöjä. Heideggerin inhimillisen täälläolon [*Dasein*] tempo-raalinen analytiikka on mielestäni osoittanut vakuuttavasti, että ymmärtäminen ei ole vain eräs subjektin suhtautumistavoista vaan itse täälläolon olemistapa. Tässä merkityksessä käytän käsitettä "hermeneutiikka". Se kuvaa täälläolon perustavaa liikuttuneisuutta, joka koostuu rajallisuudesta ja historiallisuudesta, ja sisältää siksi sen maailmankokemuksen rajat. Tämä ei ole yksipuolisen näkökulman mielivaltaa tai konstruktivistista ylijänni-

tettä, se kuuluu ennemminkin asian luonteeseen, siihen että ymmärtämisen liike on kaikenkattavaa ja universaaliala.

En voi pitää oikeana väitettä, että hermeneuttisen näkökulman rajat löytyvät historialle ulkopuolisesta kuten matemaattisesta tai esteettisestä olemistavasta.⁴ Pitää varmasti paikkansa, että taideteoksen esteettinen laatu perustuu mahdollisesti rakennetta koskeviin sääntöihin ja hahmotustasoihin, jotka lopulta ylittävät kaikki historiallisen alkuperän rajoitukset ja kulttuurisen yhteenkuuluvuuden. Minä en tässä keskustele siitä, kuinka pitkälle taideteoksessa ”laatumerkitys” kuvaa riippumatonta tietämismahdollisuutta,⁵ tai onko niin, että se kaiken maun mukaisesti ei ainoastaan kehity formaalisti, vaan myös muodostuu ja saa ominaispiirteensä kuten se. Joka tapauksessa maku muodostuu välttämättä johonkin, joka omasta puolestaan ei kerro, mitä varten se on muodostettu. Siinä määrin se saattaa suosia ehkä aina määrättyjä sisältöjä (ja pois sulkea toisia). Mutta joka tapauksessa pitää paikkansa, että jokainen, joka kokee taideteoksen, kokee sen täysin itsessään, so. itseyttä ja kokonaisuudessa, jossa taideteos merkitsee jotakin. Edelleen väitän, että tässä ymmärtämisen aktissa, jonka taideteoksen kokeminen tällä tavalla sulkee sisäänsä, katoaa kaikki historiallinen esteettisen kokemuksen alueelta. Näyttää tosin ilmeiseltä, että on eroteltava toisistaan alkuperäinen maailmanyhteys, jonka taideteos perustaa, ja sen elämän jatkuminen jälkimaailman muuttuneissa elämysympäristöissä.⁶ Mutta missä maailma ja jälkimaailma eroavat toisistaan? Miten elämänmerkityksen alkuperäisyys siirtyy sivistysmerkityksen reflektoituun kokemukseen? Minusta esteettisen tässä yhteydessä käyttämäni erottelemattomuuden käsite pätee siksi, että tässä asiassa ei ole olemassa mitään tarkkoja rajoja, ja siksi että ymmärtämisen liike ei pelkisty refleksiosta koituvaksi nautinnoksi, jonka esteettinen erottelu tuottaa.⁷ Jokainen myöntää, että esimerkiksi sellainenkin antiikin jumalkuva, joka ei tuottanut aikanaan temppeleissä taideteoksena esteettistä refleksionaautiota, löytää kyllä paikkansa tänäpäivänä museossa, ja sisältää vielä omien silmiemme edessä tänäpäivänä uskonnollisen kokemuksen maailman, josta se on syntynyt. Tästä seuraa, että vielä nytkin se kuuluu maailmoineen meidän maailmaamme. On kyse hermeneuttisesta maailmankaikkeudesta, johon ne molemmat sisältyvät.⁸

Muissakaan yhteyksissä hermeneuttisen aspektin universaalisuus tyydy eikä typisty mielivaltaisuteen. Kyse ei ollut mistään keinotekoisesta asetelmasta käyttäessäni taiteen kokemusta taatakseni ymmärtämisen ilmiölle oikean laajuuden. Tässä genius-estetiikka on tehnyt tärkeää valmistelemaa työtä, sikäli kuin siitä seuraa, että taideteoksen kokemus ylittää aina periaatteessa jokaisen tulkinnan subjektiivisen — niin itse taiteilijan kuin vastaanottajankin — horisontin. Taideteoksen selittämisessä oikea mittapuu ei ole *mens auctoris*. Myöskin keskustelu teoksesta sinänsä, irrotettuna kokemiseksi-tulemisensa aina uudistuvasta todellisuudesta, kuulostaa abstraktilta. Uskon osoittaneeni, miksi tämänkaltainen keskustelu kuvailee ainoastaan intentioita sallimatta mitään dogmaattista lunastusta. Tutkimukseni merkitys ei ole missään tapauksessa tarjota tulkinnan yleistä teoriaa tai sen metodien erittelyoppia, jota E. Betti on puolestaan tehnyt oivallisesti, vaan etsiä ja osoittaa sitä mikä on kaikille ymmärtämistavoille yhteistä, se että ymmärtäminen ei ole koskaan subjektiivista suhtautumista annettuun ”kohteeseen” vaan vaikutushistoriaan, ja se tarkoittaa seuraavaa: ymmärtämisen olemiseen kuuluu se, mikä ymmärretään.

Niinpä en oikeastaan vakuutu minulle suunnatusta väit-

teestä, että musiikillisen taideteoksen reproduktio olisi tulkintaa jossakin toisessa merkityksessä kuin ymmärtämisakti runoa lukiessa tai kuvia katsellessa. Kaikki reproduktio on viimekädessä tulkintaa ja tahtoo sellaisena olla oikein tehtyä. Tässä mielessä se on myös ”ymmärtämistä”.⁹

Mielestäni hermeneuttisen näkökulman universaalisuutta ei voida rajoittaa edes silloin, kun on kyse historiallisen intressien moneudesta, joka yhdistyy historiatieteessä. Varmasti on kyllä olemassa monia historiankirjoittamisen ja historiantutkimisen tapoja. Ei voida puhua siitä, että jokainen historiallinen intressi perustuisi vaikutushistoriallisen refleksio tietoiseen aktiin. Pohjoisamerikkalaisten eskimoheimojen historia on todennäköisesti täysin riippumaton siitä, ovatko ne ja mahdollisesti milloin ovat vaikuttaneet ”Euroopan maailmanhistoriaan”. Ja kuitenkin ei voida vakavasti kyseenalaistaa sitä, että vaikutushistoriallinen refleksio osoittautuisi kykeneväksi myös tässä historiallisessa tehtävässä. Joka lukee viidenkymmenen tai sadan vuoden päästä uudelleen tänäpäivänä kirjoitetun historian näistä heimoista, ei huomaa ainoastaan sitä, että tämä historia on vanhentunut, koska siinä välillä saadaan lisää tietoa tai lähteet tulkitaan paremmin — hän voi vakuuttua siitä, että vuonna 1960 lähteitä luettiin eri tavalla, koska silloin liikkuvat eri kysymykset, toiset ennakoarvostelmat [*Vorurteilen*] ja intressit. Historiankirjoitus ja historiantutkimus pelkistyisivät loppujen lopuksi mitänsanomattomuudeksi, jos haluttaisiin pitää täysin loitolla vaikutushistoriallisen refleksio etevyys. Juuri hermeneuttisen ongelman universaalisuus on kaikkien historiaan kohdistuvien intressien taustakysymyksenä, koska se koskee sitä, mitä kulloinkin on ”historiallisen kysymyksen” perustana.¹⁰ Ja mitä historiantutkimus olisi ilman ”historiallista kysymystä”. Käyttämässäni kielessä, jonka sanahistoriallinen tutkimus oikeuttaa, se tarkoittaa: itse soveltaminen on ymmärtämisen momentti. Ja jos tässä yhteydessä asetetaan oikeushistorioitsijan ja käytännön juristin samalla tasolle, niin tämä ei kiistä sitä, että ensin mainitulla on yksinomaan ”kontemplatiivinen”, ja jälkimmäisellä yksinomaan käytännöllinen tehtävä. Soveltaminen kuuluu kuitenkin molempien työhön. Kuinka lainoikeusmerkityksen ymmärtäminen voisi olla yhdelle erilaista kuin toiselle! Tietysti esimerkiksi tuomarilla on käytännön tehtävänänsä langettaa tuomio [*Urteil*], ja siinä saattavat myötävaikuttaa monenlainen oikeuspoliittinen harkinta, jota samaa lakia katseleva oikeushistorioitsija ei käy läpi. Mutta onko hänen oikeudellinen lain ymmärtämisensä kuitenkaan erilaista? Tuomarin päätöksen, joka ”puuttuu käytännöllisesti elämään”, päämääränä on olla oikeudenmukaista eikä koskaan mielivaltaista lainkäyttöä, ja sen täytyy perustua myös ”oikeaan” tulkintaan. Tämän seurauksena historia ja nykyisyys välttämättä välittyvät ymmärtämisessä.

Oikeushistorioitsija tosin arvostaa tässä mielessä oikein ymmärrettyä lakia lisäksi ”historiallisesti”, ja siksi hänen täytyy arvioida sen historiallinen tarkoitus, ja tällöin saattaa hänen oma historiallinen ennako-mielipiteensä [*Vor-Meinung*] ja elävä ennako-arvostelmansa [*Vor-Urteilen*] johtaa ”vääriin” tulokseen. Tämä ei tarkoita mitään muuta kuin että jälleen tarvitaan menneisyyden ja nykyisyyden välitystä, siis soveltamista. Historian eteneminen, johon tutkimuksen historia kuuluu, opettaa meille tämän. Ilmeistä ei ole kuitenkaan se, että historioitsija olisi tehnyt jotakin, mitä hänen ei olisi ”täytynyt” tai mitä hän ei olisi saanut tehdä, ja jota olisi pitänyt tai olisi

voitu estää hermeneuttisen kaanonin kautta. En puhu oikeushistoriallisista virheistä vaan todesta tiedosta. Oikeushistorioitsijan praksiksella — samaan tapaan kuin tuomarilla — on ”metodinsa” välttää virheitä, jonka minä hyväksyn kuuluvan kauttaaltaan oikeushistorioitsijan” harkintaan. Filosofin hermeneuttinen kiinnostus herää kuitenkin vasta silloin, kun väitetään pyrittävän virheiden välttämiseen. Näin ollen sekä historioitsija että dogmaatikko pyrkivät todistelemaan totuutta, joka ylittää sen mitä he tietävät, sikäli kuin heidän oma, pettävä nykyisyytensä tekemisineen ja tekoineen olisi tietämisen piirissä.

Historiallisen ja dogmaattisen metodin vastakkaisuudella on filosofisen hermeneutiikan näkökulmasta suorastaan pätevyysmerkitys. Näin nousee vääjäämättä esille kysymys, missä määrin itse hermeneuttiseen näkökulmaan liittyy historiallista tai dogmaattista pätevyyttä.¹² Jos vaikutushistorian periaate on pätevä ymmärtämisen yleisenä rakennemomenttina, niin tästä väitteestä ei seuraa mitään historiallista sitovuutta, vaan se pätee kiistämättä — ja kuitenkin hermeneuttista tietoisuutta on olemassa ainoastaan määrättyjen historiallisten sitoumusten alaisena. Traditio, jonka olemukseen kuuluu itseymmärryksellinen perinteen eteenpäin vieminen, täytyy asettaa kyseenalaiseksi, jotta voisi muodostua hermeneuttisen tehtävän liittyvää nimenomaista tietoisuutta, tradition omaksumista. Niinpä voimme löytää sellaista tietoisuutta Augustinukselta suhteessa *Vanhaan testamenttiin*, myös uskonpuhdistuksessa kehittyi protestanttinen hermeneutiikka vaateesta, että pyhät tekstit tulisi ymmärtää itse (*sola scriptura*), vastoin roomalaisen kirkon traditioperiaatetta. Varmasti kuitenkin historiallisen tietoisuuden syntymästä alkaen — johon on sisältynyt periaatteellinen etäisyys nykyisyyden ja kaiken historiallisen perinteen välille — on ymmärtämisestä tullut tehtävä, joka tarvitsee metodologista ohjausta. Minun kirjani väittääkin, että vaikutushistoriallinen momentti vaikuttaa kaikessa perinteessä ja pysyy vaikuttavana, myös siellä mihin modernin historiallisten tieteiden metodiikka on tarttunut ja historiallisesti tapahtuneesta ja historiallista perinteestä on tehty ”objekti”, joka tulee ”havaita” eksperimentaalisenä tuloksena — ikään kuin perinne olisikin nyt meille omassa merkityksessään vierasta ja inhimillisesti katsottuna mahdotonta ymmärtää kuten fysiikan kohteet.

Tästä näkökulmasta oikeutetaan tietty vaikutushistoriallisen tietoisuuden käsitteen kaksimielisyys, mitä olen käyttänyt. Itse kaksimielisyys koostuu siitä, että se tarkoittaa samalla toisaalta sitä mikä historian kulussa vaikuttaa ja historian kautta määrittää tietoisuutta, ja toisaalta tietoisuutta tästä itse vaikutus- ja määrittämisolemisesta. Ilmeisesti minun todistukseni merkitys on siinä, että vaikutushistoriallinen määrittäminen hallitsee myös vielä modernia, historiallista ja tieteellistä tietoisuutta — ja kaikkea mahdollista tietoa tästä hallitsemisesta. Vaikutushistoriallinen tietoisuus on eräässä niin radikaalissa mielessä rajallinen, että koko olemisemme vaikuttanut kohtalomme ylittää välttämättä tiedon siitä. Tämä on kuitenkin periaatteellinen näkemys, jonka ei tarvitse rajoittua määrättyyn historialliseen tilanteeseen, näkemys joka tosin, huomioiden modernin historiallisen tutkimuksen ja sen tieteen objektiivisuuden metodiset ideaalit, kohtaa tiettyä vastustusta tieteen käsityksessä itsestään.

Varmasti on syytä tehdä myös historiallinen refleksiokysymys: miksi juuri nyt, tässä historiallisessa hetkessä, on periaatteellisesti mahdollista nähdä kaiken ymmärtämisen vaikutushistoriallinen momentti. Tutkimukseni sisältää epäsuoran vas-

tauksen. Koska ensimmäisen historistisen vuosisadan naiivin historismin epäonnistumisesta selviää, että epähistoriallis-dogmaattisen ja historiallisen, tradition ja historiatieteen, antiikin ja modernin vastakohtaisuus ei ole kiistatonta. Kuuluisa *querelle des anciens et de modernes* loppuu vain antaakseen tilalle todelliselle vaihtoehdolle.

Minkä pätevyys ilmenee hermeneuttisen aspektin universaalisuutena, ja erityisesti myös se, mikä paljastuu kielellisyydessä ymmärtämisen saavuttamismuotona, sisältää niin ”esihermeneuttisen” tietoisuuden kuin myös hermeneuttisen tietoisuuden kaikki muodot. Myös tradition naiivi omaksuminen on ”uudelleen-sanomista”, vaikka sitä ei luonnollisesti voikaan kuvailla ”horisonttien sulautumiseksi” (Vrt. yllä s. 419 ff.)

Ja nyt periaatteelliseen kysymykseen: kuinka pitkälle ulottuu itse ymmärtämisen aspekti ja sen kielellisyys? Voiko se tukea sitä yleistä filosofista seurausta, joka ilmenee lauseesta ”Oleminen, joka voidaan ymmärtää, on kieli” (Vrt. *Ges. Werke Bd. 1*, s. 478)? Eikö tämä lause johda — ottaen huomioon kielen universaalisuuden — kestävämpiin metafysiisiin seurauksiin, siihen että ”kaikki” on vain kieltä ja kielellistä tapahtumista? Tosin ilmeinen viittaamisella sanomattomaan ei tarvitse tehdä minkäänlaista katkosta kielellisen universaalisuuteen. Keskustelun loputtomuus, jossa ymmärtäminen tapahtuu, sallii itse kulloisenkin sanomattoman pätevyuden saamisen olla relatiivista. Mutta onko ymmärtäminen ylipäättään ainoa ja riittävä tie historian todellisuuteen? Ilmeinen tämän aspektin vaara piilee siinä, että tapahtumisen varsinainen todellisuus, erityisesti sen absurdus ja kontingenssi, heikentyy ja se nähdään väärin aistikokemuksen valossa.

Niinpä oman tutkimukseni tavoitteena oli osoittaa, kuinka Droysensin ja Diltheyn historisismiä, kaikesta historistisen koulun vastustuksesta Hegelin spiritualismia kohtaan huolimatta, houkuttelee sen hermeneuttinen lähtökohta, lukea historiaa kirjana, so. olettaen että sen jokainen kirjainkin olisi mielekäs. Huolimatta kaikesta protestistaan historian filosofiaa kohtaan, jossa käsitteen välttämättömyydestä tulee kaiken tapahtuvan ydin, Diltheyn historistinen hermeneutiikka ei kykene olemaan tekemättä hengenhistorian historiasta huipukohtaa. Tätä oli kritiikkini. Ja kuitenkin, eikö tämä vaara tule meitä vastaan myös omassa tutkimuksessani? Perinteisen käsitteenmuodostuksen, erityisesti hermeneuttisen kehän muodostuminen kokonaisuuden suhteesta osiinsa, mikä on hermeneutiikan perustamisyritykseni lähtökohtana, ei tarvitse tehdä tätä johtopäätöstä. Itse kokonaisuuden käsite on ymmärrettävissä ainoastaan relatiivisena. Merkityksen kokonaisuus, jota pyritään ymmärtämään historiassa tai perinteessä, ei tarkoita koskaan historian kokonaisuuden merkitystä. Docketismin vaara pystytään karkoittamaan silloin, kun historiallista perinnettä ei ajatella historiallisen tiedon tai filosofisen käsitteen kohteena, vaan oman olemisensa vaikutusmomenttina. Oman ymmärryksen rajallisuus on se tapa, jolla realiteetti, vastustus, absurdus ja ymmärtämätön nähdään arvokkaina. Se ottaa tämän rajallisuuden vakavasti, ottaa vakavasti myös historian todellisuuden.

Sama ongelma tekee ”sinän” kokemisesta kaikelle itseymmärrykselle niin ratkaisevaa. Tutkimuksessani tätä kokemusta käsittelevällä luvulla on systemaattinen avainasema. Siinä tutkitaan ”sinän” kokemusta vaikutushistoriallisen kokemuksen käsitteen valossa. Siten kokemus ”sinusta” osoittaa paradoksin: joku, joka on minua vastatusten, puolustaa omia oikeuksiaan ja vaatii kiistämätöntä tunnustamista — ja juuri silloin tulee sa-

malla ”ymmärretyksi”. Minä uskon kuitenkin osoittaneeni, että tämänkaltainen ymmärtäminen ei ymmärrä lainkaan ”sinää” vaan sen, mitä ”sinä” kertoo meille todesta. Minä tarkoitan tällä sellaista totuutta, jonka tulee näkyväksi ainoastaan ”sinän” kautta, ja ainoastaan silloin kun hän antaa sanottavan jotakin itsestään. Juuri samoin käy historiallisen perinteen. Siinä kiinnostustamme ei herätä sellainen asia, jolla ei ole annettavanaan mitään sellaista, mitä me emme voisi saada tietoomme itseltämme. Lause ”Oleminen, joka on ymmärrettävissä, on kieltä” on luettava tässä merkityksessä. Tämä ei tarkoita kiistämätöntä ymmärtämisen herruutta olemisesta vaan päinvastoin, että olemista ei koeta siellä missä jokin rakentuu meistä käsin ja on siinä määrin käsitettävissä, vaan siellä, missä se, mikä tapahtuu, voi tulla ainoastaan ymmärretyksi.

Tästä suunnasta asettuu kysymys filosofisesta metodista, joka on samoin noussut esille monissa kirjaani kritisoivissa huomautuksissa. Haluaisin kutsua sitä fenomenologisen immanenssin ongelmaksi. On totta, että kirjani on metodiikaltaan fenomenologisella perustalla. Tämä saattaa kuulostaa paradoksaaliselta sikäläkin kuin Heideggerin transsendentaalisen kysymyksenasettelun kritiikki ja hänen ajattelunsa ”käänteestä” on käsittelemäni universaalien hermeneuttisen ongelman kehittelyn perustana. Tarkoitan kuitenkin sitä, että myös tässä, Heideggerin ensimmäisenä esille nostamassa ilmauksessa ”hermeneuttinen ongelma”, voidaan käyttää fenomenologista todistustapaa. Pidänkin kiinni käsitteestä ”hermeneutiikka”, jota varhainen Heidegger käytti, mutta en niinkään metodiopin merkityksessä vaan todellisen kokemuksen teorian siitä, mitä ajatteleminen on. Niinpä minun on painotettava, että pelin tai kielen analyysini on tarkoitus olla puhtaasti fenomenologista.¹³ Leikki tai peli ei ole sama asia kuin leikkivän tai pelaavan tietoisuus eikä se ole siten pelkästään subjektiivinen suhtautumistapa. Kieli ei ole sama asia kuin puhuvan tietoisuus eikä se ole siten pelkästään subjektiivinen suhtautumistapa. Myös tätä voidaan kuvata subjektin kuvailuksi eikä sillä ole mitään tekemistä ”mytologian” tai ”mystifioidun” kanssa.¹⁴

Tämä metodillinen perusasenne jää kaikkien varsinaisten metafyyssisten seurausten jällepuolen. *Wahrheit und Methoden* jälkeen ilmestyneissä töissäni, erityisesti tutkimusraportissani ”Hermeneutiikka ja historismi”¹⁵ ja ”Fenomenologinen liike” (*Philosophischen Rundschau* 10 (1963), S. 1-45 = Kl. Schr. III, s. 150-189; *Ges. Werke Bd. 3*) tulee selväksi, että sitoudun itseasiassa Kantin teokseen *Kritik der reinen Vernunft* ja sen todistukseen, jonka mukaan lopullista suhteessa loputtomaan, inhimillistä kokemusta sinänsä olevaan ja ajallista suhteessa ikuiseen voidaan ajatella ainoastaan dialektisesti, ja pitää sitä pelkkänä rajamäärityksenä, josta filosofian voiman kautta ei voida tuottaa mitään omaa tietoa. Samalla tavalla meille läheisenä säilyy jatkuvasti metafysiikan traditio ja erityisesti sen viimeinen suuri hahmo, Hegelin spekulatiivinen dialektiikka. ”Loputon suhde” tehtävänä on jäänyt pysyväksi. Mutta sen todistamisen tapa pyrkii irroittautumaan takertumisesta hegeliläisen dialektiikan synteettiseen voimaan ja jopa Platonin dialektiikasta kehittyneestä ”logiikasta”, ja löytämään asemansa siinä keskustelun liikkeessä, jossa sana ja käsite tulivat ensi kerran siksi mitä ne ovat.¹⁶

Siten itsensä perustelemisen refleksiivinen vaade ei täyty, kuten on laita spekulatiivisesti motivoitussa Fichten, Hegelin ja Husserlin transsendentaalifilosofiassa. Mutta onko keskustelu

koko filosofisen perinteemme — jossa olemme ja jota me filosoivina olemme — kanssa perustatonta? Tarvitaanko perustusta sellaiselle, joka kantaa meitä jo lähtökohdiltaan.

Näin päästään kuitenkin viimeiseen kysymykseen, joka ei koske niinkään metodillista kuin hermeneuttisen universalismin sisällöllistä käännettä, jota työssäni olen kehitellyt. Eikö ymmärtämisen universaalisuudesta seuraa sisällöllistä yksipuolisuutta, sikäli kuin siltä puuttuu kriittiset periaatteet traditiota kohtaan ja sikäli kuin se sitten omaksuu universaalien optimismin? Eikö tradition olemukseen ole kuulunut aina, että se on olemassa omaksumisensa kautta, niin yhtä lailla myös ihmisen olemukseen kuuluu se, että hän voi murtaa tradition, kritisoida sitä ja vapautua siitä, ja eikö suhteessamme olemiseen ole jotakin alkuperäistä juuri siinä, mikä tapahtuu työn teko-tavoissa ja todellisuuden muokkaamisessa tarkoituspärimme varten? Eikö ymmärtämisen ontologinen universalisuus johda silloin yksipuolisuuteen? — Ymmärtäminen ei varmasti merkitse pelkkää perinteisen tarkoituksen omaksumista tai perinteen pyhittämien asioiden tunnustamista. Heidegger, joka on ensimmäisenä määritellyt ymmärtämisen käsitteen täälläolon universaliksi määräytyneisyydeksi, viittaa samalla ymmärtämisen suunnitelmalliseen luonteeseen, so. täälläolon tulevaisuuteen suuntautuneisuuteen. Samalla en halua kiistää, että olen omalta osaltani painottanut ymmärtämismomentin universaalien yhteenkuuluvaisuudessa suuntautumista menneisyyteen ja perinteen omaksumiseen. Myös Heidegger monien muiden kriitikoideni tapaan kaipaa loppuunvietyä radikaalisuutta johtopäätöksiini. Mitä merkitsee metafysiikan loppu tieteenä? Mitä sen loppuminen tarkoittaa tieteessä? Kun tiede kohoa totaalisesti teknokratiaan ja samalla ”olemisen unohtamisen” ”maailman yöhön”, joka nousee esille Nietzschen ennustamasta nihilismistä, niin pitäisikö nähdä iltataivaalla maille laskevan auringon viimeiset säteet sen sijaan, että odottelisi päinvastoin sen paluun ensi loistoa.

Näin ollen hermeneuttisen universalismin yksipuolisuuteen liittyy korjaavan totuudellisuuden rooli. Se valistaa moderniin tarkastelutapaan liittyvää tekemistä, tuottamista ja konstruointia niistä välttämättömistä edellytyksistä, joiden alainen tämä itsekkin on. Erityisesti se rajoittaa filosofin asemaa modernissa maailmassa. Vaikka filosofi haluaisikin vaatia ja vetää radikaaleja seurauksia kaikesta, niin profetaan, varoittajan, saarnaajan *besserwisserin* sopii kuitenkin hänelle huonosti.

Ihmisen tarpeet eivät koostu vain siitä, että asetetaan virheettömästi tärkeimmät kysymykset, vaan siitä, että samalla etsitään tässä ja nyt mielekkyyttä tehtävissä olevalle, mahdolliselle ja oikein tekemiselle. Mielestäni filosofin tulee alusta pitäen olla tietoinen omien vaateidensa ja todellisuuden — jossa hän elää — välisestä jännitteestä.

Alati heräteltävä ja hereillä pitämistä vaativa hermeneuttinen tietoisuus tunnustaa sen, että tieteen aikakaudella filosofisen ajattelun herruusvaateeseen liittyy jotakin aavemaista ja epätodellista. Se kuitenkin haluaisi kohdata ihmisen tahtomissa — joka lähtökohdanaan utooppinen ja eskatologinen tietoisuus vain lisää kiihtyvällä sykkeellä menneisyyden kritiikkiä — jotakin muistamisen totuudellisuutta: sitä mikä on edelleen ja yhä uudelleen todellista.

Suomentanut Kimmo Jylhä

Viitteet [Gadameriin]

1. Minulla on mielessäni ennen kaikkea seuraavat kannanotot, joiden lisäksi on vielä paljon kirjeitse tai suullisesti käytyä keskustelua:
 1. K. O. Apel, *Hegelstudien Bd. 2*, Bonn 1963, s. 314-322.
 2. O. Becker, Die fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischen Dimension der Kunst (im Hinblick auf den I. Teil von *W[ahrheit]. u[nd]. M[ethode]*), *Phil. Rundsch.* 10, 1962. s. 225-238.
 3. E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962.
 4. W. Hellerband, Die Zeitgebogen, *Arch. F. Rechts- und Sozialphil.*, 49, 1963, s. 57-76.
 5. H. Kuhn, Wahrheit und geschichtl. Verstehen, *Histor. Zschr.*, Heft 193/2, 1961, s. 376-398.
 6. J. Möller, *Tübinger Theol. Quartalschr.*, 5/1961, s. 467-471.
 7. W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte, *Ztschr. f. Theol. U. Kirch* 60, 1963, s. 90-121, bes. 94 ff.
 8. O. Pöggeler, *Philos. Litteraturanzeiger*, 16, s. 6-16.
 9. A. de Waelhens, Sur une herméneutique de l'herméneutique, *Rev. philos. de Louvain*, 60, 1962, s. 573-591.
 10. Fr. Wieacker, Notizien zur rechthistorischen Hermeneutik, *Nachr. d. Ak. d. W.*, Göttingen, phil.-hist. Kl., 1963, s. 1-22.
2.
 1. Nachwort zu: M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960. [*Ges. Werke Bd. 2*]
 2. Hegel und die antike Dialektik, *Hegel-Stud.* I, 1961, s. 173-199 [*Ges. Werke Bd. 3*].
 3. Zur Problematik des Selbstverständnisses, FS G. Krüger: *Einsichten*, Frankfurt 1962, S. 71-85. [Bd. 2, Ergänzungen Register, S. 121 ff.]
 4. Dichten und Deuten, *Jb. d. Dtsch. Ak. f. Sprache u. Dichtung*. 1960 S. 13-21. [*Ges. Werke Bd. 9*].
 5. Hermeneutik und Historismus, *Phil. Rundschau*. 9, 1961. [Bd. 2, Ergänzungen Register, s. 387 ff.]
 6. Die phänomenologische Bewegung, *Phil. Rundsch.* 11, 1963, 1 ff. [*Ges. Werke Bd. 9*].
 7. Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge, in: *Das Problem der Ordnung, Dt. Kongr. f. Phil.* 6, München 1960, Meisenheim 1962. [Bd. 2, Ergänzungen Register, S. 66 ff.].
 8. Über die Möglichkeit der philosophischen Etik, teoksessa: *Sein und Ethos, Walberger Stud.* I, 1963, S. 11-24. [*Ges. Werke Bd. 4*]
 9. *Mensch und Sprache*, FS D. Tschizewski, München 1964. [Bd. 2, Ergänzungen Register, s. 146 ff.].
 10. Martin Heidegger und die Marburger Theologie, FS R. Bultmann, Tübingen 1964. [*Ges. Werke Bd. 3*]
 11. Ästhetik und Hermeneutik, Vortrag auf dem Ästhetik-Kongreß Amsterdam 1964. [*Ges. Werke Bd. 8*]
3. Vrt. E. Betti mainitussa paikassa.; F. Wieacker mainitussa paikassa.
4. Vrt. O. Becker mainitussa paikassa.
5. K. Riezler on kokeillut aikaisemmin tätä teoksessaan *Traktat vom Schönen* laadun mielen transsendentaalista deduktiota. (Frankfurt 1935).
6. Vrt. Neuerdings zur Sache: H. Kuhn, *Vom Wesen des Kunstwerkes* (1961).
7. [Vaatimus esteettiseen kokemukseen, jota H. R. Jaus niin perää, säilyy kaventumisena. Vrt. H. R. Jaus, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt 1979].
8. Allegorian kunnianpalautus tässä yhteydessä (*Ges. Werke Bd. 1*, s. 77 ff.) on alkanut jo vuosikymmeniä sitten W. Benjaminin merkittävässä kirjassa *Der Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1927).
9. Minä voin tässä viitata – tosin muuten korostaa – H. Sedlrmayers esityksiä, jotka on koottu nyt otsikon *Kunst und Wahrheit* alle. Vrt. erityisesti s. 87 ff.
10. Vertaa H. Kuhn, mainitussa paikassa yllä.
11. Betti, Wieacker, Hellebrand mainitussa paikassa yllä.
12. Vrt. O. Apel mainitussa paikassa yllä.
13. Ludwig Wittgensteinin käsite ”kielipeli” tuntuu minusta siksi, opittuani sen tuntemaan, täysin luonnolliselta. Vrt. ”Die phänomenologische Bewegung” s. 37 ff. [*Ges. Werke Bd. 3*]
14. Vertaa loppusanani Heideggerin *Kunstwerk*-kirjoituksen Reclam-painokseen (s. 108 ff.) ja hiljakkoin kirjoitukseen teoksessa F.A.Z. 26.9. 1964, myös teoksessa *Die Sammlung* 1965, Heft 1. [*Kleine Schriften III* 202 ff., Heidegger's Wege s. 81 ff; *Ges. Werke Bd. 3*].
15. Vertaa *Ges. Werke Bd. 2* Ergänzungen Register, s. 387-424.
16. Otto Pöggeler on mainitussa paikassa yllä. s. 12 f. on antanut tästä mielenkiintoisen viittauksen, mitä Hegel sanoi tästä Rosenkranzin suulla.