

JUHA VARTO

HERMENEUTIikka JA HISTORISMI: KAKSI VUOSISADAN- VAIHDETTA



Ensimmäinen vuosisadan vaihde, 1700–1800

Humboldtin veljekset¹ ja Friedrich Schleiermacher² toivat ihmistieteelliseen tutkimukseen piirteen, joka oli mullistava. He nostivat esille kaikkiin ilmiöihin liittyvän historiallisuuden, ilmiöiden ajallisen synnyn ja muuttumisen, joilla oli merkitystä ilmiön olemisessa, vastaanottamisessa ja merkitysten rakentumisessa. Ihmiset olivat toki kaikkina aikoina ymmärtäneet, että ilmiöillä on historia, mutta usein unohtaneet, missä määrin historiallisuus määrää sitä, minä me tapaamme ilmiön ja kuinka siinä rakentuvat merkitykset, joiden kautta ilmiö on meille tärkeä. Toisaalta filosofian ja tieteellisen perinteen omaksuma paradigma, kiihkeä muuttumattoman etsiminen, vaikeutti historiallisuuden ymmärtämistä, koska muuttuminen itsessään ei voinut tulla etsimisen kohteeksi; tutkimisen kohteeksi saattoi tulla ainoastaan se, mikä oli muuttumaton muuttuvassa.

Historiallisuus sai monia merkityksiä, jotka kaikki eivät ole yhtäpitäviä Humboldtin veljesten ja Schleiermacherin ajatusten kanssa. Tarkoitus oli, että kulttuuristen ilmiöiden kehkeytyminen olisi ymmärretty historiallisten tapahtumien lopputuloksena, joka avautuu meille tutkimalla, millä tavalla mennyt on nyt paikalla, ikään kuin kuorien ilmiötä mutta aina nykyhetkessä. Menneeseen palaaminen on mahdollista vain kuvittelemalla, koska mitään tietä,

ainakaan valtatietä, menneeseen ei ole: kaikki mennyt on nykyhetkessä siinä lyhennetyssä ja satunnaisesti kootussa muodossa, joka ilmiönä antautuu tarkastelijalle. Antautuminen on kiinni ihmisen elämäntilanteesta, joka on yhtä lailla historiallinen kuin ilmiötkin, joten historiallisuus osoittautui todella vaikeasti hahmotettavaksi ongelmaksi, mikäli oli kiinnostunut asiasta menetelmällisesti.

Näin syntynyt suhtautumistapa toi paljon kurinalaisuutta erityisesti klassista antiikkia koskevaan tutkimukseen. Fantastiset kertomukset, joilla antiikin tutkimusta oli väritetty ainakin renessanssista lähtien, saivat kyytiä, kun lähtökohdaksi tuli se, mikä tutkijalla todella oli käsissään. Mitään siihen lisäämättä ja mitään pois ottamatta esimerkiksi Ulrich Wilamowitz-Möllendorff³ selvästi erotteli toisistaan aineiston ne osat, joilla oli fantasian merkitys, osista, joilla oli konkreettista todistusvoimaa. Kun oli ratkaistava, mille rakentaa ilmiön merkitys, vain jälkimmäiset olivat tärkeitä vaikka myös edelliset oli syytä kertoa, koska ne taas osoittivat, millä tavalla jälkimmäiset olivat eri aikoina olleet merkitysanniltaan riittämättömiä tai olivat muuten vaatineet selitystaukseen vierasta tai satunnaista aineistoa. Wilamowitz ei vähättele fantastisen aineiston merkitystä, mutta katsoo, että johdonmukaisella tutkimustyöllä on mahdollista vanhastakin dokumenttiaineistosta erotella olenainen ja ornamentti. Klassisen antiikin tutkimus ei tästä todellakaan kärsinyt: päinvastoin, kuvamme alkoi hahmottua mitassa, jonka itse pystymme ymmärtämään, ja joka alkoi avata aiemmin huomaamattomia tai käsittämättömiä lähteitä.

Wilamowitzin Platon-tutkimus on hyvä esimerkki. Se liikkuu tiukasti annetun aineiston alueella, Platonin teksteissä ja aikalaistodistuksissa. Toisaalta se hyödyntää näihin nähden suurtakin dokumenttimäärää asettaakseen järjestyksen filosofin elämää. Wilamowitz on erityisen kiinnostunut Platonin

kehityksestä, siis muuttuvan ihmisen muuttumisesta ja tämän rekapitulaatiosta: kuinka tunnistaa ja koota se historiallinen muuttuminen, joka tapahtuu tutkimuskohteessa. Tämän erottaminen Platon-reseption historiasta ja siinä tapahtuneista muutoksista on paljon vaikeampaa kuin aloitteleva tutkija saattaisi aavistaa. Wilamowitz toteaaakin, että Platon on meille kaikkea, mitä haluamme, jollemme näe, kuinka hän on ollut kaikkea jo parille sadalle sukupolvelle, kullekin tarpeensa mukaan. Platon on tässä historiassa eri asia kuin Platon-reseptio.

Wilamowitzin Platon-tutkimusta voi verrata Jaegerin *Paideia*-teokseen ja huomata tällöin, kuinka historiallisuuden voi ymmärtää eri tavoin lähtien siitä, mikä on kirjoittajan tutkimisen kohde. Wilamowitz etsii Platonia historiallisena henkilönä, muuttuvana ja ikään kuin irti elämänsä jälkeisestä tulokinnasta. Jaeger taas etsii ideaalia, joka on syntynyt klassisen antiikin aikana ja kirjattu monin tavoin Platonin teoksiin, mutta hänen pääasiallinen tarkoituksensa on paljastaa eräänlainen universaali idea kasvatuksesta, jolle inhimillinen kulttuuri perustuu. Tällöin koko vaikutushistoria Platonista Jaegeriin on tärkeä.

Nämä kaksi historiallisuuden tapaa voi nähdä selvinä menetelmällisinä ratkaisuina lukuisissa 19. ja 20. vuosisadan tutkimuksissa, jotka ovat saaneet virikkeitä Humboldtelta ja Schleiermacherilta. Teologinen tutkimus eri uskonnoissa on oma lunksa, samoin puhtaasti menetelmällinen tutkimus historiallisuuden merkityksestä. Pidättäydyn tässä kuitenkin eräänlaisessa kuvittelussa linjassa, joka lähtee Humboldtien kansa- ja kielitieteellisistä pohdintoista, valtio-opillisista kannanotoista, erityisesti suhteesta Valistuksen julistuksiin, ja näistä seuranneista keskusteluista. Wilamowitz on hyvä käytännön esimerkki mutta Feuerbach, Nietzsche ja Husserl osoittavat, kuinka keskustelu kulki menetelmällisesti aina vastakkainasetteluun Wilhelm Diltheyn kanssa.

Suunnitelmat uutta filosofiaa varten: 1830–1840

Useat ajattelijat pohtivat 1800-luvulla, kuinka filosofiaa ja sitä kautta tutkimusta ja moraalialia voisi uudistaa. Tämä ei ole tavatonta, useimmilla vuosisadoilla on pohdittu samaa, sillä filosofia on kunakin aikana ollut heikompi kuin ajattelijat toivovat ja tiede kaoottisempi kuin siihen asetetut odotukset. Moraali on aina toteutunut vailla selvää ohjausta. 1800-luvun pohdinnat ovat omalta kannaltamme tavallistakin kiinnostavat, koska niissä nostettiin esille oman aikamme valmistavia ajatuksia. Kun ajattelen näin, oletan, että aikakaudet seuraavat toisiaan jollakin sisällöllisellä tavalla, jonka voi paljastaa. Oletan, että historiallisuus, joka tässä on aiheena, myös itse toteuttaa periaatetta, jolla sitä ymmärrämme. Kun filosofit pohtivat historiallisuutta, he kysyvät sekä menneeseen että tulevaan päin; me olemme tulevassa ottamassa vastaan.

Ludwig Feuerbach⁴ on hyvä esimerkki filosofista, jolle historiallisuus merkitysten avajana oli tärkeä. Hän tahtoi erottaa aikakaudet, joista ensimmäistä ohjasi teologinen motiivi, tahto ymmärtää kaikki ikään kuin annettua päämäärää varten, teologisesti. Tämä aikakausi ei katsellut taakseen ja tunnistanut tapaa, jolla se oli syntynyt vaan se oli koko ajan luomassa kuvittelemansa tulevaisuutta, joka oli annettu sille ilmestyksenä. On yhdentekevä, onko ilmestys jumalallinen vaiko inhimillinen; toisaalta filosofit ovat omasta mielestään saaneet kaikkina aikoina ilmestyksensä jumalilta.

On itseasiassa hämmästyttävää, ettei tätä piirrettä ole nos-

tettu tarkemman tutkimuksen alle. Erityisesti kristillinen filosofia, 1600–1850, kuvaa hyvin Feuerbachin ideaa: vaikka näennäisesti on kyse tieto-opillisista kysymyksistä, Descartes, Locke, Leibniz, Kant ja Hegel pohtivat kaiken aikaa kysymystä valitun luontokappaleen historiattomasta, siis ikuisesta, erityisoikeydesta tietää. Samalla he ovat olleet kuvittelemassa metafysisinä pohdintoina mielikuvituksellisia fantasioita ihmisen luonnosta, tiedon varmuudesta ja yhteiskunnan synnystä. Kaikkea tätä ohjasi historian usko päämäärään, ihmisen vapauttamiseen ajasta (ikuisuuteen, paratiisiin).

Feuerbachin toista aikakautta ohjaa sen sijaan filosofia, joka on erotettu teologiasta; tämä on ajatus, joka on tuttu Ibn Rushdilta mutta ei todellisesti saanut koskaan sijaa Euroopassa. Ibn Rushd (latinalaiselta nimeltään Averroes) otti suuren askelen ilmaistessaan, kuinka filosofiassa ja teologiassa on eri tehtävät ja eri päämäärät; filosofiassa ja teologiassa käytetään myös eri käsitteitä ja menetelmiä, joten sekoittumisen vaaraa ei ole. Ibn Rushd sai aikaan kukoistavan tutkimuksen ihmis- ja luonnontieteissä, koska kummankaan ei tarvinnut sulloa tutkimustapaansa ennalta-asetettuun formaattiin. Samalla myös yhden tieteenmallin idea jäi syntymättä muslimimaissa. Filosofinen aika yrittää ymmärtää mennyttä, koska sillä ei tarkasti ottaen ole muuta. Tulevaisuus voi rakentua vain sen ymmärryksen varaan, joka aikakauden ihmisillä on menneisyydestään: historiallisuus ymmärryksen välineenä rakentaa tulevaisuutta niistä tekijöistä, jotka ihmisillä nykyisyytenä todella on, ei ilmestyksestä tai fantasiasta.

Feuerbach ei kuitenkaan vie keskustelua kovin pitkälle, koska on niin voimakkaasti sidottu: Kant ja Hegel ovat kahleina, eikä Feuerbachilla ole filosofian ulkopuolista kampeamispistettä, jonka avulla voisi päästä yli oman ajan kriittisesti mutta historiattomasti ajattelevien ajattelijoiden. Hän pystyy hyvin osoittamaan, kuinka antropologia voi olla avain ymmärtää niin teologeja kuin filosofejakin, mutta hän ei aseta vaikeaa kysymystä menneisyyttä koskevan tiedon luonteesta. Antropologinen lähtökohta vapauttaa Feuerbachin historiallisesta sanan siinä mielessä, missä sanaa tässä käytetään, nykyhetken rakentajana ja selittäjänä.⁵

Sen sijaan klassisten kielten tutkijalla saattaa olla parempi kampeamisaikka. Friedrich Nietzschen⁶ asema historiallisuuskeskustelussa on suurempi kuin on tapana muistaa. Nietzscheä ei kiinnostanut niinkään tulevaisuuden rakentaminen ilmestyksestä tai vastakkainasettelu teologian ja filosofian välillä. Nietzsche oli kiinnostunut tavasta, jolla menneisyyttä luetaan niihin tarkoituksiin, joita ihmisillä on nyt.⁷ Oman vuosisatansa kannalta Nietzscheä on pidettävä tärkeänä hermeneuttisen ajattelun kehityksessä, koska hän korosti menetelmällistä tulkitsemisen tapaa kysymyksissä, jotka koskivat ihmisen toimia. Mennyt osoittaa hyvin, että ihminen ja hänen toimensa ovat ymmärrettäviä ainoastaan, kun asetamme ne johonkin laajempaan yhteyteen, tapahtumisen kenttään, jossa tulkinnalle on osoitettu kriittiset rajat.⁸

Nietzschele menetelmällinen tulkitseminen tarkoitti kunkin ajan historiallisuutta, historiallisuuden sitoutumista ristiriitaan, joka on nykyhetken ja menneen välillä, ja tästä ristiriidasta sen esiinnostamista, millä erotetaan nythetkisen antama tulkintakehys ja tulkittava ilmiö. Nietzschen asema hermeneutiikassa tulee hyvin esille hänen ajatuksessaan dekonstruktion merkitysrakenteesta: purkamalla vallitsevia käsityksiä ja samalla paljastamalla niiden historiallista syntyä on mahdollista uudelleen herättää ja terävöittää ilmiö, joka on ollut joskus niin merki-

tyksellinen, että sen ympärille on alkanut kerääntyä merkityksenannon rikkautta ja harhapolkuja. Dekonstruktio ei ole itse tarkoitus vaan tulkinna ja ymmärtämisen ehto. Käsitellessään Iloisessa Tieteessä (*Die fröhliche Wissenschaft*) erilaisia käsittejä-mettyimiä (paha, hulluus, hyvä, ylpeys, rakkaus jne.) Nietzsche osoittaa, kuinka näissä kaikissa on takana jokin ilmiö, joka on yhtäläillä merkityksellinen nyt kuin aiemminkin, mutta joissa kaikissa samalla on eräänlainen ymmärrystä haittaava viive, joka syntyy sanojen ja käsitteiden historiallisuudesta: se, että niiden merkitys eri aikoina on asettunut ihmisen arkeen eri tavoin, tekee niistä ongelmallisia. Sanat ja käsitteet ovat meille ongelmia.

Dekonstruktioilla on oma merkitysrakenteensa, joka perustuu merkityksenannon historiallisuuteen. Me emme voi purkaa – ainakaan kovin helposti – ajattelumme perustana toimivia ymmärryksiä. Ne ovat valtarakennelmaa, jolla me olemme olemassa itsellemme tunnistettavalla tavalla. Mutta tutkijan tehtävä on kuitenkin purkaa altaan ja itseään tuke-masta tämä rakennelma ymmärtääkseen, millä tavalla hän voi tavoittaa uusia merkityksiä. Nietzschen anti hermeneuttisen tutkimuksen historiassa on juuri dekonstruktion tuominen keskeiseksi tekijäksi historiallisuuden ymmärtämistä: me emme enää ole tuomitut tulkitsemaan kaanonin mukaan, jonka mennyt antaa vaan olemme yhtäkaik tekijöitä, jotka tulkitsevat kaanonin ja luovat sille uusia merkityksiä. Tämä ei ole yksittäisen merkityksen luomista vaan uuden merkitysyhteyden avaamista. Tämä uusi on oma elämistemme tällä hetkellä.

Nietzsche julistaa useissa teksteissään ”uuden” tuloa, jopa niin hartaasti, että hänen sanomaansa voi suhtautua skeptisesti. Mutta hän oli epäilemättä tosissaan. Vaikka koko nythetkemme rakentuu tekijöistä, jotka voidaan jäännökseltä osoittaa historiallisiksi, tapaamme tulkita ja ymmärtää ei voi jäännökseltä selittää historiasta. Väliin jäävä osa, se, minkä nyt elämistemme synnyttää, on erityisen tärkeä meille. Siitä välistä rakentuu ymmärtäminen, joka harppaa yli historiallisuuden rajan.

Uusi vuosisadan vaihte, 1800–1900

Wilhelm Dilthey⁹ kirjoitti vuonna 1894, että hän on kehitellyt jonkinlaisen kuvailevan ja osittavan (analyttisen) psykologian tuolloin vallinneen konstruktivisen psykologisen asenteen tilalle.¹⁰ Dilthey oli samoilla jäljillä kuin Franz Brentano, joka *Psychologie*-kirjassaan jo 1874 julkaisi pohdintansa, joiden perusidea oli kuvailevassa psykologiassa.¹¹ Molemmat pitivät omittuisena konstruktivistista psykologiaa, joka eräällä tavalla – niin tuttuina nykyisestä yhteiskuntatieteestä – pikemminkin ”loi” ihmisen kuin ymmärsi tai tulkitse häntä. Ihmisellä ei itsellään ollut paljoakaan sanottavaa ilmiöihin, joilla häntä ”selitettiin”, koska ihminen ei ollut olemassa ennen konstruktioita. Diltheyn ajatuksena oli antaa ihmiselle kunakin aikana ensisija siten, että ihmisen aikaansaannokset – pienetkin, yksityiset, satunnaiset – toimivat ohjeina, kuinka ihmistä oli lähestyttävä tutkimuskoh-teena, koska tutkimus sitten yleisiä asioita tai yksittäisiä tapahtumia.

Brentanon ja Diltheyn ideointi sattuu samaan aikaan kuin Hermann Lotzen ja eräiden muidenkin hiljainen kriittikki kielen, logiikan ja ihmismielen tutkimustrendejä vastaan. Nämä kriitikot arvioivat vallinnutta tilannetta, jossa psykologismi, konstruktivismi ja positivistiset ajatussuunnat täysin jät-tivät huomiotta vaatimuksen, joka oli ilmaistu jo edellisessä

vuosisadan vaihteessa: ihmisen tutkimisessa on tärkeää asettaa menneisyyden ja nykyisyyden suhde oikein ja tunnistaa erityisyys, joka on ihmisessä itsessään nykyisenä mutta sekä menneeseen että tulevaan katsovana. Juuri tämä aihe sai aikaan niinkin erilaiset kritiikit kuin Lotzen *Logik* ja Diltheyn *Geisteswissenschaften*, joissa toisaalta etsittiin universaalia ja toisaalta ihmisyyttä tulkitsevaa erityisyyttä, edellinen psykologismia, jälkimmäinen konstruktivismia vastaan.

Dilthey oli kiinnostunut kahdesta asiasta: psykologian tekemisestä tieteelliseksi (idea Brentanolta), mikä tarkoittaa sen kuvailevan luonteen kehittämistä vastaamaan ihmisen vallitsevaa tilaa (ikään kuin Feuerbachin antropologiaa), ja historiallisuuden saamisesta mukaan ihmisen tutkimiseen. Hänellä on tässä vuosisadan mittainen tausta, jossa oli paikoin nostettu esille hyvinkin selvästi ihmisen erityislaatu näkemyksellisenä, maailmankuvallisena, tulkitsevana, itseään ymmärtävänä ja merkitystäyhteisiä kokonaisuuksia kokevana. Ihmistä ei voi irrottaa historiallisuudestaan eikä tulkitsemisestaan. Nämä kaksi kulkevat käsi kädessä ja synnyttävät kokonaan toisenlaisen toiminta-avaruuden kuin psykologismi ja konstruktivismi. Psykologismi näivettää ihmisen mekaaniseksi henkiseksi koneeksi, jota voi avata ja tutkia kuin laitetta, konstruktivismi antaa teoreettisille rakenteille liian villin temmellyskentän.

Historiallisuus tekee ihmisen elämisestä selvästi henkisen tapahtuman, joka ei niinkään näy tai ole kosketeltavissa: kyse on merkityksistä, joista osa on peräisin lähteistä, joita niiden kantaja ei voi tietää. Tällaisia lähteitä ovat erilaiset maailmankuvat, uskonnot, symboliset järjestelmät ja tapahtumisen ”konkreettinen” historia. Osa on peräisin yksittäisen ihmisen omasta historiasta, joka on ainutlaatuinen, satunnainen (ei noudata mitään ”juonta”) ja sidoksissa ihmisen välittömään ympäristöön. Nämä kaksi historiallisuuden lähdettä ovat yhdessä vaikuttavia, vaikka vain ensimmäistä voi selvästi dokumentoida. Jälkimmäisestä ihminen itse on yleensä melko hyvin selvillä, jos tulee sitä ajatelleeksi. Itse ihminen tulkitsee itseään ja elämänsä jälkimmäisten mukaan, koska näkee niissä elämänsä juonen vaikka juonta ei olekaan. Dilthey käyttää tästä maailmankatsomuksen käsitettä, koska kyse on melko konkreettisesti tavasta, jolla yksittäinen ihminen katselee maailmaa. Tämä katsomus antaa eräänlaisen horisontin kaikelle, mitä ihmiselle tapahtuu.

Dilthey päätyy ajatukseen, että ei ole olemassa mitään merkityksiä sellaisenaan (kuten oletetaan olevan tosiasioita) vaan vasta tulkitseminen tekee elämisestä ja sen dokumenteista jotakin. Ihmistä ei voi ”selittää”, kuten minkä tahansa konstruktion voi. Ihminen on olemassa ennen ”selittäjäänsä” ja on jo tulkinnut itsensä tavalla, joka on ainut, jonka kautta ”selittäjä” voi häntä lähestyä, mikäli selittäjä pyrkii tavoittamaan juuri sen, minkä nimeää tavoitteekseen, toisen. Ihmisen dokumentit on otettava samalla tavalla, jos tahtoo ymmärtää niiden merkitykset: dokumentitkin on jo tulkittu kertaalleen silloin, kun ne on otettu dokumentteina, jonkinlaisina ja tietynlaisina, ja siis ihmisen aikaansaannoksina, joihin on kirjattu merkityksiä, joita joku on antanut. Dokumentitkaan eivät voi olla ”tosiasioita” tai esineitä, koska me joka tapauksessa lähestymme niitä ikään kuin ne olisivat merkityskoosteita, joilla on eräänlainen ”oma tahto”, jo olemassa oleva hahmo.

Diltheylla oli vaikeuksia määrittellä omaa paikkaansa vuosisadan vaihteen filosofisessa kentässä, koska niin moni käsite oli ilmassa ja ikään kuin villinä odottamassa uusia määrittelyjä. Hän pohti, kuuluisiko hänen ajattelunsa positivismiin,

”Nietzschen asema hermeneutiikassa tulee hyvin esille hänen ajatuksessaan dekonstruktion merkitysrakenteesta: purkamalla vallitsevia käsityksiä ja samalla paljastamalla niiden historiallista syntyä on mahdollista uudelleen herättää ja terävöittää ilmiö, joka on ollut joskus niin merkityksellinen, että sen ympärille on alkanut kerääntyä merkityksenannon rikkautta ja harhapolkuja.”

sillä hän tahtoi antaa merkityksille juuri positiivisten tosiseikkojen statuksen vaikkakin näki eron, joka oli sanankäytössä tosiasian ja merkityksen välillä. Samalla tavalla hän pohti kuulumistaan fenomenologiaan, koska Edmund Husserlin *Logische Untersuchungen* näytti puhuvan samasta asiasta kuin hänenkin ajatuksensa (*Geisteswissenschaften*). Molemmissa ajan virtauksissa oli hyvää Diltheyn tarpeisiin: positivismi korosti psykisestä riippumattoman todellisuuden ensisijaisuutta, fenomenologia näytti antavan tarkan kuvailevan perustan tieto-opille lähtien tietoisuuden sisällöistä, jotka eivät olleet kuvittelu-kyvyn synnyttämiä. Molemmat näyttivät osoittavan jonkinlaista perspektiivimuutosta.

Dilthey havaitsi kuitenkin pian, ettei kumpikaan näistä tarkoittanut samaa kuin hän. Molemmat hylkäsivät historiallisuuden merkityksessä, jonka hän oli maailmankatsomuksen käsitteessä tahtonut perustaa. Positivismi hylkäsi sen hylätessään metafysiikan, koska historiallisuus näytti edellyttävän oletuksen merkityksellisistä tekijöistä, jotka eivät olleet tavoitettavissa menetelmällisin keinoin ja tiukan intersubjektiviivisesti. Fenomenologiassa taas Husserlin ”ankaran tieteen” idea¹² oli kuin sivallus Diltheyn kasvoille, koska Husserl erityisesti vaati historisista luopumista, jotta filosofia voi nousta ankaraksi tieteeksi. Vaikka Husserl tarkoitti aivan muuta¹³, Dilthey koki tämän hyökkäykseksi omaa rakennelmaansa vastaan ja koki olevansa eräänlainen fenomenologian uhri.

Dilthey kuitenkin vakiinnutti asemansa konstellaatiassa, jonka toisella puolella oli positivismi luonnontieteiden asenteena ja fenomenologia merkitysten tutkimisena. *Geisteswissenschaften* tarkoitti aloja, joilla tutkiminen kohdistui ihmisen ”hengen” aikaansaannoksiin, jotka useimmissa tapauksissa vain epäselvällä tavalla olivat kiinnittyneet johonkin aineelliseen. Diltheyta kiinnosti tapa, jolla ihmisen tekemä – ajatus, teos, esine, tapahtuma, ilmiö – sai tulkinnan eri ihmisten mielissä ja kuitenkin oli myös jokin, joka jatkoi elämäänsä ikään kuin itsenään. Vaikka hän ei uskonutkaan aivan varmasti, että näillä ilmiöillä on olemusta, hän näki jotain äärimmäisen jännittävää siinä, että ihmiset samassa maailmankatsomuksessa tulkitsivat ilmiötä saman suuntaisesti, toisissa katsomuksissa taas usein satunnaisesti ja vailla koheesiota. Hän kiinnostui niistä ehdoista, joiden vallitessa tulkinnan sama suunta saattoi syntyä, sekä niistä tekijöistä, jotka vähensivät tulkinnan koheesiota.

Ihmiset, joilla on yhteinen historia, kantavat yleensä muassaan tapoina ja tottumuksina paljon sellaista, mitä ei oikeastaan voi omaksua oppimalla. Tämä akklimatisoituminen ei ole korvattavissa millään muulla. Se muodostaa kentän, jonka sisällä ilmiöt ovat tietynlaisia. Kentän ulkopuolella ”samat”

”Hermeneutiikan historia muuttui dramaattisesti, koska Heideggerin myötä se alkoi tarkoittaa myös hermeneuttista filosofiaa, jolloin sen pätevyysalue laajeni tekniikasta ja menetelmästä koskemaan kysymyksiä, joita Dilthey ei koskaan edes nostanut kysymyksiksi, ihmisen olemisperustaa.”

ilmiöt ovat jotain aivan muuta. Von Humboldtien kirjoituksissa on jo luettavissa vahva kulttuurirelativistinen ote ja Dilthey samastuu tähän otteeseen. Yhteinen historia, siis ilmiöiden historiallisuus, antaa avaimen niiden tunnistamiseen ja ymmärtämiseen. Sellaisinaan, esimerkiksi esineinä tai teksteinä, ne ovat vain ”tosiasioita”, eikä meillä ole välineitä ymmärtää ja tulkita niitä.

Tämä nostaa historiallisuuden erityiseen asemaan. Ihmiset voivat jakaa maailmankatsomuksen keskenään, jolloin heillä on käytössään vanha ja menneeseen nähden jatkuvassa muutoksessa oleva kenttä, jolla he voivat yhä uudelleen tulkita ja ymmärtää itseään, luontoa, esinemaailmaa, rakennettua ympäristöä, ideoita ja elämisensä kutakin tapahtumista. Mennyt ei vallitse mutta kaikki on kiinni siinä: kieli, jota käytämme, on jo ollut täällä pitkään ja sen merkitykset ovat rakentuneet ajassa, samoin elämäntavat, tottumukset, moraali ja uskot. Me elämme historiallisessa, olemme itse historiallisia ja avaamme kaiken aikaa merkityksiä suhteessa historiaan.

Diltheyn erityisansio oli leimallisessa elämistodellisuuden (*Lebenswirklichkeit*) korostamisessa tulkittaessa ihmisen dokumentteja ja toimia. Hän tahtoi erottaa toisistaan luonnontieteellisen ja ihmistieteellisen tutkimuksen tulkintalähtökohdat ja -menetelmät. Kun edellinen asetti kohteensa (*Objekt, Gegenstand*) ihmisen ulkopuoliseksi, jälkimmäinen ei voinut näin tehdä vaikka olisi tahtonutkin. Dilthey näki, kuinka useissa tieteissä (esimerkiksi psykologiassa, historiassa, taiteen tutkimisessa) tosin asetettiin tutkittava ilmiö objektiksi ja saatiin näennäisesti ”tutkimustuloksia”, mutta nämä tutkimustulokset olivat vailla elämistodellisuuden merkityksiä, joita varten niiden tutkimiseen oli ryhdytty. Dilthey ymmärsi hyvin tieteellisen tutkimuksen objektiivisuuden vaatimuksen, joka oli tuottanut useissa yhteyksissä luonnontieteen kehityshyppyjä, mutta samalla hän kielsi mahdollisuuden, että ihmistiede voisi kehittyä vastaavalla tavalla.

Diltheyn *Geisteswissenschaften*, henkítieteet, oli yritys nimerä ero, mutta hänellä oli tässä selviä ongelmia. Saksan sana ”Geist” on liian monimerkityksinen ja vastikään Hegelin saastuttama. Vaikka henki ehkä erottaakin ihmisen muusta luonnosta siinä, että ihminen henkisyytensä kautta pystyy arvioimaan työnsä tuloksia ja ”kohoamaan” toiselle tasolle tarkastelemaan aikaansaannoksiaan arvioivassa mielessä, henki myös näyttää estävän teknisen, mekaanisen metodin luomisen. Dilthey oli tästä hyvin selvillä. Hän ei tarjoa *Geisteswissenschaft*-ideaansa metodina vaan ajattelun selkiyttäjänä. Metodisesti hän tahtoo vaihtaa hermeneuttisen metodin kautta, mikä tarkoittaa henkítieteiden täydentäjäksi syntyvää johdonmukaisesti etenevää tarkastelua. Tässä hän tarkoittaa nimenomaan ilmaisun ja ym-

märtämisen, sanan ja ymmärryksen väliin jäävän alueen karjoittamista kussakin ymmärtämistilanteessa erikseen.

Dilthey sitoutui niin voimakkaasti historiallisuuteen, että hänellä oli selviä ongelmia itse metodisen järjestelmän luomisessa. Suurelta osin tehtävä jäikin Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin tehtäväksi. Ongelma koski annetun ja otetun suhdetta, annetun kielen ja oman ymmärryksen vaikeaa kosketuskohtaa. Kuvauskäsitteet kuten *Lebenswirklichkeit*, *Horizont*, *Bedingungen der Lebensäußerungen* (elämisen ilmaisujen ehdot), *Weltanschauung* (maailmankatsomus) ja muut vastaavat haastoivat Diltheyn selittämään ideaansa luultavasti monimutkaisemmin kuin olisi ollut tarpeen. Toisaalta jokainen näistä kuvauksista esittää omalta suunnaltaan havainnollisesti sen, mitä olemme myöhemmin tottuneet pitämään selvänä, esiymmärryksen (*Vorverständnis*) ja paikat, joissa se ”on”.

Diltheyn kriitikot ovat kiinnittäneet huomiota hänen voimakkaaseen psykologismiinsa aikana, jolloin taistelu psykologismia vastaan oli leimallisesti esillä. Dilthey katsoi edustavansa niin erilaista psykologiaa kuin muut, ettei häneen osunut psykologismi-kiista. Joka tapauksessa hän oli selvästi 1800-luvun kasvatti siinä, että hän uskoi vakaasti tietynlaiseen ihmisluontoon, jonka avulla hän selitti mahdollisuutemme ymmärtää toisiamme. Hänelle toisen ymmärtäminen oli itsen uudelleenlöytämistä toisessa, mikä kertoo dramaattisesti toisenlaisesta ajattelutavasta kuin hänen tärkeimmillä kehittäjillään, Heideggerilla ja Gadamerilla.

Fenomenologian haaste

Edmund Husserl kävi tapaamassa Wilhelm Diltheyä maaliskuussa 1905, kun Husserlin *Logische Untersuchungen* oli jo kappoissa ja arvioitu. Tämä tapaaminen oli tärkeä monessa suhteessa. Dilthey oli erällä tavalla sivussa akuutista akateemisesta keskustelusta ja nousevan tähden, Husserlin, vierailu oli merkittävä tunnustus. Husserl itse kiittää Diltheyä oman ajattelunsa kehittymisestä, erityisesti hyppäyksessä teokseensa *Ideen zu einer reinen Phänomenologie (Vol I)*. Dilthey on Husserlille uudenlaisen filosofian esitaistelija. Dilthey oli tämän kyllä jo kokenutkin: hänen teoksensa olivat saaneet akateemisissa yhteyksissä yleisesti niin happaman vastaanoton, että kyse saattoikin olla vain uudesta! Joka tapauksessa Dilthey näki myös Husserlissa, kuten aiemmin Brentanossa, älyllisen liittolaisen. Husserl tarkasteli hengen toimintaa kuvailevalla tavalla, joka selvästi erosi 1800-luvun perinteestä ja periaatteesta teki mahdollisiksi ihmistieteiden oman lähestymistavan.

Mutta Husserl oli pistävä kirjoittaja ja Dilthey koki Husserlin hyökkäyksen historismia vastaan hyökkäyksenä itseään vastaan. Yllä mainittu konflikti on hermeneutiikan kehityksen kannalta mielenkiintoinen, koska se erotti selvästi toisistaan Husserlin ja Diltheyn (joka kuoli samana vuonna, 1910), ja samalla näytti, kuinka samasta kysymyksestä kummankin ajattelu oli lähtöisin. Husserlille historismi ei ollut samaa kuin historiallisuus: edellinen oli asenne, joka kielsi objektiiviset merkitykset ja relativoi kaiken aikaan sidotuksi, kun taas jälkimmäisessä myönnetään, että merkitykset ovat syntyneet ajassa mutta voivat silti sisältää jotakin, joka on muuttumatonta. Fenomenologian alkutaival on juuri tämän eron kuvaamista, aina Husserlin *Philosophie der Arithmetik* -kirjasta alkaen. Kuitenkin juuri *Logische Untersuchungen* -kirjan luvut IV ja V vasta osoitivat kaikille ymmärrettävästi, kuinka olennaista niin moraalisen kuin älyllisenkin nihilismin vastustamisen vuoksi on, että

etsitään muuttuviin merkityksiin sisältyviä pysyviä piirteitä. On epäolennaista, kutsutaanko niitä universaaleiksi, eideettiseksi piirteiksi vaiko olemuksiksi; olennaista on, että historiallisuus sisältää mahdollisuuden relativismin ja nihilismin ylittämiseen.

Fenomenologia kulki monessa suhteessa Diltheyn ja Nietzschen osoittamaan suuntaan ja on sen vuoksi tietyiltä osin hermeneutiikan historiaa.¹⁴ Husserl esittää *Ideen*-teoksen kolmessa niteessä oman tulkintansa ihmistieteiden ja luonnontieteen erosta, historiallisuuden asemasta kummassakin sekä uuden kehityksen yksittäisen mielen, sanan ja kommunikaation perustasta. Vaikka kehitysmä on suoraa jatkoa *Logische Untersuchungen* -teoksen luvulle V, siinä on mukana painotuksia, jotka ovat sukua Diltheylle; tosin Husserl ei puhu ihmisestä yleensä vaan juuri tietystä historiallisesta ihmisestä, jonka tietoisuuden sisällöt rakentuvat tämän ihmisen akuutissa suhteessa maailmaan ja leimautuvat juuri tämän ihmisen kokemuksen historiallisuudesta. Toisaalta maailman historiallisuus on mukana sekä tämän ihmisen historiallisuudessa että koettavassa ja lisäksi kokemuksen rakenteessa. Husserl huomasi tässä, kuinka mutkikas Diltheyn antama tehtävä oli. *Ideen*-teos ei anna vastauksia kaikkiin asettamiinsa tehtäviin, koska historiallisuuden ja eideettisen (tai universaalien) suhde avautui yhä uudelleen ongelmallisena.

Husserl palaa teemaan kahdessa teoksessa, *Krisis der europäischen Wissenschaften* ja *Formale und transzendente Logik* (1930-luvulla). Näissä kirjoissa hän antaa tarvittavat vastaukset. Krisis-teos on vastaus historiallisuuden asemaan: Husserl päätyy ajattelemaan, että kaikki tieteiden ehdot, sisällöt ja toteutumat ovat historiallisia, ja että minkä tahansa tieteen arvioiminen (”totuus”) edellyttää sen elämismailman (vertaa ”elämisedellisuus” Diltheyllä) mukaanottamisen. Elämismailma on elämisessä esille tulevien ja tutkimuksen kohteiksi joutuvien ilmiöiden historiallisuutta, horisontti, jossa kaikki tapahtuu. Tutkijalle elämismailma on yhteinen, kommunikotavissa oleva maailma, johon sisältyvät niin kieli, tieteelliset käytännöt, loogiset ja matemaattiset apuvälineet kuin hänen oma yksityinen todellisuutensaakin. *Logik*-teoksessa Husserl purkaa yksittäisen ihmisen todellisuuteen (jota aiemmin kutsuttiin ”tietoisuudeksi”) kuuluvat rakenteelliset tekijät muotoon, jossa voimme ymmärtää niiden välttämättömyyden ja ei-historiallisuuden. Voisi kuvitella, että Dilthey olisi hyväksynyt *Logik*-teoksen konseptin, koska se antaa mahdollisuuden ajatella ihmisellä olevan yleisen ”ihmislunnon”, vaikka Husserl ei näin väitäkään.

Eteenpäin

1900-luvun alkupuolella syntyy myös vahvoja ei-historiallisia teorioita, jotka haastavat niin hermeneutiikan kuin fenomenologiankin. Ferdinand Saussuren yleinen kielitiede (1915)¹⁵ ja Sigmund Freudin tutkimus hysteriasta¹⁶ olivat kumpikin rakenteellisen epähistoriallisen tarkastelutavan malleja, joilla oli suuri merkitys relativoin ja historiallista korostavan tarkastelutavan kritiikissä. Niinpä hermeneuttisen ajattelutavan kehitys ei voinut enää nojata vain hengentieteelliseen erityislaatuun vaan se edellytti vakavampaa filosofista otetta. Husserlin jälkeen Martin Heidegger ja Hans-Georg Gadamer jatkoivat Diltheyn ja Husserlin asettamaa tehtävää, rydyttä-mällä sitä erityisesti Nietzschen avulla. Hermeneutiikan historia muuttui dramaattisesti, koska Heideggerin myötä se alkoi tarkoittaa myös hermeneuttista filosofiaa, jolloin sen pä-

tevyysalue laajeni tekniikasta ja menetelmästä koskemaan kysymyksiä, joita Dilthey ei koskaan edes nostonut kysymyksiksi, ihmisen olemisperustaa.

Viitteet

- Alexander (1769–1859) ja Wilhelm (1767–1835) von Humboldt vaikuttivat monin tavoin aikansa akateemisessa maailmassa. Edellinen oli luonnontieteilijä ja tutkimusmatkaja, jälkimmäinen kielitieteilijä ja valtiomies. Molempien kirjoitukset ovat edelleen kiihdyttävää ja inspiroivaa luettavaa, koska molemmat olivat kiinnostuneita kaikesta, mitä ympärillään näkivät ja vailla myöhempien aikojen kainoutta teoretisoivat joka aiheesta uusia lauselmia.
- Friedrich Schleiermacher (1768–1834), teologi, kasvatustieteilijä ja romantiikan filosofi.
- Ulrich Wilamowitz-Möllerndorff (1848–1931).
- Ludwig Feuerbach (1804–1872).
- Katso: Ludwig Feuerbach, *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Toim. Von Walter Jaeschke & Werner Schuffenhauer. Meiner, Hamburg 1996. Tässä kokoelmassa ovat tärkeimmät ”uutta filosofiaa” koskevat tekstit.
- Friedrich Nietzsche (1844–1900).
- Tämä tulee painokkaasti esille erityisesti tekstissä *Unzeitgemässe Betrachtungen I–IV*.
- Nietzscheä kritisoidaan usein paatoksellisuudesta ja epäohjonmukaisuudesta, mutta esimerkiksi *Die Geburt der Tragödie* on erinomainen osoitus menetelmällisen tulkinnan toteuttamisesta. Nietzsche itse kiinnittää lukijan huomion asiaan tekstissään *Menschliches, Allzumenschliches*, kun hän pohtii uskonnollisen kultin, korkeakulttuurin ja moraalien syntymekanismeja: hän käyttää omalle ajalleen uudella tavalla yleisen, käsitteellisen selittämisen ja kokemuksellisen, yksityisen tulkitsemisen vuorottelemista, jossa lukijan ymmärrys kasvaa vaikka lukija ei vakuuttuisikaan Nietzschen argumenteista. Olennaista on vuorottainen palaaminen yleiseen ja yksittäiseen ja niiden edeltävään todistusvoimaan uudessa tekstiyhteydessä.
- Wilhelm Dilthey (1833–1911), vapaa kirjailija, myöhemmin professorina Baselissa, Kielissä, Breslaussa ja opetti myös Berlinissä 1882–1905. Tutkimus Schleiermacherista (1870) ja perään *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Geschichte* (1883). Muut tärkeät tekstit ovat *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900) ja *Das Erlebnis und Dichtung* (1906). Kootut teokset, *Gesammelte Schriften*, alkoi ilmestyä 1961.
- Wilhelm Dilthey, *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* (1894). *Gesammelte Schriften*. Band V. B. G. Teubner, Stuttgart 1982.
- Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1874.
- Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. 1910.
- Husserl tarkoitti historisilla relativoin puhutapaa, joka määritelmänomaisesti kieltää ilmiöiltä kaiken eideettisen pysyvyyden ja siis meiltä mahdollisuuden saavuttaa ilmiön olemusta koskevaa tietoa. Hän ei tarkoittanut väittää, että ilmiöt ovat historiattomia vaan korosti, että historiallisuus on kietoutumista, jossa ilmiöt, me ja kaikki tapahtuminen synnyttävät merkityksiä, joita voi tavoittaa myös muulla tavalla kuin relatiivoiden. Ilmiön katseleminen, fenomenologian perusstrategia, on juuri tämän kietoutumisen tarkastelemista ja siinä sen erottamista, mikä ei ole relatiivista vaan ilmiön itsensä kannalta – siis tunnistuspiirteensä – muuttumatonta siinä mielessä, missä ilmiö on juuri tämä ilmiö eikä jokin muu.
- Eräät Husserlin oppilaat – mm. Roman Ingarden, Edith Stein ja Hedwig Conrad-Martius – pitivät tätä liittoa tai vaikutusta vahingollisena fenomenologialle ja suuntasivat toisaalle. Kahden fenomenologian taitteessa Husserl itse seurasi kumpaakin väylää ja aiheutti suurta hämminkiä. Ainoastaan hänen kartesiolaisesta viihtymyksestään kaikki olivat samaa mieltä: se ei sopinut kenenkään pirtaan.
- Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*. Paris 1915.
- Sigmund Freud, *Studien über Hysterie*. Wien 1895.