



Tietämisestä olemiseen

Oppikirjoissa ja yleisesityksissä hermeneuttisen filosofian kehitys 1900-luvun alkupuolella on ollut tapana kiteyttää murrokseen, jonka myötä tapahtui siirtymä epistemologisesta ja metodologisesta hermeneutiikasta eksistentiaalis-ontologiseen hermeneutiikkaan. Ensin mainitun suuntauksen puitteissa pyrittiin rakentamaan ihmistieteille tai hengentieteille (*Geisteswissenschaften, sciences de l'esprit*) sekä epistemologinen perusta että tiedollisen varmuuden takaava metodologia. Tämän ajattelutavan paradigmaattisiksi edustajiksi mainitaan usein Friedrich Schleiermacher ja Wilhelm Dilthey. Myöhempää epistemologista ja normatiivis-metodologista hermeneutiikkaa ovat edustaneet mm. Emilio Betti ja E. D. Hirsch. Eksistentiaalis-ontologinen hermeneutiikka puolestaan alkoi Martin Heideggerin myötä 1900-luvun alkupuoliskolla ja kehittyi huippuunsa Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikassa toisen maailmansodan jälkeen. Tämä ns. ontologinen käänne muutti hermeneutiikan kysymyksenasettelut koskemaan tulkittamisen ja ymmärtämisen eksistentiaalis-ontologisia mahdollisuusehtoja.

Em. jaottelu ei kuitenkaan välttämättä ole erityisen onnistunut kuvaus hermeneutiikan historiallisesta kehityksestä 1900-luvulla eikä myöskään nykyisistä temaattisista jakolinjoista. Diltheyä ja varsinkaan Schleiermacheria ei voida ilman väkivaltaa palauttaa pelkiksi ihmistieteiden epistemologian ja

JARKKO TONTTI

SINNE JA TAKAISIN — HERMENEUTTISEN FILOSOFIAN SEIKKAILUT 1900-LUVULLA

*Cum legerem, per me ipse cognovi.
Augustinus
De utilitate credendi 17.*

normatiivisten tulkintaoppien kehittäjiksi, vaikka heidän teostensa reseptiohistorian ja myöhemmän tulkintatradition myötä nämä puolet heidän ajattelustaan onkin nostettu keskeisiksi. Schleiermacherin ja Diltheyn kirjoituksissa normatiivisella metodologialla ja ihmistieteiden epistemologian pohdinnalla oli kyllä tärkeä rooli, mutta he molemmat harrastivat myös nykyperspektiivistä kiintoisia tarkasteluja mm. kielestä, historiallisuudesta ja dialektiikasta.¹

Vaikka irtaantuminen Schleiermacherista ja Diltheystä perustui ainakin osittain heidän ajatustensa hajanaiseen ja tar koitushakuiseen tulkittamiseen, Heideggerin varhaisfilosofian myötä alkanut eksistentiaalis-ontologinen suuntaus hermeneutiikassa on silti yksi 1900-luvun filosofian keskeisimmistä innovaatioista.² Schleiermacheria ja Diltheyä osuvampi kritiikin kohde ontologisesti ja eksistentiaalisesti suuntautuvalla hermeneutiikalle onkin löydettävissä erityistieteiden piirissä esitetyistä tulkintaopeista, joista oikeudellinen hermeneutiikka on tyypillinen esimerkki. Juridinen hermeneutiikka on ainakin 1800-luvulta saakka rajoittunut pääasiassa normatiivisten osviit tojen esittämiseen laintulkinnalle. Se on pyrkinyt esittämään lainlukijoille ohjeita, joita noudattamalla oikeudellisten tekstien oikean merkityksen on määrä löytyä, esikuvanaan Friedrich von Savignyn lähes 200-vuoden ikäiset laintulkinnan kaanonit,

joiden vaikutus edelleen näkyy juridiikan oppikirjoissa toistelulaisissa laintulkinnan ohjeissa. Myös teoreettisemmin suuntautuneen ns. oikeusteorian valtavirta on pääasiassa pysähtynyt ka peasti ymmärrettyihin epistemologis-metodologisiin kysymyksenasetteluihin, jotka Heideggerin ja Gadamerin ajattelun näkökulmasta ovat olleet jälkijättöisiä jo usean vuosikymmenen ajan.³

Jo neljä vuotta ennen *Olemisen ja ajan* ilmestymistä pitämässään luennoissa Heidegger esitti irtaantumista hermeneutiikasta termin tavanomaisessa merkityksessä, oppina tekstien tulkinnasta.⁴ Heideggerin mukaan hermeneutiikkaa ei pidä ensisijaisesti käsittää oppirakennelmana niistä tekniikoista ja tietoisuuden prosesseista, joiden kautta tietämistä tavoitteleva subjekti pyrkii oikeaan ymmärrykseen tulkittamisen kohteesta. Tämän tavanomaisen hermeneutiikan (esim. ei-filosofisen teologisen ja juridisen hermeneutiikan) keskeinen tavoite oli – ja on osaksi edelleen – selvittää, miten subjekti voi ymmärtää tekstin merkityksen. Heideggerin myötä tämä ongelma korvautuu kysymyksellä 'Miten sellainen olento, jonka oleminen muodostuu ymmärtämisestä, on maailmassa?' Hermeneutiikasta tulee näin osa-alue ymmärtäen eksistoinvan olennon, täälläolon – *Daseinin* – analytiikasta. Toisin sanoen, kun hermeneutiikkaa lähestytetään olemiskysymyksen kautta, ymmärtäminen (*Verstehen*) on eksistentiaali, yksi täälläolon olemisen rakennemomentti. Havaitseminen, väittäminen, tulkittaminen ja yleensäkin kaikki tietoisuuden tietoiset operaatiot ovat vain ymmärtämisen johdannaisia, ne edellyttävät ja ovat riippuvaisia ymmärtämisestä täälläolon tapana olla maailmassa.⁵

Tarkemmin Heidegger luonnehtii ymmärtämistä avautuneisuuden (*Erschlossenheit*), olemiskyvyn (*Seinkönnen*), luonnoksen (*Entwurf*) ja heitteisyyden (*Geworfenheit*) käsitteiden kautta. Ymmärtämisenä täälläolo on maailmassa minkä tähden –suhteissa (*Worumwillen*) eli avautunut jotakin kohden. Ymmärtäminen on siten avautuneisuutta, ja samalla jokin tietty minkä tähden –suhde on avautunut. Täten ymmärtämisessä on, faktisuuden lisäksi (ts. sen, että ymmärtäminen tapahtuu aina kulloisenkin täälläolon olemisessä) keskeistä se, että täälläolo on maailmassa mahdollisuutena. Ja mahdollisuus täälläolon eksistentiaalina on jälleen välttämättä edellytetty esimerkiksi modaalisissa ja loogisissa mahdollisuuden ja välttämättömyyden käsitteissä. Jotta yleensäkin voimme puhua mahdollisuuden ja välttämättömyyden loogisista kategorioista, meidän on edellytettävä mahdollisuus täälläolon eksistentiaalina. Olemiskyvynä, jota täälläolo on, täälläololla on mahdollisuuksia, jotka se voi esimerkiksi ohittaa. Täälläolo voi myös tarttua mahdollisuuksiinsa tai tehdä virheitä niiden kanssa. Ja kaikki nämä ontiset täälläolon mahdollisuusluonteen ilmentymät edellyttävät olemiskyvyn eksistentiaalis-ontologisena täälläolon olemisen välttämättömänä rakennemomenttina. Ymmärtäminen on Heideggerin mukaan täälläolon olemiskyvyn olemista.⁶ Toisin sanoen, olemiskyvyn olemisen – ymmärtämisen – myötä täälläololle avautuu se, mihin täälläolo kulloinkin kykenee mahdollisuuksiinsa.

Äkkiseltään Heideggerin väite yhteydestä mahdollisuuden, olemiskyvyn sekä ymmärtämisen välillä ei välttämättä tunnu vakuuttavalta. Mutta kun ymmärtäen olemisen pohdintaan tuodaan mukaan luonnoksen käsite, keskeisajatus tulee päivänvaloon. Ymmärtäminen eksistentiaalina ja täälläolon olemiskyvyn olemisenä sisältää luonnoksen (*Entwurf*): ymmärtävänä täälläolo luonnostaa (tai pikemminkin luonnostuu) ympäristönsä, täälläolo projisoi ja suuntautuu ympäristöönsä. Kielelli-

sestä näkökulmasta tämä voidaan käsittää myös niin, että täälläolo projisoi jatkuvasti (tiedollisesti vajavaisia) merkityksiä ympäristöönsä. Täälläolon olemisen heitteisyyden (*Geworfenheit*) myötä tämä luonnostaminen ei ole mikään tietoisuuden kontrolloitu operaatio, vaan ymmärtäminen ja luonnos ovat jotakin, joka tapahtuu, koska täälläolo on maailmassa niin kuin se on. Jatkuvasti syntyvien (ja kognitiivisesti vajavaisten) luonnosten kautta täälläolo olemiskykynä kuitenkin saavuttaa tilansa, jossa se konkretisoituu. Koska täälläolo ymmärtävänä projisoi ja luonnostaa merkityksiä ympäristöönsä ja on itsensä ulkopuolella, se on samalla mahdollisuus ja potentiaalisuus. Toisin sanoen, ymmärtämisenä ja olemiskykynä täälläolo on 'enemmän' kuin se on, vaikkakin tämä 'enemmän' jää 'vain' mahdollisuudeksi (vaikkakin samalla välttämättömäksi rakennemomentiksi) täälläolon olemisessä. Ymmärtämisenä täälläolo projisoi ja luonnostaa olemisensä mahdollisuuksiin. Luonnos paljastaa sen mikä tekee mahdolliseksi.⁷

Täälläolon eksistenssi määrittyy siis keskeisesti sen kautta, että se on itsensä ulkopuolella (eli se on ekstaattinen), vastakohtana tavanomaiselle, 'suljetulle' subjektin käsitteelle, jonka olemus on 'ulkomaailmaa' puolueettomasti havainnoivan persoonan maailmasta irrallinen tietoisuus. Heideggerin mukaan täälläolon olemisen on päinvastoin rakenteellisesti, aina ja välttämättä, avautuneisuutta maailmaan, ts. täälläolon olemisen on avautumista. Kuten tunnettua, Heideggerin yksi päätavoite onkin ylittää subjektin ja substanssin käsitteet sellaisina kuin ne ovat hallinneet länsimaisen filosofian historiaa. Substanssista tietoa tavoitteleva tulkitseva subjekti oli (ja on edelleenkin) myös hermeneutiikan epistemologisten ja metodologisten suuntausten perusrakenne. Heideggerin mukaan sen sijaan täälläolo on pikemmin paikka, jossa olemiskysymys tapahtuu. Se on oleva, joka on sillä tavalla, että se ymmärtää jotakin sellaista kuin olemisen.⁸ Kukin olemisen täällä on siis aina yksittäistä, konkreetista ja faktista eli kaikki olemisen on jonkin olevan olemista. Varhainen Heidegger kutsuukin täälläolon olemista kysyvää filosofiaa faktisuuden hermeneutiikaksi.⁹

Tulkitseminen (*Auslegung*) puolestaan on Heideggerin hermeneutiikassa perustettu eksistentiaalisesti ymmärtämisessä. Se on ymmärtämisessä luonnostettujen ja projisoitujen mahdollisuuksien työstämistä ja tarkentamista. Toisin kuin ymmärtäminen eksistentiaalina ja täälläolon olemisen konstituenttina tietoisessa tulkittamisessa jotakin ymmärretään jonakin. Tämä 'Etwas als Etwas' konstituoii ymmärretyn eksplisiittisyyden, joka tulkittamisessa työstetään esiin. Käsitämme esimerkiksi materiaalisen objektin tuolina tai pöytänä eli tulkittamme ne ja 'paloittelemme' ne kun määrittelemme ne tulkinnassa jonakin tai joiksikin (*als Etwas*). Mutta on tärkeätä huomata, että tulkittessaan jotakin jonakin täälläolo ei automaattisesti anna tai liitä merkityksiä tulkittamisen kohteeseen. Kun täälläolo esimerkiksi kohtaa esineitä ympäristössään, ne ovat jo osa mukautuvuuskokonaisuutta (*Bewandtnisganzheit*), joka on jo etukäteen paljastunut täälläololle aina jollakin tavalla. Tulkittamisen kohteen olemisen aina jo mukautuneena rajoittaa siten tietoisuuden tulkittamisen mahdollisuuksia. Myös tietoinen jonkin tulkittaminen jonakin on aina alistainen sille, että täälläolo kohtaa kaiken jo-tulkittuna. Kaikki tulkittaminen perustuu siis johonkin, joka meille on jo hallussamme (*Vorhabe*), ennakkonäkymään kohteen kokonaisuudesta (*Vorsicht*) ja johonkin, jonka käsitämme etukäteen ja joka meillä on 'otteessamme' etukäteen, esikäsitukseen (*Vorgriff*). Tulkittaminen ei siis ala (eikä se edes käsitteellisesti voi koskaan alkaa) in vacuo, vaan, kuten

Gadamer myöhemmin asian on muotoillut, kaikkea tulkittamista ehdollistavat kohdetta koskevat ennakkoluulot ja ennakkovastaukset (*Vorurteil*), jotka juontuvat täälläolon ymmärtävästä, projektiivisesta ja historiaan heitetystä tavasta olla maailmassa.¹⁰ *Als*-rakenteensa (jotakin jonakin) lisäksi tulkittaminen perustuu täten aina *Vor*-rakenteeseen (jo edeltä).

On siis tärkeätä huomata, että Heidegger ei sinänsä kritisoisi 'virheellisinä' niitä pohdintoja, jotka käsittelevät tulkittamisen epistemologiaa ja metodologiaa ihmistieteissä, vaan pyrkii ennen kaikkea esittämään ne välttämättömät ehdot, jotka on edellytettävä, jotta nämä pohdinnat ja ihmistieteet yleensä olisivat mahdollisia. Koska täälläolo voi esimerkiksi ihmistieteellistä (humanistista tai yhteiskuntatieteellistä) tutkimusta tehdessään tulkita 'jotakin jonakin', on edellytettävä ymmärtäminen, avautuminen, luonnos ja olemiskyky täälläolon olemisen peruskonstituentteina.

Heideggerin varhaisen ajattelun sekä *Olemisen ja ajan* pohjalta voimme erottaa neljä erityyppistä tapaa käsittää termi hermeneutiikka:

- 1) Hermeneutiikka tulkittamisena arkikielisessä, jäsenymättömässä merkityksessä (*Geschäft der Auslegung*) eli tulkittaminen *sensu largo*, joka kuitenkin sisältää itsessään esiontologisessa muodossa viitteitä hermeneutiikasta filosofisessa mielessä.
- 2) Hermeneutiikka fundamentaaliontologiana eli niiden mahdollisuusehtojen työstämisenä, joihin kaikki ontologinen tutkimus perustuu.
- 3) Faktisuuden hermeneutiikka eli täälläolon olemisen tulkittaminen, eksistenssin eksistentiaalisuuden analytiikka.
- 4) Hermeneutiikka historiallisten ihmistieteiden (*Geisteswissenschaften*) metodologiana ja epistemologiana.

On kuitenkin huomattava kohtien kaksi ja kolme välinen kiinteä yhteys. Koska täälläolo on ainoa oleva, joka voi kysyä olemista, kaikki ontologia on faktisuuden (eli kulloisenkin täälläolon olemisen) itsetulkintaa.¹¹ Hermeneuttinen filosofia on Heideggerille täten ensisijaisesti eksistentiaalis-ontologinen tehtävä. Mutta samalla se on ihmistieteiden perustan kysymistä, jolloin esimerkiksi täälläolon olemisen historiallisuus sisältää suoran yhteyden (koska se asettaa mahdollisuusehdot), kaikkien ihmistieteiden historialliseen, menneeseen sidottuun luonteeseen.

Ajallisuuden kytkeytyminen tulkintaan ja ymmärtämiseen onkin yksi 1900-luvun hermeneutiikan keskeisiä kysymyksiä, jonka myötä on nähdäkseni myös havaittavissa Heideggerin filosofiaan sisältyvä murtuma ja heikkous. Kuten tunnettua, Heidegger käsittelee historiallisuutta Dilthey'n hermeneutiikan pohjalta ja tätä seuraten myös toteaa kaikkien ihmistieteiden tai humanististen tieteiden historiallisen luonteen.¹² Heidegger kuitenkin laajentaa kysymyksen koskemaan täälläolon olemisen ajallisuutta yleensä. Olemisen ja ajan toinen jakso käsittelee täälläoloa ja ajallisuutta siitä näkökulmasta, että aika on "tuotava esiin kaiken olemisymmärryksen ja olemisen tulkinnan horisonttina."¹³

Eksistentiaalisesti ajallisuus on täälläolon olemisen huolena (*Sorge*) mieli, toisin sanoen, ajallisuus on ehto sille, että avautuneisuudessaan maailmaan täälläolon olemisen on huolta. Ajallisuus huolen mielenä määrittäytyä tarkemmin Heideggerin mukaan täälläolon olemisenä kohti kuolemaa (*Sein zum Tode*); täälläolon olemisen on kuolemista eli 'täälläolo kuolee koko ajan'. Termit tulevaisuus ja mennyt puolestaan eivät tarkoita

Heideggerille sitä, mitä niillä tavanomaisessa kielenkäytössä ymmärretään eli menneitä tapahtumia tai nyt-hetkeä, joka ei ole vielä tullut 'aktuaaliseksi'. Heideggerin eksistentiaalis-ontologisesta näkökulmasta tulevaisuus tarkoittaa tulemistä kohti (*Zu-kunft* erotettuna termistä *Zukunft*). Tulevaisuus tulemisena viittaa täälläolon mahdollisuuteen tulla itseään kohti eli mahdollisuuteen autenttiseen olemiseen kuolemaa kohti olemisen kautta ja tämä itsensä edellä oleminen muodostaa täälläolon tulevaisuudellisuuden. Mutta tulevaisuus tai tulevaisuudellisuus (itsensä edellä oleminen kohti kuolemaa) on Heideggerin mukaan mahdollista vain, koska täälläolo on kuten se on ollut, se on aina jo oma 'olleisuutensa' (*Gewesen*). Vain siinä määrin kuin täälläolo on ja omaksuu alkuperäisesti olleisuutensa, voi se tulla itseään kohti tulevaisuudellisesti eli olla kohti kuolemaa.¹⁴ Täälläolo sijaitsee olleisuuden ja tulevaisuudellisuuden välissä ja suuntautuu nykyisyydessään molempia kohti.

Huolimatta tästä perusrakenteesta Heidegger asettaa tulevaisuuden olleisuutta tärkeämpään asemaan. Kuolemaa kohti oleminen edelläkäyntinä määrittää kaikkein keskeisimmin täälläolon olemista huolena ja siis ajallisuuden mieltä. "Olleisuus polveutuu tietyllä tavalla tulevaisuudesta", Heidegger tiivistää kantansa.¹⁵ Tämä painotus kuitenkin jättää kysymyksen täälläolon syntymästä avoimeksi. Mistä ja miten sellainen oleva, jonka oleminen on kuolemaa kohti olemista, on tullut? Kuinka täälläolo syntyy tai kehkeytyy eli tulee maailmaan ensimmäistä kertaa? Eikö syntyminen ole mahdollisuusehto sille, että voimme kysyä kuolemaa; ominta, riippumattominta ja sivuuttamattominta mahdollisuuttamme, kuten Heidegger kuoleman määrittelee? Eikö syntyminen, joka - toisin kuin kuolema - jäsentyy välttämättä toisen kautta, johda myös kysymään täälläolon ja toisen suhdetta uudella tavalla? Eikö syntyminen ensisijaisuus pakota meidät myös myöntämään, että olleisuus on keskeisempi täälläolon ajallisuuden konstituutiomomentti kuin tulevaisuus? Nämä kysymykset, jotka Heidegger jättää hyvin vähälle huomiolle ottaessaan täälläolon ikään kuin 'annettuna' tai 'jo-maailmaan-tulleena' (ei kuitenkaan 'valmiina') tutkimuksensa kohteeksi, johtavat meidät kahden 1900-luvun hermeneuttisen filosofian edelleen kehittäjän teemoihin. Hans-Georg Gadamerin ajattelussa historiallisuus, mennyt ja niihin liittyvä tradition käsite (joka ei siis ole enää Heideggerin olleisuutta) saa tulevaisuutta keskeisemmän sijan, ja Paul Ricœurin viimeisimpien töiden kautta voimme avata kysymyksen täälläolon syntymästä eli Ricœurin termeillä itseyden narratiivisesta kehkeytymisestä ja myös kysymyksen muistista ja unohduksesta, jotka samoin suuntaavat tarkastelun painopisteen tulevaisuudesta menneeseen täälläolon olemisen ehtojen asettajina.¹⁶

Ymmärtämisen ja tulkitsemisen mahdollisuusehdot

Äskettäin huomattavan iän saavuttaneena kuollutta Hans-Georg Gadameria ei ole turhaan pidetty päättyneen vuosisadan merkittävimpanä hermeneuttisen filosofian edustajana. Hänen tunnetuin teoksensa *Wahrheit und Methode* on vakiintunut klassikoksi, johon toistuvasti viitataan, ei vain filosofisissa keskusteluissa, vaan miltei pä kaikkien ihmistieteiden tieteen-reettisissä pohdinnoissa.

Ryhtymättä seuraavassa ns. Gadamer-eksegeesiin ehdotan tulkintaa, jonka mukaan Gadamerin hermeneutiikkaa voidaan lukea kolmen keskeisen ymmärtämisen mahdollisuusehdon, kielellisyyden, historiallisuuden ja konfliktuaalisuuden ekspli-

"Tulkitseminen ei siis ala in vacuo, vaan, kuten Gadamer myöhemmin asian on muotoillut, kaikkea tulkitsemista ehdollistavat kohdetta koskevat ennakkoluulot ja ennakoarvostelmat, jotka juontuvat täälläolon ymmärtävästä, projektiivisesta ja historiaan heitetystä tavasta olla maailmassa."

kointina. Tai pikemminkin kahden, koska näistä kolmesta konfliktuaalisuus on 'läsnä' Gadamerin hermeneutiikassa vain 'poisaolonsa' kautta. On nähdäkseen perusteltua väittää, että kaiken tulkitsemisen ja ymmärtämisen edellyttämään täälläolon kielellisyyteen ja historiallisuuteen sisältyy eksistentiaalis-ontologinen konfliktuaalisuus, joka on laiminlyöty teema Gadamerin ajattelussa, samoin kuin täälläolon syntymä on Heideggerin 'unohtama' täälläolon olemisen rakennemomentti.¹⁷

Kielellisyyden universaalisuus, jonka esitän olevan tulkitsemisen ja ymmärtämisen ensimmäinen mahdollisuusehto, on koko Gadamerin tuotannon läpikulkeva teema. Vaikka Gadamer tunnetusti kritisoikin toistuvasti Schleiermacheria, tämä lähtökohta on heille yhteinen. Kielellisyyden universaalisuus tiivistyy siihen sinänsä varsin itsestään selvään lähtökohtaan, että ei ole olemassa neutraalia, puolueettoman tarkkailijan asemaa kielen ulkopuolella:

"... daß es keine gesellschaftliche Wirklichkeit mit allen ihren realen Zwängen gibt, die sich nicht ihrerseits wieder in einem sprachlich artikulierten Bewußtsein zur Darstellung bringt. Die Wirklichkeit geschieht nicht „hinter dem Rücken der Sprache“, sondern hinter dem Rücken derer, die sich anmaßen, die Welt ganz zu verstehen..."

Kuten Gadamer asian kokoavasti ilmaisee: 'Oleminen, joka voidaan ymmärtää on kieli'.¹⁸ Eksistenssin kielellisyyden myötä hermeneuttisen filosofian tehtävä on reflektoida täälläolon faktisena itsetulkintana alkuperäistä kielellisyyttä, jonka myötä niin luonnolliset kuin keinotekoisetkin kielet voivat muodostua. Eksistentiaalis-ontologisen kielellisyyden takia, joka siis on ontisten kielten olemisen mahdollisuusehto, myös filosofia voi elää vain kielessä ja kielestä, "Die Philosophie lebt in und von der Sprache", kuten Arthur Kaufmann vuorostaan on asian ilmaissut. Kielellisyys on raja, jota filosofia voi kysyä, mutta jota sekään ei voi ylittää: Sitä mitä on, ei voida koskaan täysin ymmärtää.¹⁹

Kielellisyyttä tulkitsemisen ja ymmärtämisen ensimmäisenä mahdollisuusehtona voidaan täsmentää hermeneuttisen kehän (*Der hermeneutische Zirkel*) käsitteellä, joka on ollut hermeneuttisen ajattelun keskiössä aina Schleiermacherista ja Diltheysta lähtien.²⁰ Tämän problematiikan kautta painottuu se, että kaikessa tulkitsemisessä ja ymmärtämisessä (myös eksistentiaalis-ontologisessa mielessä) osien ja kokonaisuuden suhde on kehämäinen. Voimme ymmärtää jonkin tietyn osan tulkitsemisen kohteesta vain kokonaisuuden (ns. kon-tekstin) osana. Esimerkiksi sana voidaan ymmärtää vain osana lausetta, lause vain osana tekstiä, teksti vain osana kulttuurista traditiota. Mutta kokonaisuus ei ole tulkitsevalle subjektille valmiina annettu, vaan se voi konstituoitua vain osien tulkitsemisen myötä. Tämä



”Habermasin Gadameria vastaan esittämä väite hermeneutiikan ’konservatiivisuudesta’,²² käytännöllispoliittisessa mielessä, perustuu väärinkäsitykseen, jossa ennakkoluulo ja auktoriteetti ontisessa tai käytännöllisessä mielessä sekoitetaan ennakkoluuloon ja auktoriteettiin eksistentiaalis-ontologisina täälläolon olemisen ja kaiken ajattelun välttämättöminä mahdollisuusehtoina.”

osien ja kokonaisuuden vastavuoroinen, jatkuva liike (joka on ikään kuin dialektiikkaa ilman synteisiä) on kaiken tulkittamisen ja ymmärtämisen perusrakenne. Se luonnehtii täälläolon faktista itsetulkintaa, joka koskee maailmassa-olemisen eksistentiaalis-ontologiaa ehtoja, tieteellistä tai tutkimuksellista tulkittamista tai selittämistä ja myös tavanomaista puheen tai esimerkiksi visuaalisten havaintojen ymmärtämistä.

Ennen kuin osien ja kokonaisuuden vastavuoroinen rakentuminen voi alkaa, tulkitsijan täytyy kuitenkin omata jotain edeltä, jotta hän voisi ’astua sisään’ hermeneuttiseen kehään. Näin hermeneuttisen kehän käsitteen myötä täsmentyy Heideggerin määritelmä siitä, että tulkittaminen, jossa jotakin tulkitaan jonakin, perustuu jo-edeltä (*Vor*) –rakenteeseen. Heideggerin termien *Vorsicht*, *Vorhabe* ja *Vorgriff* sijasta Gadamer kuitenkin käyttää ilmaisua *Vorurteil* (*préjugé*, *praeiudicium*), ennakkoluulo, jolla on nykyisessä kielenkäytössä lähinnä vain negatiivisia konnotaatioita. Gadamerin mukaan ennakkoluulon käsite kuitenkin pitää rehabilitoida. Termin negatiiviset merkitykset ilmestyivät hänen mukaansa vasta valistuksen aikakaudella ja ironiseen sävyyn Gadamer syyttääkin valistuksen ajan ajattelijoina ennakkoluulosta kaikkia ennakkoluuloja kohtaan. Gadamer sen sijaan painottaa, että ennakkoluulot ovat ymmärtämisen ja tulkittamisen välttämättömiä mahdollisuusehtoja. Valistuksen markkinoima ’puhtaan järjen käytön’ ihanne ja kaikkien ennakkoluulojen ja ’vanhojen perinteiden’ kritiikki jättää huomioimatta sen, että kaikki järjenkäyttö - myös ennakkoluulojen, ontisessa mielessä, kritiikki - tapahtuu jossakin tiettyssä historiallisessa tilanteessa ja jonka mahdollisuuksia rajoittavat täten sekä tämä historiallinen situaatio että täälläolon

maailmassa-olemisen tavasta juontuvat ehdot. Näin ennakkoluulon käsitteen rehabilitaatio on myös auktoriteetin (*Autorität*) käsitteen maineenpalautus.²¹ Vastakkainasettelu auktoriteettiin nojaavaan ajatteluun ja sitä kritisoidun järjen käytön välillä on Gadamerin hermeneutiikan näkökulmasta harhaanjohtava, ei siksi, etteikö auktoriteetteja ontisessa merkityksessä pitäisi ja voisi kritisoida, vaan siksi, että myös kaikki kritiikki perustuu aina johonkin auktoriteettiin. Riippumaton, kaikista auktoriteeteista vapaa kritiikki ja järjenkäyttö on käsitteellisesti mahdotonta.

On siis tärkeätä painottaa, että sekä auktoriteetti että ennakkoluulo – täälläolon olemisen eksistentiaalis-ontologisen kielellisyyden osatekijöinä – on ymmärrettävä välttämättöminä mahdollisuusehtoina. Ne eivät ole käytännöllisiä ohjenuoria, joiden mukaan ihmiseksi kutsutun olevan tulisi elää tai vaikkapa harjoittaa tutkimusta. Habermasin taannoin Gadameria vastaan esittämä väite hermeneutiikan ’konservatiivisuudesta’,²² käytännöllispoliittisessa mielessä, perustuu väärinkäsitykseen, jossa ennakkoluulo ja auktoriteetti ontisessa tai käytännöllisessä mielessä sekoitetaan ennakkoluuloon ja auktoriteettiin eksistentiaalis-ontologisina täälläolon olemisen ja kaiken ajattelun välttämättöminä mahdollisuusehtoina.

Eksistentiaalis-ontologisen kielellisyyden ja sitä tarkentavien hermeneuttisen kehän, ennakkoluulon ja auktoriteetin käsitteiden voidaan nähdä johtavan kuitenkin myös käytännöllisempään, eettis-moraalisesti sävyttyvään ’ohjeeseen’ ontiselle jonkin jonakin tulkittamiselle. Ihmistieteellisessä tulkittamisessa on kaikkien keskeisintä pyrkiä aluksi tunnistamaan omat aihepiiriä koskevat ennakkoluulonsa ja auktoriteettinsa

ja sitten koetella näiden kestävyyttä tulkinnan kohteesta avautuvan toiseuden kanssa.²³ Vain refleктоimalla ja eksplikoimalla omia ennakkoluuloja ja niiden syntyhistoriaa voidaan esittää perusteltuja kannanottoja muiden ennakkoluuloista. Kaiken kritiikin perusta on itsekritiikki.

Tulkittamisen jo-edeltä -rakenteen, ennakkoluulojen, lähde ei ole vain kielellisyyden myötä rakentuva tulkittamisen 'subjekti' ja tulkittamisen 'objekti', vaan täälläolon maailmassa-olemisen historiallisuus, joka ilmenee ontisesti täälläolon heitteilyytenä traditioihin, kulttuuriseen perintöön laajimmassa mahdollisessa mielessä ymmärrettyinä. Toisin siis kuin Heidegger, jonka ajattelussa tulevaisuus on olleisuuteen nähden ensisijaista, Gadamerin hermeneutiikan kautta painottuu lähtökohta, jota voidaan kutsua menneen, eksistentiaalis-ontologisen historiallisuuden, transsendentaaliseksi ensisijaisuudeksi, joka on esittä-mässän tulkinnassa ymmärtämisen toinen mahdollisuusehto. Kyseessä on siis täälläolon olemisen condition historique, alkuperäinen yhteenkuuluminen menneen kanssa, joka ehdollistaa myös kaikkia ontisia täälläolon mahdollisuuksia, esimerkiksi tieteellistä tutkimusta tai tekstien tulkittamista. Yhtä vähän kuin voimme astua ulos kielestä (esimerkiksi "puolueettomaan" metakieleen) emme voi myöskään astua ulos omasta historiallisuudestamme, siitä, että olemme aina heitettyjä joihinkin menneestä juontuviin olosuhteisiin ja merkitysten jatkumoon - pelikentälle, jossa pelinappulat ovat aina jo jollakin tavalla asetettuja. Historia ei kuulu meille, vaan me kuulumme historialle, kuten Gadamer aiheen tiivistää.²⁴

Täälläolon olemisen historiallisuutta voidaan täsmentää vaikutushistorian (*Wirkungsgeschichte*) ja historiallisesti vaikuttuneen tietoisuuden (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) käsitteillä. Kuten edellä painotettiin, jotakin jonakin tietoisesti tulkittaessa tulkinnan kohdetta lähestytään välttämättä täälläolon olemisen kielellisyydestä ja historiallisuudesta juontuvien ennakkoluulojen kautta. Ontisesti tämä mahdollisuusehto konkretisoituu siten, että kielelliset merkitysjatkumot, traditiot, jotka muodostuvat historiallisesti aikaisemmista tulkinnoista, rakentavat ja ehdollistavat inhimillisen tietoisuuden. Esimerkiksi Platonin teoksilla on ollut valtaisa vaikutushistoria koko länsimaisen kulttuurin vaikutusalueella. Tämä ei ilmene vain siten, että useiden eri oppialojen edustajat ovat lukeneet Platonian ja monet myös kommentoivat hänen teoksiaan, vaan platonismiksi kutsutun tradition vaikutus ulottuu epäsuorasti kaikille länsimaisen kulttuurin osa-alueilla. 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 vaikutuspiirissä oleva on platonisti, halusi hän sitä tai ei ja riippumatta siitä, onko hän lukenut tai edes koskaan kuullut Platonista. Samanlainen koko kulttuurin läpäisevä vaikutushistoria on esimerkiksi *Raamatulla*.

Gadamerin mukaan siis inhimillisen tietoisuuden rakentamisessa ja toiminnassa on ensisijaisesti kysymys olemisen historiallisuudesta juontuvien traditioiden osana olemisesta, menneestä tulevien merkitysjatkumoiden lakkaamattomasta soveltamisesta nykyisyydessä. Tästä historiallisesta prosessista ei voi irrottautua eikä menneisyydestä sen takia myöskään voi tulla pelkkää tutkimuksen ja tulkittamisen kohdetta, objektia. Tieteenteoreettisella tasolla Gadamer näin myös kyseenalaistaa sen luonnontieteistä juontuvan lähtökohdan, jonka mukaan tieteellisen tai tutkimuksellisen ajattelun tulee metodisesti etään-

nyttää (*Verfremdung*) tutkimuksen kohde objektiksi. Gadamer päinvastoin painottaa yhteenkuuluvuutta (*Zugehörigkeit*) eli sitä etäännyttämisvaatimuksen kieltämää seikkaa, että ainakin ihmistieteellisessä tutkimuksessa kuulumme aina jo siihen samaan todellisuuteen, josta meidän pitäisi itsemme etäännyttää. Olemme aina jo osa sitä, mitä kutsumme objektiksi. Tämä on myös yksi Gadamerin ja Ricoeurin ajattelun keskeisistä eroista. Ricoeur esittää, että objektiivinen etäännyttäminen välttämättä kuuluu kieleen itseensä ja myös ymmärtämiseen, jonka myötä metodista objektiivisuutta tavoittelevaa asennetta ei pidä humanistisessakaan tutkimuksessa täysin hylätä.²⁵ Nähdäkseni etäännyttämistä onkin pidettävä eräänlaisena mahdolltomana ja saavuttamattomana ideaalina, jota kuitenkin pitää tutkimuksellisessa tulkittamisessa tavoitella, mutta tietoisena siitä, että sitä ei voida täydellisesti saavuttaa. Vaikka voimme eksplikoida joitakin tutkimuksen kohdetta koskevia ennakkoluulojamme, havaita ja kriittisesti tarkastella esiymmärryksemme osatekijöitä, useimmat näistä jäävät välttämättä ja aina huomaamatta. Metodinen pyrkimys kriittiseen, omista ennakkoluuloista tietoiseen refleksiiviseen tulkittamiseen kuitenkin erottaa tulkittamisen tutkimuksena jokapäiväisestä, ympäristössä kohdatun ymmärtämisestä, jossa kriittiseen refleksiivisyyteen ei useimmiten ole edes mahdollisuutta.

Gadamerin hermeneutiikassa ymmärtämisen prosesseja valotetaan lisäksi kahdella samansuuntaisella käsitteellä: ymmärtäminen kysymysten ja vastausten dialogina ja horisonttien sulautumisena (*Horizontverschmelzung*). Platonisiksi kutsuttuja dialogeja voidaan Gadamerin hermeneutiikan näkökulmasta pitää ideaalisina keskustelutilanteina, joissa ymmärtäminen etenee kysymysten ja vastausten kautta. Samoin yrittäessämme ymmärtää tekstin merkityksen, esitämme kysymyksiä tekstistä meille avautuville traditioille. Samoin teksti kysyy meiltä kysymyksiä, joihin meidän täytyy yrittää vastata, jotta voisimme tekstin ymmärtää.²⁶ Jos dialoginen situaatio toimii kohdallisesti ja adekvaatisti, muokkaamme jatkuvasti ennakkoymmärrystämme ja koettelemme ennakkoluulojemme pitävyyttä pysyttelemällä avoimena tekstin ja siitä avautuvien traditioiden toiseudelle ja totuudelle. Dialogi-käsitteen kautta painottuu myös se, että ymmärtäminen on ennen kaikkea situaatio, jotain, joka tapahtuu, pikemminkin kuin jotain jonka tietoisesti suoritamme. Ymmärtäminen on tapahtumisen (*Geschehen*) tavalla.

Horisontin käsite puolestaan viittaa näkökenttään, joka sisältää kaiken sen mitä yhdestä pisteestä on havaittavissa. Puhomme vertauskuvauksellisesti esimerkiksi kapeasta tai laajasta horisontista ja uusien horisonttien avaamisesta ajattelulle tai toiminnalle. Kun yhdistämme horisonttiverauskuvan ajallisuuteen, huomaamme, että nykyistä ymmärryshorisonttiamme ei voi olla olemassa ilman menneitä ymmärryshorisontteja ja että oma horisonttimme on jatkuvassa muutoksen tilassa, kun olemme ympäristöämme ja itseämme tulkiten ja ymmärtäen eli kun ymmärryshorisonttiamme muokkautuu suhteessa tulkittuun. Gadamerin mukaan ymmärtämisessä tulkitsijan horisontti sulautuu tulkinnan kohteen horisontin kanssa, joka on, kuten dialogi, jotain joka tapahtuu eikä jotain jota aktiivisesti ja tietoisesti tehdään.²⁷ Gadamerin hermeneutiikkaa vastaan on esitetty, että horisonttien sulautumismetaforan kautta hän puolustaisi myös konsensuksen mahdollisuutta ymmärtämisessä, täydellistä yhteisymmärrystä jostakin aiheesta ja jopa sitä, että kaksi subjektia ikään kuin sulautuu toisiinsa pyrkiessään ymmärtämään toistensa ajatuksia. Ryhtymättä väittelyyn siitä, 'mitä Gadamer oikeasti tarkoittaa', joka olisi aivan yhtä turhaa

kuin se on mahdotontakin, ehdotan, että horisonttien sulautumismetafora voidaan käsittää siten, että se johtaa meidät ajattelemaan kolmatta välttämätöntä ymmärtämisen ja tulkitsemisen mahdollisuusehtoa, konfliktuaalisuutta.

Vaikka ymmärtämisen ja tulkitsemisen prosessien voidaan nähdä etenevän ja tapahtuvan dialogin ja horisonttiensulautumisen tavalla, niin on nähdäkseni syytä kysyä, eivätkö juuri nämä metaforat samalla painota eroa ymmärtämisen tapahtumisen ytimessä? Eikö ensin pidä olla ymmärryshorisonttien ero, jotta ne voisivat 'fuusioitua' ja samalla molemmat muuttua? Eikö dialogi, tapahtui se sitten elävien ihmisten tai lukijan ja tekstin välillä, edellyttä eriäviä kantoja aiheesta, jotka sitten muokkautuvat uusiksi dialogin kuluessa? Jos näin ei olisi, dialogia ei oikeastaan edes tarvittaisi, eikä se myöskään olisi mahdollinen. Ja eikö ero lopultakin perustu kiistaan ja konfliktiin, tulkintojen väliseen kilpailuun? Eikö myös dialogi ole lopultakin kamppailu, jossa esitetään kilpailevia, konfliktuaalisia kannanottoja yhteisestä aiheesta (tai aiheen määrittämisestä), vaikka sen kuluessa kaikki osapuolet voivat myös muuttaa kantojaan? Eikö jokainen esitetty tulkinta mistä tahansa aiheesta jo määrityksellistä kiistä vastakkaiset kannat, asetu kilpailu- ja konfliktitilanteeseen muiden tulkintojen kanssa? Vaikka olisimme keskustelukumppanimme – oli se sitten ihminen, visuaalinen objekti tai teksti – kanssa 'samaa mieltä' jostain, emmekö silloinkin muotoile yhteisymmärryksemme omilla sanoillamme, jonka myötä välttämättä eroamme ja pyrimme 'alstamaan' toisen tulkintaamme, meidän sanojemme alaisuuteen? Eikö kaikki empatia olekin lopulta tulkitsevaa väkivaltaa?

Nämä kysymykset johtavat nähdäkseni siihen, että eksistentiaalis-ontologinen konfliktuaalisuus on nostettava esiin kolmantena, välttämättömänä ymmärtämisen ja tulkitsemisen mahdollisuusehtona, kielellisyyden ja historiallisuuden ohella. Konfliktuaalisuus tuntuu olevan laiminlyöty ja sivuutettu teema Gadamerin ajattelussa.²⁸ Toisaalta hänen kirjoituksistaan on löydettävissä monia kohtia, jotka ikään kuin vihjaavat tähän suuntaan, vaikka ne eivät etene loppuun saakka avaamallaan tiellä. Yksi tällainen konfliktuaalisuuden suuntaan viittaava tekijä on se, että Gadamer nostaa oikeudellisen tulkitsemisen kaiken tulkitsemisen malliksi. Gadamerin mukaan juridinen tulkitseminen (ns. lainsoveltaminen) ei käsitteellisesti eroa muista tulkitsemistilanteista ihmistieteissä, vaan päinvastoin sen avulla huomaamme, että soveltaminen, aplikaatio, kuuluu välttämättä kaikkeen tulkitsemiseen. Kaikessa tulkitsemisessä tapahtuu menneen soveltaminen nykyisyyteen, kun jonakin menneisyyden hetkenä syntynyt objekti tuodaan nykyisyyteen, ilmaistaan se nykyisyyden kielellä eli luodaan se nykyisyydessä ymmärrettävissä olevalla tavalla uudestaan. Näin Gadamer myös painottaa, päinvastoin kuin Betti, että oikeudellinen päätöksenteko, lainsoveltaminen, on aina luovaa tulkitsemistä, käsitteellisesti samanlaista kuin esimerkiksi näytelmän esittäminen käsikirjoituksen perusteella tai musiikkikappaleen esittäminen nuottien pohjalta.²⁹ Vaikka näytelmän käsikirjoitus, nuotit tai lakiteksti asettavat tulkitsemiselle rajoja, niin silti jokainen esityskerta on singulaarinen ja ainutlaatuinen. Tulkitseminen ei ole vain kognitiivinen tapahtuma, mekaaninen ja 'puolueeton' operaatio, vaan luovaa ja kanta-aottavaa uudelleenluomista.

Mutta Gadamerilta tuntuu jääneen tyystin huomaamatta juridisen tulkitsemisen ja oikeudellisen päätöksenteon performatiivinen ja normatiivinen luonne. Aivan käytännölliseltäkin näkökannalta katsoen on ilmeistä, että oikeudenkäynti on tul-

kintojen konflikti, jossa osapuolet kamppailevat voitosta, yrittävät esittää oman tulkintansa tilanteesta ja laista ja kumota kilpailevat tulkinnot. Mutta myös yleisemmin oikeudellinen tulkitseminen on maailmaa muuttavaa, performatiivista toimintaa, jossa normatiivisuus ja voima näyttäytyvät. Oikeudellisessa päätöksenteossa jokin mahdollinen tulkinta ohittaa muut mahdolliset tulkinnot samasta tilanteesta ja lain tekstistä, ja tämä ohittaminen perustuu lopultakin voimaan, tulkinnalliseen väkivaltaan, jonka monopoli on tavattu antaa tuomarille. Täälläolon maailmassa-olemisen alkuperäinen normatiivisuus ja konfliktuaalisuus näyttäytyy näin ontisella tasolla kaikkein selvimmin juuri laintulkinnan ja oikeudellisen päätöksenteon kautta. Ei siis ole vain niin, että tietoisessa jonkin jonakin tulkitsemisessä esitetään kilpailevia, usein konfliktuaalisia kantoja, vaan oleminen itsessään, kuten myöhäinen Heidegger asian muotoilee, riitelee tai kiistelee: "...das Sein selber das Strittiger ist."³⁰

Heideggerin ja Gadamerin eksistentiaalis-ontologinen hermeneutiikka herätti taannoin kiivasta vastustusta metodologisesti ja epistemologisesti suuntautuneiden hermeneutikkojen parissa. Emilio Betti puolusti välillä kiivaaseenkin sävyyn hermeneutiikan metodologista ja epistemologista luonnetta ihmistieteiden aputieteenä ja pitäytyi käsityksessä, jonka mukaan hermeneutiikan tulee esittää tulkitsemisen normeja, 'kaanoneita', ihmistieteelliselle tutkimukselle. Bettin ajattelu jää psykologisävytteiseksi jälkiromanttiseksi hermeneutiikaksi, kun taas Heideggerin ja Gadamerin ajattelu on subjektimetafysiikan ylittävää tilanteen hermeneutiikkaa. Varsin ylimieliseen sävyyn Betti hyökkää Heideggeria, Gadameria ja heideggerilaista teologia Bultmannia vastaan väittäen heidän vaipuvan irrationalismiin ja subjektivismiin.³¹ Vaikkakaan Bettin kritiikki ei pääosiltaan ole erityisen kohdallista, hänen väitteensä myös ovat osittain ja epäsuorasti oikeutettuja. Keskittyessään eksistentiaaliin ja fundamentaalis-ontologisiin pohdintoihin varsinkin Heidegger laiminlyö varsinaisen ihmistieteellisen tulkintatyön kanssa käytävän dialogin ja sen myötä saatavat hyödyt sekä filosofiselle hermeneutiikalle että spesifeille hermeneuttisille tutkimusaloille. Juuri tästä ongelmasta Paul Ricœurin ajattelu suhteessa Gadameriin ja Heideggeriin lähtee liikkeelle.

Aivan toisesta suunnasta lähtevää ja kaikkien osuvinta kritiikkiä Gadameria vastaan on esittänyt hänen oppilaansa Gianni Vattimo, joka aiheellisesti kysyy, mihin lopultakin perustuu Gadamerin hermeneutiikan väittäminen tietämisen ja oleminen historiallisuudesta? Eikö Gadamer itse syöllisty historiatomaan tarkasteluun, kun hän väittää esittävänsä lopullisen kuvauksen kaiken ymmärtämisen historiallisuudesta? Vattimon oma filosofinen projekti, ns. heikko ajattelu, painiskelee juuri tämän keskeisen kysymyksen parissa.³²

Olemisestä tietämiseen – narratiivinen metodologia ja ontologia

Siinä missä Gadamerin hermeneutiikkaa voidaan lukea ymmärtämisen ja tulkitsemisen eksistentiaalis-ontologisten mahdollisuusehtojen eksplikointina sekä metodisia ohjeita ja eksaktia epistemologiaa rakentavan hermeneutiikan kritiikkinä, Paul Ricœur sen sijaan ikään kuin palaa takaisin metodisiin ja epistemologisiin kysymyksiin, mutta hyväksyen Heideggerin fundamentaaliontologian perusajatuksia. Ricœur pyrkii puolustamaan näkökantaa, jonka mukaan fundamentaaliontologisen ja eksistentiaalisen hermeneutiikan kumouksellisesta merkityksestä huolimatta on edelleen mahdollista ja tarpeellista kääntyä myös käytännössä harjoitetun ihmistieteellisen tutkimuksen

puoleen ja pyrkiä kehittämään hermeneuttista filosofiaa, jolla on jotain sanottavaa myös eri alojen käytännön tutkimukselle. Ja tämä dialogi toimii myös toiseen suuntaan. Ricoeurin keskeisvähitteen mukaan eksistentiaalis-ontologista hermeneutiikkaa ei ole mahdollista tehdä suoraan, kuten Heidegger yrittää, ilman erityistieteiden käytäntöjen kautta avautuvia spesifejä tulkintatekniikoita.³³ Täälläolon oleminen on ymmärtämistä, mutta tämän käsittäminen ei ole suoraan ulottuvillamme, vaan saavutettavissa ja perusteltavissa vain eri ihmistieteiden kiertoteitä kulkien, joista kukin avaa yhden näkökulman täälläolon eksistenssiin.

Ricoeur siirtyi teoksensa *La symbolique du mal* myötä varhaisesta fenomenologisesta ja eksistentiaalisesta suuntautumistaan hermeneutiikkaan 1960-luvun alussa. Ricoeurin hermeneuttisen Kehren jälkeinen filosofia voidaan sekkin jakaa kahteen kauteen. Varhaisemmissa, 1960- ja 1970-luvun töissään hän kehittää hermeneuttista teoriaa symbolista sekä silloittaa Ranskassa tuolloin vielä huonosti tunnettua hermeneuttista filosofiaa teoreettisia keskusteluja silloin hallinneisiin psykoanalyysiin ja strukturalismiin. Viimeisimmissä töissään Ricoeur on käsitellyt ajallisuuden, narratiivisen itseyden ja ihmistieteiden narratiivisen rakentumisen kysymyksiä ja luodannut näiden teemojen kautta sekä epistemologis-metodologisia että eksistentiaalis-ontologisia kysymyksiä.

Heidegger ja Gadamer -kriittikkinsä lisäksi Ricoeur teki varhaisemmissa hermeneuttisissa töissään useita merkittäviä teoreettisia avauksia. Yksi näistä on hänen ehdotuksensa, että hermeneutiikan ala on laajennettavissa tavanomaisesti käsitetyistä tekstien tulkittamisesta myös tekojen, merkityksellisen inhimillisen toiminnan tulkittamiseen. Teot, kuten lopultakin kaikki havaittu ja kohdattu, tulkitaan ja käsitetään ikään kuin ne olisivat tekstejä. Tekstien tulkittamisen prosessit sekä käsitteet, joilla niitä selvennetään, ovat näin sovellettavissa kaikkeen tieteelliseen toimintaan ihmistieteissä. Tähän liittyen, ikään kuin dialektisena vastapoolina, Ricoeur esittää, että selittämisen käsite on palautettavissa ihmistieteellisen tutkimuksen ja metodologiseen hermeneutiikkaan. Selittämällä Ricoeur ei kuitenkaan tarkoita luonnontieteistä omaksuttua kausaalista selittämistä vaan strukturaalista selittämistä, tekstin tarkastelua sen rakenteen ja osien suhteiden perusteella.³⁴

Strukturaalinen selittäminen ei yksinään kuitenkaan riitä. Tekstin selittäminen sen osien suhteiden ja rakenteen nojalla ei vielä auta meitä ymmärtämään tekstin merkitystä lukijalle. Sisäisen rakenteensa lisäksi tekstit viittaavat ulkomaailmaan, vaikka tätä maailmaa ei voidakaan sellaisenaan, oliona sinänsä, saavuttaa. Lukemisessa tekstile rakennetaan ”kuvitteellinen referenssi” suhteessa lukijan omaan elämisaailmaan. Lukija soveltaa tekstin itseensä ja ottaa sen haltuunsa luomalla tekstille viittaussuhteet ulkomaailmaan. Tekstit avaavat lukemisessa uuden maailman. Lukijalle ei siis voi olla olemassa merkitystä ilman referenssiä, vaikka referenssin rakentuminen onkin aina sidottu lukemisen singulaariseen tilanteeseen. Jos kuitenkin tekstiä lähestytään tutkimuksellisella, kriittisellä metodisella otteella, tämä lukeminen ’merkityksen palauttamisena’ kaipaa dialektiseksi kumppanikseen etäännyttävää, metodologista asennetta, esimerkiksi strukturalistista selittämistä. Keskeistä on, että mikään metodologinen, selittävä lähestymistapa ei ole itse-riittävä, vaan se pitää sijoittaa ’hermeneuttiselle kaarelle’ tulkittamisen ja ymmärtämisen kanssa.³⁵

Kaikki ’selittävä’ tai metodologinen asennoituminen on siis itse asiassa apu-tieteen asemassa hermeneutiikkaan nähden, joka

”Oikeudellinen tulkittaminen on maailmaa muuttavaa, performatiivista toimintaa, jossa normatiivisuus ja voima näyttäytyvät. Oikeudellisessa päätöksenteossa jokin mahdollinen tulkinta ohittaa muut mahdolliset tulkinnat samasta tilanteesta ja lain tekstistä, ja tämä ohittaminen perustuu lopultakin voimaan, tulkinnalliseen väkivaltaan, jonka monopoli on tavattu antaa tuomarille.”

on yleistä ja yhteistä kaikille tutkimusaloille. Tulkittamisen (ja ymmärtämisen, jos tarkoitamme sillä kohteen käsittämistä kokonaisuutena) ja selittämisen suhde on näin ollen dialektinen ja vastavuoroinen: kun ymmärtäminen ajautuu umpikujaan pitää kulkea selittämisen kiertotietä, hahmottaa kohdetta jotain selittävää metodologiaa käyttäen.³⁶ Selittäminen on keino tai ’kiertotie’, jota pitkin ymmärrys etenee silloin kun kohdataan tilanne, jossa kohde ei ole tulkittavissa ja avaudu helposti, vaan se vaatii yksityiskohtaisempaa tarkastelua.

Lisäksi voidaan sanoa, lisäksi omasta puolestani, että yhtä keskeistä kaiken tutkimuksen hermeneuttisuudelle on se, että kaikki tieteellinen tutkimus rakentuu itse aina tekstiksi, joka on kirjoitettu muiden ymmärrettäväksi ja tulkittavaksi. Nähdäkseni Ricoeurin malli selittämisen ja ymmärtämisen dialektisesta yhteispelistä hermeneuttisella kaarella tapahtuvana prosessina on näin ollen laajennettavissa myös käsittämään muunlaisetkin selittävät tutkimusmallit kuin strukturalismin. Myös empiiriseen aineistoon perustuva ja kausaalisia selitysmalleja hakeva yhteiskuntatiede tarvitsee hermeneuttisen täydennyksen, joka siis edellyttää tutkijan hermeneuttista asennetta sekä tutkimuksen kohteeseen, merkitykselliseen inhimilliseen toimintaan – joka tulkitaan välttämättä ikään kuin se olisi teksti – että tutkimuksen potentiaaliseen lukijaan, auditorioon, jolle tutkimus välitetään tekstinä. Myös kvantitatiiviseen aineistoon perustuva tutkimus perustuu tekstien-kaltaisiksi muuttuneen materiaalin tulkittamiseen, ’merkityksellistämiseen’ ja näin tuotetun informaation välittämiseen tutkimuksen mahdollisille lukijoille. Ymmärtävänä täälläolo hermeneutisoi kaiken kohtaamansa.

Keskeinen ero varhaisempaan metodologiseen hermeneutiikkaan (ja esimerkiksi Bettin edustamaan hermeneutiikkaan) on siinä, että ennen huomion keskipisteessä oli tekijä intentioineen. Kysyttiin kuinka voimme selvittää puhujan, kirjoittajan tai tekijän alkuperäiset tarkoitukset ja ajatukset. Nyt huomio kiinnittyy tekstien ja merkityksellisten tekojen tulkintaan ja selittämiseen lukijan näkökulmasta ilman että tekijän intentiot olisivat tutkimukselle keskeisiä. Valmistuttuaan teos (teksti tai muu artefakti) irtaantuu tekijänsä otteesta ja voi saada luettaessa merkityksiä, jota tekijä ei ehkä hyväksyisi tai edes ymmärtäisi.³⁷ Ehdotan siis, että metodinen hermeneutiikka ’kaksoishermeneutiikkana’ keskittyy tekstiin ja lukijaan jättäen aikaisemmin hermeneutiikan keskiössä olleen kirjoittajan tai tekijän vähemmälle huomiolle.

Mutta voidaan kysyä, miten lopultakin ihmis- tai yhteis-

”Kun merkityksellistä inhimillistä toimintaa tulkitaan ja selitetään ihmistieteissä, tuloksena on aina ajallisesti rakentuva kertomus eli tarina, narratiivi, jonka tavoitteena on tutkimuksen kohteen ’jäljittely’, imitaatio. Myös tutkimuksellinen teksti rakentuu siis välttämättä ja aina juonelliseksi tarinaksi. Tieteellistäkin tekstiä kirjoitettaessa kohteen imitointi, selittäminen ja tulkitseminen, perustuu ’juonellistamiseen’ (mise en intrigue).”

kuntatieteissä erilaisilla mahdollisilla metodeilla tuotettu informaatio lopultakin tulee hermeneuttisesti ymmärretyksi ja välitetyksi? Kuinka tutkimus itsessään rakentuu tekstinä ja kielellisenä esityksenä? Mihin lopultakin perustuvat yleiset ja universaalisuuden asemaa tavoittelevat hermeneuttiset väitteet tekstuaalisuuden ja tulkinnallisuuden keskeisyydestä kaikessa inhimillisessä toiminnassa? Näitä kysymyksiä voidaan hedelmällisesti tarkastella narratiivisuuden käsitteen avulla, joka on ollut Ricœurin myöhemmässä tuotannossa keskeisellä sijalla.

Ricœurin myöhäisen, narratiivisen hermeneutiikan taustalla on Aristoteleen Runousopin lähtökohta, jonka mukaan kertomus eli mythos on aina inhimillisen toiminnan jäljittelyä, mimesistä. Kun merkityksellistä inhimillistä toimintaa tulkitaan ja selitetään ihmistieteissä, tuloksena on aina ajallisesti rakentuva kertomus eli tarina, narratiivi, jonka tavoitteena on tutkimuksen kohteen ”jäljittely”, imitaatio. Myös tutkimuksellinen teksti rakentuu siis välttämättä ja aina juonelliseksi tarinaksi. Tieteellistäkin tekstiä kirjoitettaessa kohteen imitointi, selittäminen ja tulkitseminen, perustuu ’juonellistamiseen’ (mise en intrigue). Inhimillinen toiminta voidaan ymmärtää vain silloin, kun tulkitsija muokkaa sen juonelliseksi ja ajallisesti eteneväksi tarinaksi eli Aristoteleen termeillä kertomukseksi, jolla on alku, keskikohta ja loppu.³⁸

Kuten Heideggerin ja Gadamerin ajattelussa myös Ricœurin hermeneuttisen filosofian lähtökohta liittyy näin ajallisuuteen. Narratiivisessa hermeneutiikassaan Ricœur erottaa toisistaan objektiivisen ja subjektiivisen ajan eli universaalisen ajan ja kokemuksellisen ajan. Inhimillinen, kokemuksellinen aika rakentuu kertomisen eli narraation kautta. Ymmärrämme maailman, toiset ja itsemme tarinoina, ajallisesti etenevinä kertomuksina, joita kerromme itsellemme. Tässä kertomisen lakkaamattomassa prosessissa kuljetaan subjektiivisen ja objektiivisen ajan välissä, ts. subjektiivisen ja objektiivisen ajan dialektiikka, jota narratiivisen olennon oleminen on, tapahtuu kertomuksena. Kaikki maailmassa kohdatut objektit ja tapahtumat ovat ymmärrettävissä vain, jos ne liitetään subjektiivisiin kokemuksiimme, itseymme ja olemisemme kertomuksen osaksi ja vain sellaisina kuin ne tässä tarinallistamisessa syntyvät. Toisin sanoen, narraation myötä tapahtuu omaksuminen, itseen soveltaminen ja haltuunottaminen (*appropriatio*).³⁹

Tekstuaalinen narratiivisuus ei siis ole vain ”fiktiivisten” tekstien ominaisuus, vaan ajallinen ja juonellinen rakentuminen on tekstin olemisen mahdollisuusehto. Myös tutkimukselliset tai ’tieteelliset’ tekstit sisältävät poettisen ja luovan ele-

mentin, koska jäljittelyn, mimesiksen, tulos ei jo määrityksellisesti voi olla kopio, vaan se on aina kohteestaan irtaantuva uusi teos ja uusi tarina. Samoin on tärkeätä huomata, että myös yksittäiset lauseet ja sanat tarvitsevat ympärilleen narratiivisen kontekstin, jotta ne voidaan ymmärtää. Jos lauseen (tai ’proposition’) ympärillä ei ole eksplisiittistä kertomusta, lukija lu-kiessaan rakentaa tämän tarinallisen kontekstin, jotta hän yli-päätään pystyisi ymmärtämään yksittäisen, ”irralisen” lauseen merkityksen.

Inhimillisen toiminnan narratiivista jäljittelyä ja tekstien rakentumista kertomuksena voidaan Ricœurin mukaan tarkas-tella kolmessa tasossa:

1) Mimesis 1 eli prefiguraatio on kielen yleinen ominaisuus iden-tifioida inhimillinen toiminta sen rakenteen mukaan ja ilmaista toiminta symbolisesti ja ajallisesti. Tämä on edellytys sille mahdol-lisuudella, että toiminnasta tulee narratiivin kohde. Mimesis1 on siis Lebensweltin taso, joka perustuu osallisuuteen kielellisistä tra-ditioista ja sen myötä syntyvästä reflektioimattomasta esitiedosta, joka mahdollistaa kommunikaation ja ymmärtämisen.⁴⁰

2) Mimesis 2 eli konfiguraatio on varsinainen narratiivin muodos-tamisen taso. Kun inhimilliselle toiminnalle annetaan tekstuaalinen narratiivinen muoto, esimerkiksi kun toimintaa tulkitaan ja selitetään tieteellisessä tutkimuksessa, se tapahtuu rakentamalla irrallisista tapahtumista juonellinen kertomus, jolla on – Aristo-teleen terminologialla – alku, keskikohta ja loppu. Narratiivissa irralliset tapahtumat järjestyvät kokonaisuudeksi, joka ei kuiten-kaan välttämättä noudata kronologista etenemisjärjestyä tai ole koherentti ja ristiriidaton. Sinänsä ristiriitaisistakin elementeistä on muodostettavissa mielekäs kertomus, joka on ’yhtenäinen risti-riitaisuudessaankin’ (*concordant discordance*). Narratiivit eivät ole – eivätkä lopultakaan edes voi olla – koherentteja ja ristiriidattomia, mutta ristiriitaiset elementit voidaan ymmärtää vain osana kerto-musta, juonellista jatkumoa.

3) Mimesis3 eli refiguraatio on lukemisen taso, jossa narratiivisen tekstin maailma ja lukijan maailma kohtaavat. Teksti muuttuu teokseksi vasta tekstin ja vastaanottajan dialektisessa interaktiossa, kun lukija täydentää itselleen lukiessaan tekstin aukot ja epäsel-vyydet. Kun lukija soveltaa tekstin omaan elämismaailmaansa ja sen käytäntöihin, hänelle avautuu tekstin viittaussuhteiden kautta tekstin ’maailma’. Refiguraatio on Ricœurin vastine Gada-merin horisonttien sulautumiselle. Kuten Leenhardt on huomaut-tanut, Ricœurin refiguraatio ei kuitenkaan tarpeeksi ota huomi-oon perspektiivien muutosta, joka lukemisessa tapahtuu.⁴¹ Tekstin avaamien uusien maailmojen omaksumisessa eli appropriaatiossa sekä lukijan horisontti että tulkitsemisen kohteen paikka ja kons-tituutio merkitysjakumossa eli traditiiossa muuttuvat. Molemmat mimeksiksen edeltävät tasot muokkautuvat uusiksi refiguraation myötä, joka kuitenkin ei ole kaiken sisäänsä ottava uusi synteesi tai totaalinen konsensus. Lukemisessa Lebenswelt ja sen traditiot muuttuvat uuden tulkinnan myötä. On myös tärkeätä ottaa tässä yhteydessä huomioon konfliktuaalisuus ymmärtämisen ja tulkitse-misen mahdollisuusehtona. Kaikki toteutuneet refiguraatiiviset tul-kinnat syrjäyttävät, kätkevät ja peittävät joukon muita mahdolli-sia tulkintoja samasta tekstistä tai muusta kohteesta.

Kuten Françoise Dastur on esittänyt, Ricœurin epistemologi-nen narratiivisuus käsitys edellyttää välttämättä myös narra-tiivisen ontologian.⁴² Jotta voimme väittää, että kaikki tekstu-

aaliset representaatiot, mimesikset, rakentuvat ajallisesti rakentuviksi narratiiviksi meidän on edellytettävä täälläolon maailmassa olemisen 'tarinallisuus' eli se, että täälläolon oleminen on kertomista, tarinassa olemista ja tarinana olemista. Se, miten täälläolo on, ehdollistaa kaiken sen mitä täälläolo voi tehdä eli kuinka se voi suuntautua ontisiin mahdollisuuksiinsa. Persoonuuden narratiivista rakentumista käsittelevässä teoksessaan *Soi-même comme un autre* Ricœurin voidaan katsoa pyrkivän juuri tämän osoittamiseen. Samalla hän myös pitkän epistemologis-metodologisen kiertotien kautta palaa ontologiaan, kysymään täälläolon maailmassa olemisen tapaa.⁴³

Ricœurin varsin hienojakoisiin erotteluihin perustava teoria persoonasta rakentuu kahden dialektisen ääripään väliselle jännitteelle. Samuuden (*idem, mêmété, Gleichheit/Selbigkeit*) ja itseyden (*ipse, ipséité, Selbstheit*) dialektiikassa (joka ei päädy näiden synteisiin) rakentuu persoonuuden keskeinen ulottuvuus, ajallinen pysyvyys. Samuuden käsitettä voidaan edelleen jaotella esimerkiksi numeeriseen ja laadulliseen (korvattavuus) samuuteen sekä keskeytymättömään jatkuvuuteen, esim. kasvi voidaan tunnistaa samaksi kasviksi sen eri kasvuvaiheissa siemenestä täysikasvuiseksi.⁴⁴

Tietyn persoonan samuus voidaan biologisesta näkökulmasta palauttaa sen geneettiseen koodiin, mutta psykologisesta näkökulmasta se tarkoittaa pikemminkin luonteen pysyvyyttä. Luonteen piirteekin toki muuttuvat, mutta vain kerrostumalla ja muuttamalla jo olemassa olevia luonteen piirteitä. Kaikki katkokset perustuvat lopultakin jatkumoon, siihen, mistä katkos irrottautuu. Luonnetta ei voi valita vapaasti eikä tietoisilla päätöksillä muuttaa.

Mutta kun kysytään täälläolon olemista tarinana, sen pysyvyys luonteen samuutena ja kerrostuksellisen hitaana muuttumisena ei riitä. Tarvitaan dialektiikan toinen napa, itseys, jonka Ricœur persoonan yhteydessä tiivistää lupauksen pitämisen -käsitteeseen (*parole tenue*).⁴⁵ Lupauksen pitäminen ei ole riippuvainen luonteenpiirteiden hitaasta muuttumisesta, vaan se perustuu ajallisten muutosten vastustamiseen. Vaikka henkilön taipumukset ja tavoitteet ja mielipiteet muuttuvat, lupauksen voi silti pitää. Itseyttä lupauksen pitämisenä voidaan ylläpitää jatkuvasta muutoksesta huolimatta, luonteenpiirteidemme ja mielipiteidemme muutoksista riippumatta. Näin itseys lupauksen pitämisenä myös kytkeytyy ajallisuuteen, mutta kiinnittyneenä enemmän valintaan, jonka myötä herää myös kysymys velvollisuudesta ja moraalista (kantilaisessa mielessä) osana persoonan olemista ajallisena jatkumona. Ricœurin persoonan ontologia avaa näin myös, oikeastaan ensimmäistä kertaa hermeneutiikan historiassa, eksplisiittisesti kysymyksen hermeneuttisesta etiikasta ja moraalista. Hänen ainutlaatuisen, melkeinpä vallankumouksellisen ehdotuksensa mukaan moraalifilosofian kaksi traditiota – aristoteelinen ja kantilainen – molemmat kytkeytyvät persoonan olemiseen. Näistä traditioista Ricœur ei yritä tehdä synteisiä tai eklektistä yhdistelmää, vaan esittää, että ne pysyvät persoonan olemisen erillisinä osatekijöinä. Kysymykset etiikasta (hyvästä elämästä) kytkeytyvät luonteeseen persoonan osatekijänä ja kysymykset moraalista (kantilaisessa mielessä) liittyvät lupauksen pitämiseen eli itseyyteen. Näiden dialektiikkaa välittää narratiivinen ajallisuus, itsestämme ja itsellemme kerrottu olemisen kertomus, jossa deskriptiot (käsitteet hyvästä elämästä) ja preskriptiot (velvollisuudet) nivoutuvat toisiinsa dialektisesti ilman synteisiä.⁴⁶

Persoonan oleminen eli täälläolon tarinana ja tarinassa oleminen rakentuu siis narratiivisesti samuuden (hitaasti muut-

tuvat luonteenpiirteet) ja itseyden (pysyvyys lupauksen pitämisenä) dialektiikassa. Se konkretisoituu ontisesti liikkeenä kolmen mimesiksen välillä, kun kerromme itsellemme tarinaa itsestämme, toisista ja maailmasta. Ricœurin persoonan käsitteelle tärkeä toiseuden teema, jonka jätän tässä maininnan varaan, rakentuu paljolti Emmanuel Levinasin toiseuden käsitteen kritiikille. Ricœur ei hyväksy täysin Levinasin epäsymmetristä toiseuden käsitettä, vaan puolustaa vastavuoroisempaa ja dialogisempaa suhdetta itsen ja toisen välillä.⁴⁷

Ricœurin myöhäishermeneutiikassaan esittämän narratiivisen persoonuuden käsitteen avulla voidaan välttää jo Heideggerin kritisoiman essentialistisen subjektikäsitteen ongelmat (ihminen tietoisuutena, sieluna, henkenä, tai pelkkänä 'identiteettinä'). Ricœurin narratiivisen itseyden ja persoonuuden käsite onkin monessa suhteessa Heideggerin täälläolon-käsitteen edelleen kehittämistä. Keskeistä tälle edelleen kehittämiselle on mielestäni se, että toisin kuin Heidegger, Ricœur kykenee ottamaan huomioon täälläolon dynaamisen kehkeytymisen eli täälläolon syntymän, jonka Heidegger laiminlyö ja unohtaa painottaessaan kuolemaa kohti olemista ja tulevaisuudellisuutta.

Lopuksi

Ympyrä on siis sulkeutunut. 1900-luvun hermeneutiikka alkoi vallankumouksellisella muutoksella, joka korvasi ymmärtämisen tietämisen tapana ymmärtämisellä olemisen tapana. Se eteni yhä perusteellisempaan eksistentialis-ontologisten mahdollisuusehtojen kysymiseen ja historiallisuuden käsitteen ontologisointiin. Mutta samalla se katkoi sillat takanaan ja menetti yhteyden metodologisiin ja epistemologisiin kysymyksiin, jotka sen alun alkaen olivat synnyttäneet. 1900-luvun hermeneutiikka päättyy paluuseen juurille, tulkitsemisen käytäntöihin ja tekstuaalisen hermeneutiikan maineenpalauttamiseen, mutta unohtamatta ontologian horisonttia. Oleminen, tietäminen ja tekeminen kytkeytyvät vastavuoroiseen dialektiikkaan, jossa yksikään niistä ei riitä sellaisenaan lähtökohdaksi. Tämä paluu alkujuurille tapahtuu ennen kaikkea ajallisuuden narratiivisen tulkinnan myötä, joka mahdollistaa sekä ontologisen tien kulkemisen että epistemologisiin kysymyksiin vastaamisen. Täälläolo on kertomuksessa ja kertomuksena, mutta myös kaikki mitä se tekee ja kaikki mitä se voi tietää tapahtuu kertomisena.

Viitteet

1. Vallitseva kuva Schleiermacherista perustuu edelleen paljolti Gadamerin esittämään kritiikkiin, jonka mukaan Schleiermacherin käsitys hermeneutiikasta pysyy romantiikan ajan mallin puitteissa eikä pysty siksi irtautumaan psykologismista. On esitetty, että Schleiermacherin käsitys tulkinnasta rajoittuu näkemykseen, jonka mukaan tulkinnan kohde on jokin tosiasia toisen persoonan tietoisuudessa ja että intuitiivinen tunne ja empatia ovat tulkinnan välineitä. Tämä kritiikki ei kuitenkaan ota huomioon Schleiermacherin kuoleman jälkeen julkaistuja teoksia, kuten Manfred Frankin toimittamaa teosta *Hermeneutik und Kritik*, eikä ilmeisesti myöskään täysipainoisesti Schleiermacherin dialektiikkaa. Samansuuntaisesti Berner on huomauttanut, että Gadamer rakentaa Schleiermacher-kritiikkinsä tarkoitushakuisesti yksipuoliselle tulkinnalle tämän teoksista, tavoitteenaan löytää sopiva vastustaja omalle ajattelulle. Myöhemmissä kirjoituksissaan Gadamer tuntuu osittain jopa myöntävän tämän. Ks. Berner 1995, 11–12 ja 16–25, Tontti 2002, 23–26, Gadamer 1987, 361. Vrt. esim. Schleiermacher 1977, 101–106. Neschke on osoittanut, että Schleiermacher toi ensimmäisen kerran historiallisuuden käsitteen hermeneutiikkaan. Ks. Neschke 1997, 152–159. Vaikka historiallisuuden teema tulkinnassa ei ole-

kaan täysipainoisesti vielä kehittyneet Schleiermacherin töissä, se joka tapauksessa ennakoivat Diltheyn, Gadamerin ja Heideggerin kehittämiä ajatuksia historiallisuudesta. Vrt. Tontti 2002, 25, 28 ja 44–45.

- Samaten Diltheyn kohdalla on usein tapana toistella vakiintuneita kantoja, joiden mukaan hän mm. perusti jyrkän erottelun luonnon selittämisen ja historian ja kulttuurin ymmärtämisen välille ja samaten fyysisen ja mentaalisen maailman välille, joka ihmistieteiden kannalta johtaa Schleiermacherin tavoin psykologistiseen lähtökohtaan ja romantiikan ajalta periytyvään tapaan tavoitella yksilön (usein 'neron') tietoisuuden objektiivisia sisältöjä tulkinnassa. Kuten Mesure on kuitenkin osoittanut, Dilthey ei sitoudu ehdottomasti selittäminen/ymmärtäminen –diktomiaan, vaan pikemminkin voidaan sanoa, että näiden suhde on dialektinen ja vastavuoroinen kaikessa ajattelussa, eikä 'selittäviä' luonnontieteitä voida erottaa 'ymmärtävistä' ihmistieteistä. Niillä on monia yhteisiä piirteitä ja peruskenteitä, jotka tosin luonnontieteen ja sitä puolustavan tieteenfilosofian näkökulmasta usein sivuutetaan tai esitetään asetelma niin, että ihmistieteetkin on palautettavissa luonnontieteistä omaksuttuihin malleihin. Ks. Mesure 1990, 208–216. Vrt. Dilthey 1959, 14–21, Dilthey 1982, 334 ja Dilthey 1958, 197. Hedelmällistä on myös nostaa esiin Diltheyn idea Kantin puuttavasta neljänestä kritiikistä. Jotta ihmistieteiden olemistapa voidaan käsitellä tarvitaan Historiallisen järjen kritiikki, joka diltheylaisittain rakentui - vaikkakaan ei ehkä aivan loppuun asti vietyinä ja onnistuneesti - historiallisuuden ja elämän käsitteiden kautta. Ks. Tontti 2002, 15–16, 26–28 ja 35–37, Kremer-Marietti 1971, 7–16 ja 21–28 ja Brokowski 1997, 121–124.
2. Oman lukunsa 1900-luvun hermeneutiikassa muodostaa ns. 'analyttinen' hermeneutiikka, joka syntyi Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian vaikutuksesta ja jota sen lähtökohdista kehittivät mm. Peter Winch ja Georg Henrik von Wright. Tämä suuntaus ei kuitenkaan ole enää elinvoimainen ja sillä on nykyään merkitystä lähinnä aatehistoriallisena kuriositeettina.
 3. Tarkemmin oikeudellisesta hermeneutiikasta esim. Tontti 1997, 22 ja 29, Tontti 1998, 25–27, Tontti 2001, 221 ja 230–236 ja Tontti 2002, 38–39 ja 226–230.
 4. Heidegger 1982, 3–7 ja 9–20. Vrt. Grondin 1994, 71–73. Heidegger piti nämä vuonna 1982 julkaistut luennot kesälukukaudella 1923 Freiburgin yliopistossa. Kuuntelijoiden joukossa olivat mm. Hans-Georg Gadamer ja Karl Löwith. Ks. Pöggeler 1994, 23.
 5. Heidegger 2000, 184–192 ja 162. Heidegger 1993, 142–146 ja 123–124: "Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht." Vrt. Ricœur 1969, 10.
 6. Heidegger 2000, 185–186. Heidegger 1993, 142–144. Vrt. 167: "Wenn das Verstehen primär als das Seinkönnen des Daseins begriffen werden muss...".
 7. Heidegger 1993 145–148 ja 323–324. Vrt. Figal 2000, 168–170.
 8. Heidegger 1993, 145–146 ja 323–331. Eksistentiaalisesti avautuneisuus kulminoituu täälläolon olemiseen huolena (Sorge). Heidegger 2000, 38. Heidegger 1993, 17: "Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen."
 9. Heidegger 1982, 7–22. Heidegger 1993, 181 ja 192–194. Vrt. Grondin 1994, 73–75 ja Meschonnic 1990, 179–183. Meschonnic painottaa, että Heideggerin termi faktisuus ei tarkoita samaa kuin Husserlin ja myöhemmin Sartren käyttämä sama termi. On myös tärkeää erottaa eksistentiaalis-ontologinen faktisuus (Faktizität), joka tarkoittaa 'kulloistakin' täälläolota, eksistentis-ontisesta tosiasiallisuudesta (Tatsächlichkeit), jota esim. tieteilten tutkimus pyrkii tavoittelemaan. Olemisessa ja ajassa kuitenkin myös Heidegger itse käyttää näitä kahta termiä välillä epäjohdonmukaisesti.
 10. Heidegger 1993, 148–152 ja 168. Heidegger 1982, 16–17. Vrt. Pöggeler 1983, 272–273. Gadamer 1990, 270–281.
 11. Heidegger 1993 37–38. Heidegger 2000, 61–62. Heidegger 1982, 14–20. Vrt. Pöggeler 1983, 264–267.
 12. On tärkeitä huomata, kuten esim. Pöggeler, Grondin ja Ricœur ovat osoittaneet, että useat Heideggerin ajattelun keskeiset teemat voidaan kohdallisesti ymmärtää vain Diltheyn hermeneuttisen filosofian pohjalta (Ks. Pöggeler 1983, 264–286. Grondin 1994, 70–73. Ricœur 1969, 10–15). Viime vuosiin saakka esimerkiksi Ranskassa hermeneutiikka on kuitenkin ollut melko huonosti tunnettu filosofian osa-alue ja Heideggeria on luettu yksipuolisesti vain fenomenologina, joka oli saanut vaikutteita Kierkegaardin eksistentiaalisista. Samoin Suomessa Heidegger luokitellaan usein fenomenologiksi, vaikka varhaisen Heideggerin faktisuuden hermeneutiikka osoittaa varsinkin Husserlin varhaisten töiden (*Krisis*-teosta edeltävän) fenomenologian lähtökohdat ongelmallisiksi.
 13. Heidegger 1993, 17. Heidegger 2000, 38–39 ja 285ff. On huomionarvosta, että *Olemisessa ja ajassa* Heidegger käsittelee vain täälläolon olemisen ajallisuutta, eikä olemisen 'yleensä' ajallisuutta, toisin kuin teoksen nimi antaa ymmärtää. Vasta huomattavasti myöhemmin, konferenssissa vuonna 1962, Heidegger esitti tekstin, jossa aiheeseen palataan, mutta tyystin eri näkö-

- kulmasta kuin *Olemisessa ja ajassa*. Ks. Heidegger 1969, 1–25.
14. Heidegger 1993, 322–329 ja 382–396. Heidegger 2000, 369–373.
 15. Heidegger 2000, 392. Heidegger 1993, 326: "Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft."
 16. Vrt. Tontti 2002, 46–47 ja 109.
 17. Vrt. Tontti 2002, 61–63.
 18. "... ei ole olemassa sosiaalista todellisuutta, kaikkine todellisine pakkoinenkaan, joka ei vuorostaan representoidu kielellisesti artikuloitussa tietoisuudessa. Todellisuus ei tapahdu 'kielen selän takana'. Päinvastoin, se tapahtuu niiden selän takana, jotka väittävät ymmärtäneensä maailman kokonaisuudessaan..." Gadamer 1993, 245. "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache." Gadamer 1990, 478.
 19. Kaufmann 1984, 17. Gadamer 1993, 334.
 20. Schleiermacher 1977, 95, Dilthey 1982, 330, Heidegger 1993, 152–153, Gadamer 1990, 270–271 ja 296–297.
 21. Gadamer 1990, 270–281. Vrt. Weyh 1995, 41–48. Gadamer 2000, 42.
 22. Habermas 1970, 251–266 ja 283–290. Habermas 1973, 52–54. Vrt. Furchon 1994, 468–471.
 23. Michel Foucault'n tunnetut 'genealogiset' ja 'arkeologiset' tutkimukset ovat malliesimerkki omaa positiota, omia ennakkoluuloja ja omia auktoriteetteja eksplikoimattomasta, epärefleksiivisestä tutkimusotteesta, joka ikään kuin olettaa omaavansa puolueettoman, ulkopuolisen tarkkailijan aseman. Foucault'n tutkimukset ovat 'piilonnormatiivisia', kuten Habermas on todennut.
 24. Gadamer 1990, 281. Vrt. Heidegger 1993, 20–21.
 25. Gadamer 1990, 305–312. Vrt. Ricœur 1969, 15–20 ja Oesch 1994, 48–49 ja 78–79.
 26. Vrt. Furchon 1994, 305–317 ja Oesch 1994, 50–60.
 27. Gadamer 1990, 307–311. Vrt. Weyh 1995, 48–50.
 28. Myös Ricœur on huomauttanut konfliktuaalisuusteeman puuttumisesta Gadamerin ajattelussa. Ks. Ricœur 1990(b), 19. Kristensson Ugglan mukaan Ricœur pyrkii näin ennen kaikkea kiistämään näkemyksen, jonka mukaan ymmärtämisessä olisi kysymys harmonisaatioon pyrkimisestä. Ks. Kristensson Ugglan 1994, 250. On siis syytä painottaa, että mahdollisten tulkintojen moninaisuus on kaikkea tulkintemista ehdollista tekijä, jota ei voi ratkaista etsimällä yhtä, kaiken huomioon ottavaa synteisiä.
 29. Gadamer 1990, 313–315. Gadamer 1993, 345–346.
 30. Heidegger 1975, 43–44.
 31. Betti 1955, 262 ja 304–328. Betti 1967, 170–173. Vrt. Argiroffi 1994, X ja Funke 1962, 131–132.
 32. Vattimo 1994, 9–13. Vrt. Tontti 2002, 65–76.
 33. Ricœur 1969, 14. Vrt. Saudan 1991, 171–172.
 34. Ricœur 1986, 183–211 ja 145–151.
 35. Ricœur 1969, 57–60. Saudan painottaa, että Ricœurin suhde strukturalismiin, erityisesti Greimasin, ei ole vain torjuntaa ja kritiikkiä, vaan myös konstruktivistista dialogia. Saudan 1991, 159–162. Ks. Ricœur 1986, 154–155 ja Ricœur 1969, 33–37. Kristensson Ugglan mukaan Ricœur dialektinen lähestymistapa ilman synteisiä on myös tässä näkyvissä. Strukturaalinen selittäminen on riittämätöntä ilman hermeneutiikkaa, mutta myöskään hermeneutiikka ei ole itsერიittonen oppiala, jos se haluaa välttää romantiikan kauden psykologismin. Lukeva subjekti täytyy pitää elossa, mutta se ei ole tulkinnan kohde. Kristensson Ugglan 1994, 291–298.
 36. Ricœur 1995, 113–114 ja Ricœur 2000(b), 119–125.
 37. Ricœur 1986, 111–112.
 38. Aristoteles 1997, 1447a–1448b, 1450b25–35 ja 1459a20–25.
 39. Ricœur 1983, 85–87. Ricœur 1985, 355–359. Grondinin mukaan Ricœurin tavoita on kritisoida kaikkia totalisoivia aikakäsityksiä filosofian historiassa, aina Augustinuksesta Heideggeriin asti. Aikaa ei voida käsitteellistää yksakertaisesti teoreettisella tavalla, sitä voi vain kertoa ja tätä kertomista puolestaan voidaan teoretisoida vain vaatimattomalla käsitteellisellä tarkkuudella. Grondin 1990, 126.
 40. Ricœur 1983, 87–100. Kortkavirta huomauttaa, että toisin kuin Gadamer ja Husserl, Ricœur ei liitä elämisa maailmaan tai ensimmäiseen mimesikseen minkäänlaista autenttisuutta. Ks. Kortkavirta 2000, 18. Saudanin mukaan taas Ricœurin mimesis on sekä narratiivien mahdollisuusehto että niiden lopullinen päämäärä. Kaikki kertominen tähtää loppujen lopuksi ilmaiseen elämään, jota elämme. Saudan 1991, 167.
 41. Ricœur 1983, 109–117 ja Ricœur 1985, 9–14. Vrt. Leenhardt 1990, 112–117.
 42. Dastur 1995, 219–220. Vrt. Tontti 2002, 107–110.
 43. Narratiivisen itseyden ja persoonuuden teema mainitaan lyhyesti *Temps et récit III'n* lopussa ja sitä kehitetään täysipainoisesti teoksessa *Soi-même comme un autre*. Ricœur 1985, 355–359. Ricœur 1990(a), 12–13 ja 137–198. Vrt. Liebsch 1999, 13–17.
 44. Ricœur 1990(a), 138–150. Vrt. Welsen 1999, 108–110.
 45. On huomionarvosta, että Ricœurin käsitys luonteesta on muuttunut. Varhaisessa fenomenologisesta suuntautuneesta teoksessaan *Philosophie de la*

- volonté luonne oli pysyvä osa henkilökohtaisista ominaisuuksista. Nyt Ricœur myöntää, että myös luonne muuttuu ajan myötä. Tämä muutos heijastelee yleisemminkin Ricœurin suunnanmuutosta fenomenologiasta hermeneutiikkaan.. Ks. Ricœur 1990(a), 140–144, Ricœur 1995, 138 ja Welsen 1999, 110–112.
46. Ricœur 1990(a), 143–150, 167 ja 180–193. Ricœur 1985, 264–279.
47. Ricœur 1990(a), 13–14 ja 211–236. Ricœur 1997 ja Ricœur 1990(c). Vrt. Tontti 2002, 208–225.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Retoriikka ja runousoppi*. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Alessandro Argirolfi, *Valori, prassi, ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Hartmann e Hans-Georg Gadamer*. G. Giappichelli Editore, Torino 1994.
- Christian Berner, *La philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, Dialectique, Éthique*. Les Éditions du Cerf, Paris 1995.
- Emilio Betti, *Teoria generale della interpretazione*. Ed. Dott. A. Giuffrè. Istituto di Teoria della Interpretazione, Milano 1955.
- Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1967.
- Leszek Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire*. Presses universitaires de France, Paris 1997.
- Françoise Dastur, ”Histoire et herméneutique”. Teoksessa Jean Greisch (toim.), Paul Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Beauchesne, Paris 1995, 219–233.
- Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1907–1910). *Gesammelte Schriften. Band VII*. B. G. Teubner, Stuttgart 1958.
- Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883). *Gesammelte Schriften. Band I*. B. G. Teubner, Stuttgart 1959.
- Wilhelm Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik (1900). *Gesammelte Schriften. Band V*. B. G. Teubner, Stuttgart 1982.
- Günter Figal, Martin Heidegger. *Phänomenologie der Freiheit*. Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 2000 (1988).
- Gerhard Funke, Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis Teoria generale della interpretazione. Teoksessa *Studi in onore di Emilio Betti. Volume Primo*. Dott. A. Giuffrè Editore, Milano 1962, 127–150.
- Pierre Furchon, *L'herméneutique de Gadamer*. Les Éditions du Cerf, Paris 1994.
- Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. *Gesammelte Werke. Band I*. Hermeneutik 1. J. C. B. Mohr, Tübingen 1990 (1960).
- Hans-Georg Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu ‚Wahrheit und Methode‘ (1967). *Gesammelte Werke. Band 2*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1993 (1986), 232–250.
- Hans-Georg Gadamer, Das Problem der Sprache bei Schleiermacher (1968). *Gesammelte Werke. Band 4*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1987, 361–373.
- Hans-Georg Gadamer, Text und Interpretation (1983). *Gesammelte Werke. Band 2*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1993 (1986), 330–360.
- Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik und Autorität – eine Bilanz. Teoksessa *Hermeneutische Entwürfe*. J. C. B. Mohr, Tübingen 2000, 42–47.
- Jean Grondin, Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik (1990). Teoksessa Jean Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 71–88.
- Jean Grondin, L'herméneutique positive de Paul Ricœur. Du temps et récit. Teoksessa Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (toim.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*. Les Éditions du Cerf, Paris 1990, 121–137.
- Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970 (1967).
- Jürgen Habermas, Zur Gadamer's ‚Wahrheit und Methode‘. Teoksessa Jürgen Habermas & al. (toim.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973 (1971), 45–56.
- Martin Heidegger, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität” (1923). *Gesamtausgabe. Band 63*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993 (1927). Suom. Reijo Kupiainen. *Olemisen ja aika*. Vastapaino, Tampere 2000.
- Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975 (1949). Suom. Markku Lehtinen. *Kirje humanismista I Maailmankuvan aika*. Tutkijaliitto Helsinki, 2000.
- Martin Heidegger, Zeit und Sein. Teoksessa *Zur Sache des Denkens*. Max Niemeyer, Verlag Tübingen 1969, 1–25.
- Arthur Kaufmann, Wozu Rechtsphilosophie heute? (1971). Teoksessa *Beiträge zur Juristischen Hermeneutik*. Carl Heymanns Verlag KG, Köln, Berlin, Bonn, München 1984, 1–23.
- Jussi Kotkavirta, Merkitys, tapahtuma ja suunnistaminen. Paul Ricœurin hermeneuttinen etiikka. *Kulttuurintutkimus* 17 (2000):1,15–26.
- Angele Kremer-Marietti, *Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique*. Éditions Seghers, Paris 1971.
- Bengt Kristensson Uggla, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricœurs projekt*. Symposium, Stockholm 1994.
- Burkhard Liebsch, Fragen nach dem Selbst – im Zeichen des Anderen. Teoksessa Burkhard Liebsch, (toim.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1999, 11–43.
- Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*. Presses universitaires de France, Paris 1990.
- Sylvie Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*. Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- Ada Neschke, *Hermeneutik von Halle. Archiv für Begriffsgeschichte Band XL*, 1997/98, 142–159.
- Erna Oesch, Tulkinnasta. *Tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta. Vol. 53. Tampere 1994.
- Otto Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1983.
- Otto Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1994.
- Paul Ricœur, Structurte et herméneutique (1963). Teoksessa *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris 1969, 31–63.
- Paul Ricœur, Existence et herméneutique (1965). Teoksessa *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éditions du Seuil, Paris 1969, 7–34.
- Paul Ricœur, Qu'est-ce qu'un texte? (1970). Teoksessa *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris 1986, 137–159.
- Paul Ricœur, Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte (1971). Teoksessa *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris 1986, 183–211.
- Paul Ricœur, La fonction herméneutique de la distanciation (1975). Teoksessa *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Éditions du Seuil, Paris 1986, 101–117.
- Paul Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. Tome I. Éditions du Seuil, Paris 1983.
- Paul Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté. Tome III*. Éditions du Seuil, Paris 1985.
- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris 1990(a).
- Paul Ricœur, De la volonté à l'acte. Teoksessa Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (toim.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*. Les Éditions du Cerf, Paris 1990(b), 17–36.
- Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et justice*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1990(c).
- Paul Ricœur, *La critique et la conviction*. Calmann-Lévy, Paris 1995.
- Paul Ricœur, Autrement. *Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*. Presses Universitaires de France, Paris 1997.
- Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Éditions du Seuil, Paris 2000(a).
- Paul Ricœur, *Tulkinnan teoria*. Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto, Helsinki 2000(b).
- Alain Saudan, Herméneutique et sémiotique: intelligence narrative et rationalité narratologique. Teoksessa Jean Greisch & Richard Kearney (toim.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Les Éditions du Cerf, Paris 1991, 159–173.
- Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Herausgeben und eingeleitet von Manfred Frank*. Suhrkamp Tassenbuch Wissenschaft 211. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Jarkko Tontti, Oikeus ja ennakkoluulo. *Oikeus* 1/1997, 22–30.
- Jarkko Tontti, Law, Tradition and Interpretation. *International Journal for the Semiotics of Law / Revue internationale de sémiotique juridique Vol. XI, No. 31*, 1998, 25–38.
- Jarkko Tontti, Hans-Georg Gadamer – oikeus, traditio ja tulkinta. Teoksessa Jarkko Tontti (toim.), *Filosofien oikeus II*. Suomalainen Lakimiesyhdistys, Helsinki 2001, 219–238.
- Jarkko Tontti, *Right and Prejudice – Prolegomena to a Hermeneutical Philosophy of Law*. Diss. Helsingin yliopisto 2002.
- Gianni Vattimo, *Oltre l'interpretazione*. Gius Laterza e Figli S.p.A., Roma 1994.
- Peter Welsen, Das Problem der personalen Identität. Teoksessa Burkhard Liebsch (toim.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*. Verlag Karl Alber, Freiburg, München 1999, 106–129.
- Bernd Weyh, *Vernunft und Verstehen. Hans-Georg Gadamer's anthropologische Hermeneutikkonzeption*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1995.