

HERMENEUTIikka TIEDONALUEIDEN JÄRJESTELMÄSSÄ DANNHAUERISTA SCHLEIERMACHERIIN

Quot capita, tot sensus.

Hermeneutiikka on muodissa. Tosin kiusallisen epämääräisellä tavalla, sillä aina ei ole selvää, mistä puhutaan, kun puhutaan hermeneutiikasta. Ajassamme näyttää olevan trendikästä puhua hermeneutiikasta kulttuurin yhteisenä kielenä tai kutsua apuun hermeneutiikkaa, kun halutaan päästä eroon positivismin ongelmista – itse positivismia sen tarkemmin määrittelemättä. Kaikella keskustelulla on luonnollisesti paikkansa, mutta se mikä mielestäni puuttuu, on kriittinen keskustelu hermeneutiikasta – sen paikasta filosofian ja tieteen kentällä, sen luonteesta ja myös sen historiasta. Tätä keskustelua pyrin kirjoituksessani käymään. Näkökulmani on historiallinen ja mielenkiintoni kohdistuu erityisesti kysymykseen, miten hermeneutiikan paikka tiedonalueiden sisällä määrittyi 1600-luvulta 1800-luvun alkuun, siis modernin tieteen ja filosofian syntyajoista Friedrich Schleiermacherin (1768-1834) filosofiseen hermeneutiikkaan. Historiallinen tarkastelu historian itsensä vuoksi ei välttämättä ole kiinnostavaa, mutta historia voi avata tuoreen näkökulman myös nykypäivään nostamalla esiin niitä ehtoja, jotka tekevät mahdolliseksi uusien filosofisten ja tieteellisten kysymysten asettamisen. Ajatus historian ajankohtaisuudesta sopii erityisesti hermeneutiikan tarkasteluun.

TÄMÄN PÄIVÄN filosofisessa keskustelussa termillä ”hermeneutiikka” viitataan yleensä niin sanottuun filosofiseen hermeneutiikkaan, jonka juuret ovat Martin Heideggerin hermeneutiikassa filosofiassa, ja jonka merkittävimpänä edustajana voidaan pitää Hans-Georg Gadameria.² Heideggerin fundamentaaliontologian perustalle rakentuneen filosofisen hermeneutiikan merkitys on ollut sen kyvyssä edelleenkehittää ja tematisoida *Sein und Zeit* -teokseen sisältyvää ymmärtämisen analyysia. Olemisen ymmärtämisen yksipuolinen korostaminen on kuitenkin tuonut hermeneutiikan sisälle myös näköalattomuutta ja hämmennystä hermeneutiikan tehtävän suhteen. Tämä näkyy mielestäni hyvin niissä keskusteluissa, joissa hermeneutiikkaa yritetään liioitellusti varjella ”tieteellisyydeltä”. Juuri tiedettä, tietoa ja tiedonalueiden luonnetta koskevassa keskustelussahan, joka alkoi leimallisesti 1600-luvulla, myös tämän päivän hermeneutiikan ydinkysymykset ovat muotoutuneet. Tätä keskustelua aion jatkossa tarkastella rajaten tarkasteluni pääasiallisesti saksankielisellä alueella käytyyn keskusteluun.³

Moderni tie de ja rationalistisen hermeneutiikan synty

Kiinnostus hermeneutiikkaa kohtaan kasvoi selvästi 1600- ja 1700-luvuilla. Lisääntyneen kiinnostuksen taustalta voidaan löytää niin modernin luonnontieteen nousu ja itsenäistyminen, joka teki ajankohtaiseksi kysymyksen tulkitsevien tieteiden asemasta tiedonalueiden sisällä, kuin valistukseen liittyvä järjen korostaminen, joka horjutti sitä perustaa, jolle tulkitsevien tieteiden tiedolliset lähtökohdat olivat rakentuneet. Modernin luonnontieteen myötä syntyneet tieteelle asetettavat vaatimukset – totuuden vaatimus, verifoinnin vaatimus, metodin vaatimus ja tieteen kielen vaatimus – pakottivat itsereflektioon myös tulkitsevien tieteiden sisällä. Huomionarvoista on, että hermeneutiikka, kun sitä alettiin määritellä tiedon alueena, liitettiin yhä selkeämmin filosofiaan tai se nähtiin filosofian osa-alueena. Tämä tarkoitti selkeää suuntautumista kohti yleistä hermeneutiikkaa, siis ajatusta, että erityisten hermeneutiikan osa-alueiden – raamatun tulkinta, juridiikka, klassisten tekstien tulkinta – taustalta voidaan löytää yleisiä tulkinnan periaatteita, joiden tutkimiseen hermeneutiikan pitäisi suuntautua.

Tämä vaihe hermeneutiikan historiassa on jäänyt yllättävän tuntemattomaksi jopa sellaisissa tutkimuksissa, joissa ihmistieteiden tietoteoreettisten lähtökohtien tarkastelu on saanut paljon huomiota. Niinpä esimerkiksi Hans-Georg Gadamer, jonka *Wahrheit und Methode* -teoksen toinen osa tarkastelee hermeneutiikan historiaa, viittaa kyllä tähän miltei kirjoittamattomaan lehteen hermeneutiikan historiassa, mutta sivuuttaa itsekin hyvin lyhyesti tämän vaiheen.⁴ Toisaalta hän korostaa 1700-luvun hermeneutiikan merkitystä romanttisen her-





”Minkäänlaista ajatusta tiedostamattomasta, joka niin voimakkaasti hallitsee modernia ja varsinkin filosofista hermeneutiikkaa ei 1700-luvun rationalistiseen hermeneutiikkaan sisälly. Oikeastaan tämä voidaan tulkita niinkin, että siihen ei varsinaisesti sisälly ajatusta tekijästä.”

meneutiikan synnylle, erityisesti Schleiermacherin ajattelulle. Kuitenkin jo 1600-luvulla, johon termin ”hermeneutiikka” vaikiintuminen voidaan ajoittaa, muotoutui kuva erillisestä opinalueesta, joka suuntautui tulkitsevien tieteiden yleisten tiedollisten ehtojen pohtimiseen. Erityisen kiinnostavaa on, miten hermeneutiikka ja logiikka tässä yhteydessä rinnastettiin toisiinsa.

Jean Grondin korostaa tässä suhteessa saksalaisen Johann Conrad Dannhauerin merkitystä uudenlaisen hermeneutiikan luoja. Erityisen kiinnostavana Grondin pitää sitä, että Francis Baconin ja René Descartesin aikalaisena Dannhauer pyrki kehittämään hermeneutiikkaa nimenomaan metoditieteenä. Teoksessaan *Idea boni interpretis* (1630) Dannhauer alkoi puhua filosofisesta hermeneutiikasta, joka on universaali siinä mielessä, että se on sovellettavissa kaikkiin tieteisiin. Dannhauer katsoi, että valmistavana tieteenä hermeneutiikka toimii traditionaalisen logiikan täydennyksenä. Logiikka tarkastelee kielen suhdetta totuuteen, hermeneutiikka kielen merkityksiä. Tässä mielessä hermeneuttinen esityö on välttämätön kaikille tieteille.⁵

Hermeneutiikan kehittymisen kannalta käänteentekeväksi muodostui kuitenkin 1700-luku, koska silloin alettiin pohtia monia niistä ongelmista, joiden kanssa hermeneutiikka edelleenkin painiskelee – esimerkiksi tekijyyden ongelmaa. Pohdinnoille antoi kuitenkin leimansa ajan rationalistis-empiristinen ajattelumalli ja mekanistinen maailman- ja ihmiskuva. Tämä kehys on tärkeää pitää mielessä myös silloin, kun pyritään tulkitsemaan joitakin ajalle ominaisia – hyvin moderneiltakin vaikuttavia – käsityksiä liittyen tulkintaan ja ymmärtämiseen.

Saksalaista 1700-luvun tieteellis-filosofista keskustelua on vaikea tarkastella viittaamatta saksalaisen tieteen merkittävään auktoriteettiin ja valistusajattelijaan Christian Wolffiin (1679–1754), jonka tavoitteena oli rationalistis-empiristinen kaiken kattava tieteiden järjestelmä. Wolff ei tehnyt eroa luonnontieteiden ja ihmistieteiden välille, sillä järjen lait ja oikea looginen metodi takasivat sen, että luonnonilmiöistä ja teksteistä saatava tieto on yhtä varmaa. Tämän hän tuo esille teoksessaan *Philosophia rationalis sive logica*⁶ (1720), jossa hän tarkastelee myös hermeneutiikkaa ja esittelee sen neljä periaatetta: 1. Tekijän mielen tutkiminen ymmärtämisen ja tulkinnan päämääränä 2. Ymmärtämisprosessin universaalisuus 3. Ymmärtämisen kohteena olevan tekijän rationaalisuus ja 4. Tulkitsijan mahdollisuus ymmärtää tekijä paremmin kuin tekijä itse. Tulkintaprosessissa tulkitsijan tehtävä on liittää sanoihin samat käsitteet, jotka tekijä on sanoihin liittänyt.⁷ Nämä periaatteet muodostavat taustan 1700-luvun kahden merkittävän hermeneutikon ja Wolffin oppilaan Johann Martin Chladieniuksen (1710–1759) ja Georg Friedrich Meierin (1718–1777) ajatuksille.

Järkeviä ajatuksia järjestä

Wolffin ajatusten ja aikakauden hengen vaikutus on selvästi nähtävissä Chladieniuksen teosten nimissä, joista hermeneutiikan kannalta tärkeitä ovat *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (1742) ja *Vernünftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Missbrauche* (1748). Molemmat teokset ovat jo lähtökohtaisesti sitoutuneet järjen universaalisuuden ideaan, mutta mihin tämä idea kiinnittyy? 1700-luvulla geometrisen metodin ideaali saavutti yhä vankemman jalansijan ja sen mahdollisuuksia inhimillisen tietämyksen eri alueilla pohdittiin laajasti, ennen kaikkea Manner-Euroopassa. Geometrisen metodin paradigmaattinen malli alettiinkin nähdä hyödyllisenä myös yleisen hermeneutiikan kehittämiseksi.⁸ Mielestäni tämä malli korostuu kuitenkin tiedon esittämisen muodon ideaalina, toisin sanoen ajatuksena tulkitsevista tieteistä aksiomaattisena järjestelmänä, jossa johtopäätökset voidaan johtaa hyväksytyistä ensimmäisistä periaatteista. Toisin kuin myöhemmässä modernissa hermeneutiikassa, näihin periaatteisiin sellaisenaan ei katsottu liittyvän erityisiä ongelmia. Niinpä jo Benedictus Spinoza teoksessaan *Tractatus theologico-politicus* (Teologis-poliittinen tutkielma) (1670), jossa tulkintaa koskevat kysymykset saavat paljon huomiota, toteaa, ettei pyhien kirjoitusten tulkinta eroa luonnon tulkinnasta. Se etenee tutkimalla näitä kirjoituksia ja johtamalla niiden tekijöiden intentiot sallittuina johtopäätöksinä fundamentaalisista periaatteista.⁹ Tällä tavalla kuka tahansa kykenee erottamaan pyhissä kirjoituksissa sen, mikä ylittää ymmärryksen siitä, mikä voidaan tietää järjen luonnollisessa valossa.

Vertailtaessa 1700-luvun ja 1800-luvun hermeneutiikkaa, on selvää, että itse ymmärtämisen käsite muodostuu merkittäväksi niiden väliseksi vedenjakajaksi. Jos 1800-luvulta alkaen hermeneutiikan ydinkysymykseksi on muotoutunut kysymys, miten ymmärtäminen ylipäättään on mahdollista, ovat 1700-luvun hermeneutikot kiinnostuneita niistä menetelmistä, joilla ymmärtämisen esteet voidaan poistaa. Tämä ero on tärkeää muistaa, kun tarkastellaan Chladieniuksen hermeneutiikkaa sillä hän oli täysverinen järjen aikakauden edustaja. Myös Chladienius kehittää yleistä hermeneutiikkaa ja hän tuo kiistämättä esiin uudenlaisia käsitteitä, joita on myöhemmin nostettu esiin esimerkiksi filosofisessa hermeneutiikassa. Näistä käsitteistä ehdottomasti kiinnostavin on näkökulman (*Sehe-Punkt*) käsite, mutta sen taustalla vaikuttava ihmiskuva on varsin erilainen kuin filosofisessa hermeneutiikassa ja laajemmin modernissa subjekti-keskustelussa muotoutunut.

Chladieniuksen näkökulman käsite lepää kahden distinktion varassa. Ensinnäkin totuus jakaantuu toisaalta järjen totuuksiin toisaalta vain faktuaalisiin totuuksiin. Tähän liittyy toinen dis-

tinktio, joka koskee tiedon varmuutta. Järjen totuuksista saamamme tieto on ehdottoman varmaa kuten tieto matematiikan tai logiikan totuuksista. Faktuaalisista totuuksista saamamme tieto on vain todennäköistä ja juuri niihin liittyy näkökulman käsite. Chladieniuksen tärkein esimerkki tässä yhteydessä on historiallinen tieto.¹⁰ Chladienius ei kuitenkaan tähtää minkäänlaiseen yksilöllisen näkökulman hyväksymiseen sillä totuuden kriteerinä on aina todellisuus itsessään – se miten todellisuus on, ja miten asiat ovat todella tapahtuneet. Näkökulman käsitteen taustalla onkin nähtävissä rationalistiseen hermeneutiikkaan paljon vaikuttaneen Gottfried Wilhelm Leibnizin (1646-1716) monadin käsite – siis ajatus ennalta asetetun harmonian mukaisesta parhaasta mahdollisesta maailmasta, jota jokainen yksittäinen monadi tarkastelee omasta näkökulmastaan. Tähän viittaa sekin, että kirjoittaessaan näkökulmasta Chladieniuksen esimerkit usein liittyvät juuri konkreettiseen *näkö*-kulmaan, siis siihen ruumiiseen sidottuun paikkaan, josta kukin maailmaa tarkastelee.¹¹ Paikallisuuden seurauksena näkökulma luonnollisesti tulee sidotuksi ajallisuuteen ja historiaan.

Todennäköisyyden käsitteellä on Chladieniuksen ajattelussa tärkeä sija ja se tarjoaa myös parhaan näkökulman hänen hermeneutiikkaansa, sillä kuten hän sanoo, niihin tiedonalueisiin, joihin todennäköisyys luonnostaan liittyy, kuuluu myös hermeneutiikka.¹² Chladieniukselle on selvää, että kun tarkastelun kohteena ovat kirjoitetut dokumentit, ei täydelliseen tiedonvarmuuteen ole mahdollista päästä. Viitaten edellä mainittuihin Wolffin periaatteisiin, emme koskaan voi olla täysin varmoja, että tulkitsijoina liitämme sanoihin samat käsitteet, jotka tekstin kirjoittaja on sanoihin liittänyt.¹³ Hermeneutiikan tehtävänä on kuitenkin pyrkiä varmaan tietoon poistamalla ymmärryksen esteitä.¹⁴ Jotta esteet voidaan poistaa, ne on paljastettava. Ymmärryksen esteenä olevien hämäryksien systemaattinen esitleminen on toinen Chladieniuksen hermeneutiikan aspekti, jolla on ollut heijastusvaikutuksia moderniin ja filosofiseen hermeneutiikkaan.

Hän mainitsee ensin hämärydet, jotka liittyvät korrutuneisiin teksteihin, puutteelliseen kielitaitoon tai kielen itsensä hämäryksiin. Näiden hämäryksien poistaminen on varsinaista tulkintaa edeltävän tekstikritiikin tehtävä. Kiinnostavampaa on kuitenkin sellainen hämäryys, jonka syynä on puutteellinen taustatieto. Tähän liittyvässä keskustelussaan Chladienius viittaa tilanteeseen, jossa kieli vaikuttaa selvältä, mutta emme kuitenkaan ymmärrä, mitä tekijä tahtoo käsitteillään sanoa. Toisin sanoen itse asia, josta puhutaan jää meille käsitämättömäksi.¹⁵ Esimerkkinä voidaan mainita klassiset tekstit, jotka ovat meille ajallisesti etäisiä. Periaatteessa myös nämä hämärydet ovat poistettavissa filologis-historiallisiin menetelmin ja luottamalla psykologisiin lainalaisuuksiin, joilla Chladienius ei suinkaan viittaa minkäänlaisiin yksilöpsykologisiin lähtökohtiin vaan siihen tosiasiaan, että ihminen on rationaalinen olento, jonka oletetaan toimivan rationaalisesti. Tämä ajatus on tärkeä sillä se paljastaa mainitsemani eron 1700-luvun ja oman aikamme käsityksissä koskien tekijän intentioita. Chladieniukselle tekijä on joukko rationaalisia valintoja. Esimerkiksi kirjoittamisen lajin tai tyylin valitessaan kirjoittaja sitoutuu niille ominaisiin sääntöihin. Näiden sääntöjen tulee ohjata tietysti myös tulkitsijan ymmärrystä.¹⁶ Merkilläpantavaa on, että tekijän valinnat ovat tietoisia valintoja. Minkäänlaista ajatusta tiedostamattomasta, joka niin voimakkaasti hallitsee modernia ja varsinkin filosofista hermeneutiikkaa ei 1700-luvun rationalistiseen hermeneutiikkaan sisälly. Oikeastaan tämä voidaan

tulkita niinkin, että siihen ei varsinaisesti sisälly ajatusta tekijästä.

1800-luvun alusta lähtien hermeneutiikan sisällä käytyä keskustelua on hallinnut muodossa tai toisessa kysymys toisudesta, mutta onko tällä kysymyksellä sijaa Chladieniuksen ajattelussa? Pinnallisesti katsoen vastaus on kielteinen. Hänen hermeneutiikkaansa sisältyy kuitenkin ajatuksia ja käsitteitä, joiden kehittyminen koko voimaansa tuli mahdolliseksi vasta ymmärtämisen käsitteen uudelleentulkinnan myötä saksalaisen idealismin ja saksalaisen varhaisromantiikan jälkimainingeissa, erityisesti Schleiermacherin mutta myös Friedrich Schlegelin ja Johann Gustav Droysenin ajattelussa. Viittaan tässä varsinkin näkökulman ja siihen potentiaalisena sisältyvän horisontin käsitteisiin, joihin toiseuden käsite on 1800-luvulta lähtien kieputunut. Ja sanoohan Chladieniukseenkin, että emme koskaan voi täydellisesti asettua toisen näkökulmaan.

Perustan periaate

Vaikka Chladienius ja Meier ovat molemmat Wolffin oppilaita ja ottaneet vaikutteita Leibnizin ajattelusta, ovat he ajatteli-joina ja kirjoittajina hyvin erilaisia. Jos Chladienius tekee laajaa ja yksityiskohtiin menevää analyysia niin Meier kirjoittaa fragmentaarisesti ja tiiviisti yleisistä periaatteista. Molemmat pyrkivät yleiseen hermeneutiikkaan, mutta Meierille se tarkoittaa hermeneutiikan sääntöjen lisäksi hermeneutiikan perustan tutkimista. Tässä mielessä Meierin *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* on filosofisempi kuin Chladieniuksen edellä esiteltyt teokset.¹⁷ Molemmat ovat kuitenkin sitoutuneet rationalismin periaatteisiin.

Meierin tulkintaa käsittelevä teos on jo lähtökohdiltaan kiinnostava sillä hän alistaa hermeneutiikan merkkietieteelle (*Charakteristik*). Meierin sanoin: ”Karakteristiikka on merkkejä tutkiva tiede. Koska hermeneutiikka käsittelee merkkejä, on se karakteristiikan osa ja lainaa peruslauseensa (*Grundsätze*) yleiseltä merkkietieteeltä.”¹⁸ Teos sijoittuu hermeneutiikan ja semiotiikan välimaastoon, sillä sen ytimessä on merkin käsite, jonka varaan Meier tulkinnan teoriaansa rakentaa. Hän ei kuitenkaan ole kiinnostunut vain merkkietieteestä vaan hermeneutiikan tieteilisyydestä ja tulkitsevan tiedon varmuudesta: ”Koska hermeneutiikka on tiede, pitää sen johtaa tulkinnan säännöt, ei pelkästään oikeista vaan myös kumoamattoman varmoista peruslauseista. Näihin kuuluvat yleisen merkkietieteen peruslauseiden lisäksi metafysiikan ja kokemuksen peruslauseet.”¹⁹ Tämän jälkeen Meier esittelee teoksensa disposition, jonka mukaisesti teos jakaantuu kahteen pääkappaleeseen, teoreettiseen ja käytännölliseen. Teoreettisen osan ensimmäinen alaluku tarkastelee kaikkien merkkien tulkintaa ja toinen alaluku puheen (ja kirjoituksen) tulkintaa.

Mutta miksi Meier valitsee merkin tarkastelunsa kohteeksi? Koska merkin käsitteen avulla hän uskoo kykenevänsä rakentamaan tiedon systeemin, jossa tulkinnan säännöt voidaan johtaa metafysisistä periaatteista. Siksi hän aluksi jakaa merkit luonnollisiin (*natürliche Zeichen*) ja mielivaltaisiiin (*willkürliche Zeichen*). Puhuessaan luonnollisista merkeistä Meier viittaa Leibnizin ajatukseen parhaasta mahdollisesta maailmasta, jossa suurimmassa mahdollisessa moneudessa toteutuu suurin mahdollinen ykseys, ja jossa jokaista oliota voidaan tarkastella merkinä, joka viittaa jokaiseen muuhun olioon, menneeseen, nykyiseen ja tulevaan. Tässä maailmassa kaikki oliot toteutuvat samaa suurta yhteistä päämäärää.²⁰ Meierin ajatus ei var-

masti ole kaikkein selkeimpiä, mutta jos viittaussuhde muutetaan syy/seuraus-suhteeksi, saadaan Meierin kaipaama metafyyminen peruslause, perustan periaate, siis ajatus, että kaikella on syynsä. Tähän tulisi sitten liittää tulkinnallinen periaate, jota Meier kutsuu hermeneuttiseksi kohtuudeksi (*hermeneutische Billigkeit*) ja jota voidaan pitää luonteeltaan eettisenä: ”Hermeneuttinen kohtuus on tulkitsijan taipumus pitää niitä merkityksiä hermeneuttisesti tosina, jotka parhaiten sopivat yhteen merkkien luojan täydellisyyksien (*Vollkommenheiten*) kanssa.”²¹ Jumalan merkkejä tulee siis tulkita niin, että tulkinta mukautuu parhaan mahdollisen maailman täydellisyyteen.²²

Tärkeä kysymys Meierin tiedon systeemin kannalta koskee luonnollisten merkkien ja mielivaltaisten merkkien suhdetta. Hän ei itse tähän kysymykseen suoraan vastaa, mutta mielestäni on mahdollista tulkita niin, että hänellä on mielessään jonkinlainen jäljittelysuhde sillä merkkien luojana myös ihmisen täydellisyyksiin kuuluu noudattaa ”ykyseus moneudessa”-periaatetta. Tämähän oikeastaan seuraa jo loogisestikin parhaan mahdollisen maailman periaatteesta. Meierin systeemin kannalta tärkeää on, että näin hän näyttäisi asettavan perustan periaatteen ja merkkien tulkinnan ikään kuin samalle ontologiselle tasolla. Ihmisen luomat mielivaltaiset merkit ovat luonnollisten merkkien epätäydellisiä jäljitelmiä ja niihin liittyvä tieto vain todennäköistä.²³ Mutta hermeneuttisen kohtuuden periaate toimii myös tällä alueella: ”Tulkitsijan, joka tulkitsee mielivaltaisia merkkejä, täytyy pitää niitä merkityksiä hermeneuttisesti oikeina, jotka parhaiten sopivat merkkien luojan täydellisyyksiin.”²⁴

Meier erittelee useita täydellisyyksiä. Kiteytyksenä voidaan kuitenkin sanoa, että olio tai asia on Meierin mukaan täydellinen, kun kaikki sen ainesosat pyrkivät yhteiseen päämäärään. Jos siirrytään pois parhaan mahdollisen maailman tasolta konkreettisempiin olioihin, voidaan kysyä, mitä Meierin periaate edellyttää esimerkiksi tieteelliseltä tekstiltä tai taideteokselta, ja mitä vaatimuksia se asettaa tulkitsijalle. Merkkien yleisen esittelyn jälkeen Meier siirtyykin tarkastelemaan tekstejä ja niiden tulkintaa. Mutta onnistuuko hän liittämään käytännöllisemmät ajatuksensa perustaa koskeviin pohdintoihin riippuu osittain siitä, suostummeko noudattamaan hermeneuttisen kohtuuden periaatetta Meierin oman tekstin suhteen. Teorian ja käytännön yhteensovittamisen vaikeudesta myös Meierillä kertoo se, että teoksen teoreettinen osa sisältää 248 pykälää mutta käytännöllistä tulkinnantaitoa käsittelevä osa 24. Meierin tiedon systeemin kannalta ongelmallista on myös se, että hänen tulkinnan teorialta edellyttämänsä kokemuksen peruslauseet jäävät siinä hahmottomiksi ja hämäriksi. Hänen antamansa yleisen luonnehdinnan mukaan kokemuksen peruslauseet johdetaan aistikokemuksesta, mutta niiden suhde hermeneutiikkaan jää lopultakin avoimeksi. Wilhelm Dilthey on luonnehtinut Meierin yleistä hermeneutiikkaa systeemiksi tai rakennelmaksi, jossa on pimennetyt ikkunat, joiden läpi ei voi nähdä. Dilthey jatkaa, että vaikutusvaltainen hermeneutiikka saattoi kehittyä vain mielessä, jossa virtuoosimainen filologisen tulkinnan taito yhdistyi nerokkaaseen filosofiseen ajatteluun. Tällainen ajattelija oli Diltheyn mukaan Schleiermacher.²⁵

Kohti ymmärtämisen analyysia

Chladenius ja Meier eivät ole olleet tarkasteluni kohteena vain sen vuoksi, että heitä voidaan pitää 1700-luvun rationalistisen hermeneutiikan paradigmaattisina edustajina. Molemmat

”Karakteristiikka on merkkejä tutkiva tiede. Koska hermeneutiikka käsittelee merkkejä, on se karakteristiikan osa ja lainaa peruslauseensa (Grundsätze) yleiseltä merkkitieteeltä.”

Georg Friedrich Meier

myös edustavat 1700-luvun ihannetta tiedon systeemin rakentamisesta. Heidän yleiset hermeneutiikkansa ovat kuitenkin kiinnostavia myös siksi, että ne tuovat esiin tieteellisen ajattelun toimintamalleja tilanteessa, jossa uusi tiede on syntyvässä, ja nostavat esiin kysymyksen asettamisen tapoja ja niitä tiedollisia taustoja, joista vastauksia etsitään. Tällä tavalla ne antavat mahdollisuuden ymmärtää, mitä tarkoitetaan tieteellisen ajattelun historiasidonnaisuudella.

Ajan henki oli kuitenkin muuttumassa ja järjen ylikorostus ja luonnontieteiden synnyttämä mekanistinen maailmankuva aiheuttivat 1700-luvun lopussa kriittisen vastareaktion, joka kiteytyi saksalaisessa idealismissa ja saksalaisessa varhaisromantikassa. Hermeneutiikkaan liittyen se tarkoitti, että rationalistisen hermeneutiikan ei katsottu riittävästi huomioivan tulkitsevien tieteiden erilaisuutta suhteessa luonnontieteisiin. Kritiikin kohteeksi joutui myös Wolffin ajatus rationalistis-empiristisestä kaikkien tieteiden järjestelmästä. Kuitenkin omalla tavallaan niin Schleiermacher kuin Diltheykin voidaan nähdä 1700-luvun perinteen jatkajina, vaikka saksalainen idealismi ja varhaisromantiikka muuttivat sitä tapaa, jolla hermeneutiikan perustavat kysymykset asetettiin.²⁶

Muutokseen vaikuttivat monet tekijät. Suuri merkitys oli Immanuel Kantin kriittisellä filosofialla, joka ei pelkästään rakentanut tiedon järjestelmää vaan kysyi itse tiedon mahdollisuuden ehtoja. Vaikka 1800-luvun moderni hermeneutiikka syntyi osittain Kantin filosofiaan kohdistetusta kritiikistä voidaan sitä kuitenkin pitää myös kantilaisena kritiikkinä, siis pyrkimyksenä tarkastella kriittisesti ymmärtämisen mahdollisuuden ehtoja.²⁷ Yhtä suuri merkitys modernin hermeneutiikan kysymyksenasettelun muotoutumiselle oli niillä keskusteluilla, joita 1700- ja 1800-luvun vaihteessa käytiin luonnontieteiden ja tulkitsevien tieteiden keskinäisestä suhteesta ja luonteesta. Tätä keskustelua kävivät innokkaasti saksalaiset varhaisromantikot ja sen taustalla vaikuttaa voimakkaasti Johann Gottlieb Fichten (1762–1814) ja Friedrich Schellingin (1775–1854) ajattelu.²⁸ Hermeneutiikan kehittymisen kannalta varhaisromantikkojen ajattelusta on nostettava esiin dialogisuuden periaate, siis ajatus minän ja maailman perustavanlaatuisesta yhteenkietoutumisesta kaiken tiedon lähtökohtana, ajatus tiedostamattomasta, joka merkittävällä tavalla muutti rationalistisen psykologian perinnettä ja ennen kaikkea kielen merkityksen korostaminen.

Mielestäni voidaankin sanoa, että filosofisessa keskustelussa tapahtui 1800-luvun alussa ensimmäinen kielellinen käänne, kun tulkitsevien tieteiden tutkima todellisuus alettiin ymmärtää nimenomaan merkitystodellisuudeksi ja tämän seurauksena itse ymmärtäminen nousi uudella tavalla filosofisen tarkastelun kohteeksi.²⁹ Suhteessa Chladeniuksen ja Meierin hermeneutiikkaan muutos on merkittävä sillä rationalistisen ajattelun ihanteiden mukaisesti he katsoivat, ettei ymmärtäminen itsessään tuota ongelmia, kunhan ymmärtämisen

kohteet noudattavat järjen periaatteita. Schleiermacher alkaa kuitenkin puhua hermeneutiikasta yleisenä ymmärtämistä koskevana tieteenä tai filosofisena hermeneutiikkana, mutta hän toteaa samalla, että hermeneutiikan paikan osoittaminen tiedonalueiden joukossa ei ole helppoa.³⁰ Hänen mukaansa filosofisen hermeneutiikan tehtävänä on vastata kysymykseen, miten ymmärtäminen ylipäättään on mahdollista. Schleiermacherin kysymyksellä on kauaskantoisia vaikutuksia. Se muodostaa taustan Diltheyn vaatimukselle, että ymmärtämisen analyysi on kaikkien hengentieteiden vaatima perustyö³¹ ja Diltheyn kautta se vaikuttaa myös Heideggerin hermeneuttiseen filosofiaan ja oman aikamme filosofiseen hermeneutiikkaan.

Vaikka Schleiermacherin ajattelua voidaan monessa suhteessa pitää käänteentekeväenä hermeneutiikan historiassa, ei hän itse julkaissut hermeneutiikkaan liittyen yhtään erillis-teosta. Hänen hermeneutiikkansa on myöhemmin koottu luentomuistiinpanoista ja on siksi luonnosmainen ja fragmentaarinen. Selvää on kuitenkin, että aikakauden uudet käsitteet, tiedostamaton, imaginaatio, nero, divinaatio ja elämä antavat hänelle välineitä kehittää uudenlaista ymmärtämisen filosofiaa, jossa kysymys toiseudesta alkaa hahmottua hermeneutiikan ydinkysymykseksi ja tekijä nousee uudella tavalla tutkimuksen kohteeksi. Tässä vertailu Chladeniuksen ja Meieriin on kiinnostava. Mainitsin aikaisemmin, että heidän rationalistis-mekanistinen ihmiskuvansa aiheutti sen, että heidän teorioissaan tekijä tyypistyy kimpuksi tiedollisia konventioita. Schleiermacherin uusi käsittevälineistö sen sijaan nostaa esiin yksilöllisen luovan tekijän, joka pyrkii ilmaisemaan omaa yksilöllisyyttään. Tämän vuoksi erääksi hänen keskeisistä ongelmistaan muodostuu kysymys yksilöllisen ja yleisen, historiallisen ja universaalien välisestä suhteesta. Tätä ongelmaa hän hermeneutiikassaan tarkastelee kielen kautta, koska juuri kielessä paradoksaalisesti ymmärtämisen mahdollisuus ja mahdottomuus ilmenevät samanaikaisesti. Kieli siis kantaa sekä toiseutta että ihmisten välistä yhteyttä. Tästä vastakkaisuudesta nousee Schleiermacherin ongelma, joka voidaan muotoilla kysymykseksi: ”Miten ymmärtäminen ylipäättään on mahdollista?” Vastaus tähän kysymykseen jää kiehtovalta tavalla avoimeksi.³²

Lopuksi

Alussa huomausin, että tämän hetken hermeneutisessa keskustelussa on näköalattomuutta, joka näkyy erityisesti puheenvuoroissa, joissa hermeneutiikka ja tiede asetetaan ikään kuin vastakkain. Tällöin hermeneutiikalla yleensä tarkoitetaan filosofista hermeneutiikkaa. Jos hyväksytään se tosiasia, että Schleiermacherin hermeneutiikkaa voidaan pitää filosofisen hermeneutiikan ensimmäisenä ilmenemismuotona, on kiinnostavaa kysyä, millaisena hän näki hermeneutiikan ja tieteen suhteen. Kysymys voisi myös kuulua, mikä oli Schleiermacherin hermeneutiikan suhde rationalistiseen hermeneutiikkaan. Vastauksena yritän lopuksi osoittaa, ettei niiden välillä ollut radikaalia katkosta.

Vaikka kysymys ymmärtämisen luonteesta on koko ajan esillä hänen hermeneutiikassaan, on Schleiermacherille kuitenkin selvää, että hermeneutiikka on metoditiede. Uusi käsitys tekijyydestä kuitenkin vaati myös uudenlaisia metodisia välineitä. Tästä syntyi hänen tekemänsä jako grammaattiseen ja psykologiseen metodiin. Psykologisen metodin perimmäisenä päämääränä on tavoittaa tekijän yksilöllisyys ja sen merkitys

ymmärtämisen analyysille on keskeinen, mutta Schleiermacher korostaa molempien metodien tasavertaisuutta ja niiden dialogista suhdetta.³³ Suhteesta rationalistiseen hermeneutiikkaan kertoo se, että Schleiermacher korostaa kritiikin itsestäänselvää merkitystä hermeneutiikan osa-alueena. Kritiikillä hän kuitenkin tarkoittaa sekä filosofista kritiikkiä että tekstikritiikkiä. Tekstikritiikillä näyttäisi Schleiermacherille olevan sama eettinen päämäärä kuin Meierillekin, nimittäin hermeneuttisen kohtuuden periaate. Vuoden 1818 dialektiikan luennoissaan Schleiermacher kuvaa omaa tieteenihannettaan, jossa spekulatio (filosofia) ja erityistieteet ovat jatkuvassa vastavuoroisessa suhteessa keskenään.³⁴ Spekulaatio jää tyhjäksi ilman suhdetta konkreettiseen ja erityistieteet mielivaltaisiksi ilman filosofista pohdintaa. Filosofia ja tiede jäivät perimmiltään irrallisiksi rationalistisessa hermeneutiikassa mutta niiden suhde ei ole ratkennut filosofisessa hermeneutiikassa. Hermeneutiikan tieteellis-filosofisen itseymmärryksen kannalta olisikin tärkeää pohtia, ovatko rationalismin periaatteet vieraita tämänkään päivän tieteelliselle ajattelulle, ja miten nämä periaatteet ja hermeneutiikka voisivat rikastaa toisiaan. Schleiermacherin kysymys ymmärtämisen luonteesta odottaa edelleen vastausta.

Viitteet

1. Näin tekee esim. Gianni Vattimo teoksessaan *Tulkinnan etiikka*. Tutkijaliitto, Helsinki 1999.
2. Heideggerin *Sein und Zeit* -teoksen (1927) merkitystä filosofisen hermeneutiikan muotoutumiselle on vaikea liioitella. Filosofisen hermeneutiikan perusteoksena voidaan kuitenkin pitää Gadamerin *Wahrheit und Methode* -teosta (1960), vaikka Gadamerin miltei koko tuotanto edustaa filosofista hermeneutiikkaa *par excellence*. Filosofisen hermeneutiikan edustajana voidaan pitää myös ranskalaista Paul Ricceuria. Hänen filosofiset intressinsä ovat kuitenkin laaja-alaisemmat ja niiden taustalta löytyy heideggerilaisen fenomenologian ohella vaikutuksia niin Edmund Husserlilta, analyttisestä kielifilosofiasta, strukturalismista ja semiotikasta kuin 1800-luvun modernista hermeneutiikastakin, erityisesti Diltheyn tietoteoreettisesti suuntautuneesta hermeneutiikasta. Kaiken kaikkiaan voidaan sanoa, että Ricceur on oivaltanut oman aikamme hermeneutiikan ongelmat ehkä monipuolisemmin kuin kukaan aikalaisistaan. Ricceurin teoksista on suomennettu erinomainen tiivis johdatus *Tulkinnan teoria* (Tutkijaliitto, Helsinki 2000, suomentanut Heikki Kujansivu).
3. Se, että hermeneutiikkaa 1500-luvulta 1700-luvulle voidaan pitää nimenomaisesti saksalaisena tieteenä, saa selityksensä reformaatiosta ja niistä kiistoista, joita esim. Martin Luther kävi raamatun tulkinnasta katolisen kirkon dogmaattisen perinteen kanssa. Pyrkinessään vastustamaan katolisen kirkon vaatimaa ehdotonta auktoriteettia pyhien kirjoitusten tulkinnassa Luther alkoi korostaa niiden kykyä tulkita itse itseään ja niiden yksinkertaista ymmärrettävyyttä. Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut kädenojennusta minkäänlaiselle relativistiselle tulkintalähtökohdalle. Pyhän hengen kirjoitusta voi ymmärtää vain oikealla hengellisellä asenteella. Myös Lutherin lähtökohta on siis edelleen dogmaattinen. Katso Bruns 1992, s. 145.
4. Gadamer 1965, s. 162–163.
5. Grondin 1994, s. 48–49.
6. Kokonaisuudessaan *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*.
7. Meier 1996, s. XXX–XXXIII.
8. Geometrisen metodin merkitystä tutkitsevien tieteiden kehitykselle ovat kiinnostavasti analysoineet Axel Bühler ja Luigi Cataldi Madonna laajassa esipuheessaan Meierin *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* -teoksessa. Esipuheen yllättävinä antia on Meierin rohkea vertaileminen amerikkalasiin Willard van Orman Quineen ja Donald Davidsoniin. (Meier 1996, s. XXI–XXIV ja LXXXIV–LXXXVII).
9. Spinoza 1965, s. 99.
10. Katso Mueller-Vollmer 1986, s. 65–67. Mueller-Vollmerin kirja sisältää suppeahkon englanninkielisen käännöksen Chladeniuksen *Einleitung...* -teoksen keskeisistä ideoista.
11. Esim. *ibid.*, s. 66.
12. Todennäköisyyden käsitettä eri tiedonalueisiin liittyen Chladenius tar-

- kastelee teoksessaan *Vernünfftige Gedanken von dem Wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Missbrauche*. Tiedollisesti ja filosofisesti teos on kiinnostava sillä siinä usein esinnouseva torjuva suhtautuminen todennäköisyyden käsitteeseen kertoo siitä epävarmuudesta, joka tulkitsevien tieteiden ”uuden metodin” esittämiseen liittyi rationalistis-empiristisen tiedonhanteen sisällä.
13. Tämä omalle ajallemme ilmeinen totuus ei ollut mitenkään ilmeinen 1600- ja 1700-lukujen tieteellisen hengen innoittamille oppineille. On muistettava, että kysymys kielestä nousee voimakkaasti esiin 1600-luvulla, jolloin aletaan kehittää ideaa selkeästä, yksikäsitteisestä tieteen kielestä. Yksi kiinnostavimmista puheenvuoroista tähän liittyen löytyy Francis Baconin (1561–1626) *Novum organon* (1620) teoksesta, jossa Bacon laajasti pohtii niitä ”idoleita”, jotka ovat oikean tiedon esteenä. Idoleiden joukossa kaikkein harmillisimpina hän mainitsee torin idolit (*idols of the Market-place*) jotka ryömivät ymmärrykseemme sanojen ja nimien kautta. Vaikka kuvittelemme, että järki hallitsee sanoja niin tosiasiaa sanat heijastavat valtansa ymmärrykseemme ja tekevät filosofian ja tieteen sofistiseksi ja toimimattomaksi. Ratkaisuksi ongelmaan Bacon tarjoaa tarkkoja käsitteen määrittelyjä matemaatikkojen tapaan. (Bacon 1994, s. 64) Ajatusta yksikäsitteisestä tieteen kielestä ei tietenkään ole unohdettu omallakaan ajallamme, kuten esim. loogisen positivismin periaatteet osoittavat.
 14. Chladenius 1989, s. 21.
 15. Mueller-Vollmer 1986, s. 57.
 16. Tähän ajatukseen liittyvä hermeneutiikan sisällä paljon keskustelua aiheuttanut kysymys paremmin ymmärtämisestä. Siis voiko tulkitsija ymmärtää tekstin paremmin kuin tekijä itse. Chladenius näyttäisi vastaavan tähän myöntävästi. Hän kuvailee esimerkiksi tilannetta, jossa tekijä tuntee puutteellisesti ne säännöt, joita on sitoutunut noudattamaan. Tällaisessa tapauksessa säännöt hallitsevalla tulkitsijalla on parempi mahdollisuus ymmärtää tekstiä kuin tekijällä.
 17. Meierin tiedolliset intressit ovat laaja-alaisemmat kuin Chladeniuksen. Hän kirjoitti niin järjen teoriasta, metafysiikasta, etiikasta, logiikasta kuin estetiikastakin. Kiinnostava yksityiskohta hänen tieteellisellä urallaan on, että hän julkaisi estetiikkaa käsittelevän teoksensa *Anfangsgründe aller schönen Künste und Wissenschaften* (1748–1750) vuotta aikaisemmin, kuin Alexander Baumgarten julkaisi *Aesthetica* teoksensa. Teos edustaa Meierin yritystä sovittaa logiikka aistimelliseen tietoon.
 18. Meier 1996, s. 5.
 19. *Ibid.*, s. 6.
 20. *Ibid.*, s. 16.
 21. *Ibid.*, s. 17.
 22. Meier kuitenkin korostaa, että rajalliseen näkökulmaamme sidottuina olentoina, meidän tulkintamme eivät koskaan voi perustua täydelliseen tietoon.
 23. Todennäköisyyden periaate on Meierille yhtä tärkeä kuin Chladeniukselle.
 24. *Ibid.*, s. 37. Nykyisinä dekonstruktion kaiken sallivina aikoina Meierin periaate varmasti vaikuttaa pölyiseltä, mutta ei se ole vieras omankaan aikamme hermeneuttiselle ajattelulle. Teoksessaan *Validity in Interpretation* esimerkiksi E. D. Hirsch esittelee hermeneuttisen teoriasa, jonka ydin voidaan mielestäni kiteyttää kolmeen teesiin: 1. Tekijällä on määrätty merkitys tekstilleen 2. Tämä tekijän merkitys voidaan eristää muista tekstile annettavista merkityksistä ja siksi se voi tarjota kriteerin oikealle tulkinnalle 3. Tulkitsijan eettinen velvollisuus on sitoutua tekijän tekstille tarkoittamaan merkitykseen. (katso esim. Hirsch 1967, s. 221–222) Ylipäätään Hirschin teoria ei mitenkään radikaalisti poikkea Meierin ajatuksista, joskin siitä puuttuu ajallemme vieras metafysis-spekulatiivinen paatos.
 25. Dilthey 1961, s. 326.
 26. Jean Grondin viittaa siihen, että siirtymää valistuksesta romantiikkaan on luonnehdittu suureksi katkokseksi, ja että Meierin ja Schleiermacherin väliin jäävää puolta vuosisataa on sanottu merkittävimmäksi katkokseksi intellektuaalisessa historiassa. (Grondin 1994, s. 64) Itse en mitään radikaalia katkosta näe. Vaikka Schleiermacherin hermeneutiikka on luonteeltaan uudenlaista, ei tiedollisen systeemin rakentaminen ole hänellekään vierasta. Suhteesta rationalistiseen hermeneutiikkaan kertoo myös se, että kuten Chladenius ja Meier myös Schleiermacher korostaa tekstikritiikin tasavertaista merkitystä ymmärtämistä koskevan kysymyksen rinnalla.
 27. Selkeimmin tämä on nähtävissä Diltheylla, joka asetti päämääräkseen historiallisen järjen kritiikin kirjoittamisen. Vaikka varsinainen työ jäi luonnostelman tasolle (julkaistu postuumisti 1926, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, sisältyy osaan *Gesammelte Schriften*, VII), on kritiikki tosiasiallisesti luettavissa hänen laajasta tuotannostaan Basel-luennoista (*Logik und System der Philosophischen Wissenschaften* 1868, GS XX) *Die Entstehung der Hermeneutik* tekstiin, 1900 (GS V).
 28. Saksalaisen varhaisromantiikan ydin oli Jenan piiri, jossa joukko intellektuelleja ja oppineita kokoontui kehittämään uudenlaista ajattelua niin tieteen, taiteen kuin filosofiankin alueella. Sen keskeisiä jäseniä olivat Friedrich Schlegel (1772–1829), August Wilhelm Schlegel (1767–1845), Friedrich von Hardenberg (Novalis) (1772–1801), Friedrich Schleiermacher, Friedrich Schelling, Dorothea Veit (1763–1839) ja Caroline Michaelis (1764–1809).
 29. Tällä en viittaa pelkästään siihen, että kieli itsessään nousee 1700-luvun loppupuolelta yhä suuremman filosofisen mielenkiinnon kohteeksi esimerkiksi sellaisten oppineiden, kuin Johann Gottfried Herderin (1744–1803) ja Wilhelm von Humboldtin (1767–1835) ajattelun myötä, jotka molemmat vaikuttivat merkittävästi Schleiermacherin ajatteluun, vaan laajemmin siihen tosiasiaan, että vastapainona nousevalle positivistiselle tieteen ihanteelle syntyi toisaalla ajattelumalli, jonka mukaan luonnontieteet ja hengentieteet eroavat toisistaan tutkimisensa todellisuksien erilaisen luonteen vuoksi. Tulkitsevien tieteiden tutkimuskohteena on ihmisen itsensä luoma merkitystodellisuus, kun luonnontieteet tutkivat luonnon tosiasioita. Oman aikamme tieteellisestä muistista näyttää ainakin osittain unohtuneen, että jotkin viime vuosikymmenien tieteen-filosofiset ja –teoreettiset kiistakysymykset – esimerkiksi subjekti-objekti dikotomiaa koskeva – palautuvat juuri tähän 1800-luvun alussa tehtyyn erotteluun koskien eri tiedonalueiden tiedollisia lähtökohtia.
 30. Schleiermacher 1995, s. 75. Schleiermacher pohtii hermeneutiikan suhdetta logiikkaan ja filologiaan ja katsoo, että molemmissa ymmärtämistä koskeva kysymys on jäänyt syrjään. Myöskään filosofiassa ei tunneta kiinnostusta ymmärtämisen yleiseen teoriaan sillä kuten hän sarkastisesti huomauttaa: ”Der Philosoph an sich hat keine Neigung, diese Theorie aufzustellen, weil er selten verstehen will, selbst aber glaubt, notwendig verstanden zu werden.” On kuitenkin huomautettava, että huolimatta kritiikistä, jonka Schleiermacher kohdistaa rationalistis-empiristiseen hermeneutiikkaan, myös hän pyrkii tavallaan rakentamaan ”Wolffilaista” tulkitsevien tieteiden systeemiä, jossa hermeneutiikka, grammatiikka, dialektiikka, etiikka ja psykologia rakentuvat yhtenäiseksi kokonaisuudeksi. Tämä tulee erinomisesti esiin Schleiermacherin dialektiikasta, jossa hän laajasti tarkastelee filosofian ja erityistieteiden suhdetta ja filosofian luonnetta tieteenä. Manfred Frank on toimittanut dialektiikan luennot ja tekstit laajalla esipuheella varustettuna ja ne on kustantanut Suhrkamp vuonna 2001.
 31. Dilthey 1961, s. 329.
 32. Liittyen Schleiermacherin sinällään kiinnostavaan ongelmanasetteluun katso Schleiermacher 1995, s. 75–84, olen tarkastellut tätä ongelmanasettelua laajemmin toisaalla. Ks. Oesch 1994, s. 27.
 33. *Ibid.*, s. 79.
 34. Schleiermacher 2001, s. 151.

Lähteet

- Bacon, Francis, *Novum Organum*. Open Court 1994.
- Bruno, Gerald, *Hermeneutics – Ancient and Modern*. Yale University Press 1992.
- Chladenius, Johann Martin, *Vernünfftige Gedanken von dem wahrscheinlichen und desselben gefährlichen Missbrauche*. Hartmut Spinner, Waltrop 1989.
- Dilthey, Wilhelm, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Gesammelte Schriften*. Band V. B. G. Teubner, Stuttgart 1961.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1965.
- Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Yale University Press 1994.
- Hirsch, E. D., *Validity in Interpretation*. Yale University Press 1967.
- Meier, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996.
- Mueller-Vollmer, Kurt (toim.), *The Hermeneutics Reader*. Basil-Blackwell 1986.
- Oesch, Erna, *Tulkinnasta – tulkinnan tiedolliset perusteet modernissa ja filosofisessa hermeneutiikassa*. FITTY 53, Tampere 1994.
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.
- Schleiermacher, Friedrich, *Dialektik* (Band I). Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Spinoza, Benedict de, *Theologico-Political Treatise*. Dover Publications 1965.
- Vattimo, Gianni, *Tulkinnan etiikka*. Tutkijaliitto, Helsinki 1999.