

“Sinä siis kuitenkin olet kuningas?” Pilatus sanoi. Jeesus vastasi: ”Itse sinä sanot, että olen kuningas. Sitä varten minä olen syntynyt ja sitä varten tullut tähän maailmaan, että todistaisin totuuden puolesta. Jokainen, joka on totuudesta, kuulee minua.” “Mitä on totuus?” Kysyi Pilatus. (Joh. 18, 37-38)

Yllä olevassa lainauksessa huomio kiinnittyy erityisesti **Pilatuksen** kysymykseen “Mitä on totuus?”, koska kysymyksen kohteena ei niinkään näytä olevan totuuden sisältö kuin itse totuuden olemus. Tähän totuuden olemusta koskevaan kysymykseen on länsimainen filosofia koko historiansa ajan pyrkinyt löytämään vastauksen, ja annettujen vastausten mukaisesti on totuuden käsite käynyt läpi joukon muodonmuutoksia, kuitenkin niin, että tietty intuitiivinen perusidea totuuden olemuksesta on mielestäni säilynyt erilaisissa totuuskäsitteissä. Tarkoitukseni on tässä artikkelissa keskittyä hermeneuttiseen totuuden käsitteeseen, mutta otan lähtökohdakseni eräät **Francis Baconin**

(1561-1626) ajatukset, koska toisaalta merkittävä murtuma totuuden historiassa on jäljitettävissä hänen filosofiaansa, toisaalta hermeneuttinen totuuden käsite on monilta osiltaan muotoutunut kriittisestä mutta myös ristiriitaisesta suhteesta baconilaiseen tieteenihanteeseen.

Miksi Baconin ajatukset ovat merkittäviä? Baconin nimeen on viime aikoina liitetty lähinnä negatiivisia määreitä, joiden taustalla on nähtävissä myös pinta-puolisia yleistyksiä, joita hänen ajatteluunsa liitetään. Hänen sanontansa: “Tieto on valtaa” on muodostunut fraasiksi ja monien aikamme ekologisten ongelmien eräänä lähtökohdانا on nähty Baconin esineellistävä ja välineellistävä suhde luontoon. Tämäntapaisen kritiikin puuttena on kuitenkin, ettei se tarkastele Baconin ajattelua oman aikansa tuotteena, eikä siksi pyri erittelemään hänen käyttämäänsä retoriikkaa, vaikka hänen puheensa luonnon kiduttamisesta ja muut viittaukset inkvisition vähemmän lempeisiin toimintatapoihin tulisivat paremmin ymmärretyiksi sitä yhteiskunnallista ja kulttuurista taustaa vasten, jossa Bacon yritti tehdä tunnetuksi uutta ajatteluaan.

Totuuden historian kannalta Baconin ajattelu on merkittävää, koska siinä totuus ja metodi tulevat kiedotuiksi toisiinsa tavalla, jolla on kauaskantoisia vaikutuksia filosofiaan ja tieteeseen. Bacon kävi taistoon aikansa luutuneita ajatustottumuksia vastaan kahdella rintamalla, toisella avoimemmin, toisella peitetymmmin. Hänen avoimen kritiikkinsä kohteena on **Aristoteleen** logiikka, jonka keskiössä on deduktiivinen metodi ja syllogistinen päättely, sillä Bacon katsoo, että deduktiivinen päättely nojautuu pelkkien satunnaisten havaintojen pohjalta tehtyihin yleistyksiin

eikä koskaan aseta kyseenalaiseksi ensimmäisiä premissejään. Peitetymmän kritiikin Bacon kohdistaa keskiajalta periytyvään teologiseen ajatteluun, jonka ytimessä on ajatus ikuisesta, muuttumattomasta, jumalallisesta totuudesta, jota oleva heijastaa. Tätä totuutta hän ei aseta kyseenalaiseksi, mutta korostaa, että inhimillisen ymmärryskyvyn ylittävänä se ei voi tarjota lähtökohtaa luonnon tutkimukselle. Baconin oman, uuden metodin perustana on induktiivinen päättely, tosiasioiden huolellinen havainnointi ja näistä tosiasioista lähtevä asteittainen eteneminen kohti

luonnonlakien paljastamista.¹ Näin sekä Totuudelle että tosiasioille osoitetaan omat alueensa. Baconin ajatteluun kohdistetun kritiikin ei tulisi antaa sumentaa hänen teostensa valankumouksellisuutta ja niiden kykyä raivata tietä uudelle ajattelulle. Teoksen *Novum Organum* aforismeissa hän toistuvasti tuo esille pyrkimyksensä mennä asioihin itseensä, siis pyrkimyksen, joka on — joskin erilaisista lähtökohdista ja erilaisin päämäärin —

leimannut myös oman vuosisatamme ajattelua. Mutta miksi Bacon olisi tärkeä hermeneuttisen totuuskäsitteen muotoutumiselle?

Totuus ja metodi

Hermeneutiikan historia on luonnollisesti johdettavissa antiikkiin, jossa tulkinnan ongelmat ensimmäistä kertaa aktualisoituivat,² ja kirjoituksiin keskittyvällä keskiajalla tulkinnan merkitys oli niin suuri, että sitä voitaneen oikeutetusti kutsua tulkinnan aikakaudeksi. Juuri keskiajan tekstikeskeisyyttä Bacon lähtee vastustamaan luodessaan uutta tiedettään. Niinpä hän antaakin tuleville sukupolville kehoituksen tutkia luontoa, ei kirjaa. Baconin läheisyydestä keskiajan perinteeseen puhuu kuitenkin omaa kieltään se tosiasia, että *Novum Organum* saa alaotsikon *oikea suuntautuminen koskien luonnon tulkintaa*. Uskonpuhdistus tuo hermeneutiikan perinteeseen merkittävän muutoksen, joka heijastuu myös totuuden käsitteeseen. Keskiajalla kehitettiin allegorisen tulkinnan menetelmä, jonka lähtökohdanna oli ajatus, että pyhille kirjoituksille voidaan antaa erilaisia kirjaimellisia, hengellisiä ja allegorisia tulkintoja, mutta kaikkien näiden tulkintojen tuli heijastaa universaalia totuutta, jonka perustana oli pyhien kirjoitusten jumalallinen lähtökohta. Pyhien kirjoitusten tulkitseminen oli keskiajalla tiukasti sidottu kirkon dogmaattiseen traditioon. Tätä kirkon itseoikeutettua dogmia ja tradition korostamista reformistit halusivat vastustaa. He ottivat lähtökohdakseen yksilöllisten tulkintojen puolustamisen *Raamatun* tekstistä itsestään käsin. Muun muassa

TOTUUS JA METODI HERMENEUTIKASSA

Erna Oesch

Tzvetan Todorov katsoo, että reformistisen hermeneutiikan merkittävin uudistus oli totuuden ja merkityksen erottaminen toisistaan. Totuuden katsottiin nyt kuuluvan järjen alueelle ja sen etsimisen rationaalisen toiminnan piiriin. Merkitys sen sijaan kuului ymmärtämisen alueelle ja siksi pyhiin kirjoituksiin sisältyvä merkitys oli kenen tahansa tavoitettavissa.³ Sama ajatus tulee ilmaistua myös **Martin Lutherin** lauseessa: *“Scriptura ipsius interpres”* (Pyhät kirjoitukset ovat oma tulkitsijansa). Hermeneutiikka nykyisessä merkityksessään kuitenkin syntyy vasta 1800-luvun alussa, kun **Friedrich Schleiermacher** (1768-1834) alkaa kehittää modernia hermeneutiikkaa. Hänen ajattelussaan kysymys totuuden ja metodin suhteesta tulee esille aivan uudella tavalla.

Wilhelm Diltheyn (1833-1911) mukaan tarvittiin Schleiermacherin filologinen virtuositeetti ja filosofinen nerous, jotta moderni hermeneutiikka saattoi syntyä. Ottamatta kantaa Schleiermacherin nerouteen, voidaan ainakin sanoa, että hänen kykynsä yhdistää luovasti filologinen, filosofinen ja teologinen tietämyksensä loi perustan hermeneutiikan yleisten periaatteiden tarkastelulle. Lähtökohtansa hän kiteyttää lauseeseen: “Tällä hetkellä ei ole olemassa yleistä hermeneutiikkaa ymmärtämisen taitona vaan ainoastaan joukko erityisheremeneutiikkoja”⁴. Mainitsemillaan erityisheremeneutiikoilla Schleiermacher viittaa erilaisiin normijärjestelmiin, jotka ohjaavat tulkintaa teologian, laintulkinnan ja kirjallisuuden tulkinnan alueella. Kiinnostavaa on kuitenkin, mitä hän tarkoittaa yleisellä hermeneutiikalla ja minkä vuoksi sen luominen on tarpeellista.

Schleiermacherin ideaa yleisestä hermeneutiikasta voidaan pitää ensimmäisenä askeleena siinä prosessissa, joka liittyy hengentieteiden aseman määrittelyyn yhä kehittyvien luonnontieteiden rinnalla ja pyrkimykseen luoda hengentieteille sellainen tietoteoreettinen perusta, joka oikeuttaisi niiden käyttämät metodit ja asettaisi ne tasavertaiseen asemaan luonnontieteiden kanssa. Luonnontieteisiin verrattuna hengentieteet asettavat kuitenkin aivan erityisen kysymyksen, johon niiden on pyrittävä vastaamaan. Tämä kysymys, joka koskee yleisen ja yksilöllisen välistä suhdetta, muodostaa sen taustan, jota vasten niin 1800-luvun modernin hermeneutiikan kuin 1900-luvun filosofisen hermeneutiikan projekteja voidaan tarkastella. Schleiermacher vastaa kysymykseen sisällyttämällä hermeneutiikkaansa joukon dikotomioita, joiden pitäisi vastata edellä mainittuja yleisen ja yksilöllisen alueita.

Ensimmäisen, joskin hieman epämääräiseksi jäävän erottelun hän tekee ymmärtämisen ja tulkinnan välillä. Ymmärtäminen on kaksivaiheinen tapahtuma, jossa puhe ymmärretään toisaalta suhteessa kieleen toisaalta puhujan yksilöllisen sielunelämän ilmaukseksi. Ymmärtäminen on taito, joka sisältää kaksi elementtiä, joista toinen tulee hyvin lähelle taitoa siinä merkityksessä, johon Aristoteles viittaa termillä “tekhne”, siis taito, joka voidaan oppia ja opettaa. Ymmärtämisen taidon toinen elementti voidaan johtaa romantiikan perinteestä, johon Schleiermacher kuuluu ja johon sisältyy ajatus luovasta nerosta, jota voidaan ymmärtää vain inspiroituneen tulkinnan kautta. Näitä ymmärtämisen osa-alueita vastaa kaksi tulkinnan menetelmää, joita Schleiermacher kutsuu kieliopilliseksi ja tekniseksi tai psykologiseksi tulkinnaksi. Teknisen tulkinnan hän jakaa edelleen komparatiiviseen ja divinatoriseen tasoon. Näiden menetelmien esittelemisen ei ole

tarpeellista käsillä olevan kirjoituksen kannalta. Riittää kun mainitaan, että kieliopilliselle tulkinnalle voidaan luoda selkeitä sääntöjä, kun taas tekninen tulkinta jakaantuu enemmän tai vähemmän säännömukaiseen komparatiiviseen menetelmään ja intuitioon perustuvaan divinaatioon. Siirtyminen tulkinnan tasolta toiselle luonnollisesti vastaa yleisen ja yksilöllisen välillä tapahtuvaa liikettä.

Mutta mikä on totuuden asema tässä menetelmien hierarkiassa? Itse asiassa ajatus hermeneuttisesta totuudesta on monella tapaa ongelmallinen, sillä hermeneutikot puhuvat mieluummin merkityksestä ja käyttävät termiä “totuus” hyvin säästeliäästi. Kuitenkin ajatus merkityksiin kätkeytyvästä totuudesta on läsnä heidän kirjoituksissaan. Koska Schleiermacher puhuu hermeneutiikkaa käsittelevissä kirjoituksissaan Pyhään henkeen liittyvästä universaalista totuudesta ja sen välittymisestä *Raamatun* teksteihin, on hänen filosofiaansa liitetty hyvin yksipuolinen näkemys metafyyisistä totuudesta. Hänen luomiensa tulkinnan tasojen taustalta voidaan kuitenkin löytää paljon rikkaampi totuuden käsite, joka liittyy tärkeään dialogisuuden periaatteeseen.

Modernin hermeneutiikan ytimessä on ajatus yksilöllisestä tietoisuudesta, joka pyrkii ymmärtämään toisen yksilöllisen tietoisuuden tuottamia objektivaatioita. Schleiermacher korostaa kielen merkitystä välittäjänä, jossa yleinen ja yksilöllinen leikkaavat toisiaan. Koska hermeneutiikan keskeinen tehtävä on pyrkiä välttämään väärinyymmärtämistä, on tärkeää, että kieliopillisen menetelmän avulla tekstistä pyritään selvittämään kaikki kielelliset vaikeudet ja hämäryydet. Tämän lisäksi tarvitaan komparatiivista menetelmää, joka tuo esille tekstin yksilölliset piirteet vertaamalla sitä saman tekijän tai saman aikakauden muihin teksteihin. Nykyterminologiaa käyttäen näitä toimintoja voitaisiin ehkä kutsua tekstuaalisten tosiasioiden paljastamiseksi.

Schleiermacher on kuitenkin kiusallisen tietoinen, että itse yksilöllinen jää edelleen tavoittamatta. Sillä kuten hän sanoo: “Yleisen ja erityisen on tunkeuduttava toisiinsa ja tämä tapahtuu vain divinaatioissa”⁵. Divinaatio on usein tulkittu jonkinlaiseksi mystiseksi tapahtumaksi, jossa totuus välähdyksenomaisesti näyttäytyy. Tällöin siihen liittyy voimakas uskonnollinen tai metafyyisinen elementti. Mielestäni divinaatio voidaan kuitenkin tulkita myös maanläheisemmin, sillä Schleiermacher korostaa siihen liittyvää yhteistä kokemusta. Divinaatio on totudentapahtuma, jossa yksilö kykenee itseymmärryksensä kautta ymmärtämään toisen yksilöllisyyttä ja oivaltamaan toisen välittämän totuuden omassa kokemuksessaan. Näin tulkittuna Schleiermacherin hermeneutiikka tulee eräiltä osiltaan hyvin lähelle oman vuosisatamme filosofista hermeneutiikkaa.

Totuuden ja metodin yhteenkietoutuminen on Schleiermacherin luoman yleisen hermeneutiikan leimallinen piirre. Mutta vaikka hän luo perustan hengentieteiden itseymmärryksen kehittymiselle, jää hengentieteiden ja luonnontieteiden selkeä erottaminen toisistaan hermeneutiikan Baconiksi kutsutun Wilhelm Diltheyn tehtäväksi. Dilthey ylistää Schleiermacheria siitä, että tämä luo hermeneutiikalle tieteellisen perustan osoittamalla ne välttämättömät ehdot, jotka ovat kaiken ymmärtämisen taustalla. Dilthey haluaa kuitenkin kulkea pidemmälle ja valitsemalla Schleiermacherin ymmärtämisen

käsitteen välineekseen, hän luo hengentieteille oman, luonnontieteistä irrallisen alueensa. Tässä erottelussa luonnontieteiden menetelmäksi tulee selittäminen ja hengentieteiden menetelmäksi ymmärtäminen. Tekevästään erottelusta huolimatta Dilthey tuntuu kuitenkin katselevan haikeasti luonnontieteiden suuntaan, mikä tulee selkeästi esille baconilaisia vivahteita kantavasta huomautuksesta, jonka mukaan ihmisen ymmärtämisen kyky kasvaa yhtä asteittaisella, järjestelmällisellä ja työläällä tavalla kuin hänen kykynsä tietää ja hallita luontoa.⁶ Kuitenkin itse ymmärtäminen näyttää hiljalleen jäävän taka-alalle, Diltheyn hioessa tieto-opillisia ja metodologisia lähtökohtiaan.⁷

Jos Baconin merkitys on siinä, että hän rajasi luonnontieteille selkeän kohteen — yksittäiset luonnonilmiöt — kulki Dilthey pitkän tien ennen kuin hengentieteiden oikea objekti löytyi. Kysymys objektin määrittelemisestä oli Diltheylle tärkeä, sillä siitä riippui hengentieteiden tieteellisen aseman määrittelemisen luonnontieteiden rinnalla. Vaikka hengentieteiden alueena on yksilöllinen kokemus tarvitsi Dilthey jotain pysyvää, joka mahdollisti metodin soveltamisen ja takasi, että tietty peruskokemus olisi aina uudelleen kenen tahansa koettavissa. (Tässä voidaan vain muistuttaa luonnontieteisiin sisältyvästä ajatuksesta kokeiden toistettavuudesta.) Diltheylle tekstit edustavat hänen etsimäänsä objektivoitunutta elämäkokemusta, sillä ainoastaan kieli tarjoaa lujan ja pysyvä perustan ymmärtämisen metodien kehittämiseksi. Samalla hermeneutiikasta näyttää tulevan eräänlainen hengentieteiden kattotiede.⁸ Niinpä Baconin ohje näyttääkin kääntyvän Diltheylla ylösalaisin — kehoitukseksi: Lukekaa kirjaa, jos haluatte ymmärtää ihmistä.

Myöskin Dilthey puhuu mieluummin metodista, ymmärtämisestä ja merkityksestä kuin totuudesta. Kuitenkin häneltä voidaan löytää hyvin selkeä totuuden käsite. Vaikka Dilthey korostaakin erilaisten maailmankatsomusten relatiivisuutta ja keskinäistä kilpailua, on hänellä kuitenkin ajatus suurista teoksista, jotka edustavat niin filosofiaa, tiedettä, uskontoa kuin taidetakin ja joiden merkitys on siinä, että ne ovat totuudellisia itsessään ja pystyvät siksi välttämään elämän merkityksellisuuden sukupolvelta toiselle. Diltheyn hermeneutiikasta voidaan siis löytää ajatus metafysisestä totuudesta, joka heijastaa ihmiselämän alati pysyvää, muuttumatonta peruskokemusta. Mutta niin Diltheyn kuin Schleiermacherinkin ajattelussa jää modernin hermeneutiikan keskeinen kysymys, joka koskee totuuden ja metodin perimmäistä suhdetta, lopultakin avoimeksi.

Totuus — ei metodi

Moderni hermeneutiikka otti erääksi tehtäväkseen hengentieteiden aseman selkiyttämisen luonnontieteiden rinnalla. Paradoksaalisesti ne kuitenkin samalla lähentyvät luonnontieteitä katsoessaan tärkeimmäksi tehtäväkseen hengentieteiden tieto-opillisten perusteiden selvittämisen ja painottaessaan metodia koskevien kysymysten keskeisyyttä. Tässä prosessissa luonnontieteille ominainen objektivoiva ajattelu alkaa hiljalleen hallita myös hengentieteitä. Modernille hermeneutiikalle syntyykin 1900-luvulla eräänlainen vastaliike, jonka taustalla vaikuttaa **Martin Heideggerin** filosofia ja siihen sisältyvä ontologian merkityksen korostumi-

nen. Tämä ajattelusuuntaus alkaa kutsua itseään filosofiseksi hermeneutiikaksi ja sen merkittävin edustaja on **Hans-Georg Gadamer** (synt. 1900). Hän nostaa uudelleen esille ymmärtämisen humanististen tieteiden lähtökohtana mutta häntä eivät kiinnosta ymmärtämisen tieto-opilliset tai metodiset ehdot, vaan perustavanlaatuinen kysymys: *“Wie ist Verstehen Möglich?”*⁹ (Kuinka ymmärtäminen on mahdollista?) Gadamerin teosta voidaan lukea eräänlaisena hermeneuttisen järjen kritiikkinä. Heideggeria seuraten Gadamer kääntää katseensa ontologiaan ja olemisen ymmärtämiseen ja samalla totuuden käsite korostuu metodin kustannuksella.

Gadamerin suurteoksen, *Wahrheit und Methode*, nimi vaikuttaa harhaanjohtavalta, sillä hän näyttää käsittelevän näitä käsitteitä toisensa poissulkevin. Miksi? Kysymykseen voidaan vastata ottamalla käyttöön etäännyttämisen (*Verfremdung*) ja kuulumisen (*Zugehörigkeit*) käsitteet. Tieteen peruslähtökohtana on ajatus, että metodi edellyttää kohteen etäännyttämistä tai objektiivomista. Tämä luonnontieteille ominainen lähtökohta muuttuu kuitenkin ongelmalliseksi, tultuaan sellaiseen omaksutuksi myös humanististen tieteiden piirissä, sillä se kätkee näkyvistä sen tosiasian, että kuulumme todellisuuteen, jonka objektiivomme tutkimuksen kohteeksi. Metodologinen lähtökohta tuottaa objektiivisuuden harhan, joka Gadamerin mukaan on kohtalokas humanistisille tieteille. Mutta jos totuus tarjoaa vaihtoehdon metodille, on kysyttävä, miten totuus on ymmärrettävä. Tämän kysymyksen suhteen Gadamer on yhtä arvoituksellinen kuin hermeneutikot yleensä, sillä teoksensa nimestä huolimatta hän käyttää termiä “totuus” vain muutaman kerran. Kuitenkin on selvää, että kysymys yleisen ja yksilöllisen suhteesta on keskeinen Gadamerin totuuden käsitteelle.

Gadamerin totuuden käsitteen täydellinen ymmärtäminen vaatisi tutustumista hänen kieltä ja traditiota koskeviin ajatuksiinsa, jotka ylipäätään kannattavat hänen hermeneutiikkaansa. Tässä käytettävän tilan vuoksi lähestyn totuutta koskevaa kysymystä kuitenkin suppeammasta näkökulmasta ja tarkastelen sitä Gadamerin Aristoteleelta lainaaman *fronesis*-käsitteen kautta. Aristoteles katsoo¹⁰, että sielu pitää totuutta hallussaan viidellä perustavalla tavalla, jotka ovat taito, tieteellinen tieto, käytännöllinen järki (*fronesis*), viisaus ja intuitiivinen järki. Näistä viisaus, tieteellinen tieto ja intuitiivinen järki liittyvät yhteen siten, että viisaus pitää sisällään sekä tieteellisen tiedon, joka suuntautuu yleisiin ja välttämättömiin arvostelmiin että intuitiivisen järjen, jonka kohteena ovat alkupremissit. Taito ja käytännöllinen järki sen sijaan toimivat eri tavalla. Taidolla Aristoteles tarkoittaa tekemisen, esimerkiksi talon rakentamisen, taitoa. Käytännöllinen järki puolestaan koskee harkinnanalaisia inhimillisiä asioita. Sille on ominaista ettei se sisällä pelkästään yleisiä totuuksia, vaan sen tulee sisältää myös erityistapauksien tuntemisen. Ei siis ole olemassa mitään sellaista yleistä totuutta, jota voidaan sellaisenaan soveltaa, vaan jokainen tapaus vaatii erityistä harkintaa.

Frönesis-käsite antaa Gadamerille mahdollisuuden kritisoida sellaista hermeneutiikan perinnettä, joka on ymmärtänyt itsensä lähinnä tulkinnan taitona ja tekniikkana ja jonka hän liittää leimallisesti Schleiermacherin ja Diltheyn nimiin. *Frönesis* tuo hermeneutiikkaan eettisen ulottuvuuden, joka vaatii meitä asettumaan dialogiseen suhteeseen kohtaamamme

inhimillisen todellisuuden kanssa. Kysymys ei siis ole pelkästään siitä, että me asetamme kysymyksiä esimerkiksi historian välittämälle perinnölle. Myös se esittää meille kysymyksiä, joihin meidän on pyrittävä vastaamaan. Esimerkkinä voidaan mainita vaikkapa klassisen taideteoksen kohtaaminen. Voimme tietysti etäännyttää tällaisen teoksen vaikkapa esteettisen tai teoreettisen tarkastelun kohteeksi. Tällä tavoin emme kuitenkaan voi ymmärtää sitä totuutta, jonka teos pyrkii meille välittämään. Jos kuitenkin asetamme teoksen kanssa dialogiin ja pyrimme löytämään sen kysymyksen, johon teos on syntyajankohtanaan pyrkinyt antamaan vastauksen ja samalla kuuntelemme niitä kysymyksiä, joita teos asettaa meille omassa lähtökohdassamme, voimme kokea totuuden tapahtuman, jossa menneisyyden kokemus koskettaa omaa kokemusmaailmaamme. Gadamerille kieli ja kielen kannattama traditio, jossa elämme, tarjoavat meille aina uusia mahdollisuuksia elää menneisyyden suuria teoksia omassa elämässämme.¹¹ Kieli ja traditio siis muodostavat sen alueen, jolla yleinen ja yksityinen alati leikkaavat toisiaan. Ehkä siksi voidaan sanoa, että totuus on Gadamerille olennaisesti traditiossa olemisen totuutta, joka ei kuitenkaan ole muuttumatonta, vaan aukeaa loputtomasti Pilatuksen kysymyksenä: "Mitä on totuus?"

Mutta gadamerilaista totuuden käsitettä voidaan lähestyä myös toisenlaisesta ja ehkä ajankohtaisemmasta näkökulmasta, sillä myös luonnontieteitä voidaan kritisoida olemisen totuuden unohtamisesta. Nykypäivän ihminen on hyvin pitkälle antautunut esimerkiksi teknologian kehitykselle ikään kuin siitä olisi tullut itseään säätelevä prosessi, joka ei olekaan ihmistoinnin tuotetta. Jokainen on kuullut väitteen, jonka mukaan kehityksen pyörää ei voi kääntää taaksepäin eikä oikeastaan edes hidastaa. Tiedeuskoa on omiaan lisäämään se, että tieteeseen liitetään hyvin yksipuolinen ajatus edistyksestä ja tieteen kaikkinaista hyvää tuottavasta runsaudensarvesta. Olisiko silti mahdollista, että Gadamerin ajatus hermeneuttisen ongelman universaalisuudesta voitaisiin ulottaa myös luonnontieteiden päämäärien pohdintaan. Tämä tarkoittaa, ettei tieteen tarjoamia mahdollisuuksia tarkasteltaisi pelkästään tieteen edistymisen näkökulmasta vaan suhteessa ihmisen olemassaoloon ja ihmisen kykyyn ymmärtää itseään omassa olemisessaan. Ehkä joutuisimme näin luopumaan ikuisen nuoruuden ja terveyden haaveistamme tai uskostamme yhä kasvavaan luonnon ja ihmisten hallintaan mutta vastalahjaksi voisimme löytää uudelleen oman paikkamme osana luontoa ja maailmaa ja kykymme ymmärtää totuutta, joka kätkeytyy omaan olemassaoloomme.

Viitteet

1. Baconin mukaan hänen metodinsa on helppo selittää, vaikka sitä onkin vaikea harjoittaa. (Bacon 1984, s. 33-34) Aivan näin yksinkertainen ei asia kuitenkaan ole, sillä hänen selitysyhteyksistään huolimatta jää uusi metodi monin paikoin hämäräksi. Sen sijaan oivallisia ja hauskoja esimerkkejä tästä metodista voidaan löytää esseistä, joissa Bacon kirjaa havaintojaan lähes kaikesta maan ja taivaan välillä. Niinpä esimerkiksi matkustamista käsittelevä essee *Of Travel* ei ilmestymisajankohdastaan huolimatta (1597) mitenkään kovin radikaalisti poikkea hengeltään oman aikamme katseleville ja havainnoiville ryhmämatkaturisteille tarkoitetuista oppaista. (Bacon

- 1964, s. 60-62) Mutta esseillä on myös syvempi ulottuvuus, sillä selkeämmin ja puhuttelevammin kuin esimerkiksi *Novum Organum*, ne kertovat Baconin ajatuksista koskien ihmistä ja ihmisen suhdetta maailmaan.
2. Termin "hermeneutiikka" taustalla on Hermes jumala, jonka tehtävänä oli toimia välittäjänä jumalien ja ihmisten välillä. Esimerkiksi **Platon** pohtii *Kratylos*-dialogissaan viehättävän ironisesti sitä, miten Hermes on saanut nimensä. Huomionarvoista *Kratyloksessa* on, ettei siinä eroteta puhetta ja tulkintaa toisistaan. Kiinnostavia ovat myös ne määreet, joita Hermes-jumalalle siinä annetaan. Sanoohan Platon ettei Hermes ole vain sanansaattaja ja tulkki, vaan myös varas, petollinen puheisaan ja taitava kaupantekijä. Puheen mahti on siis kahतालainen, sekä kertoa totuus että vääristää ja pettää. Täysin vastakkainen Platonin irrottelulle on Aristoteleen teos *Peri Hermeneias* (*Tulkinnasta*), jossa Aristoteles tarkastelee lauseiden totuutta, ei siis tulkintaa sen nykyisessä merkityksessä.
3. Todorov 1978, s. 131.
4. Schleiermacher 1974, s. 75.
5. Schleiermacher 1974, s. 104.
6. Dilthey 1960, s. 332.
7. Haluan painottaa, että tässä annettu Dilthey tulkinta on erittäin yksipuolinen ja rakentuu vain hänen myöhäisille kirjoituksilleen, erityisesti pienelle tutkielmalle *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900). Diltheyn kirjoituksia tulisi tulkita kokonaisuutena, jolloin painottuisivat myös hänen tärkeät elämän ja maailmankatsomuksen käsitteensä. Juuri näiden käsitteiden kauttahan Dilthey vaikuttaa voimakkaasti muun muassa **Edmund Husserlin** ja Martin Heideggerin filosofioihin. Yksipuolinen tulkintani tässä kirjoituksessa auttaa kuitenkin selkeyttämään niitä syitä, jotka aiheuttivat hyvin kriittisen reaktion modernia hermeneutiikkaa kohtaan niin sanotussa filosofisessa hermeneutiikassa. Joskaan tämäkään kritiikki ei ole yksitulkintaista.
8. Dilthey 1960, s. 333.
9. Gadamer 1965, s. xv.
10. Aristoteles 1981, s. 94.
11. Tätä Gadamerin ajatusta on kiinnostavaa pohtia eräitä julkisuudessa viime aikoina esitettyjä puheenvuoroja vasten. Huomiotani kiinnitti erityisesti virolaisen **Viivi Luikin** kirjoitus Helsingin sanomissa, jossa hän kyseenalaisti kirjallisuuden klassikkojen kyvyn puhua nykyajan ihmistä kiinnostavista kysymyksistä. Itse en kykene näkemään tällaista katkoa menneisyyden ja nykyisyyden merkityksellisten kysymysten välillä. Luikin kirjoitus on kuitenkin mielenkiintoinen, koska se kyseenalaistaa erään Gadamerin peruslähtökohdista, tradition, joka ei ole meille jotain, jonka me valitsemme, vaan jossa me aina jo välttämättä olemme.

Kirjallisuus

- Francis Bacon, *Selections (With Essays by Macaylay & Gardiner)*. Clarendon Press, Oxford 1964.
- Francis Bacon, *The New Organon and Related Writings*. The Library of Liberal Arts, Indianapolis 1984.
- Wilhelm Dilthey, *Die Geistige Welt; Einleitung in die Philosophie des Lebens, (Gesammelte Schriften V)*. B.G.Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1960.
- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965.
- Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik (Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmmerle)*. Carl Winter, Universitätsverlag, Heidelberg 1974.
- Tzvetan Todorov, *Symbolism and Interpretation*. Cornell University Press, (USA) 1986.