

Gadamerilainen ja habermasilainen asenne kasvatushistoriallisessa tutkimuksessa

Rauno Huttunen

1960-luvulla Hans-Georg Gadamerin ja Jürgen Habermasin välille virisi kiista koskien suhtautumista perinteeseen. Gadamer katsoi, että perinteen ymmärtäminen edellytti avoimuutta traditiota ja siihen sisältyviä uskomuksia kohtaan. Tutkijan oli asetauduttava dialogiin perinteen kanssa. Habermas puolestaan katsoi, että gadamerilainen hermeneutiikka jättää huomiotta kriittisen reflektion tärkeyden. Perinne ei ole vain tiivistynyttä dialogia vaan myös valtaa ja ideologiaa. Gadamerin ja Habermasin kiistan lähtökohdat on hyvä tuntea, sillä siitä löytyy yhteyksiä myös kasvatushistorialliseen tutkimukseen.

Johdanto

Niin ihmisyyhteisölle kuin tieteenalallekin historia voi olla läsnä eri tavoilla: jotkin asiat nostetaan esille, toiset taas jätetään taka-alalle mutta silti tavoitettavaksi (ks. Heidegger 2000, 94-106; Brandom 2003); näiden lisäksi on asioita, jotka ovat unohtumassa tai jotka ovat jo jääneet historian hämärään. Siihen, mitkä ajattelijat ja teoriat jäävät vaikuttamaan intellektuellien mieliin (vaikutushistoriallinen tietoisuus), vaikuttaa itse asian vahvuuden lisäksi myös historian sattumanvaraisuus ja valtataistelu (vallan genealogia). Itse asian vahvuudella tarkoitan, miten aikaa kestävä ajattelijan tai teorian sanoma on. Parhaiten aikaa kestävät sellaiset ajattelijat ja teoriat, jotka pääsevät määrittämään – joko oikean dialogin, pelkän sattuman tai silkan vallan kautta – aikakauden hengen.

Voidaan sanoa, että elämme Platonin ja Aristoteleen määrittämän länsimaisen filosofian aikakautta niin tieteessä, taiteessa kuin kasvatuksessakin. Näin asia on kaikista paradigman muutoksista huolimatta. Jopa kristillisuus on länsimaissa enemmän hellenististä kuin esimerkiksi juutalaisvaikutteista. Platonin ja Aristoteleen vaikutus meidän vaikutushistoriallisessa tietoisuudessamme ei lakkaa ennen kuin olemme ohittaneet länsimaisen filosofian epookin.

Saksalaisten filosofien Hans-Georg Gadamerin ja Jürgen Habermasin välinen kiista koskee juuri suhdettamme tähän länsimaisen ajattelun perinteeseen. Kysymys on siitä, suhtaudummeko perinteeseen kiteytyneenä dialogina vai valtana.

Gadamer suosittaa dialogista asennetta perinteeseen, oli se sitten taidetta, tiedettä tai uskontoa. Dialogisessa asenteessa meidän on avauduttava perinteen ojentamalle merkitykselle, jolloin osallistumme vaikutushistorialliseen jatkumoon tulkitsemalla tätä perinnettä ja ojentamalla sitä edelleen. Habermas hyväksyy tämän hermeneuttisen asenteen, kunhan pidämme mielessä, että perinne ei ole vain tiivistynyttä dialogia vaan myös valtaa ja ideologiaa. Perinteen tulkinnassa tarvitaan siis myös ideologikritiikkiä, jota Gadamerin hermeneuttinen asenne ei Habermasin mukaan mahdollista.

Gadamerille ideologikritiikki ei merkitse katkosta perinteessä. Se on vain yksi perinteen tapahtumisen muoto. Habermas taas ymmärtää ideologikritiikillä jotain, mikä pystyy ylittämään perinteen. Habermasin mielestä valistuksen ja täysi-ikäisyyden ideaan kuuluu kyky omaan järjen käyttöön nojaten ymmärtää esimerkiksi kirjallisuuden tai filosofian

klassikkoa ”paremmin” kuin klassikko itse ymmärsi itseään. Gadamer puolestaan haluaa nostaa sekä klassikon auktoriteetin että perinteen tarjoamat ennakkokäsitykset (Vorurteil) valistuksen niille aiheuttamasta arvon alennuksesta.

Myös kasvatustajatteluun historiaa voidaan tarkastella gadamerilaisen ja habermasilaisen asenteen valossa. Tällöin gadamerilainen asenne edellyttäisi antautumista dialogiin suurten kasvatustajattelijoiden kanssa ja näiden tiedollisen auktoriteetin kunnioittamista (esim. Kuosmanen 1939). Foucault’lla terästyttävä habermasilainen asenne voisi taas tarkoittaa esimerkiksi kasvatustajattelijoiden tekstien ideologia- ja valtakriittistä analyysiä (esim. Saari 2005; Ojakangas 1997). Tällöin tutkija pyrkii valistushenkisen hermeneutiikan maksiimia noudattaen ymmärtämään tekstin kirjoittajaa paremmin kuin tämä ymmärsi itseään. Gadamer ei voi tällaista asennetta hyväksyä. Hänen mielestään ”paremmin ymmärtämisen” -iskulause todistaa valistuksen ylimielisyydestä tiedollista auktoriteettia kohtaan. Gadamerin ja Habermasin välinen kiista valottaa suhdetta menneeseen tavalla, jolla on merkitystä myös kasvatustajattelijalliseen tutkimukseen.

Gadamerin ja Habermasin debattia on kirjoitettu valtaisa määrä kommentaareja. Voi olla, että kommentaarien määrällä mitattuna Gadamer vs. Habermas -debatti oli Popper vs. Kuhn -kiistan ohella 1900-luvun merkittävimpiä filosofisia väittelyitä. Alkuteksteistä on saatavilla suomeksi Habermasin tekstikatkkelma *Gadamerin hermeneutiikasta* (Habermas 2005) sekä Gadamerin tekstit *Hermeneuttisen ongelman universaalisuus*, ”Esipuhe” *Wahrheit und Methode* -teoksen toiseen painokseen ja *Vastauksia kritiikkeihin* (Gadamer 2004a, 2005a, 2005b). Gadamer–Habermas -debattiin syvemmin perehtyvän kannattaa tutustua ainakin seuraaviin tasokkaisiin kommentaareihin: Giddens 1977, Holub 1991, Hoy 1978, Jay 1982, Kusch 1986, McCarthy 1978, Misgeld 1976, Nicholson 1991, Ricoeur 1990, Scheibler 2000, Teigas 1995 ja Vattimo 1995.

Dialoginen avautuminen perinteelle Gadamerin *Warheit und Methode* -teoksessa vuonna 1959

Gadamerin mielestä perinteeseen on suhtauduttava dialogisesti. Dialogisuuteen Gadamer kytkee pelin tai leikin idean. Pelin idea on vihje taideteoksen ja myös dialogin filosofian ymmärtämiseksi. Peli ei Gadamerin mielestä alistu pelaajan objektiksi, tai se ei enää ole peliä. Pelissä tai leikissä määräävänä ei ole pelaajien tietoisuus vaan dynaaminen peli itsessään (Gadamer 1975 [1959], 97–102):

Peli täyttää tarkoituksensa vain jos pelaaja kadottaa itsensä peliin. [– –] Pelin olemisen tapa ei salli pelaajan suhtautua peliin, niin kuin se olisi objekti. Pelaaja tietää varsin hyvin mitä peli on ja sen, että mitä hän on tekemässä on 'vain peliä'; mutta hän ei tarkkaan ottaen tiedä, mitä hän 'tietää' tietäessään tämän [– –] kaikki pelaaminen on pelatuksi tulemistä. Pelin viehätys, pelin lumoava vaikutus, sisältyy siihen, että peli hallitsee pelaajia.

Pelin subjektina on peli itse. Pelin ”totuus” on pelin tapahtuminen, jossa peli sekä paljastaa että peittää itseään. Hegeliläisittäin sanottuna peli itse on se prosessuaalinen totuus, joka on itsessään ja itselleen. Sitä ei voi johtaa eikä käsittää pelaajien tietoisuuksista käsin. Se on enemmän ja ennakoimattomampaa kuin pelaajien tietoisuuksien summa tai synteesi.

Gadamer rinnastaa pelin taideteokseen. Pelin tavoin taideteos ei asetu tietoisuuden kohteeksi, vaan se asettuu kohteellistamista vastaan itsenäisesti olevana taideteoksena. ”Taiteen kokemuksen subjekti, siis se joka jää ja kestää, ei ole kokeva subjekti, vaan taideteos itse” (Gadamer 1975 [1959], 98; ks. Warnke 1987, 48–56). Taideteos niin kuin pelikin on

oma olemisensa (*Wesen*), joka on riippumaton pelaajien tai kokijoiden tietoisuuksista. Taideteoksessa totuus ei kuitenkaan ole jokin staattinen olio, jonka eri subjektit voivat kokea tai havaita samalla tavalla. Kysymyksessä ei ole samana pysyvä totuus. Taideteoksen totuus on tapahtumista (*Ereignis*). Taideteoksen totuus on sen pelimäisessä paljastumisen ja peitymisen prosessissa.

Kun dialogi ymmärretään gadamerilaisittain pelinä, sen totuus on sen ”tapahtumaluonteisuudessa”. Dialogin onnistuessa totuus alkaa tapahtua ja paljastaa itseään. Dialogi sisältää oman sisäisen logiikkansa, joka pääsee esiin vain pelitapahtumassa ja nimenomaan yhdessä pelattaessa. Keskusteltavan asian osalta voidaan päästä tulokseen, joka on enemmän kuin dialogiin osallistuvien keskustelijoiden mielipiteiden summa ja jota ei voi johtaa etukäteen siihen osallistuvien ihmisten tietoisuuksista. ”Se mikä tapahtuu omassa totuudessaan on *logos*, joka ei ole sinun eikä minun ja joka täten ylittää keskustelijoiden omat mielipiteet jopa niin, että keskustelun vetäjä tietää, että hän ei tiedä. [– –] Dialektiikka on taitoa muodostaa käsitteitä yhteisen merkityksen työstämisen kautta.” (Gadamer 1975 [1959], 350.) Näin dialogissa ilmenee itse asia tai hegeliläisittäin sanottuna *idea*, joka on enemmän kuin dialogiin osallistuvien erillisten pohdintojen summa ennen dialogin tapahtumista. Hegeliläisittäin sanottuna dialogissa tapahtuu *logos*, joka on totuus itsessään ja itselleen.

Suhde perinteeseen on Gadamerin mielestä parhaimmillaan silloin, kun subjekti ikään kuin kadottaa itsensä siinä pelimäisessä tapahtumisessa, jossa nykyisyyden ja menneen horisontit kohtaavat ja fuusioituvat. Pelin käynnistyminen edellyttää tulkitsijalta avoimuutta traditiolle, myönteisiä ennakkokäsityksiä ja tradition tiedollisen auktoriteetin tunnustamista. Kun nämä edellytykset täyttyvät, perinne voi ilmetä pelimäisenä tapahtumana. [1]

Shakkiottelu osana shakin vaikutushistoriallista jatkumoa sopii hyvin esimerkiksi pelimäisestä tapahtumisesta. Keskinkertaisetkin shakin pelaajat voivat pelin tapahtumassa saavuttaa jotain, joka ylittää pelaajien subjektiivisen tietoisuuden shakin perinteestä. Tällöin voi syntyä vaikka kokonaan uusi tapa pelata. Shakin vaikutushistoriallisen tietoisuuden hermeneuttisia klassikoita ovat muun muassa Ruy Lopez, Paul Morphy, Emanuel Lasker, Wilhelm Steinitz, Jose Capablanca ja Alexander Alekhine. Shakin perinteeseen tutustuminen ja sen luova soveltaminen saattaa johtaa pelimäiseen totuuden tapahtumiseen, joka tuottaa kokonaan uuden paradigman eli horisontin. Juuri näin kävi 1900-luvun alussa muutamille ”keskinkertaisille” venäläispelaajille, jotka loivat modernin shakin paradigman, jota vasta Mihail Botvinnik, Mark Taimanov, Bobby Fischer, Viktor Kortšnoi, Anatoli Karpov ja Garri Kasparov osasivat soveltaa kunnolla historiaan jääneissä peleissään.

Tämä uuden paradigman tai uuden ajattelutavan syntyminen liittyy ilmiöön, josta Gadamer käyttää nimitystä dialektinen tai hermeneuttinen kokemus (Gadamer 1975 [1959], 332–333):

[– –] ensinnäkin kokemus, joka vahvistaa ja täyttää meidän odotuksemme, ja toiseksi kokemus, joka 'tapahtuu' meille. Tämä jälkimmäinen, kokemus aidossa mielessä, on aina negatiivinen. Kun uusi kokemus kohteesta tapahtuu meille, se tarkoittaa, että emme aiemmin ole nähneet kohdetta oikein ja nyt tiedämme paremmin.

Horisonttia avaava hermeneuttinen kokemus muuttaa meitä ja näkemystämme maailmasta enemmän tai vähemmän. Kyse on oppimis- tai sivistyskokemuksesta, jonka syntyä perinteelle avautuminen voi edesauttaa. Perinteelle kannattaa Gadamerin mielestä avautua, sillä se on meitä ennen eläneiden sivistyneiden ihmisten tiivistynyttä dialogia, joka ”kollektiivisena arvostelukykynä” eli *sensus communiksena* (ks. Väyrynen 1981, 13–15) ojentautuu sukupolvesta toiselle. Juuri näin on shakin vaikutushistoriallisessa tietoisuudessa tapahtu-

nut.

Nyt voimme ymmärtää, miksi Gadamer haluaa rehabilitoida perinteen, ennakkokäsitysten ja auktoriteetin käsitteet valistusfilosofian aiheuttamasta arvonalennuksesta. Valistus halusi kumota perinteen auktoriteetin ja kehotti luottamaan vain omaan autonomiseen järkeen. Gadamer haluaa antaa perinteelle mahdollisuuden tulla dialogin yhdeksi osapuoleksi, koska perinne on dialogia eli *logosta*. Me elämme perinteessä. Asian näkevät kokonaan toisin ne valistusfilosofien kriittiset perilliset, joille perinne on aina myös ideologiaa.

Ainakaan *Warheit und Methode* -teoksessa Gadamer ei suostu hyväksymään, että järki ja perinne voisivat missään olosuhteissa olla ristiriidassa keskenään. Gadamer haluaa Hegelin tavoin ylittää valistuksen ja romantiikan kamppailusta nousseen järjen – so. reflektion – ja perinteen vastakkainasettelun (Gadamer 1975 [1959], 265). Juuri tästä syystä Gadamer ei pysty täysin näkemään sitä mahdollisuutta ja välttämättömyyttä, että järkeen perustuva reflektio voi ja sen pitää nostaa perinteestä päivänvaloon (horisonttiin) myös sinne kätkeytyviä vallan alkuperiä. Se mitä Gadamerin hermeneuttinen ote Habermasin mukaan tarvitsee, jotta se voisi esittää universaalisuusvaatimuksen, on idea hermeneuttisesta kritiikin perustasta.

Gadamer hermeneuttisen näkökulman universaalisuudesta vuosina 1965–1966

Gadamerin terminologiassa ’hermeneuttisen otteen universaalisuus’ tarkoittaa, että filosofisen hermeneutiikan perusväitteet pätevät niin luonnontieteissä, humanistisissa tieteissä kuin arkielämässäkkin. Samat ymmärrysprosessien toimintaperiaatteet ovat läsnä kaikessa symbolisesti välittyneessä toiminnassa. Tässä Gadamer vetoaa opettajaansa Martin Heideggeriin, jonka mukaan ymmärtäminen on *Daseinin* (”ihmisen”) olemistapa. *Warheit und Methode* -teoksen toisen painoksen esipuheessa vuonna 1965 Gadamer tarkentaa puhetta hermeneuttisen näkökulman universaalisuudesta. Sitä ei rajoita sen enempää matematiikan eksaktius kuin historiatieteiden intressien moninaisuus (Gadamer 2005a, 134):

Näin päästään kuitenkin viimeiseen kysymykseen [– –]. Eikö ymmärtämisen universaalisuudesta seuraa sisällöllistä yksipuolisuutta, sikäli kuin siltä puuttuvat kriittiset periaatteet traditiota kohtaan ja sikäli kuin se sitten omaksuu universaalin optimismin. Jos tradition olemukseen on kuulunut aina, että se on olemassa omaksumisensa kautta, niin yhtä lailla myös ihmisen olemukseen kuuluu, että hän voi murtaa tradition, kritisoida sitä ja vapautua siitä, ja eikö suhteessamme olemiseen ole jotakin alkuperäistä juuri siinä, mikä tapahtuu työn tekotavoissa ja todellisuuden muokkaamisessa tarkoituksiperiamme varten. [– –] Samalla en halua kiistää, että olen omalta osaltani painottanut ymmärtämismomentin universaalissa yhteenkuulumisessa suuntautumista menneisyyteen ja perinteen omaksumiseen. Myös Heidegger monien kriitikoideni tapaan kaipaa loppuunvietyä radikaalisuutta johtopäätöksiini.

Tähän samaan teemaan Gadamer palaa jo seuraavana vuonna eli 1966 julkaistussa artikkelissaan ”Hermeneuttisen ongelman universaalisuus” (Gadamer 2004a). [2] Siinä otteen universaalisuus tarkoittaa muun muassa perinteen ja ennakkoluulojen väistämätöntä roolia kaikessa tietämisessä (Gadamer 2004a, 118): ”Tutkijan niin genetiikassa kuin historiatieteissäkään ei tule pyrkiä kumoamaan ennakkoluuloja, koska jos tämän tietämisen ja tekemisen mahdollisuuden edellytykset jäävät hämärän peittoon, niin eikö näiden tietojen soveltami-

nen voi olla tuhoisaa”.

Hermeneuttisen otteen universaalisuus koskee Gadamerin mielestä myös teknisiä tieteitä ja sen käytännön sovelluksia, kuten tilastotiedettä. Niinpä esimerkiksi tilastollista haastattelututkimusta tehtäessä olisi pidettävä mielessä, että tehokas propaganda pystyy muokkaamaan haastateltavien arvostelmia, mikä rajoittaa heidän mahdollisuuttaan vapaaseen arvostelmien muodostamiseen.

*Annetut vastaukset vaikuttavat tosiasioiden puheelta, kun taasen hermeneuttinen kysymyksen asettelu kuuluisi: Mihin kysymyksiin nämä tosiasiat vastaa-
vat? Mitkä tosiasiat alkaisivat puhua, jos esitettäisiin toisia kysymyksiä? Vas-
ta tämä kysymyksen asettelu oikeuttaisi näiden tosiasioiden merkityksen ja
niistä tehdyt päätelmät. (Gadamer 2004a, 119.)*

Tähän hermeneuttiseen tietoisuuteen ja hermeneuttisen otteen universaalisuuteen Gadamer lisää vielä sen, että kaikki ymmärtäminen on sidoksissa kieleen, jota ei tule käsittää vain järjestelmänä signaaleja. Me olemme kieltä ja keskustelua. (Gadamer 2004a, 124.)

Habermasin kritiikki Gadameria kohtaan vuonna 1967

Habermas julkaisi oman näkemyksensä Gadamerin kirjasta vasta vuonna 1967 teoksessaan *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Kirjan luku ”Der hermeneutische Ansatz” oli omistettu Gadamerin filosofiselle hermeneutiikalle (Habermas 1967). [3] Kokonaisuudessaan Habermas suhtautuu esityksessään erittäin myönteisesti Gadamerin kirjaan ja kriittiset kommentit ovat erittäin suppeita ja diplomaattisesti muotoiltuja. Robert C. Holub tulkitsee Habermasin kommentit Gadamerista jopa niin, että Habermas listaa Gadamerin liittolaisekseen kamppailtaessa popperilaista asennetta vastaan (Holub 1991, 61). [4]

1950-luvun lopulla Theodor Adorno oli aloittanut Karl Popperin yhteiskuntatieteen metodologiaa koskevan ankaran kritiikin, joka tunnetaan saksalaisen sosiologian positivismin kiistana (ks. Adorno ym. 1969). Popperin mielestä yhteiskuntatieteissäkin pitää soveltaa samaa kausaaliselittämisen mallia kuin luonnontieteissä ja yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen täytyy olla arvovapaata. Suhteessa popperilaiseen yhteiskuntatieteeseen Habermas ja Gadamer ovat samalla puolella. Habermas ilmaisee kuitenkin tyytymättömyytensä Gadamerin ehdottomaan metodinvastaisuuteen, joka jättää yhteiskuntatieteen metodikeskustelun pelkästään positivistille, joihin frankfurtilaisten terminologiassa myös Popper luokiteltiin.

Pääteoksensa toisen painoksen esipuheessa Gadamer kritisoi modernia historiatiedettä metodiorientoituneisuudesta, jolloin historiallinen otetaan vieraaksi objektiksi fysiikan tutkimusotteen tavoin ymmärtämättä meidän vaikutushistoriallista yhteyttämme siihen (Gadamer 2005, 130). Habermas allekirjoittaa modernin historiatieteen objektivistisen itseymmärryksen kritiikin, mutta ei halua hylätä metodista kohteen vieraannutusta, jossa pohtiva ymmärrys panee arkikokemuksen viralta (Habermas 2005, 202–203). Vaikka korostettaisiinkin ihmistieteiden humanistista luonnetta, se ei Habermasin mielestä saa johtaa siihen, että yhteiskuntatieteissä hylätään yhtäaikaa metodisen hermeneutiikan menetelmät ja empiiris-analyytiset menetelmät.

Gadamer näkee asian toisin. Ymmärtäminen ei ole subjektin metodista toimintaa vaan siirtymistä perinteen tapahtumiseen, jossa nykyisyyden ja menneisyyden horisontit jatkuvasti fuusioituvat (Gadamer 1975 [1959], 274). Gadamer kritisoi valistushenkisiä 1800-luvun historisteja siitä, että he yrittävät historiallisen objektivismiin turvin murtaa tradition mahdin ja näin ylittää oman historiallisuutensa. Myös Habermas katsoo, että hyvin hallittu-

kaan ymmärtäminen ei noin vain ylitä tulkitsijan vaikutushistoriallista yhteyttä traditioon. Tästä ei kuitenkaan seuraa, etteikö perinteen väline (*Medium*) perusteellisesti muuttuisi tie-teellisessä reflektiossa. Sovelletaanhan jokaista traditiota älykkäästi uusissa tilanteissa, mistä johtuen älyn metodinen kouluminen vaikuttaa auktoriteetin painoarvoon hermeneuttisissa tieteissä. Habermasin mielestä Gadamer antaakin erheellisen kuvan itse ymmärtämisprosessissa kehkeytyvästä reflektion voimasta. Tämä reflektio ei enää ole sokea valitushenkisesti asettamastaan autonomiasta, eikä se pyri ylittämään oman historiallisen olemisensa tiettyä satunnaisuutta. Habermas väittää, että kun reflektio ymmärtää syntyneensä traditiosta, josta se lähtee ja johon se palaa, traditiosta omaksutut dogmaattiset elämäkäytännöt järkkyvät. Traditiosta nouseva reflektio pystyy siis ylittämään tietyt dogmaattiset käytännöt (Habermas 2005, 204.) Perinteen kritiikki on mahdollista juuri perinteen ansiosta.

Habermasin mukaan voidaan oikeutetusti puhua ymmärtämisen ennakkokäsitysraakenteesta (*Vorurteilsstruktur*) eli siitä, että ymmärtämisemme ja reflektiomme ovat ehdollistuneet perinteestä. Gadamer kuitenkin olettaa virheellisesti, että olisi olemassa joitain oikeutettuja ennakkoluuloja tai ennakkokäsityksiä. ”Tosi” auktoriteetti on Gadamerille tiedollinen mutta ei autoritäärinen. Tosi auktoriteetissa on kysymys tiedosta eikä tottelemisesta (Gadamer 1975 [1959], 246). Tiedollinen auktoriteetti on tunnustettu. Tässä Habermas näkee vaaran, joka liittyy opettajan vaikutusvaltaan. Kasvatustieteessä tästä ilmiöstä käytetään nimeä indoktrinaatio, mutta 1960-luvulla tämä termi ei ollut käytössä saksan kielessä (ks. Huttunen 2003a; 2003b). Sisällöllisesti ottaen Habermas kuitenkin viittaa indoktrinaation vaaraan. Habermas väittää, että kasvattaja on tunnustettu tiedollinen auktoriteetti, joka käyttää valtaa (Habermas 2005, 204–205):

Kasvattajan henkilö oikeuttaa tässä ennakkoluulot, jotka oppilaat sisäistävät auktoriteetilla [ts. indoktrinaatiolla, RH], mikä tarkoittaa enempiä kiertelemättä: rangaistusuhkien ja palkkionäkymin turvin. Samastuminen esikuvaan luo auktoriteettia, jonka kautta yksin on mahdollista sisäistää normit eli kerrostaa ennakkoluulot. [– –] Kun aikuistunut pääsee perille ennakkoluulorakenteestaan, hän siirtää holhoojan henkilökohtaisen auktoriteetin tunnustamisen pohditusti traditioyhteyden asialliselle auktoriteetille. Vaan silloinkin hän antautuisi auktoriteetille, sillä reflektio välittää, ei muuttaisi mitään siitä, että traditio sellaisenaan jäisi ainoaksi perustaksi ennakkoluulojen pätevyydelle.

Habermas väittää, että oikeuttaessaan tradition oikeana pitämät ennakkoluulot Gadamer samalla kiistää reflektion voiman. Gadamerin esittämässä sivistymisen ja oppimisen mallissa yksilö sisäistää normit pakkovallassa kyeten vasta aikuisena – kaunaisuuden taannehtivassa voimassa – arvioimaan uudelleen näitä normeja. Yksilöllä olisi näin *ex post facto* mahdollisuus suistaa väärä ei-tiedollinen auktoriteetti pois vallasta. Habermasia tämä manipulaatiolta kuulostava oppimisen malli ei tyydytä. Hän haluaa haastaa Gadamerin Gadamerilla eli todistella häntä vastaan hermeneuttisesti. Habermasin mielestä Gadamer suhtautuu valistukseen ylikriittisesti haluamatta avautua dialogiin valistuksen perinteen kanssa. Dialogisessa suhteessa valistukseen Gadamer huomaisi, että valistus ei välttämättä sisälläkään ylemmyyden tunnetta perinnettä kohtaan. Habermas tosin myöntää, ettei asia ole aivan näin yksiselitteinen ja että Gadamer perustelee kantansa erittäin systemaattisesti.

Habermasin mielestä oikeus reflektioon vaatii, että hermeneuttista asennetta perinteeseen täytyy rajoittaa oma-aloitteisesti. Tähän tosin tarvittaisiin viitekehys, joka ylittää tulkitsijan vaikutushistoriallisen sidonnaisuuden perinteeseensä (Habermas 2005, 206). [5] Mutta voiko tällaista ylittävää viitekehystä luoda ja oikeuttaa muutoin kuin tradition omak-

sumisen kautta? Näin Habermas tulee sekä myöntäneeksi että kieltäneeksi Gadamerin perusväitteen tradition vaikuttavuudesta. Jatkokeskustelussa Habermas esittää useita malleja tradition kriittisestä omaksumisesta, mutta myöhemmin hän luopuu niistä (ks. Habermas 1971b; 1971c). Kommunikatiivisen kompetenssin käsite on varmaan ainut asia, joka on tällä kaudella syntyneistä ideoista säilynyt Habermasin ajattelussa aina kommunikatiivisen toiminnan ja oikeuden diskurssiteoriaan saakka.

Debatti ei päättynyt tähän, joskin käsillä olevaa teemaamme ajatellen keskeisimmät seikat ovat jo tulleet hyvin esille. Itse debatti jatkui vilkkaana aina vuoteen 1972, jolloin Gadamer sanoi viimeiset sanansa aiheesta *Warheit und Methode* -teoksen kolmannessa esipuheessa. [6]

Gadamerin ja Habermasin välinen kiista kasvatusthistoriallisen tutkimuksen kontekstissa

Voidaan kysyä, mitä on totuus tutkittaessa klassikoita. Gadamerin opettajalle Martin Heideggerille se ei ole vastaavuutta asian ja ajatuksen välillä. Se on olevan paljastumista olemisessaan tietyllä tavalla, joka sitten myös peittää jotain toista tapaa (ks. Kakkori 2003, 90–113; Tuha'niska 2003, 114–128). Klassikkoa luettaessa se ymmärretään aina ”jonakin”. [7] Tätä tapaa määrittävät ennakkokäsitykset ja esiyymmärrys. Suotuisalla ennakkokäsityksellä, jota edellyttää avautuminen ja klassikon tiedollisen auktoriteetin tunnustaminen, voi klassisen tekstin tutkija päästä pelimäiseen dialogiin, jossa paljastuu asia, totuus tai *logos*. Keskustelussa klassikon kanssa voi syntyä jotain, joka ylittää sekä klassikon että lukijan mielipiteet. Se on uusi merkitys, joka on syntynyt horisonttien fuusioitumisen myötä. Vasta tätä Gadamer pitää sivistyksenä eli *Bildungina*. Kirjaimellisesti *Bildung* on Gadamerille luovan hermeneuttisen kuvan eli tulkinnan muodostamista. Parhaimmillaan tutkija voi gadamerilaisella otteella ”kadottaa itsensä” väliaikaisesti dialogin pelimäisessä tapahtumisessa, jossa nykyisyyden ja menneen horisontit kohtaavat.

Tapio Puolimatkan (2001) kasvatusthistoriallinen artikkeli Augustinuksesta ja Leena Kurjen (2001) artikkeli Ignatiuksesta ovat hyviä esimerkkejä – sen lisäksi että ne ovat myös hyviä esseitä itsessään – gadamerilaisesta asenteesta nykyisessä kasvatusthistoriallisessa tutkimuksessa. Puolimatka ja Kurki tunnistavat klassikoidensa tiedollisen auktoriteetin ja avautuvat sille, mitä klassikolla voisi olla sanottavaa. He antautuvat pelimäiseen dialogiin perinteen edustajan kanssa ja tämä synnyttää horisontin fuusioitumisen, jossa totuus avautuu ja paljastuu heideggerilaisittain.

Mitä pahaa sitten voisi olla siinä, että tutkija avautuu klassikolle, tunnustaa tämän auktoriteetin ja omaa suotuisat ennakkokäsitykset? Otan tässä Habermasin avuksi Friedrich Nietzschen idean historian tutkimuksen kolmesta asenteesta. Kirjoituksessaan *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle* Nietzsche (1999) puhuu monumentaalista, antikvaarisesta ja kriittisestä historian kirjoituksesta.

Monumentaalinen historian kirjoitus tekee kohteistaan muistomerkkejä tuottaen historiallisia kansanjuhlija sekä sotilaallisia ja uskonnollisia juhlapäiviä. Nietzschen mielestä monumentaalinen historiankirjoitus on hyvä renki, mutta isäntänä se saisi paljon pahaa aikaan, sillä se ”elää väärin analogioiden varassa, kiehtovilla vertauksillaan se houkuttelee rohkeita hurjapäisiin tekoihin ja ajaa innokkaat fanaattisuuteen” (Nietzsche 1999, 22). Tällaista ei Gadamer luonnollisestikaan tarkoittanut perinteelle avautumisella. Toisaalta, Gadamerin hermeneutiikan universaalisuusvaatimuksesta ei löydy sellaisia kriittisen asenteen välineitä, joilla monumentaalihistoria voitaisiin laittaa aisoihin. [8] On lukuisia kansakun-

tia, joissa juuri monumentaalihistoria määrittää koko yhteisön historiallista itseymmärrystä. Tällaisissa yhteiskunnissa toteutuu Nietzsche sanat: He antavat kuolleiden haudata elävät (Nietzsche 1999, 24).

Antikvaarinen historian kirjoitus on säilyttävää ja keräilevää. Se vaalii mennyttä säilyttämällä. Tällaistaikin historian kirjoitusta tarvitaan Nietzschen mukaan ehdottomasti, mutta vallitsevana asenteena keräilijän mentaliteetti tuhoaa luovuuden eikä enää inspiroi nykyajan elämää. Tällainen historian taju ei enää säilytä elämää vaan muumioi sen. Elämä kiihtuu kuin puu, jossa laho etenee latvasta tyveen tuhoten lopulta juuretkin. Antikvaarinen historiankirjoitus osaa tallentaa elämää muttei synnyttää mitään uutta. Valtoimekseen päässyt keräilyvimma haali kaiken menneen kokoon niellen lopulta jopa bibliograafisten tietojen pölytkin (Nietzsche 1999, 27). Juuri tämän asenteen takia kokonaiset sukupolvet ovat oppineet Suomessa vihaamaan Kiven *Seitsemää veljestä*. Samasta syystä Markku Eskelinen ja Jyri Lehtola vaativat *Sianhoito-oppaassaan* unohtamaan kaikki Suomen kirjallisuuden klassikot (Eskelinen & Lehtola 1987).

Kolmas lähestymistapa on kriittinen historian kirjoitus, johon pitäisi Nietzschen mukaan pyrkiä, mutta josta hän sanoo hyvin vähän. Nietzschen mukaan se, joka haluaa tehdä merkittäviä tekoja, tarvitsee monumentaalihistoriaa. Vastaavasti tuttuun ja kunnioitettuun tyytyvä käyttää historiaa antikvaarisen historioitsijan tavoin. ”Vain se, jota nykypäivän tarpeet painostavat ja joka tahtoo päästä eroon niistä hinnalla millä hyvänsä, tarvitsee kriittistä historiaa – historiaa, joka arvostelee ja tuomitsee” (Nietzsche 1999, 25). Nietzsche varoittaa, että kaikkia näitä asenteita voidaan käyttää väärin.

Gadamerilainen ote kasvatushistoriallisen ajattelun tutkimuksessa saattaa joutua monumentaalihistorian ja antikvaarisen historian vangiksi. Juuri tämä ongelma on mainituissa Puolimatkan Augustinus-artikkelissa ja Kurjen Ignatius-artikkelissa. Jokainen klassikkoajattelijan tutkija rakastaa sitä tekstiä, jota hän tutkii. Se on edellytys syventävälle tutkimukselle. Jos teksti ilmenee tutkijalle indifferentinä, on syytä vaihtaa tutkimusaihetta. Tunneside tekstiin ei kuitenkaan saa estää tutkijaa ottamasta kriittistä etäisyyttä tutkimuskohteeseensa.

Otetaan esimerkiksi vaikka pappisvihkimyksen ottanut teologian maisteri. Kun tämä henkilö seurakunnan edessä julkisesti pohtii, mitä neitsyt ilmaisussa ”neitsyt Maria” tarkoittaa meille nykypäivänä, kyseessä on tunnustuksellinen pohdinta. Kun sama henkilö valmistelee väitöskirjaansa antiikin kreikan neitsyt-sanana merkityksistä evankeliumien kirjoittamisen aikoina, hän on tutkija, jonka täytyy irtaantua tunnustuksellisesta lähestymistavasta. Eikö sitten kasvatushistoriallisessa tutkimuksessa voi eikä saa kirjoittaa tunnustuksellisesti? Kyllä voi ja kyllä pitää saada, mutta sekä kirjoittajan että lukijan täytyy olla tietoinen siitä, minkälaisesta otteesta on kysymys.

Samassa kokoelmassa, jossa Puolimatkan ja Kurjen kirjoitukset on julkaistu, on myös Risto Ikosen artikkeli Martin Lutherista (Ikonen 2001). Kirjoituksesta ei käy ilmi, onko tekijä ”uskossa” Lutheriin. Siitä käy kuitenkin ilmi hänen vahva tunnesiteensä tutkimuskohteeseen. Ikonen näkee Lutherin kasvatustutkimuksessa sekä emansipatorisia piirteitä että lutherilaisen kristillisyyden ahdistavia piirteitä. Luther on pohjoismaisen kasvatustutkimuksen ja kasvatuskäytäntöjen klassikko niin hyvässä kuin pahassakin, siksi Lutherin ajattelusta on tarpeen tutkia näitä molempia puolia. Tällainen orientaatio vastaa Nietzschen kriittistä historian kirjoitusta sekä Habermasin kriittistä hermeneutiikkaa. [9]

Monumentaalisen ja antikvaarisen historiankirjoituksen tendenssejä on havaittavissa myös Risto Kuosmanen kunnioitusta herättävässä Pestalozzi-tutkimuksessa (Kuosmanen 1939). Tekijä ei jätä kiveäkään kääntämättä tehdäkseen Pestalozzin persoonaa ja ajattelua tunnustetuksi ja säilyttääkseen Pestalozzin elämäntyön unohdukselta. On tietenkin selvää,

että tänäkin päivänä täytyy tutkia Pestalozzia ja kertoa hänen merkityksestään nykyisen humanistisen lapsikeskeisen pedagogiikan muodostumiselle. Tämä ei kuitenkaan onnistu sillä otteella, jolla Kuosmanen tutkimuksensa teki. Hyvä esimerkki modernista Pestalozzi-tulkinnasta, jossa on mukana Nietzschen kriittistä historian kirjoitusta, on Juha Hämäläisen artikkeli Pestalozzista (Hämäläinen 2001). Hämäläinen ei jää Pestalozzin lumoihin eikä tee hänestä vain monumenttia. Kriittisen hermeneutiikan maksimien mukaisesti Hämäläinen haluaa ymmärtää Pestalozzia paremmin kuin Pestalozzi ymmärsi itseään. Tällä tavoin Hämäläinen pyrkii selvittämään, mikä on Pestalozziin ajattelussa kuollutta ja mikä elävää. Tutkimusotteensa Hämäläinen ilmaisee seuraavasti (Hämäläinen 2001, 187):

On kuitenkin oikein kysyä, mitä Pestalozzi itse asiassa sanoi: mitä hän kysyi ja mikä oli hänen käsityksensä ihmisestä, kasvatuksesta, yhteiskunnasta, elämästä. Jokainen kasvatustutkija on oman aikansa lapsi ja tulee pohjimmiltaan ymmärrettäväksi vain omaa historiallista taustaansa vasten.

Hämäläisen kuvaus vastaa aika paljon habermasilaista valistushenkistä hermeneutiikkaa. Tarkoituksena on ymmärtää klassikkoa suhteuttamalla hänet aikaansa ja rekonstruoimalla se konteksti, jossa hän kirjoitti. Tästä kontekstista saattaa tulla esille vallan alkuperiä, mutta Hämäläinen ei keskity niihin. Hämäläisen esseessä yhdistyvät Nietzschen tarkoittamassa mielessä monumentaalinen, antikvaarinen ja kriittinen historiankirjoitus. [10]

Heidegger ja Gadamer ovat tiettyssä mielessä oikeassa todetessaan, että me emme voi koskaan täysin ymmärtää klassikkoa. Tästä huolimatta tulisi kasvatustieteellisessä tutkimuksessa pyrkiä myös nietzscheläiseen kriittiseen historian kirjoitukseen tai habermasilaiseen ideologiakriittiseen otteeseen. Mahdollisia viitekehyksiä ovat Foucault'n (2005) vallan geneologiaan ja tiedon arkeologiaan tai Derridan (1988; ks. Gadamer 2004b) dekonstruktioon nojaavat lähestymistavat. Hyviä esimerkkejä foucault'laisesta otteesta kasvatustieteen tutkimuksessa ovat Antti Saaren tutkimus *Kasvatustiede tiedon ja vallan kentässä* (2005), Mika Ojakankankaan tutkimus *Lapsuus ja auktoriteetti* (1997) sekä Pirjo Nuutisen tutkimus *Lapsesta subjektiksi* (1994). Näissä kaikissa tutkimuksissa on tavalla tai toisella sovellettu nietzscheläis-foucault'laista historiankirjoitusta suomalaisen kasvatustieteen perinteeseen. Näin Suomestakin löytyy *de facto* kriittistä kasvatustieteellistä otetta, jos ei aivan habermasilaisessa [11] niin kuitenkin vastaavassa valtakriittisessä hengessä.

Lopuksi voidaan vielä kysyä, olisiko kasvatustieteellisessä tutkimuksessa mahdollista yhdistää gadamerilainen ja habermasilainen ote. Itse asiassa Suomessa on tehty yksi kasvatustieteellinen tutkimus, jossa tulkinnan metodisena lähtökohtana on ollut juuri näiden kahden lähestymistavan yhdistäminen. Kyseessä on Kari Väyrysen tutkimus *Der Prozess der Bildung und Erziehung im Finnischen Hegelianismus* (1992). Siinä tutkimuskohdetta lähestytään ei vain dialogisessa vaan myös kriittisessä hengessä. Väyrysen mukaan vain tällä tavoin voidaan löytää klassisesta ajankohtainen. Kasvatustieteessä, kuten aatehistoriassa yleensäkin, kritiikki on välttämätön osa nykyisyyden ja menneisyyden välistä dialogia (mt., 20). Kritiikin tarkoitus on parantaa tätä dialogia, ei ehkäistä sitä. Itse asiassa kriittinen etäisyys on se seikka, joka tekee klassikosta klassikon eli sellaisen tiedollisen auktoriteetin, jota eri aikoina voidaan eri tavoin ”ymmärtää paremmin kuin klassikko ymmärsi itseään”.

Totuuden tapahtuminen dialogisessa suhteessa klassikkoon edellyttää nykyisyyden tarpeista nousevaa kritiikkiä (ks. Nietzsche 1999, 25). Tämä tarkoittaa, että klassikoiden tekstejä ei pidä unohtaa mutta niihin ei pidä myöskään hukkua. Klassikoista on tehtävä aika ajoin ajankohtainen tulkinta ja heidän teorioitaan on kehitettävä edelleen. Vaikka teorian tasolla Gadamerin ja Habermasin välinen kiista ei ehkä ratkea koskaan, klassikoiden tekstei-

hin kohdentuvassa käytännön tutkimustyössä gadamerilainen ja habermasilainen ote on kuitenkin mahdollista yhdistää.

Viitteet

[1] Tähän voisi viitata *flow*-kokemuksella (Csikszentmihalyi 2005), vaikka Gadamer itse olisi varmaan välttänyt moista subjektivistisen esteettisen tietoisuuden elämyskategoriaa. Tapa jolla Gadamer käyttää saksan kielen sanaa *Spiel*, käy yksiin Csikszentmihalyin *flow*-käsitteen idean kanssa. *Spiel* (myös tanssi, soitanto, näytelmä ym.) sanan parempi suomenos saattaisi olla leikki. *Flow* on juuri leikkimäistä olemista, joka inspiroi ihmisiä luovuu-teen.

[2] *Hermeneuttisen ongelman universaalisuus* on julkaistu alun perin lehdessä *Philosophische Jahrbuch* vol. 73 vuonna 1966, vaikka useissa kommentaareissa annetaan ensijulkaisuksi *Kleine Schriften I* vuodelta 1967 (ks. Gadamer 1967a).

[3] Jarkko Tolkin toimittamassa antologiassa *Tulkinnasta toiseen* on luettavissa sama Habermasin tekstin katkelma, joka vuonna 1971 julkaistiin kokoelmassa Apel et al. *Hermeneutik und Ideologiekritik* nimellä *Zu Gadamer's Wahrheit und Methode* (ks. Habermas 1971a; 2005). Tämä toimituksellisista syistä leikattu katkelma antaa hieman väärän kuvan Habermasin ensimmäisestä Gadamer-tulkinnasta. Se, että kommentaareissa korostettiin Habermasin ensimmäisen tulkinnan kriittistä puolta, osittain ohjasi Gadamerin ajattelemaan Habermasin olevan erittäin kriittinen filosofista hermeneutiikkaa kohtaan. Ristiriidan korostuminen sai taas Habermasin muokkaamaan myöhemmät tulkinnat Gadamerista entistäkin kriittisemmiksi.

[4] Juuri nämä Habermasin myönteiset arviot Gadamerista jäävät valitettavasti pois Jarkko S. Tuusvuoren suomentamasta Habermasin tekstikatkelmasta nimeltä *Gadamerin hermeneutiikasta* (ks. Habermas 1971a; 2005).

[5] Suomennoksessa puhutaan harhaanjohtavasti ”suhdesysteemistä”. Oikeampi käänös olisi viitekehys (ks. Habermas 2005, 206).

[6] Todettakoon, että Gianni Vattimon tulkinnan etiikka muodostaa mielenkiintoisen välittävän kannan Gadamerin ja Habermasin välisessä kiistassa. Gadamerin entisenä assistenttina Vattimo tunsi erittäin hyvin Gadamerin näkökulman ja sympatiseeraa myös Habermasin diskurssietiikkaa. Vattimo haluaa kehittää eräänlaisen postmodernin hermeneutiikan, joka heideggerilaisittain kritisoi läsnäoloa metafysiikan perinteessä. Näin Vattimo haluaa ylittävän kumota (*Aufhebung*) läsnäolon metafysiikan uhtä hyvin Habermasin rajoittamattoman kommunikaation metafysiikassa kuin Gadamerin kantilaisessa hyvän tahdon metafysiikassakin (Vattimo 1995).

[7] Väitöskirjassaan Jussi T. Koski nimittää tätä Gadamerin ja Heideggerin ymmärryksen ”als etwas” -rakennetta hermeneuttiseksi essiiviksi (ks. Koski 1995, 72).

[8] Natsi-Saksan aikoina Gadamer innostui natsien kansallisromanttisesta historian uudelleen muokkauksesta. Todennäköisesti myös Habermas viehtyi Saksan kansan monumentaalihistoriasta osallistuttuaan Hitler Jugendin toimintaan. Sodan jälkeen Gadamer ja Habermas toipuivat traumastaan eri tavoin. Gadamer uppoutui saksalaisen perinteen ei-militaariseen puoleen, so. filosofiaan, runouteen ja uskontoon. Habermas taas haki sovitusta Herbet Marcusen radikaalista marxismista. Itse asiassa Saksan natsimenneisyys kummittelee Gadamerin ja Habermasin kiistan taustalla. Habermas halusi estää Auschwitzin toistumisen kehittämällä ideologikritiikkiä. Gadamer halusi sitä vastoin puolustaa humanistista kulttuuria teknologisoituvaa modernia vastaan.

[9] Myös Nietzschen omat kasvatusta koskevat käsitykset ovat tutustumisen arvoisia, onhan hän postmodernin tai transmodernin epookkimme klassikko niin hyvässä kuin pahassakin. Tosin Nietzschenkin tarkasteluun tulee soveltaa kriittistä historiankirjoituksen otetta (vrt. Kakkori 2005).

[10] Monumentaalisen, antikvaarisen ja kriittisen tutkimusotteen yhdistämiseen pyritään myös äskettäin ilmestyneessä kasvatushistoriallisessa artikkelissa ”Aristotle and pedagogical ethics” (Kakkori & Huttunen 2007).

[11] Habermasilainen ote on vasta tulollaan suomalaisen kasvatustieteelliseen keskusteluun (ks. Anttonen 1998; Huttunen & Heikkinen 1998; Saanio 2003; Huttunen 2003a ja 2003b; Oravakangas 2005). Kari Värysen tutkimusta lukuun ottamatta habermasilainen ote ei ole vielä ulottunut kasvatushistorialliseen tutkimukseen (ks. Värynen 1992, 19–22).

Kirjallisuus

- Adorno, Th., Albert, H., Dahrendorf, R., Habermas, J., Pilot, H., Popper, K. 1969. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt: Luchterhand.
- Anttonen, Saila 1998. Valta, moraali ja yhteiskunnallis-historiallinen oppiminen: sivistys-historiallinen tie kansallissosialistisesta totuuden politiikasta demokratisoiviin uudelleenkoultusohjelmiin. *Acta Universitatis Tamperensis* 639. Tampere: Tampereen yliopisto.
- Apel, K-O., von Bormann, C., Bubner, R. 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brandom, Robert 2003. *Dasein – tematisoiva oleva*. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.), *Katseen tarkentaminen – Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: Sophi, 42–65.
- Bubner, Rüdiger; Cramer, Konrad & Wiehl, Reiner (Hrsg.), 1970. *Hermeneutik und Dialektik, Band 1, Methode und Wissenschaft; Lebenswelt und Geschichte*. Tübingen: Mohr.
- Csikszentmihalyi, Mihaly 2005. *Flow – elämän virta: Tutkimuksia onnesta, siitä kun kaikki sujuu*. Helsinki: Rasalas.
- Derrida, Jacques 1988. *Positioita*. Helsinki: Gaudeamus.
- Eskelinen, Markku & Lehtola, Jyrki 1987. *Jälkisanat – Sianhoito-opas*. Helsinki: WSOY.
- Foucault, Michel 2005. *Tiedon arkeologia*. Tampere: Vastapaino.
- Gadamer, Hans-Georg 1967a. *Kleine Schriften I*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1967b. *Kleine Schriften II*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1971. *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterung zu Wahrheit und Methode*. In: Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 57–82.
- Gadamer, Hans-Georg 1975. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, Hans-Georg 1986. *Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology*. In Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Hermeneutics Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 274–292.
- Gadamer, Hans-Georg 2004a. *Hermeneuttisen ongelman universaalisuus*. Teoksessa Nikander, Ismo (toim.), *Hermeneutiikka – Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Tampere: Vastapaino, 110–151.
- Gadamer, Hans-Georg 2004b. *Destruktio ja dekonstruktio*. Teoksessa Nikander, Ismo (toim.), *Hermeneutiikka – Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Tampere: Vastapaino,

249–265.

- Gadamer, Hans-Georg 2005a. *Esipuhe Wahrheit und Methoden toiseen painokseen*. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.), *Tulkinnasta toiseen – Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 122–135.
- Gadamer, Hans-Georg 2005b. *Vastauksia kritiikkeihin*. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.), *Tulkinnasta toiseen – Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 122–135.
- Giddens, Anthony 1977. *Studies in Social and Political Theory*. London: Hutchinson.
- Habermas, Jürgen 1967. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. *Philosophische Rundschau*, Beihefte no. 5, Tübingen.
- Habermas, Jürgen 1971a. *Zu Gadamer's Wahrheit und Methode*. In: Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 45–56.
- Habermas, Jürgen 1971b. *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. In: Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 120–159.
- Habermas, Jürgen 1971c. *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: Jürgen Habermas & Niklas Luhmann *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101–141.
- Habermas, Jürgen 2005. *Gadamerin hermeneutiikasta*. Teoksessa Tontti, Jarkko (toim.), *Tulkinnasta toiseen – Esseitä hermeneutiikasta*. Tampere: Vastapaino, 202–210.
- Heidegger, Martin 2000. *Oleminen ja aika*. Tampere: Vastapaino.
- Holub, Robert 1991. *Jürgen Habermas – Critic in the Public Sphere*. London: Routledge.
- Hoy, David 1978. *The Critical Circle – Literature, History and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California.
- Hämäläinen, Juha 2001. *Johann Heinrich Pestalozzi – luonnonmukaisuuden puolustaja ja sosiaalisen kasvatuksen tienraivaaja*. Teoksessa Huhmarniemi, Raija ym. (toim.), *Platonista transmodernismiin*. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura, 185–202.
- Huttunen, Rauno 2003. *Kommunikatiivinen opettaminen – Indoktrinaation kriittinen teoria*. Jyväskylä: SoPhi.
- Huttunen, Rauno 2003b. *Habermas and the Problem of Indoctrination*. In Peters, Michael, Ghiraldelli, Paolo Jr., & Standish Paul (eds.), *Encyclopaedia of Philosophy of Education* [www-lähde]. < <http://www.vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/indoctrination.htm> > (Luettu 15.6.2007).
- Huttunen, Rauno & Heikkinen, Hannu 1998. *Between Facts and Norms: Action Research in the Light of Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action and Discourse Theory of Justice*. *Curriculum Studies* 6 (3), 307–322.
- Ikonen, Risto 2001. *Martti Luther ja kristityksi kasvaminen*. Teoksessa Huhmarniemi, Raija ym. (toim.), *Platonista transmodernismiin*. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura, 69–100.
- Jay, Martin 1982. *Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? – Reflection of the Habermas-Gadamer Debate*. In LaCapra, Dominic & Kaplan, Steven (eds.), *Modern European Intellectual History: Reappraisal and New Perspectives*. New York: Cornell University Press, 86–110.
- Kakkori, Leena 2003. *Totuus avautumisena ja paljastumisena Martin Heideggerin filosofiassa*. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.), *Katseen tarkentaminen – Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: SoPhi, 90–113.
- Kakkori, Leena 2005. *Gelassenheit and Education – how to Educate with Hammer?* Konferenssi-esitelmä ECER2007-konferenssissa 9.10.2005, Dublin.
- Kakkori, Leena & Huttunen, Rauno 2007. *Aristotle and Pedagogical Ethics*. *Paideusis* 16 (1), 17–28 [www-lähde]. < <http://journals.sfu.ca/paideusis/index.php/paideusis/> > (Luettu 17.8.2007).

- Kelly, Michael 1990. The Gadamer/Habermas Debate Revisited: The Question of Ethics. In Rasmussen, David (ed.), *Universalism vs. Communitarism – Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 139–159.
- Koski, Jussi T. 1995. Horisonttien sulautumisia – Keskustelua Hans-Georg Gadamerin kanssa hermeneutiikasta, kasvamisesta, tietämisestä ja kasvatustieteestä. Helsinki: Helsingin yliopiston opettajankoulutuslaitos.
- Kuosmanen, Risto 1939. Johann Heinrich Pestalozzi – Suuren kasvattajan elämä ja teokset pääpiirteissään esitettyinä. Porvoo: WSOY.
- Kurki, Leena 2001. Jesuiittojen sosiaalinen pedagogiikka. Teoksessa Huhmarniemi, Raija ym. (toim.), *Platonista transmodernismiin*. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura, 157–184.
- Kusch, Martin 1986. Ymmärtämisen haaste. Oulu: Pohjoinen.
- McCarthy, Thomas 1978. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Misgeld, Dieter 1976. *Critical Theory and Hermeneutics – The Debate Between Habermas and Gadamer*. In O’Neill, John (ed.), *On Critical Theory*. New York: Seabury Press, 164–183.
- Misgeld, Dieter 1991. *Modernity and Hermeneutics: A Critical-Theoretical Rejoinder*. In Silverman, Hugh (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*. Routledge: New York, 163–177.
- Nicholson, Graeme 1991. *Answer to Critical Theory*. In Silverman, Hugh (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*. New York: Routledge, 151–162.
- Nietzsche, Friedrich 1999. *Historian hyödyistä ja haitasta elämälle*. Jyväskylä: JULPU.
- Nuutinen, Pirjo 1994. *Lapsesta subjektiksi – Tutkimus vallasta ja kasvatuksesta*. Joensuun yliopiston Kasvatustieteellisiä tutkimuksia N:o 18. Joensuu: Kasvatustieteiden tiedekunta.
- Ojakangas, Mika 1997. *Lapsuus ja auktoriteetti – Pedagogisen vallan historia Snellmanista Koskenniemeen*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Puolimatka, Tapio 2001. *Augustinuksen kasvatusfilosofia*. Teoksessa Huhmarniemi, Raija ym. (toim.), *Platonista transmodernismiin*. Turku: Suomen Kasvatustieteellinen Seura, 43–67.
- Ricoeur, Paul 1990. *Hermeneutics and the Critique of Ideology*. In Ormiston, Gayle & Schrift, Alan (eds.), *The Hermeneutic tradition: from Ast to Ricoeur*. New York: State University of New York Press, 298–334.
- Saario, Seppo 2003. ’KASVATUS’ – Kasvatustieteen kielen loogisesta syntaksista filosofiseen kielioppiin. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Saari, Antti 2005. *Kasvatustiede tiedon ja vallan kentässä. Julkaisematon pro gradu -tutkielma* [www-lähde]. < <http://tutkielmat.uta.fi/pdf/gradu00603.pdf> > (Luettu 20.6.2007).
- Scheibler, Ingrid 2000. *Gadamer: Between Heidegger and Habermas*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Teigas, Dimitrios 1995. *Knowledge and Hermeneutic Understanding – A Study of the Habermas-Gadamer Debate*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Tuha'nnska, Barbara 2003. *Heideggerin ontologinen totuus*. Teoksessa Kakkori, Leena (toim.), *Katseen tarkentaminen – Kirjoituksia Martin Heideggerin Olemisesta ja ajasta*. Jyväskylä: SoPhi, 114–128.
- Vattimo, Gianni 1995. ”Tulkinnan etiikka”. Niin & Näin 3/95 [www-lähde]. < http://www.netn.fi/395/netn_395_vatti.html > (Luettu 17.6.2007).
- Väyrynen, Kari 1981. *Historiallisuus ja sanataide Gadamerin hermeneutiikassa*. Teoksessa Kalleinen, Lassi, Lassila, Helena, Lukkarila, Matti ja Väyrynen, Kari, *Genesis, evoluu-*

Gadamerilainen ja habermasilainen asenne ...

tio, funktio, reseptio – Kirjallisuushistorian peruskäsitteistä, nide I. Monistesarja N:o 5.
Oulu: Oulun ja sen lähiympäristön sanataide -tutkimusprojekti, 1–35.

Väyrynen, Kari 1992. Der Prozess der Bildung und Erziehung im Finnischen Hegelianismus. *Studia Historica* 42. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Warnke, Georgia 1987. *Gadamer – Hermeneutics, Tradition and Reason*. Cambridge: Polity.

Rauno Huttunen toimii kasvatustieteen ja aikuiskasvatustieteen yliassistenttina Joensuun yliopistossa.