

PAUL RICCEUR

Eksistenssi ja hermeneutiikka

Tarkoitukseni on tarkastella reittejä, jotka hermeneuttisen ongelman niin kutsuttu ympäpäminen fenomenologiseen metodiin avaa nykyfilosofialle. Rajoitun lyhyeen historialliseen yleiskatsaukseen, ennen kuin aloitan varsinaisen tutkimuksen, jonka pitäisi, ainakin sen lopussa, antaa eksistenssin käsitteelle hyväksyttävä merkitys, joka ilmaisisi täsmällisesti, kuinka fenomenologia uudistuu hermeneutiikan avulla.

I. Hermeneutiikan alkuperä

Koska hermeneutiikan keskeinen ongelma muotoutui paljon ennen Husserlin fenomenologiaa, puhun ympäpämisestä, joka tapahtui vieläpä varsin myöhään.

On hyödyllistä palauttaa mieleen, että hermeneuttinen ongelma esitettiin ensin eksegetiikan piirissä eli oppialan puitteissa, joka tavoittelee tekstin ymmärtämistä sen intentiosta käsin eli sen perusteella, mitä teksti yrittää sanoa. Syy siihen, että eksegetiikka synnytti hermeneuttisen ongelman eli tulkittamisen ongelman, on se, että kaikki tekstien lukeminen – vaikka se olisi sidottu *quid*-kysymykseen, kysymykseen siitä, 'mihin nähden' teksti on kirjoitettu – tapahtuu aina yhteisön, tradition tai elävän ajatteluvirtauksen sisällä, mikä synnyttää ennakoedellytyksiä ja vaatimuksia. Stoaalaisen koulukunnan kreikkalaisten myyttien lukeminen, joka perustui filosofiseen fysiikkaan ja etiikkaan, edellyttää tyystin erilaista hermeneutiikkaa kuin *Tooran* rabbiininen tulkinta Halakhassa tai Haggadassa. Apostolien sukupolven suorittama *Vanhan testamentin* tulkinta kristillisten tapahtumien valossa puolestaan johtaa aivan toiseen luentaan *Raamatun* tapahtumista, instituutioista ja henkilöahmoista kuin rabbiinien tulkinta.

Miten nämä eksegeettiset pohdiskelut liittyvät filosofiaan? Siten, että eksegetiikka edellyttää teorian merkistä ja merkityksestä kokonaisuudessaan, kuten huomaamme esimerkiksi Augustinuksen *De doctrina christiana* -teoksesta. Tarkemmin sanoen, jos tekstillä voi olla useita merkityksiä, esimerkiksi historiallinen merkitys ja hengellinen merkitys, täytyy turvautua paljon monimutkaisempaan käsitykseen merkityssuhteesta kuin argumentaatiologiikan edellyttämä käsitys niin kutsutuista yksiselitteisistä merkeistä. Ja lopultakin, tulkittamisesta itsessään paljastaa perustavanlaatuisen pyrkimyksen voittaa etäisyys ja ajallinen välimatka, saattaa lukija yhteyteen vieraaksi tulleen tekstin kanssa ja siten yhdistää sen mieli nykyiseen ymmärrykseen, joka ihmisellä voi olla itsestään.

Hermeneutiikka ei näin ollen voi olla vain asiantuntijoiden erityistekniikka – oraakkeleiden ja ihmeiden tulkitsijoiden *tekhné hermēneutiké* – vaan sen myötä herää ymmärtämistä koskeva yleinen kysymys. Samoin yksikään huomattava tulkinta ei ole voinut syntyä lainaamatta tiettyä aikakautena käytettävissä olevia ymmärtämisen tapoja: myyttejä, allegorioita, metaforia, analogioita, jne. Yksi itse sanan hermeneutiikka perinteisistä merkityksistä, joka on peräisin Aristoteleen teoksesta *Peri hermēneias* (Suom. *Tulkinnasta*), osoittaa tämän yhteyden tulkittamisen (täsmällisessä mielessä tekstuaalinen eksegetiikka) ja ymmärtämisen (merkkien ymmärtäminen laajassa mielessä) välillä. On huomionarvoista, että Aristoteleella hermēneia ei itse asiassa rajoitu vain allegoriaan, vaan koskee kaikkea merkitsevää diskurssia, pikemminkin jopa niin, että merkitsevä diskurssi on *hermēneia*, joka ”tulkitsi” todellisuutta, sikäli kuin se sanoo ”jotakin jostakin”. Hermēneia on olemassa juuri siksi, ettei lausuma ole lainaus tai sitaatti asioista itsestään tulevista niin sanotuista aistivaikutelmista, vaan se on merkitsevien ilmaisuavun avulla tapahtuva kouraisu (*saisie*) todellisesta.

Tällainen on ensimmäinen ja kaikkein alkuperäisin suhde tulkittamisen ja ymmärtämisen käsitteiden välillä: se suhteuttaa eksegeetiikan tekniset kysymykset yleisempiin, merkitystä ja kieltä koskeviin kysymyksiin.

Mutta eksegeetiikka pystyi synnyttämään yleisen hermeneutiikan vain toisen kehityskulun kautta, nimittäin 1700-luvun lopun ja 1800-luvun alun klassillisen filologian ja historiallisten tieteiden kehittyessä. Schleiermacherin ja Diltheyn myötä hermeneuttisesta ongelmasta tulee filosofinen ongelma. Alaotsikko 'Hermeneutiikan alkuperä' viittaa nimenomaan Diltheyn kuuluisaan esseeseen vuodelta 1900.¹ Diltheyn ongelmana oli filosofisen positivismin aikakaudella varustaa henkítieteet (*Geisteswissenschaften*) luonnontieteisiin verrattavalla pätevyydellä. Tällä terminologialla ilmaistuna kysymys oli epistemologinen. Pyrkimyksenä oli kehittää historiallisen tiedon kritiikki, joka olisi yhtä vahva kuin kantilainen luontoa koskevan tiedon kritiikki, ja alistaa tälle kritiikille klassisen hermeneutiikan hajanaiset menetelmät, tekstin sisäisen yhteyden laki, maantieteellisen, etnisen ja sosiaalisen ympäristöön laki, ja niin edelleen. Mutta ongelmaa ei voitu ratkaista pelkän epistemologian voimavaroilla. Tulkittaminen, joka Diltheyn mukaan käsittelee kirjoituksella kiinnitettyjä dokumentteja, on vain osa paljon laajemmasta alueesta, ymmärtämisestä, joka silloittaa yksilön psyykkisen elämän vieraaseen psyykkiseen elämään. Hermeneuttinen ongelma saatiin näin psykologian suunnalta. Rajalliselle olenolle ymmärtäminen tarkoittaa siirtymistä toisen elämään. Historiallinen ymmärtäminen käynnistää näin kaikki historiallisuuden paradoksit: Kuinka historiallinen olento voi ymmärtää historian historiallisesti? Nämä paradoksit puolestaan viittaavat paljon perustavampaan ongelmakenttään: Kuinka elämä itseään ilmaistessaan voi objektivoitua? Kuinka elämä objektivoituessaan saattaa päivänvaloon merkitykset, jotka toinen historiallinen olento voi vastaanottaa ja ymmärtää voitaen ja ylittäen näin oman määrätyn historiallisen tilanteensa? Näin on esitetty keskeinen ongelma, johon törmäämme uudestaan tutkimuksemme lopussa: ongelma voiman ja mielen välisestä suhteesta, ongelma merkitystä kantavan elämän ja hengen, joka pystyy liittämään merkitykset johdonmukaiseksi yhteydeksi, välisestä suhteesta. Jos elämä ei ole alun perin merkitsevää, ymmärtäminen on ainaisesti mahdotonta, mutta jotta tämä ymmärtäminen voidaan varmistaa, eikö elämään itseensä pidä suhteuttaa Hegelin käsitteeksi kutsuma immanentin kehittymisen logiikka. Eikö silloin juuri, kun hengenfilosofiasta ollaan tekemässä elämänfilosofiaa, pidä vaivihkaa omia itselleen kaikki hengenfilosofian voimavarat? Tämä olennainen vaikeus oikeuttaa sen, että etsimme vastaanottavaa rakennetta fenomenologian suunnalta, tai käyttääksemme alkuperäistä vertaustamme, nuorta kasvia, johon voimme ympätä hermeneuttisen siirännäisen.

II. Hermeneutiikan ympääminen fenomenologiaan

On kaksi tapaa perustaa hermeneutiikka fenomenologiaan. On lyhyt tie, jota tarkastelen ensin, ja pitkä tie, jota itse ehdotan kuljettavaksi. Lyhyt tie on ymmärtämisen ontologian tie Heideggerin tapaan. Kutsun tällaista ymmärtämisen ontologiaa "lyhyeksi tieksi", koska luopuessaan metodia koskevista keskusteluista, se siirtyy suoraan rajallisen olennon ontologian tasolle tavoittaakseen uudestaan ymmärtämisen, ei enää tietämisen tapana, vaan olemisen tapana. Ymmärtämisen ontologiaan ei astuta sisään vähitellen; sinne ei päästä asteittain, syventymällä

eksegeetiikan, historian tai psykoanalyysin metodologisiin vaatimuksiin. Sinne siirrytään ongelmakentän yhtäkkisen muuttumisen kautta. Kysymys 'Millä edellytyksillä tietävä subjekti voi ymmärtää tekstin tai historian?' korvautuu kysymyksellä 'Mikä on olento, jonka oleminen muodostuu ymmärtämisestä?' Hermeneuttisesta ongelmasta tulee näin osa tämän ymmärtäen eksistoin olennon, täälläolon (*Dasein*), analytiikkaa.

Ennen kuin kerron, miksi mielestäni on syytä kulkea lingvististen ja semanttisten tarkastelujen avaama epäsuoempaa ja työläämpää tietä, haluan antaa täyden tunnustuksen tälle ymmärtämisen ontologialle. Se, että aloitan tekemällä oikeutta Heideggerin filosofialle johtuu siitä, että en pidä sitä vastakkaisena ratkaisuna. Heideggerin *Dasein*-analytiikka ei ole toinen vaihtoehto valinnassa, joka meidän olisi tehtävä ymmärtämisen ontologian ja tulkittamisen epistemologian välillä. Myös ehdottamani pitkä tie pyrkii johtamaan pohdinnan ontologian tasolle, mutta se tekee sen asteittain, seuraamalla semantiikan (3 §) ja sitten reflektion (4 §) perättäisiä vaatimuksia.

Epäily, jonka ilmaisen tämän jakson lopussa, koskee vain mahdollisuutta tehdä ontologiaa suoraan, oikopäätä vapautettuna kaikista metodologisista vaatimuksista ja näin ollen vapautettuna tulkittamisen kehästä, jonka teorian tämä ontologia itse muodostaa. Mutta halu tähän ontologiaan panee ehdotetun yrityksen liikkeelle, ja se estää sitä vajoamasta Wittgensteinin tapaiseen kielifilosofiaan tai uskankantilaistyyppiseen refleksiiviseen filosofiaan. Ongelmani on tarkasti ottaen tämä: Mitä tapahtuu tulkittamisen epistemologialle, joka on peräisin eksegeetiikan, historiantutkimuksen, psykoanalyysin ja uskonnonfenomenologian metodisista pohdiskeluista, kun ymmärtämisen ontologia koskettaa sitä, antaa sille virikkeitä ja niin sanotusti innoittaa sitä?

Ottakaamme siis näkökulmaksi ymmärtämisen ontologian vaatimukset. Jotta voisi käsittää täysin ymmärtämisen ontologian edellyttämän vallankumouksellisen ajattelun merkityksen, täytyy kerralla siirtyä sen kehityksen loppuun, joka kulkee Husserlin *Logische Untersuchungen* -teoksesta Heideggerin *Olemiseen ja aikaan*, ja pohtia sitten, mikä Husserlin fenomenologiassa vaikuttaa merkittävältä tähän ajattelun vallankumoukseen nähden. Se, mitä siis täytyy tarkastella kaikessa sen radikaaliudessa, on kysymyksen itsensä äkillinen muuttuminen, joka asettaa tulkittamisen epistemologian tilalle ymmärtämisen ontologian.

Kysymys on kaiken tietoteoreettisen, erkenntnistheoretisch-tyylisten kysymyksenasettelun välttämisestä ja siksi sen ajatuksen torjumisesta, että hermeneutiikka on metodi, joka pystyy kampailemaan tasavertaisesti luonnontieteiden metodin kanssa. Metodin antaminen ymmärtämiseen tarkoittaa pitäytymistä objektiivisen tiedon ennakkoodellytyksiin ja kantilaisen tietoteorian ennakkoluuloihin. On siis tietoisesti poistuttava subjekti-objekti-problematiikan taikapiiristä ja kysyttävä olemista. Mutta, jotta voisi kysyä olemista yleensä, täytyy ensin kysyä sitä ainoaa olevaa, joka on "täällä": on kysyttävä täälläoltoa, *Daseinia*, eli ainoaa olevaa, joka eksistoi juuri ymmärtämällä olemisen. Ymmärtäminen ei siis ole enää tietämisen tapa, vaan olemisen tapa, se on sen olevan olemisen tapa, joka eksistoi ymmärtäen.

Hyväksyn täysin, että olemisen ja ymmärtämisen suhde käännetään näin täysin ylösalaisin. Näin saavutetaan lisäksi myös Diltheyn filosofian perustavin tavoite, sillä elämä oli hänelle keskeinen käsite. Hänen työssään historiallinen ymmärtäminen ei ollut tarkasti ottaen luontoa koskevan teorian vastine. Pikemminkin suhde elämän ja sen ilmaisujen välillä muodosti

yhteisen perustan, johon sekä ihmisen ja luonnon että ihmisen ja historian välinen suhde on juurtunut. Jos seuraamme tätä ehdotusta, tehtävänä ei ole vahvistaa historiallisen tiedon asemaa suhteessa fyysiseen tietoon, vaan kaivautua kaikkein yleisimmin ymmärretyn tieteellisen tiedon alle, jotta saavutetaisiin historiallisen olennon ja olevan kokonaisuuden välinen side ja yhteys, joka on alkuperäisempi kuin tietoteoreettinen subjekti–objekti -suhde.

Jos hermeneuttinen ongelma esitetään näillä ontologisilla termeillä, mitä apua on Husserlin fenomenologiasta? Tämä kysymys kehottaa meitä palaamaan Heideggerista Husserliin ja tulkitsemaan tätä Heideggerin termeillä. Tällä paluumatkalla kohtaamme tietenkin ensiksi myöhäisen Husserlin, *Krisisteoksen* Husserlin, jolta ensin on etsittävä tämän ontologian fenomenologista perustaa. Hänen panoksensa hermeneutiikalle on kaksinainen. Toisaalta fenomenologian viimeisessä vaiheessa ”objektivismiin” kritiikki viedään lopullisiin päätelmiinsä. Tämä objektivismiin kritiikki ei koske hermeneuttista ongelmaa vain epäsuorasti kiistämällä luonnontieteiden epistemologian vaatimukset ihmistieteiden varustamisesta ainoalla pätevällä metodologisella mallillaan, vaan myös suoraan, koska se kyseenalaistaa diltheylaisen yrityksen varustaa *Geisteswissenschaftenin* metodilla, joka olisi yhtä objektiivinen kuin luonnontieteiden metodi. Toisaalta Husserlin myöhäisfenomenologia liittyy objektivismiin kritiikkinsä positiiviseen problematiikkaan, joka raivaa tien ymmärtämisen ontologialle: tämän uuden problematiikan aihe on *Lebenswelt*, ”elämismaailma”, eli subjekti–objekti –suhdetta edeltävä kokemuksen kerros, joka on varustanut kaikki uskantilaisuuden muunnelmat niiden johtavalla teemalla.

Siinä missä myöhäinen Husserl on värvätty tähän kumoukselliseen yritykseen, joka pyrkii korvaamaan tulkittamisen epistemologian ymmärtämisen ontologialla, varhainen Husserl, joka kulkee *Logische Untersuchungen* -teoksesta *Méditations cartésiennes* -teokseen, on tässä suhteessa varsin kyseenalainen. Hän tosin avasi tien määriteltessään subjektin intentionaalisuuden navaksi, suuntautuneisuudeksi, ja antaessaan tälle subjektille korrelaattiksi luonnon sijasta merkitysten kentän. Jälkikäteisesti ajatellen, myöhäisen Husserlin ja etenkin Heideggerin perusteella, varhainen fenomenologia voi vaikuttaa objektivismiin kaikkein ensimmäiseltä kiistämiseltä, koska se, mitä varhaisfenomenologia kutsuu ilmiöiksi, on juuri intentionaalisen elämän korrelaatti, merkitysyksikkö, joka tulee tästä intentionaalisesta elämästä. Tästä huolimatta varhainen Husserl vain rekonstruoi uuden idealismin, samankaltaisen kuin uskantilaisuus, jota vastaan se taisteli: Maailmaa koskevan väitteen reduktio on itse asiassa olevaa koskevan kysymyksen reduktio kysymykseksi olevan merkityksestä. Olevan merkitys on puolestaan redusoi suuntautuneisuuden ja viittaamisen subjektiivisten tapojen korrelaattiksi.

Ymmärtämisen teoria rakennettiin siis lopultakin varhaista Husserlia vastaan, hänen merkitystä ja intentionaalisuutta koskevan teoriansa vuoroin platonisoivia, vuoroin idealisoivia tendenssejä vastaan. Myöhäinen Husserl osoittaa kohti tätä ontologiaa koska hänen olevan reduktiota koskeva yrityksensä epäonnistui, ja koska fenomenologian lopputulos irtaantui hänen alkuperäisestä hankkeestaan. Itsestään huolimatta fenomenologia siis löytää ja paljastaa – merkitysjärjestelmänsä sulkeutuneen idealistisen subjektin sijasta – elävän olennon, jolla on kaikkina aikoina ollut kaiken suuntautuneisuutensa ja viittausmisensa horisonttina maailma, tietty maailma.

Näin näkyville erottuu matematisoidun luonnon, jonka olemme itsellemme esittäneet Galileista lähtien, rakentumista edeltävä merkitysten kenttä, joka edeltää tietävälle subjektille avautuvaa objektiivisuutta. Ennen objektiivisuutta on maailman horisontti, ennen tietoteorian subjektia on toiminnallinen elämä. Tätä Husserl kutsuu toisinaan anonyymiksi, ei palataksaan kiertotietä kantilaiseen persoonattomaan subjektiin, vaan koska objekteja omaava subjekti on itse johdettu tästä operatiivisesta, toiminnallisesta elämästä.

Näemme mille radikaalisuuden asteelle ymmärtämisen ja totuuden ongelmat on siirretty. Kysymys historiallisuudesta ei ole enää kysymys metodisesta historiallisesta tiedosta. Historiallisuus määrittää tavan, jolla olio on olioiden ”kanssa”. Ymmärtäminen ei ole enää ihmistieteiden vastaus naturalistiselle selittämiselle. Ymmärtäminen koskee tapaa olla olemisen äärellä, ennen yksittäisten olevien kohtaamista. Samanaikaisesti elämän kyvystä ottaa vapaasti etäisyyttä itseensä, transsendoimisesta, tulee rajallisen olennon olemisen rakenne. Se, että historioitsija voi verrata itseään asiaan, rinnastaa itsensä tunnettuun, johtuu siitä, että hän ja hänen objektinsa ovat molemmat historiallisia. Tämän historiallisuuden selvittäminen edeltää siis kaikkea metodologiaa. Siitä, mikä oli tieteen rajoitus – olemisen historiallisuuden tietäminen – tulee olemisen rakenne. Siitä, mikä oli paradoksi – tulkitsijan kuuluminen yhteen objektinsa kanssa – tulee ontologinen piirre.

Tällainen on vallankumous, jonka ymmärtämisen ontologia synnyttää. Ymmärtämisestä tulee osatekijä *Daseinin* projektiivisuudessa ja maailmaan avautumisessa. Kysymys totuudesta ei ole enää kysymys metodista, vaan olemisen ilmeneemisestä olevalle, jonka eksistenssi perustuu olemisen ymmärtämiseen.

Tämän fundamentaaliontologian poikkeuksellisesta viehätysvoimasta huolimatta ehdotan kuitenkin toisen tien tutkimista, toista tapaa yhdistää hermeneuttinen ongelma fenomenologiaan. Miksi tämä vetäytyminen *Dasein*-analytiikasta? Kahdesta seuraavasta syystä: Heideggerin radikaali tapa pohtia ei vain jätä ratkaisematta ongelmia, jotka panivat liikkeelle tutkimuksemme, vaan nämä ongelmat katoavat näkyvistä. Kysymys: Kuinka annetaan eksegetiikalle välineet (*organon*) tekstien ymmärtämiseksi? Kuinka perustaa historialliset tieteet luonnontieteisiin nähden? Kuinka toimia välimiehenä kilpailuvien tulkintojen konfliktissa? Näitä ongelmia ei fundamentaalihermeneutiikassa varsinaisesti tarkastella, mikä on tarkoitukseksi. Fundamentaalihermeneutiikkaa ei ole tarkoitettu ratkaisemaan näitä ongelmia vaan purkamaan ne. Samoin Heidegger ei halunnut tarkastella mitään tiettyä ongelmaa, joka koskee tämän tai tuon olevan ymmärtämistä. Hän halusi koulia silmäämme uudelleen ja ohjata katsemme uudelleen. Hän halusi, että asetamme historiallisen tietämisen ontologisen ymmärtämisen alaiseksi, samoin kuin johdannainen muoto on riippuvainen alkuperäisestä muodosta. Mutta hän ei tarjoa meille keinoja sen osoittamiseen, missä mielessä täsmällinen historiallinen ymmärtäminen on johdettu tästä alkuperäisestä ymmärtämisestä. Eikö ole siis parempi lähteä liikkeelle ymmärtämisen johdannaisista muodoista ja osoittaa, kuinka niiden johdannaisuus ilmenee? Tästä seuraa, että liikkeelle lähdetään samalta tasolta, jolla ymmärtäminen itse tapahtuu eli kielen tasolta.

Tämä ensimmäinen huomio johtaa toiseen. Jotta kääntyminen epistemologisesta ymmärtämisestä ymmärtävään olevaan on mahdollista, täytyy ensin voida kuvailla suoraan – kiinnittä-

mättä huomiota edeltävään epistemologiseen ongelmaan – etuoikeutettu oleva, *Dasein*, sellaisena kuin se itsessään rakentuu, ja tavoittaa sitten ymmärtäminen yhtenä sen olemisen tavoista. Vaikeus siirtymisessä ymmärtämisestä tietämisen tapana ymmärtämiseen olemisen tapana on seuraavanlainen. Ymmärtäminen, joka on tuloksena *Dasein*-analytiikasta, on itse juuri se, jonka kautta ja jona tämä oleva ymmärtää itsensä olevana. Eikö siis jälleen kerran pidä etsiä kielestä itsestään viitteitä siitä, että ymmärtäminen on olemisen tapa?

Nämä kaksi vastaväitettä sisältävät samalla positiivisen ehdotuksen: *Dasein*-analytiikan lyhyen tien korvaamisen pitkällä tiellä, jonka aloittavat kielelliset erittelyt. Näin säilytämme jatkuvasti yhteyden oppialoihin, jotka pyrkivät harjoittamaan tulkittamista metodisesti ja torjumme houkutuksen erottaa totuus ymmärtämislle ominaisena metodista, jota eksegeetikasta lähtöisin olevat oppialat käyttävät. Jos siis on voitava kehittää eksistenssiä käsittelevää uutta kysymyksenasettelua, se on mahdollista vain aloittamalla kaikille hermeneuttisille oppialoille yhteisen tulkittamiskäsitteen semanttisesta valaisemisesta ja rakentamalla kysymyksenasettelua sen varaan. Tämä semantiikka järjestyy monimielisten tai moniselitteisten tai, sanokaamme, symbolisten merkitysten keskeisteman ympärille (oikeutan nämä vastaavuudet aikanaan).

Kerron heti, kuinka aion päästä eksistenssiä koskevaan kysymykseen tätä semanttista kiertotietä pitkin. Pelkkä semanttinen valaiseminen jää ”tyhjän päälle”, ellemmme osoita, että moniselitteisten tai symbolisten ilmaisujen ymmärtäminen on itseymmärryksen osatekijä. Semanttinen lähestymistapa kietoutuu näin refleksiiviseen lähestymistapaan. Mutta subjekti, joka tulkitsee itseään tulkittessaan merkkejä ei ole enää *cogito*. Se on olento, joka paljastaa omaan elämäänsä kohdistuvalla eksegeetikalla, että hänet on asetettu olemiseen, ennen kuin hän asettaa itsensä, omaa itsensä tai ottaa itsensä haltuunsa. Näin hermeneutiikka paljastaisi tavan eksistoida, joka jäisi alusta loppuun tulkittuna-olemiseksi. Vain reflektio kumotessaan itsensä reflektiona voi päästä ymmärtämisen ontologisille juurille. Mutta tämä tapahtuu keskeytymättä kielessä refleksiivisen liikkeen kautta. Tällainen on se hankala tie, jota tulemme seuraamaan.

III. Semanttinen taso

Kaikki niin ontinen kuin ontologinenkin ymmärtäminen saa ilmaisunsa ensimmäisenä ja aina kielessä. Ei siis ole turhaa etsiä koko hermeneutiikan kentän kattavaa viitekehystä semantiikan suunnalta. Eksegeetiikka on jo totuttanut meidät ajatukseen, että tekstillä on useita merkityksiä, nämä eri merkitykset ovat limittyneet toisiinsa ja hengellinen merkitys on ”siirretty” (Augustinuksen *translata signa*) historiallisesta tai kirjallisesta merkityksestä näiden lisämerkityksen myötä. Schleiermacher ja Dilthey ovat samoin opettaneet meidät käsittämään tekstit, dokumentit ja monumentit kirjoituksella kiinnitetyiksi elämän ilmaisuiksi. Eksegeetiikka tekee uudestaan elämänvoimien objektivoitumismatkan käänteisesti psyykkisiin kytkentöihin ja sitten historiallisiin yhteyksiin. Tämä objektivoituminen ja tämä kiinnittyminen muodostavat merkityksen siirtymisen toisen muodon. Nietzsche puolestaan pitää arvoja tiedonahdon voiman ja heikkouden ilmaisuina, joita täytyy tulkita. Lisäksi hänelle elämä itsessään on tulkittamista. Filosofista tulee näin tulkintojen tulkittamista. Ja lopulta Freud tutki ’unityön’ nimikkeellä prosessien sarjaa, joissa on huomattavaa, että ne ’transponoivat’ (*Entstellung*) kätkeyn merkityksen

alastaan sen vääristymiselle, jolloin samalla kertaa näytetään ja kätkeytään ilmimerkityksessä oleva piilomerkitys. Hän seurasi tämän vääristymisen ilmenemisiä uskonnon, moraalin ja taiteen kulttuurisissa ilmaisuissa ja muodosti näin kulttuurieksegeetiikan, joka on hyvin verrattavissa Nietzschen vastaavaan.

Ei siis ole mieleöntä yrittää kartoittaa sellaista, jota voimme kutsua kaiken hermeneutiikan, yleisen tai yksittäisen, fundamentaalisen tai erityisen, semanttiseksi ytimeksi. Vaikuttaa siltä, että kaikkialta aina eksegeetikasta psykoanalyysiin löytyy yhteinen elementti: tietty merkityksen arkkitehtuuri. Sitä voi kutsua kaksoismerkitykseksi tai monimielisyydeksi, sillä merkitys paljastuu joka kerta eri tavalla, mutta samalla myös kätkeytyy. Nähdäkseni kielen analyysi voidaan tarkentaa tähän näytetyn ja kätkeyn semantiikkaan eli moniselitteisten ilmaisujen semantiikkaan.

Koska olen tutkinut toisessa yhteydessä erästä tarkkaan rajattua osaa tästä semantiikasta, pahan symboliikan muodostavaa tunnustamisen kieltä², ehdotan, että näitä moniselitteisiä ilmaisuja kutsutaan symbolisiksi. Annan siis sanalle ’symboli’ kapeamman merkityksen kuin kirjoittajat, kuten Cassirer, jotka kutsuvat symboliseksi kaikkea merkeillä tapahtuvaa todellisuuden käsittämistä, alkaen havainnosta, myyteistä, taiteesta aina tieteseen saakka. Annan symbolille kuitenkin laajemman merkityksen kuin kirjoittajat, jotka latinankielisestä retoriikasta tai uusplatonisesta perinteestä alkaen rajoittavat symbolin analogiaan. Kutsun symboliksi kaikkia merkitysrakenteita, joissa on suoran, ensisijaisen tai kirjaimellisen merkityksen ohella lisämerkitys, ja tätä epäsuoraa, toissijaista, figuratiivista lisämerkitystä ei voi käsittää kuin ensimmäisen, suoran merkityksen kautta. Tämä rajaus kaksoismerkityksiin ilmaisuihin määrittää varsinaisesti hermeneutiikan alan.

Tästä määritelmästä käsin myös tulkittamisen käsite saa tarkan määrittämisen. Ehdotan, että sille annetaan sama ala kuin symbolille. Tulkittaminen on siis ajattelutyötä, joka muodostuu ilmimerkitykseen kätkeytyneen piilomerkityksen selvittämisestä eli kirjaimellisen merkityksen sisältämien merkitystasojen osoittamisesta. Säilytän näin alkuperäisen viittauksen eksegeetiikkaan eli kätkeytyneiden merkitysten tulkittamiseen. Täten symbolista ja tulkittamisesta tulee vastavuoroiset käsitteet. Siellä missä on monimielisyyttä, on tulkittamista, ja merkityksen moninaisuus saa ilmaisunsa tulkittamisessa.

Tästä kaksinkertaisesta semanttisen kentän rajaamisesta – symbolin taholta ja tulkittamisen taholta – seuraa tietty määrä tehtäviä, joita tarkastelen vain lyhyesti.

Mitä tulee symbolisiin ilmaisuihin, lingvistisellä analyysillä on nähdäkseni kaksi tehtävää. Toisaalta siinä on kyseessä mahdollisimman laaja ja kattava symbolisten muotojen luetteloiminen. Tutkimuksen alussa tämä induktiivinen tie on ainoa saatavilla oleva, koska kyseessä on juuri yhteisen rakenteen määrittäminen erilaisille symbolisille ilmaisumuodoille. Tässä luetteloimisessa ei tarvitse olla huolissaan moninaisten symbolimuotojen hätäisestä redusoimisesta yhtenäisyyteen. Sen sijaan on tuotava esille kosmiset symbolit, jotka esimerkiksi Van der Leeuw, Maurice Leenhardt tai Mircea Eliaden uskonnon-fenomenologia on tuonut päivänvaloon; psykoanalyysin paljastama unisymboliikka ja kaikki sen vastineet kansanperinteessä, saduissa, sananlaskuissa ja myyteissä sekä runoilijan sanaluomukset, jotka seuraavat sensoristen, visuaalisten, akustisten tai muiden mielikuvien johtoajatuksia tai paikan ja ajan symboliikkaa. Vaikka ne ovat juurtuneet eri tavalla maailmankaikkeuden fysionomisiin piirteisiin, seksuaaliseen symbolismiin

tai sensorisiin mielikuviin, kaikkien näiden symbolismien ilmeneminen perustuu kielellisyyteen. Ennen puhuvaa ihmistä ei ole symboliikkaa, vaikka symbolin voima on juurtunut syvemälle. Maailmankaikkeus, halu ja imaginaarinen saavat ilmaisansa kielessä. Tarvitaan aina puhetta, jotta maailma saataisiin takaisin ja jotta siitä saataisiin tehtyä pyhä teksti. Vastaavasti uni pysyy suljettuna, jos sitä ei kertomuksena tuoda kielen tasolle.

Tämä symbolisten ilmaisujen modaliteettien luetteloiminen kaipaa täydennykseen kriteereitä, joiden tehtävänä on määrittää symbolisten ilmaisujen sukulaisuusmuotojen, kuten metaforan, allegorian ja samankaltaisuuden, semanttinen rakenne. Mikä on analogian funktio ”merkityksen siirtymisessä”? Onko olemassa muita tapoja yhdistää merkitys toiseen merkitykseen kuin analogia? Kuinka liittää Freudin löytämät unimekanismit tähän symbolisen merkityksen rakenteeseen? Voidaanko ne liittää jo tunnettuihin retorisiin muotoihin, kuten metaforaan ja metonymiaan?

Kattavatko vääristymismekanismit, jotka Freudin ”unityöksi” kutsuma prosessi synnyttää, saman semanttisen kentän kuin ne symboliset prosessit, joiden olemassaolon uskonnonfenomenologia osoittaa? Tällaisia ovat rakennetta koskevat kysymykset, jotka tulisi ratkaista kriteerejä koskevan tarkastelun avulla.

Näiden kriteerien tarkastelua puolestaan ei voi erottaa tulkittamisen prosessien tutkimisesta. Olemme itse asiassa määritelleet symbolisten ilmaisujen alan ja tulkittamisen prosessit toistensa kautta. Symbolin myötä syntyneet ongelmat heijastuvat näin ollen tulkittamisen metodologiaan. On itse asiassa erittäin huomionarvoista, että tulkittamisen myötä on syntynyt hyvin erityyppisiä, jopa vastakkaisia, metodeja. Olen viitannut uskonnonfenomenologiaan ja psykoanalyysiin. Ne ovat toistensa vastakohtia mahdollisimman radikaalilla tavalla. Tässä ei ole mitään hämmästyttävää. Tulkittaminen lähtee liikkeelle symbolien moninaisista tavoista määritettyä – niiden ylimäärittymisestä, kuten psykoanalyysissa sanotaan – mutta jo määritelmänsä mukaisesti jokainen tulkinta vähentää tätä runsautta, tätä moniselitteisyyttä ja ”kääntää” symbolin omalle kielelleen oman lukutapansa mukaisesti. Kriteerien tarkastelun tehtävänä on osoittaa, että tulkittamisen malli on suhteessa kyseessä olevan hermeneuttisen systeemin teoreettiseen rakenteeseen. Uskonnonfenomenologia pyrkii saamaan selville riitin, myytin tai uskon uskonnollisen objektin, mutta se tekee tämän lähemällä liikkeelle pyhän ongelmasta, joka määrittää sen rakenteen. Sitä vastoin psykoanalyysi ei tunne kuin yhden symbolisen ulottuvuuden: tukahdutettujen halujen torjunnan symboliikan. Näin ollen se ottaa huomioon vain sen merkitysten verkon, joka muodostuu tiedostamattomassa, lähtien liikkeelle primaarisesta torjunnasta, myöhemmän sekundaarisen torjunnan mukanaan tuoman mukaisesti. Psykoanalyysia ei voi moittia tästä rajoittuneisuudesta; se on sen *raison d'être*. Psykoanalyysin teoria eli metapsykologia, kuten Freud sitä kutsui, rajoittaa tulkittamisen säännöt siihen, jota voimme kutsua halun semantiikaksi. Psykoanalyysi voi löytää vain sen, mitä se etsii. Se etsii unissa, neurooseissa, taiteessa, moraalisissa ja uskonnossa ilmenevien representaatioiden ja affektien ”ekonomista” merkitystä. Psykoanalyysi ei siis voi löytää muuta kuin naamioituneita ilmaisuja representaatioista ja tunteista, jotka kuuluvat ihmisen kaikkien arkaaisimpiin haluihin. Tämä esimerkki näyttää osuvasti, pelkällä semantiikan tasolla, filosofisen hermeneutiikan alan kattavuuden. Se alkaa symbo-

listen muotojen laajuuden tutkimuksella ja symbolisten rakenteiden ymmärtämisen analyysillä. Se jatkuu hermeneuttisten tyylien yhteenotolla ja tulkittamisen systeemien kritiikillä, suhteuttaen hermeneuttisten metodien moninaisuuden vastaavien teorioiden rakenteeseen. Näin se valmistautuu toteuttamaan korkeimman päämääränsä, joka on aito välimiehenä toimiminen eri tulkintojen totalisoivien vaatimusten välillä. Osoittamalla, millä tavalla kukin metodi ilmentää jonkin teorian mallia, se oikeuttaa jokaisen näistä metodeista oman teoreettisen pätevyysalansa rajoissa. Tällainen on tämän hermeneutiikan kriittinen funktio pelkällä semanttisella tasolla.

Voimme havaita tässä lähestymistavassa useita etuja. Ensinnäkin semanttinen lähestymistapa säilyttää hermeneutiikan ja todellisuudessa harjoitettujen metodologioiden välisen yhteyden eikä joudu alttiiksi vaaralle erottaa omaa totuuskäsitteensä metodikäsitteestä. Lisäksi se varmistaa hermeneutiikan istuttamisen fenomenologiaan sillä tasolla, jolla fenomenologia on kaikkein varmin itsestään eli merkityksen teorian tasolla, kuten se on muotoiltu *Logische Untersuchungen* -teoksessa. Husserl ei tosin olisi hyväksynyt ajatusta, että merkitys on peruuttamattomasti ei-yksiselitteinen. Hän nimenomaan sulkee tämän mahdollisuuden pois ensimmäisessä *Logisessa* tutkimuksessa, minkä takia *Logische Untersuchungen* -teoksen fenomenologia ei voi olla hermeneuttista. Jos siis irrottaudumme Husserlistä, niin se tapahtuu ainakin hänen merkitseviä ilmaisuja koskevan teoriasa puitteissa. Siinä erisuuntaisuus ilmenee, eikä niinkään epävarmalla Lebensweltin fenomenologian tasolla. Kun siirrymme lopuksi tarkastelemaan kieltä, niin vaikuttaa siltä, että kohtaamme yhteisellä maaperällä muita nykyfilosofian suuntauksia. Moniselitteisten ilmaisujen semantiikka selvästikin on vastakkainen metakieltä koskeville teorioille, jotka halusivat uudistaa olemassa olevat kielet ideaalimallien mukaisesti; vastakohta näihin on yhtä vahva kuin Husserlin ideaaliseen yksiselitteisyyteen nähden. Sen sijaan moniselitteisten ilmaisujen semantiikka ryhtyy hedelmälliseen dialogiin Wittgensteinin *Filosofisista tutkimuksista* lähtöisin olevien oppijärjestelmien kanssa ja anglosaksisista maista peräisin olevan tavallisen kielen analyysin kanssa. Tällä tasolla tämä yleinen hermeneutiikka myös sattuu yksiin Bultmannista ja hänen koulukunnastaan lähtöisin olevan modernin teologisen hermeneutiikan kiinnostuksen kohteiden kanssa. Pidän tätä yleistä hermeneutiikkaa yhtenä panoksena siihen kattavaan kielen filosofiaan, joka meiltä nykyään puuttuu. Hallussamme on nykyään symbolinen logiikka, tieteellinen eksegeetikka, antropologia sekä psykoanalyysi ja kykenemme ehkä ensimmäistä kertaa tarkastelemaan inhimillisen diskurssin jäsentymistä yhteinäisenä kysymyksenä. Näiden erillisten oppialojen edistyminen on samalla kertaa saattanut ilmeiseksi ja pahentanut tämän diskurssin hajoamista. Inhimillisen puheen yhtenäisyys on tämän päivän ongelma.

IV. Refleksiivinen taso

Edeltävä analyysi, joka oli omistettu kaksimerkityksisten tai moniselitteisten ilmaisujen semanttiselle rakenteelle, on se ahdas portti, jonka läpi filosofisen hermeneutiikan täytyy kulkea, jos se ei halua irrottautua niistä oppialoista, jotka turvautuvat metodiseen tulkittamiseen: eksegeetikasta, historiasta, psykoanalyysista. Mutta monimielisten ilmaisujen semantiikka ei riitä tekemään hermeneutiikasta filosofista. Lingvistinen analyysi, joka pitää merkityksiä itseensä suljettuna kokonaisuutena,

korottaa kielen väistämättä absoluutiksi. Tällainen kielen hypostasoinen kuitenkin kieltää merkin perustavanlaatuisen tavoitteen: tarkoittamisen ja näin itsensä ylittämisen ja itsensä kumoamisen sillä mihin se viittaa. Kieli itsessään, merkitsevänä ympäristönä, vaatii tulla viitatuksi eksistenssiin.

Tämän tunnustuksen myötä kohtaamme jälleen Heideggerin. Juuri halu ontologiaan inspiroi kielellisen tason ylittämisen. Tämä on se vaatimus, jonka ontologia osoittaa kielen vankina pysyvälle analyysille.

Mutta kuinka yhdistää uudelleen semantiikka ontologiaan joutumatta alttiiksi niille vastaväitteille, joita esitimme edellä *Dasein*-analytiikkaa vastaan? Välietappi eksistenssin suuntaan kuljettaessa on reflektio eli merkkien ymmärtämisen ja itsen ymmärtämisen välinen side. Juuri itsessä meillä on mahdollisuus tunnistaa oleva.

Ehdottaessani, että symbolinen kieli yhdistetään itsen ymmärtämiseen, täytän mielestäni hermeneutiikan kaikkein perustavimman lupauksen. Kaikki tulkitseminen pyrkii ylittämään ajallisen välimatkan: etäisyyden tulkitsijan itsensä ja tekstin oman, menneen kulttuurisen ajanjakson välillä. Ylittäessään tämän etäisyyden, saattaessaan itsensä tekstin kanssa aikalaiseksi, eksegeetti voi omaksua merkityksen, ottaa sen haltuunsa ja soveltaa sen itseensä. Hän haluaa tehdä vieraasta merkityksestä tutun, tehdä siitä omansa. Hän siis tavoittelee oman itseymmärryksensä laajentamista toisen ymmärtämisen kautta. Kaikki hermeneutiikka on täten, eksplisiittisesti tai implisiittisesti, itsen ymmärtämistä toisen ymmärtämisen kiertotietä kulkien.

En siis epäröi sanoa, että hermeneutiikka täytyy ympätä fenomenologiaan, ei vain *Logische Untersuchungen* -teoksen merkitysteorian tasolla, vaan *cogito*-problematiikan tasolla, sellaisena kuin se paljastuu *Ideen I* -teoksesta ja *Méditations cartésiennes* -teoksesta. Mutta en epäröi myöskään sanoa, että siirretty oksa muuttaa villin kasvin! Olemme jo nähneet, kuinka kaksiselitteisten merkitysten tuominen semanttiselle kentälle pakottaa hylkäämään yksiselitteisyyden ideaalin, jota *Logische Untersuchungen* -teos suosittelee. Nyt täytyy ymmärtää, että liittäessämme moniselitteiset merkitykset tietoon itsestä, me muutamme *cogito*-problematiikkaa perustavanlaatuisella tavalla. Ennakoiden voin sanoa, että tämä refleksiivisen filosofian sisäinen uudistus oikeuttaa myöhemmin sen, että paljastamme siinä eksistenssin uuden ulottuvuuden. Mutta ennen kuin sanomme, kuinka *cogito* särkyä, kerromme kuinka se rikastuu ja syvenee hermeneutiikkaan turvautumisen myötä.

Pohtikaamme sitä, mitä itseys merkitsee itseymmärryksessä kun omaksumme psykoanalyttisen tulkinnan merkityksen tai tekstuaalisen eksegeetiikan merkityksen. Itse asiassa emme tiedä sitä etukäteen vaan jälkeenpäin, vaikka itsen ymmärtämisen halu yksin on ohjannut tätä merkityksen omaksumista. Miksi asia on näin? Miksi itseyttä, joka ohjaa tulkitsemista, ei voida saada takaisin kuin tulkitsemisen tuloksena?

Kahdesta syystä: aluksi on todettava, että kuuluisa kartesiolainen *cogito*, joka käsittää itsensä suoraan epäilyksen kokemuksesta, on totuutena yhtä tyhjä kuin se on kiistämätönkin. En kiellä, etteikö se olisi totuus. Se on totuus, joka asettaa itse itsensä, eikä sitä siksi voi johtaa johtopäätöksensä eikä verifioida. Se on samalla sekä olennon että teon asettamista: sekä eksistenssin että ajatteluoperaation asettamista. Minä olen, minä ajattelen. Olemassa oleminen on minulle ajattelemista; olen olemassa sikäli kuin ajattelen. Mutta tämä totuus on turha totuus, se on kuin ensimmäinen askel, jota ei enää voi seurata

mikään toinen askel niin kauan kuin *ego cogiton egoa* ei tavoiteta uudestaan objektiensa, teostensa ja lopulta tekojensa peilissä. Reflektio on sokea intuitio, ellei se välity sen kautta, mitä Dilthey kutsui ilmaisuiksi, joissa elämä objektiivouuu. Jean Nabertin termeillä ilmaistuna reflektio ei voi olla kuin eksistenssin aktin omaksumista. Tämä tapahtuu soveltamalla kritiikkiä teoksiimme ja tekoihimme, jotka ovat merkkejä tästä eksistenssin aktista. Reflektio on näin kritiikkiä, ei kantilaisessa mielessä tieteen ja velvollisuuden perusteluna, vaan siinä mielessä, että *cogitoa* ei voi tavoittaa uudestaan kuin sen elämän dokumenttien selvittämisen kiertotietä kulkien. Reflektio on meidän eksistoispyrkimyksemme ja olemisen halumme omaksumista teosten kautta, jotka todistavat tästä pyrkimyksestä ja tästä halusta.

Mutta *cogito* ei ole vain totuus, joka on yhtä tyhjä kuin se on kiistämätönkin. Täytyy vielä lisätä, että se on kuin tyhjä paikka, jonka aina täyttää väärä *cogito*. Olemmehan oppineet kaikkien eksegeettisten oppialojen ja erityisesti psykoanalyysin myötä, että muka välitön tietoisuus on ennen kaikkea ”väärä tietoisuus”; Marx, Nietzsche ja Freud ovat opettaneet meidät paljastamaan sen juonet. Vastedes täytyy siis liittää väärään tietoisuuteen kohdistuva kritiikki kaikkeen *cogiton* subjektin uudelleen löytämiseen sen elämän dokumenteista. Refleksiivisen filosofian täytyy olla tietoisuuden filosofian täydellinen vastakohta.

Toinen syy liittyy edelliseen. Ei ole vain niin, että ”minä” voidaan tavoittaa uudestaan vain elämän ilmaisuissa, jotka objektiivouvat elämän. Lisäksi tietoisuuden tekstin eksegeetiikka törmää väärän tietoisuuden alustaviin ”virhetulkintoihin”. Kuten olemme tienneet Schleiermacherista lähtien, hermeneutiikkaa on siellä, missä ensin on ollut virhetulkintoja.

Niinpä reflektion pitää olla kaksinkertaisesti epäsuoraa. Ensimmäisenäkin sen takia, että eksistenssi osoittaa ja todistaa itsensä vain elämän dokumenteissa. Mutta myös sen takia, että tietoisuus on ensin väärä tietoisuus ja että väärinymmärtämisestä tulee aina nousta korjaavan kritiikin avulla ymmärtämiseen.

Tämän toisen, refleksiiviseksi kutsumani vaiheen lopuksi haluaisin osoittaa, kuinka ensimmäisen, semanttiseksi nimitämäni vaiheen tulokset voidaan vahvistaa.

Ensimmäisessä vaiheessa lähdimme siitä tosiasista, että kieli ei tyhjene yksiselitteisiin merkityksiin. On tosiasia, että syllisen tietoisuuden tunnustus taivaltaa häpeätahrain, synnin tai culpan symboliikan keinoin. On tosiasia, että torjuttu halu ilmenee symboliikassa, joka todistaa pysyvyytensä unien, sananlaskujen, legendojen ja myyttien kautta. On tosiasia, että pyhä ilmenee kosmisten elementtien, taivaan, maan, veden ja tulen symboliikassa. Mutta tämän kaksiselitteisen kielen filosofinen käyttö on altis loogikon vastaväitteelle, jonka mukaan kaksiselitteinen kieli voi tarjota vain harhaanjohtavia argumentteja. Hermeneutiikan perustelu voi olla perinpohjainen vain, jos refleksiivisen ajattelun luonteesta itsestään etsitään kaksimerkityksisyyden logiikan periaatetta. Niinpä tämä logiikka ei ole enää formaalia logiikkaa, vaan transsendentaalista logiikkaa. Se sijoittuu mahdollisuusehtojen tasolle. Ei luonnon objektiivisuuden ehtojen, vaan meidän olemisen halumme haltuun ottamisen ehtojen. Tässä mielessä hermeneutiikalle ominaista kaksiselitteisyyden logiikkaa voi kutsua transsendentaaliseksi. Jos keskustelua ei viedä tälle tasolle, ajaututaan nopeasti kestäväntömään tilanteeseen, kun yritetään turhaan pitää keskustelu vain semanttisella tasolla ja tehdä yksiselitteisten merkitysten lisäksi tilaa myös kaksiselitteisille merkityksille. Periaatteellista

eroa kahdenlaisen kaksiselitteisyyden – eksegeettisten tieteiden kohtaaman lisämerkityksen myötä syntyvän kaksiselitteisyyden ja logiikan vainoaman merkityssekäänuksesta johtuvan kaksiselitteisyyden – välillä ei voida perustella semanttisella tasolla. Samalla tasolla ei voi olla kahta logiikkaa. Vain reflektioproblematiikka oikeuttaa kaksiselitteisyyden semantiikan.

V. Eksistentiaalinen vaihe

Meitä kielen problematiikasta reflektioproblematiikkaan kuljettaneen matkareitin lopussa haluaisin osoittaa, kuinka eksistenssin problematiikka voidaan tavoittaa takautuvasti. Ymmärtämisen ontologia, jota Heidegger suoraan kehittää tietämisen tavan olemisen tavalla korvaavalla tarkastelun äkkinäisellä ylösalaisin kääntämisellä, voi olla meille, jotka etenemme epäsuorasti ja asteittain, vain horisontti eli päämäärä. Se ei voi olla perusajatus. Eriytetty ontologia on käsityskykymme ulkopuolella: Vain tulkitsemisen liikkeessä havaitsemme tulkitun olemisen. Ymmärtämisen ontologia jää mukaan vedetyksi tulkitsemisen metodologiaan, väistämättömän ”hermeneuttisen kehän” mukaisesti, jonka Heidegger itse on opettanut meidät hahmottelemaan. Edelleen, vain kilpailevien tulkintojen konfliktissa havaitsemme jotain tulkitusta olemisestä: Yhdenmukaistettu ontologia on metodillemme yhtä luoksepääsemätön kuin eriytetty ontologiakin. Kullakin kerralla kukin hermeneutiikka paljastaa aspektin eksistenssistä, joka perustaa sen metodina.

Tämän kaksinkertaisen varoituksen ei kuitenkaan pidä johtaa meitä luopumaan refleksiivisen ja semanttisen analyysin ontologisten perusteiden selvittämisestä. Sekoittunut ontologia, ja vielä enemmän rikkoutunut ontologia, on vielä ja jo ontologia.

Seuraamme psykoanalyysin filosofisen tarkastelun meille ehdottamaa ensimmäistä reittiä. Mitä voimme odottaa siltä fundamentaaliontologian kannalta? Kahta asiaa: Ensinnäkin todellista klassisen, subjektia tietoisuutena pitävän problematiikan viraltapanaa ja sen jälkeen haluna käsitetyksen eksistenssi-problematiikan restauraatiota.

Juuri tietoisuuden kritiikin kautta psykoanalyysi suuntaa kohti ontologiaa. Tulkinta, jonka se ehdottaa meille unista, fantasioista, myyteistä ja symboleista, kiistää aina jossain määrin tietoisuuden vaatimuksen korottaa itsensä merkityksen alkuperäksi. Kamppailu narsismia, joka on freudilainen vastine väärrälle *cogitolle*, vastaan johtaa paljastamaan kielen juurtumisen haluun, elämän vietteihin. Tähän ankaraan koulutukseen antautuva filosofi päätyy harjoittamaan todellista subjektiivisuuden askeesia. Hän sallii merkityksen alkuperän riistämisen itseltään. Tämä poisrepäisy toki on jälleen yksi reflektion vaihe, mutta siitä pitää tulla kaikkein arkaaisimman objektin, itseyden, tosiasiallinen menettäminen. Reflektion subjektista pitää näin ollen sanoa samaa, mitä *Evankeliumi* sanoo sielusta: Se täytyy kadottaa, jotta sen voisi pelastaa. Koko psykoanalyysi puhuu symbolisesti uudelleen tavoitettavista kadotetuista objekteista. Refleksiivisen filosofian täytyy liittää tämä huomio omaan tehtävänsä. Itseys pitää menettää, jotta minus voidaan löytää. Tämän takia psykoanalyysi on, jos ei varsinaisesti filosofinen oppiala, niin ainakin oppiala filosofia varten. Tiedostamaton pakottaa filosofin käsittelemään merkitysten järjestystä tasolla, joka on siirtynyt erilleen suhteessa välittömään subjektiin. Juuri tämän freudilainen topologia opettaa. Kaikkein arkaaisimmat merkitykset järjestyvät merkityksen ”paikassa”, joka on erillään siitä paikasta, jossa välitön tietoisuus pysyttelee. Tiedostamat-

toman realismi, representaatioiden, fantasioiden, oireiden ja symboleiden topografinen ja ekonominen käsittely ilmenee lopulta ikään kuin egon ennakkoluuloista vapautetun hermeneutiikan ehtona.

Näin Freud kutsuu meitä esittämään uudelleen kysymyksen merkityksen ja halun välisestä suhteesta, kysymyksen mielen ja energian välisestä suhteesta eli lopulta kielen ja elämän välisestä suhteesta. Tämä oli jo Leibnizin ongelma *Monadologiassa*. Kuinka representaatio liittyy haluun? Tämä oli samoin Spinozan ongelma Etiikan kolmannessa kirjassa. Kuinka ideoiden adekvaation asteet ilmentävät conatuksen, meitä konstituoivan pyrkimyksen, asteita? Omalla tavallaan psykoanalyysi vie meidät takaisin saman kysymyksen äärelle. Kuinka merkitysten järjestys sisältyy elämän järjestykseen? Tämä regressio merkityksestä haluun on merkki mahdollisesta reflektion ylittämisestä matkalla kohti eksistenssiä. Nyt voidaan oikeuttaa ilmaisu jota enenaikaisesti käytimme edellä. Väitin, että ymmärtämällä itseämme me omaksumme olemisen halumme tai eksistenssi-pyrkimyksemme merkityksen. Eksistenssi, kuten voimme nyt asian esittää, on halu ja pyrkimys. Kutsumme sitä pyrkimykseksi korostaaksemme sen dynamismia ja sen positivistista energiaa ja kutsumme sitä haluksi osoittaaksemme siihen kuuluvan puutteen ja vajavuuden. Eros on Poroksen ja Penian poika. Näin ollen *cogito* ei ole enää se vaateli ja mahtaileva teko, joka se alun perin oli; tarkoitan sen vaatimusta asettaa itse itsensä. Se ilmenee jo olemiseen asetettuna.

Mutta jos reflektioproblematiikka voi ja jos sen täytyy ylittää itsensä eksistenssin problematiikassa, kuten psykoanalyysin filosofinen käsitäminen ehdottaa, tämä ylittäminen tapahtuu aina tulkitsemisessä ja tulkitsemalla. Halun juonia selvittäessä paljastuu merkityksen ja reflektion alkujuuressa oleva halu. Tätä halua ei voi nostaa tulkitsemisen prosessin ulkopuolelle, se pysyy aina tulkittuna olevana. Aavistan sen tietoisuuden arvoitusten takana, mutta en voi tarttua siihen sellaisenaan, ilman että samalla tekisin siitä viettimytologiaa, kuten toisinaan tapahtuu psykoanalyysin karkeissa muodoissa. Tulkitsemistyön myötä *cogito* löytää itsensä takaa jotakin, jota voidaan kutsua subjektin arkeologiaksi. Eksistenssi näkyy läpi tämän arkeologian myötä, mutta se pysyy mukaan vedettynä ja sekoitettuna selvittämisen liikkeeseen, jonka se synnyttää.

Hermeneutiikkana käsitetty psykoanalyysi pakottaa meidät tekemään tätä selvittämisen liikettä, samoin kuin muut hermeneuttiset metodit, kukin omalla tavallaan. Eksistenssi, jonka psykoanalyysi paljastaa, on halun eksistenssi. Se on eksistenssi haluna, joka tulee ilmi subjektin arkeologiassa. Jokin toinen hermeneutiikka – esimerkiksi hengen fenomenologian hermeneutiikka – ehdottaa toista tapaa merkityksen alkuperän siirtämiseksi niin, että se ei enää ole subjektin takana, vaan sen edessä. Sanoisin kernaasti, että on olemassa Jumalan tulemisen hermeneutiikka, hänen lähestyvän valtakuntansa hermeneutiikka, joka representoi tietoisuuden profetiaa. Tämä viime kädessä synnyttää Hegelin *Hengen fenomenologian*. Vetoan siihen tässä yhteydessä, koska sen tulkitsemisen tapa on täysin vastakkainen Freudin tulkitsemisen tavalle. Psykoanalyysi ehdottaa meille regressiota kohti arkaaista, hengen fenomenologia puolestaan ehdottaa meille liikettä, jonka mukaan jokainen hahmo tavoittaa merkityksensä, ei siinä mikä edelsi, vaan siinä mikä seuraa. Tietoisuus on näin saatu itsen ulkopuolelta, itsen edestä kohti liikkeessä olevaa merkitystä, jonka jokainen vaihe kumoutuu ja pidetään hallussa seuraavassa. Näin subjektin teologia on vastakkainen subjektin arkeologialle. Meidän ehdo-

tuksemme kannalta on tärkeää, että tämä teleologia, samoin kuin freudilainen arkeologia, rakentuu vain tulkitsemisen liik-keessä, jossa hahmo ymmärretään toisen hahmon kautta. Henki toteutuu vain tässä kulussa hahmosta toiseen. Henki on juuri tämä hahmojen dialektiikka, jonka kautta subjekti tempaistaan lapsuudestaan, repäistään arkeologiastaan. Tämän takia filosofia pysyy hermeneutiikkana eli piilomerkityksen lukemisena ilmimerkityksen tekstistä. Tämän hermeneutiikan tehtävä on osoittaa, että eksistenssi ilmenee puheena, mielenä ja reflektiona vain ryhtymällä kaikkien kulttuurin piirissä päivänvaloon tulevien merkitysten jatkuvaan eksegetiikkaan. Eksistenssistä tulee itsensä – ihminen ja täysi-ikäinen – vain, kun se ottaa haltuunsa ja soveltaa itseensä tämän merkityksen, joka sijaitsee aluksi ”ulkopuolella”, teoksissa, instituutioissa ja kulttuurin monumenteissa, joissa hengen elämää on objektiivoinut.

Uskonnonfenomenologiaa – kuten Van der Leeuwin ja Mircea Eliaden uskonnonfenomenologiaa – täytyy pohtia tämän saman ontologisen horisontin puitteissa. Kuten fenomenologia, se on vain kuvausta riitistä, myytistä ja uskosta eli käytöksen, kielen ja tunteen muodoista, joiden kautta ihminen suuntautuu ja viittaa ”pyhään”. Mutta vaikka fenomenologia voi jäädä tälle deskriptiiviselle tasolle, tulkitsemistyön uusi refleksiivinen lähestymistapa kurkottaa kauemmas. Ymmärtäessään itsensä pyhän merkeissä ja niiden kautta ihminen suorittaa niin radikaalin itsensä hylkäämisen kuin vain on mahdollista. Tämä hallinnasta luopuminen ylittää sen, mitä psykoanalyysi ja hegeliläinen fenomenologia, erillisinä tai jos niiden vaikutukset yhdistetään, aiheuttavat. Arkeologia ja teleologia paljastavat vielä *arkhen* ja *teloksen*, jotka subjekti voi hallita ja järjestää ne ymmärtäessään. Näin ei ole enää uskonnonfenomenologiassa ilmenevän pyhän suhteen. Se osoittaa ja nimeää symbolisesti kaiken arkeologian alfan ja kaiken teleologian omegan. Näitä alfaa ja omegaa subjekti ei voi hallita. Pyhä puhuttelee ihmistä ja tämän puhuttelun myötä se ilmenee ihmisen eksistenssiä hallitsevana, koska pyhä asettaa ihmisen eksistenssin absoluuttisesti pyrkimyksenä ja olemisen haluna.

Näin nämä kaikkein vastakkaisimmat hermeneutiikat osoittavat kukin omalla tavallaan ymmärtämisen ontologisten juurten suuntaan. Kukin kertoo omalla tavallaan itseyden riippuvuudesta eksistenssistä. Psykoanalyysi osoittaa tämän riippuvuuden subjektin arkeologiassa, hengen fenomenologia hahmojen teleologiassa, uskonnonfenomenologia pyhän merkeissä.

Tällaiset ovat tulkitsemisen ontologistet seuraukset.

Tässä ehdotettu ontologia ei ole erotettavissa tulkitsemisestä. Se jää sisään otetuksi kehään, jonka muodostavat yhdessä tulkitsemistyön kokonaisuus ja tulkittu oleminen. Se ei siis ole voitokas ontologia. Se ei ole edes tiede, koska se ei voi välttää tulkitsemisen riskiä. Se ei voi edes täysin välttää sisällissotaa, joka hermeneutiikkojen välillä vallitsee.

Huolimatta epävakaisuudestaan tämä sotaisa ja rikkoutunut ontologia voi väittää, että kilpailevat hermeneutiikat eivät ole pelkkiä ”kielipelejä”, kuten asia olisi, jos niiden totalitaariset vaatimukset jäisivät vastakkaisiksi vain kielen tasolla. Lingvistiselle filosofialle kaikki tulkinnat ovat yhtä päteviä sen teorian puitteissa, joka perustaa kyseessä olevan lunnann säännöt. Nämä yhtä pätevät tulkinnat pysyvät ”kielipeleinä”, joiden sääntöjä voidaan mielivaltaisesti muuttaa niin kauan, kunnes osoitetaan, että jokaisen ”kielipelin” perusta on tietystä eksistentiaalisessa funktiossa. Täten psykoanalyysin pe-

rusta on subjektin arkeologiassa, hengen fenomenologian teleologiassa, uskonnonfenomenologian eskatologiassa.

Voidaanko tätä pidemmälle edetä? Voidaanko nämä eri eksistentiaaliset funktiot liittää yhtenäiseksi hahmoksi, kuten Heidegger yritti tehdä *Olemisen ja ajan* toisessa osassa? Tämän kysymyksen tutkimuksemme jättää vaille lopullista vastausta. Mutta vaikka kysymys jää lopullista vastausta vaille, se ei ole toivoton kysymys. Arkeologian, teleologian ja eskatologian dialektiikassa ilmenee ontologinen rakenne, joka kykenee kokemaan kielellisellä tasolla riitasointuiset tulkinnat. Mutta tätä koherenttia olevan hahmoa, joka me olemme ja johon kilpailevat tulkinnat sijoittautuvat, ei ole annettu muutoin kuin tässä tulkintojen dialektiikassa. Tässä mielessä hermeneutiikkaa ei voi välttää tai ohittaa. Vain symbolisten hahmojen ohjaama hermeneutiikka voi osoittaa, että nämä eksistenssin eri modaaliteetit kuuluvat yhtenäiseen problematiikkaan, sillä kaikkein rikkaimmat symbolit lopultakin varmistavat moninaisten tulkintojen yhtenäisyyden. Vain ne sisältävät kaikki vektorit, regressiiviset tai progressiiviset, jotka eri hermeneutiikat erottavat. Todelliset symbolit sisältävät suurimman osan kaikista hermeneutiikoista. Niistä, jotka ovat suuntautuneet uusien merkitysten ilmaantumista kohti ja niistä, jotka ovat suuntautuneet kohti arkaaisten fantasioiden uudelleen ilmestymistä. Tässä mielessä olemme johdannosta lähtien esittäneet, että eksistenssi, josta hermeneuttinen filosofia voi puhua, pysyy aina tulkittuna eksistenssinä. Tulkitsemistyössä tämä filosofia paljastaa itseyden riippuvuuden eri tavat. Sen riippuvuuden subjektin arkeologian myötä nähdystä halusta, sen riippuvuuden oman teleologiansa myötä nähdystä hengestä, sen riippuvuuden oman eskatologiansa myötä nähdystä pyhästä. Kehittämällä arkeologian, teleologian ja eskatologian reflektio kukistaa itse itsensä reflektiona.

Täten ontologia on todellakin kielestä ja reflektiosta aloitettavan filosofin luvattu maa. Mutta, Mooseksen tapaan, puhuva ja refleктоiva subjekti saa vain nähdä luvattun maan ennen kuolemaansa.

Viitteet

1. Dilthey Wilhelm, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900). *Gesammelte Schriften. Band V*. B. G. Teubner, Stuttgart 1982. Suom. huom.
2. Ricœur Paul, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. Livre II. La symbolique du mal*. Aubier, Paris 1988 (1960). Suom. huom.