

Itseymmärrys Paul Ricœurin tekstin hermeneutiikassa

Pessi Lyyra
Filosofian pro gradu –tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos
Marraskuu 2001

SISÄLLYSLUETTELO

1 Johdanto	2
1.1 Kysymys itseymmärryksestä	2
1.2 Tutkimuskysymys ja tutkielman rakenne	4
2 Ricœurin reflektiivinen filosofia: fenomenologista hermeneutiikkaa	10
2.1 Ricœurin filosofia, viimeisen päivän filosofiaa?	10
2.2 Reflektion käsite Ricœurillä	13
2.3 Hermeneutiikan historia ricœuriläisittäin	17
2.4 Fenomenologian ja hermeneutiikan suhde	21
3 Ricœurin tekstin hermeneutiikka	26
3.1 Symbolien hermeneutiikasta tekstin hermeneutiikkaan	26
3.2 Teksti rakenteellisena teoksena	29
3.3 Puheen ja kirjoittamisen suhde: mitä kaikkea teksti on?	33
3.4 Teksti maailman projektiona	42
3.4.1 <i>Fenomenologiset maailmakäsitteet</i>	43
3.4.2 <i>Ricœurin mimesisteoria: aika ja kolme mimesistä</i>	46
3.5 Itseymmärrys tekstin hermeneutiikan momenttina	56
4 Tekstin hermeneutiikka <i>itsen</i> hermeneutiikkana	59
4.1 Kiertotie kielellisten analyysien kautta	60
4.2 Identiteetti itseytenä ja samuutena	65
4.3 Itsen ontologia	70
5 Tekstin hermeneutiikan kritiikkiä	78
5.1 Tekstin käsitteen kritiikki	78
5.2 Kysymys välittömästä ja välillisestä itseymmärryksestä	81
5.2.1 <i>Välittömän itsetietoisuuden kritiikki Ricœurillä ja Derridalla</i>	81
5.2.2 <i>Välittömän ja välillisen itsesuhteen jaottelun ongelma</i>	86
6 Päätäntö	91
LÄHTEET	97

1 Johdanto

1.1 Kysymys itseymmärryksestä

Kysymys itseymmärryksestä on askarruttanut filosofeja aina Delfoin oraakkelin “*gnothi s’ auton*“, tunne itsesi -kehoituksesta lähtien. Siitä huolimatta itseymmärryksestä ei ole yhtä yleisesti hyväksyttyä teoriaa. Sanotaankin, että erilaisia teorioita itseymmärryksestä on yhtä monta kuin filosofeja. Kysymykset “mitä on itse?” ja “mitä on itsensä tunteminen, itseymmärrys tai itsetietoisuus?” ovat edelleen ratkaisematta.

Itsetietoisuuden tai itseymmärryksen¹ olemassaoloa ei filosofiassa ole kiistetty. Intuitiivisesti on selvää, että on olemassa jotain sellaista kuin itsetietoisuus. Solipsisti saattaa kieltää ulkomaailman olemassaolon, mutta tietoisuutta itsestään hänkään ei kiellä. Itsetietoisuus näyttää olevan jopa varmempaa kuin tieto ulkomaailmasta. Tästä näkökulmasta itsetietoisuuden kysymystä on lähestytty. Jos itsetietoisuutta on, se joko on samanlaista kuin tieto muista kohteista tai poikkeaa muista tietoisuuden lajeista. Teoriat itseymmärryksestä voidaan luokitella tämän jaottelun mukaan.

Jaottelu voidaan kuvata *intuitiivisen* ja *reflektiivisen* itseymmärryksen väliseksi. Intuitiivinen itseymmärrys poikkeaa muista tietoisuuden lajeista. Tiedollinen itsesuhde on välitön. Tietävän ja tiedetyn välillä ei ole eroa tai välimatkaa.

Intuitiivisessa, välittömässä itsesuhteessa subjekti on läsnä omissa tajunnan tiloissaan. Käsitys lienee ikivanha, jo ainakin Augustinuksella esiintynyt. Länsimainen filosofia tuntee parhaiten Descartes’in version. Kartesiolaisella subjektilla on episteemisesti horjumaton suhde itseensä; se voi olla varma omasta olemassaolostaan. Kartesiolaisen subjektin tieto itsestään on varmaa toisin kuin tieto maailmasta. Maailma ja subjekti kuuluvat eri ulottuvuuksiin. Edmund Husserlin fenomenologinen teoria on Descartes’in teorian perillinen. Husserl pitää transkendenttia epäiltävänä. Husserlin mukaan ilmentymät ovat varmoja ja siten tie varmaan

¹ Itsetietoisuuden ja itseymmärryksen eron problematiikkaa en käsittele. Käytän termejä itsetietoisuus ja itseymmärrys rinnakkain. Tutkimuskysymyksen kannalta ei ole merkitystä, käytetäänkö termiä itsetietoisuus vai itseymmärrys.

tietoon. Tajunnan sisäisten ilmiöiden absoluuttinen tiedostaminen on immanenttia ja siten episteemisen varmaa. (Husserl 1995,51-2). Subjekti kuuluu itse immanenssin piiriin ja on siten episteemisesti varma.

Intuitiivinen itsetietoisuus on tietoa ensimmäisen persoonan näkökulmasta. Se ei ole palauttavissa kolmannen persoonan näkökulmaan. Intuitiivisen itsesuhteen kehittyneemmän version mukaan suhde itseen on episteemisesti erilainen kuin suhde ulkomaailmaan. Itsesuhde on välitön, mutta sen tiedollinen merkitys ei ole sen ensisijaisuudessa. Se on varma mutta sillä ei ole tiedollista pätevyyttä. Oleellista on tunnustaa välittömän itsesuhteen olemassaolo².

Kiellettyä välitön, erityinen itsesuhde itsetietoisuus käsitetään samanlaiseksi kuin tieto muista kohteista. Tieto sovelletaan tai heijastetaan takaisin itseen. Tieto on *reflektiivistä* (reflektio = takaisin taipuminen). Erityisesti loogisen empirismin kannattajien mukaan tiedoksi kelpaa vain sellainen, joka on kaikilla yhtäläinen mahdollisuus empiirisesti havaita. Tiedon on oltava objektiivista. Kanta kieltää intuitiivisen itsesuhteen episteemisen arvon. Muilla on oltava yhtäläinen mahdollisuus havaita empiirisesti tiedon kohde. Tietoa on *par definitio* vain tieto kolmannen persoonan näkökulmasta. Tieto perustuu aina ulkoiseen havaintoon. Tällaista on esimerkiksi luonnontieteen metodein saavutettu tietoisuus itsestä.

² Wittgensteinin kanta välittömästä itsesuhteesta on tällainen. Mielen filosofiassa keskusteltu *qualian* ongelma liittyy samaan problematiikkaan. *Qualialla* viitataan subjektiivisiin ilmentymiin, esimerkiksi puhtaaseen värihavaintoon. Niitä pidetään ongelmallisina, koska ne eivät ole jaettavissa muiden kanssa tai sellaisinaan tuotavissa kieleen. Ongelma on, voidaanko niitä pitää tiedollisina tai ehtona tiedolle. Analyttisessä filosofiassa on pyritty selittämään ensimmäisen persoonan näkökulma kolmannen persoonan näkökulman kautta. Monet analyttisenkin filosofian edustajat pitävät kuitenkin ensimmäisen persoonan näkökulmaa mahdottomana redusoida kolmannen persoonan näkökulmaan.

Aihetta käsittelee myös Thomas Nagel artikkelissa "What is it like to be a bat?" (1974). Artikkelissa hän esittää, ettemme koskaan voi ymmärtää, millaista lepakolle on olla lepakko. Kuitenkin sen tietynlaisesta aktiivisuudesta ja fysiologista ominaisuuksista voidaan päätellä, että sillä on oltava jonkinlainen ensimmäisen persoonan näkökulma. Lepakon ensimmäisen persoonan näkökulmaa ei Nagelin mukaan voida palauttaa jäännöksettä kolmannen persoonan esim. fysiikaliseen tai funktionaaliseen selitykseen. Artikkelissa hän esittää ihmisillä olevan mahdollisuus sekä ensimmäisen että kolmannen persoonan näkökulmiin. Siksi hänen mukaansa meillä on mahdollisuus eläytyä toistemme ensimmäiseen persoonaan. Tosin se on hänen mukaansa mahdollista vain siksi, että olemme fysiologisesti niin samankaltaisia. Lepakko puolestaan eroaa meistä niin paljon, ettemme voi eläytymällä tai kuvittelemalla ymmärtää, millaista sille on olla lepakko.

Wittgenstein, *qualian* kannattajat ja Nagel tunnustavat välittömän itsesuhteen olemassaolon mutta pitävät sen episteemistä asemaa kyseenalaisena.

Empiirinen tieto itsestä voidaan ymmärtää myös “sisäisen“ aistin havainnoksi. Klassinen esimerkki kannasta on Locken käsitys empiirisestä itsesuhteesta, joka perustuu kahdenlaiseen aistimellisuuteen. Locken mukaan ihmisellä on kahdenlaisia aistimuksia: sisäisiä ja ulkoisia. Ulkoisten aistimusten kohteena ovat ulkoiset tapahtumat ja sisäisen aistin kohteena olisivat ulkoiset aistimukset. Myös tietoisuus on sisäisen aistin kohde. Sisäisen aistin havainto ja introspektio kuuluvat välittömän itsesuhteen piiriin. Tätä mallia ei nykyisin yleisesti juuri kannateta. Sitä ei pidetä tieteellisesti tarpeeksi pätevänä.

Vastaavantyyppinen on myös Maurice Merleau-Pontyn kanta *Havainnon fenomenologiassa*. Hänen mukaansa elämismaailmaan (*Lebenswelt*³) kuuluvat tunteet yhtä hyvin kuin aistimukset ulkomaailmasta. Tunteita ja havaintoa voidaan reflektoida. Mallissa tieto ulkoisesta (objektiivisesta) maailmasta on samanarvoista kuin tieto sisäisestä (subjektiivisesta) maailmasta.

Fenomenologia ja hermeneutiikka kiinnittyvät itseymmärryksen ongelmaan. Kumpikaan ei kiellä välitöntä itsesuhdetta. Fenomenologia jopa perustelee tiedon pätevyyden sen kautta. Hermeneutiikassa välittömällä itsesuhteella on ontologinen status, mutta sen episteemisestä luonteesta on kiistaa. Hermeneutikot pitävät selvänä, että välitön fenomenologinen itsesuhde on olemassa. Heidän mielestään se ei kuitenkaan ole episteemisesti absoluuttinen. Kaikkeen tietoon, myös tietoon itsestä, liittyy tulkinnallisuus.

1.2 Tutkimuskysymys ja tutkielman rakenne

Ranskalaisfilosofi Paul Ricœur⁴ on etsinyt vastausta kysymykseen, mitä itseymmärrys on. Fenomenologien ja hermeneutikkojen ideoita hyväksikäyttäen Ricœur rakentaa projektiaan,

³*Lebenswelt* tarkoitti Husserlilla erityisesti sellaista maailmaa, joka koostuu asioista siten kuin ne meille ilmenevät. *Lebenswelt* on luonteeltaan esiteoreettinen ja esitieteellinen arkipäivän maailma (Kusch 1989,81,118). Maurice Merleau-Ponty perusti tälle Husserlin käsitteelle havainnon fenomenologiansa.

⁴ Ranskalaisfilosofi Paul Ricœur syntyi 1913 Valencessa. Ricœurin henkilöhistoriasta katso Reagan (1996) ja etenkin Dosse (1997). Itse Ricœur ei pidä henkilöönsä tärkeänä: “Minä olen minun työni, tarkoitan, kirjani artikkelini“ (Reagan 1996,1).

Jälkimmäinen teos on varsinainen “kaikki mitä koskaan halusit tietää Ricœurin henkilöhistoriasta“-opus. Dosse on historiantutkija, joten tyyli ei ole filosofisen raskas, kuten kommentaarien laita usein on. Kirja toimii myös

jota hän kutsuu tekstin hermeneutiikaksi tai tekstin teoriaksi. Teoria itseymmärryksestä sisältyy tähän teoriaan sen yhtenä momenttina. Tekstin hermeneutiikan yksi osa, itsen hermeneutiikka, käsittelee sitä, mitä kehittyneen itseymmärryksen on otettava huomioon.

Tutkielma kiinnittyy otsikkoon kolmella tavalla. Kysymys itseymmärryksestä Ricœurin tekstin hermeneutiikassa vaatii selvityksen siitä, miten tutkielmassa lähestytään itseymmärryksen ongelmaa. Toiseksi on selvitettävä, mitä Ricœur tarkoittaa hermeneutiikalla ja etenkin "tekstin" hermeneutiikalla. Kun tämä on selvitetty, on kysyttävä, mikä on itseiden ja itseymmärryksen asema tässä teoriassa.

Tässä tutkielmassa tarkastelen Ricœurin tekstin hermeneutiikkaa edellä esitetystä jaottelusta käsin: kannattaako hänen itseymmärrysteoriansa intuitiivista vai reflektiivista teoria itseymmärryksestä? Sisältääkö hänen teoriansa molemmat puolet jaottelusta vai voidaanko häntä sijoittaa jaotteluun laisinkaan? Keskityn tarkastelemaan kysymystä fenomenologis-hermeneuttisen tradition kautta.

Kysymys itseymmärryksestä on hyvin laaja, joten en etsi vastausta kysymykseen: "mitä on itseymmärrys?". Keskityn Ricœurin teorian esittelyyn. Seuraan aluksi läheisesti Ricœurin argumentaatiota. Pyrin esittämään tutkimuskysymyksen kannalta tärkeimmät piirteet hänen tekstin teoriastaan ja itseymmärryksen asemasta siinä. Esittelyn jälkeen pyrin esittämään joitain kriittisiä kommentteja.

Ricœurin pyrkimyksenä on rikkoa kartesiolainen filosofian traditio, jossa ajatteleva subjekti ymmärretään itselleen välittömästi ilmeneväksi. Traditio kannattaa subjektin läpinäkyvyyden periaatetta. Ricœurin ensimmäinen lähtökohta on teoksesta *La philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire* (jatkossa VI) lähtien sijoittaa kartesiolaisen tradition ajattelevan subjektin tilalle tekevä subjekti. Tämän lähtökohdan tarkastelusta Ricœurin teoria ja sen esittely tässä työssä alkavat ja siihen ne päättyvät itsen hermeneutiikassa.

Kysymys itseymmärryksen asemasta Ricœurin tekstin hermeneutiikassa vaatii ensin vastauksen kysymykseen, mitä Ricœur tarkoittaa tekstin hermeneutiikalla. Kuinka

Ranskan yliopistomaailman kuvauksena viimeiseltä vuosisadanpuoliskolta. Dosse esittelee myös Ricœurin teorian hyvin selkeästi.

hermeneutiikka, joka kutsuu itseään tekstin hermeneutiikaksi, kiinnittyy tekevän subjektin teemaan? Vastaus on tekstin ja tekojen läheinen suhde.

Ricœurin tekstin teoria muodostaa hänen myöhäisemmässä tuotannossaan jatkumon. Myöhäisimmät teokset ovatkin työn pääasiallinen lähdeaineisto. Lähdeluettelossa mainitsen lainattujen lähteiden lisäksi sellaiset, jotka ovat ratkaisevasti vaikuttaneet tutkielman kirjoittamiseen mutta joihin ei ole suoraa viittausta.

Tarkoitus on edetä työssä teemoittain, ei antaa kronologisessa järjestyksessä etenevää esitystä tekstin teoriaa koskevista kirjoituksista. Hän on käsitellyt samoja aiheita eri paikoissa. Sen vuoksi tässäkin työssä esiintyy sen vuoksi tietynlaista toistoa. Pyrkimys on kuitenkin tällöin tarkentaa tai lisätä jotain relevanttia kerraten samalla edellä mainittua. Tarkoitus on esitellä tekstin hermeneutiikan ymmärtämiseksi tärkeimmät teemat, punaisena lankana tekevän subjektin teema. Sitä seuraten yritän rakentaa siitä ymmärrettävän esityksen. Ricœurin ajattelun kattava esitys vaatisi tätä tutkielmaa paljon suuremman projektin. Tekstin ja tekojen suhde johtaa Ricœurin teoriassaan käsittelemään myös eettisiä ja yhteiskunnallisia teemoja. En käsittele niitä tässä tutkielmassa, vaan pyrin pysymään tietoteoreettisella tasolla. Joissain kohdin niitä on sivuttava. Käsittelem niitä kuitenkin vain sen verran kuin tutkielmalle on välttämätöntä.

*

* *

Ymmärrettävä analyysi itseymmärryksestä Ricœurin tekstin hermeneutiikassa vaatii vastauksen kolmeen kysymyksen. 1. Mitä Ricœur tarkoittaa reflektiiviseen filosofiaan kuuluvalla fenomenologisella hermeneutiikalla, joksi hän nimittää filosofiaansa? 2. Miksi Ricœur nimittää hermeneutiikkaansa juuri *tekstin* hermeneutiikaksi? 3. Mitä tarkoittaa tekstin hermeneutiikkaan perustuva *itsen* hermeneutiikka? Jokaiselle kysymykselle on varattu oma lukunsa. Jokainen luku on edellytys seuraavan ymmärtämiselle.

Vasta näihin kysymyksiin vastaamisen jälkeen voidaan tyydyttävästi vastata tutkimuskysymykseen. Viimeisessä luvussa ennen päätäntöä arvioin Ricœurin hermeneutiikkaa tutkimuskysymyksestä käsin.

Ensimmäisessä luvussa kuvaan aluksi hänen hermeneutiikkansa yleisluonnetta. Tämän teen tulevien analyysien ja Ricœurin teorian ymmärtämisen tukemiseksi. Esittelen alustavasti Ricœurin teorian käsitteitä, joiden merkitys täsmentyy tutkielman edetessä. Kutsun hänen filosofista metodologiaan dialektis-aporeettiseksi. Ricœur kuvaa itseään jälkihegeliläiseksi kantilaiseksi. Tämä näkyy hänen ajattelunsa dialektisuutena. Ei kuitenkaan kuten Hegelillä, vaan sisältäen kantilaisen rajan käsitteen. Se tarkoittaa, että dialektiset suhteet rajoittuvat toisiinsa. Ne jäävät aporeettiseen tilaan, joissa käsitteet ovat yhteensovittamattomia. Perinteisen dialektiikan synteesiä ei siis tapahdu. Aporeettisen tilan ratkaisuksi Ricœur yrittää löytää tuottavan ratkaisun, jossa vastakkaiset ajatussuuntaukset saataisiin "keskustelemaan" keskenään.

Toiseksi on määriteltävä, mitä Ricœur tarkoittaa reflektion käsitteellä. Määritelmässä selviää jo alustavasti Ricœurin positio reflektiivisen ja intuitiivisen itsetietoisuuden kiistassa. Tarkastelen sen nojalla, miksi hän sijoittaa tekstin hermeneutiikkansa reflektiivisen filosofian yhdeksi osaksi. Hän määrittelee ajattelunsa *fenomenologiseksi* hermeneutiikaksi, joka on osa reflektiivistä filosofiaa. Sen merkitys selviää, kun tutkitaan fenomenologian ja hermeneutiikan suhdetta Ricœurin teoriassa. Käyn läpi hermeneutiikan historian, kuten Ricœur sen näkee lähteenä pääasiassa artikkelikokoelma *Essais d'herméneutique II: Du texte à l'action*. Hermeneutiikan historian käsittelyssä tulee esille Gadamerin vieraantumisen ja kuulumisen dialektiikka. Se on tekstin hermeneutiikan tärkeä lähtökohta. Itse asiassa vieraantumisen ja kuulumisen käsitteet kuvaavat jo itseymmärryksen välittyntä ja välitöntä suhdetta.

Toiseksi käyn läpi Ricœurin hermeneutiikan *tekstin* hermeneutiikkana. Gadamerin mielestä kuuluminen on positiivinen termi ja vieraantuminen negatiivinen termi. Ricœur käyttää Gadamerin tekemää jaottelua hyväkseen pyrkien osoittamaan vieraantumisen välttämättömäksi vaiheeksi merkityksen muodostumisessa. Esimerkki tästä on teksti: teksti irtoaa tekijänsä intentioista saavuttaen oman merkityksensä. Hermeneutiikan on käytävä Ricœurin sanoin kiertotie ulkoisten merkitysten kautta.

Tekstin hermeneutiikkaa tarkastelen Domenico Jervolinon tekemän jaottelun mukaan. Lähtökohtana on kielen tapahtuminen diskurssina. Tästä lähtökohdasta käsin teoria sisältää neljä teemaa: diskurssin tapahtuminen rakenteellisena teoksena (luku 3.2.), puheen ja kirjoittamisen suhde (luku 3.3.), teksti maailman projektiona (luku 3.4.) ja teksti itseymmärryksen välittäjänä (luku 3.5.).

Aloitan sirtymästä symbolien hermeneutiikasta tekstin hermeneutiikkaan. Diskurssin käsite on Ricœurille peruste, miksi hän rajoittaa hermeneutiikan koskemaan tekstiä. Diskurssi on kieltä käytettynä. Teksti on Ricœurin mukaan diskurssia. Diskurssin käsite toimii myös strukturalismin kritiikkinä. Tekstiin diskurssina liittyy myös kysymys referentiaalisuudesta. Tekstin käsitteen laajuutta käsittelen puheen ja kirjoittamisen suhdetta koskevassa alaluvussa. Otan aiheessa Ricœurin rinnalle kontrastiksi Derridan. Referentiaalisuutta käsittelee tarkemmin teksti maailman projektiona –teema. Ekskursiontyyppisesti käsittelen alaluvussa Ricœurin aika- ja narratiiviteorioita, joihin Ricœurin itsen hermeneutiikkakin nojaa. Myös tekstin kyky olla itseymmärryksen välittäjänä liittyy referentiaalisuuteen.

Itsen hermeneutiikka on osa tekstin hermeneutiikkaa. Itsen hermeneutiikassaan Ricœur kysyy, mitä tarkoittaa “itse“ ja mitä itseyttä tutkivan hermeneutiikan on otettava huomioon. Ricœur esittää kolme ehtoa kirjassaan *Soi-même comme un autre*: 1. kiertotie kielellisten analyysien kautta, 2. identiteetti samuutena ja itseytensä 3. itsen ontologia. Käsittelen itsen hermeneutiikkaa tutkimalla, mitä Ricœur sisällyttää näihin ehtoihin. Käsiteltävät kolme kohtaa ovat Ricœurin mukaan ekvivalenssissa sen kanssa, mitä hän tarkoittaa itsetulkinnalla (SA,345). Itseymmärrys on hänen mukaansa tulkinta. Se sisältää itseyyden epistemologisten ja ontologisten ulottuvuuksien tarkastelut. Edelliset luvut tukevat itsen hermeneutiikan esittelyä ja sen ymmärtämistä.

Jotta Ricœurin positio korostuisi, kommentoin kriittisesti Ricœurin teoriaa jo sen esittelyn aikana. Käytän Derridan ja Merleau-Pontyn vastaavia teorioita kyseenalaistamaan ja selventämään Ricœurin positiota. Varsinaisen kritiikin aika on vasta viimeisessä luvussa ennen päätäntöä. Se on pyhitetty Ricœurin teorian kriittisen arviointiin.

Päätännössä kertaan ensin tiivistäen tulokset, sitten avoimet kysymykset. Lopuksi esitän joitain jatkotutkimusmahdollisuuksia.

*

* *

Ricœurin teoria on monimutkainen ja akateemisista käsitteistä punottu raskas kudelma. Siksi sitä on vaikea lähestyä ja kritisoida. Valitettavasti sen näkymistä sitä käsittelevässä työssä ei voi välttää. Teoriansa perusteet hän lainaa useasta filosofisesta perinteestä. Sanotaankin, että “Ricœur ei koskaan kulje yksin“(Kristensson 1987,40). Omasta mielestään teostensa laaja eklektismi on hankaloittanut hänen kirjojensa vastaanottoa: “Niin monet ihmiset ovat raivoissaan siitä, että tiedän enemmän kuin he – se on ollut aina ongelmani“(Reagan 1996,121).

2 Ricœurin reflektiivinen filosofia: fenomenologista hermeneutiikkaa

2.1 Ricœurin filosofia, viimeisen päivän filosofiaa?

Ricœurin filosofia oli aluksi eksistentiaalista fenomenologiaa. Eksistentiaalifilosofi Gabriel Marcel, hänen opettajansa ennen Toista Maailmansotaa, johdatti hänet eksistentiaaliseen filosofiaan. Sodan aikana Ricœur joutui saksalaisten vangiksi. Hän opiskeli vankileirillä saksalaista filosofiaa, etenkin Karl Jaspersin eksistentiaalista filosofiaa. Sodan jälkeen hän julkaisi Mikel Dufrennen kanssa kirjan *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* ja tämän jälkeen yksin kirjan *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Vankileirillä hän käänsi Husserlin *Ideen I:n* ranskaksi. Kirja julkaistiin sodan jälkeen, ja sen myötä Ricœuristä tuli tunnustettu Husserl-tuntija. (Reagan 1996,6-16) Peter Kempin mukaan Jaspersin korvasi hänen ajattelussaan myöhemmin Heidegger, mutta Marcelin vaikutus jäi pysyväksi (Kemp 1995,43). Jaspersin vaikutus näkyy edelleenkin Ricœurin ajattelussa mutta ei eksistentiaalisella tasolla, kuten tässä luvussa myöhemmin havaitaan.

Ranskalaisen eksistentiaalifenomenologian esikuvat ovat Husserl ja Heidegger. Ricœurin lisäksi tunnetuimmat ranskalaiset eksistentiaalifenomenologit ovat Jean-Paul Sartre ja Maurice Merleau-Ponty. Ricœur pitää alkuaikojen ajatteluaan läheisempänä jälkimmäisen ajattelulle kuin edellisen (Ricœur1971,xiii).

Fenomenologis-hermeneuttisen tradition lisäksi Ricœurin ajatteluun on vaikuttanut saksalainen idealismi. Ricœur kutsuukin itseään "jälkihegeliläiseksi kantilaiseksi". Kant on vaikuttanut myös epäsuorasti ranskalaisen uuskantilaisen perinteen kautta. Eniten Ricœurin vaikutti tästä perinteestä Jean Nabert. Nabert on vaikuttanut Ricœurin reflektio- ja etiikan teorioihin. Nabertilta on osaksi peräisin Ricœurin epäsuora reflektiomalli, jota käsittelemme luvussa 2.2.⁵

Edellä mainittujen lisäksi Ricœurin filosofian taustalla on koko länsimaisen filosofian perinne, aina antiikin filosofiasta nykyfilosofian eri suuntauksiin. Antiikin filosofeista

⁵ Nabertin ja Ricœurin yhteydestä, ks. *Lectures 2 : la contrée des philosophes*, 1992, s. 225-9.

Aristoteleella on Ricœurin ajatteluun suurin vaikutus. Häneltä on peräisin Ricœurin ajattelun yksi johtoajatus, ontologinen pluralismi.

Ricœurin filosofia ammentaa vaikutteita sekä mannermaisesta että analyttisestä filosofiasta.

Kutsun Ricœurin filosofista metodia dialektis-aporeettiseksi. Ricœur käsittelee filosofisia käsitteitä dialektisesti. Hän ei pidä käsitteitä toisiensa loogisina tai poissulkevin vastakohtina. Dialektisessa suhteessa käsitteet täydentävät toisiaan. Ricœurin ajattelua on kuvattu sellaiseksi, että siinä missä filosofian vanhoissa perinteisissä ongelmissa muut näkevät pelkkiä dikotomioita, hän näkee dialektiikkaa (Törmä, 1997). Hegeliläisestä dialektiikasta Ricœurin dialektiikka eroaa siten, että kolmantena terminä ei ole vastakkaisten käsitteiden synteesi, vaan "se voidaan ymmärtää vain yhteydessä käsitteiden tai näkemysten kokonaisdialektiikkaan" (*ibid.*). Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että ei tapahdu synteesiä ja *Aufhebungia* (nousemista ylemmälle tasolle). Dialektisen suhteen puolet täydentävät toisiaan.

Ricœurin aikaisemmassa ajattelussa "kolmas termi" on kantilainen rajan käsite (*limit idea*). Sen tehtävä on osoittaa rajat fenomenologian pyrkimykselle olla tieteen absoluuttinen perusta⁶. Rajan käsite liittyy Ricœurillä erityisesti rajallisuuden ja äärettömyyden väliseen dialektiikkaan. Fenomenologian pyrkimyksen äärettömään hän osoittaa mahdottomaksi ihmisen rajallisuudella ja tilannesitoutuneisuudella.

Myöhemmin kolmas termi on *aporia*⁷. Aporia on ylipääsemätön kiista, jossa eri osapuolilla on vastakkaiset mutta pätevät perustelut. Ricœurin mukaan kaikki näkökannat on otettava huomioon ja niiden tulee olla tasapainoisessa suhteessa. Jos jokin puoli jää huomiotta, ajaudutaan Ricœurin mukaan *hybrikseen*. Tällöin ollaan pyritty liian radikaaliin ratkaisuun; muut näkökulmat ovat jääneet huomiotta. Asia on yritetty selittää yhdestä näkökulmasta käsin tai palauttaa siihen. Tiedon ykseyden kritiikki on Ricœurin ajattelun tärkein lähtökohta ja se liittyy aristoteliseen ontologiseen pluralismiin.

⁶Kantilaisen rajan idean mukaan emme koskaan saa tietoa olioista sinänsä (*das Ding an sich*). Ricœur käyttää ideaa fenomenologian pätevyysalueen rajaamiseen. (Bourgeois 1995, 551-552) Lisää rajan käsitteestä Ihde (1971) ja miksei myös Kant itse, *Prolegomena* (Kant, 1997, §57s.182-193)

⁷ Sanakirjamääritelmä aporialle on ylitsepääsemätön este, neuvottomuuden tila. Sokrates luonnehtii aporian eli neuvottomuuden joksikin, mikä estää liikkumista ja etenemistä (*poreuesthai*) (Platon 1999, 257).

Ricœuriläisessä dialektiikassa käsitteet eivät välttämättä ole toistensa vastakohtia tai "antiteesejä". Ne eri tapoja lähestyä asiaa. Tärkeätä on tasapaino eri tapojen kesken ja etenkin niiden saattaminen keskustelusuhteeseen toistensa kanssa. Paikka, jossa kaikki filosofiset ongelmat kohtaavat on kieli. Kielen sisällä näennäisesti vastakkaiset käsitteet voivat kohdata. Kielen sisällä on kuitenkin ikään kuin eri tieteenaloille ominaisia diskursseja, jotka eivät ole toistensa kanssa suoraan yhteensovittavissa. Kielen avulla diskurssit saadaan toistensa kanssa keskustelusuhteeseen.

Ricœur perustelee näkemystään Kantin mielikuvituksen käsitteellä. Hän kutsuu omaa versiotaan siitä tuottavaksi mielikuvitukseksi (*productive imagination*)⁸. Ricœur kutsuu filosofisten ongelmien ratkaisujaan poettisiksi. Poettinen ratkaisu on Ricœurin mukaan tuottava: se kuvaa todellisuutta uudella tavalla. Tällaisen ratkaisun sisältö on kuitenkin epäselvä ja kyseenalainen. Ricœurille ratkaisuksi riittää ilmeisesti keskustelusuhteeseen saattaminen.

Ricœurin keskities ajattelumalli on peräisin Karl Jaspersilta. François Dossen mukaan:

"Jaspers ei koskaan katkaise kaksimielisyyttä asettuessaan ajattelussaan asemaan, joka jää ylitsepääsemättömän jännityksen tilaan: "Tämä *via media* on Jaspers". Keskities, joka luo yhdistäviä tekijöitä voidakseen ajatella yhdessä kahta antinomista puolta, Ricœur valitsee kaikissa myöhemmissä töissään"⁹.

Pyrkimykseen keskitiesistä liittyy ricœuriläinen totuuden käsite. Se on heideggerilaisen totuuskäsityksen kaltainen. Heidegger puhuu totuudesta paljastuneisuutena, *aletheiana*¹⁰. Aleettisuus tarkoittaa siis paljastuneisuutta tai avautuneisuutta. Aleettisuuden idean mukainen on myös Ricœurille tärkeä käsite "tekstin avaama maailma". Itsen hermeneutiikan termi

⁸ Mielikuvituksen käsite Ricœurillä ammentaa muistakin lähteistä kuin Kantista. Husserlin fenomenologiaan kuuluva imaginatiivinen variointi kuuluu olennaisesti Ricœurin mielikuvituskäsitteeseen. Kantilainen mielikuvitus luovaksi tai tuottavaksi käsitettynä edustaa kuitenkin hänelle imaginaation korkeinta muotoa. Lisää imaginaation eri muodoista Dosse (1997).

⁹ "Jaspers choisit de ne jamais rompre l'équivoque en inscrivant sa pensée dans une position qui reste en tension insurmontable : "Cette *via media*, c'est Jaspers." [Dossen siteeraus Ricœurin ja Mikel Dufrennen teoksesta *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, s. 393] C'est cette voie médiane, créatrice de connecteurs pour penser ensemble deux pôles antinomiques, que Ricœur choisira dans tous ces travaux ultérieures." (Dosse 1997, 120)

¹⁰ Sana *aletheia* tulee muinaiskreikan negatiivisesta prefiksistä *a-* ja verbistä *lethein* "peittää". Se tarkoittaa paljastumista ja muinaiset kreikkalaiset tarkoittivat sillä myös totuutta.

vahvistaminen (*attestation*) on aleettisuuden idean mukainen. Näitä käsittelen luvuissa 3.4. ja 4.2.

Aleettisuuden lisäksi Ricœur yhdistää totuuteen toiveen tai toivon tunteen. Ricœur sanoo, että hänellä on “auttamattomasti myyttinen toive ‘viimeisestä päivästä’, jolloin kaikki filosofiat ovat lopulta saman totuuden sisällä“ (Ihde 1971, 13). Tässä mielestäni näkyy Ricœurin projektin pyrkimys: saattaa kaikki filosofian alueet keskustelusuhteeseen yhteisen alueen, kielen, ja siten yhteisen totuuden sisälle. Ricœurin oma projekti on yritys tehdä sellaista filosofiaa. Voidaankin kysyä, pitääkö Ricœur omaa filosofiaansa tällaisena viimeisen päivän filosofiana. Vastaus on mielestäni ei, koska Ricœur tiedostaa toiveen idealistisuuden. Esimerkiksi Törmä näkee Ricœurin kannattavan hermeneuttista totuuskäsitystä; tulkinta voi lopulta vain lähestyä totuutta, muttei saavuttaa sitä. Siksi Ricœur vain “toivoo olevansa totuudessa“.(Törmä 1997,7)

2.2 Reflektion käsite Ricœurillä

Ricœur katsoo olevansa Descartesista alkaneen reflektiivisen filosofian tradition perillinen. Husserlin fenomenologia on hänen mukaansa yksi tradition osa. Ricœur pitää filosofiaansa husserlilaisen fenomenologian hermeneuttisena varianttina.(TA,25)

Reflektiivistä filosofia yhdistää pyrkimys selvittää jonkinlaisen *Cogiton*, ajattelevan subjektin, itseymmärryksen mahdollisuuksia tietävänä, tahtovana ja arvostavana subjektina (*ibid.*).

Reflektion Ricœur määrittelee seuraavasti:

“Reflektio on itseensä palaamisen akti, jonka avulla subjekti tarttuu uudestaan intellektuaalisella kirkkaudella ja moraalisisella vastuulla niiden operaatioiden yhdistävään periaatteeseen, joiden keskellä se kadottaa ja unohtaa itsensä subjektina.“¹¹

Ricœurin mukaan kaikki reflektiiviset filosofiat sisältyvät tähän muotoiluun (*ibid.*). Määritelmä jää kuitenkin liian yleiselle tasolle. Ricœurin idea on, että reflektio tapahtuu

¹¹“La réflexion est cet acte de retour sur soi par lequel un sujet ressaisit dans la clarté intellectuelle et la responsabilité morale, le principe unificateur des opérations entre lesquelles il se disperse et s’oublie comme sujet“.(*ibid.*)

jälkeenpäin. Subjekti on ensin “unohtanut itsensä“ tehdessään jotain tai ilmaistessaan itseään. Tietoisuus siitä voidaan tavoittaa uudestaan tulkitsemalla sen ilmaisuja.

Reflektion käsite on Ricœurillä epäkiitollinen tarkasteltava. Hän ei anna siitä yksityiskohtaista, tyhjentävää esitystä. Hän käsittelee reflektiota muiden aiheiden yhteydessä. Reflektion käsite muuttuu hänen ajattelunsa alkuajoista verrattuna myöhempään ajatteluun. Käsittelen tässä reflektion käsitettä sellaisena kuin hän esitti teoksessa *VI* ja myöhemmin teoksessa *De l'interprétation: un essai sur Freud* (myöh. *DI*) ja artikkelikokoelmassa *Conflit des interprétations* (myöh. *CI*).

Reflektio perustui Ricœurillä aluksi välittömään itesesuhteeseen husserlilaisen mallin mukaan. Ennen hermeneuttista käännettä hänen metodinsa oli husserlilainen eideettinen metodi. Tajunnan rakenteet ovat ilmenevät subjektille itselleen esteettä ja välittömästi. Ricœur ei hyväksynyt näkemystä, jossa empiirinen *ego* oli asetettavissa *täydellisesti* tutkimuksen kohteeksi. Hän seurasi Merleau-Pontyn husserlilaisen reduktion kritiikkiä. Kritiikin mukaan reduktio ei koskaan voi täysin toteutua; subjekti ei ilmene itselleen täydellisesti. Merleau-Pontyn epistemologinen kritiikki Husserlia kohtaan perustui tiedon ambiguuteettisuuteen eli monimielisyyteen (*ambiguïté*); kaikki tieto jää välttämättä monimieliseksi ja vajaaksi. Ricœurin pösitio teoksessa *VI*, jota Ricœur pitää rinnakkaisena Merleau-Pontyn *Havainnon fenomenologialle*, eroaa siitä. Tekstin ja itsen hermeneutiikan lähtökohdat ovat peräisin jo tästä vaiheesta.

Descartesin ajattelevan subjektin, *Cogiton*, Ricœur korvaa tekevällä subjektilla. Descartes'in ajatteleva subjekti pyrkii eristäytymään pelkän ajattelun piiriin. Ricœur kritisoi Descartes'in kantaa: “Ymmärrän itseäni ensin sellaisena, joka sanoo: “minä tahdon“ (je veux)“ (*VI*,9). Hän lisää “*Cogiton* sisäiseen kokemukseen kuuluvat “minä haluan“, “minä voin“, “minä elän“ ja olemassaolo ruumiina yleensä“ ja edelleen “on olemassa eideettinen fenomenologia, joka koskee elettyä kehoa ja sen suhteita tahtovaan minään“¹² (*ibid.*,13). Subjektissa yhdistyvät yhtäältä eksistoiiva ja tekevä ruumis ja toisaalta ajatteleva subjekti. Metodiaan Ricœur kuvailee: “Metodin ydin on tekevän ja tuntevan cogiton intentionaalisten rakenteiden kuvailu

¹² “L’expérience integrale du *Cogito* enveloppe le je désir, je peux, je vis et, d’une façon générale, l’existence comme corps [...] “

husserlilaiseen tyyliin“(*ibid.*,22). Reflektio käyttää tässä vaiheessa vielä eideettisen analyysin metodia.

Ricœurin reflektioteoriassa on olennaista esireflektiivisen ja reflektiivisen tason erottaminen. *Tahdon fenomenologiassa* hän erottaa tahdon prosessin kolmiosaiseksi: Ensin luodaan ajattelunomaisesti projektio tulevaisuuteen. Ajatusta seuraa teko. Tekoa ei kuitenkaan voi koskaan kohdata sitä edeltänyttä projisointia täydellisesti, joten teko tulee lopulta “hyväksyä”. Hyväksyminen on kolmas vaihe (*ibid.*,10-1). Projisointivaiheessa subjektilla on jo suhde itseensä. Ricœurin mukaan siinä ei voi olla kyse reflektiosta, koska vaihe on spontaani ja siten esireflektiivinen. Varsinainen reflektio voi tapahtua vasta hyväksyttäessä teko. Reflektio on arvostelma:

“Tietoisuus itsestäni on siis alkuperäisesti [...] projisoivan subjektin ja projisoidun minän läsnäolon identiteetti. Reflektiivinen arvostelma voidaan ymmärtää tästä esireflektiivisestä itseni lukemisesta omiin projekteihini.”¹³

Myöhemmässä, hermeneuttisen vaiheen ajattelussa määritelmä toistuu: arvostelevan reflektion tilalla nähdään tulkitseva reflektio. Teoksessa *DI* Ricœur sanoo: “Myönnän, että itsen asettaminen on Descartes’ista lähtevän modernin filosofian, joka kehittyy Kantin ja Fichten ja eurooppalaisen filosofian reflektiivisen suuntauksen myötä, ensimmäinen totuus.” Hän lisää, että “itsen asettaminen on totuus, joka asettaa itse itsensä, sitä ei voida todistaa tai johtaa”¹⁴. Descartes’in ensimmäinen totuus on siis Ricœurinkin mukaan kiistämätön. Se ei kuitenkaan riitä: “Itsen asettaminen olemassaolevana ja ajattelevana ei riitä luonnehtimaan reflektiota”¹⁵. Reflektio on jotain muuta kuin Descartesin ensimmäinen totuus. Välitön suhde itseen sijoittuu esireflektiiviselle tasolle. Se “jää yhtä abstraktiksi ja tyhjäksi kuin voittamattomaksi”¹⁶

¹³ “La conscience de moi-même est ainsi à l’origine l’identité [...] d’une présence d’une sujet projetant et d’un moi projeté. C’est à partir de cette imputation pré-reflexive du moi dans mes projets que le jugement de réflexion peut être compris.”(*ibid.*,58)

¹⁴ “J’admets ici que la position de soi est la première vérité pour le philosophe placé au cœur de cette vaste tradition de la philosophie moderne qui part de Descartes, se développe avec Kant, Fichte et le courant réflexif de la philosophie européenne [...] la position de soi est une vérité qui se pose soi-même ; elle ne peut être ni vérifiée ni déduite.”(*DI*,53)

¹⁵ “cette première référence de la réflexion à la position du soi, comme existant et pensant, ne suffit pas à caractériser la réflexion.”(*ibid.*)

¹⁶ “reste aussi abstrait qu’invincible.”(*ibid.*)

Ricœur erottaa reflektion intuitiosta: “Reflektio ei ole intuitiota, tai positiivisin termein, reflektio on ponnistus kaapata takaisin *Ego Cogiton Ego* kohteidensa peleistä, teoksistaan ja lopulta teoistaan.”¹⁷. Reflektio tuo sisällön intuition tyhjään varmuuteen.

Edellisissä sitaateissa esiintyvät samat termit kuin tutkimuskysymyksessä. Ricœur vastaa tutkimuskysymykseen sen omin termein. Intuitiivinen, välitön totuus on ricœuriläisen itseymmärrysteorian lähtöpiste. Sillä ei kuitenkaan ole muuta sisältöä kuin välitön varmuutensa. Itseymmärrys ja reflektio ovat jotain muuta. Reflektio ei ole subjektin sisäistä. Sen on kuljettava ulkoisten merkitysten kautta ja palattava sitten takaisin ensimmäiseen totuuteen. Kiertotiestä Ricœur ja hänen edeltäjänsä käyttävät myös nimityksiä ensimmäinen ja toinen naiivius¹⁸. Ensimmäinen naiivius on esireflektiivinen tila, jossa suuntaudumme kohti maailmaa. Toinen naiivius on reflektiolla saavutettuun uuteen sisältöön perustuva, kehittyneempi naiivius. Reflektio tuottaa välineitä suuntautua uudelleen kohti maailmaa.

Viimeinen sitaatti esittää välttämättömäksi kiertotien *teosten* ja *tekojen* kautta. Välttämättömäksi tulee samalla siirtymä hermeneutiikkaan. Kiertotie teosten ja tekojen kautta on Ricœurin mukaan olemuksellisesti tulkintaa, toisin sanoen hermeneutiikan tehtävä. Itseymmärrys on tulkinnan yksi momentti tai tulos.

Aluksi käsittelen Ricœurin suhdetta hermeneutiikkaan, hänen kritiikkiänsä suurimpia hermeneutikkoja, Schleiermacheria, Dilteyta, Heideggeria ja Gadameria kohtaan.

Ricœur nimittää hermeneutiikkaansa fenomenologiseksi hermeneutiikaksi. Seuraavassa käsittelen, mitä hän tällä tarkoittaa tutkimalla Ricœurin hermeneutiikan ja fenomenologian suhdetta käsitteleviä tekstejä.

¹⁷ “réflexion n’est pas intuition, ou, en termes positifs : la réflexion est l’effort pour ressaisir l’Ego de l’Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes.”(*ibid.*)

¹⁸ Gabriel Marcelia ja Merleau-Pontyä seuraten Ricœur puhuu ensimmäisestä ja toisesta naiiviudesta. Toinen naiivius on reflektion jälkeinen, kehittyneempi naiivius, jolla suuntaudutaan kohti maailmaa. Katso lisää Mattern 1996,51.

2.3 Hermeneutiikan historia ricœuriläisittäin

Hermeneutiikka tulkitsemisen sääntöjä koskevana oppina lähtee antiikin Kreikasta. Yhtenäistä teoreettista perustaa sille on yritetty muodostaa vasta 1700-luvulta lähtien. Friedrich Schleiermacher oli ensimmäinen hermeneuttinen teoreetikko. (Thompson 1981,36) Ricœurin mukaan suurin Schleiermacherin ansio on hermeneutiikan deregionalisaatio (Mattern 1996,20). Deregionalisaatio tarkoittaa, että Schleiermacher vapautti hermeneutiikan siitä alueesta, mihin se oli perinteisesti rajoittunut. Klassinen hermeneutiikka, jota Ricœur kuvaa lokaaliseksi, keskittyi kristillisten, juridisten ja ylipäättään muinaisten tekstien tulkintaan. Schleiermacher näki hermeneutiikalla olevan muutakin metodologista arvoa. Kantin innoittamana hän muokkasi hermeneutiikasta yleistä ymmärtämisoppia. Schleiermacherin työtä onkin kutsuttu hermeneuttisen järjen kritiikiksi (*ibid.*,21). Hermeneutiikan uudistaminen alkoi Schleiermacherin ideasta tehdä hermeneutiikasta ymmärtämisen *Kunstlehre*, tai kreikaksi *teknologia* (TA,78).

Schleiermacherin mukaan ymmärtäminen oli ensi sijassa puheen ymmärtämistä. Klassinen hermeneutiikka oli rajoittunut tekstien tulkintaan. Puheen ja tekstin perustana Schleiermacher piti luovaa ajattelua. Ymmärtämistä oli hänen mukaansa kahta laatua: grammaattista sekä teknologista eli psykologista. Grammaattinen ymmärtäminen oli kulttuurin ja aikakauden sisäistä ymmärtämistä, ymmärtämistä aikakaudesta käsin. Psykologinen ymmärtäminen koski yksilön luovan hengen ymmärtämistä. Schleiermacherin yleispätevä ymmärrysoppi perustui psykologiseen ymmärtämiseen. Hänen mielestään ymmärtämisessä ja hermeneutiikassa oli aina mahdollisuus väärinymmärrykseen. Väärinymmärryksen voittaminen oli siis hermeneutiikan tavoite. (*ibid.*,80) Hermeneutiikka oli “väärinymmärrysten välttämisen taito” (Gadamer 1988,163). Ricœur näkee Schleiermacherin ajattelussa romantiikalle tyypillisen puolen, yksilöllisen luomisen prosessia ihannoinnin, sekä kriittisen puolen, halun muodostaa yleispätevät säännöt ymmärtämiselle. (TA,79)

Wilhelm Dilthey on Ricœurin mukaan seuraava merkittävä hermeneutikko Schleiermacherin jälkeen. Parivaljakon Schleiermacher ja Dilthey Ricœur niputtaa saman nimikkeen alle. Heidän hermeneutiikkaansa hän kutsuu psykologistiseksi. Diltheyn tavoitteena oli kehittää pelkkään eksegetiikkaan jumiutuneesta hermeneutiikasta yleinen hermeneutiikka. Diltheyn tavoite oli löytää luonnontieteen metodille rinnasteinen metodi, joka olisi yhtä tieteellinen

mutta jolla olisi siitä erillinen tutkimuskohde. Metodi koskisi historiaa ja muita hengentieteitä (*Geisteswissenschaften*). (*ibid.*,82)

Ihmisen itseilmaisun jäljet, hänen ulkoistamansa objektivaatiot olivat Diltheyn mukaan hermeneutiikan tutkimuksen kohde. Ricœur kiteyttää Diltheyn teorian: "Ihminen ei ole täysin vieras toiselle, koska hän jättää merkkejä omasta olemassaolostaan. Näiden merkkien ymmärtäminen on ihmisen ymmärtämistä.¹⁹". Olemassaolon merkit ovat elämänilmauksia; elämä ja sen ilmaukset ovat Diltheyn filosofian avainkäsitteitä. Dilthey erottui muista "elämänfilosofeista" siinä, että hänen mielestään elämä ei ollut tavoitettavissa suoraan, vaan ulkoistettujen objektivaatioiden kautta (*ibid.*,86).

Dilthey perusteli ihmistieteiden mahdollisuutta ihmisen elämänilmauksien tutkimisella. Dilthey haki epistemologista oikeutusta teorialleen vuosisadan vaihteessa Husserlilta. Objektivaatioiden ja tajunnan välisen yhteyden selittää Diltheyn mukaan Husserlin intentionaalisuuden käsite: meillä ei ole pääsyä toisen ihmisen tajuntaan (psychisme). Voimme tarttua siihen, minkä näemme. Näemme intentionaalisia objekteja, jotka ovat identtisiä intentionaalisten tajunnantilojen kanssa (*ibid.*,84).

Schleiermacherilla ja Diltheylla oli Ricœurin mukaan "taipumus identifioida tulkinta 'ymmärtämisen' kategoriaan ja määritellä ymmärtäminen tekijän intention tunnistamisena alkuperäisessä diskurssitilanteessa."²⁰ Ricœur näkee psykologistisen hermeneutiikan tekevän tässä virheen. Hän yhtyy Gadamerin kritiikkiin Diltheyta kohtaan. Sen mukaan Dilthey keskittyi siihen, *kuka* on tuottanut tekstin tai merkin. Tällöin unohtuu se, *mistä* tekstissä on kysymys. (*ibid.*,86)

Heidegger toi Ricœurin mukaan toisen "kopernikaanisen käänteeseen" hermeneutiikkaan. Heidegger ei nähnyt tarpeelliseksi syventää tietoteoreettisia spekulatioita ihmistieteiden perusteista. Hän tahtoi päästä näiden perusteiden taakse. Tämän mahdollisti uudenlainen kysyminen olemisen perusteista. Heideggerin mukaan ei enää tullut kysyä, mitä on

¹⁹"L'homme n'est pas radicalement étranger pour l'homme, parce qu'il donne des signes de sa propre existence. Comprendre ces signes, c'est comprendre l'homme." (*ibid.*,83)

²⁰"tended to identify interpretation with the category of "understanding," and to define understanding as the recognition of an author's intention [...] in the original situation of discourse." (*IT*,22)

ymmärtäminen. Sen sijaan on kysyttävä, mikä sellaisen olevan olemisen tapa, joka ymmärtää olemista omassa olemisessaan. (Mattern 1996,27) Maailmallistaessaan hermeneutiikan Heidegger Ricœurin mukaan depsykologisoi sen (TA,91).

Olemisen mieltä Heidegger lähestyy *Daseinin* käsitteen avulla. *Dasein* on maailmassa oleva, jolle maailmassa oleminen voi muodostua teemaksi. Se on paikka, johon kysymys olemisen mielestä (*Frage nach dem Sinn von Sein*) sijoittuu. *Daseiniin* sisältyy esiymmärrys olemisen mielestä. Se on paikka, josta kysymisen täytyy alkaa. Kysymys edeltää kaikkea tietoteoriaa ja tekee sen mahdolliseksi. (Mattern 1996,28)

Dasein -rakenne ei sisällä ainoastaan esiymmärrystä olemisesta, vaan sen rakenteeseen kuuluu esiymmärrys yleensä. Ymmärrys itse sisältyy implisiittisesti *Daseiniin* (*ibid.*). Heideggerin mukaan *Dasein* on aina tietyssä tilanteessa maailmassa, se on heitetty maailmaan ja ymmärrys on suhteessa siihen tilanteeseen. Tilanteen ymmärtäminen edeltää aina sitä, mikä käsitetään subjekti-objekti suhteeksi. Se on yleensä tutkimuksen perusta ontologisissa tutkimuksissa. Myös tämän asetelman Heidegger halusi ylittää. *Daseinin* maailmallisuus oli Heideggerille hermeneutiikan keskeinen teema. Hänen hermeneuttinen teoriansa on *Daseinia* koskevaa ontologiaa.

Gadamer oli Heideggerin oppilas ja hänen hermeneuttinen teoriansa muistuttaa Heideggerin ajattelua. Hän ei keskittynyt ontologiaan kuten Heidegger, vaan sovelsi heideggerilaista ontologiaa muihin tieteisiin. Gadamerin hermeneutiikan tunnusmerkki on tradition käsite. Gadamerin mukaan hermeneutiikan on otettava huomioon historiallinen perspektiivisyys. Ihminen ei voi irroittautua historiallisesta situaatiosta, jossa hän on elänyt. Ihminen käsittelee kohtaamaansa oman tilanteensa ja historiansa kautta.

Gadamer käsittelee pääteoksessaan *Wahrheit und Methode* hengentieteitä (*Geisteswissenschaften*) heideggerilaisen ontologian lähtökohdista. Myös Gadamer pitää ihmisen maailmaan kuulumista lähtökohtana, joka edeltää kaikkea hengentiedettä ja mahdollistaa sen (*ibid.*,32). Diltheya Gadamer kritisoi siitä, että tämä ei ottanut huomioon ihmisen perustavaa sitoutuneisuutta maailmaan ja traditioon. Dilthey edusti husserlilaista kantaa, jossa subjekti oli otettu perustavaksi lähtökohdaksi. Gadamerin ajattelussa tärkeä käsite on vaikutushistoriallinen tietoisuus (*wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein*). Gadamer

viittaa tietoisuuden sitoutuneisuuteen traditioon ja maailmaan; vaikutushistoriallinen tietoisuus on tietoisuutta historiallisesta situaatiosta, johon se on sidottu.

Siinä missä Heideggerin ajattelu on aristoteelista perua, Gadamerin ajattelua voi kutsua platonilaiseksi (Ihde 1991,63). Molemmille on kuitenkin Ricœurin mukaan yhteistä se, että he ymmärtävät olemisen muotojen ilmenevän kielessä. Kieli on “universaali mediumi“. Se on Ricœurin mukaan Heideggerin *Sein und Zeitin* ja *Wahrheit und Methoden* tärkein opetus.(TA,34)

Ricœurin mielestä Heidegger ei ole onnistunut poistamaan Diltheyn ajattelun ongelmia. Siirtämällä tutkimuksen lähtökohta fundamentaaliontologiaan Diltheyn tietoteorian sisältämä aporia ymmärtämisen ja selittämisen välillä ei poistu. Se siirtyy toisaalle yhtä vakavana. Heideggerin ajattelussa kaikki ymmärtäminen sisältyy perustavasti Dasein -rakenteeseen²¹. Sen tulisi Heideggerin mukaan olla ontologisten tutkimusten lähtöpiste. Koska Heidegger sitoutuu pelkkään ontologiaan, sen soveltaminen tietoteoriaan on mahdotonta. Ricœurin mukaan tästä seuraa ratkaisematon aporia epistemologian ja ontologian välillä. Psykologistisessa hermeneutiikassa aporia oli epistemologian sisäinen. Siksi fundamentaaliontologiaan kiinnittynyt hermeneutiikka ei hänen mukaansa pysty vastaamaan, kuinka siinä voidaan uudelleen käsitellä ymmärtämistä ja tulkitsemista koskevia metodologisia kysymyksiä. Siitä puuttuu kriittisyyden elementti.(*ibid.*,94-5) Ricœurillä kriittisyyden elementti on tieteellisen tutkimuksen reflektiivinen momentti eli *itseymmärryksen* tuoma kriittisyys.

Gadamerin hermeneutiikassa Ricœur näkee saman heikkouden kuin Heideggerin hermeneutiikassa. Hän seuraa Jürgen Habermasin Gadamer-kritiikkiä. Habermasin kriittisessä hermeneuttisessa teoriassa kriittinen intressi muodostaa universaalihanteen. Ricoeur käyttää Habermasin ja Gadamerin debattia hyväkseen omassa hermeneuttisessa teoriassaan. Ricœur asettaa vastakkain gadamerilaisen “hermeneuttisen tietoisuuden“ ja habermasilaisen “kriittisen tietoisuuden“. Ricœurin kritiikki Gadameria ja Heideggeria perustuu Habermasille olennaisen kritiikin momentin puuttumiseen heidän teorioissaan. Heideggerin ja Gadamerin opeissa on universaali vaatimus fundamentaaliontologiasta ja historialliseen situaation kuulumisen

²¹Heideggerille ymmärtäminen on yksi eksistentiaaleista eli *Daseinia* ontologisesti konstituiva ominaisuus, ks. *Sein und Zeit* §31.

ensisijaisuudesta. Ricœurin kanta Gadamerin ja Habermasin kiistaan on välittävä; molempien tulisi tunnustaa toisen puolen pyrkimys universaaliuteen.(HHS,63)

Ricœur myöntää, että Heideggerin teoria on tietyllä tavalla kriittinen. Siitä huolimatta hänen mielestään Heideggerin teoriassa kriittisyyttä edustaa vain metafysiikan destruktion vaatimus. Gadamer puolestaan on Ricœurin mukaan paremmin tietoinen fundamentaaliontologian implikaatioista mutta ei silti pääse fundamentaaliontologian pauloista:

“Vaikuttaa, että Gadamerin hermeneutiikan käyminen tälle reitille on estetty. Ei vain siksi, kuten Heideggerilla, että kaikki ajatusvaiva on sijoitettu perustamisen ongelman radikalisoimiseen vaan myös siksi että hermeneuttinen tietoisuus lannistaa pyrkimyksen tunnustaa mitään kriittistä momenttia.”²²

Edellä esitetty Ricœurin kritiikki klassisia hermeneutikkoja kohtaan on Ricœurin oman hermeneutiikan alustava negatiivinen määrittely. Ricœurin hermeneutiikan erottaa Gadamerin ja Heideggerin hermeneutiikasta juuri kriittinen reflektiivinen momentti hermeneutiikassa. Reflektiivisyys on itseymmärrystä. Itsekritiikki tuo Ricœurin mukaan metodologian näkökulman hermeneutiikkaan. Ricœurin oma positio on vielä epäselvä. Siksi on vedettävä ääriäviivat hänen omalle fenomenologiselle hermeneutiikalleen: on selvitettävä hermeneutiikan ja fenomenologian suhde.

2.4 Fenomenologian ja hermeneutiikan suhde

Don Ihde jaottelee fenomenologian kolmeen suuntaukseen esseessään “Paul Ricœur’s place in hermeneutic tradition“ (1991a). Varhaisinta suuntausta hän kutsuu *transkendentaaliseksi* fenomenologiaksi, jonka edustajiksi hän laskee Descartesin ja edelleen Kantin ja Hegelin. Radikaaleimman muotonsa transkendentiaalinen fenomenologia saa Ihden mukaan Husserlilla. Husserl piti itseään Descartes’in työn jatkajana. Transkendentaaalisessa fenomenologiassa ajatteleva subjekti, *Cogito*, on tiedon perusta.(3-4)

²² “It seems to me that Gadamer’s hermeneutics is prevented from embarking upon this route, not simply because, as with Heidegger, all effort of thought is invested in the radicalisation of the problem of foundation, but because the hermeneutical experience itself discourages the recognition of any critical instance.”(*ibid.*,90)

Toinen suuntaus on Husserlin myöhäistuotannosta lähtenyt konkreettiseen ruumiilliseen olemassaoloon perustuva *eksistentiaalinen* fenomenologia. Suuntauksen edustajina hän pitää erityisesti Gabriel Marcelia ja Maurice Merleau-Pontya. Kuten Husserl Descartes'in, Merleau-Ponty piti itseään Husserlin työn jatkajana. (*ibid.*)

Ricœuria Ihde pitää *hermeneuttisen* fenomenologian edustajana. Myös Heidegger kuvasi teoriaansa hermeneuttiseksi fenomenologiaksi, mutta Ihde katsoo kuitenkin Ricœurin täyttävän hermeneuttisen fenomenologian kriteerit paremmin kuin Heideggerin. Heideggeria hän pitää eksistentiaalisena fenomenologina. (*ibid.*)

Fenomenologia “varhaisen Husserlin mielessä” on Ricœurin mukaan yksi Descartes'in tavoin radikaali muoto reflektiivistä filosofiaa. Siinä on sama pyrkimys luoda varma pohja kaikelle tiedolle kuin Descartes'illa. Husserlin tavoite on muotoilla aukoton ja absoluuttisen varma pohja tieteelle. Absoluuttinen pohja on hänelle kartesiolainen subjekti ja sen välitön varmuus itsestään.

Ricœur ei hyväksy husserlilaista transkendentiaalista idealismia. Hän kritisoi Husserlin ja Descartesin kantaa, jonka mukaan subjektin itseymmärrys perustuu välittömästi havaittaviin tajunnantiloihin. Tajunnan välitön näyttäytyminen itselleen on Ricœurin mukaan mahdotonta. Husserlilainen fenomenologia ei myöskään ota huomioon tajunnan ulkopuolista osaa maailmasta²³. Ricœurin mukaan itsetietoisuus ei voi koskaan olla *välitöntä*, kuten Husserlilla, sen on aina oltava välittyntä (Ihde 1991a,7). Ihde luonnehtii Ricœuria mukaillen eideettisen fenomenologian reflektion välittyneisyyttä: “rakenteellisessa muodossaan fenomenologia on epäsuoraa silloin, kun se kohdistuu tajunnan eideettisiin rakenteisiin reflektiivisen proseduurin avulla“ (*ibid.*). Mikä tuo reflektiivinen proseduri on? Ricœurin vastaus reflektio kulttuuristen merkkien kautta. Se on siis kulttuuristen merkkien tulkintaa eli hermeneutiikkaa.

²³ Husserlin ja Descartes'in välittömän ja tiedollisesti varman itsesuhteen teorioiden heikkouksia ovat maailmasuhteen ja intersubjektiivisuuden ongelmat. Descartes ratkaisee ongelman Jumalan hyväntahtoisuuden postulaatilla. Husserlin teoria puolestaan perustaa intersubjektiivisuudenkin subjektiviteettiin. Tärkeintä on löytää tiedolle varma pohja, *fundamentum inconcussum*. Teorioissa tiedon varma pohja on subjekti. Husserl ei rajoita fenomenologisen metodin tuottamaa tietoa, *eidoksia*, subjektiivisiksi tiedoksi. Hänen mielestään subjektiivisuus voidaan ylittää reduktion avulla. Reduktiossa transkendentti sulkeistetaan. Jäljelle jäävästä immanentista ilmentymästä voidaan varioimalla ja poistamalla kaikki satunnainen paljastaa sen olemus. Sitä Husserl kutsuu *eidokseksi*. *Eidosten* sijaintipaikka on subjektiviteetti, vaikka ne ovat yleispätevän ideaalisia. Subjektiviteetti on siis episteemisesti avainasemassa, kun taas tiedollinen suhde maailmaan on toissijainen.

Fenomenologialla ei Ricœurin mukaan ole sitä universaalista metodologista arvoa, mitä Husserlin teoria väittää (Ihde 1971,5). Fenomenologia epistemologisesti rajoittuu hermeneutiikkaan Ricœurin ajattelussa ja metodologisesti täydentyä hermeneutiikalla.

Fenomenologiassa on Ricœurin mukaan hermeneuttinen komponentti, joka perustelee sen epistemologisesti. Tämän Ricœur osoittaa kahden teesin avulla. Ensimmäinen teesi sanoo, että hermeneutiikka ei ole täysin fenomenologian vastainen, vaan yhden sen tulkintoista, Husserlin *Ideen* -teoksessaan esittämän idealistisen tulkinnan, vastainen. Toisen teesin mukaan fenomenologia ja hermeneutiikka ovat toisiinsa kytköksissä tavalla, joka vaatii eksplisiittisen selvityksen. Ricoeur pyrkii osoittamaan, että hermeneutiikka on aina välttämätön fenomenologian esioletus. Toisaalta taas hermeneutiikka edellyttää fenomenologian olemassaolon.(TA,39)

Ricœur esittää teemoja, jotka kuvaavat Husserlin idealistista fenomenologiaansa kritisoidakseen tätä niiden avulla. Ensiksi Ricœur ottaa esille Husserlin fenomenologian pyrkimyksen radikaaliuteen, sen tavoitteen olla kaiken tieteellisen ajattelun absoluuttisena perustana. Husserlin mukaan on saattanut olla useita tapoja lähestyä tätä ennakkoletuksettomuuden ideaalia, mutta lopulta tämän yhden ideaalin olemassaolo oikeuttaa eri lähestymistapojen ja eri tieteenhaarojen olemassaolon.(*ibid.*,41)

Toinen Husserlin fenomenologian tunnuspiirre on, että se keskittyy subjektiviteettiin. Husserlin kartesiolainen vakaumus on, että transkendentti on epäiltävissä ja vain immanenti on epäilyn ulkopuolella. Fenomenologia perustuu subjektiviteetin sisäisiin ilmentymiin.(*ibid.*,42-4)

Hermeneutiikan käsitys olemiseen kuulumiseen liittyvästä rajallisuudesta ei hyväksy fenomenologiaa tieteen absoluuttiseksi perustaksi. Ricœur katsoo fenomenologian syyllistyneen *hybrikseen*. Se ei kykene ottamaan huomioon olemiseen kuulumiseen liittyvää perspektiivisyyttä tai horisontaalisuutta. Subjektin kokemusmaailmaan rajoittuvaa tieteenkuvaa hermeneutiikka kritisoi sillä, että se ei ota huomioon ymmärtämisen tulkinnallisuutta. Kokemus ei ole puhdasta *Anschauungia*, vaan se sisältää aina jonkinlaisen antisipaation rakenteen, joka liittyy ymmärtämisen tulkinnallisuuteen. "Tulkinnan kenttä on

siis yhtä suuri kuin ymmärtämisen“ (*ibid.*, 47). Tulkinnan universaalisuutta vahvistaa (*atteste*) lisäksi luonnollisen kielen sanojen potentiaalinen monimerkityksisyys, sanan kulloisenkin merkityksen määrittymisen ollessa riippuvainen käyttönsä kontekstista, missä tulkinta toimii primitiivisimmässä merkityksessään seuloessaan näitä merkityksiä (*ibid.*). Ricœurin mielestä hermeneutiikan pyrkimys on ymmärtää tekstin asiasisältö (*la chose du texte*), kun taas fenomenologia keskittyy tekstin kirjoittajan subjektiivisiin intentioihin. (*ibid.*,52)

Ricœur katsoo Husserlin radikaalin fenomenologian olevan vain yksi tulkinta fenomenologiasta. Kritiikin avulla selviää, mikä on fenomenologian episteeminen ja metodinen status. Statusta määrittäessä Ricœur palaa Husserlin alkuperäistekstiin. Husserl on esittänyt kaksi käsitettä (*Auslegung, Deutung*), joita Ricœur pitää merkinä siitä, että Husserl oli ymmärtänyt tulkinnan välttämättömyyden. Husserlin fenomenologia ei ole yhtenäinen oppirakennelma ja se sisältää Ricœurin mukaan elementtejä, jotka voisivat osittain ratkaista sen ongelmat. Husserl on aavistanut tulkinnan universaaliuden muttei ole kyennyt sovittamaan sitä lähtökohtiinsa. (*ibid.*,63-5)

Ricœurin suhde fenomenologiaan on muuttunut hänen ajattelussaan. Aluksi hänen metodinsa oli husserlilainen eideettinen metodi, joka muistutti Maurice Merleau-Pontyn fenomenologiaa. Se seurasi samaa eksistentiaalistista kritiikkiä Husserlia kohtaan. Ricœurin fenomenologian kohteetkin olivat osittain samat kuin Maurice Merleau-Pontylla: havainto ja tunteet, Ricœurillä lisäksi tahto. Metodi oli siis refleksiivinen tajunnan tiloihin suoraan kohdistuva tavalla, jota edellä kutsuttiin eideettiseksi analyysiksi. Vähitellen puhdas fenomenologia väistyi hermeneuttisen fenomenologian tieltä. Muutosta Ricœur kutsuu hermeneutiikan ympäätämiseksi (*grafting*) fenomenologiaan. (Reagan1996,124) Fenomenologia täydentyy hermeneutiikalla; eideettinen reflektio korvautuu ymmärtämisellä ja tulkinnalla. (*ibid.&TA*,73)

Ricœurin hermeneutiikan esittely vaatii vielä selvityksen, kuinka hermeneutiikka edellyttää fenomenologiaa kuten fenomenologia hermeneutiikkaa. Hermeneutiikkaa, jolla tässä on ymmärrettävä Schleiermacherin ja Diltheyn jälkeistä hermeneutiikkaa, ei Ricœurin mukaan voida kuvitella ilman Husserlin fenomenologiaa. Vaikka Husserlin idealistiset subjekti-objekti-suhteeseen perustuva näkemykset on ylitetty jo monin tavoin, “hänen ansiotaan on

merkityksellisyyden kentän avaaminen²⁴. Fenomenologian suurimmaksi saavutukseksi Ricœur näkee intentionaalisuuden käsitteen. Hän katsoo sen olevan erottamaton osa nykyhermeneutiikkaa.

Jotta Ricœurin käsityksen itseymmärryksen mahdollisuuksista voisi ymmärtää, on selvitettävä hänen käsityksensä itsestään reflektiivisenä filosofina. Edellä esitetyn perusteella Ricœurin paikka mannermaisessa filosofiassa on selvä: hän katsoo olevansa reflektiivisen filosofian edustaja, jonka yksi osa on fenomenologia Husserlin mielessä. Ricœur haluaa määritellä itsensä tuon fenomenologian hermeneuttiseksi variantiksi. Ricœurin hermeneutiikka on siis olemuksellisesti reflektiivistä; sen tärkeänä osana ja tavoitteena on itseymmärryksen saavuttaminen ja sen mahdollisuuksien perusteleminen.

Mikä epäsuora, Ricœurin kiertotieksi kutsuma tie hermeneutiikan tulee kulkea, jos hylätään fenomenologian suora tai välitön tie? Vastauksena Ricœur käyttää Gadamerin vieraantuvan etääntymisen (*Verfremdung*) käsitettä. Vieraantuminen on Gadamerilla negatiivinen termi, metodisuuden aiheuttama totuudesta vieraantuminen. Ricœurillä se on positiivinen, jopa välttämätön käsite. Hän puhuu etääntymisestä (*distanciation*) Siihen perustuu edellä mainittu hermeneuttinen kiertotie. Vieraantuva etääntyminen käy kulttuuristen merkkien, symbolien ja tekstien kautta.

²⁴ “it is to him that we owe the opening of the field of ‘meaningful’.”(Reagan 1996,103)

3 Ricœurin tekstin hermeneutiikka

3.1 Symbolien hermeneutiikasta tekstin hermeneutiikkaan

Ricœurin filosofiassa alkoi ilmetä hermeneutiikan piirteitä 1960-luvulta lähtien hänen teostensa *La symbolique du mal, De l'interprétation: un essai sur freud* ja artikkelikokoelma *Conflit des interprétations* myötä. Don Ihde puhuu hermeneuttisen vaiheen alkamisesta hänen ajattelussaan (Ihde 1991a,65-6). Ricœurin hermeneuttista vaihetta edeltävää ajattelua Ihde kutsuu eideettiseksi fenomenologiaksi. Ricœur itse kuvaa ajattelunsa olleen samaa sukua kuin Sartren tai Merleau-Pontyn eksistentiaalinen fenomenologia. Tosin hän pitää sukulaisuutta jälkimmäisen kanssa läheisempänä. Myös ihailu, jonka Sartren pääteos *L'être et le néant* Ricœurissä herätti, oli etäistä verrattuna siihen, millaisen vaikutuksen häneen teki Merleau-Pontyn vastaava *Phénoménologie de la perception*. Eksistentiaalisen fenomenologian kauden jälkeen Ricœurin ajattelu alkoi vähitellen muuttua "hermeneuttisemmaksi". Omien sanojensa mukaan hän ei ole koskaan ollut täysin husserlilainen fenomenologi; jo tehdessään käännöstä Husserlin *Ideenistä* hän kritisoi Husserlin lähtökohtaa, jonka mukaan subjekti on välittömässä tiedollisessa suhteessa itsensä kanssa. (Ricoeur 1995,11)

Ricœurin alkuperäinen suhde husserlilaiseen eideettiseen analyysiin oli kahtalainen. Kuten Merleau-Ponty, hän piti yhtäältä sitä metodologisesti pätevänä, jos se pysyi fenomenologisen deskription tasolla. Toisaalta hän halusi kieltää sen idealistisen tulkinnan, jota Husserl itse kannatti. Merleau-Pontyn tavoin hän ajatteli, että subjekti ei voi olla välittömässä, apodiktisessa suhteessa itsensä kanssa eli läpinäkyvä itselleen. Ricœur kannatti Merleau-Pontyn teesiä, jonka hän esittää esipuheessa *Havainnon fenomenologiaan*: "reduktio on välttämätön, mutta se ei voi koskaan toteutua täydellisesti saati oikeasti alkaa" (Merleau-Ponty 1962,xiv). Husserlilainen eideettinen analyysi käsittelee Merleau-Pontyn teoriassa kognitiivisia ja affektiivisiä tietoisuuden rakenteita, mutta Ricœur halusi laajentaa eideettisen analyysin käsittämään yhtä lailla volitiivisia rakenteita. Eideettisen analyysin periaatetta noudattaa hänen teoksensa *La philosophie de la volonté II: L'homme faillible* (myöh. HF). Itse asiassa hänen koko *Tahdon fenomenologiansa* on ollut tarkoitus olla Merleau-Pontyn

Havainnon fenomenologian praktinen täydennys. Sarjan lopussa hän siirtyy vähitellen “hermeneuttiseen vaiheeseen”, jossa eideettisen analyysin korvaa symbolien hermeneutiikka

Hermeneutiikan vaikutuksen myötä Ricœurin ajattelu alkaa eksplisiittisesti erottua husserlilaisesta fenomenologiasta. Subjektin autonomista asemaa hän kritisoi ‘epäilyn mestareiksi’ kutsumiensa Nietzschen, Freudin ja Marxin argumentein. Ricœurille merkittävät argumentit ovat Nietzschen kritiikki Descartesin Cogittoa vastaan sekä Freudin vastaavat argumentit: “ego ei ole herra talossaan” (Freud) tai “enkelikuoron laulaessa yläkerrassa pirut tanssivat alakerrassa” (Nietzsche). Freudin ja Nietzschen kritiikin mukaan subjekti ei ole itsensä kanssa suorassa ja täydellisessä tiedollisessa suhteessa. Ricœurin johtoajatukseksi muodostuu hänen symbolien tulkintaan keskittyvän hermeneutiikkansa aikoihin käsitys, että reflektion on introspektion sijaan kuljettava kiertotie kulttuuristen symbolien kautta.

Entä mitä Ricœurin mukaan hyödyimme, jos Husserlin radikaali fenomenologia ja jopa Merleau-Pontyn havaintoon keskittyvä fenomenologia hylätään ja käydään kiertotie kulttuuristen symbolien kautta? Mikä symboleista tekee pätevän tien välittömästi saavuttamattomaan subjektiin? Ricœurin vastaus on symbolien ominaisuudessa olla *kaksimielisiä*. Subjekti, jolla ei ole välitöntä ja täydellistä tiedollista suhdetta itseensä, ilmaisee itseään kulttuurisin symbolein. Symboleita tulkitsemalla on mahdollista päästä välittömän näiivin itsetietoisuuden taakse.

Symbolin Ricœur määrittää sellaiseksi kulttuuriseksi entiteetiksi, jolla on kaksi ulottuvuutta: lingvistinen (semanttinen) puoli sekä ei-semanttinen puoli. Symbolin ei-semanttisesta puolesta hyvä esimerkki ovat psykoanalyysin piiriin kuuluvat symbolit. Ei-kielellisiä symboleja tulkittaessa niiden koko rakenne täytyy paljastaa tulkinnassa. Symbolin semanttisessa puolella on merkityksen “ylijäämä”. Sen vuoksi myös symbolissa voidaan asettaa kaksi kilpailevaa tulkintaa vastakkain. Merkityksen ylijäämä viittaa symbolien ominaisuuteen olla kaksimerkityksisiä. Symbolin ensisijaista, annettua merkitystä Ricœur kutsuu kirjalliseksi (*literal*), tavalliseksi tai yleiseksi merkitykseksi. Ensisijaisen kirjallisen merkityksen lisäksi symbolissa on toinen merkitys, joka “ei ole annettu muutoin kuin ensimmäisessä merkityksessä” ja on siihen kätkeytyä. Tämä “piilomerkitys” on oleellisempi.

Ensimmäinen merkitys ohjaa toisen merkityksen paljastumista. Symboli on kaksinkertaisesti intentionaalinen.(CI,16)

Symbolisen hermeneutiikan kaudellaan Ricœur esitti, että kaksimerkityksiset oliot vaativat tulkintaa tullakseen ymmärretyiksi. Hermeneutiikka siis koskee sellaisia kohteita, joissa syntyi tulkintojen konflikti, toisin sanoen joissa oli kaksi merkitystä. Tällaiset kohteet ovat Ricœurin määritelmän mukaan symboleja.(*ibid.*,16-7)

Myöhemmin Ricœur muutti käsitystään hermeneutiikan kohteesta. Hän katsoi symbolisiin merkkeihin rajoittuneen hermeneutiikan jättävän huomiotta Emile Benvenisten lingvistisen oppisuunnan. Se näkee kielen *diskurssina*. Oppisuunnan mukaan merkitys muodostuu nimenomaan diskurssina. Hermeneutiikan tulisi symbolien sijaan keskittyä diskurssin muotoihin. Diskurssin muodoista, hermeneutiikan kohteista paradigmaattisena esimerkkinä hän pitää *tekstiä*. Hermeneutiikan painopisteen siirto symbolisten merkkien tulkinnasta tekstien tulkintaan voidaan nähdä rajoittavana tekijänä; symbolien kenttä on suurempi kuin tekstin. Mutta Ricœurin mielestä tässä painopisteen siirrossa “se, mikä laajuudessa menetetään, voitetaan intensiteetissä”. Ricœur määrittelee hermeneutiikan “tekstin avaaman maailman tulkittamiseksi“.(TA,31)

Domenico Jervolino jakaa Ricœurin tekstin hermeneutiikan neljään momenttiin: Ricœurin tekstin hermeneutiikan neljänä perusteemana Jervolino pitää puheen suhdetta kirjoittamiseen, tekstiä rakenteellisena työnä, tekstiä maailman projektiona ja tekstiä itseymmärryksen välittäjänä. Jervolinon mukaan näiden taustalla on yhteinen lähtökohta: teksti diskurssina. (Jervolino1990,77)

Mitä Ricœur tarkoittaa kielellä diskurssina? Vastaus saadaan, kun tutkitaan Ricœurin lingvististä teoriaa ja sitä, mikä tekstin status on Ricœurin lingvistiikassa. Ricœurin lingvistinen teoria käsittelee strukturalistista lingvistiikkaa ja sen kritiikkiä. Hän yhdistää strukturalismin kritiikkiin myös käsittelemänsä anglo-amerikkalaisen kielifilosofian suuntaukset.

Tekstin käsite Ricœurin diskurssiteoriassa ei vastaa tavanomaista, arkista käsitystä tekstistä. Usein teksti ymmärretään puheen jatkeena tai korvikkeena. Ricœur puolestaan näkee tekstin olevan yhtä alkuperäistä kielen käyttöä (diskurssia) kuin puhe.

Linkkinä symboli- ja tekstiteorioiden välillä on Ricœurin metaforateoria. Metaforan tarkastelu diskurssin muotona tuo esille referentiaalisuuden ongelman. Referentiaalisuuden ongelma johdattaa Ricœurin näkemykseen tekstin avaamasta maailmasta. Jotta tämä käsite tulisi selvemmäksi on tutkittava fenomenologis-hermeneuttisen perinteen maailmakäsitteiden yhteyksiä Ricœurin tekstin avaaman maailman käsitteeseen.

Ricœur on myöhemmissä teoksissaan käsitellyt teksteistä erityisesti kertomuksia. Tekstin teorian rinnalla on puhuttu Ricœurin narratiiviteoriasta. Narratiiviteoriassa näkökulmana on temporaalisuus; kertomus on teksti, jossa tärkeässä asemassa on aikaulottuvuus. Sen vuoksi on tarkasteltava ajan käsitettä Ricœurin narratiiviteoriassa. Aikaa koskevat tutkimukset ja narratiiviteoria sisältyvät kolmivaiheiseen mimesisteoriaan.

3.2 Teksti rakenteellisena teoksena

Ricœurin lingvistiikka pohjautuu strukturalismiin ollen samalla sen kritiikkiä. Strukturalistinen lingvistiikka on Ricœurin mukaan välttämätöntä. Tosin se on hänen mielestään asetettava uuteen, heikompaan asemaan.

Jotta strukturalismin uusi, heikennetty asema voidaan ymmärtää, on esiteltävä joitain strukturalistisen lingvistiikan pääperiaatteita sellaisina kuin Ferdinand de Saussure esittää teoksessaan *Cours de linguistique générale*. Saussurelainen lingvistiikka lähtee kielen (*langage*) jakamisesta kahteen osaan, jotka ovat *langue* ja *parole*. *Langue* (suom. [jokin yksittäinen] kieli) edustaa kielen kollektiivista ulottuvuutta. Se muodostuu kielen käyttäjien massasta, yksilöiden yhdessä kielelle antamista ominaisuuksista. Se muodostaa suljetun systeemin. Systeemi on riippumaton kielen yksittäisistä ilmenemismuodoista eli puheesta (de Saussure 1975,30). Se ei tarkoita, ettei kielen käyttäjien massa kykenisi sitä muuttamaan. Yksittäinen kielenkäyttäjä ei siihen strukturalismin mukaan kykene.

Merkit, joista *langue* koostuu, ovat hänen mukaansa psyykkisiä. Ne ovat fyysikaalisesta maailmasta irrallisia. *Langue* on riippumaton temporaalisesta tapahtumisesta. Se muodostaa näin yhtenäisen rakenteen, koodin, joka on synkroninen. *Paroleksi* (suom. puhe) de Saussure kutsuu yksittäisiä kielenkäytön tapahtumia. Nämä tapahtumat ovat diakronisia, yksilöllisiä ja hetkellisiä. Niissä ei siten ole mitään kollektiivista (*ibid.*,38).

Langue määrittyy de Saussurella käytöstä irralliseksi. Suljetussa systeemissä kaikki suhteet ovat systeemin sisäisiä. Systemi on kokoelma erillisiä entiteettejä, jotka muodostavat systeemin. Niillä ei ole suhteita mihinkään ulkoiseen. Systeemin sisällä ei ole sellaista entiteettiä, jolla olisi oma itsenäinen merkitys. Merkitykset muodostuvat de Saussuren teorian mukaan diakriittisesti. Jokainen kielellisen koodin osa, kuten yksi sana, saa merkityksensä *eroina* suhteessa koko systeemiin ja sen muihin osiin.

de Saussuren mukaan kielellisen koodin perusyksikkönä on merkki. Merkki taas koostuu kahdesta osasta, merkitsijästä ja merkitystä (*signifiant* ja *signifié*). de Saussuren mukaan merkitsijä ei ole ulkoinen merkki, eikä merkitty ole ulkoinen kohde. Merkitsijä ja merkitty kuuluvat ihmisen psyykkiseen kenttään. Merkitsijä tarkoittaa esimerkiksi puhutun sanan tuottamaa fonologista mielikuvaa. merkitty puolestaan tarkoittaa kielenkäyttäjän käsitettä, johon fonologinen mielikuva viittaa. Vasta yhdessä merkitsijä ja merkitty muodostavat merkin. (*ibid.*,97-99)

de Saussuren strukturalismi ja sen seuraajat sisältävät Ricœurin mielestä ongelman, “koska diskurssi referenssifunktiona perusteella asettaa merkit suhteeseen asioiden kanssa“(MV,159). Kielen maailmasuhde on unohtunut strukturalisteilta ja jopa “jälkistrukturalisteilta“. Molemmat eroavat sellaisista filosofeista kuin Carnap ja Wittgenstein, “joille semantiikka on pohjaltaan merkkien ja niiden viittaamien asioiden välisten suhteiden analyysia“(ibid.).

Ricœur ei seuraa de Saussuren tapaa jakaa kieli *langueen* ja *paroleen* eikä varsinkaan hyväksy jälkimmäisen alistamista edelliselle. Ricœurin kritiikki Saussurea kohtaan perustuu siihen käsitykseen, että merkki ei ole ainoa kielelle tyypillinen yksikkö. Hän nostaa merkin rinnalle lingvistiikan toiseksi perusyksiköksi lauseen. Lause on periaatteessa yhdistelmä eri merkeistä.

Yhdessä ne muodostavat sellaisen yksikön, joka ei ole enää redusoitavissa yksittäisiin merkkeihin. Vain kieli tapahtumana voi sisältää merkityksen. Pienin kielen yksikkö, jolla voi olla merkitys, on lause. Siksi se on Ricœurille semantiikan perusyksikkö.

Lingvistiikka on jaettavissa kahteen osaan näiden kahden perusyksikön avulla: semiotiikkaan ja semantiikkaan. Semiotiikan kohteet ovat merkkien tasolla. Semantiikka tutkii merkityksiä. Strukturalismi saussurelaisessa mielessä jää semiotiikan tasolle. Myös strukturalistiset kirjallisuusteoriat, jotka käsittelevät tekstin rakennetta, jäävät semiotiikan tasolle. Tässä työssä en niitä käsittele. Ricœurille on merkityksellistä, että teksti on *teos* – siis tapahtuma. Strukturalismi kieltää kielen “tapahtumaluonteen”. Ricœur tarkoittaa termillä “diskurssi” juuri kieltä tapahtumana. Hän haluaa korvata Saussuren termin *parole* termillä diskurssi.

Ricœurin mukaan on olemassa lausetta suurempia lingvistisiä yksiköitä. Tällaisia ovat Ricœurin mukaan kirjalliset työt, tekstit. Emile Benvenisten mukaan lingvistiikassa on kaksi mahdollista operaatioita: yhdistäminen suuremmiksi kokonaisuuksiksi ja hajottaminen perustaviin osiin. Edellinen operaatio liittyy merkityksen muodostumiseen. Jälkimmäinen keskittyy yksikön muotoon rakenteeseen. Edellä esitetty lingvistiikan jako semantiikkaan ja semiotiikkaan polveutuu tästä: Benvenisten mukaan merkitys muodostuu kokonaisuutta vasten, mikä on semantiikan lähtökohta. Perustaviin osiin eli merkkeihin jakaminen ja niiden tutkiminen taas on semiotiikan aluetta. (IT,7)

Lingvistiikassa on jo Ricœurin mukaan haaroja, jotka pitävät lausetta perusyksikkönään: Husserlin tutkimukset kirjassaan *Logische Untersuchungen* sekä anglo-amerikkalainen lingvistinen analyysi²⁵. Siinä analyysin kohde on arki- tai luonnollinen kieli (ordinary language). Kaikille edellä mainituille suuntauksille on yhteistä nähdä kieli toisaalta tapahtumana ja toisaalta merkityksenä. (ibid.,8)

Diskurssin ylivertä *paroleen* nähden on Ricœurin mukaan sen referentiaalisissa kyvyissä. Tutkittaessa lausetta lingvistiikan perusyksikkönä havaitaan, että kieli kykenee viittaamaan käyttäjänsä. Diskurssitapahtumassa puhuja viittaa itseensä kielen kautta. Persoonapronominit ovat yksi tapa, ajan ja paikan adverbit toinen. (ibid.,12-3; SA,65)

²⁵Ricœur viittaa Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan ja sitä seuranneeseen suuntaukseen (Austin, Searle, Anscombe).

Ricœur katsoo, että puheaktiteoria²⁶ kuvaa samalla tavoin merkityksen ja tapahtuman välistä dialektiikkaa. Ricœur omaksuu puheaktiteorian jaottelun lokutionääriseen, illokutionääriseen ja perlokutionääriseen osaan. Ensimmäinen käsittelee sitä, mitä sanomme, toinen sitä, mitä teemme sanoessamme, ja kolmas sitä, mitä seuraamuksia sanomallamme on (*IT*,14-5). Kielen käyttö on siis yhtäaikaan tapahtuma ja merkitys.

“Interlokutionäärinen akti“ kuvaa Ricœurin mukaan myös kielen referentiaalisutta ja ominaisuutta sisältää tapahtuman ja merkityksen. Interlokutionäärisellä aktilla hän tarkoittaa kielen tapaa olla aina osoitettu jollekin. Hän perustelee sitä kuvaamalla jokaista puheaktia kysymykseksi. Puhe on aina jonkinlaisen vastauksen odottamista. (*ibid.*)

Diskurssin sisältämää merkitystä kuvastaa Ricœurin mielestä vielä yksi dialektiikka: subjektiivisen ja objektiivisen merkityksen dialektiikka. Diskurssin merkitys voidaan nähdä lauseen itsensä merkityksenä tai lauseen esittäjän tarkoittamana merkityksenä. Kielen sanat ovat monimerkityksisiä ja emme voikaan välttää väärinymmärryksiä. *Konteksti* on se, mikä määrää lauseen kulloisenkin merkityksen. Ricœur tekee eron lauseen oman merkityksen ja puhujan tarkoittaman merkityksen välillä. Lauseen omaa merkitystä hän kutsuu diskurssin objektiiviseksi ja puhujan tarkoitusta subjektiiviseksi merkitykseksi. (*ibid.*,19-22)

Subjektiivisen ja objektiivisen merkityksen dialektiikka ei kuitenkaan Ricœurin mukaan riitä kuvaamaan tyhjentävästi merkityksen muodostumista. Objektiivinen merkitys on nimittäin nähtävissä kahtalaisesti: yhtäältä mitä (*what*) tarkoitamme ja toisaalta minkä merkitys se on (*about what*). Tätä kuvaa Gottlob Fregen jaottelu *Sinn/Bedeutung*. *Sinn* tarkoittaa lauseen itsensä asiasisältöä ja *Bedeutung* sen konkreettista viittauskohdetta. Vasta silloin kun kieltä käytetään, on Ricœurin mukaan mahdollista viitata johonkin maailmassa olevaan kohteeseen. (*ibid.*)

Yhteenvedon voidaan todeta, että Ricœur esittää lauseen viittaavan kolmella tavalla tai kolmeen suuntaan. Ensiksi lause viittaa todellisuuteen Fregen *Bedeutung* -mielessä ja tätä

²⁶ Puheaktiteorian (*speech act theory*) kehittäjä oli Austin ja sitä on kehittänyt edelleen mm. Searle. Teorian mukaan puhuminen on myös tekemistä. Lisää puheaktiteoriasta itseyyden hermeneutiikkaa koskevassa luvussa 5. Puheaktiteoriasta myös Austin (1962) ja Searle (1997) s. 135-153.

voitaisiin kutsua varsinaiseksi referenssiksi. Toiseksi se viittaa eri tavoin puhujaan itseensä. Kolmanneksi se on aina osoitettu jollekin. Diskurssissa joku sanoo jotakin (*Sinn*) jostakin (*Bedeutung*) jollekulle. Ricœurin tekstin hermeneutiikka erottuu tämän toteamuksen kautta strukturalistismista. Strukturalismi jää pelkkien merkkien tasolle eikä näe, että merkitys tulee maailmasta. Ricœurin teoria tekstistä diskurssina ottaa maailmasuhteen huomioon; se on sekä merkitys (viittaus maailmaan) että tapahtuma (viittaus tilanteeseen).

3.3 Puheen ja kirjoittamisen suhde: mitä kaikkea teksti on?

Tekstin hermeneutiikan on määriteltävä, mitä kaikkea voidaan kutsua tekstiksi. Teksti on Ricœurille ennen kaikkea *kiinnitettyä* diskurssia. Siinä on tekstin suurin ero verrattuna diskurssiin puheena. Hänen mukaansa puhe ja kirjoitus ovat yhtä alkuperäisiä. Kirjoittamisella on samat ominaisuudet kuin puheella. Kirjoitus ei kuitenkaan katoa samalla tavalla kuin puhe. Kiinnitettynä se irtoaa kirjoittajansa intentioista. Voidaan jopa ajatella, että tekstin kirjoittaja on kuollut (TA,139). Käsitys muistuttaa ulkoisesti Derridan käsityksiä kirjoittamisen ensisijaisuudesta sekä puheen ja kirjoittamisen suhteesta. Derridan teorian tutkiminen selventää Ricœurin positiota. Seuraavassa esittelen Derridan teesejä kirjoittamisen ensisijaisuudesta. Esittely mahdollistaa myöhemmät analyysit Derridan ja Ricœurin välillä.

Grammatologia tarkoittaa sananmukaisesti tiedettä kirjoittamisesta. Derridan grammatologia kirjassa *Of Grammatology* (alkuperäinen nimi *De la grammatologie*) eroaa kuitenkin siitä, mitä grammatologialla yleensä tarkoitetaan. Grammatologian ja kirjan *Of Grammatology* tarkoitus on sijoittaa kirjoittaminen perustavaan asemaan. Derrida ei pyri tekemään uutta, kaiken pohjalle asettuvaa tiedettä kirjoittamisesta. Pikemminkin hän pyrkii osoittamaan vallitsevien lähtökohtien puutteellisuuden. Lähtökohtien korvaaminen paremmilla sijoittaa kirjoittamisen perustavampaan, nykyistä vahvempaan asemaan.

Derridan projekti on vallitsevien ajatussuuntausten kritiikkiä, vaikka se ei kykene toimimaan ilman niitä. Derrida kutsuu (epä)metodiaan dekonstruktioksi. Dekonstruktio esikuva on nietzscheläinen destruktio ja heideggerilainen metafysiikan destruktio. *De la grammatologien* ensimmäisessä painoksessa Derrida puhuu dekonstruktion sijaan juuri destruktiosta. Derrida

ei kuitenkaan pysähdy siihen, mihin Heidegger pysähtyi. Derridan erän käsitteellä on yhtymäkohtia sen kanssa, mitä Heidegger kutsuu ontologiseksi differenssiksi²⁷. Derridan mielestä Heidegger kuitenkin jää metafyyysisen perinteen vangiksi, joka samaistaa olevan läsnäoloksi. Heidegger ei kykene tai pyrikään ylittämään läsnäolon metafysiikan perinnettä täysin; Derridan mielestä totuus *aletheiana* on totuuden määrittämistä läsnäoloksi. Derrida tahtoo asettaa nimenomaan koko metafyyysisen perinteen käsityksen olevasta läsnäolona kyseenalaiseksi. Hän katsoo saaneensa tähän esimerkin Heideggerilta, joka Derridan mielestä itse ei tavoitteeseen yltänyt.

Derrida lainaa käyttämänsä käsitteistön kritisoimastaan metafyyysisestä perinteestä. Hän tunnustaa, että sen kieliopista ja sanastosta ei kokonaan voida päästä eroon. Ne ovat keino kritisoida sen omia lähtökohtia. Metafyyysisellä perinteellä on siis ollut avaimet omaan kritiikkiinsä, mutta niitä ei ole osattu käyttää oikein.

Derridalainen “metodi“ sisältää sekä kriittisen että säilyttävän momentin yhtäaikaan. Sana dekonstruktio sisältää hajottamisen ja rakentamisen, negatiivisen ja positiivisen puolen. Tästä ehkä juontaa Derridan tapa käyttää kritisoimansa ajattelijan omia lähtökohtia ja tekstejä tätä itseään vastaan.

Virhettä, jonka tuntemamme filosofinen traditio tekee, Derrida kutsuu logosentrismiksi. Logosentrismillä hän tarkoittaa metafyyysisen tradition käsitystä kirjoittamisesta foneettisena kirjoituksena, jollainen on esimerkiksi aakkosellinen kirjoitus. Logosentrismi yhdistää totuuden logokseen. Logoksen palvominen on johtanut kirjoituksen arvon vähättelemiseen puheen kustannuksella. Kirjoittamisen tehtävä traditiossa on korvata puhe tai toimia sen lisäkkeenä. (Derrida 1976,14) Derrida haluaa dekonstruoida tradition, joka ulottuu esisokraatikkoihin ja jatkuu aina Heideggeriin saakka, ja tahtoo asettaa kirjoittamisen perustavampaan asemaan.

Kun huomataan, että perinteinen käsitys kirjoituksesta puheen korvaajana – de Saussuren termin merkitsijän merkitsijänä (*signifier of a signifier*) – ei tarkoita sitä, mitä sillä on totuttu käsittämään, käy ilmi kirjoittamisen alkuperäisyys. Derridan mielestä binäärinen oppositio

²⁷ Molemmat käsitteet kuvaavat mahdollisuutta siirtyä yksityiseltä tasolta yleiselle tasolle – tai Heideggerin termin ontiselta tasolta ontologiselle tasolle.

merkitsijä-merkitty ei ole legitiimi, koska kieli toimii hänen mielestään jatkuvana merkitsijöiden pelinä. Merkityt itse toimivat merkitsijöinä joillekin muille ja nämä joillekin toisille *ad infinitum*. Kielen pohjalla on merkitsijöiden loputon leikki. Sekundäärisuus, joka näytti kuuluvan kirjoittamiselle, vaikuttaakin jo kaikkiin merkitseviin viittauksiin, jotka muodostavat kielen.

Peliluonteen tunnustamisella on merkittäviä seurauksia: on muodostettava uusi merkin käsite ja uusi käsitys siitä, mitä täydennys/lisäys/korvike (*supplement*) tarkoittaa, kun kirjoittaminen käsitetään kielen lisäkkeenä. Käytän sanasta *supplement* selkeyden vuoksi suomennosta korvike, vaikka oikea suomennos olisi pikemmin lisäke tai täydennys. Korvike vastaa parhaiten mielikuvaa siitä, mitä Derrida käsitteellä tarkoittaa. Käsite sisältää myös lisäyksen ja täydennyksen merkitykset ja edellä käyttämäni sana korvike tulee ymmärtää tällä tavalla. Korvike sisältää vanhan muuttaen sitä ja tuoden siihen lisän.

Edellä esitetty teoria toimii Derridalla myös itsesuhteen kritiikkinä. Se toimii välittömän itsesuhteen kritiikkinä, jossa välittömyys tarkoittaa subjektin absoluuttista läsnäoloa itselleen. Husserlilla esimerkiksi oman puheen ymmärtäminen ja kuuleminen oli paradigmaattinen esimerkki välittömästä itsesuhteesta. Samoin Hegel on liittänyt oman äänensä kuulemiseen ideaalisten merkitysten muodostumisen; toisin kuin silmä, korva kuulee myös "teoreettisella tavalla" (*ibid.*, 12)²⁸. Käsitystä on pidetty myös puheen alkuperäisyyden todistuksena. Derrida haluaa alistaa koko tämän käsityksen puheesta ja oman puheensa (äänensä) kuulemisesta ja ymmärtämisestä (molempiin voidaan viitata ranskan sanalla *entendre*) alkuperäisenä edellä kuvatulle merkitsijöiden pelille. Alistettaessa puhe merkitsijöiden pelille voidaan sanoa, että Derridalla merkitsijöiden erojen leikki edeltää välitöntä itsesuhdetta.

Erä²⁹ (*différance*) on Derridan kehittämä epäkäsité, jonka avulla hän esittää kirjoittamisessa tapahtuvaa merkitsijöiden peliä. de Saussuren ajattelusta hän tunnustaa oikeaksi käsityksen, jonka mukaan merkit saavat merkityksensä diakriittisesti eli suhteessa muihin merkkeihin. Derrida ei hyväksy saussurelaisista käsitystä kielestä suljettuna rakenteena eikä merkin

²⁸ Vertaa Merleau-Pontyn *lihan* teoria, jonka mukaan myös silmä näkee teoreettisella tavalla, luku 4.3

²⁹ Seuraan Ismo Nikanderin suomennosta Derridan termistä *différance* artikkelissa "Merkkien loputon leikki: Fenomenologian ja strukturalismin välissä ja tuolla puolen" (1997). Kirjain *à* sisältää saman äännearvon kuin kirjain *o* mutta kirjoitusasu on eri. Saman eron Derrida tekee kirjoittamalla sanan *différence* sijaan *différance*. Derridalla sanan merkitys muuttuu ja tähän uuteen merkitykseen viittaa sanalla *erä*.

muodostumisesta pelkästään merkitsijästä ja merkitystä. Kielessä merkit ja merkitykset muodostuvat Derridankin mukaan eroina muita merkkejä vasten. de Saussurelta lainatun kuvauksen mukaan merkitykset syntyvät erojen leikkinä (Nikander 1997,46-7). Derridalla ilmaisu saa kuitenkin uuden merkityksen; hän viittaa nimenomaan merkitsijöiden loputtomaan leikkiin, jossa ei ole keskustaa ja joka on jatkuvasti liikkeessä. Liikkeellä Derrida tarkoittaa juuri temporaalista liikettä. Saussurelaisessa strukturalismissa kieli muodostuu nimenomaan suljetusta synkronisesta rakenteesta. Derrida lisää tähän systeemiin merkitysten historiallisen muodostumisen.

de Saussurella merkki on psykologinen käsite, jossa merkitsijä on akustinen mielikuva ja merkitty sitä vastaava käsite. Signifioivalla merkityksessä "mielikuva äänestä" on yhteys puheeseen. Samoin edellä Husserlilla ja Hegelillä kirjoitettu merkki on tämän äänen mielikuvan merkki, siis merkin merkki. Signifioiva on itselle läsnäolevan äänen representaatio (*present* = läsnäoleva) (Derrida 1976,30). Kirjoittaminen on de Saussurelle kielestä erillinen systeemi, jonka tarkoitus on representoida kieltä (*ibid.* & de Saussure 1975,24). Tässä mielessä de Saussurekin kuuluu logosentriseen traditioon. Derrida tarkoittaa uudella kirjoittamisen käsitteellään täsmälleen edellä kuvattua merkkien leikkiä, jossa merkitykset muodostuvat erään leikkinä. Erään leikki on myös puheen "alkuperä". Puhe voidaan tässä mielessä nähdä tämän uuden kirjoittamisen käsitteen yhtenä muotona. "Alkuperä" on kuitenkin kirjoitettava lainausmerkein, koska alkuperää ei enää entisessä mielessä ole. Erään leikki edeltää kuitenkin puhetta ja on siinä mielessä "alkuperäisempää".

Kirjoittamisen alkuperäisyyden todisteeksi Derrida esittää kautta historian esitettyjä metaforia kirjoittamisesta, jota hän kutsuu luonnolliseksi kirjoittamiseksi. Esimerkiksi Galilein mukaan "luonnon kirja on kirjoitettu matematiikan kielellä" (Derrida 1976,16). Samoin Descartes ja monet muut puhuvat "luonnon suuren kirjan lukemisesta" (*ibid.*). Voidaan puhua hyvästä kirjoituksesta, joka on painettu sieluun, ja huonosta, teknisestä, ruumiin ulkopuolisesta kirjoituksesta (*ibid.*,17-8). Metaforat vahvistavat Derridan mukaan alkuperäisen, luonnollisen kirjoittamisen olemassaolosta, jonka logosentrinen metafyyminen traditio pyrkii peittämään oman käsityksensä tieltä, jonka mukaan kirjoittaminen on vain puheen jatke.

de Saussure itse huomauttaa kirjoituksen vaikuttavan kieleen etenkin hyvin kirjallisissa kielissä. Tosin hänen mielestään "kirjoittamisen tyranni" on haitallista kielelle. Vaikutukset

saattavat olla hänen kuvauksensa mukaan jopa "patologisia", kun kirjoitetun muodon kehittyminen vääristää alkuperäistä lausumismallia. Derrida ei näe tässä mitään pahaa, vaan esimerkin kirjoittamisen alkuperäisyydestä. (*ibid.*,41)

Derrida pitää pragmatisti Charles S. Peirceä tienraivaajana transkendentiaalisen merkityn dekonstruoinnissa. Peirce on Derridan mielestä "alkuperäisimmin" esittänyt, kuinka merkityt eivät ole transkendentiaalisia vaan muodostavat ketjuja. Ketjuissa symbolit, jotka ovat Derridan mukaan analogisia de Saussuren merkeille, voivat muodostua ainoastaan toisista symboleista. Peirce puhuu jopa asioista itsestään merkkeinä. Tämä on Derridan mukaan erittäin tärkeä huomio. Sen myötä päästään suoraan husserlilaiseen re-presentaation ja asian itsensä alkuperäisen presentaation suhteeseen; toisin kuin Husserlilla, Peircellä jälkimmäinen on itse jo merkki. (*ibid.*,47-48) Manifestoituessaan se ei ole tällöin totuutta tai läsnäoloa vaan ainoastaan merkki:

"Täten ei ole fenomenalisuutta, joka palauttaa merkin tai representoivan siihen, että merkitty asia voi loistaa lopullisesti läsnäolon valokeilassa. Niin sanottu "asia itse" on aina *representamen* (representoitava), joka on suojattu intuitiivisen ilmeisyyden yksinkertaisuudelta. *Representamen* toimii vain tuottamalla tulkittavan, joka itse muuttuu merkiksi ja niin edelleen loputtomuuteen asti. Merkityn itse-identiteetti peittyy jatkuvsti ja on aina liikkeellä."³⁰

Äänimielikuva ja materiaallinen maailman ääni olisivat Derridan mielestä erotettavissa vain fenomenologisella reduktiolla. Hän kuvaa saussurelaista äänimielikuvaa ilmentymäksi, aistimateriaaksi, jota Husserl kutsuisi termillä *hyle* tai *morfe*. Intentionaalisuuden käsite Husserlilla osoittaa, että psyykkinen äänimielikuva ei ole erotettavissa objektiivisesta äänestä, että ne *kuuluvat alkuperäisesti yhteen*. Äänimielikuvat ovat esimerkki siitä, millä tavalla ne kuuluvat yhteen. Se ei kuitenkaan riitä vielä kuvaamaan muodon muodostumista aistimateriaassa, mikä on juuri erän leikkiä. Erot ja oppositiot tekevät muodon. Ajallisuus on se, mikä lopulta tekee mahdolliseksi erojen muodostumisen. Derrida viittaa Husserliin ja hänen tutkimuksiinsa sisäisestä aikatietoisuudesta. Ilman ajallista ulottuvuutta eroja ei voi muodostua. de Saussuren teoria on tässä mielessä puutteellinen; ilman temporaalisuutta eivät erot voisi muodostua merkkien muodostumisessa. Strukturalistinen teoria ei Derridan mielestä

³⁰ "There is thus no phenomenality reducing the sign or representer so that the thing signified may be allowed to glow finally in the luminosity of presence. The so-called "thing itself" is always already a *representamen* shielded from the simplicity of intuitive evidence. The *representamen* functions only by giving rise to an interpretant that itself becomes a sign and so on to infinity. The self-identity of the signified conceals itself increasingly and is always on the move." (*ibid.*,49)

huomioi tätä. Temporaalisuuden myötä erojen muodostuminen voidaan ymmärtää; ajallisesti tapahtuva erojen muodostuminen on se, mihin Derrida viittaa termillä *différance*. (*ibid.*,67) Derridan malli on oikeastaan saussurelainen mutta korjattu husserlilaisella ajallisuuden käsitteellä: merkitykset muodostuvat myös temporaalisesti menneisyyteen suuntautuneiden retentioiden ja tulevaisuuteen suuntautuneiden protentioiden kautta. Aikatietoisuus ei myöskään Derridan mukaan ole irroitettavissa “maailman” ajasta (kuten Husserl tekee), vaan on vähintään sen “kätyri” (*ibid.*).

Jälki on Derridalla tärkeä käsite. Sana trace, joka on sama ranskan ja englannin kielissä on ranskassa monimerkityksisempi kuin englannissa. Derridalla se saa varsin omaperäisen merkityksen. Hän yhdistää sanan termiinsä erä. Jälki liittyy ilmentymän ja ilmentyvän väliseen suhteeseen. Jälkeä voisi luonnehtia linkiksi ulkomaailman ja sisäisen maailman välillä. Edellä kuvattiin merkin (manifestoituman, ilmentymän) ja “asian itsensä” välistä suhdetta ja huomattiin, että nämä eivät ole täysin erotettavissa. Samaa Derrida sanoo myös ilmentymästä ja siitä mikä ilmenee: jo näiden kahden ero on jälki, joka mahdollistaa kaikki muut erot ja jäljet. “Jälki on erä, joka avaa ilmentymän ja merkityksen (*signification*)” (*ibid.*,65). Jälki on se, joka mahdollistaa toistamisen, mikä taas on idealisaation ehto. “Jälki on ylipäätään mielen (*sense*) absoluuttinen alkuperä” (*ibid.*). Tämä jälki on *a fortiori* aikaisempi kuin aistilaadut, se edeltää valoa ja ääntä, mikään metafysisen tradition käsite ei voi kuvata sitä (*ibid.*).

Rousseaulta Derrida lainaa kuvauksen kirjoituksesta korvikkeena (engl. *supplement*, ransk. *supplément*). Rousseauilla *supplément* tarkoittaa lisäystä tai korvausta (tai molempia), siis kirjoittamista puheen korvaajana. Rousseau antaa kirjoittamiselle korvikkeena pejoratiivisen sävyn puhuen ‘vaarallisesta’ korvikkeesta. Rousseau rinnastaa masturbaation rakkauden korvikkeena ja kirjoittamisen aktin. Derrida puolestaan tahtoo osoittaa, millä tavalla korvikkeen käsite on välttämätön; Rousseaukin on pakko siitä puhua, koska ilman sitä ei voi tulla toimeen. Derrida tarkoittaa korvikkeella jotain alkuperäisempää kuin Rousseau. Korvike on jäljen ohella yksi erän nimistä. Kirjoitus toimii korvikkeena siinä mielessä, että merkki ei koskaan voi olla asia itse. Merkki, representaatio tai kuva jostain ovat poissaolevan läsnäolon korvikkeita. Läsnäolo on saavuttamaton; tilalla ovat suplementit, joiden läsnäoloa Derrida kuvaa kuvitelmaksiksi (*chimera*) tai kangastukseksi (*mirage*). Tällaisista esimerkkejä ovat merkit, mielikuvat ja representaatiot. Korvike kuvaa merkkien ominaisuutta olla lähellä mutta jäädä aina etäisyydelle. Korvikkeella on siis poissaolevan läsnäolon tuottamisen kyvyn lisäksi

ominaisuus pitää sitä etäisyydellä ja hallita sitä sen kuvan kautta. (*ibid.*,155) Derrida käyttää outoa vertausta lainatessaan Rousseau'n tunnustusta, jonka mukaan hän ei kestäisi täydellistä rakkauden aktia. Derridan mielestä tämä on selvää. Absoluuttinen rakkaus on mahdotonta. Siksi Rousseau'n suuri rakkaus *Thérèse* on hänelle korvike (*ibid.*,156). Samalla tavoin kirjoittaminen koostuu korvikkeiden ketjuista, niiden ketju kuuluu yleisenä rakenteena kirjoittamiseen. Korvikkeiden ketju on loputon ja välttämätön:

“On julistettu loputtoman ketjun välttämättömyys, joka moninkertaistaa korvaavat välittävät tekijät, jotka tuottavat juuri sen asian merkityksen, johon ne viittaavat: asian itsensä, välittömän läsnäolon, alkuperäisen havainnon kangastuksen. Välittömyys on johdettua.”³¹

Kirjoittaminen on juuri tätä korvikkeiden loputonta ketjua: “ei ole koskaan ollut mitään muuta kuin korvikkeita, korvaavia signifikaatioita, jotka voivat toteutua vain differentiaalisten viittausten ketjuna” (*ibid.*). Tämän kaiken alkuperä pakenee aina “alta pois”. Mutta tämä pakeneminen on se, mikä “avaa merkityksen ja kieli on kirjoittamista luonnollisen läsnäolon katoamisena” (*ibid.*).

Kirjoittaminen on Derridalla enemmän kuin puheen korvike, mikä taas on metafyyssisen tradition kanta. Kirjoittamisella – “arkkikirjoittamisella” (*archewriting*) – hän tarkoittaa erään leikkiä, merkityksen muodostumista ylipäättään. Merkitykset muodostuvat Derridan mukaan diakriittisesti, kuten de Saussure on esittänyt strukturalismissaan, mutta lisätynä fenomenologisella aikakäsityksellä: merkitys muodostuu temporaalisesti merkin toistamisen eli samanaikaisten lisäysten ja korvaamisten kautta. Tämä implikoi suljettujen rakenteiden mahdottomuuden, merkitysten täydellisen läsnäolon mahdottomuuden ja merkitysten jatkuvan muotoutumisen.

Derrida kutsuu yksityisen ja yleisen eron ylittämistä, toistoon perustuvan merkityksen muodostumista *kirjoittamiseksi*. Derridalle kaikki on tekstiä, myös luonto. Derridan kuuluisan moton mukaan “ei ole tekstin ulkopuolta” (*il n’y a pas hors du texte*). Ricœurin kanta ei ole yhtä radikaali. Kuten myöhemmin huomataan, Ricœurin teoriassa ei tätä merkityksen muodostumisen välittymistä ole. Merkitys muodostuu hänen mukaansa kielen ja maailman välisestä suhteesta. Ricœurille kirjoittaminen on yhtä alkuperäistä kuin puhe.

³¹ “a necessity is announced: that of an infinite chain, ineluctably multiplying the supplementary mediations that produce the sense of the very thing they defer: the mirage of the very thing itself, of immediate presence, of originary perception. Immediacy is derived” (*ibid.*,159).

Kirjoittamiseksi Ricœur kutsuu kaikkea merkityksellistä, joka on “kiinnitetty“. Nähdäkseni tässä on suurin ero Derridan ja Ricœurin välillä kirjoittamisen ja tekstin aseman kysymyksessä. Derridalle tekemisen intentionaalisuus on toissijaista, alistettua kaikkea edeltävälle *erän* pelille. Derridalle tekstiä ovat myös satunnaiset ja luonnolliset asiat, jotka eivät ole kenenkään intentioiden tuotosta. Ricœurille teksti on nimenomaisesti jonkun tekemää. Tekstin autonomia on sitä, että se eroaa tekijänsä intentioista. Vaikka Ricœurin tekstin käsitteen sisältö on kapeampi kuin Derridan, se sisältää joitain yllättäviä muotoja.

Ricœur lukee teot (*meaningful acts*) tekstin käsitteeseen kuuluviksi (TA,175). Teot ja teksti ovat likeisessä suhteessa: “Tekoja voidaan käsitellä tekstinä ja motiivien tulkitseminen lukemisena.“(SA,82). Tulkinnan, ja siten myös hermeneutiikan, kohteita eivät ole siis vain kirjalliset työt, vaan myös teot. Merkityksellisillä teoilla on Ricœurin mukaan samoja piirteitä diskursiivisen kommunikaation kanssa siinä määrin, että ne voidaan käsittää diskurssin muodoksi. Kriteerit, jotka tekevät tekstistä diskurssia, tekevät myös merkityksellisistä teoista diskurssia.

Merkityksisillä teoilla on Ricœurin mielestä samanlainen taipumus irrota tekijänsä intentioista kuin tekstillä. Rako (*gap*) teon merkityksen ja sen tekijän intentioiden välillä mahdollistaa teon tulemisen inskriptioksi, kiinnitetyksi merkitykseksi. Mutta mihin merkitykselliset teot voivat kiinnittyä? Ricœurin näkemyksen mukaan merkitykselliset teot jäävät sosiaaliseen aikaan painetuiksi. Sosiaalinen aika on eräänlainen merkitysten säilytystila. Sosiaalisesta ajallisesta merkitysten säilytystilasta Ricœur pitää hyvänä esimerkkinä historiaa, johon ihmisten merkitykselliset teot ovat tallentuneet.(TA,191-5) Teoreettiset perustelut tekemisen ja tekstin yhteydestä muistuttavat Ricœurin teoriaa historian kertomuksellisuudesta. Myös historia perustuu tekemisen jättämiin *jälkiin*, joissa ilmenee tekojen intentionaalisuus.

Teksti ja teot ovat yhteneviä, vaikka niiden välillä on tietty hienovarainen ero:

“yhtäältä tekstin käsite on hyvä esimerkki ihmisen teosta, toisaalta ihmisen teot ovat yhden tekstin kategorian referenti. Ensimmäisen kohdan mukaan ihmisen teot muodostavat hyvinkin näennäistekstin.“³²

³² “d’un côté la notion du texte est un bon paradigme pour l’action humaine, de l’autre l’action est un bon référent pour toute une catégorie de textes. En ce qui concerne le premier point, l’action humaine est à bien des égards un quasitexte.“ (*ibid.*,175)

Tekstin ja tekojen yhdistäminen yhdistää hänen alkuaikojen *praksiksen* fenomenologiansa ja myöhemmän kirjallisesti suuntautuneen hermeneutiikan.

Artikkelissaan “The question of proof in Freud’s psychoanalytic writings“ Ricœur laajentaa edelleen tekstin käsitettään. Psykoanalyysin ongelma on aina ollut sen tieteellisyyden osoittaminen tai epistemologinen perusta. Artikkelissa Ricœur yrittää ratkaista ongelman käsitteellä “analyttinen kokemus“. Käsitteellä hän haluaa korvata psykoanalyysistä puuttuvan empiirisyyden.

Analyttinen kokemus on Ricœurille ainoastaan psykoanalyysitilanteessa esiintyvä kokemus. Ricœur esittää neljä kriteeriä, jonka tällaisen kokemuksen on täytettävä: 1. Sen on oltava sanottavissa. 2. Sen on oltava sanottavissa jollekin toiselle. 3. On erotettava Freudia seuraten psyykkinen ja fyysinen maailma. Analyttinen kokemus sijoittuu psyykkiseen maailmaan, jossa eivät päde fyysisen maailman lait. 4. Analyttisestä kokemus täytyy olla kerrottavissa.(HHS,248-253)

Kriteerien perusteella psykoanalyttinen kokemus on voitava sanoa tai kertoa. Se muodostaa siis tekstin. Nojaten lisäksi Freudin vakaumukseen, että tiedostamattomalla on sama rakenne tietoisuudella, Ricœur sanoo, että “että yhteinen rakenne sallii tiedostamattomien tekojen kääntämiseksi tietoisien tekojen tekstiksi“(ibid.,255). Ricœurin mukaan ihmismielestä (*psyche*) voi siis puhua tulkittavana tekstinä (ibid.,256).

Erilaiset tulkinnat ovat aina mahdollisia. Psykoanalyttisessa kokemukseksakin voi syntyä “tulkintojen konflikti“. Eri tulkintojen paremmuuden kriteereiksi Ricœur esittää Karl Popperin falsifikaation kriteerit, jotka tämä on esittänyt teoksessaan *The Logic of Scientific Discovery*³³.

³³ Popperin tieteellinen metodi perustuu hypoteeseille ja niiden hylkäämiseen. Falsifikaation kriteerit ovat Popperille kriteerit, joiden mukaan hypoteesien todennäköisyyttä arvioidaan. Hypoteesin tulee olla todennäköisempi kuin muut. Hypoteesin verifiointi ei ole Popperille tae sen totuudesta mutta sen falsifiointi puolestaan on sen epätotuudesta. Vielä hylkäämättömät hypoteesit ovat Popperin mukaan asetettavissa paremmuusjärjestykseen todennäköisyytensä perusteella: toiset hypoteesit ovat todennäköisempiä kuin toiset, niillä ei ole samaa selittävää arvoa. Popperin suomennetussa teoksessa *Arvauksia ja kumouksia – Tieteellisen tiedon kasvu* (1995, suom. Eero Eerola) on suomenkielinen esitys Popperin metodista ja konfirmoituvuuden asteista.

Taustalla on vahvasti Ricœurin vakaumus, että kaikki kokemukset ovat tuotavissa kieleen. Teot ja koko psyykkinen maailma on, jos ei luettavissa, niin ainakin tulkittavissa teksteinä. Vakaumus on osittain perua Heideggerilta ja Gadamerilta, joiden mukaan “maailma on kieltä”. Ricœurin on postuloitava maailman kielellisyys: jos tulkinnan ja hermeneutiikan on keskityttävä teksteihin, on välttämätöntä olettaa, että kaikki on ilmaistavissa kielen avulla ja muotoiltavissa kertomukseksi. Kertomuksellisuutta Ricœur käsittelee tekstin avaamaa maailmaa koskevissa teksteissä ja mimesisteoriassaan.

3.4 Teksti maailman projektiona

Metafora tuo Ricœurin mukaan uuden näkökulman pitkien tekstien ymmärtämiseen. Tapahtuman ja merkityksen tasolla metafora on kuin teksti pienoiskoossa. Pienimmillään metafora voi olla yksi sana ja suurimmillaan kokonainen kirjallinen työ. Metafora voidaan käsittää samalla tavalla diskurssin muodoksi kuten tekstikin. Metaforalla on kirjallisen merkityksen (*literary meaning*) lisäksi metaforinen merkitys. (HHS,171) Metaforan monimerkityksisyys on Ricœurin mukaan sama asia kuin edellä mainittu luonnollisen kielen sanojen polysemia, jota hän kutsuu semantiikan avainilmiöksi; “yhdelles sanalle enemmän kuin yksi merkitys (pour un nom, plus d’un sens)” (MV,146). Sekä metaforan että luonnollisen kielen polysemian tapauksissa kontekstiin sijoittuva käyttö määrää lopullisen merkityksen, mikä on diskurssin yleinen ominaisuus. Se on myös syy, miksi metafora voidaan katsoa diskurssin muodoksi. Wittgensteinin käsite “perheyhtäläisyys” riittää Ricœurin mukaan kuvaamaan sanan monien merkitysten eroja (*ibid.*).

Metaforateoriassaan Ricœur kritisoi aristoteelista metaforateoriaa, jonka mukaan metafora ei ole muuta kuin metonymian muoto; se ei kerro todellisuudesta mitään uutta. Se on ainoastaan uusi, koristeellinen tapa sanoa sama asia. Ricœur väittää, että metaforien avulla voidaan lisätä ja laajentaa kielen sanojen kykyä viitata uudella tavalla todellisuuteen eli lisätä polysemiaa; “jos metafora jatkaa polysemiaa, eikö polysemia ole entisten metaforien tuotosta?”³⁴. Metaforan käyttö tuottaa uusia merkityksiä kieleen. Metafora eroaa tässä polysemiasta, joka

³⁴ “[I]f metaphor extends polysemy, is not polysemy results of previous metaphor?” (RR,83)

on kielen ominaisuus. Metafora on diskurssia. Diskurssinomaista metaforassa on ennen kaikkea se, että metaforan käyttö on kontekstuaalista (RR,307). Metaforan ominaisuus lisää polysemiaa – eli olla “semanttisesti innovatiivinen” – on Ricœurin mukaan mielikuvituksemme ansiota. Mielikuvitus ei rajoitu visuaaliseen, vaan voi käyttää kielen merkityksiä materiaalinaan.

Semanttisella innovaatiolla on yhteys metaforan ja tekstien referentiaalisuuteen Ricœurin metaforateoriassa: metaforalla on referenssi, mutta eri tavalla kuin diskurssilla yleensä. Metaforan semanttinen innovatiivisuus on malli sille mitä Ricœur kutsuu tekstien *toisen asteen referenssiksi* (Clark 1990,131). Tällainen toisen asteen (*second order*) referenssi ei sinänsä osoita suoraan todellisuuteen kuten kirjallisen merkityksen referenssi. Metaforan toinen referenssi on ei-ostensiivinen. Se ei viittaa “konkreettiseen maailmaan”. Metafora kuvaa todellisuutta uudella tavalla. Se *avaa* maailman, johon se viittaa (DiCenso1990,136). Tekstin maailma Ricœurin tekstin hermeneutiikassa on myös ei-ostensiivinen referenssi.

Ricœur määrittä aluksi tekstin avaaman maailman tekstin sisältämien referenssien joukoksi (IT,37). Tekstin referenssit eivät kuitenkaan sijaitse todellisessa maailmassa: “Se, mikä itse asiassa tekstissä on tulkittava, on ehdotettu maailma, sellainen maailma, jossa voisin asua ja johon voisin sijoittaa omimmat mahdollisuuteni.”³⁵. Tekstin maailma on Ricœurin mukaan sukua muille hermeneuttis-fenomenologisen perinteen maailmakäsitteille: Husserlin elämismaailmalle (*Lebenswelt*) ja Heideggerin maailmassa-olemiselle (*In-der-Welt-sein*) (*ibid.*,114). Ricœurin teoriassa maailma on myös tekstin maailma eikä vain tekstin lukijan maailma. Ricœur kuitenkin säilyttää jälkimmäisenkin käsitteen; tarkasteltaessa mimesisteoriaa huomataan, että tekstin avaama maailma tarvitsee lukijan elämismaailmaa toteutuakseen. Käsitys on perua Gadamerin hermeneutiikan keskeisestä käsitteestä, horisonttien yhteensulautumisesta.

3.4.1 Fenomenologiset maailmakäsitteet

³⁵ “Ce qui est en effet à interpreter dans un texte, c’est une *proposition du monde*, d’un monde tel que je puisse l’habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres.”(TA,115)

Fenomenologian maailmakäsitteet eroavat tavanomaisesta käsitteestä "maailma". Patrick L. Bourgeois ja Frank Schalow toteavat kirjassaan *Traces of understanding* (1990), että kaikkien fenomenologisten maailmakäsitteiden juuret ovat Husserlin elämismaailman (*Lebensweltistä*) ja Heideggerin Daseinin maailmassa-olemisen (*In-der-Welt-Sein*) käsitteissä. *Lebenswelt* tarkoitti Husserlilla erityisesti sellaista maailmaa, joka koostuu asioista siten, kuin ne meille ilmenevät. Ricœur puhuu tekstin avaamasta maailmasta. Gadamerin käsite horisontti on tulkittava myös Husserlin ja Heideggerin maailmakäsitteistä käsin. Myös Ricœurin hermeneutiikassa esiintyvä tekstin avaama maailma on samaa juurta. Sitä onkin tulkittava osin Heideggerin maailmassa-olemisen käsitteen kautta.(95-96)

Ricœur ei selitä täysin "tekstin avaaman maailman" suhdetta Heideggerin vastaavaan käsitteeseen. Kenties Ricœurin mielestä hänen tekstin avaaman maailman käsitteensä on niin etäällä heideggerilaisesta maailmakäsitteestä, että suora vertaaminen ei ole mielekäästä. Vertaamista hankaloittaa lisäksi, että Heideggerin maailmakäsite muuttuu ratkaisevasti hänen ajattelunsa kehityksen myötä. Heideggerin maailmakäsite on mielestäni ratkaiseva, jotta voidaan tyydyttävästi ymmärtää Ricœurin tekstin käsitettä ja jotta voitaisiin nähdä, mihin Ricœurin teoria tekstin avaamasta maailmasta perustuu.

Martin Kuschin (1989) radikaalin tulkinnan mukaan Heideggerin aikaisemmissa kirjoituksissa "maailma" on pikemmin merkitysten muodostama kokonaisuus kuin maailma *an sich*. Daseinin maailma on suljettu kokonaisuus ja sen ulkopuolella ei voi käsittää mitään pistettä. Maailma on Daseinin "projektio". Luonto voi itse olla ilman Daseinia, mutta maailmaa (eli projektiota tai merkitysten suljettua kokonaisuutta) ei voi olla ilman Daseinia.(152) Yleensä Heideggerin maailmakäsitystä ei pidetä näin yksipuolisena mutta Kuschin tulkinta tuo hyvin esille eron Heideggerin maailmakäsityksen ja arkisen maailmakäsityksen välillä.

Myöhemmin maailmakäsite sai Heideggerilla uusia muotoja. *Taideteoksen alkuperä-esseessä* Heidegger (1995) puhuu maailmasta, jonka taideteos avaa (44-45). Ricœurilla on sama ajatuskuvio tekstin teoriassa. Siinä taideteosta vastaa kirjallinen teos, teksti. Teksti avaa maailman kuten Heideggerilla taideteos. Ricœur ei kuitenkaan viittaa Heideggerin käsitteeseen puhuessaan tekstin avaamasta maailmasta. Idea teoksen avaamasta maailmasta on hyvin samankaltainen. Gerald Bruns (1993) havaitsee myös yhtäläisyyden. Hän näkee Ricœurin tekstin avaaman maailman filosofisemmaksi vastineeksi taideteoksen avaamalle

maailmalle artikkelissaan “Against poetry: Heidegger, Ricoeur and the originary scene of hermeneutics“ (32-33):

“Ja tässä, voidaan sanoa, Ricoeur on nähtävissä Heideggerin kanssa rinnakkaisena. Voimme ajatella Ricoeurin tekstin tai narratiivin hermeneutiikkaa filosofian yrityksenä päästä sen taiteen tapahtuman yli, josta Heidegger puhuu. Tarkoitus on ylittää maailman ja maan taistelu ja asettaa maailma sekä taideteos oikeille filosofisille perustuksille vapauttamalla sen maasta. Aristotelesmaisesti Ricoeur ei niinkään yritä hävittää runoutta kuin omaksua sitä. Ricoeur yrittää filosofian nimessä ottaa haltuunsa runollisen teoksen maailmallisen projektin.“³⁶

Yksi tärkeä suunta, josta Ricoeurin käsitettä tekstin avaamasta maailmasta tulee lähestyä, on Gadamerin hermeneuttinen teoria. Ricoeurin mukaan tekstin tulkintaan liittyy kuulumisen ja vieraannuttavan etäännyttämisen dialektiikka. Se on myös yksi Gadamerin hermeneutiikan lähtökohta. Gadamerin mielestä vieraannuttava etäännyttäminen tuhoaa alkuperäisen kuulumisen tutkimuskohteeseen ja tieteen metodologinen etäännyttävä asenne vie meidät kauemmaksi totuudesta. Ricoeurin mielestä Gadamerin pääteoksen nimen tulisikin kuulua “Totuus *vai* metodi“ nimen “Totuus *ja* metodi“ sijaan. (HHS,131)

Ricoeurin tavoite on ylittää Gadamerin antinomia totuuden ja metodologian välillä. Ricoeur uskoo ylittävänsä sen tekstin käsitteen avulla. Hänen näkemyksensä on, että teksti sijoittuu edellä esitetyssä dialektiikassa etäännyttämisen puolelle, mutta positiivisessa mielessä, ei totuuden tuhoavassa mielessä kuten Gadamerilla. Ricoeur kutsuu tekstiä “kommunikaatiossa tapahtuvan etäännyttämisen paradigmaksi“. (HHS,131)

Gadamerilaisen horisontin käsitteen juuret ovat Husserlin fenomenologiassa. Horisontin käsite Gadamerilla on hyvin samanlainen kuin Husserlin *Lebenswelt* ja Heideggerin *In-der-Welt-sein*. Gadamerin on sanottu tehneen kunniaa Husserlille käyttämällä samaa termiä ‘horisontti’ kuin hän. Artikkelissaan “Appropriation“ Ricoeur esittää, että hermeneutiikan teoriaa on virheellisesti luettu subjektivistisen (Descartes, Kant, Husserl) filosofian jatkona. Sitä se ei enää Heideggerin ja Gadamerin kohdalla ole. Diltheyn ja Schleiermacherin hermeneuttiset teoriat perustuivat tekijän psyykkiseen maailmaan. Ricoeurin hermeneutiikka

³⁶ “And here, one might say, where Ricoeur is to be found vis-à-vis Heidegger. We can think of Paul Ricoeur’s hermeneutics of the text or his hermeneutics of narrative as philosophy’s attempt to get on the top of the event of the art that Heidegger describes; it is to overcome the struggle of world and earth and to establish the world, not to mention the work of art, on properly philosophical foundations, freeing it, one might say, from the earth. Aristotle-like, Ricoeur’s approach is not so much to banish poetry as to appropriate it, or anyhow to take over in the name of philosophy the worldly project of the poetic work.“

Heideggerin ja Gadamerin hermeneutiikan tavoin irroittautuu tästä pyrkimyksestä. Gadamerin mukaan tekstin irtautuessa tekijänsä intentioista, se irtautuu myös alkuperäisestä yleisöstään, jolle se on suunnattu (HHS,192). Teksti saavuttaa näin semanttisen autonomian; tulkittavaksi jää tekstin asia (Gadamer) tai tekstin maailma (Ricœur).

Puhuessaan gadamerilaisesta horisonttien yhteensulautumisesta Ricœur yhdistää sen tekstin avaaman maailman käsitteeseen. Gadamerilaisessa horisonttien yhteensulautumisessa lukijan ja teoksen horisontit sulautuvat yhteen. Ricœur soveltaa teeman omaan teoriaansa. Hän yhdistää maailmakäsitteensä Gadamerin horisonttikäsitteeseen. Ricœurin mukaan lukijan maailma kohtaa tekstin maailman. Tekstin omaksuminen on horisonttien yhteensulautumista:

“Tässä mielessä omaksumisessa ei ole kyseessä henkilön vetoaminen toiseen. Se on sen sijaan lähellä sitä, mitä Gadamer kutsui horisonttien yhteensulautumiseksi (*Horizontverschmelzung*): lukijan maailmahorisontti sulaa yhteen kirjoittajan maailmahorisontin kanssa. Tekstin ideaalisuus on välittävä lenkki yhteensulautumisen prosessissa.”³⁷

Lukijan ja tekstin maailman yhteensulautumisen teema toistuu mimesisteoriassa.

3.4.2 Ricœurin mimesisteoria: aika ja kolme mimesistä

“*Mimesis* on kreikan termi sille, mitä kutsumme kirjallisen teoksen ei-ostensiiviseksi referenssiksi, toisin sanoen kreikan termiksi maailman paljastumiselle“ (HHS,180). Ricœurin mimesisteoria täydentää tekstin maailman käsitteen. Mimesisteoria sisältää myös Ricœurin aikaa koskevat tutkimukset.

Ricœurin narratiiviteoria jatkaa metaforateoriansa teemaa ei-ostensiivisestä referenssistä. Ratkaisevaa molemmissa on niiden semanttisen innovatiivisuuden ulottuvuuden tuominen tekstin teoriaan: “kertomus eri muodoissaan (historiankirjoitus tai fiktiivinen kertomus) on metaforan merkityksen tuottamisen ja todellisuuden uudenlaisen kuvaamisen kyvyn yleistys

³⁷ “In this sense, appropriation has nothing to do with any kind of person to person appeal. It is instead close to what Hans-Georg Gadamer called fusion of horizons (*Horizontverschmelzung*): the world horizon of the reader is fused with the world horizon of the writer. And the ideality of the text is the mediating link in this process of horizon fusing.”(IT,93)

tai laajennus.“³⁸. Don Ihde (1991b) pitää kertomusta tekstiä praktisempänä ja dynaamisempänä terminä ja narratiiviteoriaa tekstin teoriaa kehittyneempänä versiona (127). Teksteistä kertomuksen avaama maailma on Ricœurillä temporaalinen maailma.

Ricœurin mimesisteorian juuret ovat Aristoteleen *Runousopin* käsitteissä *mythos* ja *mimêsis*. Aristoteleelle mimesis tarkoitti tekemisen jäljittelyä. Ricœurin tekemisen ja tekstin yhdistävälle teorialle käsite on käyttökelpoinen.

Ajan käsitteen tutkimus lähtee ajan käsitteen sisältämien ristiriitojen tutkimuksesta Augustinuksen *Tunnustuksissa*. Ajan paradoksien mukaan mennyt oli jo, nykyinen ei ole aina ja tuleva ei vielä ole. Augustinus halusi vastauksen kysymykseen: missä aika siis on? Ajan eri ulottuvuudet voivat esiintyä Augustinuksen mukaan vain sielussa. Ajan tärkein ominaisuus on, että se kuuluu (*passes*). Se on mahdollista mitata, joskin vain sielussa, koska siellä sillä on kesto. Ajan ulottuvuuksia vastaavat sielussa odotus, tarkkaavaisuus ja muisti. Augustinus kuvasi tätä termeillä *intentio* ja *distentio animi*.(TNI,18)

Intentio ja *distentio* ovat Ricœurin mukaan dialektisessa suhteessa. *Intentio* on jonkin kokonaisuuden mielessä pitämistä. *Distentio* saadaan esiin, kun *intentio* hajotetaan esimerkiksi psalmin lausumisessa. Lausuttaessa psalmi on aluksi ennakoitua mutta kerronnan myötä se siirtyy muistin puolelle. Näin ajan venyisyys (*distentio*) saadaan esiin.(*ibid.*,20-1)

Ricœur katsoo Augustinuksen esittäneen ensimmäisen teorian *fenomenologisesta* ajasta. Sitä seuraavat Husserlin, Heideggerin ja Merleau-Pontyn fenomenologiset aikateoriat (*ibid.*,16).

Aristoteleelle aika on kokemuksesta riippumatonta *kosmologista* aikaa. Sillä “on jotain tekemistä liikkeen kanssa“ (TNIII,13). Aika ei kuitenkaan ole liikettä, vaan on siitä riippumatta “yhtä lailla kaikkialla kaikessa“ (*ibid.*,14). Nykyhetki oli Aristoteleelle mikä tahansa hetki, hetket ovat samanarvoisia (*ibid.*,19).

³⁸ “narrative, in its various forms (historiography or fictional narrative) represents a sort of extension or generalization of the same capacity for producing meaning and redesccribing reality that we found operative in metaphor.”(Jervolino 1990,115)

Aristoteleen perintö narratiiviteoriassa on kahtalainen. Hänen aikakäsityksensä irrallisena ihmisen kokemuksesta on yhteensovittamaton Augustinuksen ratkaisuun ajan luonteesta. Ricœurin mukaan Aristoteleen kosmologinen aikakäsitys ja Augustinuksen psykologinen aikakäsitys ovat toisiinsa redusoimattomia: “Jos fyysikaalisen ajan laajuus ei ole johdettavissa sielun venyneisyydestä, päinvastainen johtaminen on yhtä mahdotonta.”³⁹

Aika on siis toisaalta koettua, fenomenologista aikaa ja toisaalta kosmologista, kokemuksesta riippumatonta aikaa. Näiden kahden yhteensovittamattoman näkökulman välisen aporian Ricœur ratkaisee kertomuksen käsitteellä: kertomuksessa Ricœurin mukaan voidaan ilman vakavaa ristiriitaa puhua yhtäaikaan ajasta sekä kokemuksellisena aikana että kokemuksesta irrallisena maailman aikana.

Aristoteleen ja Augustinuksen aikakäsitysten muodostama aporia toistuu Ricœurin mukaan Husserlin ja Kantin aikakäsitysten välisenä aporiana. Husserlin aikakäsitys on fenomenologinen, ajan ilmenemiseen perustuva. Husserlin aikakäsitys on intuitiivinen, koska se peurustuu intuition (*Anschauung*) kautta hyleettiseen pohjaan. *Hyle*⁴⁰ on ilmentymien perusta, niiden “raaka-aine”. Hyleettisestä pohjasta muodostuu ilmentymien virta, johon Husserlin teoria sisäisestä aikatietoisuudesta perustuu.

Husserl analysoi sisäistä aikatietoisuutta retention ja protention käsitteiden avulla. Retentio tarkoittaa Husserlilla primääristä muistamista erotettuna sekundäärisestä muistamisesta (*recollection*). Protentio puolestaan on tulevaisuuteen suuntautunut akti. Retentiota Husserl havainnollistaa äänihavainnon avulla. Äänihavainto pysyy hetken tietoisuudessa, vaikka ääniaistimuksen aiheuttanut fyysikaalinen värähtely on jo kadonnut. Retentio on äänen läsnäoloa. Sekundäärinen muistaminen on re-produktiota: äänen mielikuva palautetaan mieleen sen esiintymisen jälkeen.

Husserlin mukaan äänihavainnon kesto on identtinen itse äänen keston kanssa. Äänellä on oma temporaalisuutensa. Aikatietoisuutta tai retentiota ei voida Husserlin mukaan kuvata

³⁹ “If, indeed, the extension of physical time cannot be derived from the distension of the soul, the inverse derivation is as impossible.”(*TNIII*,18)

⁴⁰ *Hyle* on Husserlilla väri-, kuulo-, tunto ja muiden vastaavien aistimusten muodostama pohja, josta ilmiöt koostuvat. Ks. lisää Kusch (1989) s. 103-4.

yhdellä janalla, kuten aikaa on kuvattu. Jos aikatietoisuutta tai retentiota kuvataan janalla, jokaisen hetken kohdalle voidaan vetää jana diametrisesti muodostaen alkuperäisen janan yhden pisteen sisälle erillisen keston. Diametrinen jana kuvaa sen hetken menneisyshorisonttia. (Husserl 1966,28)

Retentio ja koko sisäinen aikatietoisuus perustuvat immanentille ajan virralle (*Fluß, Strom*). Ajan virta on yhtenäinen; jokaisen immanentin olion – esimerkiksi äänen – temporaalisuus perustuu sille. Virta itsekin on immanentti ja havaittavissa. On olemassa erityinen tietoisuus immanenttien kohteiden ja prosessien kestosta. Kesto on immanentti, siis Husserlin mukaan itse-evidentti samoin kuin sen kohteet.

Kantin aikakäsitys ei Ricœurin mukaan ole fenomenologinen, vaan kosmologinen, vaikka se liittyy havaitsevaan subjektiin. Kantille aika on näkymätön, koska aika on transkendentiaalinen kategoria. Siihen ei ole suoraa pääsyä. Aika on havaintojen muodostumisen ehto. Subjekti, joka on havainnon mahdollisuuden ehto *par excellence*, jää aina tavoittamattomaksi. Samoin aika, joka on eräs ilmenemisen ehto, ei voi suoraan ilmetä Ricœurin tulkinnan mukaan.

Ricœur kysyy, eikö Husserlin käsitys subjektiivisesta fenomenologisesta ajasta perustu epäsuorasti objektiiviseen kosmologiseen aikaan? Itse asiassa Husserlin mukaan fenomenologinen aika perustuu maailman aikaan. Husserlin teoria tekee ajan *ilmentymästä* epistemologisesti *konstitutiivisen*. Objektiivinen puoli jätetään tarkastelun ulkopuolelle ja pitäydytään subjektiviteetin sisällä – siinä, mikä on immanenttia ja epäilyn ulkopuolella. Husserlin pyrkimys puhtaaseen aikakokemukseen edellyttää noettista⁴¹, vaikka hän pyrkii siitä eroon. Reduktion jälkeen halutaan säilyttää vain ajan noemaattisuus. Se on merkki Ricœurille ajan aporeettisuudesta. Hänen mielestään Husserlin fenomenologia ei kykene sitä käsittelemään – kertomuksiin keskittyvä hermeneutiikka Ricœurin mukaan kykenee. (TNIII,56-57)

⁴¹ *Noesis* ja *noema* ovat Husserlin fenomenologian peruskäsitteitä. Noema tarkoittaa tajunnassa ilmenevää kohdetta ja noesis ilmenemisen prosessia. Noettista on siis ilmentymän ja maailmassa sijaitsevan kohteen suhde. Husserl pyrkii irroittautumaan tästä noettisuudesta eli suhteesta maailmaan ja säilyttämään vain epsiteemisesti tärkeän eli tajunnan sisäisen ilmentymän.

Husserlin ja Kantin aikakäsitykset täydentävät Ricœurin mielestä toisiaan. Kuten Husserlin subjektiteoria myös hänen teorian sisäisestä aikatietoisuudesta ei ole Ricœurin mukaan episteemisesti absoluuttinen. Ricœurin mielestä Kantin ja Husserlin teoriat edellyttävät toistensa olemassaolon. Husserlilaiseen problematiikkaan ei päästä käsiksi olettamatta kosmologista aikakäsitystä. Kantilainen problematiikka jäisi saavuttamattomaksi, ellei olisi olemassa jonkinlaista ajan fenomenologiaa. (*ibid.*)

Heidegger käsittelee ajallisuutta *huolena (Sorge)*⁴². Heidegger pyrkii ylittämään käsitteellään “huoli” subjektiivisen ja objektiivisen ulottuvuuden välisen dikotomian. Mutta ratkaiseeko tämä käsittely aporian fenomenologisen ajan ja kosmologisen ajan välillä? Ricœurin mielestä Heideggerin pyrkimys päästä subjekti-objekti erottelun taakse tekee tämän mahdolliseksi. Sielun ja luonnon eli subjektiivisen ja objektiivisen ajan välinen aporia näyttää ratkeavan, mutta uusi aporia, ajan kokonaisuuden aporia, nousee tästä ratkaisusta.

Heideggerilainen aikakäsitys on sukua edellä esitellyille Augustinuksen ja Husserlin aikakäsityksille. Heidegger haluaa ylittää subjektiivisen ja objektiivisen ajan kiistan; hänen teorian sisältää molemmat puolet kiistasta erottamattomina. Heideggerin käsitys ajallisuudesta sisältää saman “venyneisyyden” kuin Augustinuksen *distentio animi* tai Husserlin retentiot ja protentiot sisältävä nykyhetki. Jokainen hetki sisältää menneen, tulevan ja nykyisyyden. Augustinus tarkoitti ainoastaan nykyhetkeä, kun taas Husserl jokaista hetkeä erikseen. Heideggerin mukaan ajassa mennyt, tuleva ja nykyinen ovat kietoutuneet toisiinsa. Heidegger kutsuu niitä ajan kolmeksi ekstaasiksi. Ne muodostavat ykseyden, joka on sukua huolen ykseydelle. Myös huolella on mennyt, tuleva ja nykyinen läsnä. Huoli on tosin pääasiassa tulevaisuuteen suuntautunut. Heidegger sanookin ajallisuuden olevan huolen mieli.

⁴² Heideggerin aikakäsitys, jonka hän esittelee *Sein und Zeitin* toisessa osassa, perustuu Daseinin tarkasteluun huolena. Huolen ilmiö on Heideggerin mukaan se, missä Dasein näyttäytyy alkuperäisesti kokonaisuena. Dasein on aina jossain mielentilassa, jotenkin virittynyt. Virittyneisyydestä riippuu, mitä Daseinille paljastuu tai minkälaisena oleva paljastuu. Esimerkiksi pelon virittyneisyydessä, jos jotain uhkaavaa on edessä, voi jotain sellaista kuin uhkaava paljastua. Huoli voi paljastua vain ahdistuksen perusvirittyneisyydessä. Vain ahdistuksen perusvirittyneisyydessä voi Heideggerin mukaan paljastua jotain sellaista kuin koko maailmassaoleminen (*In-der-Welt-sein*) kaikissa momenteissaan, joita ovat maailma, jossain oleminen ja itse (Heidegger 1993,187,190-1). Tämä kokonaisuus näyttäytyy huolena.

Huolen konstituenteiksi Heidegger luettelee eksistentiaalisuuden, faktisiteetin ja langenneisuuden. Huoli on “jo itsensä edelläolemista maailmassa maailmansisäisesti kohdattavan olevan äärellä” (Heidegger 1993,317). Huoli on siis tulevaisuuteen suuntautunutta. Daseinin tulevaisuuteen suuntautuneisuuden perustuu Heideggerin kritiikki tavanomaista aikakäsitystä kohtaan.

Ajallisuus on alkuperäisempää kuin arkikäsitys ajasta. Ajallisuus Heideggerin mielessä on saavutettu alkuperäisten ontologisten tarkastelujen kautta. Tavanomainen aikakäsitys ei Heideggerin mielestä ole ottanut tarpeeksi huomioon sitä, mitä hän kutsuu huoleksi. Tavanomainen käsitys ajasta on ymmärretty vain esilläolevana nykyhetkenä. Heideggerille ajallisuus on Daseinista riippuvaista. Näin myös ajallisuus on rajallinen. Daseinin aika "koostuu" Daseinin olemisesta kohti kuolemaa. Heideggerin aikakäsitys ei siis kuitenkaan ole pelkästään fenomenologinen: Dasein on aina valmiiksi maailmassa ja sen aika on siis maailman aikaa.

Heideggerin aikakäsityksen rajallisuus herättää Ricœurillä kysymyksen ajan yhtenäisyydestä. Hän puhuu ajan kokonaisuuden aporiasta: kuinka ajasta voidaan puhua yhtenäisenä. Heideggerilla ajallisuus rajoittuu Daseinin olemiseen syntymästä kuolemaan. Ricœur pitää näkökantaa liian kapeana. Hänen mukaansa pyrkimys nähdä aika äärettömänä tulee ottaa huomioon. Hän haluaa kuitenkin sisällyttää aikateoriaansa heideggerilaisen tavan ymmärtää aika ekstaattiseksi ykseydeksi. Ricœurillä ajan ekstaaseja vastaavat hänen historiallisen tietoisuuden käsitteessään tradition perintö (menneisyys), odotuksen horisontti (tulevaisuus) ja ajaton nykyisyys (*TNIII*,250). Fenomenologian aikakäsityksen sisältämää nykyhetken venyneisyyttä retentioiden ja protentioiden muodossa ei myöskään pysty soveltamaan ajan kokonaisuuden aporiaan. Ricœur pitää aikaa sekä äärellisenä että äärettömänä. Narratiiviteoria ei pysty antamaan tähän aporiaan yhtä hyvää tuottavaa ratkaisua kuin ajan ensimmäiseen aporiaan.

Ricœurin narratiiviteoriaan sisältyvä ajan aporioiden tarkastelu ja niiden ratkaisu ovat osittain samaa muotoa kuin hänen hermeneutiikkansa lähtökohdat. Hänen aika- ja narratiiviteorioissaan sekä objektiivinen että subjektiivinen aika rajoittuvat toisiinsa samalla tavalla kuin Heideggerilla. Ricœurille ei tässäkään riitä Heideggerin ratkaisu. Ricœurin mielestä Heideggerin ratkaisu ei ota huomioon kertomuksien kykyä yhdistää nämä ajan kaksi puolta. Ricœurin ehdotus on jälleen hermeneuttinen kiertotie. Hänen mukaansa kertomuksissa voidaan käsitellä molempia ajan puolia yhtä hyvin.

Kertomuksellisuus sisältää Ricœurin mukaan kolme tasoa, joita hän kutsuu kolmeksi *mimesikseksi*⁴³.

Jotta mimesis voisi olla tekemisen jäljittelyä, sillä on oltava kolmenlaisia piirteitä, jotka ovat Ricœurin mukaan tunnusomaisia tekemiselle: sen on oltava rakenteellista, symbolista ja temporaalista. Kaikesta tästä on oltava jonkinlainen esiymmärrys, jotta kertominen olisi mahdollista. Esiymmärrystä Ricœurilla vastaa mimesis:n, toiselta nimeltään *prefiguration* taso. Jo tähän tasoon näiden kolmen momentin on sisällyttävä. (TNI,54)

Rakenteellisella tasolla Ricœur tarkoittaa, että on oltava jotain, mihin tekojen ymmärtäminen perustuu. Ricœur puhuu käsitteellisestä verkostosta, joka erottaa teot fyysikaalisesta tapahtumisesta. Käsitteelliseen verkostoon liittyy ymmärrys teoista jonkun tekijän tavoitteellisina tekoina. Ne voidaan selittää tekijän motiiveilla. Tekijät ovat lisäksi tekemisen kohteita. Tekojen semantiikkaan kuuluu siis vastaukset sellaisiin kysymyksiin kuin “mitä?”, “kuka?”, “miksi?”, “miten?” ja “kenen kanssa?”. Tämä muodostaa kokonaisuuden, tekemisen ymmärryksen: “Käsitteellisen verkoston hallitseminen kokonaisuutena, jossa joka termi on kokonaisuuden jäsen, on kyky, jota voidaan kutsua käytännölliseksi ymmärtämiseksi.”⁴⁴

Tekojen semantiikka on käsitettävissä vain ympäristöään vasten. Ympäristö on myös fyysikaalista tapahtumista (*ibid.*,56). Edellä todettiin, että Ricœurin mukaan diskurssi tarkoitettu jollekin. Diskurssilla on oltava jokin puhuja. Intentionaalisuus edellyttää myös maailman. Samoin tekojen on tapahduttava maailmassa. Ricœurin teoriassa teot ovat tekstin referenssi, joten niiden on tapahduttava maailmassa.

Voidakseen tulla kerrotuksi Ricœur katsoo, että tekojen on myös oltava *symbolisesti välittyneitä*. Kulttuuri ja sen instituutiot kuuluvat merkeistä, säännöistä, normeista ja konventioista yms. koostuvaan symboliseen kokonaisuuteen. Kaikki teot välittyvät tämän jo

⁴³ Aristoteleella mimesis on praksiksen jäljittelyä. Se on myös Ricœurin lähtökohta. Mimesis käännetään usein jäljittelyksi tai representaatioksi. Käsitettäessä mimesis pelkästään representatiiviseksi kadotetaan Ricœurin mukaan jotain oleellista käsitteen ymmärtämisen kannalta. Runousopissa Aristoteles yhdistää mimesiksen poiesikseen. Poiesis on positiivisessa mielessä luovaa. Tämä puoli häviää käännoksessä. Mimesis kuuluu -sis loppuisiin sanoihin (*synthesis, sustasis*), jotka tarkoittavat uutta luovia (produktiivisia). Mimesistä ei tule käsittää pelkkänä representaationa, vaan se on ymmärrettävä tuottavaksi. (TNI,33).

⁴⁴“to master the conceptual network as a whole, each term as one member of the set, is to have that competence we can call practical understanding.” (*ibid.*,54-5)

artikuloitun kokonaisuuden kautta. Kulttuurinen symbolismi on “teoissa ruumiillistunut ja sosiaalisessa yhteispelissä tulkittavissa oleva merkitys”(ibid.,57).

Kolmanneksi rakenteellisen ja symbolisesti välittyneen tekojen semantiikan ja sitä koskevan ymmärryksen on oltava ajallista.(*ibid.*)

Mimesis:n, *konfiguraation*, myötä avautuu mahdollisuus viitata maailmaan uudella tavalla, muodossa “ikään kuin”(as if/comme si). Ricœurin mukaan tästä esiintyy kaksi eri muotoa: fiktio ja historia. Fiktio siinä mielessä, kuinka voidaan muodostaa tarina Aristoteleen mythos - käsitteen mielessä. Toisaalta tämä “ikään kuin“ muoto esiintyy historiatieteessä. Näkemys implikoi, että Ricœurin mukaan historiatieteen kertomukset eivät tavoita todellisuutta sellaisenaan⁴⁵. Nämä ovat kertomusten kaksi perustyyppiä Ricœurin mukaan. Fiktio koskee mielikuvituksellisia asioita. Historia taas pyrkii totuudellisuuteen. Nämä kaksi kertomuksen muotoa näyttävät lopulta ääriesimerkkeinä, jotka eivät voi täysin puhtaina olla olemassa. Ricœurin mielestä historiallisissa narratiiveissa ilmenevät samat elementit kuin fiktiivisissä. Fiktio puolestaan perustuu aina jotenkin todellisuuteen.

⁴⁵ Konfiguraation tasolle sijoittuvat Ricœurin tarkastelut historiankirjoituksen teemasta. Ricœur haluaa osoittaa, kuinka myös historiankirjoitus on kertomuksellista. Historiatieteelle on esitetty erilaisia malleja. Karl Hempel on esittänyt nomoteettisen (vastakohtana idiografiselle eli yksittäiseen tapaukseen perustuvalla mallilla) peittävän lain mallin, joka esittää, miten historiallisen selittämisen tulee perustua säännöllisyyden ideaan. Sen tulee edetä esittämällä tietyn tapahtuman C olevan syynä sitä seuraavalle tapahtumalle E. Tapahtuma C nähdään tapahtuman E kausaalisenä syynä ja jokin laki, jonka tapauksiksi tapahtumat C ja E voidaan osoittaa, yhdistää nämä kaksi tapahtumaa. Tätä mallia kutsutaan peittävän lain malliksi. Mallissa oleellista on selittäminen. Selittäminen kuuluu konfiguraatioon. Se mallittaa kirjoituksen sisäistä rakennetta. Malli on preskriptiivinen: se kertoo, millainen historiankirjoituksen tulee ideaalitapauksessa olla.(*TNI*,112-3)

Ricœurin perustelee negatiivisesti historiankirjoituksen kertomuksellisuutta kritisoidulla peittävän lain mallilla. Ymmärtämiseen perustuva traditio on Hempelin mallille vastakkainen ja sen nomoteettinen malli sulkee ulkopuolelleen. von Wrightin kvasikausaalinen malli tuo uuden näkökulman, päämääriin suuntautuneen teleologisen selittämisen. Malli lähentää ymmärtämisen ja selittämisen traditioita. von Wrightin sanojen mukaan “tullakseen teleologisesti selitettäväksi, voidaan sanoa, käyttäytymisen on ensin tultava intentionaalisesti ymmärretyksi.”(von Wright 1971,121). Dantonin malli narratiivisista lauseista puhuu narratiivisen ymmärtämisen puolesta historiallisessa selittämisessä. Sen mukaan historiallisten narratiivien lauseet tulevat ymmärretyiksi vain niitä edeltäviin ja seuraaviin nähden. Tästä esimerkki on lause “*Rameaun veljenpojan kirjoittaja syntyi 1817*”. Kertomukseen tulee kaikista vaihtoehdoista ne lauseet, joilla on selittävää signifikanssia. Muut mahdolliset lauseet jäävät ulkopuolelle. Kertomuksella on Dantonin mukaan sisäistä selittävää voimaa; “narratiivi, joka epäonnistuu selittämisessä, on vähemmän kuin narratiivi”(TNI,148). Termin konfiguraatio Ricœur on lainannut Louis Minkiltä, joka puhuu konfiguraationaalisesta aktista. Hän tarkoittaa, että tullakseen kirjoitetuksi, tapahtumat on ensin nähtävä kokonaisuutena, vasta sitten ne voidaan kirjoittaa. Historia ei ole Minkille tarinoiden kirjoittamista, vaan uudelleen kirjoittamista (*ibid.*,157). Hayden Whiten ja Paul Veynen teesejä seuraten Ricœur päätty esittämään, että historiallinen selittäminen on juonellistamista. Historiallisen selittämisen muoto on luonteeltaan autonominen. Historioitsijan tehtävänä on toimia tuomarina (arbiter).

Mythos Ricœurin narratiiviteoriassa on se, minkä avulla Augustinuksen *distentio animi* on yhdistettävissä kokonaisuudeksi. Ricœurin oma versio mythoksesta on *juonellistaminen* (*emplotment, mise-en-intrigue*). Juonellistaminen yhdistää tarinan eri osat ymmärrettäväksi kokonaisuudeksi. Aristoteles esittää runousopissaan mahdollisimman yhtenäisen, mahdollisen ja todennäköisen juonen olevan paras (Aristoteles 1997,168-9). Ricœurin mukaan eheys jää saavuttamatta; juonen alle kerääntyy epäyhtenäisiä aineksia. Mythos tarkoittaa Aristoteleella asioiden esittämistä. Ricœur kutsuu samaa asiaa kertomukseksi. Juonellistamisessa epäyhtenäiset, toisistaan loogisesti riippumattomat osat kootaan yhdeksi ymmärrettäväksi kokonaisuudeksi. Ricœur kuvaa kokonaisuutta termillä *discordant concordance* (riitasointujen sopusointu) heterogeenisten osien synteesi. Synteettistä juonessa on sen pyrkimys muodostaa kokonaisuus, jolla on sopiva laajuus. Heterogeenistä taas ovat juonen sisäiset yhtenäisyyttä uhkaavat tekijät. Juonellistamista on näiden epäsopusointuisten episodien järjestämistä ymmärrettäväksi kokonaisuudeksi: "Komposition taito koostuu tämän riitasointuisuuden saamisesta vaikuttamaan sopusointuiselta."⁴⁶

Jos *mimesis*₁ on esiymmärryksen taso, *mimesis*₂ on selittämisen taso. Selittäminen historiakirjoituksessa kuuluu tälle tasolle. Samoin fiktiivisten kirjoitusten strukturalistinen selittäminen. *Mimesis*_{2:n} taso on metodologinen taso.

Siirtymä *mimesis*₁:stä *mimesis*₂:een on Ricœurin sanoin paradigmaattisten tapahtumien yhdistäminen syntagmaattiseksi kertomukseksi. Yhteen tuova akti on ajatus tai kantilainen reflektiivinen arvostelma. Kantin mukaan imaginaatio saattaa yhteen järjen erottamat käsitteet. Koko tarina muodostaa yhden ajatuksen, joka on temporaalinen. (TNI,64-8)

*Mimesis*₁ ja *mimesis*₂ eivät riitä vielä riitä kuvaamaan praksiksen jäljittelyä tyhjentävästi. Kolmas taso, *mimesis*₃ eli *refiguraatio*, on komplementaarinen *mimesis*_{2:n} suhteen. *Mimesis*₂ on luonteeltaan yhtenäiseksi juoneksi tekemistä. Tarina kuitenkin halutaan kertoa jollekulle. Kertomuksen vastaanottaminen, lukeminen tuo refiguratiiivisen ulottuvuuden. Tarina saa joka lukukerralla uuden muodon. Gadamerin hermeneutiikassa selittäminen ja ymmärtäminen vaativat rinnalleen kolmannen kategorian, soveltamisen. *Subtilitas applicatio subtilitas intelligendin* ja *subtilitas explicandin* rinnalla vasta täydentää hermeneuttisen teorian.

⁴⁶ "the art of composition consists in making this discordance appear concordant"(TNI,43)

Gadamer halusi erottaa nämä kolme hermeneuttista ulottuvuutta metodeista. Siksi hän puhuu *subtilitasista*. Hän tarkoittaa sillä mielen hienovaraista kykyä, jonka kohdalla ei voida puhua ankarasta menetelmästä. Ricœurin kolme mimesistä vastaavat Gadamerin kolme *subtilitasia*. Prefiguraatiota, esiyymmärrystä vastaa *subtilitas intelligendi*. Konfiguraatiota, selittämistä vastaa *subtilitas explicandi*. Refiguraatio vastaa Gadamerin käsitettä soveltaminen, *subtilitas applicatio*.(Clark 1990,175)

Mimesis:issa tarina ja sen kuulija tai lukija kohtaavat. Tekstin maailma ja lukijan elämismaailma kohtaavat; tekstin maailma kohtaa lukijan todellisen, temporaalisen todellisuuden. Kohtaaminen on Ricœurin mukaan gadamerilainen "horisonttien yhteensulautuminen". Se on luova tapahtuma. Ricœurin mukaan yhteensulautuminen on mielikuvituksen (*productive imagination*) työtä. Mielikuvituksella on eri tehtävä Ricœurin mimesisteoriassa konfiguraatiossa ja refiguraatiossa. Konfiguraatiossa se yhdistää yhteensovittamattomilta vaikuttavat osat. Refiguraatiossa se yhdistää lukijan elämismaailman ja tekstin maailman.

Kosmologinen maailman aika ja tarinan sisältämä fenomenologinen aika voivat kohdata kertomuksessa. Ricœurin mukaan "kertomuksellisuus vastaa ajallisuuden aporetikkaan ja on yhteneväinen sen kanssa."⁴⁷ Mielikuvitus ratkaisee poeettisesti (luovasti) fenomenologisen ja kosmologisen ajan aporian.

Referenssin käsite ei tässä enää tarkoita samaa kuin referenssi Fregen naiivin realismin mielessä. Lukutapahtumassa tapahtuva tekstin merkityksen refiguraatiossa tapahtuva tekstin maailman avautuminen on mielikuvituksen työtä. Lukemisessa tekstin maailma yhtyy lukijan todelliseen maailmaan. Teksti viittaa todellisen maailman sijaan "mielikuvitusmaailmaan". Sen referenssi on produktiivinen.(TNIII,158-9)

⁴⁷ "narrativity responds and corresponds to the aporetics of temporality"(TNI,84)

3.5 Itseymmärrys tekstin hermeneutiikan momenttina

Tekstin hermeneutiikassa itseymmärrys ei ole enää suoraa eideettistä analyysiä kuten eksistentiaalisessa fenomenologiassa. Hermeneuttinen reflektio on konkreettista ja suuntautuu ulkoisiin merkityksiin. Tekstin hermeneutiikassa itseymmärrys saavutetaan lukemalla tai tulkitsemalla tekstiä.

Ricœurin tekstin hermeneutiikan teoria itseymmärryksestä tekee merkittävän alkuhuomautuksen. Ricœur haluaa itseymmärryksen teoriassaan erottaa itseymmärrystä edeltävän *egon* itseymmärryksen *itsestä*. Ymmärtäminen on se, joka tekstin paljastavan voiman avulla *egolle* itsen.(RR,97) Itseymmärrys on Ricœurin mukaan on *konstitutiivinen* suhteessa itseen. Itseys on tulos kiertotiestä kulttuuristen merkkien kautta. *Egon* esitiedollinen suhde itseensä ei Ricœurin mukaan ole tiedollista itseymmärrystä.

Toinen tärkeä idea on, että itseymmärrys on osa tekstin ymmärtämistä. Idea muistuttaa kantilaista käsitystä, jossa tietoisuuden aktit sisältävät aina viittauksen siihen, kenen tietoisuuden tiloista on kyse. "Minä ajattelen" on mukana jokaisessa ajatuksessa. Kantin mukaan suoraa yhteyttä subjektiin ei ole, vaan subjekti jää transkendentaaliseksi, mahdollisuuksien ehtoja koskevaksi.

Kantin idean mukainen viittaussuhde on Ricœurin mukaan tekstillä ja diskurssilla yleensä. Diskurssi ja siten myös teksti sisältävät viittauksen tekijäänsä. Puheaktiteorian mukaan kaikki lauseet sisältävät implisiittisesti viittauksen puhujaan. Ricœur käyttää hyväkseen tätä ideaa teoriassaan. Teksti viittaa sekä kirjoittajaansa että vastaanottajaan. Ricœurin tekstin hermeneutiikan mukaan lukiessa – eli tulkittaessa tekstin avaamaa maailmaa – ymmärretään myös itseä.

Ricœur argumentoi, että "teksti on väline, jonka avulla ymmärrämme itseämme."⁴⁸ Ymmärrämme itseämme vain välillisesti, ei Descartesin ja Husserlin itselleen subjektin läpinäkyvyyden periaatteen mukaisesti. Ricœurin teoria itseymmärryksestä on siis subjektin hämäryyden tai läpinäkymättömyyden (*opacité*) periaatteen mukainen. Subjektin

⁴⁸ "le texte est la médiation par laquelle nous nous comprenons nous-même"(TA,115)

läpinäkymättömyyden periaate tarkoittaa, että subjektiin ei suoraan päästä käsiksi, vaan on kuljettava pitkä reitti radikaalista heikennettyyn subjektiin. Aihetta käsiteltiin hermeneutiikan ja fenomenologian suhdetta koskevassa luvussa 2.4. Ricœurin kiertotieksi kutsuma pitkä reitti kulkee kulttuuristen merkkien kautta:

“Omaksumisella ymmärrän sitä, että tekstin tulkinta päättyy sellaisen subjektin itsetulkintaan, joka siitä lähtien ymmärtää itseään paremmin, ymmärtää itseään eri tavoin tai ylipäänsä alkaa ymmärtää itseään. Tämä tekstin ymmärtämisen päättyminen itsensä ymmärtämiseen luonnehtii sellaista reflektiivistä filosofiaa, jota olen useissa tilaisuuksissa kutsunut konkreettiseksi reflektioksi. Hermeneutiikka ja reflektiivinen filosofia ovat tässä kohdin korrelatiivisia ja vastavuoroisia. Yhtäältä itseymmärrys kulkee kulttuurin merkkien, joissa se itse itseään dokumentoi ja muotoilee, ymmärtämisen kiertotien kautta; toisaalta tekstien ymmärrys ei ole itse oma tavoitteensa, se välittää sellaisen subjektin suhdetta itseensä, joka ei löydä välittömän reflektion oikotiellä oman elämänsä merkitystä. Täten on sanottava yhtä suurella painolla, että reflektio ei ole mitään ilman merkkien ja teosten välitystä ja että selittäminen ei ole mitään, ellei se sisälly välittävänä tekijänä itseymmärryksen prosessiin. Lyhyesti, hermeneuttisessa reflektiossa – tai reflektiivisessä hermeneutiikassa – itsen ja merkityksen konstituutiot ovat samanaikaiset”⁴⁹

Sitaatissa näkyy jälleen hermeneutiikan yhteys reflektiiviseen filosofiaan. Nähdäkseni tässäkin on taustalla kantilainen idea, jonka mukaan kaikki merkityksellinen sisältää viittauksen itseen, siis itseymmärryksen momentin. Itseymmärryksen päättyminen on samassa mielessä oltava tekstin teorian momentti.

Teksti on siis konstitutiivinen suhteessa itseen. Itseys rakentuu siis Ricœurin mukaan tekstinomaisesti. Itseys rakentuu kertomuksellisesti. Ricœur puhuu narratiivisesta identiteetistä.

Ricœurin tekstin teoria toteaa itsen alisteiseksi tekstin tulkinnalle. Mitä toteamus tarkoittaa tai mitä se sisältää, Ricœur käsittelee narratiiviteoriaansa jatkavassa itsen hermeneutiikassa. Narratiiviteoriassaan hän käsitteli historian ja fiktion referenssien yhteneväisyyttä. Hän pyrki osoittamaan, kuinka molempien referenssi on tekstin avaama ajallinen, osittain todelliseen maailmaan perustuva mielikuvitusmaailma. Näiden kahden kertomustyyppin referenssit ovat

⁴⁹“Par appropriation, j'entends ceci, que l'interprétation d'un texte s'achève dans l'interprétation de soi d'un sujet qui désormais se comprend mieux, se comprend autrement, ou même commence de se comprendre. Cet achèvement de l'intelligence du texte dans une intelligence de soi caractérise la sorte de philosophie réflexive que j'ai, à diverses occasions, appelée réflexion concrète. Herméneutique et philosophie réflexive sont ici corrélatives et réciproques. D'un côté, la compréhension de soi passe par la détour de la compréhension des signes de culture dans lesquelles le soi se documente et se forme; de l'autre la compréhension du texte n'est pas à elle-même sa fin, elle médiatise le rapport à soi d'un sujet qui ne trouve pas dans le court-circuit de la réflexion immédiate le sens de sa propre vie. Ainsi faut-il dire, avec une égale force, que la réflexion n'est rien sans la médiation des signes et des œuvres, et que l'explication n'est rien si elle ne s'incorpore à titre d'intermédiaire dans le procès de la compréhension de soi; bref, dans la réflexion herméneutique – ou dans l'herméneutique réflexive – la constitution de soi et celle du sens sont contemporaines.”(ibid.,152)

ristikkäisiä: ne lainaavat aina välttämättä toisiltaan. Ricœurin mielestä parhaiten ristikkäisreferenssi ilmenee narratiivisessa identiteetissä. Sillä hän viittaa identiteetin historiallisuuteen. Narratiivinen identiteetti sisältää kaksi puolta, identiteetin samuutena (*idem*) ja identiteetin itseyytenä (*ipse*). Jaottelusta käsin Ricœur teki tekstin teoriaansa perustuvan “itsen hermeneutiikan”. Itsen hermeneutiikan tehtävä on selvittää, mitä on itseymmärryksen ja mitä ehtoja itseyttä tutkivan hermeneutiikan on täytettävä.

4 Tekstin hermeneutiikka *itsen* hermeneutiikkana

Teoksessa *Soi-même comme un autre* teema on itseys. Johtoajatus on sama, mikä Ricœurillä on ollut Husserlin *Ideen I:n* kääntämisestä lähtien: subjektin välittömän itsetietoisuuden kritiikki ja tekevän subjektin asettaminen ajattelevan subjektin tilalle. Itsen hermeneutiikan ensimmäinen tehtävä on osoittaa Cogito tyhjäksi käsitteeksi. Käsittelin aihetta jo luvussa 2.2. Cogitolla on filosofista arvoa vain, kun se on ensin asetettu ainoaksi lähtökohdaksi tietämiselle ja sen jälkeen osoitettu "suureksi illuusioksi" (SA,15).

Kysymystä itseystä Ricœur käsittelee narratiivisen identiteetin ja persoonallisen identiteetin käsitteiden avulla. Kieli on Ricœurin mukaan se, jonka avulla puhumme itsestä (Reagan 1996,75). Itseyttä on analysoitava siis kielellisten narratiivista ja persoonallista identiteettiä koskevien analyysien kautta. Ricœur aloittaa itseysten ja identiteetin käsittelyn itsen ja minän erottamisesta, johon päätyi jo tekstin hermeneutiikkaa käsittelevissä teksteissään. Toisin sanoen erotetaan minä (*ego*), joka edeltää tekstiä, itsestä, jonka teksti tuottaa (ks. 3.5). Itseymmärrykseen kuuluu ymmärrys itsen konstituoimisesta. Siksi Ricœur kutsuu tieteenalaa, joka esittää tämän mahdollisuuden ehdot ja rakentaa niistä teorian itseystä, itsen hermeneutiikaksi.

Itsen hermeneutiikka on Ricœurille tieteenala, joka kertoo, millainen itseyttä tutkivan tieteen on oltava. Itsen hermeneutiikan on täytettävä kolme ehtoa ollakseen mahdollinen. Ensimmäisen ehdon mukaan reflektion on kuljettava kiertotie kielellisten analyysien kautta. Ne kertovat, kuinka on mahdollista viitata sellaisiin olioihin kuin persoona tai itse. Toiseksi sen on erotettava sanan "identiteetti" kaksi merkitystä: identiteetti itseystenä ja identiteetti samuutena. Kolmanneksi sen on käsiteltävä itseysten ja sitä konstituoivan toiseuden suhdetta. Itsen hermeneutiikan on kolmen lähtökohtansa – analyysin kiertotietä kulkevan reflektion, itseysten ja samuuden sekä itseysten ja toiseuden dialektiikan – paljastamisen avulla annettava kysymykseen "kuka?" vastaus "itse"⁵⁰. (SA,26)

⁵⁰ Hannah Arendt erottaa teoksessaan *The Human Condition* teot (*action*) työstä ja sen kahdesta aspektista (*labor, work*). Hänen mukaansa itseys paljastuu tekojen ja sanojen myötä: "Teot ja puhe ovat niin läheisessä suhteessa, koska alkuperäisen ja erityisen inhimillisen teon täytyy yhtäaikaan sisältää vastaus kysymykseen, joka kysytään kaikilta muukalaisilta: "Kuka sinä olet?" Sen paljastaminen, kuka joku on implisiittisenä sekä hänen sanoissaan että teoissaan. ("Action and speech are so closely related because the primordial and specifically human act must at the same time contain the answer to the question asked of every newcomer: "Who are you?"

Itseymmärrys on Ricœurin mukaan tulkinta. Siksi itseiden tutkiminen on hermeneutiikan tehtävä. Tulkinta itsestä on edellä kuvatun kolmen ehdon paljastamista. Kehittynyt itseymmärrys edellyttää näiden kolmen ehdon täyttämistä.

4.1 Kiertotie kielellisten analyysien kautta

Välitöntä itsesuhdetta ei Ricœurin mukaan voi sellaisenaan hyväksyä, koska siitä on tehty relevantteja kielellisiä analyyskejä. Itseymmärryksen on otettava ne huomioon. Ricœur yhdistää analyysit tekemisen teemaan. Ricœur haluaa vastauksen kysymykseen, millä perusteilla teot ovat luettavissa jonkun tekemiksi.

Ricœurin itseyttä koskevat kielelliset analyysit alkavat huomiosta, että kieli on erottanut meille "itsen" "minästä". Ricœurille se tarkoittaa autonomisen subjektin korvaamista reflektion tuottamalla itsellä. Ricœurin mukaan "minä" voi viitata vain ensimmäiseen persoonaan. "Itse" puolestaan voidaan nähdä muodoltaan refleksiivisenä ja pätevän kaikkiin persooniin, jopa "persoonattomiin" persooniin kuten "ne" tai "tämä". Tässä eri kieliopit eroavat, ranskan itse -pronominin *soi* on ajateltu viittaavan ainoastaan kolmanteen persoonaan, mutta jos se rinnastetaan *se* -pronomiiniin, huomataan senkin toimivan refleksiivisesti muiden kielten itse -pronominien tavoin, samalla tavoin kuin saksan *Selbst* ja englannin *self*. Kielen taipumus nominalisoida sanoja vahvistaa pronominin "itse" persoonatonta ja refleksiivistä luonnetta, tästä esimerkki englannissa *the self* ja ranskan *le soi*. (SA, 11-2)

Pronomini "minä" on Ricœurin teoriassa ongelmallinen. Hän ei mainitse sillä olevan samanlaista taipumusta nominalisoitua kuin pronominillä "itse". Filosofiasa ja etenkin psykologiassa puhutaan "minuudesta" nominatiivisessa mielessä. Ricœur kuvaa "minää" tyhjäksi käsitteeksi, joka saa merkityksen vasta kun sitä käytetään. Idean hän lainaa Husserlin ja Peircen analyyseistä. Heidän analyyseisensä mukaan pronomini "minä" viittaa aina

This disclosure of who somebody is, is implicit in both in his words and his deeds") (Arendt 1989, 178). Ricœur tunnustaa lainanneensa Arendtin idean, jonka mukaan itseys on vastaus kysymykseen "kuka?". Vastaus syntyy

käyttäjäänsä. Se voi saada joka kerta eri merkityksen. Tämän tyyppisiä pronomineja Ricœur kutsuu matkustajiksi (*voyageur*) tai *shiftereiksi*. Pronominia käytettäessä tapahtuvaa merkityksen kiinnittymistä Ricœur kutsuu ankkuroitumiseksi. (*ibid.*,65) Ricœur ei puhu *minuudesta* nominaalisessa muodossa. Ricœurille “minä” on aina tyhjä, viittaustyökalu, jolla ei ole mitään muuta arvoa. Minä eroaa Ricœurin teoriassa tässäkin mielessä itsestä. Tässä toistuu hieman eri muodossa sama idea kuin edellä, kun Ricœur erotti itsen *egosta*.

Itseyden kielellinen lähestyminen avaa mahdollisuuden lähestyä itseä ensimmäisen ja kolmannen persoonan näkökulmista. Itse näyttäisi olevan jotain, joka sisältää nämä molemmat näkökulmat. Itse voidaan käsittää ensi sijassa näiden yhdistelmäksi siinä mielessä, että sanalla “itse” jokin, joka voi käyttää ensimmäistä persoonaa, voi viitata itseensä myös kolmannen persoonan näkökulmasta. Itseymmärryksen itse viittaa ymmärryksen suuntaan tai sen kohteeseen. Ricœur on mielestäni oikeassa väittäessään, että itseys konstituoituu itseymmärryksen myötä. Mutta kysymykseen, mitä itseys alkuperäisesti on, Ricœur ei vastaa. Tällä viitataan “alkuperäiseen itseen”, josta esimerkiksi Jung puhuu analyyttisessä psykologiassaan. Nämä kaksi käsitettä ovat hankalasti sovitettavissa yhteen.

Yleisen arkikielen analyysin lisäksi itsen hermeneutiikan on Ricœurin mukaan huomioitava analyyttisen kielifilosofian semanttiset ja pragmaattiset analyysit itseystä, persoonuudesta ja tekemisestä. Tulevissa analyyseissä Ricœur soveltaa teorioita omaan itsen hermeneutiikkaansa. Seuraavassa käyn läpi Ricœurin analyysin pääpiirteet.

Kielellisen analyysin alin taso, jolta Ricœur lähtee, on identifioimisen taso. Identifioimisen Ricœur määrittelee seuraavasti: “Identifioiminen tarkoittaa, että voi tehdä toiselle tunnetuksi samantyyppisten asioiden joukosta sen, *mistä* on aikomus puhua.”⁵¹ Alimmalla tasolla identifioiminen ei vielä ole identifioimista itseksi, vaan joksikin. (*ibid.*,39)

Identifioiminen edellä esitetystä mielessä on yksilöimistä. Yksilöiminen on erottamista; se on luokittelun käänteisoperaatio – luokittelussahan pyritään häivyttämään yksilöllinen. Yksilöön viitatessa käytetään “yksilöimisoperaattoreita”, joita analyyttinen kielifilosofia on erottanut

Arendilla kertomuksena henkilön toiminnasta; toiminta synnyttää itsestään kertomuksia, jotka kertovat, kuka henkilö on (*ibid.*,184).

⁵¹ “Identifier quelque chose, c’est pouvoir faire connaître à autrui, au sein d’une gamme de choses particulières du même type, celle dont nous avons l’intention de parler”.

kolme: Yksi “yksilöimisoperaattorimuoto” ovat määrätyt kuvaukset, joissa tiettyjen ominaispiirteiden avulla viitataan tiettyyn henkilöön (esimerkiksi “ensimmäinen kuussa käynyt ihminen”). Toinen tapa viitata yksilöön on käyttää erisnimiä. Kielen indikaattorit, kuten demonstratiivipronominit tai ajan ja paikan adverbis, ovat kolmas tapa yksilöidä. Kahdesta jälkimmäisestä tavasta kumpikaan ei tuo esille mitään tietoa viitatus henkilön ominaisuuksista. Jälkimmäisin tapa yksilöidä perustuu niiden ominaisuuteen viitata puhujaan. (*ibid.*,40-42)

Mikään edellisistä yksilöimisoperaattoreista ei viittaa tiettyyn persoonaan. Ricœur ratkaisee ongelman P.F. Strawsonin jaottelulla, jonka mukaan on olemassa ainoastaan kahdenlaisia perusyksiköitä (*basic particulars*), joihin viitataan: esineet (*things, physical objects*) ja persoonat (*persons*). Esineelle voidaan osoittaa jokin spatiotemporaalinen sijainti. Persoonalla on myös spatiotemporaalinen sijainti, joka on sama kuin sen ruumiin sijainti. Persoonaa kuuluu siis identifikaation ongelman piiriin.

Henkilöt eroavat sekä Strawsonin että Ricœurin mielestä esineistä perustavanlaatuisesti, koska niillä on kahdenlaisia ominaisuuksia: fysikaalisia ja mentaalisia. Henkilöt ovat Strawsonin teoriassa perusyksiköitä kuten esineet, joilla on ainoastaan fyysisiä ominaisuuksia. Jos referentillä on yhtä aikaa molemmat ominaisuudet, vältetään myös dualismilta, jossa on erotettu ideaalinen tai mentaalinen ulottuvuus, kuten puhdas tietoisuus tai sielu fyysisistä ulottuvuudesta. Strawsonin mallissa referenttejä on yksi, mutta sillä on kahdenlaisia perustavia ominaisuuksia (*ibid.*,50). Mallilla on yhteys fenomenologisen tradition eletyn kehon käsitteeseen, jota Ricœur käyttää kehittääkseen ja hyödyntääkseen Strawsonin ideaa. Käsittelen aihetta itsen ontologiaa käsittelevässä luvussa 4.3.

Strawsonin analyysissä identifikaatio on tunnistamista samaksi (*idem*). Hänen analyysistään puuttuu itseyyden (*ipse*) näkökulma. (*ibid.*,45) Strawsonin mallissa jää selittämättä Ricœurin mukaan se, miten on mahdollista, että persoonat säilyttävät ensimmäisen persoonan perspektiivin, vaikka heihin silloin voidaan viitata kolmannessa persoonassa ja ne itse viittaavat toiseen persoonaan.

Strawsonin teorian ongelman Ricœur yrittää ratkaista jo edellä esitetyn puheaktiteorian avulla. Puheaktiteoria on sekä analyttisen että pragmaattisen filosofian perillinen. Aiemmin on

viitattu diskurssin tapaan viitata sekä puhujaan että puhuteltavaan. Puheaktiteorian avulla voidaan selittää kielen viittaaminen puhujaan, puhuteltavaan ja tilanteeseen. Puheaktiteorian käsite “interlokutionäärinen akti” kuvaa tilannetta, jossa joku sanoo jotakin jollekulle. Puheaktiteorian avulla Ricœur siirtyy semantiikan tasolta pragmatiikan tasolle. Puheaktiteorian mukaan lause on yhtäaikaan merkitys ja teko. Esimerkiksi “minä lupaan sinulle” lauseen sanominen on samalla lupauksen tekeminen. Lauseita, jotka ovat yhtäaikaan merkitys ja teko, Austin kutsui performatiiviksi. Hän erotti ne aluksi tavanomaisista lauseista, joita hän kutsui konstatiiviksi. Austin huomasi erottelun tehtyään, että konstatiiviksi kutsutut lauseet sisältävät implisiittisesti performatiivisen ulottuvuuden, koska niihin voidaan lisätä prefiksinomaisesti lause “minä myönnän todeksi, että” muuttamatta lauseen merkitystä. Kaikki lauseet ovat performatiivisia – eli tekoja⁵². Ricœur lisää Austinin teoriaan idean, että puheaktit viittaavat tilanteeseen ja persooniin.

Itsen hermeneutiikan kannalta puheaktiteoriassa on tärkeää sen kyky selittää, kuinka kielen käyttötilanteissa viitataan ensimmäiseen ja toiseen persoonaan. Puhuja viittaa itseensä ja osoittaa puheensa kuulijalle. Puheaktiteoria tuo esille itseyden aspektin, mitä Strawsonin teoria perusyksiköistä (*basic particulars*) ei kyennyt kuvaamaan. Ricœur huomauttaa, että puheaktiteoria kuvaa ainoastaan sinä–minä -tilannetta. Siitä puuttuu kolmannen persoonan aspekti. Strawsonin teoria puolestaan kykenee tuo selittämään.

Ricœur haluaa säilyttää persoonuuden teoriassaan sekä ensimmäisen että kolmannen persoonan aspektit. *TNIII*:ssa hän esitti nyt-hetken olevan koetun nyt-hetken ja indifferentin kosmologisen hetken yhdistymä. Reflektiivinen lausahdus ja kehon sijainti muodostavat nyt-tälle Ricœurin mukaan paralleelin kuvion. Kuviossa kehon sijainti ja refleктоiva subjekti katsotaan samaksi. Ankkuroitumisessa säilyvät myös kaksi näkökulmaa. Ensimmäinen ja kolmas persoona, *idem*- ja *ipse*-identiteetti, yhdistyvät Ricœurin mukaan narratiivisessa identiteetissä. (SA,69-70)

Analyttinen filosofia on käsitellyt myös sitä, millä perusteilla jokin tapahtuma lasketaan teoksi. Ricœurin mukaan kysymys “kuka?” on analyttisessä filosofiassa liitetty tekemisen selittämisessä kysymyksiin “mikä?” ja “miksi?”. Näillä kysymyksillä voiaan erottaa teot

⁵² Ks. lisää Austin 1962.

muista tapahtumista maailmassa. On siis kysyttävä “mitä?” tai “mikä?”. Jotta voitaisiin vastata näihin kysymyksiin, on kysyttävä “miksi?”.

Teko on selitetty analyyttisessä filosofiassa intentionaalisesti tai kausaalisesti. Fysikaaliset tapahtumat selitetään kausaalisesti tai funktionaalisesti. Tekojen selittämisessä on tosin kiistelty, tulisiko ne selittää intentionaalisesti vai kausaalisesti⁵³.

Ricœur käsittelee intention tematiikkaa Elisabeth Anscomben, Donald Davidsonin ja G.H. von Wrightin analyysien avulla. Ne pyrkivät sanomaan, kuinka tulee selittää tarkoituksellinen teko. Teolla on jokin intentio. Ricœurille olennaisin tarkoituksellisen teon kriteeri on, että se on ennakoitua. Ricœur tekee tästä antisipaation momentista mielenkiintoisen huomion vertaamalla Davidsonia edellä käsiteltyyn Augustinuksen *intention* ja *distention* dialektiikkaan:

“Davidson tarkastelee itse tilannetta, jossa kirjoittaessani sanaa ennakoin seuraavan kirjaimen kirjoittamista kirjoittaessa senhetkistä kirjainta. Kuinka tässä tapauksessa voi välttää muistamasta Augustinuksen esimerkkiä? Koko *intention* ja *distention* ajallisuutta konstituiva dialektiikka on tässä tiivistettynä: pidän runoa kokonaisena mielessäni tavatessani säe säkeeltä, tavu tavulta. Ennakoitu tulevaisuus siirtyy nykyisyyden kautta menneisyyden suuntaan.”⁵⁴

Sitaatista voisi päätellä, että antisipaatio Ricœurillä vastaa jollain tavalla fenomenologista aikatietyisyyttä. Protention käsite on analoginen antisipaation käsitteen kanssa. Voidaanko syiden kategoria rinnastaa samalla tavalla kosmologisen ajan idean kanssa, sitä Ricœur ei kerro.

⁵³ von Wright (1971) erottaa teon intentionaalisen selityksen kausaalisesta sillä, että hän määrittelee teon ja intention yhteyden loogiseksi tai käsitteelliseksi. Teon kausaalinen selitysmalli lukee intentiot, motiivit, halut, päätökset teon syiksi. Kausaalisessa selityksessä ei ole välttämättä loogista riippuvuutta. Intentio tulee von Wrightin mukaan ymmärtää loogisesti ja intention tulkitseminen kuuluu siten eri kategoriaan kuin kausaalinen selittäminen. Hän yhdistää kaksi perinteistä tapaa selittää, kausaalisen ja teleologisen. Intentionaalinen selitys näyttää kausaaliselta mutta sisältää teleologisen mallin “jotta” -rakenteen. Se on von Wrightin termin kvasi-kausaalinen. Kausaalisen ja teleologisen dimension erottaminen on muutenkin hankalaa, koska myös esimerkiksi kasvin kasvamisen voi nähdä jonkin tavoitteen saavuttamisena. von Wright kutsuu tällaista kvasi-teleologiseksi selitykseksi.(95-6)

Tärkeätä Ricœurin projektin kysymykseen “kuka?” vastaamisen kannalta, on näiden kahden selitysmallin erottaminen. Teko on intentionaalinen.

⁵⁴ “Davidson considère lui-même le cas où, écrivant un mot, j’anticipe l’action d’écrire la lettre suivante tout en écrivant la lettre présente. Comment ne pas évoquer à cette occasion, l’exemple d’Augustin ? Toute la dialectique de l’*intention* et de la *distention*, constitutive de la temporalité elle-même, s’y trouve résumée : je vise le poème en son entier tout en épelant vers après vers, syllabe après syllabe, le futur anticipé transitant à travers le présent en direction du passé révolu.”(SA,103)

Nämä kielelliset analyysit selittävät Ricœurin mukaan, kuinka voidaan viitata sellaisiin olioihin kuin henkilö/persoonaa. Oleellista on, kuinka voidaan osoittaa heidän ominaisuuksiksi sekä psyykkiset että fyysiset ominaisuudet. Yhtä oleellista on, kuinka myös teot voidaan lukea henkilöiden/persoonien tekemiksi.

Analyttinen filosofia on käsitellyt ongelmaa, kuinka voidaan joku teko lukea jonkun tekemäksi. Ricœur kutsuu tätä askription ongelmaksi (*ascription*) (SA, 107).

Ricœur kysyy, voidaanko teot lukea jonkun tekemiksi samalla tavalla kuin psyykkiset ominaisuudet jonkun psyykkisiksi ominaisuuksiksi (*ibid.*,118). Tästä seuraa edelleen, että on vastattava kysymykseen: “mitä tarkoittaa kyky tehdä“(*ibid.*,124). Kysymyksen vastaus on Ricœurille eletty keho “minä kykenen“ -muodossa. Eletyn kehon tematiikkaa käsitellen itsen ontologiaa käsittelevässä luvussa 4.3.

4.2 Identiteetti itseytenä ja samuutena

Itsen hermeneutiikan toinen tehtävä on Ricœurin mukaan erottaa sanan ‘identiteetti’ kaksi merkitystä: identiteetti samuutena ja identiteetti itseytenä. Ricœurin mielestä erottelua kuvaavat parhaiten latinan sanat *idem* (sama) ja *ipse* (itse), koska muiden kielten kyvyt kuvata erottelua vaihtelevat. Erityisesti analyttisen filosofian persoonuutta koskeissa keskusteluissa identiteetti on käsitetty ainoastaan samuutena. Sanan “identiteetti“ itseyden aspekti on peittynyt.(SA,12-3)

Identiteetti samuutena sisältää Ricœurin mukaan kaksi toisiinsa redusoimattomia puolta: numeerisen ja kvalitatiivisen identiteetin. Ensimmäisellä hän tarkoittaa 2-*n* kertaa tapahtuneen seikan laskemista “yhdeksi ja samaksi asiaksi“ (ei moneksi eri asiaksi). Se on siis “saman uudelleen identifioimista“. Kvalitatiivinen identiteetti on luonteeltaan semanttinen, kaksi eri asiaa ovat niin samanlaisia, että ne voidaan korvata toinen toisella “ilman semanttista menetystä“. Kaksi asiaa ovat kuitenkin vain *samanlaiset*, eivät sama asia.(SA,140-1)

Samuuden kaksi muotoa, numeerinen ja kvalitatiivinen, eivät riitä Ricœurin mukaan selittämään tyhjentävästi samuuden käsitettä. Samuuteen liittyy näiden lisäksi jatkuvuus (*continuité ininterrompu*) eli ajassa pysyvyys (*permanence dans le temps*). Kvaliteetti ja kvantiteetti ovat Kantin luettelemia kategorioita. Myös ajassa pysyvyydellä on Ricœurin mukaan vastine Kantin teoriassa: substanssin kategoria. Kantilla substanssi ei ole olioiden ominaisuus, vaan transkendentiaalinen kategoria, jonka avulla subjekti kykenee havaitsemaan muutokset olioissa. Pysyvyys ajassa on siis sukua substanssin kategorialle. Tässä mielessä se on numeerisen identiteetin mahdollisuuden ehto. (*ibid.*,141-2)

Samuuden Ricœur liittyy itsen hermeneutiikassa vahvistamiseen, koska “vahvistaminen on identiteetin uudelleen merkitsemistä”⁵⁵. Lauseen mukaan vahvistaminen on toistoa. On kuitenkin kyseenalaista, vaatiiko toisto yleistämistä vai yleistäminen toistoa. Siksi Ricœurin käsityksestä samuudesta voidaan todeta ainoastaan, että se on hermeneutiikan yleisen kannan mukainen. Tällä tarkoitan, että vahvistaminen noudattaa hermeneuttisen kehän ideaa: se saa toistosta joka kerta jotain lisää. Toiston avulla merkitys vahvistuu. Ricœurin käsitys ei näytä olevan aivan samanlainen kuin Derridan. Derridalla on näkyvämmän esillä toiseus vierauden mielessä, toiseus kuuluu selvemmin toiston ideaan. Ricœurin teoriaan sisältyy myös ajallinen ulottuvuus, joka implikoi muutoksen ja siten toiseuden. Derridan malli muistuttaa enemmän hegeliläistä dialektista mallia, jossa myös tuleva määrittää mennyttä. Suunta on lopusta alkuun. Ricœurillä suunta näyttää olevan toinen. Sitä vahvistaa Ricœurin itsen hermeneutiikalle soveltama varmuuden muoto, jonka voisi suomentaa todistamiseksi tai vahvistamiseksi (*attestation*). Ranskan kielen sana *attestation* tarkoittaa todistusta tai perustelua. Sen merkitystä voisi kuvata siten, että totuus vaatii perusteita ja näyttöjä, joihin uskotaan, “kunnes toisin todistetaan”.

Idealistisen subjektifilosofia ja looginen empirisismi kannattavat molemmata tavallaan totuuskäsitystä, jolle on ominaista ehdoton varmuus. Hermeneutiikan ja varsinkin itsen hermeneutiikalle Ricœur ehdottaa erilaista totuuskäsitystä. Hermeneuttisen varmuuden asteita Ricœur kutsuu vahvistamiseksi (*attestation*). Vahvistamisen käsitteellä hän haluaa ilmaista sellaista varmuutta, joka on yhtäältä vastakkaista Descartesin *Cogiton* varmuudelle itsestään ja toisaalta vastakkaista nietzscheläiselle epäilykselle. Jonkinlainen verifikaatio kuuluu

⁵⁵ “renforcer, c’est encore marquer une identité.” (*ibid.*,13)

vahvistamiseen, koska se kulkee analyysin kautta. Vahvistaminen on *aleettista*. Se paljastaa Ricœurin mukaan itsen hermeneutiikalle ominaisen itseyden ja samuuden sekä itseyden ja toiseuden eron. Vahvistaminen on sukua uskomiselle (ollen vastakkaista epäilykselle) “uskoa johonkin” -mielessä eikä dogmaattisessa “uskon, että” -mielessä. (*ibid.*,33) Edelleen vahvistaminen voidaan “määritellä varmuudeksi olla itsensä tekijä ja tekemisen kohde”; se jää aina *itsevahvistamiseksi* ja siinä mielessä se sopii varmuuden asteeksi vastauksille kysymykseen “kuka?” (*ibid.*,35). Ricœur kehittää vahvistamisen käsitteen kuulumista itseyyteen artikkelissa “Une réponse de Paul Ricœur” (1997) erottamalla sen todistamisesta (*témoignage*), joka on “antamista todistusta lähimmäisestä”⁵⁶.

Teorioissa persoonallisesta identiteetistä on jäänyt Ricœurin mielestä huomiotta identiteetti itsenä. Ulottuvuus, jossa se parhaiten ilmenee, on Ricœurin mukaan persoonallisen identiteetin ajallisuus. Se on ajassa pysymistä (*permanence in time*). Ricœurin persoonallisen identiteetin teoriassa ajallisuus sisältyy narratiivisen identiteetin⁵⁷ käsitteeseen.

Persoonan pysyminen ajassa – eli identiteetti itsenä – ilmenee Ricœurin mukaan kahdella eri tavalla. Ensimmäinen on luonne (*caractère*) ja toinen on lupauksen pitäminen. Luonteeksi Ricœur kutsuu sitä persoonallisen identiteetin puolta, joka on ajassa pysymistä (SA,142). Luonteessa ilmenevät sekä samuuden että itseyden aspekti. Lupauksen pitämisessä taas ilmenee vain itseyden aspekti (*ibid.*). Näiden kahden eroa voisi kuvata jotenkin sillä tavoin, että Ricœurin teoriassa luonne voidaan käsittää vaihtelevaksi ajassa samana pysymisen ulottuvuudessa, kun taas lupauksen pitäminen ei. Luonne voi olla vaihteleva tai “häilyvä”. Lupauksen pitäminen vahvistaa itseyden aspektia pikemmin “kaikki tai ei mitään” -periaatteella. Lupauksen pitäminen vahvistaa itseyyttä, kun taas sen pettäminen ei.

⁵⁶ Sanat *attestation* ja *témoignage* ovat molemmat suomennettavissa sanalla “todistus”. Merkitysero on edellä esitetty, joten on parempi suomentaa sana “attestation” sanalla “vahvistaminen”.

⁵⁷ Narratiivista identiteettiä Ricœur käsittelee ensimmäisen kerran teoksessa *TNIII*. Silloin Ricœur piti sitä parhaana esimerkkinä historian ja fiktion ristikkäisreferenssistä. Myöhemmin Ricœur tunkeutuu mielestään vielä syvemmälle tähän problematiikkaan. Artikkelissaan *Une réponse de Paul Ricoeur* (1997) hän korvaa historian ja fiktion dialektiikan muistin ja mielikuvituksen dialektiikalla, joka on edellistä perustavampi (xlvii). Hänen mukaansa “muistin ja unohtamisen välityksellä [...] tekemisen ja tekemisen kohteena olemisen dialektiikka ilmenee ensi sijassa”, ja että tämä on unohtunut konfiguraation tason analyysistä (*ibid.*). Mielikuvituksen ja muistin dialektiikan hän samaistaa myös metaforan ja kertomuksen dialektiikkaan. Prefiguraation tasolta hänen mukaansa jäi käymättä keskustelun (*conversation*) tason esikirjallinen narratiivimuoto (*ibid.*). Myös refiguraation tasoa voidaan hänen mukaansa rikastaa tällä analyysillä. Muisti on luonteeltaan kollektiivinen ja sen kautta tullaan jo välttämättä etiikan ja politiikan tasolle. Tämä liittyy Ricœurin aivan uusimpaan tematiikkaan, joten sen tarkempi käsittely on jätettävä toisaalle.

Eroa luonteen ja lupauksen välillä selventävät mielestäni Ricœurin tahtoa käsittelevät analyysit teoksessa *La volontaire et l'involontaire*. Teoksessa hän esittää tahtoon kuuluvaksi projisoinnin tulevaisuuteen, joka on mahdollisuuksien avaamista (VI,47-54). Kirjassa hän puhuu lupauksesta tapana avata mahdollisuus tulevaisuuteen.

Luonteesta Ricœur on puhunut teoksissa VI, *HF* ja *SA*. Sen merkitys ei ole pysynyt samana. Teoksessa VI Ricœur kuvasi luonteen absoluuttisesti involuntääriseksi. Se kuvasi vain identiteettiä samuutena. Teoksessa *HF* yhdisti sen kirjan teemaan, ihmisen rajallisuuteen avautuneisuudessaan. (*HF*,67-81) *SA*:ssa Ricœurin määritelmä luonteelle on “kestävien ominaisuuksien kokonaisuus, joista henkilö (persoonaa) tunnustetaan”⁵⁸. Myöhemmässä ajattelussa luonne määrittyy Ricœurillä enemmän ja enemmän tahdosta riippumattomiksi ominaisuuksiksi. Itsen hermeneutiikassa Ricœur ei kuitenkaan enää puhu tahdosta vaan tekemisestä.

Tapa, jolla Ricœur käyttää käsitteitä lupaus ja luonne, paljastaa niissä perustavanlaatuisen eron. Arkiajattelussa käsitteet ovat ongelmallisesti toisiinsa liittyneitä. Lupausten pitämisen voi ymmärtää luonteenpiirteeksi. Lupauksen pitämättä jättämistäkin voi samoin perustein pitää luonteenpiirteenä. Sekin vahvistaa persoonan ajassa pysymistä, jos henkilöä pidetään lupauksen usein pettäväenä. Tärkein ero Ricœurille luonteen ja lupauksen pitämisen välillä on se, että lupausten pitäminen on yksittäinen tapaus yleisemmästä tavasta (Ricœur yhdistää luonteen juuri tapoihin) (*ibid.*,146). Siksi lupaus noudattaa “kaikki tai ei mitään” -periaatetta.

Ricœurin kaksi esimerkkiä identiteetistä itsenä, luonne ja lupauksen pitäminen, eivät ole parhaat mahdolliset tai ainakaan kattavat esimerkit. Lupauksen pitäminen ei ole ainoa teon muoto, jossa ilmenee tai vahvistuu identiteetti itseytenä. Siinä kenties eksplisiittisimmin ilmenee tulevaisuuteen tehty projektio ja sen toteuttaminen. Tällainen ei ole mahdollista olioille, joita ei koske identiteetti itseytenä. Ratkaisevaa mielestäni on kyky avata mahdollisuuksia tulevaisuuteen siinä mielessä kuin esimerkiksi Heidegger puhuu teoksessa *Sein und Zeit*. Ylipäätään kaikki ominaisuudet, jotka erottavat persoonat olioista, kuuluvat identiteettiin itsenä. Mielestäni mahdollisuudellisuus on selvimmin seikka, joka erottaa oliot,

⁵⁸ “ensemble des dispositions durables à quoi on reconnait une personne”(SA,146).

joita koskee identiteetti itseytenä eikä ainoastaan identiteetti samuutena. “minä kykenen“ ilmaisee juuri tämän: “minä kykenen“ tarkoittaa “minulla on mahdollisuuksia“. Mielikuvitus on mahdollisuuksien peliä. Edelleen voisi ajatella, että olioita, joiden käyttäytymistä on selitettävä intentionaalisesti, koskee ipse-identiteetti. Intentionaalisen suunnitelman teko vaatii mielikuvitusta.

Identiteetti itseytenä ja identiteetti samuutena yhdistyvät Ricœurin mukaan narratiivisen identiteetin käsitteessä. Narratiivinen identiteetti rakentuu edellä esitetyn narratiiviteorian mallin mukaan, jossa se sijoittuu mimesis:n tasolle. Taustalla ovat juuri narratiiviteoriassa esitetty juonellistamisen käsite, jota kuvailtiin riitasointujen sopusoinnuksi. Mallina on Diltheyn teema elämän yhtenäisyydestä (*Zusammenhang des Lebens*).

Ricœurin mukaan kertomus on välittävä taso, jolla elämän ristiriitaisilta vaikuttavat tapahtumat yhdistyvät tarinaksi. Yhdistyminen tarinaksi on edellä kuvattua juonellistamista, ristiriitaisuuksien sopusointua. Ristiriitojen sopusoinnussa tarinan henkilössä (*personnage*) ilmenee yksilön tasolla itseyden ja samuuden dialektiikka. Narratiivisen identiteetin tehtävä on juuri itseyden ja samuuden yhdistäminen: “Tämä välittävä tehtävä, joka persoonan narratiivisella identiteetillä on samuuden ja itseyden puolien välissä vahvistuu olemuksellisesti mielikuvien varioinnista, jolle kertomus alistaa tämän identiteetin.”⁵⁹ Sitaatissa ilmenee hyvin Ricœurin idea, jonka mukaan juonellistaminen on nimenomaan mielikuvituksen työtä. Sitaatissa idea lienee husserlilainen mielikuvien variointi, jolla tarinan henkilön piirteet paljastetaan. Mielikuvituksen toinen tehtävä juonellistamisessa, eri osien yhdistäminen, on sovellettu Kantin mielikuvituskäsitettä. Narratiivinen identiteetti sallii myös ajattella yhdellä kertaa myös ajassa samana pysymistä (luonne) ja itsen säilyttämistä (lupauksen pitäminen) (*ibid.*,196).

Itseyden tai persoonuuden käsittäminen narratiivisena implikoi, että kertomus on “luettavissa“ ja siten arvosteltavissa. Kertomuksen “lukeminen“ jonkun omaksi mahdollistaa teon lukemisen jonkun tekemäksi (*ibid.*,193). Teolla on eettisiä implikaatioita, ja eettiset arvostelmat ovat osa itseymmärrystä. Artikkelissaan “The Human Being as the Subject Matter

⁵⁹ “Cette fonction *médiatrice* que l’identité narrative du personnage exerce entre les pôles de la *mêmeté* et de l’*ipséité* est essentiellement attestée par les *variations imaginatives* auxquelles le récit soumet cette identité.”(*ibid.*,176)

of Philosophy“ (1988) Ricœur toteaa: “itsetulkinta ei ole yksinkertaista eikä suoraa; se kulkee kiertotien tekojemme eettisen arvioinnin kautta.”⁶⁰(99). Tässä tutkielmassa ei Ricœurin eettiseen teoriaan tarkemmin keskitytä. Se ei mielestäni ole tarpeellista. Sen paljastaa edellisen sukuinen sitaatti:

“Tulkinnan idea lisää merkityksen yksinkertaiseen ideaan sen, että se on merkitys jollekulle. Teon tekstin tulkitseminen on tekijälle itsensä ymmärtämistä. Liitän tähän Charles Taylorin tärkeän teeman hänen teoksessaan *Philosophical Papers*: Ihminen, hän sanoo, on *self-interpreting animal*. Samalla käsitteemme “itse” rikastuu suuresti tästä teon tekstin tulkitsemisen ja itsetulkinnan suhteesta. Eettisellä tasolla itseymmärryksestä tulee itsearvostusta.”⁶¹

Sitaatin viimeisen lauseen nojalla itsetulkinta on arvioiva, jos siirrytään etiikan tasolle. Itsetulkinnan epistemologiset perustukset eivät vaadi Ricœurin koko eettisen teorian läpikäyntiä. Tässä työssä riittää, että todetaan itseymmärryksen olevan myös arvostelma eikä pelkästään tulkinta⁶².

4.3 Itsen ontologia

Identiteetin luonteen selventämiseksi on itseyden ja samuuden dialektiikan lisäksi on Ricœurin mukaan edelleen olemassa *ipse*-identiteetille toinen, täydentävä dialektinen vastapari. Itsen ja toisen (*autre que soi*) välinen dialektiikka on toinen itsen hermeneutiikan lähtökohta. Vasta kun on tehty nämä erottelut, itsen hermeneutiikka tulee mahdolliseksi.(SA,13-4) Tässä kohtaa en seuraa yhtä tarkasti Ricœurin analyysijä kuin edellä. Vertailen Ricœurin analyysijä Merleau-Pontyn vastaaviin teoksessa *Le visible et l'invisible* (1964). Eletyn kehon sijaan Merleau-Ponty puhuu teoksessa *lihasta (la chair)*. Eletyn kehon ja lihan teemat ovat polttopisteessä myös Ricœurin itsen ontologisessa analyysissä. Ricœur ei

⁶⁰ “self-interpretation is neither simple nor direct; it takes the roundabout way of the ethical assessments of our actions“

⁶¹ “[L’]idée d’interprétation ajoute, à la simple idée de signification, celle de signification pour quelqu’un. Interpréter le texte de l’action, c’est pour l’agent s’interpréter lui-même. Je rejoins ici un thème important de Ch. Taylor dans ses *Philosophical Papers* : l’homme, dit-il, est un *self-interpreting animal*. Du même coup, notre concept de soi sort grandement enrichi de ce rapport entre interprétation du texte de l’action et autointerprétation. Au plan éthique, l’interprétation du soi devient estime de soi.”(SA,211)

⁶² Teoksen SA lukuja 7-9 on kutsuttu Ricœurin pieneksi etiikaksi. Tässä työssä itseyden hermeneutiikan eettisiin aspekteihin ei syvennytä kuin sen verran kuin on välttämätöntä kokonaisuuden ymmärtämisen kannalta.

kuitenkaan seuraa täysin Merleau-Pontyn teoriaa. Mielestäni on aiheellista kysyä, miksi näin ei ole. Merleau-Pontyn teema näkyvästä ja näkymättömästä – lihan käsite – on rikkaampi kuin se, miten Ricœur sitä käyttää itsen ontologiassaan.

Ensimmäiset kaksi lähtökohtaa eivät vielä Ricœurin mielestä riitä antamaan vastausta “itse” kysymykseen “kuka?”. Kolmas välttämätön lähtökohta on osoittaa pyrkii näyttämään, millainen oleva on se, jonka tekemiksi voidaan lukea teot. Tällainen on oleva, johon kuuluu “minä kykenen” samoin kuin Descartes’in subjektiin kuuluu “minä ajattelen”. Ricœurin mukaan tällainen oleva on eletty keho. Vasta eletyn kehon teeman kautta on riittävä käsitteellinen perusta puhua “itsestä” ja sen ontologiasta. Teemaan avulla vasta voidaan tarpeeksi perustella myös puhe toiseudesta. Eletyn kehon teeman avulla Ricœur perustelee, miten itseys konstituoituu toiseuden kautta.

Ricœurin tapa käyttää käsitettä “eletty keho” on hänen teoriassaan epäyhtenäinen. Hän analysoi eletyn kehon käsitettä Merleau-Pontyn, Maine de Biranin ja Husserlin analyysyjä apuna käyttäen. Omaperäistä Ricœurin teoriassa on pitää elettyä kehoa sellaisena, johon sisältyy “minä kykenen” -teema. Eletty keho tässä mielessä on sellainen päätepiste, jossa kohtaavat useat hänen lähtökohtansa. Ensiksi tässä teemassa toteutuu ajattelevan subjektin tilalle sijoitettu tekevä subjekti. Toiseksi se on psyykkisten ja fyysisten ominaisuuksien referenssi. Eletylle keholle tai lihalle voidaan lukea Strawsonin esittämät kahdenlaiset perustavat ominaisuudet, fyysiset ja psyykkiset sekä teot. Edellisten lähtökohtien perusteella voidaan sanoa, että eletty keho on sellainen oleva, josta voidaan puhua itsenä. Eletyn kehon teemassa Ricœur nivoo yhteen 40 vuoden kiertotiet. Irrottauduttuaan tästä lähtökohdasta teoksessa *Symbolique du mal* hän palaa laittamaan siihen pisteen itsen hermeneutiikassa.

Eletystä kehosta puhui jo ranskalainen filosofi Maine de Biran 1800-luvun alkupuolella. Maine de Biranin idea ja toisaalta Husserlin jaottelu *Leib* ja *Körper* ovat Ricœurin ja Merleau-Pontyn eletyn kehon käsitteen taustalla. *Leib* on eletty, kokemuksellinen ja fenomenaalinen keho ja *Körper* tarkoittaa “materiaalista” ruumista. Merleau-Ponty ei pyri analyysissään erottamaan näitä kahta toisistaan. Ne ovat saman asian kaksi toisistaan erottamatonta puolta. Ruumiin käsite on kaksimielinen (*ambigüeuse*⁶³).

⁶³ Ambigüiteetti (*ambigüité*) on Merleau-Pontyn tärkein käsite kehollisuuden ohella. Sillä hän viittaa kaiken tiedon kaksi- tai monimielisyyteen. Sana ambigüiteetti tarkoittaa etymologisesti kaksimielistä mutta sisältää myös

Eletty keho Merleau-Pontyllä on ennen kaikkea havainnon perusta. Havaintoa ei ole ilman kehoa. Havainto muodostuu aistimuksista ja ajatuksista. Aistimukset ovat aina järjestyneet havainnoksi. Merleau-Ponty perustelee tätä huomiolla, että “emme havaitse kaaosta, vaan asioita”(Merleau-Ponty 1964,175). Aistimus, kaikista perustavimmalla, *qualen*⁶⁴, tasolla, esimerkiksi punaisen värin havaitsemisessa, edellyttää punaisuuden erottamista muista väreistä. Ideaalisempi *punaisuus* ei ole erotettavissa pelkästä aistihavainnosta; nämä kaksi puolta mahdollistavat havainnon. (*ibid.*,173-4) Toisin sanoen Merleau-Ponty haluaa ylittää dikotomian aistimellisen ja ideaalisen välillä. Havainnossa on aina välttämättä molemmat puolet erottamattomasti. Edelliset huomiot ovat Merleau-Pontyille todistus siitä, että aistimellinen ja ideaalinen taso ovat ambiguuteettisessa suhteessa.

Sama ajatus Merleau-Pontyllä on, kun hän pyrkii ylittämään dikotomian objektiivisen maailman ja subjektiivisen havainnon välillä. Merleau-Pontyille objektiivinen, materiaallinen maailma ei ole erotettavissa subjektiivisesta havainnon maailmasta. Merleau-Pontyn mukaan kehomme, joka on havainnon väline, sisältää sekä materiaalisuuden puolen että subjektiivisuuden puolen. Se on samanaikaisesti havaitseva että osa havaittua. Nämä kaksi puolta ovat Merleau-Pontyille erottamattomat. Havaintomme ei voi irrota materiaalisesta maailmasta ja toisaalta materiaallinen maailma on se, jossa havaitseva kehomme jo sijaitsee. Havainnon maailma ja materiaallinen maailma ovat yksi ja sama. Kummastakaan ei voi puhua puhtaana, koska tällöin oletetaan olevan jotain sellaista, mitä Descartes kutsui *res cogitansiksi* ja *res extensaksi*. Merleau-Pontyn projekti on maailmallistaa havaitseva subjekti ja osoittaa, miten nämä vastakkaiset käsitteet eivät ole käsitettävissä kuin yhdessä. Näin hän välttää Descartes'in ongelmallisen dualismin.

“monimerkityksisyyden“ tai “hämäryyden“ merkitykset. Koko hänen ajattelunsa taustalla on vakaumus tiedon rajallisuudesta ja tiedon dialektisuudesta. Tiedon dialektisuutta voi olla kahdenlaista: hyvää ja huonoa. Huono dialektiikka on sellaista kuin Hegelin dialektiikka mutta hyvä dialektiikka on sellaista, joka jää jännityksen, ambiguuteetin tilaan: “Mitä kutsumme hyperdialektiikaksi (hyväksi dialektiikaksi) on ajattelua, joka päinvastoin (kuin huono dialektiikka) voi olla totuudellinen, koska se ilmentää rajoituksetta suhteiden moninaisuuden, jota on kutsuttu ambiguuteetiksi. (ce que nous appelons hyperdialectique [la bonne dialectique] est une pensée qui, au contraire [la mauvaise dialectique], est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté)“(129).

⁶⁴ *Quale* on latinankielen neutrisukuinen relatiivi- ja interrogatiivipronomini, joka tarkoittaa 'millainen' ja 'jollainen'. Sanasta on johdettu esimerkiksi laadullista tarkoittava sana kvalitatiivinen. Sanan monikkomuoto *qualia* nimeää mielen filosofian ongelman, joka koskee mielen sisäisiä laadullisia ilmentymiä ja niiden olemassaoloa ja luonnetta.

Merleau-Ponty kutsuu maailmassa olemista, joka sisältää yhtä aikaa sekä havaitsemisen että havaituksi tulemisen *lihaksi*. Liha on Merleau-Pontylle yhdistelmä aistimellisuudesta ja aistituksi tulemisesta, aivan kuin aikaisemmin eletty keho. Paino termissä on ehkä enemmän maailmassa olemisessa, vaikka tämä ominaisuus on eletyllä kehollakin Merleau-Pontyn mukaan. Lihan käsite on lopulta kryptisempi kuin eletyn kehon käsite. Merleau-Ponty pitää havaintoa ja havaittua samassa maailmassa olevina. Ne kietoutuvat toisiinsa siinä määrin, että niiden välille ei juuri jää eroa. Havaittu voi olla mikä tahansa kehon ulkopuolella. Se voi yhtä hyvin itsekin olla havaittu. Kun on osoitettu, että havainto sisältää sekä aistimukset että ajattelun puolen, näkyvän ja näkymättömän yhtä alkuperäisesti, on samalla osoitettu, että havainnossa on yhtä lailla läsnä myös muut näkökulmat kuin se, mikä meille näyttäytyy. Merleau-Pontyn esimerkki tästä on kuutio, jonka voi nähdä vain yhdeltä puolelta. Havainnossa se käsitetään kokonaiseksi kuutioksi (*ibid.*,184). Merleau-Pontylle havainnon sisällön laita on aina tämä, havainto antaa "lihan ilmentymälle". Havainnossa kaikki käsitetään maailmassa olevaksi ja kokonaisiksi. Havainto itse antaa aistimuksille sisältöä, joka niissä ei näy: "Oletettujen värien ja näkyvien välistä havaitaan kudosis, joka kasinkertaistaa ne, tukee niitä ja joka ei ole asia vaan mahdollisuus, asioiden piilevyys ja liha"⁶⁵. Merleau-Ponty kutsuu tätä sisältöä myös lihaksi. Havainto ei anna maailmalle tätä lihaa, vaan se on maailmalla itsellään jo valmiina. Maailman liha paljastuu havainnossa.

Merleau-Pontyn lähtökohdan mukaisesti reflektiokaan ei voi olla vain "pään sisäistä". Koska havainto ja aistimukset ovat maailmasta ja yhtä sen kanssa, reflektio voi kohdistua vain havaintoon ja siten ruumiin ulkopuolelle. Kuten Ricoeur määrittelee reflektion, myös Merleau-Pontyllä reflektio koostuu ajatuksista, jotka keräävät yhteen itsen, joka on hukkunut maailmaan, havainnon "ekstaasiin" (*ibid.*,68).

Reflektio on Merleau-Pontylle kehon ominaisuus. Keho tai liha sisältävät hänen teoriassaan kolmenlaisia ominaisuuksia, jotka sisältyvät kehon kykenevään minään: aistillisten ja ruumiillisten ominaisuuksien lisäksi siihen kuuluvat henkiset ominaisuudet. Henkiset ominaisuudet ovat juuri reflektio, joka kykenee pitämään aistimusta tarkkailussaan. Reflektioiva "subjekti" voi kuitenkin hukkua tähän tarkkailuun. On olemassa toinen reflektio, joka ylittää ensimmäisen reflektion ja voi kohdistua sitä edeltävänä reflektioon menettämättä

⁶⁵ "Entre les couleurs et les visibles prétendus on retrouvait le tissu qui les double, les soutient, les nourrit, et qui, lui, n'est pas chose, mais possibilité, latence et chair des choses" (*ibid.*,175)

sen sisältöä (Merleau-Ponty 1964,60-1). Merleau-Pontykin siis Ricœurin tavoin erottaa kaksi reflektiota. Reflektio ja muut henkiset ominaisuudet ovat osa lihaa muodossa “minä voin“(ibid.).

Ricœurin termi “liha“ teoksessa *SA* ei ole täysin sama kuin Merleau-Pontyn vastaava teoksessa *Le visible et l'invisible*. Ricœurin käyttämä merkitys ei juuri eroa käsitteen “eletty keho“ merkityksestä. Mielestäni Merleau-Pontyn lihan käsite on erotettava eletyn kehon käsitteestä ja säilytettävä lihan käsitteen oma, laajempi merkitys. Ricœur ilmeisesti sisällyttää lihan käsitteeseen kehon koetun ja materiaalisen puolen. Eletty keho viittaa enemmän koettuun kehoon. Liha on joka tapauksessa tärkeä käsite Ricœurin itsen ontologiassa. Hänen mukaansa lihan (eli eletyn kehon) pitäisi olla yksi eksistentiaaleista Heideggerilla (*SA*,378). Lihan käsitteen avulla hän erottaa oman itsen ontologiansa Heideggerin *Daseinin* ontologiasta. *Daseinin* ontologia muistuttaa todella Ricœurin teoriaa, koska Heideggerin termin *Sorge* esikuva on Aristoteleen *praksis*.

Toiseus Ricœurillä on kaikki, mikä ei ole itseä. Kaikki, mikä aiheuttaa vastarintaa itselle, on jotain vierasta ja siten toiseutta. Eletty keho itse on eräs muoto tätä toiseutta. Se muodostaa vastarintaa itselle. Ihminen ei voi tehdä kehollaan mitä tahansa, vaan se rajoittaa tekemisen mahdollisuuksia. Passiivisuus tekemisen kohteena olemisen mielessä⁶⁶ on merkki toiseudesta tai vieraudesta. Passiivisuus – ja siten toiseus – ilmenee kolmessa muodossa:

“Ensiksi, passiivisuus tiivistettynä eletyn kehon tai paremmin, kuten myöhemmin sanotaan, lihan kokemuksessa, välittäjänä itsen ja maailman käsitettynä käytännöllisyyden asteiden ja siten vierauden asteiden mukaan. Sitten, itsen suhteen vieraaseen implikoima passiivisuus, toisen kuin itsen tarkassa merkityksessä, ja siten intersubjektiivisuuteen kuuluva toiseus. Lopulta, salaisin passiivisuus, itsen suhde itseensä, joka on tietoisuus, pikemmin merkityksessä *Gewissen* (saks. omatunto, tietoisuus) kuin tietoisuus *Bewusstsein* (saks. tietoisuus).“⁶⁷

⁶⁶ Passiivisuuteen Ricœur viittaa usein sanalla *pâtir*, joka on sukua latinan sanalle *patere/pandare* ja kreikan sanalle *pathein*, joiden merkitys on pikemmin “olla tekemisen kohteena“ kuin nykymerkitys sanan tehdä vastakohta muodossa “olla tekemättä“.

⁶⁷ “D’abord, passivité résumée dans l’expérience du corps propre, ou mieux, comme on dira plus loin, de la chair, en tant que médiatrice entre le soi et un monde lui-même pris selon ses degrés variables de la praticabilité et donc d’étrang(èr)eté. Ensuite, la passivité impliquée par la relation de soi à l’étranger, au sens précis de l’autre que soi, et donc l’alterité inhérente à la relation d’intersubjectivité. Enfin, la passivité la plus dissimulée, celle du rapport de soi à soi-même qu’est la *conscience*, au sens de *Gewissen* plutôt que de *Bewusstsein*.“ (*SA*,369)

Toinen toiseuden kategorian muoto ovat toiset itset (*autrui, alter egot*). Toiset itset konstituoivat itseä; ei voi olla itseä ilman toisia. Toiset itset/subjektit/minät, intersubjektiivisuus on Husserlin fenomenologiassa ongelmallinen, kuten todettiin luvussa 2.4.

Husserlin jälkeiset fenomenologit pyrkivät ylittämään Husserlin position perustamalla toiseuden maailmassa olemiseen. Heideggerin *Mitsein* ja Merleau-Pontyn toisten kehojen eksistominen maailmassa ovat tällaisia ratkaisuja. Radikaalein ratkaisu tähän ongelmaan fenomenologisen tradition perinteessä on Emmanuel Levinasin. Hän perustaa koko ajattelunsa toiseuteen yrittäen siten ratkaista Husserlin fenomenologian ongelmat. Toiseus ilmenee Levinasin mukaan jälkenä, joka vaatii ottamaan itsensä huomioon. Toiseuden "kasvot" sanovat: "älä tapa minua". Etiikka on Levinasille perustavassa asemassa. Levinasin etiikan universaaliuden vaatimukseen Ricœur rinnastaa Heideggerin etiikasta irtautumisen pyrkimykseen. Ricœur pitää Levinasin ja Heideggerin ratkaisuja liian radikaaleina. Hän esittää, että molempien on otettava huomioon toistensa perusteltu pyrkimys universaaliuteen.

Itsen ontologian toiseuden lähintä muotoa Ricœur kuvaa Heideggerin termillä *Gewissen*. Saksan kielessä sanan merkityksiä ovat "tietoisuus" ja "omatunto". Heideggerilla sanan merkitys on lähempänä jälkimmäistä. Se ei kuitenkaan tarkoita aivan samaa kuin arkikielen sana "omatunto". Heideggerin käsite "omatunto" on hänen itsensä mielestä "alkuperäisempi" ja täysin ymmärrettävissä vain hänen ontologista projektiaan vasten.

Heideggerille *Dasein* on oleva, jota koskee kiinnostus omasta olemisestaan. *Dasein* on "täällä oleva" täysin siinä merkityksessä vain silloin, kun kysymys sen omasta olemassaolosta muodostuu sille teemaksi. Silloin *Dasein* on Heideggerin termein *autenttinen* tai *varsinainen*. Silloin se on "täällä" ja samalla ymmärtää sen. Vastakohta tälle on *Daseinin* epäautenttisuus, tila, jossa *Dasein* on hukannut itsensä ympäristössään tapahtuvaan puuhasteluun tai "jutteluun". Tähän tilaan Heidegger viittaa myös termillä *das Man* (*man* on saksan kielen passiivin subjekti, jonka Heidegger nominalisoi viittaamaan epäautenttisen tilan persoonattomuuteen). *Das Man* -tilassa *Dasein* ei ole varsinaisesti oma itsensä, vaan persoonaton "puuhastelija".

Jotta Dasein olisi “oma itsensä”, jotta hän irtaantuisi maailmansisäisestä puuhastelustaan, on Dasein siihen herätettävä. Se, mikä hänet herättää takaisin varsinaiseen itseyyteen on omantunnon kutsu (*der Ruf des Gewissens*): “Omatunto ilmenee huolen kutsuna”(Heidegger 1991,277). Kutsulla ei ole varsinaista sisältöä, Heideggerin mukaan se on yhtä kiistämätön kuin hämärä (*ibid.*). Omantunnon kutsu lähtee itsestä. Sen sisältö on itseys tai huoli. Dasein ei Heideggerin mukaan voi ilmetä itselleen ajattelevana subjektina, vaan se ilmenee itselleen huolena (*Sorge*), johon liittyy maailmassa oleminen ja erilaiset ominaisuudet (eksistentiaalit), joista tämä huoli koostuu. Itseys voi Heideggerin mukaan ilmetä vain valmiiksi maailmassa olevana, subjekti ei voi ilmetä itselleen oman tajuntansa sisäisenä. Heideggerin malli edeltää subjekti-objekti -suhdetta. Itselleen ilmeneminen maailmassa on välitöntä. Tässä ilmenee ero Ricœurin hermeneutiikkaan: Ricœurin mukaan maailmasuhde saavutetaan vasta tulkinnan kautta. Voisi luonnehtia, että jos Heidegger korvaa ajattelevan subjektin maailmassa olevalla subjektilla, Ricœur korvaa sen tekevällä subjektilla. Heideggerin maailmassa oleva subjekti on tekevä subjekti, joten käsitteet ovat likeisiä. Ero näiden kahden hermeneutikon välillä toistuu tässä samalla tavalla kuin aiemmin on esitetty. Heideggerille maailmassa oleminen paljastuu välittömästi. Heidegger on ontologinen monisti. Ricœurille taas tekevän subjektin teemaakin perustavampi on ontologinen pluraliteetti. Hänen mukaansa ontologiainkin on kuljettava samanlainen hermeneutiikan kiertotie kuin itsetietoisuuden erilaisten diskurssimuotojen kautta, kun taas Heideggerille ainoa vaihtoehto on ontologia Daseinin ja ontologisen differenssin kautta.

Heideggerilaiselle omantunnon käsitteelle rinnasteisia ovat Ricœurillä aikaisemmin freudilaiset alitajunnan jai yliminän käsitteet. Heideggerin omantunnon käsite onkin jossain mielessä alitajunnan käsitteen kaltainen. Molemmat voidaan samoin perustein lukea toiseuden kategoriaan. Toiseutena ne sijoittuvat samaan paikkaan. Passiivisuus molempien suhteen sijoittuu ennen passiivisuutta oman ruumiin suhteen.

Teoksessa *CI* Ricœur esittää alitajunnan kuuluvan toiseuden kategoriaan. Ricœurin mielestä fenomenologian tulee kysyä: “Kuinka minun pitää uudelleen ajatella ja perustaa tietoisuuden käsite sillä tavoin, että tiedostamaton on sille toinen [...]?”⁶⁸(*CI*,102). Hermeneutiikka on “implisiittisesti tai eksplisiittisesti itsen ymmärtämistä toisen ymmärtämisen kiertotien

⁶⁸ “Comment dois-je repenser et refondre le concept de conscience, de telle manière que l’inconscient puisse être son autre [...]?”

kautta“(*ibid.*,20). Itseymmärrys on siis myös tiedostamattoman tulkitsemista toiseutena. Itseys myös konstituoituu tiedostamattoman kautta, sen toiseuden kautta. Omantunnon ja tiedostamattoman toiseus itseyden sisällä on osa sitä, miten *itse (soi-même)* rakentuu Ricoeurin teoriassa otsikon mukaisesti *toisena (comme un autre)*.

5 Tekstin hermeneutiikan kritiikkiä

5.1 Tekstin käsitteen kritiikki

Pidän tekstin käsitteessä ongelmallisena kahta asiaa: 1. tekstin ja tekojen rinnastamista ja 2. kokemuksen kielellisyyden postulaattia.

Ensimmäinen ongelma on teksti käsitettynä tekemisen analogiaksi. Tekstin tai kirjoittamisen voi käsittää yhdeksi tekemisen muodoksi. Tällä tarkoitan kirjoittamisen rinnastamista puheeseen siinä mielessä, että kirjoittamista voi pitää kielen käyttönä samoin kuin puheaktia. Ricœurkin pitää kirjoittamista ja puhetta yhtä alkuperäisinä diskurssin muotoina. Itse olen samaa mieltä Ricœurin kanssa siitä, että sekä teot että tekstit vaativat ymmärtämistä ja tulkintaa. Ne ovat hermeneutiikan mahdollisia kohteita. Ricœurin teorian ongelma on, että hän yhdistää liian radikaalisti teot ja tekstin. Teoilla ja teksteillä on eroja, jotka tekevät mahdottomaksi niiden yhdistämisen. Siihen Ricœur kuitenkin pyrkii teoriassaan. Ricœur osoittaa toki osuvia yhtäläisyyksiä tekstien ja tekojen välillä.

Myös rajatessaan hermeneutiikan koskemaan vain tekstejä Ricœur tekee virheen. Rajoitus tuo esille hyvin etäännyttämisen aspektin merkityksen muodostumisessa, merkityksen autonomian. Tekojen ja tekstin yhdistäminen vaikuttaa mielestäni keinotekoiselta. Niitä yhdistää se, että ne ovat tulkittavissa eli hermeneutiikan mahdollisia kohteita. Ricœurille se on peruste liittää teot tekstin käsitteen alle. Kuitenkin ne ovat yhtymäkohdista huolimatta selvästi erilaisia. Ricœur yrittää pelastaa tekstin teoriansa eheyden sullomalla teotkin tekstin käsitteen sisään.

Tekojen ja tekstin analoginen suhde jää epätäydelliseksi. Tekeminen on produktiota, teksti reproduktiota. Tekeminen on alkuperäisempää. Teksti on sekundääristä suhteessa tekemiseen.

John B. Thompson puhuu mielestäni samasta asiasta erottaessaan tekstit ja niiden kuvaukset. Thompson kritisoi myös Ricœurin pyrkimystä yhdistää teksti ja tekeminen. Hänen mukaansa Ricœur on hyvin havainnut käsitteiden sukulaisuuden, mutta vie analogian liian pitkälle. Thompson erottaa selvästi toisistaan teot ja niiden kuvaukset. Hänen mukaansa vain lauseilla

on 'propositionaalinen sisältö', joka voidaan tunnistaa samaksi. Teoilla ei ole vastaavaa ominaisuutta. Thompsonin mukaan teot saavat merkityksensä vasta kuvauksensa kautta. Ricœur argumentoi, että teot irtoavat tekijöidensä intentioista ja alkuperäisestä tilanteestaan ja saavuttavat oman merkityksensä. Thompsonin mielestä argumentti on epäuskottava: teon kuvauksen on oltava samalla kuvaus tilanteesta. Myöhemmälle teon ja sen kuvauksen tulkinnalle on välttämätöntä ottaa huomioon alkuperäinen tilanne. Hänen mielestään alkuperäiseen tilanteeseen osallistuneilla on "particular privilege"; kuvauksella ei voi sitä korvata. (Thompson 1981, 125-7)

Thompson allekirjoittaa Ricœurin välittömän itsesuhteen kritiikin. Hän käyttää sen ideaa Ricœurin omaa argumenttia vastaan. Ricœurin argumentin mukaan teot ovat luettavissa ja ymmärrettävissä välittömästi. Thompsonin mukaan teot jäävät suurelta osin käsittämättömiksi (*ibid.*, 127). Tätä osaa Thompsonin kritiikistä on vaikea hyväksyä. Ricœur tuskin on tarkoittanut tekojen luettavuudella niiden välitöntä ja täydellistä ymmärtämistä. Ricœurin argumentti on tulkittava hänen hermeneutiikkansa periaatteiden kautta. Niiden mukaan tekojen merkitys ei olisi luettavissa täydellisesti. Niiden ymmärtämiseksi paremmin tarvittaisiin tulkintaa.

Teksteillä on kyky avata maailma eli kuvata uudella tavalla todellisuutta. Ricœur esittää analogiansa tueksi, että myös teoilla on kyky avata maailma, viitata uudella tavalla todellisuuteen. Hänen mukaansa teot voivat saada uuden merkityksen ja vaikuttaa suuresti myöhempisiin tekoihin. Tässä on Ricœurin mukaan kysymys samanlaisesta luovuudesta kuin tekstin avaaman maailman tematiikassa. Rinnastus ei ole Thompsonin mukaan hyvin perusteltu. Tekstin maailma on jokin, mihin teksti viittaa. Vastaavaa referentiaalisuutta ei ole teoilla. (*ibid.*) Diskurssin referentiaalisuus on ominaisuus, jota teoilla ei muutenkaan ole. Teon voi nähdä viittaavan tekijäänsä muttei vastaanottajaansa, koska sellaista ei välttämättä ole.

Tekemisen suhde itseymmärrykseen jää myös hämäräksi. Jos itseymmärrys on momentti tekstin avaaman maailman tulkitsemisessa, onko se myös tekemisen tulkitsemisen momentti. Ricœurin mukaan on. Kuitenkaan se ei voi samalla tavalla toteutua, jos tekemisellä ei ole samaa ominaisuutta viitata uudella tavalla todellisuuteen. Viittaaminen uudella tavalla todellisuuteen on Ricœurin mukaan mielikuvituksen tehtävä. Onko mielikuvituksella tätä samaa ominaisuutta tulkittaessa tekoja? Vastaus voi olla myönteinen, jos ajatellaan Ricœurin

tavoin, että kaikkeen merkityksen liittyy itseymmärrys, ja jos kaikki tekeminen nähdään merkityksellisenä. Käsitys on mielestäni kiistanalainen. Tekemisellä ei – kuten Thompson argumentoi – ole samalla tavalla referenssiä maailmassa tai muuta viittaussuhdetta todellisuuteen kuin teksteillä.

Tekstin liittäminen itseymmärrykseen vaikuttaa ongelmalliselta. Jos itseymmärrys on vain tekstin lukemisessa tapahtuvan ymmärtämisen momentti, ihminen joka ei osaa lukea, ei voi ymmärtää itseään. Näin yksinkertaisen kritiikin Ricœur voi väistää vetoamalla sanan “lukeminen“ käytön metaforisuuteen teoriassaan. Ricœurin (ja Derridan) teksti- ja kirjoituskäsitteet ovat metaforisia verrattuna niiden arkisempaan käyttöön. Toisaalta jos hyväksyttäisiin täysin – Ricœurin tai Derridan – tekstin käsite, voisimme lopettaa sanan “ymmärtäminen“ käytön ja korvata se sanalla “lukeminen“. Ricœurin teoriassa nämä kaksi käsitettä menevätkin usein pahasti sekaisin.

Ricœurin julistama kaiken ymmärtämisen ja kokemuksen kielellisyys on toinen ongelmallinen lähtökohta hänen tekstin hermeneutiikassaan. Koko tekstin hermeneutiikka nojaa tähän teesiin. Kyseessä on yksi filosofian vanhoista ratkaisemattomista ongelmista. Ricœurin mukaan Hegel on osoittanut kaiken kokemuksen olevan mahdollista tuoda kieleen. Ricœur hyväksyy Hegelin argumentin samoin kuin Heideggerin ja Gadamerin käsityksen, että maailma on kielellinen. Toisin kuin Heideggerille ja Gadamerille, Ricœurille kaiken kokemuksen kielellisyys on tae hermeneutiikan metodologisen kehittämisen mahdollisuudesta. Kokemus on kytkettävissä kieleen ja siten tekstiin ja kertomuksiin. Kokemus on Ricœurin mielestä aina jollain tavalla kerrottavissa. Kertomukset ovat puolestaan tulkittavissa.

Psykoanalyysin tieteellisyyttä Ricœur puolusti samoin argumentein. Potilaan kokemukset ja unet ovat kerrottavissa eli muutettavissa teksteiksi. Kaikki psykoanalyttiset teoriat eivät ole samaa mieltä unien mahdollisuudesta tulla esitetyiksi kertomuksina. Jungin psykoanalyttisen teorian mukaan unia ei voi pitää kertomusten kaltaisina entiteetteinä:

“Tietoisien mielen esittämässä kertomuksessa on alku, kehittäminen ja loppu, mutta unessa ei. Sen ulottuvuudet ajassa ja tilassa ovat aivan erilaiset; sen ymmärtämiseksi sitä on tulkittava sen joka puolelta – aivan kuin ottaisi käsiinsä tuntemattoman esineen ja kääntelisi sitä ympäriinsä kunnes sen muodon jokainen yksityiskohta on tullut tutuksi.“(Jung 1991, 28)

Vaikka Jungin mielestä unia ei voi käsitellä kertomuksina, hän ei argumentoi sen puolesta, että kokemus ja unet eivät olisi tuotavissa kieleen. Hän saattaa tarkoittaa kertomuksella vain perinteisenmuotoista kertomusta, jossa on alku, kehittäminen ja loppu. Jung voisi myöntää, että kokemukset ja unet voivat olla tuotavissa kieleen mutteivät kertomuksina.

Kokemuksen kielellisyyden vaatimus on keskeinen *qualian* ongelmassa. *Qualia* ovat juuri se osa kokemusta, joka ei ole tuotavissa kieleen. Jos tämä puoli kokemuksesta lyödään laimin, menetetään sen kenties tärkein osa.

Edellä kuvattu "particular privilege" -idea argumentoi myös kokemuksen kielellisyyden ideaa vastaan. Jos kokemus olisi sellaisenaan tuotavissa kieleen, ei paikalla olleella tilanteen kokeneella henkilöllä olisi "erityistä erioikeutta". Kertomuksen kuulija olisi samassa asemassa kuin tilanteen kokenut.

5.2 Kysymys välittömästä ja välillisestä itseymmärryksestä

Ricœurin itsen hermeneutiikka sijoittuu hänen termeinsä selittämisen tasolle. Selittäminen kuuluu mimesisteoriassa mimesis₂:n tasolle. Sille sijoittuu Ricœurillä narratiivisen identiteetin käsite. Selittämisen taso on Ricœurin mukaan metodinen; esiyymmärrys ja ymmärrys eivät hänen mukaansa tätä ole: "vain selittäminen on metodista" (TA, 181). Itsen hermeneutiikka koskee ehtoja, joita itseyttä koskevan teorian tulee täyttää. Näistä ehdoista käsin Ricœur rakentaa itsyden teorian. Pääpaino on sen mahdollisuuden ehtojen artikuloimisessa. Siksi se ei lisää mitään välittömän ja välillisen itsesuhteen väliseen suhteeseen. Se ainoastaan osoittaa, että itsesuhteen saa sisältönsä välillisesti, joskin on olemassa välitön, tyhjä itsesuhde. Kritiikki välitöntä itsesuhdetta kohtaan jää samalla tasolle kuin ennen itsen hermeneutiikkaa, nojaamaan Freudin ja Nietzschen ideoihin.

5.2.1 Välittömän itsetietoisuuden kritiikki Ricœurillä ja Derridalla

Mielestäni Ricœur jättää huomioimatta Derridan esittämän viiveen, joka edeltää kaikkea ymmärtämistä. Tämä erän leikin idea ei ole täysin ongelmaton (referentiaalisuus maailmaan

puuttuu, toiston ja yleisyyden suhteen ongelma), mutta Ricœur ei esitä tarkempaa teoriaa merkityksen muodostumisesta, vaan tyytyy selittämään sen Husserlin intentionaalisuuden käsitteellä. Välittömän itsesuhteen kritiikin vertaaminen Derridan vastaavaan Ricœurillä tuo Ricœurin position tarkemmin esille.

Sekä Derrida että Ricoeur ajattelevat, että välitön itsesuhde ei ole täydellisesti saavutettavissa. Tällaista itsetietoisuuden mallia, jossa subjekti on itselleen annettuna tai välittömästi läsnä tai asetettavissa täydellisesti tutkimuksen objektiksi, ovat kannattaneet reflektiivisessä filosofiassa Descartes ja Husserl. Käsitteiden tunnetuimmat kritisoijat ovat Freud ja Nietzsche, joiden mukaan ilmenevä tietoisuus on epäiltävissä samoin kuin ulkomaailmakin. Reflektiivisen filosofian traditiossa on myös muita vaihtoehtoja esitetty. Eräs tunnetuimpia on kantilainen käsitys transkendenttaalisesta subjektista, jota ei voida suoraan havaita mutta jonka havainnot ovat "korvamerkittyjä" siten että subjektin ominaisuudet on "havaittavissa" niistä. Välittömän itsetietoisuuden kritiikki ei kuitenkaan Ricœurillä ja Derridalla ole samanlainen, vaikka taustalla vaikuttavat suureksi osaksi samat hahmot: Husserl, Heidegger, Hegel, Kant, Descartes. Ricœur seuraa Freudia ja Nietzscheä, Derridan kritiikki perustuu hänen esittämiinsä "suplementaarisuuden lakiin" ja "erän ajatteluun".

Ero Derridan dekonstruktiossa ja Ricœurin hermeneutiikassa on kapea mutta havaittavissa. Välittömän itsesuhteen kritiikki on Derridalla mielestäni perustavanlaatuisempaa. Ricœurin vastaava kritiikki on osin samaa muotoa. Se ei kuitenkaan ole yhtä eksplisiittistä, vaikka hän mainitseekin sen koko filosofiaansa yhdistäväksi tekijäksi. Ricœurin ansiona lienee tarkempi kysyminen siitä, kuinka itsesuhde saavutetaan. Ricœurilla on siis metodologisempi ote: Metodologisuus onkin olennainen osa hänen hermeneutiikkaansa.

Derrida kohdistaa kritiikkinsä nähdäkseni eri kohtaan kuin Ricœur. Hänen lähestymistapansa on Ricœurin verrattuna loogisemmin muotoiltua ja teoreettisempaa. Ricœur puhuu väärän tietoisuuden voittamisesta. Tietoisuudelle on ominaista peittää itseään; alitajunta muuttaa tietoisuutta jatkuvasti siten, ettemme voi sitä puhtaassa muodossa tutkia, kuten Husserl ajatteli (puhtaasta egosta tulee intuition objekti). Derridan kritiikki pyrkii samaan. Derrida esittää teoreettisemmalla tasolla, miksi tietoisuus tai mikä tahansa läsnäolevaksi käsitetty jää välttämättä aina vajaaksi. Tietoisuus, jonka havaitsemme, ei ole sama, kuin mikä se sillä hetkellä oikeasti on. Olemme jatkuvasti ikään kuin myöhässä havaitaksemme sen

sellaisenaan. Ricœurin tietoisuuden välittömän tavoittamisen kritiikki keskittyy siihen, kuinka tietoisuus ilmenee “vääränä”. Derrida pyrkii näyttämään, miksi tietoisuutta jää välttämättä tavoittamatta. Lawlorin mukaan tässä on esimerkki derridalaisesta erästä:

“Perustavimmin, kun reflektoin itseäni, minun täytyy kääntyä pois päin olioista (havainnon “luonnollisesta kohteesta”) ja tehdä itsestäni objekti itselleni. Tästä käännöksestä seuraa kuitenkin se, että itse, joka havainnoi (views), ei näe itseään. Kääntyessäni takaisin vastakkaisena en käänny samana vaan erinä. Itse, joka olen nyt, ei voi olla havaittavissa takaisinkääntyvässä itsessä, joka *olin*. Siinä on väli, *tila*, nykyisen ja menneen itsen välillä. Koska takaisinkääntyvästä itsestä puuttuu nykyinen itse, minun täytyy lisätä itseäni. Minun täytyy lisätä/korvata se mikä ei ole läsnäolevaa: itseni. Takaisinkääntyvä itse on täten vähemmän kuin minä; kuitenkin nykyinen itse on enemmän kuin minä. Jokainen yritys lisätä itseäni edelleen tuo esiin uuden itsen, itsen joka mikä olen mutten ollut ja niin edelleen. Tekemällä tyhjäksi yritykseni ymmärtää täydellisesti itseäni suhteen äärettömyys vaatii äärettömän lisäyksen/korvauksen: kielen.” (Lawlor 1992,16)

Sama asia koskettaa kieltä. Senkin reflektiivisyys on alisteista sille, että refleктоiva on ehtinyt muuttua eriksi kuin refleктоitava (*ibid.*). Tämä on seurausta ajan kulusta, jota ei voi pysäyttää. Husserlilainen retentio jää aina jälkeen siitä, mitä sen kohde sillä hetkellä jo on. Derridan mukaan Husserlin käsitys ideaalisesta on juuri kantilainen idea; temporaalisuus implikoi sen, että ideaalisuus on jatkuvassa muutoksessa. Meille läsnäoleva ilmentymä on aina jäljessä siitä, mikä ilmenee. Tietoisuus on aina muuttunut jo toiseksi. Erä on ilmentyvän ja ilmentymän välissä ja tekee ne ja kaikki muut erot siten mahdollisiksi. Sanojen *supplément* ja *différance* yhteys on juuri tätä. Korvike (*supplément*) toimii juuri niin kuin erä eli kielen merkit saavat ideaalisuutensa toiston avulla. Toisto taas edellyttää temporaalisuutta. Husserlilaisen sisäisen aikatietoisuuden mukaisesti jokainen merkki muodostuu temporaalisesti sen sisältämien menneisyyteen suuntautuneiden retentioiden ja tulevaisuuteen suuntautuneiden protentioiden kautta. Merkin muodostumisessa tapahtuva toistamisen kautta idealisoituminen on siten yhtä aikaa merkin korvautumista uudella että lisäys vanhaan. Jotta merkki voidaan toistaa sen on oltava kokonaan uusi mutta sisällettävä samanaikaisesti vanhasta jotain. Merkistä on siis jäljellä vain “merkkihylsy”, jäänne vanhasta merkistä. Uusi korvaava merkki on lisäys vanhaan merkkihylsyyn, joka taas yhdessä muodostaa uuden merkkihylsyn, joka taas korvataan ja niin edelleen *ad infinitum*. Sana toistaminen, josta Derrida käyttää sanaa iterointi, on suomen kielessä erityisen otollinen kuvaamaan sitä, mitä Derrida tarkoittaa iteroinnilla, koska se sisältää samuuden lisäksi toiseuden merkityksen.

Ricœurin kritiikki Descartesia kohtaan on samaa muotoa kuin Nietzscheillä. Tosin se on vahvasti psykoanalyysin värjäämää. Husserlin subjektin läpinäkyvyyden periaatetta Ricœur

kritisoi toteamalla, että se on hänen mielestään mahdoton. Hän ei esitä toteamukselle loogisia perusteluja. Ilmeisesti Nietzschen, Marxin ja Freudin perustelut ovat hänestä tyydyttäviä. Derrida puolestaan on aiheesta eksplisiittisempi. Hänen muotoilunsa ovat teoreettisempia ja poikkeavat Nietzschen, Freudin ja Marxin kritiikeistä. Tietoisuuden temporaalisuudelle ja jatkuvalla uudistumiselle alistaminen aiheuttaa sen, että saavutamme tietoisuudesta aina “edellisen version“, tietoisuuden läsnäolon illuusion. Ricœurin kritiikki tietoisuutta vastaan on enemmänkin tietoisuuden itsensä sisäisen rakenteen implikoimaa: tietoisuus antaa itsestään rakenteensa vuoksi illusorisen kuvan. Alitajunta antaa itsestään ja koko tietoisuudesta vääristyneen kuvan. Siksi esimerkiksi pahan tutkimisessa on välttämätöntä kulkea ulkoisten kulttuuristen merkkien kautta. Hermeneutiikan, jonka momentti itseymmärrys on, on samoin kuljettava kulttuuristen merkkien, symbolien ja tekstien kautta. Tämä on selvästi eri asia kuin mistä Derrida puhuu.

Derrida puolestaan ei anna mitään reseptiä tietoisuuden tavoittamiseen; hänen mielestään tietoisuus jää välttämättä sellaisenaan saavuttamattomaksi. Hän ei ehdota keinoja, joilla itseymmärrys voidaan saavuttaa. Derrida puhuu tietoisuudesta ilmenevänä objektina, mutta pitää sen täydellistä tavoittamista mahdottomana. Ricœurillä metodinen osuus on hallitseva ja nähdäkseni Derridan ja Ricœurin näkemykset itsesuhteesta sijoittuvat eri tasolle, näistä Derrida ehkä teoreettisesti perustavammalle tasolle. Molemmat näistä kritiikeistä näyttäisivät olevan kohdallisia: tietoisuuden läpinäkymättömyyttä itselleen voi perustella sekä “alitajunnan metkuilla“ että loogisesti osoittamalla että tietyn välin, viiveen välttämättömyyden, joka jää aina reflektiossa ylittämättä.

Hermeneutiikassa ja itseymmärryksessä on Ricœurille perustavaa omaksumisen ja etääntymisen dialektiikka. Lawlorin väitteen mukaan dialektisessa suhteessa kuulumisen tai omaksumisen ja Gadamerin vieraantumisen käsitteestä jalostetun produktiivisen etääntymisen, jonka paradigmaksi Ricœur esitti tekstin, välillä kuuluminen oli ensisijaista etääntymiseen nähden.

Subjekti on siis Ricœurin teorian mukaan itselleen *aluksi välittömästi* läsnä mutta vääränä tietoisuutena. Hermeneutiikan tulisi kiertää ulkoistettujen kulttuuristen merkkien, symbolien, tekstien ja muiden teosluonteen (*œuvre*) mukaisten ulkoistettujen objektivaatioiden kautta. Vasta tulkitsemalla kulttuurisia ilmentymiä päästään oikean itseymmärryksen jäljille.

Symbolien ja tekstien (kertomusten) kautta kulkeva itsetulkinta kykenee Ricœurin mukaan ylittämään väärän tietoisuuden harhat. Toki absoluuttinen itseymmärrys ei tätäkään kautta ole mahdollista, mutta se on ainoa tie väärän tietoisuuden ylittämiseksi: “Ricœur ei koskaan luovu inhimillisen rajallisuuden myöntämisestä; ei ole absoluuttista tietämistä. Etäännyksen dialektiikka on aina “epätäydellinen välittyminen”“(ibid.,54). Itseymmärrys jää siis hermeneutiikan päättymättömäksi tehtäväksi.

Ricœurin dialektista kuviota etäännyksestä ja omaksumisesta voidaan (edeltäneiden analyysien valossa) tarkastella seuraavasti: Etäännyminen on semanttista autonomiaa, asiasisällön, tapahtuman ja merkityksen dialektiikkaa, diskurssia. Merkitystä voidaan pitää referenssin ja asiasisällön dialektiikkana. Referenssi voi olla vain kielen käytön tilanteessa, kun joku sanoo jotakin jollekulle. Etäännyminen ylittyy omaksumisella. Etäännyksen paraatiesimerkki on tekstin irtoaminen tekijänsä intentioista. Omaksumisessa – joka on soveltamista gadamerilaisessa mielessä, kuten lukeminen – teksti, joka on ollut vieras, tulee omaksi, omaksutaan. Kuinka sitten on ymmärrettävissä, miten omaksuminen tai välitön itsesuhde on etusijalla tulkinnassa. Tulkinta tapahtuu selittämisen ja ymmärtämisen dialektiikkana, jossa välittömyyden etusijaa voidaan perustella sillä, että ymmärtäminen on ensisijainen selittämiseen nähden: “ensin preliminäärinen ymmärtäminen (*preliminary understanding*), sitten eksplanatorinen lukeminen, joka tukee omaksuvaa tulkitsemista (*appropriative comprehension*) (Bourgeois *et al.* 1990,93)”. Mimesisteorian avulla kuvaten mimesis₁ eli prefiguraatio tai välitön esiymmärrys edeltää mimesis₂:a ja mimesis₃:a. Jälkimmäisissä vasta tapahtuu tekstin autonomia (konfiguraatio) ja sen omaksuminen (refiguraatio). Kuten Lawlor esittää, kuulumisen ja etäännyksen dialektiikassa kuljetaan välittömyyden kautta välittyneeseen itsesuhteeseen.

Edellisen valossa on mielestäni oikeutettua sanoa, että Lawlorin arvelut Derridan ja Ricœurin välittömän itsesuhteen kritiikin kohdistumisesta eri paikkoihin ovat oikeat. Derridalla erään leikki edeltää välitöntä itsesuhdetta, kun taas Ricœurillä välitön suhde edeltää välittymistä.

Toinen käsitepari, jolla Lawlor kuvaa Ricœurin ja Derridan eroa on mielikuvituksellinen/satunnainen. Mielikuvituksella on Ricœurin ajattelun dialektiikassa tärkeä asema; se poistaa aporioiden lomaannuttavan vaikutuksen ja tekee siitä produktiivisen. Derridan mukaan dialektinen suhde ei voi esiintyä esimerkiksi etäännyksen ja kuulumisen

välillä tai merkin muodostumisessa ideaalisen ja yksittäisen välillä. Liike menee Derridan mukaan jatkuvasti toisesta toiseen "siksakmaisesti". Sattumalla ei Ricœurin rakennelmassa ole juuri sijaa, kun taas Derridalla se on olennainen elementti merkityksen muodostumisessa. (Lawlor 1992, 124-9) Mielestäni samaa huomiota vahvistaa aiemmin esille tullut teema, jossa havaittiin Ricœurin tekstin teorian katsovan merkitykselliseksi vain intentionaalisen tekemisen tulokset. Derrida ei taas tee eroa intentionaalisen teon ja luonnollisen sattuman välillä. Derridalla molemmat vaikuttavat merkityksen muodostumiseen.

5.2.2 Välittömän ja välillisen itsesuhteen jaottelun ongelma

Intuitiiviseen itsesuhteen asema ei ole selvä Ricœurin teoriassa. Pääasiassa Ricœur vähättelee sen merkitystä. Hän kutsuu sitä siis tyhjäksi, naiiviksi ja vääräksi tietoisuudeksi. Intuitiivisen itseymmärryksen kritiikki on perusteltua. Ongelma on mielestäni, että ulkoistaessaan itseymmärryksen Ricœur unohtaa havainnon ja elämismaailman teemat.

Ennen ulkoisten merkitysten kiertotietä olevan välittömyyden tyhjiys, tai mitä Ricœur kutsuu pelkäksi varmuuden tunteeksi, on ongelmallinen käsite. Ricœur kutsuu sitä myös naiiviksi tai vääräksi tietoisuudeksi. Kaikki kuvaavat välitöntä, intuitiivista itsesuhdetta. Ricœurin mielestä intuitiivinen itsesuhde on vailla arvoa, vaikka onkin olemassa. Hän näkee sille vain yhden vaihtoehdon, kiertotien ulkoisten merkitysten, tekojen ja tekstien tulkinnan kautta. Ricœurin teoria tekee mielestäni virheen määrittäessään itseymmärryksen tekojen tulkinnan tulokseksi. Havainnossa ilmenevien tunteiden tulkitseminen jää tällöin huomiotta. Ricœur ei käsittele tätä osaa itseymmärryksestä. Osa ei välttämättä vaadi kertotietä ulkoisten merkitysten kautta. Tunteet voivat tulla ymmärretyiksi vain välittömästi ilmenneinä. Objektivisemmän näkökulman ottaminen ja ulkoisten merkitysten apu voi kehittää tätä ymmärrystä. Ricœurin teoria on hyvä teoria omien tekojen ymmärtämiseksi. Tehdessään praktista vastaparia Merleau-Pontyn *Havainnon fenomenologialle* hän on mielestäni unohtanut havainnon ja tunteiden ulottuvuuden.

Intuitiivisen itsesuhteen sisälle kuuluu myös fenomenologinen elämismaailman käsite. Elämismaailman teemaan liittyy havainnon käsite. Havaintokin kuuluu välittömään itsesuhteeseen. Havainnon fenomenologia Merleau-Pontyn mielessä kuuluu siis intuitiivisen

itsesuhteen kategoriaan. Edellä esitetyn Merleau-Pontyn reflektioteorian mukaan havaintoon hukkunut "subjekti" voi tarttua uudelleen henkisten kykyjensä avulla itseensä ja reflektoida itseään havaitsevana. Toisaalla hän on esittänyt, että havaintoon ja elämismaailmaan kuuluvat myös tunteet (Merleau-Ponty 1962,183). Omien tunteiden reflektointi voi siis olla intuitiivista. Sen ei ole pakko kiertää ulkoisten merkitysten kautta. Ricœur toteaa teoksessa *SA*, että itsen hermeneutiikan ei tarvitse käsitellä affektiivisuutta, koska muun muassa Merleau-Pontyn fenomenologia on sen jo tehnyt (*SA*,371). Hän on mitä ilmeisimmin valmis allekirjoittamaan Merleau-Pontyn teorian havainnosta ja tunteista.

Kuitenkin Ricœurin tekstin teoria pyrkii lähestymään myös tunteita kertomusten kautta. Mielestäni Ricœurin teoria on tässä ristiriitainen. Kuinka olisi ylipäätään mahdollista ymmärtää käsitteitä rakkaus ja viha, jos niitä koskeva ymmärrys tulisi vain teksteistä? Ihminen tuskin tarvitsee tekstejä tunnistaakseen ja tiedostaakseen tunteensa. On epävarmaa tarvitaanko niiden tunnistamiseen kieltä. Ja vaikka näin olisi laita, jos tunteiden tutkiminen relevantisti olisi ylipäätään olisi mahdollista vain tekstien kautta, kuitenkin niiden ymmärrys on mielestäni ensi sijassa esikielellisellä tasolla. Tunteet ovat merkityksellisiä, vaikka niitä ei kieleen voisi tuodakaan. Tunteiden kielellistäminen on sekundäärinen tapahtuma, kuten tekojen kuvaaminen. Tässä on mielestäni kysymys samasta asiasta kuin ylipäätään ensimmäisen persoonan kokemuksen kielellistämisen ongelmasta.

Don Ihde kritisoi Ricœurin havainnon fenomenologian laiminlyönnistä teoriassaan. Ihden mukaan tekstin käsite on saanut nykyfilosofiassa hegemonisen aseman. Hän viittaa lähinnä Ricœurin ja Derridan filosofioihin mutta näkee tekstin käsitteen hallitsevan muun muassa Foucault'lla.(Ihde 1991b,124-6)

Ihde itse ei pidä tekstin käsitettä ratkaisevana. Hän lähestyy tekstin käsitettä havainnon fenomenologian näkökulmasta. Havainnon fenomenologiassa teksti liittyy lukutapahtumaan. Ihde tekee fenomenologisen tutkimuksen lukemisesta havainnossa.

Lukemista ja sen merkitystä Ihde käsittelee vertailemalla kulttuureita, joissa lukemisella on tärkeä asema, niihin, joissa sitä ei esiinny. Hänen mukaansa lateraalinen (horisontaalinen) perspektiivi on hallitseva lukutaidottomissa kulttuureissa. Havaittu on samassa tasossa kuin havaitsija. Kuvataiteessa hahmot on kuvattu sivusta päin. Hän vertaa navigointitaitoa

lukemiseen: molemmat kehittävät “Jumalan silmä” –perspektiiviä. Havaittu havaitaan ylhäältä päin. Näkökulmaa kehittää Ihden mukaan lukemisessa jo lukuasento. Myös tekstin ideaalisuus, havaitun epäkonkreettisuus kehittää tällaista tapaa havaita asiat. (*ibid.*, 134)

Lukutapahtuman fenomenologiassa Ihde sijoittaa tekstin heikompaan asemaan verrattuna Ricœurin tekstin hermeneutiikkaan. Teksti on navigaation tapaan keino “laajentaa näkökulmaa”. Fenomenologian kohde on edelleen havainto, joka on läsnä välittömästi. Ulkoiset merkitykset sisältyvät havaintoon ja elämismaailmaan. Silloin tekstin ja lukemisen fenomenologia hämärtää välittömän ja välillisen itseymmärryksen rajat, jos tekstit ja maailma katsotaan välittömästi ilmeneviksi. Hermeneutiikan painottama ulkoisten merkityksellisten entiteettien tulkinnallisuus jää huomiotta. Toisaalta esimerkiksi Merleau-Ponty painottaa havainnon olevan aina jonkinlainen tulkinta. Tällainen tulkinta tulisikin ehkä erottaa tekstien ja muiden ulkoisten ja kompleksisempien kulttuuristen merkitysten “sekundäärisestä” tulkinnasta.

Ihden kritiikki ontuu siinä mielessä, että Ricœurin tekstin käsitettä ei voi lähestyä lukutapahtuman kautta, jos sillä tarkoitetaan painetun tekstin lukemista. Ricœurin teorian lukemiskäsite on metaforisempi. Mielestäni Ihden analyysi tuo kuitenkin mielenkiintoisen näkökulman esille ja on esimerkki havainnon fenomenologian kyvystä käsitellä tekstin käsitettä. Ihden artikkelin ansio on löytää lukemisen tuoma näkökulman muutos. Ajatuksella on mielestäni yhteys Thomas Nagelin ajatukseen, että ihmisellä on kyky ottaa subjektiivinen ja objektiivinen näkökulma. Huomiolla on mielestäni kiistämätön perusta. Huomio on arvokas: reflektion käsitteen tutkiminen mahdollistuu tämän kautta. Näkökulman siirtyessä yläpuolellemme, voimme tavallaan havaita itsemme. Tämä voisi olla reflektion mahdollisuuden yksi teoria.

Lukutapahtuman fenomenologia ongelmallistaa nähdäkseni välittömän ja välillisen itseymmärryksen jaottelun. Havainto ja elämismaailma ovat käsitettävissä osaksi subjektiviteettia. Toisaalta lukeminen ja sen myötä ymmärtäminen voidaan ajatella havainnon osiksi. Myös empiria on havaintoa. Tekstin merkitys on ainakin Ricœurin teorian mukaan ulkoinen ja irrallinen. Samoin pitäisi olla empiirisen todistamisen kohteet. Välillinen itsetietoisuus perustuu tällaisen empiirisen tiedon ihanteeseen. Ihanteen mukaan tiedon tulee olla objektiivista. Fenomenologian ihanteen mukaan tiedon alkuperän tulee olla subjektiivista.

Lukemistapahtuman fenomenologia – kuten havainnon fenomenologia aina – kyseenalaistaa jaottelun subjektiivinen–objektiivinen. Havainnossa nämä kaksi puolta näyttävät sotkeutuvan toisiinsa. Subjekti–objekti –suhde on jo monta kertaa osoitettu ongelmalliseksi. Kiista välillisen ja välittömän itsetietoisuuden välillä näyttäytyy tässä valossa yhtä ongelmalliselta. Itseymmärrys olisi havainnon fenomenologian ja Ricœurin tekstin hermeneutiikan mukaan sekä välillistä että välitöntä.

Termit intuitiivinen ja reflektiivinen itsesuhde eivät välttämättä ole yhtä ongelmallisia kuin termit välillinen ja välitön itsesuhde. Edellisillä ei ole yhtä suoraa yhteyttä subjektiiviseen ja objektiiviseen ulottuvuuteen. Ricœurin tekstin hermeneutiikka huomioi aina sekä subjektiivisen että objektiivisen ulottuvuuden.

Reflektiivinen ja intuitiivinen itseymmärrys sisältävät termeinä itseymmärryksen tiedollisen ulottuvuuden. Reflektoitu itseymmärrys viittaa tietoisemmin käsiteltyyn tietoon itsestä. Intuitiivinen puolestaan viittaa tiedostamattomampaan itseymmärrykseen. Sana intuitiivinen ymmärretään arkisesti juuri tässä merkityksessä. Reflektiokin viittaa käyttökielessä harkintaan ja tietoiseen ponnisteluun.

Tulkinnan asema jaottelussa on ongelmallinen. Havainnon fenomenologian sekä Heideggerin Gadamerin teorian mukaan tulkinta on automaattista ja sisältyy havaintoon. Ricœurille tulkinta on tietoisempaa, tulkinta eroaa aikaisemmasta ymmärtämisestä. Tulkinta on metodisempaa kuin ymmärtäminen. Heideggerille, Gadamerille ja Merleau-Pontyille ymmärtäminen on jo tulkinta. Havainto ja ymmärtäminen edellyttävät tiedostamatonta aktiivisuutta, jota voidaan kutsua tulkinnaksi. Mielestäni he ovat oikeassa. Tulkintaa voi mielestäni olla sekä tietoista että tiedostamatonta. Ricœur haluaa määritellä vain tietoisemman, metodisen tulkinnan tulkitsemiseksi. Tulkintaa edeltää Ricœurillä selittäminen. Ricœurin teoriassa selittämistä kuuluvat metodologiset säännöt. Nämä säännöt on toki otettava huomioon. Tässä mielestäni Ricœur tekee suurimman virheensä. Yrittämällä tehdä tulkinnasta tiukan metodista hän laiminlyö havainnon ja esiymmärryksen teemat.

Tiedostamattoman tulkinnan voisi liittää esiymmärryksen käsitteeseen. Se on edellytys tietoisemman tulkinnan alkamiselle. Tämä tiedostamaton tulkinta tai esiymmärrys sisältyy mielestäni välittömään itseymmärrykseen. Se on mielestäni peruste, miksi välitöntä

itseymmärrystä ei tule pitää täysin "tyhjänä lähtökohtana". Välitön itsesuhde on tässä mielessä jo historiallinen.

Derridan teoria on sukua havainnon fenomenologialle. Merkityksen muodostuminen erän leikkinä sijoittuu lähes samaan paikkaan kuin tulkinta havainnon fenomenologiassa. Molemmat ovat havainnon edellytys. Derridan lähestymistapa on teoreettisempi kuin havainnon fenomenologian. Havaintoon kuuluva tulkinta on mielen tai elävän kehon ominaisuus. Erän leikki on looginen edellytys. Molemmat kuitenkin kyseenalaistavat niin sanotun välittömän itsesuhteen. "Välittömäksi itsesuhteeksi" kutsuttu on lopulta aina erän leikin ja tulkinnan välittämää.

6 Päätäntö

Tutkimuskysymykseen, edustaako Ricœurin teoria itseymmärryksestä intuitiivista vai reflektiivistä kantaa, ei ole yksiselitteistä vastausta. Hän myöntää, että intuitiivinen itsesuhde on olemassa, mutta ei myönnä sille tiedollista asemaa. Intuitiivinen itsesuhde on vain lähtöpiste paremmalle itseymmärrykselle. Tiedollisempi itseymmärrys on saavutettavissa vain ulkoisten merkitysten tulkinnan avulla. Ricœurin kannattama reflektiivinen kanta ei kuitenkaan ole empirismin ihanteen kaltainen. Kokemus ei siis riitä totuuden ainoaksi kriteeriksi. Tarvitaan tulkintaa ja hermeneutiikkaa, jotta päästään kokemuksen tuoman välittömän ja väärän tietoisuuden taakse.

Ricœurin tekstin hermeneutiikan johtoajatus on tekevän subjektin asettaminen ajattelevan subjektin tilalle. Ajattelevan subjektin asemaa fenomenologiassa Ricœur kritisoi Nietzschen ja Freudin (ja Marxin) argumentein. Absoluuttinen subjekti ei voi tavoittaa itseään täydellisesti. Fenomenologian absoluuttisen subjektin kritiikki muodostaa episteemisen aukon, jonka Ricœur täyttää hermeneutiikalla. Ricœur katsoo filosofiansa olevan kuitenkin fenomenologiaa. Fenomenologia on osa reflektiivistä filosofiaa, joka kiinnittyy itseymmärryksen ongelmaan. Hermeneutiikka täydentää Ricœurin fenomenologisen teorian osoittamalla, että tulkitsemalla kulttuurisia merkkejä pääsee väärän, naiivin tietoisuuden taakse.

Tekemiselle Ricœur esittää analogiseksi tekstit, joiden referenssiksi hän määrittelee tekemisen. Toisaalta tekemisellä on samanlaisia diskursiivisia ominaisuuksia kuin teksteillä. Kertomuksen mimesis on Ricœurin mukaan tekemisen jäljittelyä. Tekstin hermeneutiikka koskee ihmisen tekojen tulkintaa ja sitä kautta saavutettua itseymmärrystä. Myös itseymmärrys on tulkinta.

Koska itseymmärrys on Ricœurin mukaan tulkinta, sen on oltava erilaista kuin välittömän ymmärtämisen. Välitön ymmärtäminen on Ricœurin mukaan naiivia tai väärää tietoisuutta. Tulkinta on paremmin ymmärtämistä. Tulkinnan kohteet ovat subjektin ulkopuolella. Siksi itseymmärryksen on oltava välittyntä. Välittynyt itsetietoisuus tarkoittaa yleensä empiriistä tieteellistä ja objektiivista tietoa itseä vastaavista kohteista. Empiirinen ja siten objektiivinen

tieto on myös varmaa. Tällainen tieto on sovellettavissa itseen. Jos onkin jotain sellaista kuin subjektiviteetti, sillä ei ole epistemologista arvoa, koska sitä ei voi havaita. Se ei myöskään sisällä mitään, mikä ei ole selitettävissä empiirisen tiedon avulla. Ricœurin tekstin hermeneutiikassa välittynyt itsetietoisuus ei tarkoita samaa. Siinä välittynyt itsetietoisuus on hermeneuttinen, se ei ole empirian tulosta eikä varmaa tietoa. Se on tulkinta, joka lähestyy totuutta sitä täydellisesti saavuttamatta.

Tiedollisena itsetietoisuutta pitää olla välillistä. Näin ajattelee esimerkiksi empirismin nimeen vannova analyttinen filosofia. Itseymmärryksen tulee perustua ulkioiseen havaintoon. Wittgensteinin mukaan tiedollinen itsetietoisuus voi muodostua vasta kielen käytön kautta. Välitön itsesuhde puolestaan on kuvattu esitiedolliseksi. Myös Ricœurin kanta on osittain samanlainen. Tiedolliseen itseymmärrykseen vaaditaan ulkoisten merkitysten tulkintaa. Välittömän itsesuhteen varmuus on esimerkiksi fenomenologiassa perustelu tiedon pätevyydelle. Ilmentymistä päästään oikein toimenpitein varmaan tietoon. Myöhemmän eksistentiaalisen fenomenologian mukaan tällainen tieto ei ole varmaa. Subjekti-objekti – suhde ylitetään. Välittömän ja välillisen itsetietoisuuden välinen ero hämärtyy.

Ricœurin tekstin hermeneutiikka ei sisällä samanlaista objektiivisuuden vaatimusta kuin looginen empirismi. Myöskään se ei perusta tietoa subjektiviteettiin kuten fenomenologia. Ricœurin teoriassa subjekti-objekti –suhde on ylitetty. Ricœur ylittää sen käsityksellään jo maailmassaolevasta tekevästä subjektista. Maailmassa oleva subjekti ymmärtää itseään tekojensa kautta. Subjektin itseys tai identiteetti muodostuu kertomuksellisesti näiden tekojen ja niiden tulkintojen kautta. Olivier Abel ilmaisee sen osuvasti:

“Itsetulkinta on käytännöllisten suhteiden tuotosta ja itsetulkintojen jatkuva tekeminen tuottaa ristiriitaisia tulkintoja itsestä. Näiden teoistamme, kertomuksistamme ja vastuunottamisistamme tekemämme tulkintojen yhdistelmä (*ensemble*) muodostaa identiteettimme“(Abel 1996,60)

Itseys tai kertomuksellinen identiteetti rakentuu Ricœurin mimesisteorian konfiguraation periaattein eli ristiriitaisten tulkintojen yhdistelmänä. Kertomuksellisessa identiteetissä yhdistyvät ajan kokemukselliset ja kokemuksesta riippumattomat aspektit Ricœurin mukaan parhaiten. Kertomuksellinen identiteetti muodostuu sekä fiktiivisesti että historiallisesti.

Ymmärrys itsestä tai kertomuksellisesta identiteetistä saavutetaan “lukiessa“. “Lukiessa kertomuksia“ tai tulkittaessa tekoja niiden merkitys heijastetaan myös itseen. Tätä on Ricœurin teoriassa itseymmärrys. Välitön itsesuhde jää esitiedolliseen, esireflektiiviseen asemaan. Mimesisteorian termein se kuuluu prefiguraatioon. Naiivi ymmärrys itsestä korvautuu tulkinnassa saavutetulla kehittyneellä ymmärryksellä. Kehittynyt itseymmärrys ottaa huomioon myös filosofian itseyttä käsittelevät lingvistiset, ontologiset ja myös eettiset teorit. Sen on otettava huomioon myös ero identiteetin samuutena (idem) ja itseytensä (ipse) välillä.

Itseymmärrys Ricœurillä sisältää sekä ensimmäisen että kolmannen persoonan näkökulmat. Ensimmäisen persoonan näkökulma jää hänenkin teoriassaan esitiedolliseen asemaan. Kuitenkin se on itseymmärryksen perusta. Siksi voidaan sanoa, että Ricœurille tieto itsestä poikkeaa tiedosta muista kohteista. Tieto itsestä on oma tiedon lajinsa Ricœurin tekstin hermeneutiikassa.

Sekä Ricœurin että varsinkin Merleau-Pontyn teorit tekevät välittömän ja välillisen itseymmärryksen dikotomian kyseenalaiseksi. Tekevän subjektin tai elävän kehon teoria kyseenalaistaa subjekti-objekti –suhteen. Välittömän ja välillisen itsesuhteen ero ei enää ole empirian tuoma objektiivisuus. Tämä näkemys perustuu subjekti-objekti –suhteelle. Fenomenologis-hermeneuttisen tradition kannan mukaan totuutta lähestytään tulkitsemalla. Tietoinen ponnistelu ja ajatustyö on tärkeä osa totuuden lähestymistä.

Totuuden asema on kiistanalainen fenomenologis-hermeneuttisessa traditiossa. Gadamer ja Heidegger kannattavat tulkinnan universaalisuutta. Tulkitsemista ei voi välttää. Heidän mielestään totuus paljastuu alkuperäisimmin, jos sen “antaa paljastua“. Methodisuus on totuuden tuhoavaa. Ricœurin kanta on toinen. Hänen mukaansa tulkinnan metodologisista mahdollisuuksista on voitava keskustella.

Tulkinnan methodisuus liittyy myös itseymmärryksen kysymykseen Ricœurillä. Itseymmärrys ja sen tuoma kriittisyys arvostelee tehtyjä tulkintoja. Se on siis avain metodologiaan. Ricœur yrittää formuloida teoreettisesti pätevän ja ankan itseymmärrysteorian tekstin käsitteen avulla. Tekstiin hän kiinnittää sekä itseymmärryksen että tekemisen käsitteet. Tekeminen ja teksti ovat analogisia, tekeminen muodostaa luettavan tekstin. Tekstin lukemisen tai

tulkittamisen osa on itseymmärrys. Itseymmärrys on se kriittinen momentti, joka tuo tekstin teoriaan metodiset vaatimukset.

Jotta tekstin teoria olisi tarpeeksi kattava, Ricœurin on tehtävä merkittävä postulaatti. Hän postuloi kokemuksen kielellisyyden ja kerrottavuuden. Kokemus voidaan Ricœurin mukaan aina tuoda kieleen ja on siten kerrottavissa. Kertomus muodostaa tulkittavan tekstin. Perusteluissa hän nojaa Heideggeriin, Gadameriin ja Hegeliin. Postulaatti liittyy myös tekstin ja tekemisen suhteeseen. Tekeminen on oltava kerrottavissa, siitä on voitava tehdä teksti.

Ricœurin tekemä postulaatti ei ole yleisesti hyväksytty filosofiassa. Samoin ongelmia sisältää tekstin ja tekemisen yhdistäminen. Thompson kritisoi näkemystä väittämällä, että kokemus sisältää jotain, mitä ei voi jälkeinpäin kertomalla täysin korvata. Alkuperäinen tilanne on myös kuvattava. Siinä mukana olleilla kuitenkin on Thompsonin mukaan "particular privilege", mitä kuvaus ei voi korvata. Kokemuksen kielellistämisen ja alkuperäisen kokemuksen välinen suhteen ongelmaa Ricœur ei yritä ratkaista.

Välillisen ja välittömän itsesuhteen jaottelun ongelmat nousivat esiin tekevän subjektin ja elävän kehon teeman yhteydessä. Jos havainto on osa välitöntä itsesuhdetta, myös kokemuksen tuoma itseymmärrys on havainnossa ja siten tietyllä tavalla välitön ja subjektiivinen. Toisaalta havainto on havainnon fenomenologian mukaan tulkinta. Se on siis jo jotenkin välittynyt. Myös Derridan esittämä viive, merkityksen muodostuminen erän leikin välittämänä, hämärtää välillisen ja välittömän itsesuhteen jaottelua. Jopa Descartes'in *Cogito* voidaan käsittää tätä vasten erän leikin ja havaintoon kuuluvan tulkinnan välittämäksi.

*

* *

Ricœurin teoria ei ongelmattomasti ratkaise itseymmärryksen ongelmaa. Henkilökohtaisesti näen, että Ricœurin tekstin hermeneutiikan opetuksiksi sen, että kaikkia mahdollisia teorioita tulee kuunnella. Jokaisessa teoriassa on aina jotain totta.

Teoreettisen avoimuuden ohella tärkeä opetus on subjektifilosofian pragmaattisen ulottuvuuden korostaminen. Opetus on tärkeä filosofialle, joka keskittyy ajattelevaan

subjektiin. Subjektin maailmallistaminen irroittaa alusta alkaen filosofian pelkästä subjektiviteetista. Mielestäni Ricœur kuitenkin on liian kärkeä väittäessään itseymmärryksen sisällön tulevan täysin ulkoisten merkitysten kautta. Suhde ei mielestäni ole tyhjiön täyttämistä. Mielestäni ulkoistetut merkitykset saavat merkityksensä välittömän itsesuhteen sisältämistä merkityksistä. Tekstin teoriassa on mielestäni unohtunut aikaisempi havainnon fenomenologian teema, kuten Don Ihde kritisoi

Ricœurin teoria herättää ajatuksia ja kysymyksiä. Mahdollisia suuntia, joista tämän työn perusteella olisi mielenkiintoista lähestyä Ricœurin teoriaa, on useita. Yksi suunta on Ricœurin itseymmärrysteorian implikaatiot etiikan ja yhteiskuntatieteellisestä näkökulmasta. Itseymmärrysteoria avaa Ricœurilla mahdollisuuden tutkia etiikan perusteita. Tekstin hermeneutiikka puolestaan kiinnittyy yhteiskunnallisiin teemoihin, joista Ricœur on kirjoittanutkin tekstin hermeneutiikan periaatteista käsin. Toinen mahdollinen suunta olisi tutkia Ricœurin tuotantoa laajemmin. Olisi mahdollista keskittyä Ricœurin varhaisempiin teksteihin ja tehdä vertaileva tutkimus niiden eksistentiaalistisen fenomenologisen teorian ja myöhemmän tekstin hermeneutiikan välillä. Kolmas mahdollinen suunta voisi olla Ricœurin tekstin hermeneutiikan soveltava tutkimus. Se olisi mahdollista tutkimalla jotain tekstiä, esimerkiksi kirjallista teosta, Ricœurin teorian kautta. Tällainen tutkimus olisi kuitenkin pikemmin kirjallisuustiedettä kuin filosofiaa.

Kognitiivisessa psykologiassa on viime aikoina tutkittu episodista muistia ja sen mahdollisuutta vastata kysymykseen, mikä on itse. Ricœurin teoria narratiivisesta identiteetistä muistuttaa teoriaa episodisesta muistista. Molemmat tutkivat itseyden kysymystä. Nämä yhdistävä tai näitä vertaileva tutkimus olisi hyvin mielenkiintoinen. Se olisi myös poikkitieteellinen, koska käsiteltävänä olisi sekä psykologian että filosofian teorioita.

Tärkein kysymys, jonka tämä työ myös jätti avoimeksi on tietysti kysymys itseymmärryksestä. Tutkielman tarkoitus ei ollut antaa vastausta kysymykseen, mitä itseymmärrys on. Tutkimus kuitenkin lähestyi kysymystä itseymmärryksestä ylipäättään kyseenalaistaessaan jaottelun välittömään ja välilliseen itsesuhteeseen. Lopussa esitinkin, että jako intuitiiviseen ja reflektiiviseen itsesuhteeseen on edellistä perustellumpi. Tämä avaa mielenkiintoisimman jatkokysymyksen mahdollisuuden. Tutkimus voisi koskea itseymmärryksen mahdollisuutta yleensä. Se voisi lähestyä eri ajattelijoiden kautta jaottelua intuitiiviseen ja reflektiiviseen

itseymmärrykseen. Lopussa esittämäni mahdollisuus erottaa kaksi erilaista tulkinnan käsitettä, tiedostamaton ja tietoinen tulkinta voisi antaa välineitä lähestyä jaottelua intuitiiviseen ja reflektiiviseen itseymmärrykseen. Tutkimuksessa voisi mennä syvemmälle teoriaan perspektiivin muutoksesta, josta Don Ihde puhui, tai Thomas Nagelin vastaavasta ideasta, ihmisen mahdollisuudesta objektiiviseen ja subjektiiviseen näkökulmaan.

LÄHTEET

Ricœurin teokset:

Ricœur, Paul (1965):

De l'interprétation: Essai sur Freud. Editions du Seuil, Paris. (Tekstissä *DI*)

Ricœur, Paul (1976):

Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning. Texas Christian University Press, Forth Worth. (Tekstissä *IT*)

Ricœur, Paul (1960):

Philosophie de la volonté II. La finitude et culpabilité I. L'homme faillible. Aubier, Paris. (Tekstissä *HF*)

Ricœur, Paul (1988):

Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire. Aubier, Paris. (Ensimmäinen painos ilmestynyt 1950) (Tekstissä *VI*)

Ricœur, Paul (1990):

Soi-même comme un autre. Editions du Seuil, Paris. (Tekstissä *SA*)

Ricœur, Paul (1984):

Time and Narrative vol. I. Translation of *Temps et récit I* by Kathleen McLaughlin and D. Pellauer. The University of Chicago Press, Chicago. (Tekstissä *TNI*)

Ricœur, Paul (1985):

Time and Narrative vol. II. Translation of *Temps et récit II* by Kathleen McLaughlin and D. Pellauer. The University of Chicago Press, Chicago. (Tekstissä *TNII*)

Ricœur, Paul (1988):

Time and Narrative vol. III. Translation of *Temps et récit III* by Kathleen McLaughlin and D. Pellauer. The University of Chicago Press, Chicago. (Tekstissä *TNIII*)

Ricœurin toimittamat artikkelikokoelmat:

Ricœur, Paul (1967):

Essais d'herméneutique I. Conflit des interprétations. Editions du Seuil, Paris. (Tekstissä *CI*)

Ricœur, Paul (1986):

Essais d'herméneutique II. Du texte à l'action. Editions du Seuil, Paris (Tekstissä *TA*)

Ricœur, Paul (1992):

Lectures 2: la contrée des philosophes. Editions du Seuil, Paris.

Ricœur, Paul (1975):

La métaphore vive. Editions du Seuil, Paris. (Tekstissä *MV*)

Ricœur, Paul (1995):

Reflexion faite: Autobiographie intellectuelle. Editions Esprit, Paris. (Tekstissä *RF*)

Muiden toimittamat artikkelikokoelmat:

Ricœur, Paul (1967):

Husserl: An Analysis of his Phenomenology. Northwestern University Press, Evanston USA. (Tekstissä *HAP*)

Thomson, John B (1981):

Hermeneutics & Human Sciences. Cambridge University Press, Cambridge. (Tekstissä *HHS*)

Valdés, Mario J. (1991):

A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination. University of Toronto Press, Toronto. (Tekstissä *RR*)

Ricœurin artikkelit:

Ricœur, Paul (1991):

“Intellectual autobiography“ teoksessa **Hahn, L.E.** (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*. pp. 1-54. The University of Chicago Press, Chicago.

Ricœur, Paul (1988):

“The Human Being as the Subject Matter of Philosophy“ teoksessa **Kemp, T. P. & Rasmussen D. M.** (eds): *The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricœur*, The MIT Press. Cambridge.

Ricœur, Paul (1997):

“Une réponse de Paul Ricœur“, teoksessa **Joy, Morny** (ed.): *Paul Ricoeur and narrative*. University of Calgary Press, Canada.

Ricœur, Paul (1971):

“Preface“, teoksessa **Ihde, Don** (1971): *Hermeneutic phenomenology: The Philosophy of Paul Ricœur*. Northwestern University Press, Evanston.

Muu lähdekirjallisuus:

Abel, Olivier (1996):

Paul Ricœur: La promesse et la règle. Éditions Michalon, Paris.

Arendt, Hannah (1989):

The Human Condition. The University of Chicago Press, Chicago.

Aristoteles (1997):

Runousoppi. Teokset Osa IX. pp. 159-191. Gaudeamus, Tampere.

Austin, John L. (1962):

How to Do Things with Words. Oxford University Press, Oxford.

Bourgeois, Patrick and **Schalow, Frank** (1990):

Traces of understanding: a profile of Heidegger's and Ricoeur's hermeneutics. Königshausen-Neumann-Rodopi, Würzburg-Amsterdam-Atlanta.

Clark, Stephen H. (1990):

Paul Ricoeur. Routledge & Kegan Paul, London and New York.

Derrida, Jacques (1976):

Of Grammatology. John Hopkins Paperbacks edition, London.

Derrida, Jacques (1967):

La voix et le phénomène. Presses Universitaires de France, Paris.

Derrida, Jacques (1988):

Positiota: keskusteluja Henri Ronsen, Julia Kristevan, Jean-Louis Haudebinen ja Guy Scarpettan kanssa. Gaudeamus, Helsinki.

Descartes, René (1899):

Filosoofinen kirjasto II: René Descartes. Metodien esitys. – Mielenliikutuksien tutkiskelu. – Metafyysisiä mietelmiä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjapaino Osakeyhtiö, Helsinki.

DiCenso, James (1990):

Hermeneutics and the Disclosure of Truth: A Study in the work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur. University Press of Virginia, Charlottesville.

Dosse, François (1997):

Paul Ricœur: Les sens d'une vie. Editions La Découverte, Paris.

Evans, Jeanne (1995):

Paul Ricoeur's Hermeneutics of the Imagination. Peter Lang Publishing, New York.

Freud, Sigmund (1992):

Unien tulkinta. Saksankielinen alkuteos *Die Traumdeutung* (*Gesammelte Werke II*:sen 1961 ilmestyneen kolmannen painoksen mukaan suomentanut Erkki Puranen). Gummerus, Jyväskylä.

- Gadamer, Hans-Georg (1988):**
Truth and method. Sheed and Ward, London
- Hahn, L. E. (ed.) (1995):**
The Philosophy of Paul Ricoeur. The Library of Living Philosophers. The University of Chicago Press, Chicago.
- Heidegger, Martin (1993):**
Sein und Zeit. Max Niemayer Verlag, Tübingen.
- Heidegger, Martin (1995):**
Taideteoksen alkuperä. Kustannusosakeyhtiö Taide, Helsinki.
- Heidegger, Martin (1961):**
Vom Wesen der Wahrheit. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Hiley, David R., Bohman, James F. and Shusterman, Richard (eds) (1991):**
The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Husserl, Edmund (1995):**
Fenomenologian idea: Viisi luentoa. Suom. Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Loki-Kirjat Oy, Helsinki.
- Husserl, Edmund (1966):**
Vorlesungen zur phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Husserliana, Band X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Martinus Nijhoff, Haag. pp. 3-134.
- Ihde, Don (1971):**
Hermeneutic phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur. Northwestern University Press, Evanston.
- Jervolino, Domenico (1990):**
The Cogito and hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur. Kluwer Academic Publishers, Netherlands.
- Joy, Morny (ed.) (1997):**
Paul Ricoeur and narrative. University of Calgary Press, Canada.
- Jung, Carl Gustav (1966):**
Piilotajunnan psykologiaa. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki.
- Jung, Carl Gustav (1985):**
Unia, ajatuksia, muistikuvia. WSOY, Juva.
- Jung, Carl Gustav (1991):**
Symbolit: Piilotajunnan kieli. Otava, Helsinki

Kalela, Jorma (1993):

Aika, Historia ja yleisö. Kirjoituksia historiantutkimuksen lähtökohdista. Turun yliopisto, Turku.

Kant, Immanuel (1997):

Prolegomena, suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki.

Kearney, Richard (1986):

Modern Movements in European Philosophy. Manchester University Press, Manchester

Kemp, T. Peter. & Rasmussen David. M. (eds) (1988):

The Narrative Path: The Later Works of Paul Ricœur. The MIT Press, Cambridge.

Klemm, David & Schweiker, William (eds) (1993):

Meanings in text and actions: Questioning Paul Ricoeur. University Press of Virginia, USA.

Kuhn, Thomas S (1994):

Tieteellisten vallankumousten rakenne. WSOY, Juva.

Kusch, Martin (1986):

Ymmärtämisen haaste. Pohjoinen, Oulu.

Kusch, Martin (1989):

Language as calculus vs Language as universal medium. A Study in Husserl, Heidegger and Gadamer. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht.

Langer, Monica (1989):

Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception: a Guide and Commentary. The Macmillan Press, London.

Lawlor, Leonard (1991):

Imagination and Chance. State University of New York Press, New York.

Mattern, Jens (1996):

Paul Ricœur zur Einführung. Junius Verlag GmbH, Hamburg.

Merleau-Ponty, Maurice (1964):

Le Visible et l'invisible. Gallimard, Paris.

Merleau-Ponty, Maurice (1962):

Phenomenology of Perception. Routledge & Kegan Paul, London.

Merleau-Ponty, Maurice (1964):

Primacy of Perception and other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics. Ed. With an introduction by **Edie**, James. Northwestern University Press, USA.

Mongin, Olivier (1994):

Paul Ricœur. Editions du Seuil, Paris.

Platon (1999):

Kratylos. Teokset II. suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki.

Popper, Karl (1995):

Arvauksia ja kumoamisia: Tieteellisen tiedon kasvu. suom. Eero Eerola. Tammer-Paino Oy, Tampere.

Reagan, Charles E. (1996):

Paul Ricœur: his life and his work. The University of Chicago Press, Chicago.

Saussure, Ferdinand de (1975):

Cours de linguistique générale. Payot, Paris.

Searle, John (1997):

Mind, world and Society: Philosophy in the Real World. Guernsey, Phoenix.

Thompson, John B. (1981):

Critical Hermeneutics: A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas. Cambridge University Press, Cambridge.

Wittgenstein, Ludwig (1981):

Filosofisia tutkimuksia. WSOY, Juva.

Wittgenstein, Ludwig (1980):

Sininen ja ruskea kirja: Filosofisten tutkimusten esitutkimuksia (1933-1935). WSOY, Juva.

Wood, David (ed.) (1991):

On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation. Routledge, London.

von Wright, Georg Henrik (1971):

Explanation and Understanding. Routledge & Kegan Paul, London.

Julkaisemattomat lähteet:

Törmä, Terhi (1997):

Aika, kertomus ja identiteetti - Paul Ricoeurin mimesisteoria. Pro gradu-työ, Helsingin yliopiston systemaattisen teologian laitos.

Kujansivu, Heikki (1995):

Paul Ricoeurin tulkinnan teoria kirjallisuuden tutkimuksen teoreettisena kehyksenä. Pro Gradu -työ. Tampereen yliopiston taideaineiden laitos, yleinen kirjallisuustiede, yleinen linja.

Artikkelit:

Anderson, Pamela (1993):

“Narrative Identity and the Mythico-Poetic Imagination“. Teoksessa **Klemm, David & Schweiker, William** (toim.): *Meanings in text and actions. Questioning Paul Ricoeur* pp.195-204. University Press of Virginia. USA.

Blamey, Kathleen (1995):

“From the Ego to the Self: A Philosophical Itinerary“ teoksessa **Hahn, L.E.** (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*. pp. 571-604. The University of Chicago Press, Chicago.

Blomfield, Jocelyn Dunphy (1997):

“From a Poetics of the Will to Narratives of the Self: Paul Ricoeur’s *Freud and Philosophy*“ teoksessa **Joy, Morny** (ed.): *Paul Ricoeur and narrative*. University of Calgary Press, Canada.

Bourgeois, Patrick L. (1995):

“The limits of Paul Ricœur’s hermeneutics of existence“. teoksessa **Hahn, L.E.** (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*. pp. 549-566. The University of Chicago Press, Chicago.

Bruns, Gerald (1993):

“Against poetry: Heidegger, Ricoeur and the originary scene of hermeneutics“. teoksessa **Klemm, David & Schweiker, William** (toim.): *Meanings in text and actions. Questioning Paul Ricoeur* pp.26-46. University Press of Virginia. USA.

Ihde, Don (1991a):

“Paul Ricœur’s place in hermeneutic tradition“. teoksessa **Hahn, L.E.** (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur*, pp. 59-70 The University of Chicago Press, Chicago.

Ihde, Don (1991b):

“Text and the New Hermeneutics“, teoksessa **Wood, David** (ed): *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. pp.124-139. Routledge, London.

Jervolino, Domenico (1995):

“The Depth and Breadth of Paul Ricoeur’s Philosophy“ L.E. Hahn (ed.), *The philosophy of Paul Ricœur*, pp. 533-543. The University of Chicago Press. Chicago.

Kakkori, Leena (1998):

“Martin Heideggerin maailma“. Teoksessa **Kuhmonen, Petri & Sillman, Seppo** (toim.): *Jaettu Jana Ääretön-Raja: Pellervo Oksalan juhlakirja*. pp.80-96 Jyväskylän yliopiston julkaisuja numero 65. Jyväskylä.

Kaunismaa, Pekka & Laitinen, Arto (1998):

“Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti“. Teoksessa **Kuhmonen, Petri & Sillman, Seppo** (toim.): *Jaettu Jana Ääretön Raja: Pellervo Oksalan juhlakirja*. pp.168-195 Jyväskylän yliopiston julkaisuja numero 65. Jyväskylä.

Kotkavirta, Jussi (2000):

“Merkitys, tapahtuma ja suunnistautuminen: Paul Ricoeurin hermeneuttinen etiikka“. *Kulttuurintutkimus* 17 (2000):1. pp. 15-26.

Kemp, Peter (1995):

“Ricoeur between Heidegger and Lévinas: original affirmation between ontological attestation and ethical injunction“. *Philosophy and social criticism* vol 21 no 5/6 pp.41-61. London.

Kristensson, Bengt (1987):

“Paul Ricoeur i tolkningarnas konflikt“. *Res Publica* 9 pp.37-66.

Nagel, Thomas (1974):

“What is it like to be a bat“. http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html. from *The Philosophical Review* LXXXIII, 4 (October 1974) pp. 435-50

Nikander, Ismo (1997):

“Merkkien loputon leikki: Fenomenologian ja strukturalismin tuolla puolen“. *Niin & näin* 1/97 pp.45-53.

Nikander, Ismo (1996):

“Filosofiako vakavaa? Debatti Derridan ja Searlen välillä“. *Tiede ja edistys* 1/96 pp. 50-62.

Rantala, Kati (1996):

“Ricoeurin tulkintateoria ja sen soveltaminen: Selittämisen ja ymmärtämisen dialektiikka“. *Kasvatus* 3/96. pp. 273-282. Kirjapaino Hetimonex Oy, Jyväskylä.

Scharlemann, Robert P.(1993):

“The textuality of texts“. Teoksessa **Klemm, David & Schweiker, William** (toim.): *Meanings in text and actions. Questioning Paul Ricoeur* pp.13-25. University Press of Virginia, USA.