

POLIS RIKIORAS

## EGZISTENCIJA IR HERMENEUTIKA \*

Čia ketinama ištirti kelius, kuriuos atvėrė šiuolaikinei filosofijai tai, ką galima pavadinti **hermeneutinės problemos sklepu fenomenologiniam metodul**. Pasitenkinsiu trumpu ekskursu, prieš pradėdamas tyrimą, kuris nors pabaigoje turėtų suteikti **egzistencijos** sąvokai priimtina prasmę,— prasmę, kuri išreikštų fenomenologijos atnaujinimą hermeneutikos pagrindu.

### 1. Hermeneutikos atsiradimas

Sakau — skiepas, o reikėtų net sakyti — vėlyvas skiepas, nes hermeneutinė problema atsirado kur kas anksčiau nei Huserlio fenomenologija.

Verta priminti, kad hermeneutinė problema pirmiausia iškilo **egzegezės** ribose, taigi disciplinoje, kurios tikslas yra suprasti tekstą remiantis jo intencijomis, tuo, ką jis nori pasakyti. Hermeneutikos, arba interpretacijos, problema iškilo egzegezei todėl, kad nors ir kaip tekstas būtų susijęs su **quid**, su „tuo, dėl ko“ jis buvo parašytas, kiekvienas tekstas skaitomas visada tam tikroje bendruomenėje, tam tikroje tradicijoje ar tam tikroje gyvos minties pakraipoje, kurios sąlygoja tam tikras prielaidas ir reikalavimus. Filosofine fizika ir etika paremtas graikų mitų skaitymas stoikų mokykloje implikuoja hermeneutiką, labai skirtingą nuo rabiniškojo „Toros“ interpretavimo „Halachoje“ ar „Hagadoje“; apaštalų kartos Senojo testamento interpretavimas Kristaus įvykio požiūriu vėlgi visai kitaip nušvietė Biblijos įvykius, institucijas ir veikėjus, nei rabiniškasis.

Ką bendra turi šie egzegetiniai debatai su filosofija? Tai, kad egzegezė implikuoja ištiesą ženklo ir reikšmės teoriją. Tai matyti, pavyzdžiui, šventojo Augustino traktate „Apie krikščioniškąją mokymą“. Tiksliau kalbant, jei tekstas gali turėti kelias prasmes, pavyzdžiui, istorinę ir dvasinę, reikia griebtis sudėtingesnės reikšmės sampratos nei vadinamųjų vienareikšmių ženklų samprata, kurios reikalauja argumentacijos logika. Pagaliau pats

\* Versta iš Ricoeur P. Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.— Paris, 1969, p. 7—28. Vertė A. Sverdiolas.

interpretavimo darbas atskleidžia ketinimą nugalėti distanciją, kultūrinį nuotolį, priartinti skaitytoją prie teksto, kuris tapo svetimas ir ištraukti teksto prasmę į tą savęs supratimą, kurį žmogui pavyksta pasiekti.

Todėl hermeneutika negali likti specialistų technika,— orakulų ir stebuklų aiškintojų **téchne hermeneutiké**. Iškyla supratimo problema apskritai. Be to, jokia ryškesnė interpretacija negalėjo atsirasti, nesiremdama tais supratimo būdais, kuriais disponavo epocha: mitu, alegorija; metafora, analogija etc. Interpretavimo griežta teksto egzegezės prasme ryšį su supratimu plačiau ženklų supratimo prasme liudija viena tradicinių žodžio hermeneutika reikšmių — ta, kurią žinome iš Aristotelio „Hermeneutikos“. Iš tiesų reikšminga tai, kad aristoteliškoji **hermenela** ne apsiriboja alegorija, bet liečia kiekvieną reiškiantį diskursą. Dar daugiau — pats reiškiantis diskursas jau yra **hermenela**, tikrovės „interpretavimas“ tiek, kiek jis sako „kažką **aple** kažką“. Jis yra **hermenela**, nes pasakymas yra tikrovės supratimas reikšminėmis išraiškomis, o ne kopija vadinamųjų išpūdžių, kylančių iš pačių daiktų.

Toks pirmasis ir pirmapradiškiausias interpretavimo ir supratimo sąvokų ryšys. Jis susieja technines teksto egzegezės problemas su bendresnėmis reikšmės ir kalbos problemomis.

Tačiau iš egzegezės nebūtų atsiradusi bendroji hermeneutika, jei ne klasikinės filologijos ir **istorijos mokslų** vystymasis XVIII a. pabaigoje—XIX a. pradžioje. Su Šlėjermacheriu ir Diltėjum hermeneutinė problema tapo filosofine problema. Šio skyrelio pavadinimas — „Hermeneutikos atsiradimas“ — yra tiesioginė aliuzija į Diltėjaus garsiojo 1900 metų esė pavadinimą \*. Diltėjaus problema buvo pozityvistinės filosofijos amžiuje pagrįsti **dvaslos mokslus** (Geisteswissenschaften) taip, kaip buvo pagrįsti gamtos mokslai. Taip suformuluota problema buvo epistemologinė — reikėjo sukurti tiek pat stiprią istorijos pažinimo kritiką, kaip kantiškoji gamtos pažinimo kritika, ir pajungti šiai kritikai atskirus klasikinės hermeneutikos metodus: teksto vidinio ryšio dėsni, konteksto dėsni, geografinių, etninių, socialinių sąlygų dėsni etc. Bet problemai išspręsti nepakako vien tik epistemologijos priemonių: interpretacija, kuri, Diltėjaus supratimu, nagrinėja užfiksuotus raštu dokumentus, yra tik viena provincija kur kas platesnės supratimo dominijos, besidriekiančios nuo vieno psichinio gyvenimo iki kito. Taigi hermeneutinė problema priartėja prie psichologijos: baigtinei būtybei suprasti — reikia persikelti į kitą gyvenimą. Kartu istoriniam pažinimui iškyla visi istoriškumo paradoksai: kaip istoriška būtybė gali istoriškai suprasti istorijos procesą? Šie paradoksai savo ruožtu orientuoja į gerokai fundamentalesnę problematiką: kaip gyvenimas gali objektyvuotis, išreikšdamas save; kaip objektyvuodamasis jis sukuria reikšmes, kurias gali perimti ir suprasti kitos istoriškos būtybės, įveikiančios savo pačių istorinę situaciją? Taip kyla pagrindinė problema, kurią rasime ir mūsų tyrimo pabaigoje: santykio tarp jėgos ir prasmės, tarp gy-

---

\* *Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. 5.—Leipzig und Berlin, 1924, str. „Die Entstehung der Hermeneutik“.— (Vert. past.)*

venimo, nešančio reikšmes, ir proto, sugebančio jas susieti į **vientisą** grandinę, problema. Jei gyvenimas nėra iš pat pradžių prasmingas, supratimas apskritai neįmanomas. Bet ar tam, kad šis supratimas galėtų būti užfiksuotas, nereikia į patį gyvenimą perkelti tos imanentinio vystymosi logikos, kurią Hegelis vadino **sąvoka**? Kuriant gyvenimo filosofiją, ar nereikia patyliukais imtis visų dvasios filosofijos priemonių? Toks yra tas didžiausias sunkumas, galintis pateisinti tai, kad **fenomenologijoje** ieškome svetingos struktūros arba, grįžtant prie mūsų ankstesnio įvaizdžio, — jauno augalo, kuriam galėtume iškiepyti hermeneutiką.

## 2. Hermeneutikos skiepas fenomenologijai

Yra du būdai įtvirtinti hermeneutiką fenomenologijoje.

Yra trumpas kelias, apie kurį pasakysiu pirmiausia, ir ilgas kelias, kuriuo pasiūlysiu eiti. Trumpas kelias — tai Heidegerio tipo **supratimo ontologijos** kelias. Tokią supratimo ontologiją aš vadinu „trumpuoju keliu“, kadangi, atsisakydama debatų apie **metodą**, ji iš karto pereina į baigtinės būtybės ontologijos plotmę, kad rastų ten **supratimą** jau nebe kaip pažinimo, bet kaip buvimo būdą. Į šią supratimo ontologiją neįeinama pamažu, ji neprieinama palengva gilinant metodologinius reikalavimus egzegezei, istorijos mokslui ar psichoanalizei — ten atsiduriama staiga apverčiant problematiką. Klausimas: kokiomis sąlygomis pažįstantis subjektas gali suprasti tekstą ar istoriją, pakeičiamas klausimu — kokia ta būtybė, kurios buvimą sudaro supratimas? Taigi hermeneutinė problema tampa šios būtybės, **Dasein**, kuri egzistuoja kaip suprantanti, analitikos dalimi.

Pirmiausia noriu būti visiškai teisingas šios supratimo ontologijos atžvilgiu, prieš pasakydamas, kodėl siūlau eiti aplinkiniu ir vargingesniu keliu, pridedančiu lingvistiniais ir semantiniais svarstymais. Pradedu šiuo teisingumo aktu Heidegerio filosofijos atžvilgiu, nes nelaikau jos priešingu sprendimu. Jo **Dasein** analitika nėra priešinga alternatyvos pusė, alternatyvos, kuri mus verstų rinktis arba supratimo ontologiją, arba interpretacijos epistemologiją. Ilgasis kelias, kurį siūlau, taip pat siekia perkelti refleksiją į ontologijos lygmenį, bet jis darys tai palaipsniui, nuosekliai laikydamasis semantikos (§ 3), o vėliau — refleksijos (§ 4) reikalavimų. Abejonė, kurią išreiškiu šio skyrelio pabaigoje, liečia tik galimybę kurti tiesioginę ontologiją, iš karto atmetančią bet kokius metodologinius reikalavimus ir todėl esančią už ribų hermeneutinio rato, kurio teoriją ji sudaro. Tačiau kaip tik tokios ontologijos **troškimas** skatina pradėti čia siūlomą darbą ir neleidžia nuslysti nei į Vitgenšteino tipo lingvistinę filosofiją, nei į neokantiško tipo reflektyvinę filosofiją. Mano problema, visai tiksliai, bus štai kokia: kas atsitinka interpretacijos epistemologijai, atsiradusiai reflektuojant egzegezę, istorijos mokslo metodą, psichoanalizę, religijos fenomenologiją etc., kai ją paliečia, įkvepia ir, jei taip galima pasakyti, aspiruoja supratimo ontologija?

Ko gi reikalauja supratimo ontologija?

Norėdami gerai suprasti jos žadamo minties perversmo prasmę, turime persikelti į pabaigą vystymosi linijos, kuri veda nuo Huserlio „Loginių tyrinėjimų“ iki Heidegerio „Būties ir laiko“, ir paklausti, kas Huserlio fenomenologijoje yra reikšminga šio minties perversmo požiūriu. Turime iširti patį radikalų klausimo apvertimą, interpretacijos epistemologijos vietoje iškeliantį supratimo ontologiją.

Čia svarbu išvengti bet kokio **gnoseologinio** (erkenntnistheoretisch) klausimo kėlimo ir atitinkamai atsisakyti idėjos, kad hermeneutika yra **metodas**, kurį galima iškelti kaip priešybę gamtos mokslų metodui. Siekti suteikti supratimui metodą — vadinasi, vis dar remtis objektyvaus pažinimo prielaidomis ir kantiškosios pažinimo teorijos prietarais. Taigi reikia sąmoningai išėiti iš subjekto-objekto problematikos užburto rato ir paklausti apie būtį. Tačiau, kad paklaustumė apie būtį apskritai, reikia visų pirma klausiti apie tą būtį, kuri yra kiekvienos būties „tai“, apie **Dasein**, t. y. apie būtį, kuriai būties supratimas yra egzistavimo būdas. Taigi supratimas nebebus pažinimo būdas, bet buvimo būdas, būtybės, kuri egzistuoja kaip suprantanti, būdas.

Visai pritariu šiam visiškam santykio tarp supratimo ir būties apvertimui. Jis patenkina ir giliausią Diltėjaus filosofijos siekimą tiek, kiek gyvenimas jam buvo pagrindinė sąvoka; jo veikaluose istorijos supratimas nėra visiškas gamtos teorijos atitikmuo — greičiau santykis tarp gyvenimo ir jo išraiškų yra dvejojo žmogaus-gamtos ir žmogaus-istorijos santykio bendras pamatas. Sekant šia sugestija, uždavinys yra ne apginkluoti istorinį pažinimą prieš fizikinį pažinimą, bet kasti po kuo plačiausiai suprastu moksliniu pažinimu, kad pasiektume istoriškos būtybės (l'être historique) ir būties visumos ryšį, gilesnį už subjekto-objekto santykį pažinimo teorijoje.

Kuo gali pagelbėti Huserlio fenomenologija formuluojant hermeneutinę problemą šiais ontologiniais terminais? Klausimas ragina mus grįžti nuo Heidegerio prie Huserlio ir reinterpretuoti pastarąjį heidegeriškais terminais. Šiame kelyje atgal pirmiausia sutinkame, žinoma, vėlyvąjį, „Europos mokslų krizės“ Huserlį — čia pirmiausia reikia ieškoti šios ontologijos fenomenologinio pagrindimo. Jo įnašas į hermeneutiką dvigubas. Pirmiausia, kaip tik vėlyvojoje fenomenologijos fazėje „objektyvizmo“ kritika buvo išplėta iki paskutinių išvadų. Ši kritika susijusi su hermeneutine problema ne tik netiesiogiai, nes ji pasipriešina gamtos mokslų metodologijos pretenzijai suteikti humanitariniams mokslams vienintelį priimtina metodologinį modelį, bet ir tiesiogiai, nes kvestionuoja diltėjišką mėginimą suteikti dvasios mokslams tiek pat objektyvų metodą kaip gamtos mokslų metodas. Antra vertus, vėlyvoji Huserlio fenomenologija kritikuoja objektyvizmą, remdamasi pozityvia problematika, kuri paruošia dirvą supratimo ontologijai. Šios naujos problematikos tema yra **Lebenswelt**, „gyvenimo pasaulis“, t. y. patyrimo klodas, ankstesnis už subjekto-objekto santykį, kuris buvo svarbiausia visų neokantizmo atmainų tema.

Tačiau jei vėlyvasis Huserlis yra įsitraukęs į šią ardomąją veiklą, kuri siekia interpretacijos epistemologiją pakeisti supratimo ontologija, — ima

kelti didelę įtarimą ankstyvasis Huserlis, ėjęs nuo „Loginių tyrinėjimų“ prie „Kartezietiškų apmąstymų“. Be abejonės, tai jis paruošė dirvą, apibūdindamas subjektą kaip intencionalų polių, kaip intencijų nešėją, ir suteikdamas šiam subjektui koreliatu ne gamtą, bet reikšmių lauką. Nagrinėjama retrospektyviai, vėlyvojo Huserlio ir ypač Heidegerio požiūriu, ankstyvoji fenomenologija gali atrodyti kaip pirmasis objektyvizmo užginčijimas, nes tai, ką ji vadina fenomenais, yra kaip tik intencionalinio gyvenimo koreliatai, iš intencionalinio gyvenimo kilę reikšmių vienetai. Vis dėlto ankstyvasis Huserlis tik rekonstravo naują idealizmą, artimą neokantiškajam, su kuriuo jis kovojo: pasaulio tezės redukcija iš tikro yra klausimo apie būtį suvedimas į klausimą apie būties prasmę. Savo ruožtu būties prasmė yra redukuota į paprastą subjektyvių intencijų modusų koreliatą.

Taigi galiausiai supratimo teorija buvo sukurta priešingai ankstyvajam Huserliui, priešingai platoninėms ir idealistinėms jo reikšmės ir intencionalumo teorijos tendencijoms. Vėlyvasis Huserlis kreipiasi į ontologiją tiek, kiek jo mėginimas redukuoti būtį nepavyko, tiek, kiek galutinis fenomenologijos rezultatas neatitiko jos pradinio projekto. Priešingai pačiai sau, vietoj idealistinio subjekto, uždaryto savo reikšmių sistemoje, ji atskleidžia gyvenančią būtybę, kuri visuomet turi, kaip visų savo intencijų horizontą, tam tikrą pasaulį, arba tiesiog pasaulį.

Taip išsiskiria reikšmių laukas, pirmesnis už matematizuotos gamtos, kokią mes išivaizduojame nuo Galilėjaus, konstituciją, reikšmių laukas, ankstesnis už objektyvumą pažįstančiam subjektui. Anksčiau nei subjektyvumas yra pasaulio horizontas, anksčiau nei pažinimo teorijos subjektas yra veiklus gyvenimas, kurį Huserlis kartais vadina anonimišku ne dėl to, kad šitaip grįžtų prie beasmenio kantiško subjekto, bet dėl to, kad subjektas, kuris turi objektus, pats yra kilęs iš veiklaus gyvenimo.

Taigi aišku, kaip radikaliai iškeliamos supratimo ir tiesos problemos. Istorikumo klausimas nebėra istorinio pažinimo, suprantamo kaip metodas, klausimas; istoriskumas nurodo, koku būdu egzistuojanti būtybė (l'existant) „yra kartu su“ kitomis egzistuojančiomis būtybėmis. Supratimas nebėra dvasios mokslų atsakymas natūralistiniam aiškinimui, jis yra susijęs su buvimo šalia būtybės (d'être auprès de l'être) būdu, ankstesniu už atskirų esinių (étants) susitikimą. Kartu gyvenimui būdingas sugebėjimas laisvai užimti distanciją savo paties atžvilgiu, peržengti save, tampa baigtinės būtybės struktūra. Istorikas gali matuoti objektą savimi, lygintis su tuo, kas pažinta, dėl to, kad abu — ir jis, ir jo objektas — yra istoriški. Šio istorikumo išryškėjimas yra pirmesnis už bet kokią metodologiją. Būties istoriskumas, kuris mokslui buvo riba, tampa būtybės konstitucija. Paradoksas — tai, kad interpretuotojas pats priklauso savo objektui, tampa ontologijos bruožu.

Štai perversmas, kurį pradėjo supratimo ontologija — supratimas tampa **Dasein** „projekto“ ir jo „atvertumo būčiai“ aspektu. Tiesos klausimas yra nebe metodo, bet būties reikšimosi būtybei, kurios egzistenciją sudaro būties supratimas, klausimas.

Kad ir kaip gundytų ši fundamentalinė ontologija, vis dėlto siūlau iš-  
tirti kitą kelią, kitaip įskiepyti hermeneutinę problemą fenomenologijai.  
Kodėl vengiame **Dasein** analitikos? Dėl dviejų priežasčių. Heidegerio ra-  
dikalus klausimo kėlimas ne tik palieka problemas, kurios paskatino  
mūsų ieškojimus, neišspręstas, bet jos dingsta iš akių. Mes klausėme, kaip  
suteikti egzegezei, arba tekstų supratimui, organoną? Kaip pagrįsti istori-  
jos mokslus gamtos mokslų akivaizdoje? Kaip išspręsti konkuruojančių in-  
terpretacijų konfliktą? Fundamentalinė hermeneutika šių problemų pa-  
prasčiausiai nenagrinėja, ir sąmoningai — ši hermeneutika skirta ne tam,  
kad jas išspręstų (resoudre), bet kad jas išstirpintų (dissoudre). Be to, Hei-  
degeris nenorėjo nagrinėti jokių vieno ar kito esinio (de tel ou tel étant)  
supratimo specialių problemų. Jis norėjo perauklėti mūsų akis ir per-  
orientuoti mūsų žvilgsnį, norėjo, kad pajungtume istorinį pažinimą kaip  
išvestinį ontologiniam supratimui kaip pradiniam. Tačiau jis neduoda  
jokios priemonės parodyti, kokia prasme istorinis supratimas iš tikro yra  
kilęs iš šio pradinio supratimo. Taigi ar ne geriau pradėti nuo išvestinių  
supratimo formų ir jose parodyti jų kilmės ženklus? Tuomet reiktų pra-  
dėti nuo plotmės, kurioje vyksta supratimas, tai yra nuo kalbos plotmės.

Ši pirmoji pastaba veda prie antrosios. Kad epistemologinę supratimo  
problema galima būtų pakeisti suprantančios būtybės problema, pirmiau-  
sia turi būti įmanoma tiesiogiai, nesirūpinant iš anksto epistemologija, ap-  
rašyti privilegijuotos **Dasein** būties konstituciją, o paskui rasti supratimą  
kaip vieną jos buvimo modusų. Pereiti nuo supratimo kaip pažinimo būdo  
prie supratimo kaip buvimo būdo sunku dėl to, kad supratimas, kuris yra  
**Dasein** analitikos rezultatas, yra tas pats, per kurį ir kuriame ši būtybė  
supranta save kaip būtybę. Ar nereikia vėlgi pačioje **kalboje** ieškoti nuo-  
rodos, kad supratimas yra buvimo būdas?

Šie du priekaištai kartu pozityviai siūlo: **Dasein** analitikos trumpąjį  
kelią reikia pakeisti ilguoju keliu, prasidedančiu kalbos analizėmis. Tada  
nuolat išlaikysime ryšį su disciplinomis, kurios stengiasi metodiškai prak-  
tikuoti interpretaciją, ir apsisaugosime nuo pagundos atskirti **tiesą**, būdin-  
gą supratimui, nuo **metodo** \*, sukurto egzegezės pagimdytų disciplinų. Tai-  
gi, jei reikia išvystyti naują egzistencijos problematiką — tai galima  
padaryti tik pradėdant ir remiantis bendros visoms hermeneutinėms discipli-  
noms interpretacijos sąvokos semantinių išaiškinimų. Ši semantika suksis  
apie pagrindinę temą — sudėtingų (multiple) ar daugialypių (multivoque),  
ar, pagaliau, sakysime, simbolinių reiškinių temą (šie tapatinimai toliau  
bus pateisinti).

Nurodysiu, kaip suprantu ėjimą prie egzistencijos klausimo šiuo ap-  
linkiniu semantikos keliu. Grynai semantinis aiškinimas lieka „kyboti ore“  
tol, kol neparodysime, kad daugiaprasmių arba simbolinių išraiškų supрати-  
mas yra **savęs** supratimo momentas, taigi **semantinis** priėjimas susisies su  
**refleksiniu** priėjimu. Bet subjektas, kuris interpretuoja save, interpretuoda-  
mas ženklus nebėra **coğito** — tai egzistuojanti būtybė, kuri savo gyvenimo

\* Aliuzija į H. G. Gadamerio veikalą „Tiesa ir metodas“. — (Vert. past.)

egzegeze atskleidžia, kad ji jau yra būtyje (posé dans l'être) prieš tai, kai ji save apibrėžia ir apvaldo (se posé et se possède). Šitaip hermeneutika atskleistų egzistavimo būdą, kuris nuo pradžios iki galo būtų **buvimas interpretuojamu** (être-interprété). Tik refleksija, panaikindama save kaip refleksiją, gali sugražinti prie ontologinių supratimo šaknų. Tačiau tai nuolat vyksta kalboje ir refleksijos judėjime. Toks yra sunkusis kelias, kuriuo eisime.

### 3. Semantikos plotmė

Bet koks ontinis ar ontologinis supratimas pirmiausia reiškiasi kalboje. Tad ne veltui semantikoje ieškome atskaitos **ašies** visam hermeneutikos **laukui**. Egzegezė jau įpratino mus prie minties, kad tekstas turi kelias prasmes, kad šios prasmės klojasi viena ant kitos, kad dvasinė prasmė yra „perkelta“ (šv. Augustino **translata signa**) iš istorinės ar raidiškos dėl pastarosios prasminio pertekliaus. Šlėjermacheris ir Diltėjus išmokė mus laikyti tekstus, dokumentus, paminklų raštu fiksuotomis gyvenimo išraiškėmis. Egzegezė grįžta atgal keliu, kurį nuėjo šie gyvenimo jėgų objektyvavimai psichiniuose ryšiuose, o paskui — istorinėse aplinkybėse. Šis objektyvavimas ir fiksavimas sudaro kitą prasmės perkėlimo formą. Nyčė savo ruožtu mano, kad vertybės yra **valios galiai** stiprumo ir silpnumo išraiškos, kurias reikia interpretuoti. Be to, patį gyvenimą jis nagrinėja kaip interpretavimą; taigi filosofija tampa interpretavimų interpretavimu. Pagaliau Froidas ištyrė, pavadinęs „sapno darbu“ (travail de rêve), keletą būdų, įdomių tuo, jog jie „transponuoja“ (Entstellung) paslėptą prasmę, iškreipia taip, kad ji kartu ir slepiasi, ir rodosi regimojoje prasmėje. Pasekęs, kaip šis iškraipymas išsikeruoja kultūros apraiškose — mene, etikoje ir religijoje, — jis sukūrė kultūros egzegezę, labai panašią į Nyčės. Taigi verta mėginti išlukštenti tai, ką galima pavadinti bet kurios hermeneutikos, bendros ar atskiros, fundamentalios ar specialios, **semantiniu mazgu**. Atrodo, kad bendras elementas, kurį randame visur, nuo egzegezės iki psichoanalizės, yra tam tikra prasmės architektūra, kurią galima pavadinti **dvilype** arba daugialype prasme ir kurios vaidmuo visuomet yra, kad ir skirtingais būdais, rodyti slepiančią. Manau, kad kalbos analizė ir turi apsiriboti šia parodyto-paslėpto (montré-caché) semantika, daugiaprasmių posakių semantika.

Ištyręs tam tikrą šios semantikos plotą — išpažinimo kalbą, kuri sudaro **blogio simboliką**, — siūlau šiuos daugiaprasmius posakius pavadinti simboliniais. Taigi žodžiui „simbolis“ suteikiu siauresnę prasmę negu tie autoriai, kurie, kaip Kasireris, vadina simboliniu bet kurį tikrovės suvokimą ženklų pagalba, pradedant percepcija, mitu, menu, baigiant mokslu, ir platesnę, negu tie autoriai, kurie sekdami romėnų retorika ir neoplatoniška tradicija, simboli suveda į analogiją. **Simboliu vadinu kiekvieną reikšmės struktūrą, kurioje tiesioginė, pirminė, raidiška prasmė žymi dar ir kitą — netiesioginę, antrinę, perkeltinę prasmę, kuri negali būti suvokta ki-**

**taip, kaip tik per pirmąją.** Šis dvilypę prasmę turinčių išraiškų išskyrimas konstituoja tikrąją hermeneutikos lauką.

Savo ruožtu ir interpretacijos sąvoka įgyja apibrėžtą prasmę. Siūlau suteikti jai tokią pat apimtį, kaip simbolio sąvokai. Sakome, kad **interpretavimas yra minties darbas, kurį sudaro paslėptos prasmės iššifravimas reglmoje prasmėje, raidiškoje reikšmėje implikuotų reikšmės lygių išskleidimas.** Šitaip išlaikome pirminį ryšį su egzegeze, tai yra su paslėptų prasmių interpretacija. Taigi simbolis ir interpretacija tampa koreliatyviomis sąvokomis — interpretacija galima tuomet, kai prasmė yra daugialypė, o prasmių daugybė išryškėja interpretuojant.

Iš šio semantikos lauko dvigubo apribojimo — iš simbolio pusės ir iš interpretacijos pusės — išplaukia keletas uždavinių. Pasitenkinsiu juos trumpai išvardijęs.

Simbolinių išraiškų lingvistinės analizės uždaviniai man atrodo dvejoji. Iš vienos pusės reikėtų pradėti sudarinėti kuo platesnį ir išsamesnį simbolinių formų sąrašą. Pradedant tyrimus, šis induktyvinis kelias yra vienintelis priimtinas, nes siekiama kaip tik atrasti skirtingoms simbolinės išraiškos rūšims bendrą struktūrą. Čia reikėtų įrašyti, nesistengiant paskubomis vienyti, kosminius simbolius, iškeltus religijos fenomenologijos, praktikuojamos Van der Lėu (Leeuw), M. Lėnharto (Leenhardt), M. Eliadės (Eliade), psichoanalizės atskleistą oniriškąją simboliką su visais jos atitikmenimis folklore, legendose, posakiuose, mituose, poeto žodinius kūrinius, paremtus sensoriniais, vizualiniais, akustiniais ir kitais įspūdziais arba erdvės ir laiko simbolika. Nors ir skirtingai išsisknijusios kosmoso fiziognominėse vertėse, seksualinėje simbolikoje, jutiminėje vaizduotėje, visos šios simbolikos reiškiasi kalbos stichijoje. Nėra simbolikos iki kalbančio žmogaus, net jei simbolio jėga glūdi giliau. Kosmosas, geismas, vaizduotė pasireiškia kalba. Žodis visuomet reikalingas, kad galėtume sugauti pasaulį ir padaryti, jog jis taptų hierofanija. Pažasiai sapnas lieka niekam neprieinamas tol, kol jis nepapasakojamas ir šitaip neperkeliamas į kalbos plotmę.

Simbolinės išraiškos atmainų sąrašui papildyti reikia nustatyti tokių giminingų formų, kaip metafora, alegorija, panašumas, semantinę konstituciją. Kokia yra analogijos funkcija „prasmės perkėlimė“? Ar, be analogijos, yra kitų būdų vieną prasmę sieti su kita? Kaip įjungti į simbolinės prasmės konstituciją Froido atskleistus sapno mechanizmus? Ar galima juos įjungti šalia jau aprašytų retorinių formų, kaip metafora ar metonimija? Ar iškraipymo mechanizmai, susiję su tuo, ką Froidas vadina „sapno darbu“, dengia tą patį semantinį lauką, kaip simboliniai veiksmai, aprašyti religijos fenomenologijos? Šiuos struktūros klausimus turėtų išspręsti kriteriologija.

Ši kriteriologija savo ruožtu neatsiejama nuo interpretacijos aktų nagrinėjimo. Juk simbolinių išraiškų ir interpretacijos aktų laukus apibrėžėme vieną per kitą. Todėl problemos, kurias iškelia simboliai, atsispindi interpretacijos metodologijoje. Iš tikro labai svarbu, kad galimi skirtingi, net priešingi interpretacijos metodai. Minėjau religijos fenomenologiją ir



psichoanalizę. Jos yra kuo, priešingiausios viena kitai. Čia nėra nieko nuostabaus. Interpretavimas remiasi simbolių daugialypių apibrėžtumu, jų viršapibrėžtumu, kaip sako psichoanalizė. Tačiau kiekviena interpretacija, pagal apibrėžimą, redukuoja šį turtingumą, šį daugiareikšmiškumą ir „išverčia“ simbolių, remdamasi jai būdingu skaitymo būdu. Kriteriologijos uždavinys ir yra parodyti, kad interpretacijos forma atitinka nagrinėjamos hermeneutinės sistemos teorinę struktūrą. Taip, religijos fenomenologija imasi dešifruoti religinį objektą rituale, mite, tikėjime, bet daro tai, remdamasi sacrum problematika, kuri apibrėžia jos teorinę struktūrą. Psichoanalizė, priešingai, žino tik tą simbolio dimensiją, kurią sudaro užslopintų geismų atžalos. Todėl ji nagrinėja tik reikšmių tinklą, kurią konstituoja pasąmonėje pirminis užslopinimas ir antrinių užslopinimų sąnašos. Negalima priekaištauti psichoanalizei, kad ji tokia siaura — tai jos buvimo sąlyga. Psichoanalizės teorija, kurią Froidas vadino metapsichologija, šifravimo taisyklės apriboja tuo, ką galima pavadinti geismo semantika. Psichoanalizė gali rasti tik tai, ko ji ieško. Ji ieško sapne, neurozėje, moralėje, religijoje veikiančių vaizdinių ir afektų „ekonominės“ reikšmės. Todėl ji negali rasti nieko kito, kaip tik vaizdinių ir afektų, sudarančių archaiškiausius žmogaus geismus, užmaskuotas išraiškas. Šis pavyzdys gerai parodo filosofinės hermeneutikos plotį įprastinės semantikos lygmenyje. Visų pirma ji tiria simbolinių formų apimtį ir analizuoja simbolinių struktūrų supratimą. Vėliau ji konfrontuoja hermeneutikos stilius ir kritikuoja interpretacijos sistemas, hermeneutinių metodų skirtingumą susiedama su atitinkamų teorijų struktūra. Taip ji pasirengia spręsti savo didžiausią uždavinį — būti tikru arbitru tarp skirtingų interpretacijų pretenzijų į visuotinumą. Parodydama, kokių būdu kiekvienas metodas išreiškia tam tikros teorijos formą, ji pagrindžia kiekvieną jo paties teorinio apibrėžimo ribose. Tokia yra šios hermeneutikos, nagrinėjamos tiesiog semantiniu lygmeniu, kritinė funkcija.

Semantinis priėjimas turi keletą privalumų. Pirmiausia, jis išsaugo hermeneutikos ryšį su realiai praktikuojamomis metodologijomis ir nerizikuoja atskirti tiesos sampratos nuo metodo sampratos. Be to, jis užtikrina hermeneutikos prigijimą tame fenomenologijos lygmenyje, kuriame ši yra labiausiai tikra savimi, tai yra reikšmės teorijos, išvystytos „Loginiuose tyrinėjimuose“, lygmenyje. Žinoma, Huserlis nesutiktų su iš esmės nevienareikšmiškos prasmės idėja — jis netgi primygtinai atmetė jos galimybę „Loginiuose tyrinėjimuose“ (II t., 1 sk.). Kaip tik todėl „Loginių tyrinėjimų“ fenomenologija negali būti hermeneutika. Bet, jei mes ir atsiribojame nuo Huserlio, tai tiktai prasminių išraiškų teorijos ribose. Kaip tik čia, o ne abejotiname *Lebenswelt* fenomenologijos lygmenyje išryškėja skirtumas tarp mūsų. Pagaliau, diskutuodamas kalbos plotmėje, jaučiuosi susitinkąs bendrame lauke su kitomis dabarties filosofijomis. Tiesa, daugiaprasmių išraiškų semantika konfrontuoja su metakalbos teorijomis, kurios norėtų reformuoti egzistuojančias kalbas pagal idealius modelius. Ši opozicija taip pat griežta, kaip Huserlio vienareikšmiškumo idealo atžvilgiu. Tačiau daugiaprasmių išraiškų semantika įsijungia į vaisingą dialogą su doktrino-

mis, gimusiomis iš Vitgenšteino „Filosofinių tyrinėjimų“ ir anglosaksų kasdieninės kalbos analizės. Toje pačioje plotmėje ši bendroji hermeneutika dalijasi šiuolaikinės biblinės egzegezės, gimusios iš Bultmano ir jo mokyklos, rūpesčiais. Mano nuomone, ši bendroji hermeneutika yra įnašas į tą didžiąją kalbos filosofiją, kurios trūkumą šiandien juntame. Šiandien turime simbolinę logiką, egzegetikos mokslą, antropologiją, psichoanalizę ir galbūt pirmą kartą žmogiškojo diskurso suvienijimo klausimą galime suprasti kaip bendrą klausimą. Skirtingų disciplinų pažanga kartu atskleidė ir pagilino šio diskurso susiskaldymą. Žmonių kalbėjimo (le parler) vienybė šiandien sudaro problemą.

#### 4. Refleksijos plotmė

Ši dvilypės ir daugialypės prasmės išraiškų semantinės struktūros analizė yra siauri vartai, pro kuriuos turi įeiti hermeneutinė filosofija, jei nori atitrūkti nuo disciplinų, metodiškai praktikuojančių interpretaciją: egzegezės, istorijos, psichoanalizės. Tačiau hermeneutikai apibūdinti kaip filosofijai daugialypės prasmės išraiškų semantikos nepakanka. Lingvistinė analizė, kuri traktuotų reikšmes kaip uždara visumą, neišvengiamai suabsoliutintų kalbą. Toks kalbos hipostazavimas neigia fundamentalią ženklo intenciją — žymėti ką... (valoir pour...), taigi peržengti save, išnykti tame, ką intenduoja. Pati kalba kaip reikšmių sfera reikalauja, kad ji būtų nukreipta į egzistenciją.

Pripažindami tai, grįžtame prie Heidegerio — siekimą peržengti lingvistinį planą įkvepia ontologijos troškimas, reikalavimai, kuriuos ontologija iškelia analizei, kuri priešingu atveju liktų kalbos kaline.

Bet kaip reintegruoti semantiką į ontologiją nesusilaukiant priekaišto, kuri neseniai pareiškėme **Dasein** analitikai? Tarpinis etapas pakeliui į egzistenciją yra refleksija, tai yra ryšys tarp ženklų supratimo ir savęs supratimo. Kaip tik savyje galime atpažinti egzistuojančią būtybę (un existant).

Siūlydamas susieti simbolinę kalbą su savęs supratimu, manau patenkinsiąs giliausią hermeneutikos norą. Kiekviena interpretacija siekia įveikti nutolinimą, distanciją tarp praėjusios kultūrinės epochos, kuriai priklauso tekstas, ir tos, kuriai priklauso pats interpretuotojas. Egzegetas gali primti prasmę — iš svetimos padaryti ją sava, įveikdamas šią distanciją, tapdamas teksto amžininku. Per kito supratimą jis siekia geriau suprasti save patį. Taigi kiekviena hermeneutika yra explicite ar implicate savęs supratimas aplinkiniu kito supratimo keliu.

Nesvyruodamas galiu pasakyti, kad hermeneutika turi būti įskiepyta fenomenologijai ne tik „Loginių tyrinėjimų“ reikšmės teorijos lygmenyje, bet **cogito** problematikos, kuri vystosi nuo „Idėjų I“ iki „Kartezietišku apmąstymu“, lygmenyje. Bet taip pat nesvyruodamas teigiu, kad įskiepis transformuoja sėjinuką! Jau matėme, kaip dviprasmių ženklų įvedimas į semantikos lauką privertė atmesti „Loginių tyrinėjimų“ skelbtą viena-

reikšmiškumo idealą. Turime suprasti, kad, daugialypes reikšmes siedami su savęs pažinimu, didžiai transformuojame **cogito** problematiką. Iš karto pasakysime, kad kaip tik ši reflektvvinės filosofijos vidinė reforma vėliau duos pagrindą atskleisti joje naują egzistencijos dimensiją. Tačiau prieš parodydami, kaip sprogsta **cogito**, parodysime, kaip jis praturtėja ir pagilėja dėl šio kreipimosi į hermeneutiką.

Dabar pasvarstykime, ką reiškia savęs supratimó Aš (le soi), kai suvokiame psichoanalitinės interpretacijos ar teksto egzegezės prasmę. Tiesą sakant, tai sužinome ne iki, o tik po to, nors kaip tik troškimas suprasti save pačius skatino tai daryti. Kodėl taip yra? Kodėl Aš, nukreipiantis interpretavimą, galiu atsiskleisti tik kaip interpretacijos rezultatas?

Dėl dviejų priežasčių. Visų pirma reikia pasakyti, kad garsusis karteziškas **cogito**, kuris tiesiogiai sučiumpa save, mėgindamas abejoti, yra tiesa tiek pat tuščia, kiek nenuneigiama. Visiškai neneigiu, kad tai tiesa, kuri pati save nustato (se pose soi même) ir todėl negali būti nei verifikuota, nei dedukuota. Tai yra kartu ir būties, ir akto, tam tikros egzistencijos ir tam tikros minties operacijos teigimas (position). Esu, mąstau, man egzistuoti — tai mąstyti, egzistuoju tiek, kiek mąstau. Bet ši tiesa — tuščia, ji yra kaip pirmas žingsnis, po kurio negali sekti joks kitas, kol **ego** iš **ego cogito** neatgauna savęs savo objektų, savo kūrinių, pagaliau — savo aktų veidrodyje. Refleksija yra akla intuicija, jeigu ji nėra tarpininkaujama to, ką Diltėjus vadino išraiškomis, kuriomis objektyvuojasi gyvenimas. Pasinaudojant kita, Žano Nabero (Nabert) kalba: refleksija gali būti mūsų egzistavimo akto supratimas (l'appropriation) kritikuojant kūrinius ir aktus, kurie yra šio egzistavimo akto ženklai. Taigi refleksija yra kritika ne kantiškąja mokslo ir pareigos pagrindimo prasme, bet ta prasme, kad **cogito** gali būti atgautas tik aplinkiniu savo gyvenimo dokumentų dešifravimo keliu. Refleksija yra mūsų pastangos egzistuoti ir mūsų geismo būti supratimas per kūrinius, kurie liudija šią pastangą ir šį geismą.

Bet **cogito** nėra tik tuščia ir nenuneigiama tiesa. Reikia pridurti, kad tai tartum tuščia vieta, kurią visuomet buvo užėmęs melagingas **cogito**. Iš tikro visos egzegetinės disciplinos ir ypač psichoanalizė mus išmokė, kad tariamai tiesioginė sąmonė yra pirmiausia, „melaginga sąmonė“. Po to, kai Marksas, Nyčė ir Froidas išmokė mus demaskuoti jos klastas, kiekvienas **cogito** subjekto atskleidimas per jo gyvenimo dokumentus turi būti siejamas su melagingos sąmonės kritika. Refleksijos filosofija turi būti visiška sąmonės filosofijos priešybė.

Antrasis motyvas susijęs su pirmuoju: ne tik „aš“ gali save atgauti tik per savo objektyvacijas gyvenimo išraiškose, bet sąmonės teksto egzegezė visų pirma susiduria su melagingos sąmonės „neteisingomis interpretacijomis“. Jau nuo Šlėjermacherio žinome, kad hermeneutika yra ten, kur anksčiau buvo neteisinga interpretacija.

Taigi refleksija turi būti netiesioginė dėl dviejų priežasčių: dėl to, kad egzistencija pasirodo tik gyvenimo dokumentuose, ir dėl to, kad sąmonė

yra pirmiausia melaginga sąmonė, taigi nuo nesupratimo iki supratimo visuomet reikia pakilti per koreguojančią kritiką.

Šio antrojo etapo, kurį pavadiname refleksiniu, pabaigoje norėčiau parodyti, kaip sutvirtinami rezultatai pirmojo etapo, kurį pavadiname semantiniu.

Pirmajame etape pripažinome kalbos, nesuvedamos į vienalypes reikšmes, egzistavimo faktą. Tai faktas, kad kaltos sąmonės išpažinimas praeina dėmės, nuodėmės arba *culpa* simboliką. Tai faktas, kad užslopintas geismas pasireiškia simbolika, kurios stabilumą liudija sapnai, posakiai, legendos ir mitai. Tai faktas, kad sacrum reiškiasi kosminių elementų — dangaus, žemės, vandens, ugnies — simbolika. Bet simbolinės dviprasmiškos kalbos vartojimas filosofijoje gali susilaukti logiko priekaišto, kad dviprasmiška kalba gali remtis tik apgaulingi argumentai. Radikaliam pagrįsti hermeneutiką galėsime tik tada, jei dvilypės prasmės logikos principo ieškosime pačioje reflektvyvinio mąstymo prigimtyje. Taigi ši logika — nebe formali, bet transcendentalinė, ji tarpsta galimumo sąlygų lygmenyje (ne gamtos objektyvumo sąlygų, bet mūsų geismo būti supratimo sąlygų). Šia prasme hermeneutikai būdingą dvilypės prasmės logiką galima pavadinti transcendentaline logika. Jei nesvarstysime šiuo lygiu, greitai pateksime į padėtį be išeities. Tuščiai mėgintume apriboti nagrinėjamą grynai semantinę plotmę ir padaryti vietos dvilypės reikšmėms šalia vienalypių — principinis skirtumas tarp dviejų dviprasmybės rūšių — dviprasmybės dėl prasmės pertekliaus (par *surcroît*); su kuriuo susiduria egzgetiniai mokslai, ir dviprasmybės dėl prasmės painiojimo, kurią persekioja logika — negali būti pagrįstas tik semantikos plotmėje. Tame pat lygmenyje negali egzistuoti dvi logikos. Tik refleksijos problematika pateisina dvilypės prasmės semantiką.

## 5. Egzistencinis etapas

Kelio, kuris mus nuo kalbos problematikos nuvedė prie refleksijos problematikos, gale norėčiau parodyti, kaip galima būtų grįžti atgal prie egzistencijos problematikos. Supratimo ontologija, kurią Heidegeris sukuria tiesiog staigiu perversmu, pažinimo būdo svarstymą pakeičiančiu buvimo būdo svarstymu, mums, einantiems netiesiogiai ir laipsniškai, gali būti tik horizontas, t. y. greičiau tikslas nei kažkas duoto. Savarankiška ontologija mums neprieinama — tik interpretuodami pamatome interpretuojamą būtį. Supratimo ontologija lieka implikuota interpretacijos metodologijoje, pagal neišvengiamą „hermeneutinį ratą“, kuriuo pats Heidegeris mus išmokė visur eiti. Be to, tik per konkuruojančių hermeneutikų konfliktą mes ką nors suprantame apie interpretuojamą būtį. Vieninga ontologija mūsų metodui taip pat neįmanoma, kaip savarankiška ontologija — kiekviena hermeneutika kaskart atskleidžia egzistencijos aspektą, kuris ją pagrindžia kaip metodą.

Šis dvigubas išpėjimas vis dėlto neturi mūsų atgrasinti nuo semantinės ir refleksinės analizės ontologinių pagrindų išryškinimo. Implikuojama, net suskaldyta ontologija — tai vis dar (encore) ir jau (dējà) ontologija.

Eisime pirmuoju taku, kurį mums siūlo psichoanalizės filosofinė refleksija. Ko mes galime iš jos tikėtis fundamentalinei ontologijai? Dviejų dalykų. Pirmiausia klasikinės subjekto kaip sąmonės problematikos nuvainikavimo ir, antra,— egzistencijos kaip geismo problematikos atkūrimo.

Iš tikro, kritikuodama sąmonę, psichoanalizė taiko į ontologiją. Jos siūloma sapnų, fantazmų, mitų ir simbolių interpretacija visuomet yra tam tikru mastu priešinimasis sąmonės pretenzijai laikyti save prasmės šaltiniu. Kova prieš narcizmą — froidiškąjį melagingojo **cogito** atitikmenį — veda prie atradimo, kad kalba yra išsisknijusi geisme, gyvenimo potraukiuose. Filosofas, kuris paklūsta šiai griežtai disciplinai, ima praktikuoti tikrą askezę subjektyvumo atžvilgiu, atsisako teisių į prasmės šaltinį. Šis teisių atsisakymas, žinoma, yra dar viena refleksijos peripetija. Bet jis turi tapti tikru netekimu archaiškiausio iš visų objektų — mano tiesioginio aš (moi). Apie refleksijos subjektą reikia pasakyti tai, ką Evangelija sako apie sielą — reikia jį prarasti, kad išsaugotum. Visa psichoanalizė kalba apie prarastus objektus, kuriuos reikia atrasti simboliškai. Refleksinė filosofija turi pajungti šį atradimą savo tikslui — reikia prarasti tiesioginį aš (le moi), kad atrastum tikrąjį aš (le je). Kaip tik todėl psichoanalizė, jei ir nėra filosofinė disciplina, yra disciplina, svarbi filosofijai — pasąmonė verčia filosofą nagrinėti reikšmių kombinaciją plane, atitrauktame nuo tiesioginio subjekto. Froido topologija moko, kad archaiškiausios reikšmės organizuojasi kitoje prasmės „vietoje“ negu ta, kurioje yra tiesioginė sąmonė. Pasąmonės realizmas, vaizdinių, fantazmų, simptomų ir simbolių topografinis ir ekonominis traktavimas galiausiai pasirodo esąs hermeneutikos, išlaisvintos nuo **ego** prietarų, sąlyga.

Taigi Froidas siūlo mums naujai iškelti klausimą apie reikšmės ir geismo, prasmės ir energijos santykį, tai yra galų gale — apie santykį tarp kalbos ir gyvenimo. Tai buvo jau Leibnico „Monadologijos“ klausimas — kaip vaizdinys (représentation) siejasi su siekimu (l'appétition). Tai buvo ir Spinozos „Etikos“ trečiosios knygos klausimas — kaip idėjos adekvatumo laipsniai išreiškia **conatus**, pastangos, kuri mus konstituoja, laipsnius? Psichoanalizė savaip gražina mus prie to paties klausimo — kaip reikšmių tvarka yra įjungta į gyvenimo tvarką? Šis grįžimas nuo prasmės prie geismo nurodo refleksijai galimybę pereiti prie egzistencijos. Dabar pasiteisina posakis, kurį naudojome pirma laiko. Sakėme, kad, suprasdami patys save, suvokiame mūsų geismo būti ir mūsų pastangos egzistuoti prasmę. Dabar galime pasakyti, kad egzistencija yra geismas ir pastanga. Pabrėždami jos pozityvią energiją bei dinamiškumą, vadiname ją pastanga, pažymėdami trūkumą ir stygių — geismu: **Erosas** yra **Poro** ir **Penijos** sūnus. Taigi **cogito** nebėra tas pretenzingas aktas, koks jis buvo iš pradžių — tai yra su pretenzija įtvirtinti save patį (se poser soi-même), jis pasirodo kaip **jau** esantis (posé) būtyje.

Tačiau jei refleksijos problematika gali ir turi peržengti save egzistencijos problematikoje, kaip kad siūlo psichoanalizės filosofinis svarstymas, tai šis peržengimas vyksta tik interpretuojant ir interpretavimo dėka — tik demaskuodami geismo apgaules, prasmės ir refleksijos pamate atskleidžiame geismą. Negaliu hipostazuoti geismo už interpretavimo proceso — jis visuomet lieka interpretuojama būtimi (être-interprété). Jį išpėju už sąmonės paslapčių, bet negaliu jo sugriebti jame pačiame — antraip gresia pavojus sukurti kažkokią potraukių mitologiją, kaip kartais atsitinka primityviai dėstant psichoanalizę. Interpretacijos darbe *cogito* už savęs paties atskleidžia kažką panašaus į subjekto archeologiją. Egzistencija išryškėja šioje archeologijoje, bet taip, kad lieka implikuojama dešifravimo procese, kuri sukelia archeologija.

Šį judesį, kurį mus verčia atlikti psichoanalizė, suprastą kaip hermeneutika, savaip verčia atlikti ir kiti hermeneutikos metodai. Psichoanalizės atskleidžiama egzistencija yra geismo egzistencija, egzistencija kaip geismas. Ji pasireiškia pirmiausia subjekto archeologijoje. Kita hermeneutika, pavyzdžiui, dvasios fenomenologijos, siūlo kitą būdą perkelti prasmės šaltinį — nebe už subjekto, bet priešais jį. Mielai pasakyčiau, kad yra ateisiančio dievo, artėjančios Karalystės hermeneutika, hermeneutika, kuri yra tartum sąmonės pranašystė. Kaip tik ji galiausiai įkvepia Hėgelio „Dvasios fenomenologiją“. Kreipiuosi į ją, nes jos interpretavimo būdas yra diametriškai priešingas nei Froido. Psichoanalizė mums siūlė grįžimą į archaiką, dvasios fenomenologija siūlo judėjimą, kurio kiekviena forma randa prasmę ne tame, kas iki jos, bet tame, kas po jos. Taigi sąmonė iškeliamą už savęs, priešais save, į besivystančią prasmę, kurios kiekvienas etapas nuimamas ir išsaugomas kitame. Vadinasi, subjekto teleologija yra priešinga subjekto archeologijai. Bet mums svarbu, kad ši teleologija, kaip ir Froido archeologija, konstituojausi tik interpretacijos, vieną formą suprantančios per kitą, procese. Dvasia realizuojasi tik šiame perėjime nuo vienos formos prie kitos, ji yra pati formų dialektika, per kurią subjektas ištraukiamas iš savo vaikystės, išplėšiamas iš savo archeologijos. Todėl filosofija lieka hermeneutika, t. y. paslėptos prasmės skaitymas regimos prasmės tekste. Šios hermeneutikos uždavinys yra parodyti, kad egzistencija pasiekia žodį, prasmę ir refleksiją tik nuolat atlikdama visų reikšmių, pasirodančių kultūros pasaulyje, egzegezę. Egzistencija tampa savimi (un soi) — žmogiška ir brandžia — tik perimdama prasmę, kuri prieš tai buvo „išorėje“ — veikaluose, institucijose, kultūros paminkluose, kuriuose objektyvavosi dvasios gyvenimas.

Tame pačiame ontologijos horizonte reikia ištirti religijos fenomenologiją, praktikuojamą Van der Lėu ar M. Eliadės. Kaip fenomenologija — tai tik aprašymas ritualų, mitų, tikėjimų, tai yra elgesio būdų, kalbos ir jausmo, kuriais žmogus kreipiasi į tam tikrą sacrum. Fenomenologija gali likti šiame aprašymo lygmenyje. Tačiau interpretacijos darbo refleksyvinis taikymas nuveda toliau. Suvokdamas save per sacrum ženklus, žmogus radikaliausiai, kiek įmanoma, savęs atsižada. Šis nusavinimas yra radikalesnis už tą, kurį sukelia psichoanalizė ir Hėgelio fenomenologija.

ar imant jas atskirai, ar jungiant jų pasekmes. Archeologija ir teleologija dar atskleidžia tam tikrus **arche** ir **telos**, kuriais subjektas gali disponuoti, jei juos supranta. Šito nebegalima pasakyti apie religijos fenomenologijoje pasireiškiantį *sacrum* — pastarasis simboliškai žymi bet kokios archeologijos **alfa** ir bet kokios teleologijos **omega**, **alfa** ir **omega**, kuriomis subjektas negali disponuoti. *Sacrum* kreipiasi į žmogų ir šiame kreipimesi pasireiškia kaip tik tai, kas disponuoja jo egzistencija, kadangi absoliučiai ją įtvirtina (pose) kaip pastangą ir geismą būti.

Taigi priešingiausios hermeneutikos kiekviena savaip taiko į ontologines supratimo šaknis. Kiekviena savaip kalba apie mūsų priklausomybę nuo egzistencijos. Psichoanalizė rodo šią priklausomybę subjekto archeologijoje, dvasios fenomenologija — formų teleologijoje, religijos fenomenologija — *sacrum* ženkluose.

Tokios yra interpretacijos ontologinės implikacijos.

Ontologija, kurią čia siūlome, jokių būdų negali būti atskirta nuo interpretavimo. Ji lieka rate, kurį sudaro interpretavimo darbas ir interpretuojama būtis. Tai anaipol nėra triumfuojanti ontologija, net ne mokslas, nes ji negali išvengti interpretacijos **rizikos**, negali net visiškai išvengti pilietinio karo, kurį paskelbia viena kitai skirtingos hermeneutikos.

Vis dėlto, nors ir būdama trapi, ši kariaujanti ir suskaldyta ontologija turi teisę tvirtinti, kad besivaržančios hermeneutikos nėra paprasti „kalbiniai žaidimai“. Taip būtų, jei jų pretenzijoms į visuotinumą būtų pasipriešinta tik kalbos plotmėje. Lingvistinei filosofijai visos interpretacijos yra vienodai priimtinos, jei jos telpa teorijos, pagrindžiančios atitinkamas skaitymo taisykles, ribose. Šios vienodai priimtinos interpretacijos lieka „kalbiniais žaidimais“, kurių taisykles galima laisvai kaitalioti tol, kol nebus parodyta, kad kiekviena jų remiasi tam tikra egzistencine funkcija. Taip, psichoanalizės pagrindas yra subjekto archeologija, dvasios fenomenologijos — teleologija, religijos fenomenologijos — eschatologija.

Ar galima eiti toliau? Ar galima šias skirtingas egzistencines funkcijas sujungti kokia nors bendra forma, kaip kad mėgino Heidegeris antrojoje „Būties ir laiko“ dalyje? Šį klausimą čia paliekame neišspręstą. Tačiau nors jis lieka neišspręstas, bet nėra beviltiškas. Archeologijos, teleologijos ir eschatologijos dialektikoje pasireiškia ontologinė struktūra, kuri gali suvienyti nesutariančias interpretacijas lingvistinėje plotmėje. Tačiau koherentiška būties forma, leidžianti implantuoti jai besivaržančias interpretacijas, kuria mes esame, yra duota tik šioje interpretacijų dialektikoje. Šiuo atžvilgiu hermeneutika yra neperžengiama. Tik hermeneutika, pamokyta simbolinių formų, gali parodyti, kad šios skirtingos egzistencijos apraiškos priklauso vienai vienintelei problematikai. Mat galiausiai šių įvairių interpretacijų vienybę užtikrina turtingiausi simboliai — tik jais remiasi visos nuorodos, tiek regresyvinės, tiek progresyvinės, kurias skiria skirtingos hermeneutikos. Tikri simboliai turi savyje visas hermeneutikas — ir tą, kuri kreipiasi į naujų prasmų kilimą, ir tą, kuri — į archaiškų fantazmų atgimimą. Šia prasme sakėme iš pradžių,

kad egzistencija, apie kurią gali kalbėti hermeneutinė filosofija, visuomet lieka interpretuojama egzistencija. Interpretacijos darbe ji atskleidžia daugialypes mūsų priklausomybės atmainas — priklausomybę nuo geismo, pastebėtą subjekto archeologijoje, priklausomybę nuo dvasios, pastebėtą jo teleologijoje, priklausomybę nuo sacrum, pastebėtą jo eschatologijoje. Vystydama archeologiją, teleologiją ir eschatologiją, refleksija panaikina pačią save kaip refleksiją.

Taigi ontologija tikrai yra žadėtoji žemė filosofijai, pradedančiai nuo kalbos ir nuo refleksijos. Tačiau, kaip Mozė, kalbantis ir reflektuojantis subjektas gali ją tik pamatyti prieš mirtį.